

Tekstgjennomganger

- 267. Mikkelsmesse. *Ole Andreas Holen*
- 271. 17. søndag i treenighetstiden. *Johanne Gram-Nilsen*
- 275. 18. søndag i treenighetstiden. *Ingunn Aadland*
- 281. 19. søndag i treenighetstiden. *Ingrid Breilid Gimse*
- 287. 20. søndag i treenighetstiden. *Inger Lise Myhre Guttormsen*
- 293. Bots- og bønnedag. *Esther Brownsmith*
- 297. Reformasjonsdagen. *Bettina Eckbo*
- 301. Allehelgensdag. *Harald Frøvoll Torgauten*
- 307. Minnedag. *Silje Kristin Meisal*
- 311. 23. søndag i treenighetstiden. *Elisabet Yrwing Guthus*
- 315. Domssøndag / Kristi kongedag. *Sjur Isaksen*

Omtaler

- 321. Notto Thelle: Karl Ludvig Reichelt – Misjonær mellom øst og vest. *Tor B Jørgensen*



ÅPEN FOLKEKIRKE

Hva er det å være folkekirke i dag?

I forbindelse med at Den norske kirke i 2017 opphørte som statskirke, ble Grunnloven endret. I stedet for den tidligere § 2, som foreskrev den evangelisk-lutherske religion som «Statens offentlige religion», etablerte §16 Den norske kirke som en folkekirke: «Den norske kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forblir Norges folkekirke og understøttes som sådan av staten.»

Tygg på det: «*forblir* Norges folkekirke.» Dette er første gang Den norske kirke omtales som «folkekirke» i Grunnloven – men «*forblir*» signaliserer at den har vært det – som statskirke. Utgangspunktet i Grunnloven fra 1814 var at staten var både folk og kirke, folket var kirken, og kirken var folket. I 2017 trakk staten, selve innbegrepet av folket, seg fra denne enheten, men sier samtidig at kirken skal «forblir» folkekirke.

Når «folket» i folkekirken ikke lenger er det samme som det har vært, hva betyr det da at kirken skal «forbli» folkekirke? «Forblir» angir kontinuitet, men folket i 1814 og i dag, er ikke det samme. Det er ikke bare sammenfallet mellom stat og kirke som er blitt borte, men også folket har forandret seg. Norge er blitt et mangfoldig samfunn, kulturelt, sosialt og i sammensetning av befolkningen; 1/5 er innvandrere eller født av foreldre som er født i utlandet. Det slår også ut på medlemskapet i kirken, som nå er ca. 73%. Tilknytningen til Den norske kirke gjennom dåp, konfirmasjon, ekteskap er også blitt redusert.

Det er altså en ny situasjon å skulle være folkekirke i. Så hvordan skal vi være det og gjøre det? Og særlig: hvordan skal vi tenke om det? Når vi bekjenner i trosbekjennelsen at «vi tror på en hellig, allmenn kirke,» hvilke perspektiver åpner seg for folkekirken? Ligger det i uttrykket «allmenn» en forventning om at kirken skal være en kirke for folk flest? Og hva betyr det for folkekirken at vi tror på en «hellig kirke»? Hvordan uttrykkes det? Er det en måte å være kirke på med særlige kjennetegn eller forpliktelser?

Disse er noen av spørsmålene vi håper denne boken vil åpne opp for å samtale om. De er kanskje ikke spørsmål som ligger øverst i bunken når de presserende oppgavene dreier seg om kirkelige strukturer for styring og ansvar, men vi tror at hva vi tenker, tror og har visjoner om må være grunnlaget også for praktiske ordninger.

Derfor starter vi boken med to visjoner om kirken som på hvert sitt vis forsøker å gripe helheten i hva det er å være kirke, noe som kan begeistre oss. Folkekirke høres veldig traust ut – så vi trenger noen som kan se den ovenfra og innenfra, omtrent som sveipene over de vakreste stedene i Norge under «Ja, vi elsker» etter Kongens nyttårstale. Det er lov å bli begeistret for en kirke som finnes på alle de stedene som fjernsynskavalkaden viser oss – og enda mange flere.

Det er med disse stedene vi vil begynne, i bolken vi har kalt «Kirke på stedet.» For kirken må alltid være lokal, knyttet til et bestemt sted, og til bestemte mennesker. Og vi vil starte med det som for mange er det viktigste tilknytningspunktet til kirken: selve kirkebygget. Den lokale kirken er ofte det vakreste bygget i lokalsamfunnet – og det er også stedet for de vakreste og vanskeligste opplevelsene i livet. Tilhørighet og livstolkning med utgangspunkt i stedet tror vi er en fruktbar måte å nærme seg hva folkekirke betyr for mange. Å være «kirke på stedet» betyr også å være kirke på mange steder der det er spørsmål om å delta i de lokale fellesskap, i folks liv som ikke er definert ut fra kirken.

Det lokale fellesskap er også utgangspunkt for å spørre om «Hvor skjer kirken?» Ofte har dette vært et todelt spørsmål,

først «Hvor skjer kirken?» og så «Hvor skjer folkekirken?» Det første spørsmålet får til svar at kirken egentlig skjer i gudstjenestefellesskapet, mens det andre gjerne besvares med at folkekirken skjer i «de kirkelige handlingene.» Her medregnes barnedåp, konfirmasjon, bryllup og begravelse, som vi gjerne forstår som livsritualer. Denne terminologien signaliserer at disse ikke er egentlige gudstjenester, men «handling» som noen (presten) gjør for noen andre, dvs. det er en tenkning om kirken ovenfra, noen «gjør kirke» for andre.

Vi har spurt: hva skjer om vi tenker kirke nedenfra, fra situasjonen til de som deltar i disse livsritualene? Hva om vi anerkjenner at livsritualene er gudstjenester som følger folk gjennom livet? Da kan vi se kirken som en «livsløpskirke». I tillegg til kirkeåret, er blir da folks livsprosesser del av kirkens strukturer. Vi har innlegg om barnedåp, konfirmasjon og gravferd. Å trekke disse gudstjenestene inn i hvordan vi forstår folkekirken, betyr å tenke om den som «kirke for folk flest.»

Starten for å tenke om folkekirken har vi tatt på det lokale stedet, der vi lever våre liv. Men selve betegnelsen «folkekirken» betyr at den rommer «folket» eller nasjonen. Dette har lenge vært tatt som en selvfølge, f.eks. sammenknytningen mellom kirke, folk og land, uttrykt gjennom nasjonalfeiring. I tider med sterke tendenser til å koble nasjonalisme og religion er det grunn til å stille spørsmålstegn også ved folkekirkens historie knyttet til nasjonsbygging (og fremtid, tenk på 2030). Dette reiser også spørsmålet om hvordan vi forstår «folket» i folkekirken. Hvordan tar majoritetsbefolkning og –kirken på alvor at Norge er en nasjon med flere folk? Hva vil det si at Den norske kirke er norsk og samisk? Hvordan inkorporerer vi at vi er del av et flerreligiøst folk, nasjonalt og lokalt, i tenkningen om folkekirken? Flere steder i Norge er medlemmer av folkekirken et mindretall- hvordan kan vi delta i å bygge et flerreligiøst fellesskap?

Tradisjonelle vekkelse har ikke kjennetegnet folkekirken på lang tid, men siden siste del av forrige århundre har folkekirken blitt preget av «den sosial-etiske vekkelse». «The Church for others» var et kjent slagord fra 1968-generasjonen. Det var viktig som et

rop om at kirken ikke måtte være sentrert om seg selv, og det gjorde diakoni til en sentral og synlig del av kirken. Men uttrykket kunne også føre til en inndeling i dem som hjelper og dem som blir hjulpet. Et nytt perspektiv på diakonien kan bidra til å se en gjensidighet i forholdet, at vi blir «kirke for hverandre.»

En folkekirke som skal være en del av folket, må også ta opp de presserende oppgaver som vi som lokalt, nasjonalt og globalt folk står overfor. Oppgavene er kjente av alle: klima, naturødeleggelser, rovdrift på naturen, som også får sosiale konsekvenser med krig, fattigdom, migrasjon. Dette er spørsmål som krever politiske svar, og hvor veier til løsninger er omstridte. Hvilken rolle kan eller skal kirken ha i disse prosessene? Hvilken innsikt gir teologi, trosbekjennelse og Bibel i disse spørsmålene? Å ta klare standpunkt er kontroversielt. Noen vil anklage kirken for å handle (parti)politisk, samtidig som det å ikke handle vil være å svikte mennesker, verden og den naturen vi lever av og i.

Mange av konfliktene i samfunnet – og dermed også i folkekirken – de siste generasjonene dreier som om «Hvem er folket?» Det vil si, hvem har fulle rettigheter i samfunnet og i kirken – når det gjelder oppgaver og ansvar, og muligheter. Hvorfor er spørsmålet om kvinner er folk slik en gjenganger i kirken, fra ordinasjonen av Ingrid Bjerkås i 1961 og faktisk helt til i dag? Og hvor langt kan forskjellsbehandling få lov til å bruke teologi som begrunnelse? De som de siste årene 50 årene klarest har blitt ekskludert fra «folk flest» er lhbtqi-befolkningen, noe som rammer og utfordrer kirken som folkkirke. Den ekskludering fra å være «folk flest» som har rammet folkekirken både som folk og kirke sterkest de siste 50 årene, er den som lhbtqi- befolkningen har opplevd. Utviklingen av beskyttelse mot diskriminering og rettigheter som partnerskap og ekteskap, gjorde at kirkens motstand ble mer og mer umulig, til den ble overvunnet både ved rett til prestedtjeneste og ekteskap. Dermed ble kirken mer folkekirke! Samtidig vitner historien om at Den norske kirke som folkekirke ofte har vært og er en kirke som på den ene siden gjerne vil omfatte alle, men som på den andre siden likevel skjelner mellom grupper og lar noen tale på vegne av andre, og dermed opprettholder bildet av at noen er mer «folk» enn andre.

Med denne samlingen av artikler har vi ikke klart å dekke alle spørsmål om hva det betyr eller kan bety å være folkekirke. For eksempel mangler vi kapitler som tematiserer folkekirken i kriser og når sentrale begivenheter finner sted, det være seg 22. juli, kongelige markeringer, eller det som i skrivende stund er det mest opplagte, angrepet den 25. juni i Oslo, som synes å være rettet inn mot skeive og Pride. I kjølvannet av den siste terroren har spørsmålet om hva det vil si å være folkekirke blitt aksentuert. Kan folkekirkekirken (også) være skeiv, og hva betyr det teologisk og praktisk? Den offentlige sørgegudstjenesten i Oslo Domkirke 26. juni i Oslo Domkirke er et godt eksempel på folkekirken som åpner opp dørene og er kirke «for alle». Likevel ble det reist kritikk i etterkant, fordi det skjedde uten at skeive var synlige i liturgien. Slik kunne gudstjenesten også oppfattes som en bekreftelse på en folkekirke, der noen er mer «folk» enn andre.

Boka er blitt til etter oppdrag fra «Åpen folkekirke», men artikkelforfatterne skriver på selvstendig grunnlag, og flere er ikke knyttet til organisasjonen. Åpen folkekirke ble stiftet i 2014 og var den første kirkepolitiske organisasjonen som har stilt lister til kirkevalget i Norge. Den har særlig arbeidet for like rettigheter i kirken for alle kjønn, og for å utvikle det kirkelige demokratiet.

Vi håper denne samlingen av artikler kan virke inspirerende og bevisstgjørende, skape debatt, reise nye spørsmål og stimulere til samtaler som «folk flest» kan delta i!

Ole Kristian Bonden (prost i Elverum)

Halvor Moxnes (professor emeritus ved Universitet i Oslo)

Aud V. Tønnessen (professor ved Universitetet i Oslo)

Magasin

Visjoner

Folkekirken er en salighetsting

Det er 12 år siden jeg gikk inn i kirkepolitikken på nasjonalt nivå. Det var uttrykk for et sterkt og langvarig engasjement for folkekirken – og for at den skulle være så åpen som jeg mente både evangeliet og Den norske kirkes historie og oppslutning dannet grunnlag for.

I 2017, to dager før Kirkemøtet skulle vedta vigselsturgien som kunne brukes av alle par, fikk jeg en mail. Der sto det at «Vi er to menn på 63 og 70 år. Vi har vært samboere i 36 år. Vi har ønsket å gifte oss, men det må være i kirken. Nå vil vi ikke vente et minutt lenger enn nødvendig. Ved midnatt 1. februar gifter vi oss i Eidskog kirke.» For meg var dette en kraftfull bekreftelse på hva denne saken handlet om. Det finnes noen som har måttet vente lenge! Og som trengte å merke at kirken tok imot dem, som par, som elskende. Jeg har siden hørt om mange par som endelig, endelig kan erklære hverandre sin kjærlighet og som kan fortelle om hva det betyr å kunne gjøre det for Guds åsyn.

Innføringen av en vigselsturgi for alle par markerte en historisk milepæl for kirken og for de av oss med LHBT+-identitet. Men sårene er der: rundt om i landet sitter det LHBT+-ere med vonde arr etter måten de er blitt behandlet på i kirken. De er blitt påført skam og uro. De har følt på kroppen å ikke være bra nok, hverken for kirken eller Gud. Dette bærer de med seg, og derfor bærer vi som kirke dette med oss. Det bryter på dypt vann når man kjenner et sted innerst inne at trappen opp til kirkedøren er for høy og bratt. Når du ikke orker å våge deg inn, fordi du vet at blir du avvist der, da er du avvist over alt. Hvis man kjenner at Gud

har snudd ryggen til, hvem vil da ta imot meg? Kirken bærer hele fortellingen om livene våre og en Gud som lot seg ydmyke ved sin nedrige død. For å frelse oss. Innerst i smerten, til bunns i dødskreftene måtte Jesus for at oppstandelsen kunne skje. Det bryter på så dypt vann, når man kjenner på at kirkedørene er stengt. Man kan tåle at mange samfunnsinstitusjoner gjør forskjell på folk, men aldri kirken. Aldri kirken. Aldri Gud. Hvis Gud ikke tar imot meg, da er mørket endeløst. Derfor gjør det så sterkt inntrykk når Solveig Slettahjell synger Geirr Lystrups såre og sterke sang Gråt og dans. Hun synger, dirrende av underliggende alvor: «Vil så gjerne danse, men fela som jeg hører, den fela som jeg hører er ikke ment for meg. [...] Gråt og dans med meg til en himmel åpner seg.» Mellom linjene, og i sangens bevende kraft ligger nøkkelen til å forstå hvorfor det er så forferdelig vondt å oppleve seg avvist av kirken. Hvis terskelen inn til Guds hus er for høy, hvor skal man da snu seg?

I juni 2014 var jeg med på å starte Åpen folkekirke, som en reaksjon på at Kirkemøtet i april samme år ikke fikk flertall for å innføre en vigselordning eller forbønn for par av samme kjønn. Kirkevalget året etter viste hvor sentralt dette spørsmålet var for nettopp forståelsen av hva en folkekirke er og skal være.

Jeg møtte så mange mennesker under den valgkampen som snakket om nødvendigheten av en kirke som er åpen for alle. Fordi kirken skal formidle budskapet om en Gud som ikke gjør forskjell på folk, som ser hvem vi er og tar imot oss. Fordi kirken skal formidle en kompromissløs nåde. Hver dag. Jeg møtte en mann som sa at han selv nok hadde fordommer mot mennesker med LHBT+-identitet. Men kirken kan ikke ha det, sa han. Og så la han til: «Det må være ett sted i verden som er større.»

Det er vel egentlig en god retningsangivelse for det jeg forsøker å bidra til hver dag: Det må være ett sted i verden som er større. Jeg opplever av og til at det er lett å ha en intuitiv forståelse av hva en åpen folkekirke er. Og i alle fall hva det IKKE er. Men vi må stadig jobbe teologisk og kirkepolitisk med ordet folkekirke. Slik det gjøres i denne boken.

Teologen og forfatteren Stephan Tschudi var en av dem som på 1950-tallet stadig utfordret det kirkelige establishment. Han påpekte at kirken var «omskapt til en forening til Vår Herres beskyttelse», preget av engstelse for å slippe evangeliet ut i verden, ut blant folket. «Derfor holdt vi oss selv pent innenfor murene. Vi spesialiserte oss på det åndelige, vi dyrket inderligheten og satt og kikket ut på verden gjennom en liten glugge med nokså blandede følelser.» Det var flere enn Stephan Tschudi var bekymret for en marginalisert kirke, en kirke som var tilbaketrukket og hadde nok med sitt eget. Jeg lurer av og til hva Stefan Tschudi hadde ment om Åpen folkekirke. Uansett bygger mitt engasjement på vissheten om at kirken aldri skal vende blikket innover og ha nok med seg selv. Vi er forpliktet til å være kirke, midt i verden, midt i menneskers liv. Fordi Guds ansikt er vendt mot verden.

Med Astrid Lindgrens univers som referanse, forsøker jeg å sortere verden og livet og skjelne mellom hva som er *en verdslig sak* og hva som er *en salighetsting*. «Det er en verdslig sak», sier Karlsson på taket når han har ødelagt Lillebrors dampmaskin. Marikken og Lisabeth har et ord for noe som er så fint og vakkert og dypt og vidunderlig at ordene nesten ikke strekker til: «Det er en salighetsting», sier Marikken om plastringen med den dypt røde steinen. Kirkens organisasjon og økonomi er en verdslig sak. Men det som skjer i kirken, der mennesker møter Gud, Gud og folk, det er en salighetsting. Derfor er folkekirken en salighetsting for meg.

I Fredrikstad domkirke er det Jazzgudstjeneste. Fredrikstad storband og Borg domkor står for musikken, i et spenn fra det meditative til fengende rytmiske sanger. Alle ordinarieleddene er med, og det er preken, nattverd og dåp. Det kommer masse mennesker og de fleste av dem går til nattverd. Det er folkekirke.

I Bodø domkirke står hundrevis av mennesker i kø grytidlig om morgenen hver 13. desember for å oppleve at domkirkens ungdomskor holder Luciakonsserter. Den store domkirke er fylt til siste plass to ganger, mens ungdommene som har øvd hele høsten synger sanger om lys, håp og julens budskap. Det er ingen

elektriske lys eller mikrofoner, menigheten holder stearinlys og lytter til musikken i en stillhet som bare finnes akkurat der. Det er folkekirke.

Menigheter som deltar aktivt i arbeidet med religionsdialog og som åpner kirken for alle som trenger et måltid mat. Paulus kirke på Grünerløkka i Oslo som holdt åpent om natten (til Korona satte en stopper for det) – for dem som ikke har noe sted å være eller hvile. Det er folkekirke.

Trosopplæringen som fyller kirkene med barn og unge som utforsker kirken og troen og som lærer bibelfortellinger og salmer. Det er folkekirke.

Kirkebygget som står der det alltid har stått. Der skoleelever går forbi hver dag og noen av dem kaster et blikk på den og vet at der er jeg døpt. Det er folkekirke.

Prosten som er sluttet å spørre dåpsforeldre om hvorfor de er kommet til kirken for å døpe barnet sitt, fordi det er jo de som eier kirken. Det er folkekirke.

Soknet er kirkens grunncelle. I lokalmenigheten skjer møtet mellom Gud og mennesker. Når kirken døper, vier, holder gudstjeneste, driver sjelesorg, deler ut nattverd, når kirken er diakonal eller gjennom musikken skaper en vei for troen. Kirkelig organisering er en støttefunksjon for lokalkirken, og skal bidra til at kirken med sine folkevalgte, ansatte og frivillige i soknet skal kunne gjøre sitt beste for å «vekke og nære det kristelige liv». Soknet er gitt et oppdrag, og det må ha redskaper for å løse det. For meg er organisasjonen Åpen folkekirke en selvsagt del av dette store bildet. Vi er med på å realisere kirkens oppdrag og tar vår del av dette oppdraget. Ordet folkekirke kom inn i Grunnloven i 2012. Der heter det i § 16: *Den norske kyrkja, ei evangelisk-luthersk kyrkje, står ved lag som den norske folkekyrkja og blir stødd som det av staten.*

I tildelingsbrevet fra Barne- og familiedepartementet er et av målene at «Den norske kirke skal ha en oppslutning som

bekrefter dens karakter som folkekirke.» Staten peker altså på sammenhengen mellom oppslutning og det å være folkekirke. Jeg tror ikke det betyr at det finnes et oppslutningsmessig vippepunkt, der betegnelsen folkekirke ikke lenger er gyldig. Dessuten er det jo også slik at det finnes andre kirkesamfunn i Norge som også har klare folkekirkelige preg. Den katolske kirke er ett eksempel. Det er 50 000 katolikker i Groruddalen. Den katolske kirke er folkekirke for mange! Også i Norge.

Andelen av befolkningen som er medlem i Den norske kirke går nedover. Men fortsatt ligger det høyt. Rundt 70% av landets innbyggere er medlemmer. Dåpstallene peker særlig nedover, og derfor kommer medlemstallene til å synke i årene fremover. Men av og til har jeg lurt på hva som er grunnen til at tallet fortsatt ligger så høyt som det gjør. For det er ikke alle medlemmene som bruker kirken veldig aktivt.

For noen år siden fikk Den norske kirke på plass en elektronisk selvbetjeningsløsning. Da denne ordningen ble etablert, var det rundt 1% som meldte seg ut. Kanskje var det viktige spørsmålet den gangen: Når utmeldingen kun er et tastetrykk unna, hvorfor velger 99 prosent å ikke benytte seg av det? Hvorfor velger så mange å være med i Den norske kirke? Handler det om at tilknytningen til kirken for mange bygger på en opplevelse av at kirken er en åpen favn for oss alle som dem vi er? Er det fordi de et sted inne i seg vet og har erfart at i kirken kan de finne en salighetsting? Jeg lar spørsmålet ligge der.

Men kanskje skal vi betrakte både grunnlovsbestemmelsen, tildelingsbrevet og oppslutningen som en forventning: at vi hver dag skal være forpliktet til å bidra til at Den norske kirke forblir en folkekirke. Denne forpliktelsen ligger selvsagt også på meg. Og når jeg hver dag prøver å forstå og støtte opp under Den norske kirke som en åpen folkekirke, er det ut ifra mange dimensjoner:

Diakonien

Diakoni er et vanskelig ord. Det er indrekirkelig og det må fylles med et innhold for å ha mening. Men det er også et ord med en dyp åndelig mening. Når kirken er diakonal, er den alltid åndelig.

For noen år siden hadde Klassekampen en stor reportasje om den delte byen. Om å være fattig i Oslo og om noen av dem som gjør noe med dem. Blant dem var staben i Grønland og Gamlebyen sokn og sokneprest Lars Martin Dahl. Han fortalte om hvor få dåpsseremonier de hadde. Så bestemte de seg for å låne ut menighetshuset gratis. Da begynte flere i nabolaget å døpe barna sine. I 2016 var det flere dåp i Grønland kirke enn det det har vært noe annet år på 2000-tallet. Huset lånes også ut gratis til konfirmasjonsselskap. Og til barnebursdager. Nå er ikke dette en fortelling om kirkelig årsstatistikk. Selvsagt er det ikke det. Det er en fortelling om verdighet. Om å kunne feire dåp eller konfirmasjon eller bursdag og invitere til selskap, selv om leiligheten din bare er på 40 m². Om å få den hjelpen som gjør det mulig for deg å klare det. Det er verdighet. Det er evangeliet i praksis.

Hver fredag deler Fattighuset ut gratis mat. Da dukker det 2-300 mennesker opp og trekker kølapp. Før måtte de stå i en lang kø bortover gata – til allment skue for alle som var på vei til jobb. Så bestemte Grønland kirke, på den andre siden av gata, for å åpne dørene sine, slik at folk kunne vente der isteden. Kirken er alltid full fredag morgen. Det er verdighet.

Dette er tiltak som skaper verdighet og fellesskap. Som prøver å bygge ned motsetninger og utenforskap. Det er en diakoni fylt med innhold. Det er evangeliet med hender og føtter. Og derfor er det en åndelig diakoni.

Kunsten

Under Olavsfestdagene i 2026 spilte Joan Baez i Nidarosdomen. På prøvene stanset hun plutselig opp. Det var rommet hun var i som stanset henne. Hun så seg rundt og sa at hun måtte endre repertoaret. Hun var helt nødt til å spille «We shall overcome». Så gjorde hun det. Rommet gjorde noe med henne og hun gjorde noe med rommet. Det var et hellig øyeblikk.

Kirkerommet skaper, konstituerer og endrer livet, erkjennelsen og kunsten. Kunst og tro henger sammen. I enhver kult vil det være en estetisk eller kunstnerisk dimensjon.

Bibelen inviterer til gjenskapelse og interpretasjon. Estetikk og teologi har begge i seg en spenning: å skulle nyskape, gi rom for refleksjon og utvikling, gå i seg selv og gå ut av seg selv for å reflektere. Kunsten blir for mange et viktig språk for troen, og er derfor helt avgjørende for en folkekirke. Kunst og kultur-feltet er det som vokser mest av kirkelige aktiviteter, kirkene er stadig viktigere arenaer for kunstnerisk virksomhet. Dette er blitt en bærebjelke for folkekirkens posisjon i samfunnet. Kirken er nå landets nest største kunstarena – etter kulturhusene. Kirken bidrar til et levende kulturliv i alle lokalsamfunn. Dette må støttes og anerkjennes av samfunnet og av bevilgende myndigheter. Kirken er nå landets nest største kunstarena – etter kulturhusene. Kirkemusikerne skaper levende kulturliv – og dermed levende lokalsamfunn over hele landet. Kirkebygningen, kirkerommet og kirkegården er unike rom for kunstopplevelse.

Fjerner man kunsten fra kirken – musikken, billedkunsten, arkitekturen, liturgien, ordkunsten.... ja, det er nesten utenkelig! I kirken er kunsten så grunnleggende også fordi den utgjør en vei for troen og et språk som rommer de store dyp i troen. Derfor er det så nødvendig at kirken har en årvåkenhet for at Kristi stemme også kan høres blant alt som skjer på kunstfeltet. Kirken skal jo dessuten romme hele det menneskelige liv. Kunsten er uttrykk for menneskets skaperevne og har derfor en naturlig plass i kirken. Kunsten er en nødvendig del av kirkens nervesystem og sanseapparat. Med sin kunst lar de evangeliet pipe frem gjennom sprekke og prege og berøre oss på stadig nye måter. I middelalderen ble den religiøse kunsten i Europa kalt De fattiges bibel. De som ikke var lesekyndige, kunne se og oppleve troens sannheter og Bibelens fortellinger. Og slik er det fortsatt. Vi berøres av ulike uttrykksformer og ulikt musikalsk språk. Men i folkekirken er det mange, mange som på en eller annen måte finner en vei for sin tro i musikken eller bildene eller dansen eller forestillingen eller arkitekturen.

Kunsten har i uminnelige tider trengt kirken. Kirken har like lenge trengt kunsten. Vi trenger rystende og dyptpløyende glimt av Gud. Vi trenger kunstens åpenbaringskraft, for vi trenger glimt av Gud. Kirkemusikerne skaper levende kulturliv – og

dermed levende lokalsamfunn over hele landet. Kirkebygningen, kirkerommet og kirkegården er unike rom for kunstutøvelse og kunstopplevelse. Mange menigheter samarbeider godt med aktører i kunstlivet og gjør på denne måten kirkene til viktige møteplasser for mennesker som i ulike livssituasjoner søker bekreftelse, utfordring, trøst og innsikt. Kunstlivet og kirken må være i levende dialog med hverandre. Det er viktig at vi i kirken har vilje til, forutsetninger for, og mot til å engasjere kunstnere, både i konkrete kunstprosjekter i kirkens rammer, men også i utvikling av kirkelige strategier og materiell for trosopplæring, diakoni og gudstjenestearbeid. Kunstnerens blikk, intuisjon, dristighet og søken etter innsikt – alt dette burde kirken, som resten av samfunnet, erkjenne verdien av og gjøre seg nytte av.

Kirken er ikke som andre konsert- og kulturlokaler. At noe fremføres i kirken, gjør også noe med det man fremfører. Kunsten og kulturen kan ha mange roller, også å være en uro som kan gi andre innfallsvinkler og få oss til å tenke på en ny måte. Kirkelige kunstuttrykk ivaretar på en særlig måte åndelige dimensjoner i kunsten. Kunsten skal ikke bare bekrefte, kunsten skal provosere og være en profetisk røst.

Kirken bør aldri være redd for å stå fram med sin egenart, midt i det allmenne kunstlivet. Samtidig sørger kunsten for et nødvendig brudd med tradisjon, med det behagelige, med det konforme. Også derfor er kunsten så nødvendig i kirken. Kunstnere sørger for fornyelse og regelbrudd. Det er ikke mulig – heller ikke i kirken – å ha en instrumentell holdning til kunsten. Den må raust og respektfullt ønskes velkommen på egne premisser. Slik vil også kunsten bidra til å slippe løs Den hellige ånd.

Kirkebygget

Kirkene er bærere av en lokal historie om tro og lokalsamfunnets liv. Se bare på Enebakk kirke fra 1100-tallet. Den er en av landets ca. 150 steinkirker fra middelalderen som fortsatt er bevart. Interiøret her regnes som et av de mest interessante i Norge, ettersom det aldri har vært noen brann eller større ombygging. Kirken gir på mange måter et godt innblikk i mange sider av bygdas historie kirke. Kirkebenkene ble satt inn i 1634 og skal

være blant de eldste kirkebenker som er i daglig bruk her i landet. På benkvangene er det malt navn på gårdene i Enebakk, totalt 126 gårdsnavn. Alle navn står på både høyre og venstre side, ettersom det var både en manns- og en kvinneside. Disse gårdene finnes fortsatt, og kirken inneholder dermed en oversikt over gårdene i nærområdet. På de to bakerste benkene står det "Gamle og Schrøbelige Husmænd" på høyre side og "Gamle og Schrøbelige Husmænds Quinder" på venstre side. Dette utgjør en helt unik mulighet til å lære om sosialhistorien. Om sosiale forskjeller, om forskjeller mellom kjønn, om levekår og rangordning. Slik står kirken tydelig i lokalsamfunnet og er bærer av historien.

Ingrid Staurheim, fagdirektør i KA, har skrevet en tankevekkende doktorgrad med tittelen *Kirkebygg og identitet*. Hun sier at selv om det norske samfunnet har sterke sekulære trekk, er kirkebyggene fremdeles viktige for menneskers individuelle og kollektive identitet. Lokalsamfunnets reaksjoner på en kirkebrann åpner for å synliggjøre kirkebyggets sammensatte betydning. Når folk gråtende samler seg rundt en brennende kirke, er det ikke tapt tømmer og plank de sørger over. Det er kontakten med folkekirken som forsvinner foran øynene deres. Det handler om tilhørighet, der kirkebygget knytter an til en religiøs-kulturell arv. Når kirkebygget finnes, sier Staurheim, og er visuelt synlig i et lokalsamfunn, er kontakten med folkekirken også levende. Det synlige, konkrete bygget er samleren og opprettholderen av folkekirken.

Da Hønefoss kirke brant, sto det raggebiler med frontruten full av wunderbaum utenfor. Inni satt det unggutter og gråt. De gråt fordi kirken deres ble borte. Den kirken de var døpt og konfirmert i, og som slekta deres hadde hørt til i. Til alle tider har kirken markert stedet. Stedet du bor, der du føler tilhørighet. Skal vi forstå folkekirken, må vi forstå hvorfor ungguttene satt i bilene og gråt. Da må vi forstå betydningen av kirkebyggene, rundt på hvert nes (som politikerne sier det).

Kirken i lokalsamfunnet

Folkekirken er ikke først og fremst kvantitet og statistikker, den er teologisk begrunnet. Den består av alle døpte – og det

er et ufravikelig prinsipp. Den åpne folkekirken har et budskap som borer i dypet. Som Erik Bye en gang sa: «Det er en grusom misforståelse at man må være intetsigende for å være folkelig.» Folkekirken er ikke intetsigende. Det kan den aldri bli. Kirken handler om to ting: Gud og folk. Derfor forkynner vi evangeliet OG engasjerer oss i samfunnet. Det er ingen motsetning her. Vi skal som kirke ikke velge mellom å være åndelig og ta ansvaret for å være bærer av en lang tradisjon og det å være opptatt av menneskers liv og vilkårene for dette. Samfunnsoppdraget springer rett ut av evangeliet.

Silje Kivle Andreassen er sokneprest i Holmlia kirke. Etter noen skremmende voldsepisoder i nærområdet, tok hun grep. Hun skrev en kronikk der hun krevde at lokalpolitikerne kom på banen med akutte tiltak for å bekjempe kriminaliteten i bydelen. Hun begrunnet engasjementet slik: «*Vi er opptatt av å være kirke i nærmiljøet. Å bruke stemmen er i kjernen av oppdraget.*» Benjamin-saken har gitt Holmlia et felles referansepunkt. De har bibliotek og kirke og en bydelsfestival som formaner: Vær stolt! Etter skyteepisodene var det behov for et sted å samles. Da ble det kirken som ble samfunnshuset. Der folk med ulik tro og livssyn kunne møtes, bearbeide det som var hendt og snakke om hvordan de kunne komme videre. Kirken var der, og det ble beskrevet som et samlingspunkt.

Vi har kirker i nesten alle lokalsamfunn i hele landet. Kirken er et blikkfang. Synlig til stede. Og over hele landet har vi kirkelig tilsatte som gjør en innsats. Vi har kirkemusikere som driver barnekor, vi har diakoner som lager kontaktpunkter for flyktninger og eldretreff. Vi har prester som har en åpen dør for dem som trenger å snakke, og vi har kateketer som lærer ungdommer å gjøre korsets tegn, og å sitte helt stille og lytte med hele sjela mens organisten spiller Ave Verum Corpus. Kirke er en rimelig måte å bygge trygge lokalsamfunn på. Og mer enn det, å satse på aktive tros- og livssynssamfunn er å bidra til trygge, transparente lokalsamfunn. Det ligger i religioner og livssyns vesen at vi stiller opp for hverandre. Og vi ser det i dag – blant annet gjennom oppegående kirkelige medarbeidere som tar ansvar for sitt nærmiljø – ikke bare for flokken sin, men for alle som bor og lever på stedet.

Troen leves først og fremst lokalt – uansett religiøs tilhørighet. Også andre tros- og livssynssamfunn spiller en viktig rolle i mange lokalsamfunn, med sine tilbud og arrangementer. Tro og livssyn er sentralt i veldig mange menneskers liv, det er en essensiell del – og en eksistensiell del - av det å være menneske. Vi må tenke tro og livssyn som en ressurs både i lokalsamfunn og i storsamfunn. Et tros- og livssynsåpent samfunn anerkjenner at tros- og livssynssamfunn er samfunnsinstitusjoner som opprettholder, bygger og utvikler fellesskap.

Trosopplæring

I essaysamlingen *Under en mykere himmel* skriver Jens Bjørneboe:

Det gamle testamente - jeg vet ikke noe som sterkere konfronterer meg med min egen barndom. [...] Alle disse ting, den syngende kong David, den mørke Saul, den veldige Samson, den enda veldigere Moses, den hemmelighetsfulle drømmeren Josef som brødrene var så slemme mot, tryllekongen Farao, den bleke milde kongen som var Josefs venn, de sorte, hårde Farao'ene, og endelig - langt, langt tilbake til de urgamle, de som satt i teltdøren om dagen og talte med Jahve om natten; Abraham, Isak og Jakob, - hva er de, alle disse skikkelsene? Hva er de, alle disse som har levet så lenge, og som får nytt jordisk liv med hver ny slekt som vokser opp? Hva er alt dette som halvveis er historie, halvveis myte? Hva er de for oss? De er vår felles, menneskelige arv. Alle som tidlig nok har hørt om dem, er blitt brødre. Sjelelig sett er det bokstavelig talt sant at vi nedstammer fra Noah og Adam. Det som kom til verden i oss da vi var ni, ti, elleve år gamle, kommer i like linje fra de bibelske fedre. Det skrev oss inn i menneskeheten, eller for å være helt nøyaktig; i den del av menneskeheten som i vennskap eller fiendskap har jødedommen eller kristendommen felles. Å holde barn borte fra bibelhistorien, det betyr at man forhindrer dem i å bli europèere, man avskjærer dem fra å forbinde seg følelsesmessig med en enhet som er større enn det egne hjemsted. Man gjør dem meget, meget fattigere. [...] Hvis man tar bibelhistorien fra et menneske, så tar man halve hans barndom fra ham.

Det er vel ikke mulig å si om dagens barn og ungdom at de jevnt over har den samme selvfølgelige omgang med bibelens fortellinger.

Kanskje er denne endringen i kristen tro og tradisjon som selvsagt referanseramme, noe av det som klarest kan komme til å påvirke fremtidig oppslutning om Den norske kirke. Tidligere kunne kirken regne skolens opplæring som sin trosopplæring og ta det for gitt at alle som vokste opp var vel bevandret i salmer og bibelens fortellinger. Slik er det ikke lenger. Heldigvis fikk vi trosopplæringsreformen i 2003. Den må fortsatt prioriteres høyt, både med tanke på innhold og organisering. Kunnskap og referanserammer, opplevelser og nærhet er et element for at mange skal kjenne tilhørighet til kirken.

Kirkelige handlinger

Kåre Rånes har lansert uttrykket «Livsløpskirke» om Den norske kirke. Det er en god betegnelse. For veldig mange – men færre enn før – er kirken rammen rundt livets store overganger: dåp, konfirmasjon, bryllup og gravferd. Slik blir kirken et stort fellesskap man fødes inn i og dør ut av. De kirkelige handlingene handler om liv som leves og avsluttes. Om det nye livet som bæres inn, om å begynne på voksenlivet, om å få love evig troskap overfor den man elsker, om å bæres ut av livet. I disse handlingene som markerer livets dybde og ytterpunkter, vises kirken tillit. Derfor må det være med troverdighet og lydhørhet vi som kirke får skape rammen og innhold i disse øyeblikkene av Guds nåde. Skal vi formidle Guds nåde, må vi også være lydhøre for folks liv. Og vi må være lydhøre for deres behov -spesielt i de kirkelige handlingene.

Skal vi forstå folkekirken, må vi aldri slippe tanken at den består av alle de døpte. Dåpens realitet er for så vidt en tanke som er utfordrende nok i seg selv. Dåpens teologi bør beskrives med enkle ord – som at nåden vi mottar fra Gud i dåpen ikke er en belønning for vel utført liv og moral, ikke er en effekt av stor dogmatisk innsikt eller fromhetsliv: tvert imot: barnet er et forbilde for hva troens vesen er: å ta imot i tillit. Akkurat som barnet tar imot foreldrenes omsorg i grunnleggende tillit, tar barnet imot Guds nåde. Og slik blir barnet et forbilde.

Tallene for kirkelig gravferd er fortsatt høye. Men det er helt nødvendig å jobbe offensivt med dette. Det er behov for å se på gravferdsforvaltning, liturgien, forholdet til byråene og musikken i gravferd. Ingeborg Sommer skriver i tidsskriftet St. Sunniva om kirkelige handlinger i selvrealiseringens tid. Hun skriver om hva det gjør med begravelser når vekten i økende grad legges på å vise frem det avdøde har prestert. I en tid der det nærmest er blitt «et kall» å fremme seg selv, kan kirkelige handlinger fort bli oppfattet som en mulighet for iscenesettelse av oss selv og våre liv og det vi kan frembringe av synlig vellykkethet.

Demokrati og styring

Folkekirken skal også være en demokratisk kirke. Det er noe av utgangspunktet for at Åpen folkekirke ble etablert.

Vi er en luthersk kirke. En luthersk har en struktur som bygger på både den særskilte tjeneste med ord og sakrament som det heter i Confessio Augustana artikkel 5 – altså prestedtjenesten – OG den bygger på det allmenne prestedømme. For å si det med Luther: «Enhver som er krøpet ut av dåpen er allerede viet til prest, biskop og pave.» Dåpen er den allmenne ordinasjon, samtidig som kirken har en egen gruppe embetsbærere. Prestetjenesten og det allmenne prestedømmes styringsansvar i rådene - det som gjerne har blitt omtalt som “embete og råd”.

Når vi forankrer folkekirken teologisk og ekklesiologisk, må dette være utgangspunktet. Både prestedtjenesten og det allmenne prestedømme slik det kommer til uttrykk i rådsstrukturen gjennom folkevalgte. Vi bærer dette ansvaret sammen. Samvirkemodellen er en styrke og et kjennetegn ved nettopp det å være en luthersk kirke. For å si det enkelt: CA5 møter det allmenne prestedømme. Embete og råd forutsetter hverandre – og må styrke hverandre. Dersom vi overser eller delegitimerer en av disse linjene, svekker vi vårt preg av luthersk kirke.

Menighetsrådene er grunnstammen i det kirkelige demokrati – og i det kristelige liv i lokalsamfunnet. Det kirkelige demokratiet er i stadig utvikling og stadig under debatt, blant annet om betingelser og rammer og reell innflytelse. Gjennom direkte valg

har alle medlemmene fått samme innflytelse over hvem som styrer i menighetsråd, bispedømmeråd og Kirkemøte. At det er debatt om hvem som bør lede kirken og engasjement rundt kirkevalg er en styrke for folkekirken.

Folkekirke

Den norske kirke som folkekirke skal finne sin plass i det livssynsåpne samfunn. Det er ingen grunn til å legge skjul på at det også er dilemmaer her. Vi skal både kjempe for best mulig rammebetingelser for en bred folkekirke som er tilstede over hele landet. Og vi skal bidra til likebehandling. Noen hver av oss kan nok ha våre livssynspolitiske blindsoner. Men som majoritetskirke må vi klare den vanskelige balansegangen å både fronte egne interesser og stå sammen i fellesskapet av tros- og livssynssamfunn. Jeg tror vi må være ærlig om disse dilemmaene. Av og til kan det være snakk om tilsynelatende motsetninger. Jeg tror det er mulig å være en folkekirke i et livssynsåpent samfunn. Jeg tror det er mulig å være frimodig om kirkens budskap, jobb for kirkens kår og samtidig arbeide for likebehandling. Det krever både ærlighet og ryddighet. Men om kirken forskanser seg og tillater seg å være nærsynt på egen rolle, har vi gitt fra oss muligheten til å være offensivt med som en viktig premissleverandør for fremtidens religionspolitikk. Derfor kan vi i tiden fremover både snakke om å bygge en fortsatt bred folkekirke som majoriteten hører til og støtte aktivt opp om livsbetingelser for alle tros- og livssynssamfunn.

Når vi skal forstå folkekirkebegrepet må vi aldri la oss friste til å tenke hegemonisk. Ordet folkekirke kan oppleves klamt omfavnende av mange som ikke ønsker å høre til den.

Heldigvis er vi i ferd med å riste av oss den grøvste majoritetsblindheten vi har tillat oss å ha litt for lenge. Men folkekirken er ikke det samme som eller forutsetter en enhetskultur. Derimot forutsetter folkekirken en bredde i liv og i uttrykksformer. Vi kan godt dissekere ordet folkekirke. Vi kan godt flerle bort støvet fra ordet folkekirke. Det er ikke statens kirke. Jeg tolker ordet Folkekirke, slik det står i Grunnlovens §16, som et håp og som en oppfordring. En oppfordring om å sikre at folk fortsatt kan høre

til kirken. Ikke som en dvask, innholdsløs kirke. Tvert imot. Skal vi forstå hva folkekirken er, må vi stupe rett inn i evangeliet. Det handler ikke om Folket. Ordet er folk.

Folkekirkens utspring er Jesu møte med hvert enkelt menneske. Kvinnen ved brønnen, som hadde hatt mange menn. Kvinnen som var grepet i hor. Den spedalske mannen, som fikk sin urenhet og sitt stigma løftet bort. Kvinnen som hadde hatt blødninger i tolv år. Offiseren i Kapernaum. Den syndefulle kvinnen som kom til Jesus da han var på besøk hos en fariseer og lå til bords der. Hun som gråt på Jesu føtter, vasket de møkkete føttene hans med tårer over livet sitt og tørket dem med håret sitt. Dette var ingen vakker kvinne, med nattsvart flommende hår. Nedbrutt var hun. Flere tenner manglet. Håret var pistrete. Kroppen skinnmager og skrinn. Livet og nederlagene og alle mennene som kom til henne i skjul, hadde slitt hennes kropp ned. Med sin kropp møtte hun Jesus.

Når Jesus møtte disse menneskene, snudde han den moralske verdensorden på hodet. Møtene provoserte og vakte uro, hos dem som eide troen og moralen. Jesus møtte hvert enkelt menneske med å gi dem nåde. Folkekirken handler om Jesu møte med våre liv. I disse møtene ble folkekirken til, og i disse møtene ligger vårt oppdrag. For disse møtene skjer fortsatt, mellom Jesus og et menneske. Mellom Gud og folk.

Dette skal vi forkynne, som den salighetsting kirken er satt til å gi til alle som kommer. Fortellingen om en sannhet som hele tiden går lengre ned, om oss selv, om vårt liv, og om svarttrosten som synger når natten er som mørkest, som Ylva Eggehorn skriver i salmen «Mot morgengry»:

Du er den sang om livet som jeg glemte, den sannhet jeg forrådte, dag for dag. Jeg svek meg selv; det speil jeg alltid gjemte bar dine brådyt, dine ansiktsdrag. Kom nær til meg og bli hos meg. Det mørkner, kan hende lysner det en gang på ny. Ditt liv skal bære meg; en svarttrost synger i nattetimen fram mot morgengry.

Jeg innledet med å fortelle om alle dem som forventer at kirken skal være et annerledes sted enn resten av verden. Som forventer at kirken skal være det stedet der menneskeverdet aldri må vike, det stedet der diskriminering ikke skjer. Jeg tror det er uttrykk for at de har forstått noe av kjernen i evangeliet, og at de derfor har forventninger til hva kirken skal være. Jeg tror det handler om at de er berørt av et budskap som er så sterkt, så dypt, så sant at det forandrer oss og det forandrer verden. Det er en salighetsting.

Folkekirke – for menneskets skyld

Korona-tiden har gitt oss et bilde av samfunnet uten folkekirken. Et samfunn hvor religiøs praksis er fullstendig privatisert eller overlatt til nettets stedløshet. Erfaringene denne tiden har gitt oss viser at mye står på spill, for vi kan ikke ta det for gitt at det er mulig å opprettholde et åpent og tilgjengelig felleskap om ord og sakrament på hvert nes og i hver dal i landet i fremtiden, selv om Koronaen en gang blir historie. Vi kan ikke ta det for gitt at en kirke som favner og favnes og som styres nedenfra alltid vil være der. Ikke en gang i dag er den slik i alle ledd. Det er noe vi må kjempe for å skape og opprettholde. Men vi har kirkebygningene. De er godt spredt, og så lenge vi evner å ta dem i bruk på rett måte, vil mulighetene alltid være der for å være folkekirke. Men hva slags bruk er det som gjør oss til det?

Ideen om en folkekirke bygger på at kirke er noe vi som folk skaper sammen. I kirke-delen av ordet knytter vi oss til Jesus, til fortellingene om ham, og til hans fortellinger om oss. Men folke-delen av ordet legger disse fortellingene i alles hender. Det er vi, folket som sammen skal bestemme hva de betyr for oss, hva de sier om verden og hvordan de skal brukes.

Jeg har lyst til å nevne seks viktige ord som for meg hører med i beskrivelsen av en sann folkekirke. Det er bare ett av dem vi inntil nylig har kunnet finne i trosbekjennelsen. Men kikker vi nærmere etter, bor også de andre ordene der, som skygger av de gamle formularene vi sier i kor under messen. Ordene er:

Avtrykk. Jordlukt. Lydhørhet. Tilhørighet. Alminnelig. Frihet. Nøkkelordet er frihet. Men først litt om hvert av de fem andre.

Avtrykk

Folkekirken er så til stede i lokalmiljøet at den er i stand til å prege det. Det betyr at den gjør en forskjell også for folk som bekjenner seg til andre tradisjoner enn den kristne. Eksempler på folkekirkenes avtrykk i et lokalmiljø er Talefoten i Grefsen menighet i Oslo. Det er et menighetsblad, men også en lokalavis som alle i området kan forholde seg til uavhengig av hvor ofte de går i kirken. Eller Glogerfestspillene i Kongsberg som har Kongsberg kirke som sin hovedscene og Olavsfest i Trondheim som setter hele byen på ende i en uke hvert år med Nidarosdomen som sentrum for aktiviteten. Eller Vår Frue kirke i samme by, som året rundt er en åpen omsorgskirke med rom for alle byens borgere, drevet av Kirkens Bymisjon. Og det finnes tusenvis av slike folkekirkelige forekomster rundt i hele landet.

Folkekirken setter et avtrykk også på landet vårt som helhet. Ikke bare med de gamle symbolene som korset i flagget og lyden av kirkeklokker, men med stadig nye ekkosvar til Jesu ord og handlinger, slike som at Stortinget åpner grensene våre for flere flyktninger, og slike som at folk fra andre religioner får sin stemme hørt på lik linje med andre. Slike vedtak gjør Stortinget ofte etter lang tids påtrykk fra kirken og fra folkelige bevegelser som tenker og handler i samklang med Jesu ord.

Folkekirkens avtrykk sees også tydelig når den iscenesetter viktige landsomfattende ritualer og sorgbearbeidelser etter katastrofer, hendelser som peker utover den synlige horisonten og det til enhver tid sittende politiske lederskap. Dette skjer oftere enn før i samspill med andre religiøse tradisjoner uten at det behøver å svekke folkekirken.

Folkekirken setter også sine avtrykk i den enkeltes liv. Det kan være det uforglemmelige møtet med den nærværende presten som forrettet i mors begravelse og fulgte opp familien under sorgarbeidet, eller opplevelsen av å bli akseptert da den åpne kirken ble et godt sted å søke til med alle de usagte ordene. Da avgrunnen ble for stor, og ingen terapi hjalp. Det kan være når homofile kan gifte seg i kirken etter lang tids kamp nedenfra som til slutt førte frem.

Jordluk

Folkekirken er skitten under neglene. Den er hvetekornet som vokser opp innfiltret i ugraset og tistlene. Den lukter av det jordsmonnet den gror opp av. Den lar seg besudle av sin samtid. Den ser det ikke som vanhellig å være merket av tidens kulturelle trender. Den åpner sine dører for et hvert menneskelig uttrykk. Den lar alle ord være gyldige, så sant de snakker sant om menneskelivet, og selv om fortellingene som lyder er alt annet enn fromme. Den pynter ikke på virkeligheten, like lite som Bibelen gjør det. Den anser kroppen som like viktig som ånd og sjel. Den forholder seg til at mennesket er fullt av lengsler, drifter, begjær, sjalusi, aggresjon og sorg og åpner sin favn for helheten. Den følger Jesu ord om å ikke dømme og vet at med samme mål som vi måler med skal vi selv bli dømt.

Folkekirken gjør et opprør mot Pauli ord til romerne og skikker seg lik med denne verden – et godt stykke på vei. Den lar folkets skikker råde helt frem til alteret, så lenge det ikke fører til ufrihet, avhengighet og undertrykkelse.

Lydhørhet

Folkekirken lytter. Den er lydhør for menneskenes livsfølelse i samtiden. Den er ikke innkrøkt i stolte tradisjoner, men holder dem levende ved stadig å bryte dem. Den ser at tradisjonene er til for menneskenes skyld og ikke omvendt. Derfor er den årvåken og nysgjerrig på alt nytt, villig til å prøve alt og holde fast ved det gode (her er den helt i tråd med Paulus). Det er viktigere for folkekirken å være til stede og lytte enn å markere teologiske eller moralske standpunkter. Den både kan og skal være en kulturkritisk stemme, den skal utfordre. Men mer enn noe annet er den lyttende. Og den lytter med hjertet. I kjærlighet til menneskene og den tiden vi lever i.

Men det er ikke nok å lytte. Folkekirken må handle. Det heter diakoni. Men å være lydhør er en forutsetning. Vi må alle være lydhøre for hverandre og forstå tidens larm og stillhet. Diakonien gjør kristendom til bein og armer. Den kommer folk i møte med respekt og gjensidighet. Den gjør det å være kirke konkret på så mange ulike plan. Den er gjerninger som står fjernt fra

intellektualiseringer av troen. Det som gjøres av diakonalt arbeid både lokalt i menighetene, men også gjennom organisasjoner som Kirkens Bymisjon, Kirkens Nødhjelp, Diakonhjemmet og Lovisenberg diakonale sykehus er en enormt viktig del av folkekirkens kontaktflate i samfunnet vårt. Dette er en helt avgjørende forutsetning for at mennesker anerkjenner og respekterer kirken som en viktig og nærværende del av livet i alle livsfaser. Tenk så viktig det er at folkekirken både sentralt og lokalt anerkjenner alt dette som en del av sin identitet! Folkekirken ser folkebevegelser som er i samklang med Jesu ord som en del av sin av sin virksomhet. Ikke ved å ta andres innsats til inntekt og ære, men ved i ydmykhet å anerkjenne at når Dråpen I Havet eller Noas kjemper for flyktninger, så utfører de en del av Jesu gjerninger på jorda. Når Naturvernforbundet eller Regnskogfondet arrangerer protestmarsjer mot profittthungrig rovdrift på naturen, så forvalter de skaperverket og er en profetisk stemme i samklang med Bibelen. Der hvor kirken får det for seg at alt som ikke vokser fram av en lokal menighet er den uvedkommende, der opphører den å være folkekirke.

Alminnelig

Jeg elsker dette ordet. Særlig sammen med hellig. Hellig og alminnelig het det i trosbekjennelsen før. Nå har vi endret det til hellig og allmenn. Allmenn minner mer om en lovt tekst eller mønsterplanen for grunnskolen. Det tar bort tilknytningen til det selvsagte og tilforlatelige. At kirken er noe som lever i oss og mellom oss i hverdagen. Men det opprinnelige ordet i den apostoliske trosbekjennelsen, *catholicam* kommer av gresk og betyr universell. Universell eller «verdensvid» hadde vært bedre enn allmenn. Det får fram det økumeniske aspektet. Det sier også noe om at kirken angår hele verden og hele verden angår kirken. Men «alminnelig» er poetisk når det står sammen med hellig, og det folkekirkelige trer tydeligere fram med et slikt ord. For på samme måte som ethvert menneske er både hellig og alminnelig, er vi også hellige og alminnelige sammen. Og kirken er jo ikke noe annet enn et uttrykk for nettopp det. Vi er vanlige folk, skapt i Guds bilde, under Guds himmel og i Guds skaperverk. Kirken er ikke til for at vi skal bli kristne. Den forteller hva Menneske-

sønnen har vist om hvordan det er å være et sant menneske. Hellig og guddommelig, alminnelig og forgjengelig.

Det er også noe vakkert med å tenke at messen er noe som er alminnelig. Det er en forutsetning at den finnes overalt. At folkekirken feirer den på gjenkjennelig vis over hele landet. Det er viktig i en befolkning som har større mobilitet enn noen gang i historien. Den norske kirke var ved siste liturgireform farlig nær å kunne utvikle seg til virvar av lokale særegenheter. I noen grad er det fint og folkekirkelig at lokal kultur kan prege messen. Men det må være en stamme av gjenkjennelighet, en enhet i mangfoldet, slik at vi ikke føler oss hjemløse når vi flytter til et nytt sted og går til gudstjeneste. Det er så mange krefter som dytter kirke og religiøs praksis inn i privatsfæren. En altfor fragmentert liturgisk praksis kan bidra til å forsterke dette, og da blir det ikke lenger folkekirkelig.

Tilhørighet

I dag kjenner et flertall i landet fortsatt en tilhørighet til kirkebygningen som et samlende punkt for bygdas eller bydelens historie og fortellinger. De fleste døpte er ikke fast inventar i disse husene hver søndag. Men bevisstheten om at de er døpt der, konfirmert der, viet der, at besteforeldre og foreldre er bisatt der, er viktig. Ofte er denne opplevelsen av tilhørighet undervurdert i sosiologiske utredninger om tro og religiøsitet. Vi vet alle hvor vi skal gå den dagen det røyner på, eller når det har skjedd noe som krever et kollektivt ritual i familien, landet, bygda eller byen. Og vi regner med at kirken er der for oss på den dagen. Dette er tilhørighet.

Det foregår et konstant press mot denne tilhørigheten. Og det presset kommer både innenfra og utenfra kirken. Innenfra kommer det fra de rene og ranke som synes kirken skal være et hellig og adskilt folk og at lukta av jord bør holdes utenfor kirken. De er ikke folkekirkens fanebærere. Utenfra kommer presset fra mennesker som dyrker tanken om at tro og religion er en privatsak, og at den først og fremst har med *overbevisning* å gjøre. Det kan være gode grunner til at dette presset utøves.

Kirkens tilknytning til kongemakt og reaksjonære krefter har fått mange negative følger. Og at den ofte ikke har forstått sin samtid, men har fungert som en moralsk pekefinger og blitt en bremsekloss på naturlig livsutfoldelse har skapt mye ufrihet. Med rette har folk gjort opprør mot kirken når den har lagt tunge byrder av skyld på alle som brøt med de gjengse moralnormer. Ønsket om å tenke på religion som en privatsak oppstår helt naturlig hos folk som har kjent dette på kroppen. Men presset kommer i sjelden grad fra folk med andre religiøse tilhørigheter enn den kristne. De fleste av disse opplever at kirkens sterke stilling i samfunnet er en generell anerkjennelse av betydningen av religiøs praksis, og derfor et gode.

Vi har fått begrepet «livssynsåpent samfunn». Dersom vi skal omfavne det, så må det bygge på noe annet enn at vi er et folk av ulike religiøse *overbevisninger*. Problemet med begrepet *livssynsåpent* er at ordet «livssyn» er så sterkt knyttet til intellektuelle øvelser.

På overflaten kan det se ut til at tanken om religion som noe privat er det mest opplagte, det mest demokratiske, det mest ideelle i et liberalt demokrati der individualismen er et gode. Men under overflaten tikker noen store hjul som ikke høres eller sees så lett. De må vi også ta oss tid til å oppdage.

De fleste er ikke interessert i å innta en overbevisning og derigjennom knytte seg aktivt til et trossamfunn i det daglige. De færreste er villige til å bruke mye tid på å definere og sette navn og begreper på hvordan man gir sitt liv en eksistensiell overbygning. Saken er at overbevisning ikke alltid er så viktig, men det som alltid er viktig er tilhørighet. Men tilhørighet er for de fleste ikke noe man tar, men noe man har eller ikke har. Det er noe som lever i det usagte. Noe som iblant går i arv, en fornemmelse av noe trygt.

Folkekirken i Norge er en konsekvens av statskirkeordningen. Altså en kirke som var tett forbundet med makten. Det er et paradoks at vi har en folkekirke som i dag ofte og med rette opponerer mot koblingen religion og makt, men som har nettopp den koblingen som en historisk forutsetning.

Den tilhørigheten majoriteten i Norge fortsatt har til Den norske Kirke har vært at den av disse historiske grunner har fått en tilstedeværelse i folks liv fra fødsel til grav. Dette har kommet til uttrykk gjennom livsriter som dåp, konfirmasjon og bryllup og høytidene, skolegudstjenester og skolens og kunstlivets og folkediktningens mangfoldige bruk av den bibelske referansefortellingen. Kongens og statens tilknytning til kirken ligger bakenfor dette. Det er også grunnen til at kirken har fått betydning ved store nasjonale begivenheter som kroninger eller sørgegudstjenester ved katastrofer. I hvor stor grad er folks tilhørighet til folkekirken avhengig av slike koblinger til det offisielle Norge?

Det kan hende vi kan finne nye berøringspunkter med folks liv som gjør at dette elementet ikke er en nødvendig del av folkekirke-bildet. Men det forutsetter at vi begynner å forstå folkekirkebegrepet som en kvalitativ og ikke en kvantitativ størrelse. Mer om det i avsnittet om frihet.

Noen betrakter det som et privilegium for Den norske kirke at den har tilknytning til det offisielle Norge, med feltprester, studentprester, sykehusprester osv. Men det går an å se det annerledes. Det er mulig å betrakte kirkens rolle som en ivaretagelse, gjerne en forvaltning av en tilhørighet og et ankerfeste som i det alt vesentlige er godt for mennesker, og som et mindretall med full rett har bedt om å bli løsrevet fra.

Mange mener at vi må løsrive kirken fra den særstillingen den av historiske grunner har fått. Det har med prinsipper om likeverd å gjøre. Men også prinsipper er til for menneskets skyld, ikke omvendt. De som taper på en mer omfattende løsrivelse, er de mange som ikke er ute etter overbevisning, men et sted å gå med sitt liv den dagen alt rakner eller en viktig ting i livet skal markeres og vi vil kjenne at vi tilhører noe større. Det er de som i fremtiden ikke finner dette stedet eller betydningen av å gå der, dersom en representativ, offentlig komité som måler hegemoni og privilegier, får ansvar for fellesrommene og fellesritene for samfunnets livsviktige hendelser, og ikke et bankende hjerte eller en pulserende ritus.

Risikoen vi da løper er at det «livssynsåpne samfunn» blir ordgytternes, meningsprodusentenes, kommunikasjonsbyråenes og begravellesbyråenes våte drøm og forretningsidé. Det kan bli samfunnet hvor en ubønnhørlig dynamikk fører til at det religiøse feltet i praksis underlegges markedskrefter og hvor lovene for profilering, omdømme og en kamp om sjelene tillates og endog støttes, men i stigende grad overlates til det private. Det kan bli et samfunn hvor en stillferdig majoritet blir drop-outs av det religiøse rommet og den religiøse praksisen. Folk som har en beskjeden bevissthet om hvem de er og hvor de kommer fra. Dette kan bli en irreversibel dynamikk.

Folkekirken handler derfor også om at Den norske kirke har en særstilling i Norge. Dette handler om behovet for en tilhørighet til et trosunivers som også er uavhengig av personlig bekjennelse. Å opprettholde denne tilhørigheten har også med penger å gjøre. Når kirken i dag kjemper for å komme videre som noe annet enn statskirke, men med en folkekirkes kvaliteter og kjennetegn, så må den sikres god nok økonomi til å kunne ivareta den rollen den har som et sted som folk har tilhørighet til uten å behøve å ha en formulert overbevisning.

Krefter som føler seg tjent med å tegne kirkehistorien endimensjonalt langs aksene fra privilegert til diskriminert kjemper mot denne særstillingen. De tenker gjerne på Den norske kirke som et av mange sidestilte livssyn, et av mange intellektuelle overbevisninger. På noen plan skal det være likestilling mellom alle livssyn. Men dersom dette dyrkes som et prinsipp som svekker kirken som folkekirke og dens nærvær og stemme i samfunnet, fører det til en stadig økende avstand mellom majoriteten i landet og den kirken de i dag tilhører. Å la disse kreftene råde blir i praksis å fremme et grunnere og kaldere og mer historieløst samfunn.

Ideen om et livssynsåpent samfunn er god dersom vår historiske forankring og en bevissthet om hvor vi kommer fra ivaretas. Vi må være lydhøre for de lange linjene og de store, nesten uhorlige og usynlige hjulene i dypet av samfunnsmaskineriet. Samtidig må folkekirken ustoppelig lete etter nye berøringspunkter for folks tilhørighet. De finnes også i kunstens og kulturens verden.

Frihet

Dette er det viktigste ordet som beskriver folkekirken. Folkekirken frigjør mennesker til å definere kirken sin selv. Dette er en luthersk arv som i interne termer har blitt beskrevet som «det alminnelige prestedømme». Vi er alle prester. Vi kan alle feire gudstjenester og drive diakoni. Hans Nielsen Hauge skapte en bevegelse som tok dette videre, og dette har bidratt til utviklingen av det norske demokratiet og av demokratiseringen av kirken.

VI sier at folkekirken er demokratisk, og det må den også være. Demokratisk og likestilt. Den har alltid speilet den skiftende tidsånden som for det meste av kirkens historie ikke har kunnet betegnes som demokratisk. Men dens fortellinger, dens fastholdelse av Jesu ord og Den Hellige Ånds arbeid med menneskene har likevel gjennom århundrene bidratt til utviklingen av demokratiet og likestillingen i samfunnet i vår del av verden. Det betyr for eksempel at det i vår tid, hvor vi kan høste fruktene av hele denne utviklingen, ikke på noen måte kan sies å være folkekirkelig å akseptere at mannlige prester kan nekte å samarbeide med prester av hunkjønn.

Men ofte opplever jeg at demokrati i kirken i praksis først og fremst vil si byråkrati. Det er mye unødig byråkrati som skapes og forsterkes under et dekke av at demokrati forutsetter at alle er med på beslutningene. Det fører til at prosesser i kirken ofte tar utmattende lang tid, og portvoktere på alle nivåer kan få viljen sin bare ved å være utholdende og sno seg i de byråkratiske korridorer og langs maktpolitiske «linjer» i systemet. Det er alltid enda en instans å konsultere. Hvis demokrati fører til et slikt byråkrati som ofte ledsages av angst for å gjøre noe galt, er frihet et viktigere ord. Jeg vil derfor nevne frihet framfor demokrati blant de honnørordene jeg synes skal beskrive folkekirken aller best. Dette handler om hvilke holdninger som preger kirken. Hvis man ikke etablerer et rom for frihet og tillit, blir den likevel aldri fullt ut demokratisk.

Vi tror at vi er skapt i skaperens bilde. Det betyr at vi alle er skapere. Å skape forutsetter frihet. Det er umulig å være skapende uten. En folkekirke er en åpen arena for skapende kunstnere av

alle slag som blir møtt med tillit og ikke angst. Kunstens kraft er stor, den kan skape uro og forstyrre oss fordi den iblant vekker oss opp fra en dvaletilstand. Men den vil oss som regel vel og kan utrette store ting i livene våre. Å bli vekket opp minner om et ord som har god klang i tradisjonell kristendom i Norge. Og kirkens tusenår lange flegmatiske åndedrag har råd til å la noen bølger slå inn over skipsdekket. Frelseren er jo ombord i båten. Vi aner stemmen hans og ordene: «Hvorfor er dere redde - dere lite troende!»

Folkekirken viser at kirke og tro har større rammer og inkarneres på flere måter enn det som vanligvis rommes av den menigheten som går jevnlig til gudstjeneste. Den viser at det finnes en levende grunnfortelling om oss mennesker som kunsten øser av hele tiden, og at den fortellingen er den bibelske fortellingen om mennesket og dets opphav og fremtid. Den viser dette ved å slippe kunstens språk løs, med nytolkninger av metaforer og fortellinger som er født i troens univers, gamle ord som har mistet sin betydning, men kan få nytt liv. Og den viser dette selv om kunstverkene uttrykker motstand mot både tro, dogmer og moralsystemer. Folkekirken gir kunsten frihet i det hellige rom. Hvor ellers kan noe slikt skje?

Folkekirken ser også kunstnere og kunstinstitusjoner som skaper kunst med resonans i Bibelens fortellinger som en del av sin av sin virksomhet. Heller ikke her ved å ta andres innsats til inntekt og ære, men ved i ydmykhet å anerkjenne at når Det norske Teater setter opp «Slåttekar i himmelen», så er det en kirkelig handling. Når Vanessa Baird lager tegninger i raseri og protest over nedleggelsen av Ullevål Sykehus og den fremmedgjørende sentraliseringen som rir landet vårt, så er hun en profetisk stemme i samklang med Bibelen. Jeg gjentar: Der hvor kirken får det for seg at alt som ikke vokser fram av en lokal menighet er den urvedkommende, der opphører den å være folkekirke.

Kunsten i kirken gjør at kirken kan virkeliggjøre den viktigste forståelsen av ordet folkekirke. Den kvalitative. Den som ikke forutsetter at vi er i majoritet. Majoritetskirke vil vi kanskje ikke være mange generasjoner framover, men vi kan like fullt være

en folkekirke. Det kan vi gjøre fordi kunsten kan være de våkne sanser som gjør at kirken fortsetter å være i samklang med den kulturen den er en del av.

Ikke ukritisk, ikke uten at de bibelske fortellingene vil kunne være en motstemme i forhold til fenomener i samtiden, men kunsten gjør oss alltid sansende. Den får oss til å ane dybder vi ikke så lett får øye på, til å erkjenne hvem vi mennesker på 2020-tallet er. Slik kan kunsten alltid hjelpe kirken til å bli en del av samtidskulturen, og slik blir samtidskulturen samtidig en del av kirken. Og ofte vil kunsten ha en kritisk funksjon som minner kirken om sitt eget opphav og om skatter den hadde glemt. Som da renessansekunstnere skapte ny teologi ved å videreutvikle ikonkunstens symbolverden og få Jesusfortellingene til å fremtre så vi kunne se det guddommelige i det menneskelige perspektivet. Nye sammenhenger oppsto. Som da Dostojevski minnet kirken om evangeliets radikalitet. Som da Salvador Dali minnet oss om det surrealistiske og grensesprengende ved inkarnasjonen. Som da Svein Tindbergs forestilling Markusevangeliet minnet oss om ordets og fortellingenes kraft, og at det går an å stole på den, selv uten eksegese.

Og iblant minner kunstnere oss om at de gamle ordene kirken forvalter er gyldige den dag i dag. Spørsmålet er hvordan vi bruker dem. Norske artisters bruk av salmeskatten er et godt eksempel. De foretrekker ofte originalversjonene og synes det er bedre å synge «Her kommer dine arme små» enn den reviderte varianten som kirken har skapt fordi den tror at det er slik man kommer folk i møte. Det er en undervurdering av poesens kraft og av folks fantasi og forståelse.

Det groveste eksempelet på akkurat det er reformeringen av Fadervår. Det er sjelden Den norske kirke har opptrådt mindre folkekirkelig enn da den tok i bruk en ny versjon av Fadervår for andre gang på én generasjon. Det har gjort at folk føler seg utenfor selv i den bønnen vi trodde vi kunne. Noe som var godt bevart i de mange hjerter flyttet dermed inn i papirenes verden. Nå kan vi ikke be den bønnen lenger, men må lese den for ikke å snuble i forvirringen over ulike varianter. Å holde på egen

tradisjon ved å bryte den handler ikke om reformer og fliking på språk. Det handler om å dekonstruere og sette sammen gammelt og nytt.

Folkekirke som kvalitet

Jeg skrev at den viktigste forståelsen av folkekirke er den kvalitative, og ikke den kvantitative. En majoritetskirke kan tenkes å eksistere, uten at man kan kalle den en folkekirke. Det er fullt mulig å tenke seg at Den norske kirke forblir en flertallskirke, men utvikler seg slik at den ikke lenger har de kvalitetene som gjør at man kan kalle den en folkekirke. Det skjer dersom den trekker inn i katakombene og forskanser seg og sikrer seg i en sementering av tradisjonen. Da stenger den seg selv inne bak dører og vinduer der ingen nye vinder får kullkastet møblementet, slik det har skjedd med kirker mange steder.

En folkekirkens kvaliteter måles ikke på kvantitet, men om den våger å la seg utsette for endringer som ikke kan kontrolleres fra øverst i hierarkiet. Og det handler frem for alt om tro på at Den Hellige Ånd virker i alle mennesker og at det ikke er det kristne, men det sant menneskelige Jesus ville vise oss.

Folkekirke i en digital tid

Jeg tror folkekirken må leve paradoksalt, slik menneskelivet nå engang er. Den må virkeliggjøre summen av to ord i trosbekjennelsen: *Hellig og alminnelig (allmenn)*. Dette innebærer at den er grenseløst annerledes og alt annet enn triviell, men samtidig grenseløst tilgjengelig og til stede i det vanlige menneskelige livet, med en kunnskap om og lydhørhet for hva det er å være menneske i denne tiden.

Kirken kan ikke være lydhør uten også å forholde seg til den digitale verden. Den kan ikke la være å være i berøring med internett, smart-telefoner, skjermer og sosiale medier. Selv om internett ikke har noen lukt, har det med jordlukt å gjøre dette også. Og det alminnelige. Men det kan komme i direkte motsetning til det som har med frihet å gjøre.

For dersom folkekirken ukritisk gir seg digitaliseringen i vold og begynner å opptre som kirke på nettet, stedløst og porøst, da bidrar vi til å forsterke en skjermavhengighet som allerede ødelegger mange liv, og da trivialiseres kirken med samme hastighet som demokratiet svekkes og overvåkingen stiger. Og den inngår en pakt med Facebook-gründeren Mark Zuckerbergs og Googlesjefen Larry Pages' avhengighetsskapende føydalsamfunn, der den er med på å formidle data om våre innerste tanker og lengsler til videre økonomisk utnyttelse.

Her er kirken nødt til å finne balansen mellom å bli merket av tiden og samtidig være en alternativ kraft til alt som fratar menneske styringen med eget liv.

Folkekirken må velte pengevekslernes bord. Den må sette avtrykk, lukte av jord, forvalte folks tilhørighet, skape frihet og være alminnelig og likevel annerledes, mangedimensjonal, fysisk, stofflig og nær som klærne mot kroppen vår. Den er her for menneskets skyld. Da er den en sann folkekirke, og ikke bare enda et forlokkende bilde på dataskjermen.

Kirke på stedet

Folkekirkebygget

Om kirkebyggets betydning for tilhørighet og livstolkning

Den norske kirke (Dnk) har i dag i overkant av 1600 kirkebygg i sin bygningsportefølje. Byggene varierer i bygningskropp og utseende, likeså i tilstand og bruk. De er godt spredt utover landet, og fremstår som en naturlig og integrert del av lokalsamfunnets bebyggelse. Kirkebyggene er godt forankret i menneskers religiøse liv, slik vi kan lese på Dnks hjemmeside: «Kirkebygningen og dets utsmykning er i seg selv en kilde til tro og livsforståelse. Den er rammen om det kristne trosliv og de kirkelige handlinger, og den er en arena for ulike kunstneriske opplevelser».

I tillegg tilhører kirkebyggene sognet, og de er godt fundert i den lokale historien og kulturen. Det lange tidsperspektivet «forteller om opptil 1000 års kulturhistorie og viser det ypperste nasjonen har produsert innen arkitektur, kunst og håndverk». Riksantikvaren fremhever at kirkebyggene står «i en særstilling som kulturminner» (Riksantikvarens hjemmeside).

Selv om byggene varierer i uttrykk og alder, er det noe genuint med kirkebyggene. Den rollen de har hatt og har gjør byggene til *noe mer* enn andre bygninger. I min doktoravhandling *Kirkebygg og identitet* (2020)¹, ønsket jeg å finne noen nye svar på hva kirkebyggene betyr for folk. Jeg undersøkte to lokalsamfunns reaksjoner på å miste sine kirkebygg i brann. Våler kirke i Hedmark fra 1806 som brant i 2009, og Østre Porsgrunn kirke i Grenland fra 1760 som brant i 2011. Kirkebrannene

1 Avhandlingen er senere omarbeidet og utgitt i bokform, se litteraturliste.

brakte underkommunisert betydning til overflaten, og kunne derfor brukes som en *døråpner* til ny kunnskap. Brannene medførte store omveltninger i lokalsamfunnet. Kirkebygget gikk på mange måter fra å bli tatt for gitt som en naturlig del av bygningsmassen, til å bli gjenstand for lokalsamfunnets følelser. De sterke reaksjonene på brannene tegnet noen tydelige bilder på hva de gamle kirkebyggene hadde betydd. Tross økende sekularisering, og nasjonale debatter om nedleggelse av kirkebygg, var lokalsamfunnene samstemte om at de skulle gjenreise kirkebyggene. Uenigheten, som raskt ble langtrekkende konflikter, besto i hva slags type kirkebygg sognet trengte. Reaksjonene på tapet og konflikten rundt gjenreisningen, viste at betydningen av kirkebygget var sammensatt. Men enda viktigere; betydningen var grunnleggende i menneskers liv. I denne artikkelen vil jeg i hovedsak bruke funn i avhandlingen for å beskrive folks tilhørighet til kirkebygget. Jeg vil vise hvordan kirkebygget kan forstås som en konkretisering av folkekirken, altså som et folkekirkebygg.

Kirkestedets fortelling

Den norske kirke presenterer på sin hjemmeside kirkebygget som «signalbygg som tradisjonelt er plassert godt synlig i et landskap eller i sentrum av en bebyggelse. Grunnmuren danner et solid fundament, og tårnet strekker seg mot himmelen». En slik beskrivelse vitner om et bygg som skiller seg fra bygningsmassen. Det at kirkebyggene fra gammelt av har fått en topografisk plassering gjør dem til naturlige utgangspunkt for å lese et samfunn. Ragnhild Hoel hevder at mennesker automatisk plukker ut noen navigasjonspunkter for å forstå og tolke et landskap (Hoel 2013, 159). For mange vil kirkebyggene være slike navigasjonspunkt, da byggene kan fungere som «magneter, med en spesiell tiltrekningskraft» (ibid). Kirkebyggene skiller seg fra annen bygningsmasse i arkitektur og plassering, i tillegg har mange (særlig eldre) kirkebygg en nærhet til en kirkegård eller gravlund. Alt dette er informasjon som mennesker bruker i dannelsen av *stedsfortellingen*. Et kirkebygg kan for eksempel tolkes som kirkestedets kjerne, mens kirkegården eller gravplassen kan forstås som en naturlig forlengelse av det fysiske kirkebygget. Samtidig kan også *selve* kirkebygget forstås som

et sted, da «[m]aterielle gjenstander, hus, bygninger og benker kan ... være steder som bokstavelig talt kan snakke for seg selv» (Valestrand og Gerrard 2012, 175). Også de gamle kirkebyggene i Våler og Porsgrunn var representanter for hvert sitt kirkested. Begge kirkebyggene var sentralt plassert i kulturlandskapet. De var bygget på hvert sitt høydedrag omkranset av en kirkegård som bidro til å ramme inn stedet. En informant beskriver det visuelle synet av kirkebygget i Porsgrunn slik:

Den ligger på høyden, og den var høyreist. Den var bygd sånn som den var bygd og gikk inn i det landskapet. ... Og når du kom kjørende fra vest eller øst, så så vi jo spiret, altså det var et landemerke for en by.

Per Gunnar Røe og Guri Mette Vestby hevder at: «Sted oppleves og beskrives av mennesker og inngår i menneskers identitetsdannelse. Våre hverdagspraksiser finner sted i rom og gir rommene rundt oss mening» (Røe og Vestby 2012, 45). Hvis vi overfører det til kirkebyggenes lange historie og sentrale rolle i menneskers liv, kan vi forvente at kirkebyggene også har en særegen plass i fortellingen om vår individuelle og kollektive identitetsdannelse.

Berge Furre skrev for noen år tilbake en artikkel om hvordan kirken kunne forstås som et lim i det før-moderne samfunnet (Furre 1999, 47-58). Han tok leseren med noen hundre år tilbake i tid og tegnet et bilde av et samfunn hvor det religiøse var en synlig og naturlig del av menneskenes kulturelle og sosiale liv. Furre forklarer at kirkebygget mange steder var det eneste offentlige bygget, og presten var den eneste offentlig tjenestemann som de fleste mennesker fikk møte i løpet av sitt liv. Kirkebyggene som lå spredt utover landet, var arnestedet hvor folket møttes på søndagene. For mange var det strabasjose reiser, men det var også en opplevelse av å tre inn i noe annet enn hva hverdagen tilbød. Kirkebygget ble et fysisk sted hvor man kunne oppleve å tilhøre noe større, ikke bare åndelig, men også jordisk (ibid). Kirkebygget var altså et samlingspunkt som forente folks religiøse og allmennkulturelle liv. Her ble ens identitet bekreftet og synlig.

Kulturbygget og samfunnshuset

Kirkebygget har gjennom århundrer blitt et *flerbrukshus*. Bygget er både et praktisk forsamlingslokale og det er et bygg som en bredde av lokalsamfunnet har en tilhørighet til. Dette er faktorer som gjør det naturlig å benytte kirkebygget til *kulturhus*. Olaf Aagedal hevder at: «Den norske kirkes kultursatsing begrunnes ofte ut fra et ønske om å skape en lokal møteplass som skal favne mangfoldet i lokalsamfunnet» (Aagedal 2013, 235). Når kulturelle arrangementer legges til kirkebyggene bidrar det også til at flere vil føle det naturlig å tre inn i kirkerommet. En informant beskriver dette slik:

Jeg tror at for de som hadde vanskeligheter med å gå på for eksempel gudstjenester, som syns at det ikke var så relevant. Søkte allikevel til konserter, enten for å være i rommet eller for å oppleve en god konsert, eller oppleve fellesskapet. ... Og jeg tenker at kultur og kirke er så tett.

Kulturaktiviteten i kirkebyggene bidrar til å samle lokalbefolkningen, kanskje spesielt i bygdesamfunnene. I Våler fremsto kirkebygget ikke bare som et religiøst bygg, men også som «samfunnshus» eller «grendehus». En informant hevder at kirken «biter.. seg ekstra fast i folk» på bygdestedene. Til forskjell fra større bymiljø og tettsteder, er det færre offentlige treffsteder i bygdesamfunnene. Mye av fellesskapsaktiviteten blir lagt til kirkebygget. Kirkebygget som samlingssted blir derfor viktig «uavhengig av om du er kristen eller ikke», som en informant understreker. Når kirkebygget får en rolle som samfunnshus og kulturhus, bidrar det også til at sammenvevingen av religion og kultur opprettholdes.

I resultater fra nordisk sekulariseringsforskning, understrekes det nettopp at i de nordiske landene finnes religionen fremdeles som en naturlig del av kulturen. Trygve Wyller fastslår at «det finnes en bestemt form for kultur som både er sekulær og religiøs på en gang» (Det teologiske fakultets hjemmeside). I min undersøkelse fremstår kirkebygget langt på vei som en samler og bærer av en slik felles sammenvevd kultur som Wyller viser til. Den britiske religionssociologen Grace Davie hevder at den kristne kulturarven

i de nordiske landene har påvirket og definert hvordan mennesker forstår og tenker om sin virkelighet (Davie 2012, 3-7). Kirkebygget har ikke bare i fortid, slik som Berge Furre forteller om, men også i samtiden opprettholdt en sammensatt religiøs og kulturell rolle. Sammenvevingen av det religiøse og det kulturelle vises ikke først og fremst i søndagsgudstjenesten, men derimot i de rituelle overgangsseremoniene.

Gudstjeneste og ritenes bygg

Det å bygge kirkebygg har helt fra starten vært en tydeliggjøring av å stedfeste gudstjenestefeiringen. Gudstjenesten er fremdeles kjernen i den kirkelige aktiviteten, og oppleves for mange som det samlende midtpunkt for deres religiøse liv. I dag varierer oppmøteraten, og i mange fellesråd gjennomføres det ikke gudstjeneste i alle kirkebygg hver søndag. Tross dette deltar i gjennomsnitt litt i underkant av hundre personer på de gudstjenestene som avholdes (Statistisk sentralbyrås hjemmeside).

I mitt materiale kommer det frem et skille i deltagelsesmønsteret til informantene. De som deltok hyppig på søndagsgudstjeneste, deltok også ofte på annen religiøs aktivitet i kirkebygget. De som derimot ikke var ofte til stede på de vanlige søndagsgudstjenestene, var heller ikke ofte til stede på annen religiøs aktivitet. Det lokalsamfunnet derimot hadde til felles var overgangsseremoniene; dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd. Overgangsseremoniene ble av informantene fremstilt som en viktig del av deres allmenne og religiøse livssyklus. I tillegg var disse rituelle handlingene nært assosiert med det fysiske kirkebygget. Når informantene knyter kirkebygget til overgangsseremoniene, beskriver de ikke bare bygget som det fysiske stedet for hendelsene. Bygget fremstilles også som et element som har satt *preg* på hendelsene. I tillegg oppleves det som at aktiviteten i bygget har blitt integrert i bygget. En informant beskriver det slik: Det er jo et gudshus, og det tyter litt ut av veggene nesten. Det er nesten noe slags guddommelig ved bygget også, som på en måte tar større plass enn selve bygget.

Overgangsseremoniene blir av mange informanter beskrevet som følelsesmessige og betydningsfulle opplevelser. En informant sier at for henne var det en viktig del av livet å «døpe og konfirmere og gifte» seg i kirken. I tillegg til definerte religiøse årsaker, brukes også begrepet «tradisjon» når informantene skal forklare hvorfor de velger kirkebygget til overgangsseremonier. Anne Eriksen og Torunn Selberg forklarer at tradisjon har med overlevering å gjøre. Overføringen skjer både mellom personer og gjennom generasjoner (Eriksen og Selberg 2006, 215-217). De kirkelige handlingene i kirkebygget har blitt gjentatt så ofte og i en så lang tid at det har skapt en *rytme* i samfunnslivet. De nyfødte barna døpes, man markerer overgangen til voksenlivet gjennom konfirmasjon, man inngår i forpliktende ekteskap, og man markerer gjennom begravelser at mennesker forlater denne verden. Når disse ritualene er så nært knyttet til det fysiske bygget, kan kirkebygget oppleves å inneholde «hele livsspekteret» til mennesker, og fremstå som en «ramme rundt» et menneskes liv. Altså at «livet er involvert i kirkebygget», som en informant så treffende beskrev det.

Sammenvevingen av det religiøse og det kulturelle bidrar til at overgangsseremoniene fremstår (i empirien) som en del av lokal-samfunnets *doxa*, altså som en del av den allmenne livstolkning man tar for gitt (Bourdieu 1995, 225). Når overgangsseremoniene oppleves som naturlige livsriter, kan det også oppleves som naturlig å delta i kirkelige overgangsseremonier som en del av sin deltagelse i samfunnslivet. En slik tolkning harmonerer med Grace Davie, som viser til at medlemskapet til kirken ikke lenger først og fremst vises gjennom tro og religiøs praksis (Davie 2015, 101-116). Selv om tallene har sunket de siste tiårene, er det fremdeles en prosentvis ganske høy andel av befolkningen som velger å benytte de kirkelige handlingene i Den norske kirke (Statistisk sentralbyrås hjemmeside).

Materiell tilhørighet til kirken

Informantene viser på forskjellig måte at det skjer noe med dem i kontakten med det fysiske kirkebygget. For eksempel så beskrives tilstedeværelsen i kirkerommet av mange som sanselige og følelsesmessige møter. Noen informanter forteller om sanselighet

i en mer konkret form, som en *lukt* eller en *varme* som vekket en *stemning* i dem. En informant viser til en slik sanselighet når hun forteller at det var «noe med det sakrale i kirkerommet». Luktene som møtte henne når hun kom inn appellerte til henne. De satt henne i «en egen stemning». Andre trekker frem religiøse opplevelser fra de gamle kirkerommene. For noen var alteret og alterpartiet spesielt viktig for dem i deres trosliv. En informant beskriver det slik: «Det ga meg en spesiell følelse, at dette er et hellig hus, hvor du kan finne Gud. Hvis du tror på Han, så finner du Han der i den gamle kirken... Der kunne man knele og finne den roen og det som ligger i det å komme nærme alteret.»

Teologisk forstått er alteret symbol på *kommunion*, altså fellesskapet med Jesus i nattverdsmåltidet. Linduken som ligger på selve alterbordet, symbolisere Jesu likklede. Dette er sentrale elementer i det lutherske kirkerommet. Sammen med alterbildet henspiller de på Jesu lidelseshistorie. I tillegg forstås den halve alterringen som stedet de kristne jordiske kan knele for Gud, mens den usynlige andre halvdelens skal symbolisere de døde kristne som allerede er hos Gud (Skottene 2002, 103-109). For mange kristne fremstår alterpartiet som sterke symboler på ens gudsforhold.

Ikke bare alterkunsten, men også annen kunstnerisk utsmykning i kirkerommet vekker sterke følelser. En informant sier at hun føler at hun «gjør et lite dykk inn i fortida som du egentlig er nysgjerrig på, som du aldri får kikke inn i på ordentlig måte». Det estetiske og det religiøse fremstår som flettet i hverandre. Dette underbygges av en informant som sier at «det er bare tull det at tro eksisterer løsrevet fra visualisering og estetikk». Han forklarer at selv om han definerer seg som en «kulturkristen», innebærer det noen «forankringer i noe konkret, som det går an å ta på, som et kirkebygg».

De gamle byggene fikk ikke bare en særegen rolle fordi de var kirkebygg. Det vises til at det moderne rasjonelle samfunn trenger den *gjenkjennende* og tradisjonelle kristne symbolikken for å få tak i en dypere del av seg selv. En informant beskriver dette med å si: «I et moderne samfunn så er det kanskje desto viktigere at

man, spiller litt på det gamle og symbolene og ivaretar sånne ting for å ikke å glemme sin egen arv». I tillegg til en nærere kontakt med fortiden fremhever flere informanter at kirkerommet virket kontemplativt på dem. I en hektisk hverdag fremstår kirkerommet som et sted hvor det hersker en annen atmosfære hvor det kreves mindre av dem. En informant forklarer det slik:

Der tør jeg liksom å kjenne på det jeg føler, og min sårbarhet, og dette med liv og død og lengsel og savn og det å leve livet. Det er jo en risiko i seg selv [å leve]. Så du opplever jo ting, og da kan du ofte ta det med deg der. Fordøye det der da på en måte.

Et annet element som også trekkes frem er at de føler seg likeverdige i kirkerommet. Selv i de gamle kirkebyggene som arkitektonisk stadfester et fortidig samfunnshierarki, kan dagens mennesker oppleve å bli stilt på likefot. En informant forteller at hun føler at «[n]år man møtes i kirkerommet er man der for det samme, altså man har [et] felles utgangspunkt ... Da er det ikke forskjell på Jørgen Hattemaker og Kong Salomo». Hun knytter det likeverdige til en forståelse av at kirkebygget er et bygg som tilhører *alle* uavhengig av tro og oppmøtehyppighet.

Det er en sammensatt historie informantene møter i de gamle kirkebyggene. En fortid de føler en nærhet til. Flere av informantene beskrev det som at de fikk kontakt med «røttene» sine, eller at de opplevde at forfedrenes levde liv «satt i veggene» på de gamle kirkebyggene. De «røttene» det er snakk om er nettopp hvordan man som dagens menneske står i en relasjon til fortiden. Man har ikke bare «arvet» det konkrete gamle bygget. Arven inneholder også en forståelse og tolkning av hva som gir mening, altså en rekke verdier. De gamle kirkebyggene i Våler og Porsgrunn bekreftet en kontinuitet. De var en «del av vår historie og en del av identiteten vår», sier en informant, for å forklare hvordan han opplever at fortiden er materialisert i kirkebygget. De gamle kirkebyggene fremsto som «aktive medspillere» i lokalsamfunnene. De oppleves som vesentlige brikker som bidro til å holde samfunnet sammen (Brattli 2013, 37).²

² Brattli bruker begrepet «aktive medspillere» om det å inkludere kulturminner i det nåtidige liv.

Valestrand og Gerrard forklarer at «steder som har en særegen historie og betydning, kan være «minnesamlere, eller minneutløserer» (Valestrand og Gerrard 2012, 177). Kirkebyggene kan forstå som slike samlere av lokalsamfunnets kollektive minner. De kollektive minnene «har sin opprinnelse i felles kommunikasjon om meningen med fortiden som er forankret i livsverdenen til individer som deltar i det felles livet i det respektive kollektivet» (ibid, 181). I informantenes fortellinger blandes nettopp egne og overleverte historier sammen, og de knyttes til det fysiske kirkebygget. Som minnesamlere blir de gamle kirkebyggene av informantene opplevd som «fundament» eller «grunnmur» i deres livsverden. En stabilitet som fremsto med et slags «nestorpreg», og en «dokumentasjon» på at bygda «har vært et sivilisert samfunn i mange år».

Tilhørigheten til kirkebygget er personlig og kroppslig

De kollektive minnene er sentrale brikker i forståelsen av hvorfor forholdet til det fysiske kirkebygget blir så personlig. Personifiseringen av kirkebygget går igjen i mitt materiale. En informant beskriver kirkebygget som en god venn som «omfavnet» henne når hun var til stede, slik at hun ikke følte seg alene. En annen informant sier rett ut at hun følte at kirkebygget «hadde personlighet», at bygget oppleves som «en trygg havn å kunne søke tilflukt i, når man trenger det». En tredje informant tillegger bygget en rolle som snakkende. Hun sier: «[D]et står der og sier her er kirken, hit må du gjerne komme og besøke». Personliggjøringen knyttes til at bygget er trygghetsskapende. Trygghetsfølelsen kan vekkes av gjenkjennelse, slik som en informant beskriver når han sier: «Jeg kan jo gå inn i en kirke og føle meg hjemme, men jeg føler jeg er på tur hvis jeg er inne i en moske».

I intervjuene blir kirkebygget beskrevet med menneskelige trekk. Bygget blir også fremstilt som en klok person som har levd lenge, erfart mye og som man kan søke visdom hos. Materiell kultur-teoretikeren Christoffer Tilley hevder at i kontakt med tingene, gis tingene en rolle som representant for menneskene og menneskenes opplevelser. Derfor kan man oppleve at tingene,

lik menneskene er *deltagere* i opplevelsene (Tilley 2006, 63). Tilley kan forstås dithen at kontakten med kirkebygget kan vekke samme type følelser som man kan kjenne for andre mennesker. Når man har opplevd sterke følelser i kirkebygget, gjennom for eksempel en ekteskapsinngåelse eller begravelse, kan følelsene man følte i handlingen gjenskapes i senere kontakt med bygget. Altså (slik Tilley beskriver) at bygget har vært *delaktig* i handlingen, samtidig som det er en synlig påminner om hendelsen.

Det personlige forholdet informantene hadde til kirkebygget vises også på branntomten når det fysiske kirkebygget brenner. De sterke reaksjonene vitner om at det ikke bare er tømmer og plank som blir revet bort i flammene, men de mister også kontakten med den dypere mening som bygget representerte. Informantene forteller om at de får sterke kroppslige reaksjoner som fysisk smerte, opplevelse av apati, sjokk, gråt, og tomhet. For noen inntreer dette når de kommer til branntomta og med egne øyne får se hva som har skjedd, mens for andre utløses reaksjonene ved informasjon om kirkebrannen. Reaksjonene synliggjør hvilken grunnleggende betydning bygget hadde for dem. Samtidig viser de at betydningen var kroppsliggjort. Når informanter forteller om spontane kroppslige reaksjoner som å gråte eller at de fikk smerter som «gikk rett i brystkassa» da de fikk nyheten om kirkebrannen, er eksempler på at kroppen *husker* betydningen bygget hadde for dem.

En slik kroppsliggjøring av det materielles betydning kan forklares med en annen materiell kultur-teoretiker, Pierre Bourdieu. Med teorien om *habitus* forklarer han hvordan læring skjer gjennom menneskets praktiske liv. Bourdieu hevder at mennesker er helt avhengig av å bruke det konkrete rundt seg til å tolke og forstå sine følelser og tanker. Uten samspillet med den ytre verden ville mennesket ikke få kontakt med sitt indre (Bourdieu 1998, 158). Det kan også formuleres som hos Christopher Tilley: Når menneskene berører tingene, berører de igjen menneskene. Tingene blir kulturens fysiske form (Tilley 2006, 61).

Informantenes fortellinger viser nettopp at kommunikasjonen med det materielle har en automatikk. Den fysiske virkeligheten man opplever rundt seg stiller man ikke spørsmål ved. Den oppleves som selvfølgelig (jf. Bourdieu 1995, 225). De vil si at betydningen av kirkebygget oppleves som implisitt. Når bygget brenner skjer det et brudd i kontakten med denne selvfølgeligheten, og den implisitte betydningen kommer til overflaten. En informant forklarer dette slik:

Ingen av oss ser lufta vi puster i, men i det øyeblikket noen prøver å kvele oss da blir vi oppmerksom på hvor viktig lufta er. ... Jeg tror det liksom blir litt på samme måte med kirken, det er først når den er borte, at du merker hvor mye den betydde egentlig. Det tror jeg.

Det personlige og nære forholdet informantene hadde til det fysiske bygget, utløser en tapsfølelse som flere av dem sammenligner med dødsfall. En informant likestilte sine sorgreaksjoner med sorgen over sin fars bortgang. En annen informant sier at hun opplevde brannen som et «drap». Selv om en bygning av tømmerstokker ikke kan drepes, kan det like fullt oppleves slik. Relasjonen til kirkebygget var ikke først og fremst praktisk, den var følelsesmessig. Det er sørgende kroppor som står rundt de brennende kirkebyggene. En av informantene beskriver sambygdingenes reaksjoner på følgende måte; «folk var i sjokk», og «gikk som zombier, helt uttrykksløse ansikter, liksom som levende døde».

Kirkeidentitet som tilhørighetsbegrep

For å beskrive tilhørigheten til kirken (slik den fremkommer i empirien) har jeg utarbeidet begrepet «kirkeidentitet». Kirkeidentitet handler ikke først og fremst om kirkegang, hvor ofte man er til stede eller om man er med å drive den kirkelige aktiviteten på stedet. Kirkeidentitet handler om de mer grunnleggende forestillingene enkeltindivid og grupper har om kirkens rolle og betydning i sitt og sitt samfunns liv. Det er to former som kommer frem i mitt materiale. I den ene identitetsformen er det det religiøse fellesskapet med andre mennesker som danner grunnlaget for ens tilhørighet til kirken. Jeg har kalt denne

formen for *performativ*, fordi kirkeidentitet skapes og gjenskapes i et aktivt religiøst fellesskap med andre mennesker. Mange kristne vil slutte seg til en slik beskrivelse av sin tilhørighet til kirken. Men det utelukker ikke at man i tillegg kan ha et forhold til det fysiske kirkebygget. Hvis vi ser tilbake på teoretikere som Bourdieu og Tilley så bruker mennesker automatisk sine fysiske omgivelser for å speile og forstå sitt indre liv (jf. Bourdieu 1995 og 1998; Tilley 2006). Med et slikt utgangspunkt vil det være umulig for mennesket å ikke også ha et forhold til selve kirkebygget.

I mitt materiale er forholdet til bygget forklart gjennom det jeg har kalt *materialisert* kirkeidentitet. Begrepet beskriver at kirkebygget blir en *kommunikasjonspartner* for å skape og gjenskape mening. Det oppstår en samhandling mellom mennesket og bygget, og denne samhandlingen har en *aktiv* form.³ Eksempel på denne kommunikasjonen er når informanter beskriver kirkebygget som et møte med Gud, med fortiden og med lokalsamfunnet. Eller mer sanselig og personlig som «en trygg havn» som man «kunne søke tilflukt i», eller at man fikk en «egen ro i sjelen» og en varme «i kroppen» når en var i kontakt med bygget. I møtet mellom mennesket og kirkebygget vekkes og skapes det en opplevelse av dypere mening.

Kirkeidentitet som er knyttet til kirkebygget (*materialisert*) inneholder både et historisk og nåtidig aspekt hvor det religiøse og allmennkulturelle er nært sammenvevet. På den ene siden viser informantene at kirkebygget fremstår som et materielt uttrykk for at Gud finnes, og at samfunnet er forankret i troen på overempiriske makter (religion). Samtidig fremstår kirkebygget som et symbol og uttrykk for at samfunnet finnes, og at man har en historie og organisering av tilværelsen (allmennkulturell). Materialisert kirkeidentitet fremhever det materielle i forståelsen av den individuelle og kollektive identitet. Det gir også et bilde på hvordan mennesker bruker det fysiske kirkebygget for å tolke kirken. Nærheten til folkekirken går gjennom kontakten med kirkebygget.

3 Se for eksempel Daniel Miller, *Materiality* (North Carolina: Duke University Press, 2005). Miller redegjør for objektivitetsteorien, som beskriver hvordan det foregår en dualistisk kommunikasjon mellom mennesker og det materielle.

Menneskets avhengighet av og nære kontakt med det fysiske kirkebygget tror jeg er et tema som det snakkes lite om. Ut ifra funn i min forskning er det tydelig at ideen om at kirkebygget *ikke* er viktig for den aktive menighet er sterkt overdrevet. Det samme er ideen om at *bare* kirkebygget og ikke kirken er viktig for den ytre del av menigheten. Det fysiske bygget er viktig, men det er viktig på forskjellige måter som hos enkeltindividene er vevet sammen på forskjellig vis.

Mitt materiale utfordrer derfor også en vanlig beskrivelse av Den norske kirkes to kirkesyn, hvor det religiøse fellesskapet med andre betegnes som et *trosfellesskap*, mens den ytre menigheten gjerne kalles *folkekirken*. Empirien viser at kirken består av mange typer fellesskap og at fellesskapene går på tvers. Mange har for eksempel et sterkt *fellesskap* med det fysiske kirkebygget, samtidig som de opplever at det kristne fellesskapet med andre er viktig. Andre velge bort det kristne fellesskapet, samtidig som de har et sterkt trosforhold som vedlikeholdes i kontakten med det fysiske bygget. Jeg synes det derfor er mer riktig å definere kirken som *en* folkekirke med to kirkeidentiteter, en performativ og en materialisert, og at disse to er ulikt vektet blant enkeltindivider.

Folkekirkebygget

Den tilhørigheten kirkebygget ga informantene inneholdt forskjellig broker av tilhørighetsopplevelse. Forskjellige historier, behov, bilder og opplevelse av hva kirken er for dem. I møte med kirkebygget fikk de kontakt med *sin kirke*, forstått som det kirken *var for dem*. Den indre opplevelsen av kontakten med kirken ga en tilhørighet uten ytterlige krav om tilpasninger. Den kunne oppleves og leve i dem uten at de måtte prestere eller passe inn. Den var deres. Den ga trygghet, og den var forankret i deres identitet. Om man følte at man ikke passet inn i den kirkelige aktiviteten, eller om man var usikker på «om man var god nok», som en informant beskriver – var dette en usikkerhet knyttet til menigheten og den kirkelige driften, ikke til deres forhold til kirkebygget. Det gjør at kirkebygget får en rolle som *forener*. Kirkebygget heves over de mellommenneskelige uenighetene om hva kirken skal være.

Det er påfallende hvor positivt informantene snakket om det gamle kirkebygget. Selv om noen opplevde at det var lite funksjonelt for å drive kirkelig aktivitet, var det gjennomgående positive følelser knyttet til kirkebygget. Det fremkom heller ikke veldig stor konflikt i hvordan lokalsamfunnene brukte de gamle kirkebyggene sine. Informantene beskriver (som vist til) livet med kirkebygget gjennom forskjellige typer fellesskap. Også på branntomten under brannen var det et følelsesmessige fellesskap rundt det brennende kirkebygget. Selv om folket tilla kirkebygget forskjellig mening, var de likefullt felles om å miste et viktig referansepunkt i sitt eget og sitt lokalsamfunns liv. Når kirkebygget var borte og det står igjen et fysisk tomrom, skjer det også noe med fellesskapet. Uten kirkebygget kommer en splittelse til overflaten. Fravær av det materielle gjør det vanskelig for folk å finne sammen i fellesskapet de hadde knyttet til det gamle kirkebygget. Uenigheten vokser raskt til en konflikt. Den tilsynelatende konflikten materialiserte seg som en kamp hvor de som brukte kirken hyppig til forskjellig religiøs aktivitet, kjempet for å gjenreise en moderne kirke med funksjonelle arkitektoniske løsninger. På den andre siden sto de som brukte kirkebygget hovedsakelig til seremonier. De kjempet for en gjenreisning av et kopi-lignende og tradisjonelt kirkebygg. Den reelle konflikten gikk derimot dypere. Det var en maktkamp om hvilken kirkeidentitet som skulle definere folkekirken på stedet. Skulle folkekirken domineres av performativ eller materialisert kirkeidentitet.

Reaksjonene på kirkebrannene i Våler og Porsgrunn var ikke unike. De er derimot beskrivelser på et gjentagende reaksjonsmønster som oppstår spontant i lokalsamfunn som mister sine kirkebygg i brann. Uten kirkebyggene oppsto det en «unntakstilstand», for å bruke Olaf Aagedals beskrivelse av tilstanden i lokalsamfunnet i Såner som mistet sitt kirkebygg i brann i 1992 (Aagedal 2004, 141-161). Unntakstilstanden i Våler og Porsgrunn avslørte at lokalsamfunnet manglet et godt *diskusjonsspråk* i gjenreisningsprosessen. Når man ikke har språk for hva kirkebygget betyr, har man heller ikke språk for å stagge konflikten etter en kirkebrann. Uten bygget, hadde ikke lokalbefolkningen lenger *verktøyet* til å forene og samle folket.

Selv om datamaterialet mitt omhandler dype konflikter, er det samtidig gjennomsyret av folkekirkens sentrale rolle for folk. «Folkekirken er ikke død, den lever» fortalte en informant at han virkelig forsto da han sto på branntomten å så folks reaksjoner. Betydningen av folkekirken sitter dypt forankret i enkeltmennesker og i lokalsamfunn – og kirkebygget er konkretiseringen av folkekirken. Derfor brukes ikke kirkebygget bare gjennom aktivitet. Det brukes også ved å være visuelt til stede i menneskers liv og virke. Tilhørigheten til kirkebygget inneholder tilhørigheten til kirken. Det gjør kirkebygget til en god tolkningsaktør for å gi tilhørigheten til kirken et *språk*. Kirkebygget er ikke først og fremst et bygg – det er et livstolkningsbygg, et folkekirkebygg.

Litteratur

- Brattli, Terje. «Kulturminne som samhandlingsrom», i: Grete Swensen (red.), *Å lage kulturminner – hvordan kulturarv forstås, formes og forvaltes*. Oslo: Novus forlag 2013, s. 27-43
- Bourdieu, Pierre. *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax forlag, 1995
- Bourdieu, Pierre. *Meditasjoner. Méditations pascaliennes*. Oslo: Pax forlag, 1998
- Davie, Grace. «Belief and unbelief. Two sides of a coin» in: *Approaching Religion*, vol 2, No. 1. June 2012, s. 3-7
- Davie, Grace. «Studying Religion in the Nordic Countries: An External View» in: *Nordic Journal of Religion and Society* (2015 nr. 28 (2), s. 101-116
- Den norske kirkes hjemmeside. <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/arkitektur/kirkebygningene/> (hentet 26.05.2021)
- Eriksen, Anne og Torunn Selberg. *Tradisjon og fortelling. En innføring i folkloristikk*. Oslo: Pax forlag, 2006

Furre, Berge. «Sundagen var annleis» i: Svein Aage Christoffersen (red) *Moralsk og moderne?* Oslo: Gyldendal 1999, s. 40-79

Hoel, Ragnhild. «Å lese et landskap. Landskapet sett med kulturhistoriske øyne» i: Fortidsminneforeningen Oslo og Akershus (red). *Festskrift til Arne Lie Christensen 70 år. Et uvanlig blikk på det vanlige*. Fortidsminneforeningen Oslo og Akershus 2013, s. 151-161

Miller, Daniel. *Materiality*. North Carolina: Duke University Press, 2005

Riksantikvarens hjemmeside: <https://www.riksantikvaren.no/arbeidsomrader/kirker/> (hentet 18.05.2021)

Røe, Per Gunnar og Guri Mette Vestby. «Sosiokulturelle stedsanalyser: teorigrunnlag og metodologi» i: Anniken Førde, Britt Kramvig, Nina Gunnerud Berg og Britt Dale (red.). *Å finne et sted. Metodologiske perspektiver i stedsanalyser*. Trondheim: Akademisk forlag 2012, 45-63

Skottene, Ragnar. *Kristne symboler. En elementær innføring*. Oslo: Verbum forlag, 2002

Statistisk sentralbyrå. https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/kirke_kostr/aar (hentet 26.05.2021)

Statistisk sentralbyrå. https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/kirke_kostr/aar (hentet 26.05.2021)

Staurheim, Ingrid. *Kirkebygg og identitet. En sosiologisk undersøkelse av folks forhold til kirkebygget belyst gjennom reaksjoner på (to) kirkebranner*. Oslo: Universitetet i Oslo, 2020. Avhandlingen er omarbeidet i boken. *Kirkebygg og identitet. En fortelling om kirkebrann og kirkebyggets betydning*. Oslo: Kolofon forlag, 2021.

Tilley, Christopher. «Objectification» in: Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Mike Rowlands and Patricia Spyer (ed) *Handbook of material culture*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: SAGE 2006, s. 60-73

Det teologiske fakultets hjemmeside: <https://www.tf.uio.no/forskning/aktuelt/aktuelle-saker/2014/secular-sacred.html> (hentet 02.10.2018).

Valestrand, Halldis og Siri Gerrard. «Nåtidige stedskonstruksjoner, fortid og kollektive minner» i: Anniken Førde, Britt Kramvig, Nina Gunnerud Berg og Britt Dale (red.). *Å finne et sted. Metodologiske*. Trondheim: Akademisk forlag 2012, s. 173-193

Aagedal, Olaf. «Kulturkirken i lokalsamfunnet» i: Pål Repstad og Elise Seip Tønnesen (red), *Hellige hus. Arkitektur og utsmykking i religiøst liv*. Oslo: Cappelen Damm 2013, s. 222-239

Aagedal, Olaf. «Når kyrkja brenn» i: *Tallenes tale 2003*. Trondheim: Tapir forlag 2004, s. 141-161

Folkekirke i Groruddalen

Stedegengjøring som avgjørende aspekt for kirka

Med utgangspunktet i konkrete erfaringer i den mangfoldige, flerkulturelle og flerreligiøse Groruddalen vil jeg i det følgende skissere ansatser til en fornyet folkekirketeori. Disse viser at stedegen-gjøring er å anse som et avgjørende kirketeoretisk begrep (Schuerhoff 2020).

Ei slik tilrettelegging er på den ene siden (nødvendigvis) kritisk til en utbredt dualisme i den norske samtalen om kirka hvor det skjernes mellom *folkekirke* og *trofelleskap*. Prominent og retningsgivende her er Harald Hegstads arbeider. På den andre siden kan kirketenkningen hente impulser fra både Dag Myhre-Nielsens «hellige og ganske alminnelige kirke» og fra Sevat Lappegards «folkekyrkjeteologi». Samtidig – og kontrastivt – gir nettopp stedegengjøringens åpenhet for det plurale stedet, for det ikke-entydige, skjøre og overraskende, mulighet til en egen og skarpere profilering. Gjennom stedegengjøring blir folkekirka uløselig bundet til stedet, til stedets mennesker og til intersubjektive prosesser på stedet. Derfor er kirka alltid selv i flyt og verken avgrensbar eller definerbar.

1 Stedegengjøring og stedet

Jeg har vært prest i Groruddalen, jeg har vært med på å sette gudstjenestereformen fra 2011 ut i livet. Her var tre metodiske kjernebegrep ledende: fleksibilitet, involvering og stedegengjøring. Så skjedde det en ting til. I 2012 ble kirkeforliket vedtatt. Men Den norske kirke «forblir Norges folkekirke» (Grunnloven § 16). For meg ble reformen og grunnlovsendingene som to snublesteiner på veien.

Det ble presserende å spørre: Hva betyr det å være folkekirke i Norges mest mangfoldige dal? Hvordan kan en feire stedegne gudstjenester? Hvordan tolker stedets mennesker begrep som folkekirke og stedegengjøring? Med slike spørsmål i bakhodet har jeg sett på både reformen av gudstjenestelivet og nyere kirketeoretiske utkast.

1.1 Gudstjenestereformen

Litt forenkla kan en si at de to første begrepene, fleksibilitet og involvering, fant god tilslutning, både gjennom reformprosessen, i den videre implementeringa og i de første revisjonene av reformen.

Er dette noe mer lavmælt når det gjelder fleksibilitetsbegrepet, så er det tydeligere når det kommer til involveringsbegrepet. Dette begrepet ble det også jobba mest med, både på menighetsnivået og i forskninga (Botvar og Mosdøl 2014; Balsnes et al. 2015; Thomassen 2020).

Annerledes forholder det seg med det tredje begrepet. I reformprosessen kunne det fastslås at den stedegne gudstjenesten er resultat av at det har blitt jobba med de to andre begrepene, likevel forble stedegengjøring vanskelig og utfordrende. Det har også blitt foreslått å bytte ut begrepet (NFG 31/05; NFG 36/06; NFG 40/06).

Et første prosjekt skal nevnes, *Liturgi i bevegelse*. Evalueringene og studiene i prosjektet understreker at stedegengjøringa «synes å være den verdien som har vært vanskeligst å få tak på» (Botvar og Mosdøl 2014, 47). Anne Haugland Balsnes knytter dette til valg av liturgisk musikk. Å velge blant de mange muligheter som nå er gitt er nesten umulig, for hva er stedet en skal ta hensyn til? Sikter begrepet mot menigheten, til noe større eller til hele landet (Balsnes 2015, 197)?

Heller ikke i den videre forskninga, som i prosjektet *Gudstjeneste på ny*, har stedegengjøring noen sterk posisjon. Stig Lægdene anmelder Geir Hellemos bok og spør:

Hvordan skal prekære samfunnsmessige spørsmål turneres i gudstjenesten? Hvordan samfunn og gudstjeneste gjensidig påvirker hverandre, er ikke tema, selv om stedegengjøring var et av gudstjenestereformens nøkkelord. (Lægdene 2015, 325)

Et tredje prosjekt skal nevnes: *Gudstjenester folk vil ha* (<https://www.tf.uio.no/forskning/prosjekter/sted-rom-praksis/>). Som i mye av materialet i *Liturgi i bevegelse*, så er den grunnleggende tilrettelegginga av menigheter enten som folkekirkemenigheter eller som trosfellesskapsmenigheter intakt.

Selv om Hallgeir Elstad understreker at kategoriene ikke er entydige, så er det samtidig slik at stedet *er*. Stedet *er* bakgrunn for de forskjellige menighetene eller for profileringa deres. Ut fra den kirkesosiologiske interessen er det *menigheter* som agerer, menneskene forblir usynlige (Elstad 2020, 20–21).

Elisabeth Tveito Johnsens analyse av det empiriske materialet hennes er inspirert både av Harald Hegstad og av Grace Davie's term «vicarious religion» (Davie 2007, 22–23). Hun konstaterer større konfliktberedskap rundt disse tilretteleggingene som hun karakteriserer som både-og: både folkekirke og trosfellesskap, noen er aktive på vegne av andre. Hun tolker materialet dithen at Knut Lundbys kjente modell, hvor «troskollektivet», «de omvendte innenfor det folkekirkelige gudstjenestemiljøet» (Lundby 1987, 99), «den indre krets av fortrolige i gudstjenestemiljøet» (Lundby 1987, 242), «holder folk borte fra alminnelig deltakelse i gudstjenestemiljøet» (Lundby 1987, 250) mer eller mindre er snudd opp ned. Nå er det ikke lenger «troskollektivet» som står i veien for «folkekirka», nå truer «folkekirka» «troskollektivet». Johnsen viser til at folk i en av menighetene kan klage på at det er mange dåp og at dåpsfølgene ikke er interessert i det som foregår i gudstjenesten. Det fører til at de som deltar regelmessig lurer på om de skal fortsette med det (Johnsen 2020, 6.25–26).

Samtidig: Å fokusere på dåp er et markedsgrep «ovenfra» og også resultat av interne forhandlinger i menigheten, ofte med det uttalte ønsket om å få dåpsfolkene med som faste deltakere.

Og dette skjer på premissene til de regelmessig deltakende. Det er de som observerer og kritiserer desinteresse, det er *de* som tilmåler plass til *de andre*. Det spørres ikke etter dåpsfolkernes opplevelse av gudstjenesten. At opplevelsene deres kunne være interessante, kilder til noe nytt, kommer ikke til syne. Verdisynet til troskollektivet styrer fortsatt.

En lignende tendens finner jeg igjen hos Merete Thomassen. Hun er opptatt av at involvering og stedeengjøring henger sammen. Følgelig betegner hun noe av materialet som preget av «lokalsamfunnsinvolvering». Men hvordan stedet og stedets mennesker influerer og former gudstjenesten og kirka – utover at de involverte ikke «blir en del av menighetens gudstjenesteliv», ikke blir «faste kirkegjengere» – blir ikke drøftet. På merkelig vis og på tross av felles praksiser står kirka, menneskene og stedet nærmest uberørt ved siden av hverandre, i framstillinga av materialet, men særlig i tolkningen av det (Thomassen 2020, 42–43.49–51).

Stedeengjøringsbegrepet fra reformen av gudstjenestelivet synes å ha vært vanskelig å håndtere i menighetene. Heller ikke forskninga støtter opp under begrepet. Begrepet nærmest avvises – og det blir ikke tydelig hvor og på hvilken måte det er lagt igjen en innsats for å finne ut av begrepet og dets implikasjoner. Arbeidet med gudstjenestereformen faller tilbake i gamle spor. Tilnærminga som prosjektene *Liturgi i bevegelse*, *Gudstjeneste på ny* og *Gudstjenester folk vil ha* legger til grunn, fører nærmest nødvendigvis til at regelmessig deltakelse blir idealet og styrende for kirkeforståelsen. Stedeengjøringas potensial – både som liturgivitenskapelig og kirketeoretisk begrep – går til spille.

1.2 Nyere norsk kirketeori

I norsk kirketeori er det som jeg har kalt for det gamle sporet en todeling mellom en tradisjonslinje som er opptatt av å anerkjenne folket som subjekter (f.eks. Mikael Hertzberg, Inge Lønning) og en annen linje som gjerne setter forholdet mellom folket og kirka opp i en modell av to konsentriske sirkler. Her er folket i en objektsposisjon (f.eks. Gisle Johnsen, Olav Skjevesland, Andreas Aarflot) og kirka er det styrende subjektet.

Denne todelinga er også utgangspunktet for Dag Myhre-Nielsens avhandling som blir utgitt i 1998. Han understreker at kirka, som folkekirke og menighet, er del av samfunnet, og han er opptatt av samfunnsvitenskapelige forståelsesrammer. For å ivareta dette anliggendet og for å komme seg unna todelinga, er hans egen kirkemodell tegnet som en ellipse med to brennpunkter (Myhre-Nielsen 1998, 2–3.349–352.354–388.415):

Poenget med å relatere forståelsen til to brennpunkter, er ikke å dele virkeligheten i to rom, men snarere motsatt, å muliggjøre en teologisk forståelse av kirken som er i *bevegelse*, hele tiden mellom de to brennpunkter, mellom åpenbaring og legemlighet. Bevegelsen betyr å relativere den statiske strukturen i kirketenkningen der veien mot det kristelige nødvendigvis må implisere en vei bort fra det allmenne fellesskapet. (Myhre-Nielsen 1998, 417)

Til tross for dette blir det tydelig at Myhre-Nielsen legger mer vekt på systematisk-teologiske modeller og ideer enn på sosiologiske og empiriske funn. Samtidig vil jeg i det følgende gjerne hegne om 1) hans vilje til å understreke folkets subjektposisjon, 2) hans åpenhet for pluraliseringa og 3) hans sikte på at kirka er bevegelse – altså ikke er definert av ett fokuspunkt.

En slik åpenhet mot det allmenne finnes også hos Sevat Lappegard. Med utgangspunktet i og støttet av empirisk materiale vil han forstå folkekirke som et sosialt mønster. Kirka «må ha som mål å knytte an til eit [...] nettverk av allmenne relasjoner» (Lappegard 1988, 126). Dette skjer gjennom tradisjon, gjennom dåp, konfirmasjon og vigsel, gjennom livstolkning:

Ho [kyrkja] kan med si evangelietolkning gå inn som samtalepart i den livstolkning som knytter seg til det kvardagslege liv i lokalsamfunnet. Det kan ho fordi ho gjennom tradisjon og ikkje minst livsritene ennå har allmenn relevans på staden. (Lappegard 1988, 130)

Lappegard's innovasjon ligger i viljen til å knytte kirka tett til det allmenne, til stedet, og i at han forankrer kirka empirisk.

Dette er interessant også i Groruddalen. Samtidig er Lappegårds kirke avhengig av et lokalsamfunn som ikke er så differensiert som lokalsamfunn i Groruddalen. Lappegård skriver: «I kraft av tradisjon og historie er det folkekyrkja som på kvar stad er det religiøse system der folk bearbeider si livstolkning» (Lappegård 1988, 127). I Groruddalen er dette helt umulig. Her finnes ikke én tradisjon og én historie, i Groruddalen finnes flere tradisjoner og flere historier. Og her finnes ikke ett religiøst system som passer alle.

Harald Hegstad har bidratt med pionerarbeid med den store og empirisk forankrede studien *Folkekirke og trosfellesskap* fra 1996. Med utgangspunktet i den ovennevnte todelinga og dobbeltheten undersøker Hegstad tre menigheter. Han presenterer rikholdige analyser; på bakgrunn av disse konstaterer han: «Et hovedresultat av denne studien er at folkekirke og trosfellesskap ikke bare står i et motsetningsforhold til hverandre, men også forutsetter hverandre [...]» (Hegstad 1996, 410).

Dette sosiologiske perspektivet står likevel ikke alene. Ingen av størrelsene kan identifiseres «med kirken i teologisk forstand» (Hegstad 1996, 410), men forholdet mellom de to størrelsene defineres ut fra trosfellesskapet:

Et spørsmål som melder seg [...], er hvordan en skal forstå trosfellesskapets forhold til det videre folkekirkelige fellesskap. En mulig tilretteleggelse av dette spørsmålet er å ta utgangspunktet i begrepene *manifestasjon* og *representasjon*. I trosfellesskapet manifesteres det åndelige fellesskapet som ethvert kirkemedlem er døpt inn i. Dermed representerer også trosfellesskapet det folkekirkelige fellesskap både gjennom sin gudstjeneste- og møtevirksomhet og gjennom sin praktiske innsats for det kirkelige liv på ulike plan. (Hegstad 1996, 413–414)

Hegstad jobber med empirisk materiale og han bruker sosialvitenskapelige metoder, dette er gevinster som er verdt å ta vare på (Hegstad 1996, 11–17). Utfordringa er, så langt jeg kan se, at han konstaterer ei todeling i materialet som ikke blir utfordret,

men tolkes og støttes. Trosfellesskapet blir den *virkeligere* kirke som er sikret gjennom en myk normativitet (Hegstad 2009; Hegstad 2012) og praktisk teologi forblir – og det innenfor disse normative rammene – «teologiens handlingsvitenskapelige disiplin» (Hegstad 1996, 408).

I det følgende og vendt mot reformen av gudstjenestelivet og påfølgende forskning har Hegstads tilrettelegging vært den ledende. Som jeg har påpekt ovenfor, så fører dette til at stedet og stedets mennesker kommer i bakgrunnen. Det er typologiserte størrelser og menigheter som står overfor og ved siden av hverandre – og dette har kirketeoretiske konsekvenser (Botvar og Mosdøl 2014, 11–12; Mosdøl 2015, 157.165; Balsnes 2015, 203–206.209; Christensen 2015, 257).

Spørsmålet som skal besvares i det neste skrittet er om det finnes teorier og muligheter til å bringe både menneskene og stedene deres inn i spillet igjen.

2 Sted og rom

Hvis målet mitt er å ha et fornyet fokus på menneskene og stedene deres og samtidig være opptatt av å holde dette sammen med utgangsspørsmålene om gudstjeneste og kirke på stedet, så trengs det andre teoretiske innsikter. I det følgende vil jeg dra veksler på konsepsjoner og teorier som overordnet kan karakteriseres gjennom stikkordet *spatial turn*.

Helt grunnleggende er slike teorier opptatt av at *steder* ikke er ferdige, definerte størrelser; steder blir til i det mennesker møtes, i det de gjør noe med hverandre eller ved siden av hverandre. *Stedet* blir til gjennom menneskelig aktivitet og er samtidig formet gjennom fysiske forhold (fjell, dal, elv, bygninger m.m.). Vi må skille mellom *sted* og *rom*. Litt enkelt er stedet større enn rommet. Et rom er et bestemt sted, en bestemt del av et sted, noe du kan sette et navn på, noe som er til felles for noen på et sted (Brömssen 2017).

Det avgjørende ved disse teorier er at de sikrer at rom og sted og det som skjer kan observeres og forstås gjennom de involverte

menneskene. De involverte menneskene lever og er til i det som kan beskrives som «the fabric of the secular» (Knott 2010, 35) – helt uavhengig av om de er aktive i kirka eller i menigheten. Religion, religiøs praksis er noe som blir til når (religiøse) aktører sammen engasjerer seg med og rundt sine tradisjoner, i sosiale og historiske sammenhenger. Alt dette kan forstås og tolkes som (handlings)strategier i et eller flere rom og på et eller flere sted(er) (Knott 2010, 35).

Enda mer konkret vil jeg peke på Martina Löws *Sociology of Space* som en viktig teori. Det er to grunner til dette: For det første sikrer Löws teori at det er mulig å observere de involverte subjektene nettopp som aktører som er med på å forme forskjellige og samtidige rom på et sted. For det andre er det med dette mulig å analysere konstitusjonsprosesser også av motkulturelle og institusjonaliserte rom. – Hva betyr nå det? Jeg vil pakke ut denne teorien i to skritt, først litt mer allment, for å vise tydeligere til det viktige skillet mellom rom og sted. Og så skal jeg gi et lite eksempel fra Haugerud kirke som skal utdype tanken om det institusjonaliserte og det motkulturelle.

For henne er det slik at rom blir til når mennesker eller ting arrangeres, plasseres på et sted. Og da skjer det egentlig to ting (de bare skjer så samtidig at vi ikke legger merke til at det er to ting): For det første er det denne plasseringen som foregår, vi ser noe og gjenkjenner det. For det andre så setter vi det vi ser, f.eks. andre mennesker, en sofa, et bord med kaffekopper på, sammen til noe meningsfylt, her kanskje en kafé. I litt mer teoretisk språk: Rom (*space*) er altså ikke simpelthen bakgrunn, sceneri for noe som foregår. Rom blir til gjennom relasjonelle samspill på et sted (*place*). Analytisk skjernes det mellom at noe eller noen plasseres (av noen) på et sted og at det så dannes en mening med og av det som er plassert.

Nå til det lille eksempelet: Folk som er på en gudstjeneste i Haugerud kirke setter sammen det de ser og de andre som er der til et «institusjonalisert romensemble». Døpefont, alter, prekestol, alterteppe, folk med salmebok, folk som kneler ned og får noe å drikke inn i et lite beger. For mange er det opplagt at

det er en gudstjeneste i en kirke. Men Haugerud skole har hatt vitnemålsutdeling i kirkerommet. Og da er det lite trolig at den mangfoldige elevmassen setter sammen (syntetiserer) rommets elementer på samme måte – for ikke alle vet hva en døpefont er. Og da blir det interessant, for da kan Haugerud kirke være flere forskjellige og samtidige rom på et sted. Alt ettersom hvem som er sammen med hvem og hvordan de (sammen) setter sammen «rommet».

3 Folk på stedet

Hvordan har folk tolket og forholdt seg til stedegengjøring? Det har jeg undersøkt, og jeg skal presentere bittesmå utdrag fra intervjuer jeg har ført. Utvalget representerer eksplisitt «kirkelig» materiale. Informantene er del av en indre-kirkelige debatt, det er tre prester og en kirkelig engasjert ungdom. For å kunne spisse framstillinga har jeg valgt noen ytterpunkter, materialet mitt er større enn dette.

I første omgang lurte jeg ganske enkelt på dette: Hvordan forteller folk om forholdet mellom deres mangfoldige sted, stedets mennesker, kirka og gudstjenestefeiringa? Hvordan beskriver de sitt eget engasjement? Her følger altså et lite innblikk i noe av dette.

3.1 Georg

Georg er litt over seksti år. Han har vært prest i den samme menigheten i Groruddalen i flere tiår, her bor han også. Han er opptatt av nettopp det, «fordi det er en viktig ting, å være stabil», han forblir en stabil faktor, «for det har vært mye forandring gjennom alle disse årene». Når vi snakker om gudstjenestereformen, så setter han gudstjenesten opp mot alle disse forandringene. Han ser at andre menigheter, også menigheter som ikke er lutherske, vokser fram, men «så beholder vi det rene vann, for å si det sånn». Stedegenhet er i denne sammenhengen viktig for Georg, «for å ta vare på, da, med anførsel, vår lutherske arv».

For meg er det slående at Georg kjenner stedet godt. Han vet om de stadige forandringene og satser på stabilitet. Denne sikres

gjennom at han blir på stedet og gjennom den konfesjonelt sikrede gudstjenesten. Slik sett er disse to størrelsene uttrykk for stedegenhet. Samtidig: hvor og på hvilken måte dalen og kirka forandrer seg sammen med eller er influert av hverandre, er ikke et tema. Georgs stedegenhet er profilering – og avgrensing.

3.2 Jonas

Jonas er nettopp russ, han har vokst opp i Groruddalen og har en kirkelig bakgrunn. Han har gått på barne- og ungdomsskole her, men går nå på en videregående skole et annet sted i byen. I den første delen av intervjuet går vi gjennom de tre metodiske begrepene fra gudstjenestereformen, og en liten misforståelse ble en viktig nøkkel for meg:

- C nå har jeg utfordringen å si noe, æh, altså, kan du si noe om det tredje begrep òg, stedegengjøring
- J stedegnethet
- C stedegengjøring

Og så snakker vi om stedet hvor Jonas er vokst opp og har gått på barneskole. På barneskolen var religion et tema. Det er annerledes på den videregående skolen hvor Jonas går nå, «der er det mer likegyldighet overfor hva man tror på». For Jonas er dette ei utfordring for kirka. På stedet han har vokst opp, i Groruddalen, har folk et forhold til religion, men menigheten, synes han, gjør ikke noe med det.

Han etterlyser engasjement, og han sier: «Jeg har veldig lyst til å være en del av en kirke som utfordrer meg til å leve et liv der jeg lever i fellesskap med Jesus, og der jeg tar valg som gjør at kanskje verden ser rart på meg, men jeg gjør det fordi jeg har lyst til å vise Jesu kjærlighet til folka rundt meg.» Jonas kjenner, som Georg, stedet, han vet at religion er en viktig faktor i Groruddalen. Han tolker det som ei utfordring.

Den lille misforståelsen rundt begrepet stedegengjøring er i mine øyne mer enn det; det er et program. Kirka som fellesskap står overfor verden, men har noe å fortelle til verden. Skal det lykkes, da må kirka være stedegnet.

3.3 Roger

Roger er prest, noe yngre enn meg. Roger er hjemme i menigheten, han bor i dalen, han er opptatt av det. For dette har implikasjoner for både hans prestetjeneste og for kirka. Litt ufiltrert fra intervjuet:

R æh, altså, æh, Grorud[...], nærmiljøet vårt forandrer seg, og vi kan ikke bare fortsette å late som, altså bare gå i hverandres, gå i en forening, en liten oase, og ikke snakk med omgivelsene rundt oss, æh, og det er viktig å være med å skape fred, det snakket vi om, æh, [...], å tenke stort om arbeidet sitt, altså, eller arbeidet vårt, da, at det, dette er fredsarbeid, [...]

C mh

R fred og forståelse i vårt, æh, i Groruddalen, så snakket vi mye om, [...] altså vi er mer enn en sånn koseklubb, der vi bare blir venner og sånn, [...], man må ut av, ut av, æh, vårt felles[...], det fellesskap, [...], prøve å ha, å ha en relevans inn i Groruddalen

Forandringene i Groruddalen er for Roger motivasjon til samtale og engasjement. Han vil møte stedet og menneskene på stedet.

Samtidig skjer ikke dette blåøyd. Roger vet om utfordringene i dalen, han vil bidra til dialog og fredsarbeid, det er ikke en koseklubb. Nettopp det har i hans øyne avgjørende betydning for kirka: kirkas relevans er avhengig av å ikke lukke seg inne, tørre noe, være sammen med andre, selv om det kan være krevende.

3.4 Tomas

Også Tomas er prest, men han er i en annen jobb nå.

Motivasjonen min til å snakke med Tomas var erfaringa hans fra kirkelig prosjekt- og utviklingsarbeid. Men så viste det seg i løpet av intervjuet at han var veldig opptatt av Groruddalen. Engasjert forteller han om at det er mange forfattere som kommer fra dalen, at mangfoldet og de kontinuerlige endringene har preget forfatterskapet deres positivt, at det har gitt skaperkraft. Dette er noe som kjennetegner Groruddalen som helhet, dette må løftes fram.

På denne måten kan dette forstås som en del av en god identitet i Groruddalen. Her må alle bidra, også kirka, gjennom «å være en arena hvor det skjer møter mellom mennesker», «at kirken kan tilby en arena hvor folk blir kjent, kjenner tilknytning» og det «på linje med idrettslag og skole».

Forandring er, som for Roger, også et utslagsgivende stikkord for Tomas. De pågående forandringene er positive, de er skapende, de gjør det mulig å være på lag med andre. Stedet er ikke kirkas sted, stedet er alles sted. En god identitet er ikke (ei) kirkelig (oppgave), men (ei oppgave) for alle.

4 Folkekirke i Groruddalen. Stedegengjøring som avgjørende aspekt for kirka

4.1 To prosjekter i Groruddalen

I intervjuutdragene reflekteres forskjellige strategier i møte med stedet, stedets mennesker, gudstjenestefeiringa og kirka. Litt grovkorna skal jeg dele de fire intervjuutdragene i to grupper.

Den overordna strategien hos Georg og Jonas er ei avgrensning: kirkas rom plasseres ved siden av andre rom. Begge er kjent med stedene deres, de vet om lokale forhold. De lokale forholdene beskrives samtidig som statiske, som en bakgrunn. Stedet er nærmest et sceneri for ei kirke som *er noe annet*; her er det en (tilsiktet) bevegelse fra stedet til kirka.

Således *er* kirka, også den er statisk. Den er luthersk, den er et fellesskap, preget av en felles forståelse. Kirka representerer og manifesterer noe annet. Den er et rom på stedet, sentrert på et sted, og målet er økt tilslutning.

Roger og Tomas tilkjenner andre strategier og kirka er ikke det strategiene kretser rundt, det er ikke kirka alt dreier seg om. Det er ikke en bevegelse fra stedet til kirka; det er mye mer bevegelser på stedet, sammen med andre aktører, som kirka er en del av. Hos Roger og Tomas deler kirka stedet med andre. Grensene mellom kirka og de andre er myke. Rom åpnes, oppgaver og initiativer deles.

Kirka er, som stedet, som rommene og som menneskene i bevegelse. Det er ikke så lett å postulere et sentrum for denne kirka de to målbærer. Fellesskapet må, hos Roger, ha betydning for dalen, altså på en måte utenfor seg selv.

I det følgende skal jeg nevne to prosjekter som har vokst fram i Groruddalen. Det er et første forsøk på å svare på spørsmålet om hvordan det som jeg har oppdaget gjennom intervjuene kunne se ut i ei konkret menighet. Så, jeg prøver å tydeliggjøre noe av dette, uten at de to prosjektene med dette skal forstås som fyllestgjørende eller som «riktig anvendelse» av en konkret teori. En slik teori finnes ikke. Poenget er mye mer – og det på linje med Roger og Tomas – å understreke det prosessuelle, fluide og kanskje hybride ved ei stedegengjørende folkekirke.

I forbindelse med kirkebruksplanen i Oslo ble Østre Aker kirke fristilt. I mars 2019 arrangerte menigheten og nettverket Pådriv (<https://www.paadriv.no/om>) ei pådriversamling i Østre Aker kirke. Fra menighetens side ble det stilt et åpent spørsmål: *Hvordan kan Østre Aker kirke tas i bruk på nye måter for nærmiljøet – på kort og lang sikt som et unikt sted i Hovinbyen i Groruddalen?*

Det var to tanker som var ledende for spørsmålsstillingen: 1) Kirka kan bare få betydning om den forstår seg selv som del av (og ikke som bidragsyter til) nærmiljøet. 2) Skal det lykkes, trenger «vi» (menigheten, de ansatte og de frivillige ...) hjelp fra andre, fra mennesker på stedet.

Over 40 mennesker fra forskjellige sammenhenger, bransjer, institusjoner, organisasjoner, næringslivet og kommunale etater var samlet en hel dag og utveksla ideer og engasjement. I kjølvannet av samlinga ble det nedsatt ei kjernegruppe. Her var det med representanter for to bydeler, fellestrådet, Pådriv og menigheten. Det ble utviklet et målbilde hvor det blant annet ble understreket at Østre Aker kirke «skal være både et kristent og religiøst sted, samt livssynsåpent» og at «utviklingen av stedet skal bygge på de lokale behovene og mulighetene».

Et konkret resultat er etableringa av Østre Aker nærmiljøhage. Selv om flere partnere, herunder kommunale etater, men også aktører som Pådriv og NMBU (Norges Miljø- og biovitenskapelige universitet) var involvert, så ble dette ble jobba fram av folk på stedet. Det finnes nå et eget styre med lokale folk; NMBU bruker området som case-område i et nytt masterstudium; lokale ungdommer har fått sommerjobb og både Østre Aker og Haugerud menighet og Oslo bispedømme bidrar økonomisk.

På Haugerud har menigheten utvikla et diakonalt prosjekt: DIAROM – Stedets fortellinger som kilde til samskapende diakoni. Grunnet manglende finansiering ble prosjektet dessverre ikke realisert, men målsettingen står seg for det.

Og denne målsettingen var å utvikle lokale praksiser som utvider grensene for hva som er diakonalt viktig og relevant. Vi ville tenke diakoni med utgangspunktet i at alle som bor på stedet er del av diakoniens ansvar. Og da lurte vi på hva det vil si at diakonale praksiser involverer lokale folk med ulik bakgrunn på stedet.

Siden Østre Aker og Haugerud menighet ikke har egen og direkte tilgang til sosiale praksiser som involverer lokale folk med ulik bakgrunn på stedet, så ville vi samarbeide både med Haugerud idrettsforening, Haugerud skole og Islamic Cultural Center Alna. Sammen skulle vi snakke med ungdommer på Haugerud og få fram ulike fortellinger ungdommene selv har formet. Hva forteller ungdommene, om seg selv, om stedet, om lengsler, drømmer og behov – og hvordan utfordrer det menigheten? – Og hvilke diakonale praksiser kunne vise at menigheten er ansvarlig for alle stemmene?

4.2 En foreløpig avslutning

De to prosjektene er ikke gudstjenester; de er ikke del av reformen av gudstjenestelivet. Men de understreker at det liturgivitenskapelige begrep *stedegengjøring* har enormt potensiale, også som *kirketeoretisk* begrep. Den liturgiske tenkningen forandrer kirka – og omvendt.

Så kan en lure på: Er etableringa av en nærmiljøhage et kirkelig prosjekt? Er det å lytte til (andre) ungdommers stemmer kirkelig diakoni? Ja, så absolutt! Prosjektene understreker at det er mulig å lese intervjuene med Roger og Tomas i tråd med Löws forståelse av romkonstitusjoner på stedet. Roger og Tomas minner om at det gjelder å legge til rette for at mennesker kan skrive seg inn i åpne prosesser på stedet, at mennesker kan både plassere ting, seg selv og andre på et sted, at forskjellige rom kan bli til – i fred og fordragelighet, men også i konflikt og diskusjon.

Folk på stedet – og med dette også «kirkas folk» på stedet er uvegerlig del av slike prosesser av tilordning og tilskrivning, midt i en kaotisk, mangfoldig og langt ifra entydig hverdag. Det er nettopp dette som er *stedegengjøring*, og det viser – i kirketeoretisk henseende – at kirka er i flyt, selv prosess, ikke ferdig og avhengig av alle som ikke er kirke.

Kirka blir til, blir folkekirka når og hvis den er stedegengjørende. Kirka blir folkekirke når den senker skuldrene, slipper kontroll- og beskyttelsesbehovet og knytter seg til det flytende, det ikke entydige og overraskende. Altså når og hvis det og de som (tenkelig) ikke er kirke, er avgjørende for kirka. Og det skjer der hvor mennesker møtes. Igjen i et mer teoretisk språk (og helt opplagt, denne lista og tankene om kirka(s subjekt(er)) er å forstå som work-in-progress): Folkekirka blir til når og hvis 1) spørsmålet etter kirkas subjekt(er) er i spill, 2) det åpnes for delaktighet i intersubjektive prosesser, 3) mennesker skriver seg inn i (og lar seg innskrive i) samtaler og prosesser på stedet og 4) tåler å ikke ha definisjonsmakta.

Da sentrerer kirka seg på utvalgte, men ikke forutsigbare, steder, der hvor menneskene (og Gud! (CA V)) vil.

Litteratur

- Balsnes, Anne Haugland, Solveig Christensen, Jan-Terje Christoffersen og Hallvard Olavson Mosdøl (red.). 2015. *Gudstjeneste à la carte: Liturgireformen i Den norske kirke*. Oslo: Verbum Akademisk.
- Balsnes, Anne Haugland. «Musikk for menigmann? Liturgisk musikk i spenningen mellom folkekirke og trosfellesskapet.» I *Gudstjeneste à la carte: Liturgireformen i Den norske kirke*, redigert av Anne Haugland Balsnes, Solveig Christensen, Jan-Terje Christoffersen og Hallvard Olavson Mosdøl, 190–209. Oslo: Verbum Akademisk, 2015.
- Botvar, Pål Ketil og Hallvard Olavson Mosdøl. *Noe falt i god jord. Den norske kirkes gudstjenestereform sett fra menighetsnivå*. KIFO Rapport 2014:2. Oslo: KIFO, 2014.
- Brömssen, Kerstin von. «Socio-spatial theories – a short introduction.» I *Location, Space and Place in Religious Education*, redigert av Martin Rothgangel, Kerstin von Brömssen, Hans-Günter Heimbrock og Geir Skeie, 15–19. Münster et al.: Waxmann, 2017.
- Christensen, Solveig. «Gammel profesjon søker ny legitimitet.» I *Gudstjeneste à la carte: Liturgireformen i Den norske kirke*, redigert av Anne Haugland Balsnes, Solveig Christensen, Jan-Terje Christoffersen og Hallvard Olavson Mosdøl, 249–265. Oslo: Verbum Akademisk, 2015.
- Davie, Grace. «Vicarious Religion: A Methodological Challenge.» I *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, redigert av Nancy T. Ammerman, 21–35. New York: Oxford University Press, 2007.
- Elstad, Hallgeir. «Folkekyrkje i endring: Kyrkjetyper og auka gudstenestedeltaking.» *Teologisk Tidsskrift* 9: 7–21, 2020.

- Hegstad, Harald. *Folkekirke og trosfellesskap: Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*. Trondheim: Tapir, 1996.
- Hegstad, Harald. *Den virkelige kirke: Bidrag til ekklesiologien*. Trondheim: Tapir, 2009.
- Hegstad, Harald. «Menighetsutvikling i folkekirken: Grunnlag og formål.» I , *Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter*, redigert av Erling Birkedal, Harald Hegstad og Turid Skorpe Lannem, 9–23. Oslo: IKO, 2012.
- Johnsen, Elisabeth Tveito. «Growth in a context of decline. Congregations in processes of change.» *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2020.1867635>, 2020.
- Knott, Kim. «Religion, Space, and Place: The Spatial Turn in Research on Religion.» *Religion and Society: Advances in Research* 1, 29–43, 2010.
- Lappegard, Sevat. «Folkekyrkjeteologi.» I *Folkekirken – Status og strategier*, redigert av Bjørn Sandvik, 107–131. Oslo: Presteforeningen, 1988.
- Löw, Martina. *The Sociology of Space: Materiality, Social Structures, and Action, Cultural Sociology*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Lundby, Knut. *Troskollektivet: En studie i folkekirkenes oppløsning i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget, 1987.
- Lægdene, Stig. «Bokmelding: Geir Hellemo (red.), Gudstjeneste på ny, Oslo: Universitetsforlaget 2014.» *Teologisk Tidsskrift* 4, 322–325, 2015.

Mosdøl, Hallvard Olavson. «Strategier for involvering i gudstjenesten. En casestudie av to menigheter.» I *Gudstjeneste à la carte: Liturgireformen i Den norske kirke*, redigert av Anne Haugland Balsnes, Solveig Christensen, Jan-Terje Christoffersen og Hallvard Olavson Mosdøl, 155–172. Oslo: Verbum Akademisk, 2015.

Myhre-Nielsen, Dag. *En hellig og ganske alminnelig kirke: Teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet*. Trondheim: Tapir, 1998.

Nemd for gudstjenesteliv. «Hva er *involvering*?.» NFG 31/05.

Nemd for gudstjenesteliv. «Eventuelt.» NFG 36/06.

Nemd for gudstjenesteliv. «Gudstjenestereformens kjerneverdier.» NFG 40/06.

Schuerhoff, Carsten. *Verortet: Kirche und Liturgie im Wandel: Eine empirisch-theologische Studie zur Liturgie als Formwandlerin der Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Thomassen, Merete. ««Jeg brenner jo for involvering.» Involvering og delaktighet i gudstjenester med økt oppslutning.» *Teologisk Tidsskrift* 9, 38–54, 2020.

Kirke for folk flest

Folkekirken er en livsløpskirke

Den norske kirke sliter med selvforståelsen. Hvor lav oppslutning kan en folkekirke tåle? Hvordan skal denne kirken ledes, og hva betyr egentlig prefikset «folk» for en kirke? Finnes det noen kjennetegn ved en folkekirke som gjør den til noe annet enn en forening eller interesseorganisasjon? Kan en kirke være noen mer enn et trossamfunn som man melder seg ut av eller inn i etter egen tro og eget engasjement?

Helt siden begrepet «folkekirke» oppstod i Tyskland og Skandinavia på 1800-tallet, har Den norske kirke brukt mye tid krefter på å drøfte forholdet mellom å være *en folkekirke* og *en bekjennelseskirke*. Slik har det oppstått en dobbel kirkeforståelse, der folkekirke og bekjennelseskirke ikke bare forstås som to dimensjoner ved kirkebegrepet, men der medlemmene i praksis er blitt inndelt i to kategorier, som om de skulle tilhøre to ulike kirker.

Denne modellen var opprinnelig teologisk begrunnet for å sikre bekjennelsen, men har i løpet av de siste tiårene også kommet til å legge føringer for norsk religionssosiologi. Her har man tatt i bruk begrepsparet *ritualkirke* kontra *troskollektivet*, der ritualkirken omfatter folkekirken og troskollektivet beskriver bekjennelseskirken (Lundby 1986).

Som et alternativ til denne doble kirkemodellen vil jeg her lansere begrepet «livsløpskirke». For å få øye på Den norske kirke som en slik livsløpskirke, velger også jeg et sosiologisk utgangspunkt, ved å beskrive hva som skjer i kirken. Men målet er å bidra til en fornyet teologisk forståelse av hva det vil si å være en evangelisk-luthersk folkekirke. Til dette henter jeg impulser fra Det lutherske

verdensforbunds studie på 1990-tallet, «Worship and culture in dialogue» (Staufer 1999), og fra Gustav Wingrens engasjement i svensk folkekirkedebatt på 1960-tallet (Wingren 1964) og fra hans skapelsesteologi og kallsettikk (Wingren 1974/1995). Men først må vi beskrive noe nærmere den blindveien vi har havnet inn på i norsk sammenheng.

Arven fra 1800-tallet

Dåp og konfirmasjon, bryllup og begravelser har alltid utgjort en viktig del av kirkens liv. Men utviklingen i Norge på 1800-tallet innenfor vitenskap, politikk og kultur bidrog til at de kirkelige handlingene ikke lenger ble oppfattet som uttrykk for en ekte kristen livstolking, men bare som rester av folkelig allmennreligiøsitet. Den doble kirkeforståelsen kunne brukes til å beskrive forskjellen mellom sann kristendom og det allmennreligiøse, men også være et verktøy for å komme det folkelige i møte.

Gustav Jensen (1845-1922) var hovedlærer ved Det praktisk teologiske seminar og en pådriver for den store gudstjenestereformen i 1880-årene. Han ville bygge menigheten, de helliges samfunn, i folkekirkens midte. Han så for seg at den nattverdfeirende menighet skulle virke som surdeig i folkekirken, inntil alt var gjennomsyret og folkekirken ble bekjennelseskirke (Haanes 2015, 38).

Ludvig Hope (1871-1954) kjempet på sin side for at legmannsbevegelsen skulle bevare sin uavhengighet, og mente dette lettere kunne skje innenfor statskirkens rammer enn i en fri folkekirke. Statskirken skulle være folkeoppdrager, men et sant åndelig liv måtte leves ut i frie foreninger. Statskirken er «... eit stillas me står på for å byggja Kristi kyrkja» («Ludvig Hope», SNL).

Den kirkeforståelsen som Gustav Jensen og Ludvig Hope på hver sin måte bekrefter er ikke bare todelt; den kan også beskrives som en *to-trinns-modell*, der folkekirken utgjør et første og uforpliktende stadium, hvor man forberedes til å kunne avansere inn i den aktive og forpliktende bekjennelseskirken.

Her befinner vi oss fortsatt. I debattboka *Folkekirke nå* – utgitt i 2015 med støtte av Mellomkirkelig Råd – skrives det lite om hvordan dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelser inngår i en helhetlig kirkeforståelse (Dietrich m.fl. 2015). Når de kirkelige handlingene en sjelden gang omtales, beskrives de som «tjenester» kirken produserer for folket (ibid, 18), eller som en «kontaktflate» for forkynnelse og rekruttering inn i trossamfunnet Den norske kirke (ibid, 217). Men mest iøynefallende er *fraværet* av de kirkelige handlingene i tekstene. Forfatterne er opptatt av teoretiske og prinsipielle spørsmål, mens den nære folkekirkevirkeligheten faller utenfor blikkfeltet.

I boka beskrives kirken som «gudstjenestefeirende menighet» kontra «ritualkirke», som «menighetsfelleskap» og «tjenesteprodusent», og som «bekjennelseskirke i sin sendelse» og «folkekirke i sin innhøstning» (ibid, 45). I disse begrepsparene ligger det underforstått at den egentlige kirken er *gudstjenestefeirende menighet, menighetsfelleskap og bekjennelseskirke*.

En enkel realitetsorientering

Ved første øyekast virker den nedarvede to-trinns-modellen tilforlatelig, både ut fra det lave engasjement mange dømte viser i forhold til kirke og kristen tro, og ut fra bibelske krav om oppbrudd og etterfølgelse. Men det finnes også noen enkle hverdags erfaringer som burde dempe iveren etter å fremheve skillet mellom folkekirke og trosfelleskap.

Grensen mellom de to gruppene er i virkeligheten flytende. Også for medlemmene av trosfelleskapet er de kirkelige handlingene meningsfulle. Også vi bringer nyfødte barn til dåpen, som vi håper en gang vil velge kirkelig konfirmasjon. Vi gifter oss og lever sammen så godt vi kan, gjennom gode og vonde dager, inntil døden skiller oss ad.

Tilsvarende kan både folkekirke og trosfelleskap trues av samme risiko for å tilsløre utfordringen i det kristne budskapet og ende opp i overflatisk vanekristendom. Slik folkekirken kan forfalle til overflatisk allmennreligiøsitet, kan trosfelleskapet forfalle til selvopptatt foreningsaktivitet.

Det er også en grov karikatur at folkekirkemedlemmene bare kommer til kirke fire ganger i løpet av livet; til dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelse. I virkeligheten er også denne delen av medlemmene regelmessige kirkegjengere, bare i en langsommere rytme. De går i sine barns og barnebarns dåp, i sine søskenbarns og tantebarns konfirmasjon, sine søskens og sine kollegers bryllup, sine besteforeldres og sine naboers begravelse. De er ikke kirkefremmede, men de kjenner kirken fra et annet perspektiv enn kirkens formelle og uformelle lederskap gjør.

Det er også viktig å være klar over at den todelte kirkemodellen ikke lenger tilsvarende dagens religiøse landskap. Det har vokst frem en tredje gruppe av utmeldte kirkemedlemmer, men som fortsatt definerer seg innenfor *en kristen kulturtradisjon*. Denne gruppen distanserer seg fra kirken både som trosfellesskap og ritualkirke, men slutter gjerne opp om konserter og andre kulturtilbud. Kirkens lederskap vil gjøre urett både mot disse kulturkristne ikkemedlemmene og sine egne passive kirkemedlemmer, dersom man betrakter disse to gruppene under ett, forstått som de kirkefremmede i motsetning til oss kirkeaktive.

Men det mest problematiske med den etablerte to-trinnsmodellen er at den innsnevrer forståelsen av hva tro og religiøst liv er. To-trinnsmodellen forutsetter en kognitiv forståelse av tro, som tilslutning til en bestemt og definert lære. Ifølge Bibel og evangelisk-luthersk bekjennelse er tro først og fremst tilflukt til Gud, i tillit til Jesu evangelium om Guds nåde.

Ved å fremheve bekjennelseskirken på bekostning av ritualkirken, innsnevres de oldkirkelige bekjennelser til å bli forstått som dogmatiske dokument. I sin liturgiske og rituelle ramme er trosbekjennelsen – både den apostoliske ved dåp og den nikenske i messen – først og fremst en lovsang til Den treenige Gud, «... en låvsong där Guds gjerningar under takksägelse uppräknas» (Wingren 1995, 5).

En sakramental renessanse

I den nevnte debattboka *Folkekirke nå* skiller Trond Bakkevig og Atle Sommerfeldt seg ut fra de andre bidragsyterne

ved å argumentere for en *sakramental forståelse* av den norske folkekirken. Bakkevig peker på at dette viderefører trosbekjennelsens formulering om «... en hellig, alminnelig og apostolisk kirke» (Bakkevig 2015, 203).

Sommerfeldt tar utgangspunkt i Gustav Wingrens teologi og den betydning denne har fått for forståelsen av folkekirken i Sverige. Han fremhever teologen Ragnar Persenius (biskop i Uppsala 2000-2019), som eksempel på hvordan tradisjonen etter Billing og Wingren er blitt videreutviklet. En sakramental folkekirke defineres ikke ut fra sine grenser, men ut fra sitt sentrum. Grunnlaget er «...de handlinger den korsfestede og oppstandne Kristus gjør for menneskene i nådens synlige tegn, og ikke disiplenes og fellesskapets kvalitet i etterfølgelse og tro» (Sommerfeldt 2015, 105).

For Sommerfeldt er det også et viktig anliggende at denne forankringen i sakramentene i praksis må sikres ved *en ordnet tjeneste*, som skal være forpliktet på kirkens bekjennelse og ha en sentral rolle i kirkestyret ved siden av det kirkelige demokrati. Slik unngår man at kirkens identitet blir bestemt av den til enhver tid rådene livsfølelse og kultur (Ibid 106, pkt.8).

På denne måten forsøker Sommerfeldt å binde de to delene i den todelte kirkemodellen sammen. Som en sakramental kirke er hele folkekirken forankret i den kristne tradisjon og bekjennelse. I dette fellesskapet har alle døpte *et personlig ansvar* for sin egen tilhørighet. I tillegg har ledelsen i kirken et *ansvar overfor fellesskapet* om å vise troskap mot kirkens lære.

Gjenoppdagelsen av kirkens sakramentale karakter kan knyttes til den økumeniske bevegelsen på 1960-tallet, synliggjort gjennom Kirkenes Verdensråds generalforsamlinger i New Dehli i 1961 og i Uppsala i 1968. Den økumeniske bevegelsen var inspirert av de ortodokse kirkenes teologi og av impulser fra den katolske kirkes Andre Vatikankonsil (1962-65). Denne økumeniske prosessen munnet ut i Lima-dokumentet fra 1982, der man beskriver en felles forståelse av dåpen, nattverden og kirkens embete.

Den økumeniske bevegelsen har bidratt til at de høykirkelige og teologisk konservative har mistet sitt monopol på liturgisk fromhet. En sakramental kirkeforståelse er ikke høykirkelig, men bredkirkelig: Det enkle og regelmessige i liturgien ligger åpent og tilgjengelig for alle som vil delta. I tillegg sikrer liturgien, sammen med Bibelens tekster, den historiske forbindelsen med kirkens bekjennelse. Begge disse dimensjonene – det inkluderende og det læremessige fundamentet – gjør liturgien til folkekirkens viktigste ressurs. Liturgien lever både i gudstjenesten og i livsritene.

I en sakramental kirkeforståelse betyr «sakrament» noe mer enn lutherdommens dåp og nattverd, eller den katolske kirkes sju sakramenter (Hjelde 2001, 19-25). Kirken er i seg selv *et tegn* på Guds handling med sin skapte verden, et sakrament for verden. I de evangelisk-lutherske kirkene er denne sakramentale kirkeforståelsen også formulert som en «liturgisk ekklesiologi» (Lathrop). Dette handler ikke om en spesiell interesse for liturgi i og for seg. Det er en erkjennelse av at kirken alltid er noe mer enn det den selv presterer, og at dette kommer til uttrykk nettopp i liturgien. Kirken erkjenner at den selv også er preget av synd, feil og utilstrekkelighet, men stoler på at dens haltende handlinger kan *vaskes*, som i dåpen, og *brytes*, som i nattverden, og bli til «noe mer». Noe kan bli bedre her og nå, men liturgien uttrykker først og fremst håp og forventning om det som ennå ikke er innfridd.

Dåpen, overgangsritualene og gudstjenesten

Det lutherske verdensforbund (LWF) gjennomførte på 1990-tallet en serie internasjonale konsultasjoner om forholdet mellom gudstjenesteliv og stedefegen kultur. LWF organiserer evangelisk-lutherske kirker i et globalt fellesskap: Her møtes de gamle tyske og skandinaviske stats- og folkekirker, emigrantmenigheter fra USA og misjonskirker under ulike himmelstrøk.

Publikasjonene som ble offentliggjort i løpet av dette prosjektet forteller både om tema og metode: «Worship and culture in dialog», «Christian worship: Unity in Cultural Diversity» og «Baptism, Rites of Passage, and Culture».

I vår sammenheng er det først og fremst «Chicago-erklæringen» – gjengitt i den tredje publikasjonen, «Baptism, Rites of Passage, and Culture» – som er av interesse (Stauffer 1999). Her beskrives dåp, bryllup og begravelse, samt velsignelse av syke (!) med begrepet «worship». I våre nordiske folkekirker og i norsk dagligtale mangler vi en slik bruk av ordet «tilbedelse» om gudstjeneste og kirkelige handlinger.

Sammenhengen mellom de kirkelige handlingene og gudstjenesten kan begrunnes ut fra en allmenn religionsfenomenologisk forståelse av hvilken plass livsritene har i et samfunn. Et overgangsritual handler ikke bare om å *markere* de uunngåelige overgangene i et menneskes liv. Ritualet skal også *gi individet hjelp* i disse krevende overgangene, ved å synliggjøre og bekrefte de verdiene som knytter oss sammen til et fellesskap. Ved inngangen til en ny fase i et menneskes liv skal fellesskapets verdier uttrykkes på nytt og feires (ibid, 42).

I vår sammenheng betyr dette at alle de kirkelige overgangsritualene dypest sett er en bekreftelse av dåpen. Det er dåpen som konstituerer fellesskapet i kirken, og det er bevisstheten om å være et døpt menneske som holder meg fast og knytter meg sammen med de andre gjennom livets ulike faser.

Også dåpen forstått som sakrament har preg av å være en overgangsrite, uavhengig av om den skulle skje som folkekirkelig spedbarnsdåp knyttet til fødsel eller som bibelsk voksendåp. Dåpen markerer i seg selv en overgang fra død til liv, eller fra «ikke-folk» til «Guds folk» (1 Pet 2,10). Dåpen skjer også bare én gang. Dette er et kjennetegn ved alle livets overganger: man fødes én gang, går fra ugift til gift én gang (!), dør én gang, osv. Samtidig tolker Bibel og bekjennelse dåpen som en livslang prosess; vi formes og fødes på nytt sammen med Kristus gjennom hverdagens små og store kriser, før dåpen endelig fullføres i vår egen død og oppstandelse.

Det er tankevekkende å legge merke til at disse tunge teologiske tolkningene av dåpen samtidig skaper en åpning mot de andre «allmennreligiøse» overgangsritualene i kirken. Som den «første

overgang» – ikke alltid i tid, men i betydning – skal dåpen på denne måten prege de andre overgangene i den døptes liv.

Ved nærmere ettertanke innser vi at dette alltid har skjedd i kirkens historie, selv om vi i en etter-kristen kultur nesten har glemt det: Førkristne overgangsritualer er blitt kristnet ved å bli farget av dåpen. Korstegnet og treenighets-formelen knytter jordfestelse og dåp sammen. De levende lysene ved kista minner om dåpslyset. For noen generasjoner siden – da hvit maling var luksus forbeholdt skippere på Sørlandet – var det vanlig å markere dåpens livslange betydning ved å legge et hvitt eller vakkert dåpsklede over en ubehandlet eller svartmalt kiste.

I kulturer der arrangerte ekteskap og flergifte har vært vanlig, kan vi se at den kristne dåpen har bidratt til å endre synet på ekteskapet. Den verdighet dåpen gir hvert enkelt menneske må også komme til uttrykk i det kristne bryllupsritualet. Begge parter, både brud og brudgom, må delta frivillig. Ingen av partene må behandles som den andres eiendom. Ekteskapets status må ikke fremheves, verken som noe mer eller noe mindre verdifullt enn livet som ugift (ibid 23, pkt. 3). Kirkens likhetsideal er ikke bare begrunnet i skapelsen. Naturen er tvetydig når det kommer til likhet og frihet. Den kristne likhetstanken er historisk og teologisk først og fremst begrunnet i dåpen.

«Chicago-erklæringen» fra LWF konkluderer med at dåpen derfor skal ha en formaterende karakter i forhold til de andre overgangsritualene. De kirkelige handlingene er «...rites that extend or renew or conclude their original and essential rite of passage through the waters of baptism» (Staufer 1999, 14-15 pkt. 1.2). Betydningen av de kirkelige handlingene er den samme som dåpens opprinnelige overgang gjennom vannet.

Tilbake til Skandinavia

De fleste av verdens lutherske kirker er frikirker og minoritetskirker i flerreligiøse samfunn. De opprinnelige tyske og skandinaviske folkekirkene er blitt unntak fra regelen. Men dette forhindrer ikke at våre folkekirker kan videreføre viktige verdier i den evangelisk-lutherske arven, og at vi slik kan bidra med fruktbare innspill i internasjonal og økumenisk dialog.

Begrepet «folkekirke» oppstod i Tyskland og Skandinavia under den nasjonalbyggende epoke i Europa på 1800-tallet, som en tredje vei mellom de gamle lutherske fyrste- og statskirkene – med sin statlige tvang til tro – og de nye frikirkene som var preget av det vi i dag ville kalle gruppepress om personlig bekjennelse (Elstad 2015, 22).

I Sverige førte vekkelsesbevegelsene på slutten av 1800-tallet, i større grad enn i Danmark og Norge, til etablering av frikirker ved siden av statskirken, altså ikke bare et selvstendig foreningsarbeid innenfor statskirkens rammer. Derfor ble ikke spørsmålet om folkekirke eller bekjennelseskirke i Sverige først og fremst en intern debatt innen statskirken, slik det skjedde hos oss. Forsvarerne av statskirken måtte i større grad profilere seg teologisk ovenfor de nye frikirkene, ikke bare henvise til kirkelig embete eller statlig styring.

Einar Billing (1871-1939) utformet tidlig på 1900-tallet det han kalte den «religiöst motiverade folkkyrkotanke». Her blir folkekirken beskrevet ut fra begrepet *den tilbudte nåden*, som blir synliggjort i dåpen og i det lokale sognet. Opp mot dette karakteriserer han frikirkene med begrepet *den mottatte nåden*, altså som et avgrenset fellesskap av dem som mener de allerede har tatt imot og kjenner nåden (ibid, 27-28). For Billing er svakheten innlysende: Frikirkene står i fare for å hente sin identitet ut fra sitt eget fellesskap, mens statskirkens identitet stadig blir forankret i Guds tilbudte nåde, uavhengig av hvordan denne nåden skulle bli tatt imot.

Billings religiøst motiverte folkekirketanke kom til å prege den svenske folkekirken gjennom flere tiår. Men etter at staten innførte en ny lov om religionsfrihet i 1952, påpekte Gustav Wingren at grunnlaget for Billings folkekirketanke hadde smuldret bort (Wingren 1964, 13-15). Loven om religionsfrihet hadde over natten endret kirkens posisjon i samfunnet. Hele det statlige undervisningsvesen ble nå konfesjonsfritt, fra grunnskole til universitetsnivå, også de teologiske fakultetene.

I følge Wingren skaper dette en helt ny situasjon for folkekirken. Når staten ikke lenger pålegger alle borgere et minimum av

kunnskap om den evangelisk-lutherske lære, og ikke *forplikter* de politiske lederne på den samme læren, kan ikke folkekirkens identitet lenger bare være knyttet til den tilbudte nåden. For også i Billings gamle folkekirke ble nåden tatt imot, men da var dette bakt inn og skjult i statens krav til sine borgere (ibid, 33). Nåden ble tatt imot gjennom undervisning og statskirkelig administrasjon.

For Wingren er den religiøst motiverte folkekirketanken fortsatt viktig. Den må bare fornyes ut fra endrede betingelser. Wingrens grep blir nå å bruke den religiøst motiverte folkekirketanken til å begrunne et nytt folkelig kirkestyre. På samme måte som kirken alltid har delt ut «Guds förekommande nåd» må den nå også *dele ut et ansvar*; «...en spridning av ansvaret, så at passiva medlemmer i folkkyrkan gjennom ny lagstiftning får plikter» (ibid, 19).

For Wingren er ikke det folkelige kirkestyret en etterligning av det politiske demokrati. Det er en forlengelse av den åpenhet som ligger i nåden. Kirken skal «dele ut» både nåden og ansvaret. Denne tankegangen kan også forklare Wingens tiltagende kritikk etter hvert som folkestyret i Svenska kyrkan ble rigget som en kopi av det politiske partisystemet. Wingren insisterte på at kirkens liv og ledelse må gi større plass til den åpne teologiske samtale og debatt. Ellers vil det kirkelige folkestyret forfalle til partidannelse, ytre styringsstrategier og maktkamp.

Både hos Gustav Wingren og Einar Billing lå det altså en profilert evangelisk teologi til grunn for folkekirketanken. Det hører til kirkens vesen å ha en stor grad av tålmodighet med mennesker, også de som ikke utvikler noe sterkt engasjement, men som nøler, tviler og bare en sjelden gang går til gudstjenester (Ugglå 2012, 31). Utgangspunktet er Jesu møte med folket; hvor enkeltmennesker trer frem fra folkedypet, blir tiltalt og helbredet, for så igjen å forsvinne i massen. De fortsetter sine liv i familie og landsby, uten at de blir registrert som medlemmer i ett nytt avgrenset felleskap. For Wingren blir dette viktigere for kirkeforståelsen enn den nøklemakten Jesus gir til Peter og apostlene (Matt 16,18-19).

Det er lett å se at det ligger en spenning i Wingrens tenkning om folkekirken. Hans forståelse av «det nølende folket» i evangeliene skaper ikke store forventninger om et forutsigbart eller effektivt folkestyre i kirken. Wingren skulle vise seg å bli en aldri hvilende opposisjonsteolog. Med brodd både mot konservativ embetsteologi og den nye demokratiske flertallskirken fortsatte han å utvikle sin folkekirketeologi ut fra de lutherske nøkkelbegrepene *skapelsen*, *dåpen* og *det kristne kallet*.

Mens Wingren på 1960-tallet ønsket å «dele ut et ansvar» for kirkestyret til passive medlemmer, ble han på 1990-tallet opptatt av kirkes ansvar for å mobilisere en folkelig motkultur mot markedskrefter og miljøødeleggelse (Wingren 1986 & 1995).

Kirken og det menneskelige

For Wingren var «folkekirke» aldri et kvantitativt begrep. Det handler om en kvalitativ, teologisk forståelse av kirken, forankret i evangeliet og i *skapelsen*. I boken «Credo» fra 1995 oppsummerer han sin forståelse av den kristne tro: Alle de tre artikler i trosbekjennelsen forteller dypest sett om *Guds skapergjerning* med verden (Wingren 1995, 17). Også gjennom Jesus fortsetter Gud sin gjerning for å gjenopprette skaperverket, og ved Den Hellige Ånd fortsetter denne fornyende skapergjerning i kirkens liv, som et forsonende og håpende fellesskap.

Wingren omtaler de oldkirkelige bekjennelsene som *lovsang* om Guds handlinger med verden (ibid, 5, 22). Stedet for denne lovsangen er dåpen (Den apostoliske trosbekjennelse) og gudstjenesten (Den nikenske trosbekjennelse). Men samtidig er også «stedet» for kirkens lovsang hele skaperverket.

En slik helhetlig forståelse av *skapelsen* i den kristne tro, henger sammen med en evangelisk-luthersk forståelse av *dåpen* og det kristne *kallet*. Dåpen gir enkeltmennesker og kirken identitet, kallet sender de døpte tilbake til livet. I Billings folkekirke dreide alt seg om nåden og syndenes tilgivelse, som folket kalles til å ta imot. Wingren henviser derimot til Luthers tolkning av kallet som det kristne menneskets ansvar for den skapte verden, virkeliggjort gjennom arbeid, familie og samfunnsliv.

For Wingren er også dåpen noe annet enn en inngangsport til et gudelig liv. Mennesket har allerede møtt Gud i sitt eget skapte liv. Dåpen knytter oss derimot sammen med Jesu død og oppstandelse, og gir den dømte mulighet til å tolke sitt eget liv i lys av dette. Denne muligheten til fornyet livstolkning gjelder alle dømte, også den som har fått et fjernt forhold til kirken.

Siden *skapelsen, dåpen og kallet* ikke skal gjøre mennesket «kirkelig», men sikre og gjenopprette det naturgitte livet, blir det for Wingren viktig at kirken alltid leter etter positive sammenhenger mellom det menneskelige og det kristelige. «Evangelium mister sin karakter av evangelium, om det ikke får berätta om en ny gärning från den Gud som verkar i allt människoliv från födelsen til döden» (Uggla 2012, 36).

Dette peker mot den samme *livsløpskirken* som vi forsøker å tegne konturene av fra fødsel til død. Kirkens nærhet til det menneskelige fører oss så å si innenfor kirkens geografiske soknegrenser; inn mot det som skjer på kirkegården og i kirkehuset. Slik kan også de tradisjonelle *markørene* for folkekirken utvides og fornyes – fra soknegrenser og kirkebygg – til de *handling*er som folkekirken medlemmer selv deltar i.

I en tid med store endringer i bosetning, arbeidsliv og fremvekst av nye nettverksformer kan folkekirken kvalitet som *livsdekkende* bli et like viktig kriterium, som at den skal være *landsdekkende* (ibid, 39-41; Wingren 1964, 79-87). I livsløpskirken opplever vi at dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelse er kirkelige *handling*er der folket deltar som aktivt subjekt, ikke bare *tjenester* en raus kirke yter overfor folk flest.

Mer enn egne valg

Det som skjer i livsløpskirken er tett knyttet til livet i familien. Det betyr ikke at kirken skal begrenses til å bli en familiekirke. Livet i familien peker så å si ut over seg selv, og avdekker noen grunnleggende livsvilkår som gjelder alle. En familie er mer enn det vi selv velger, når vi velger partner, ektefelle eller «skaffer oss» barn. Familie er også slekt; en uhåndterlig gruppe fremmede

mennesker som man blir utlevert til på godt og vondt. Barn velger ikke sine foreldre eller fosterforeldre. Vi velger ikke svogere, tanter og onkler, besteforeldre eller oldeforeldre. En livsløpskirke tar på alvor at det naturlige og sosiale livet er noe mer enn det vi selv har valgt.

Naturens og menneskenes livsløp kan oppleves brutalt og nådeløst. Også det mest blomstrende liv skal visne og dø. Et kjærlig parforhold kan kjølnes og gå i stykker. Naturens lovmessighet kan også oppleves uforutsigbar og slå tilbake på måter vi ikke har forutsett, når vi forsøker å bruke naturen til egne formål. Vindmøllene dreper fugler, miljøgiftene lagrer seg i våre egne kroppar, og medisiner gjør også bakterier motstandsdyktige.

Men dersom vi endrer perspektivet og betrakter våre små liv som en del av det store livsløpet, kan den samme naturen også oppleves full av nåde: Jeg får leve mitt liv på denne jorden, og ta imot alt dette som jeg selv ikke har vært med å skape eller bestemme.

Et kjennetegn ved vestlig kultur etter opplysningstiden er at de egenskaper vi tidligere forbandt med Gud, nå tillegges abstrakte begrep, for eksempel «livet». Dette skjer både i poesi og dagligtale: Unge mennesker uttrykker forventninger om hva «livet kan by på», eldre er takknemlige for hva «livet har gitt». Wingren påpeker at dette er et *mytisk språk*. Den opplyste vitenskapen gir oss ingen personifisert natur. Det finnes ikke noe «liv» som skulle være et subjekt vis-a-vis oss, og som gir oss noe eller tar noe fra oss. Dette vet vi, men vi leter likevel etter nøytrale ord som ikke har vært okkupert av én bestemt religion. Organisert religion har kommet i miskreditt.

Religiøse systemer og begreper kan vi legge bak oss, men vi kan ikke avskaffe de situasjoner der «...människan för det första icke er herre över skeendet, där hon för det andra vet at hon icke är herre, og där hon för det tredje icke kan dra sig undan dette elementära: att hoppast något resp. att frukta något» (Wingren 1995, 18). Dette er situasjoner der den menneskelige eksistens

er under *tilblivelse* eller under *trussel*, altså graviditet og fødsel, sykdom og død, og dertil beslektede situasjoner. Derfor slutter folk fortsatt opp om kirken ved barnedåp, bryllup og begravelser, selv om gudstjenesten neglisjeres.

For Wingren betyr ikke dette at de kirkelige handlingene skulle være en kontaktflate, som kirken i sin tur skal bruke for å formidle det egentlige budskapet. Vi kunne nesten si tvert om: Folk som fortsetter å delta i de kirkelige handlingene, selv om de tviler og ikke lever et kirkelig liv, kan formidle en lærdom «til kyrkans teologisk utbildade representanter», som disse langt på vei har glemt. Tvilerne ivaretar et elementært moment i kirkens bekjennelse: skapertroen (ibid, 19).

Vår egen livsløpskirke

Den norske folkekirkedebatten har de siste ti-årene vært preget av slagord, der ulike grupper kappes om å bruke folkekirkebegrepet. Det snakkes om «åpen folkekirke», «levende folkekirke» og «mangfoldig folkekirke». Alle disse slagordene har én svakhet til felles, på tvers av alle ulikheter: Man setter et beskrivende «godord» foran begrepet «folkekirke», uten at dette godordet sier noe om hva selve begrepet «folkekirke» skulle bety.

Den samme svakheten preger Den norske kirkes offisielle målformulering, vedtatt av Kirkemøtet i 1994. Her er fire delmål satt opp for å utfylle hverandre: Den norske kirke skal være «... en bekjennende, misjonerende, tjenende og åpen folkekirke» (Bakkevig 2015, 200). Disse fire dimensjonene kan riktig nok uttrykke viktige målsetninger for kirken, men de sier ingen ting om selve *folkekirkebegrepet*. Delmålene kunne like gjerne gjelde en frikirke eller en misjonsforening: bekjennende, misjonerende, tjenende og åpen. Bak målformuleringen skimtes i virkeligheten den nedarvede og todelte kirkemodellen, som i 1980 ble forsøkt slått sammen i begrepet «en bekjennende folkekirke», men som kirkemøtet senere fant det nødvendig å bygge ut for å nyansere (Haanes 2015, 45). Men alle de fire delmålene er åpne for tolkning, og forståelsen av det første delmålet – hva man mener med «bekjennelse» – vil legge føringer for tolkningen av de tre andre delmålene.

Som et alternativ til de enkle slagordene og den uklare målformuleringen har vi forsøkt å vise at en «folkekirke» i sitt vesen er en *livsløpskirke*, og vi har vi skissert hvordan en slik livsløpskirke kan begrunnes innenfor en evangelisk-luthersk tradisjon. Denne forståelsen, og konsekvensene av dette, kan oppsummeres i følgende tre punkter:

1. *Livet i folkekirken*

En folkekirke må være forankret både i søndagsgudstjenesten og i de kirkelige handlingene, og den spiritualitet som springer ut av denne sammenheng.

Ved å fremheve overgangsritualene karakter av å være «gudstjeneste», ligger det selvsagt en risiko for avskalling av medlemmer som ikke identifiserer seg med slike kristne livsriter. Dette er en risiko folkekirken må leve med. Verdien av å styrke de døptes status som fullverdige medlemmer er større enn tapet ved en avskalling. En slik bevisstgjøring av livsløpskirken vil heller ikke være til hinder for at kirken kan videreføre dialogen med de «kulturkristne», og gjøre den kristne kulturarven åpen og tilgjengelig for flest mulig.

2. *Kirkens selvforståelse*

Det er først og fremst kirkens lederskap og ansatte som trenger økt bevissthet om hva det vil si å være en livsløpskirke. Folk flest vet allerede hva dette er.

Eller sagt på en annen måte: Folks uvitenhet om betydningen av det som skjer i livsløpskirken er bare et speil av de ansattes manglende bevissthet og kunnskap. Det er behov for en intern kirkelig *etterutdanning*, eller kanskje enda viktigere; en obligatorisk *grunnutdanning* for nytilsatte i folkekirken. Mange av disse kommer fra næringsliv, offentlig administrasjon eller fra lavkirkelige bibelskoler, og trenger kunnskap om ritualenes kvaliteter og betydning i en evangelisk-luthersk livsløpskirke.

3. *Forholdet til staten og samfunnet*

Juristen Eivind Smith sier nøkternt i sitt bidrag i boka *Folkekirke nå* at Grunnlovens begrep «folkekirke» springer ut av et bredt

politisk kompromiss og ikke har stor «intensjonsdybde» (Smith 2015, 70). Desto viktigere er det da at Den norske kirke svarer på Grunnlovens § 16 og selv tar ansvar for å utdype hva «folkekirke» skal bety.

Den norske kirke må følge opp Grunnlovens § 16 i sin egen «grunnlov» – innledningsskapittelet i den nye kirkeordningen – og her beskrive hvordan en forstår seg selv som folkekirke. Dette kunne formuleres slik: «Som Norges folkekirke skal Den norske kirke være en sakramental livsløpskirke der de kristne ritualer gir hjelp til livstolkning og livsmestring. Gjennom gudstjenester og kirkelige handlinger utrustes medlemmene til å være del av en bekjennende, åpen, misjonerende og tjenende folkekirke.»

Siden Den norske kirke viderefører arven etter 500 års stats- og folkekirke, kan benevnelsen «Norges folkekirke» fortsatt være meningsfull, selv om oppslutningen tallmessig skulle synke. En profilert *livsløpskirke* kan forstås som «Norges folkekirke» på tilsvarende måte som andre trossamfunn benevnes «Norges evangelisk-lutherske frikirke», «Det norske baptistsamfunn», og lignende. Navnene angir kirkenes *særpre*, ikke deres oppslutning.

Med utgangspunkt i et tydelig sakramentalt sentrum vil en livsløpskirke være åpen for å kunne endre seg sammen med den stedege kulturen uten å miste sin egen identitet. Livsløpskirken kan både være kultur og motkultur, og slik bidra til å forme den stedege kulturen som den selv er en del av.

Litteratur

- Bakkevik, Trond. . «Folkekirken – et retorisk begrep (og knapt noe annet)?» I *Folkekirke nå*, Oslo: Verbum akademisk, 197-204, 2015.
- Dietrich, Stefanie et al. (red.). *Folkekirke nå*. Oslo: Verbum akademisk, 2015.
- Elstad, Hallgeir. «Folkekyrkjeomgrepet – opphav og utvikling. Tysk og nordisk kontekst.» I *Folkekirke nå*, Oslo: Verbum akademisk, 21-33, 2015.
- Hjelde, Sigurd. *Martin Luther - Lille og store katekisme*. Oslo: Bokklubbens kulturbibliotek, 2001.
- Haanes, Vidar L. «Bidrag til forståelsen av folkekirkebegrepet i Norge.» I *Folkekirke nå*, Oslo: Verbum akademisk, 34-47, 2001.
- Lathrop, Gordon W. *Holy people*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999.
- «Ludvig Hope» i *Store Norske Leksikon*. Online: https://snl.no/Ludvig_Hope.
- Lundby, Knut. «Troskollektivet». Oslo: Universitetet i Oslo, Institutt for presseforskning, rapport nr. 81, 1986.
- Smith, Eivind. «... forblir Norges folkekirke: om Grunnlovens ordvalg og dets juridiske konsekvenser.» I *Folkekirke nå*, Oslo: Verbum akademisk, 60-71, 2015.
- Sommerfeldt, Atle. «Sendt til verden – og Norge. Folkekirke som strategi for en sakramentalt forankret og samfunnsengasjert kirke.» I *Folkekirke nå*, Oslo: Verbum akademisk, 102-110, 2015.
- Stauffer, S. Anita. (red.) 1999. *Baptism, Rites of Passage, and Culture*. Geneva: LWF Studies. no 1, 4, 1999

- Uggla, Bengt Kristensson. «Öppenhet och egenart – Gustaf Wingren, folkkyrkan och nätverkssamhället» i Urban Claesson (red.) *Folkkyrka nu? Samtal om utmaningar och möjligheter*. Stockholm: Svenska kyrkan, 2012.
- Wingren, Gustaf. *Folkkyrkotanken*. Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag, 1964.
- Wingren, Gustaf. *Gamla vägar framåt. Kyrkans uppgift i Sverige*. Stockholm: Verbum, 1986.
- Wingren, Gustaf. *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*. Skellefteå: Artos bokförlag, 1995.

Trosbekjennelse for folk flest Barnedåp i folkekirken

Hvordan møter folk flest trosbekjennelsen? Trosbekjennelsen er en sentral del av søndagens høymesse, slik at den er godt kjent av dem vi kaller gudstjeneste-menigheten. Men trosbekjennelsen brukes også i gudstjenester som omfatter en mye større del av kirkens medlemmer, nemlig ved gudstjenester med dåp, eventuelt egne dåpsgudstjenester, og konfirmasjon. Det er derfor jeg kaller dette «trosbekjennelse for folk flest.» Ved siden av gravferd (der trosbekjennelsen ikke brukes) er dette de gudstjenestene som omfatter de kirkemedlemmer som har minst erfaring med og minst kjennskap til trosbekjennelsen. Dette er folkekirken slik Kåre Rånes beskriver den som «livsløpskirken,» og slik Tor B. Jørgensen skriver om begravelse i «På vegne av alle.»

Problematisk møte med trosbekjennelsen

Men samtidig er dette de gudstjenestene som har den mest fremmedartede formen på trosbekjennelsen som alle blir bedt om å delta i. Den er nemlig forbundet med «forsakelsen» i oppfordringen «La oss bekjenne forsakelsen og troen som vi døpes til,» og ved konfirmasjon: «La oss derfor bekjenne forsakelsen og troen som lød ved vår dåp.» Ved barnedåpen blir denne koblingen understreket gjennom spørsmålet til dem som bringer barnet til dåp: «Vil dere at NN skal døpes til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn og oppdras til et liv i den kristne forsakelse og tro?» Formen på «forsakelsen og troen» er: «Jeg forsaker djevelen og alt hans vesen og alle hans gjerninger. Jeg tror på Gud Fader, osv.» Det vil si at det først og fremst er i gudstjenestene som har best oppslutning, som omfatter «folk flest», at troen på Gud, Jesus og Den hellige Ånd blir satt opp i kontrast til «Djevelen, alt hans vesen og alle hans gjerninger.»

Jeg tror mange opplever dette som et svært merkelig uttrykk, som kommer fra en helt fremmed verden og et verdensbilde som vi ikke kjenner oss igjen i. Og det stemmer. Denne innledningen til trosbekjennelsen er en rest av et verdensbilde som preget dåpsritualet fra den aller tidligste kristne tid. Og dette er svært lenge og flere verdensbilder siden. Det fører da ganske naturlig til at også trosbekjennelsen blir oppfattet som en samling utsagn fra en forgangen tid, og som uttrykk for et fremmed verdensbilde.

Det ble løftet fram svært tydelig i forestillingen «Etterlyst: Jesus,» av og med Bjørn Eidsvåg, som ble spilt på Det norske teatret og på turne over store deler av landet i 2016-2018. Der ble trosbekjennelsen resitert, med Eidsvågs kommentarer til, om hva han ikke kunne akseptere. Jeg tror Eidsvåg har en god intuisjon på den opplevelsen folk flest har av kristen tro. Trosbekjennelsens utsagn blir oppfattet som alternative fakta innenfor en naturvitenskapelig verden. Det virker umulig å tro på overnaturlige fenomener, mirakler – og på menneskets syndighet og nødvendigheten av offer for synden. Forestillingen satte fingeren på et problem i norsk kristendom, at trosbekjennelsen blir oppfattet som uttrykk for hva den enkelte må bekjenne seg til for å være kristen. Da blir trosbekjennelsen så å si en kontroll av den enkeltes tro og et krav om bekjennelse til et verdensbilde utgått på dato.

Hva er historien bak djevelen og forsakelsen?

Forsakelsen av djevelen er et av de aller eldste ledd i dåpsritualet og går tilbake til oldkirken (Jansons 2011, 183-197). Det var den døptes svar etter eksorsismen, dvs. djevle-utdrivelsen som var innledningen til dåpsritualet. Bakgrunnen for eksorsismen av djevelen var antikkens verdensbilde, som var felles for mange kulturer og religiøse tradisjoner. Det bygget på at det fantes onde krefter i himmelrommet, kalt engler eller demoner, og at de ble ledet av en personifisert skikkelse, kalt djevelen. Disse maktene kunne ta herredømmet over mennesker. Det var derfor eksorsismen var nødvendig. Eksorsismen ble utført utenfor kirkerommet, hvor de onde krefter skulle drives ut av barnet før det ble tatt inn i kirken.

Etter eksorsismen pustet presten på dåpskandidaten og tegnet ham/henne med korstegnet som tegn til overgang til Kristus. Da ble hun/han befridd og kunne dermed avsverge at djevelen lenger hadde noen makt over ham eller henne. Det var en trefoldig avsverving av djevelen, hans «pomp»¹ og engler. Noen ganger ble formularet utvidet til å omfatte alle hans gjerninger, all tilbedelse av ham, og hele verden som lå under hans makt.

Dette var tradisjonen i den katolske kirke ved overgangen til Reformasjonen på 1500-tallet. Reformatorene hadde ulike syn på dåpen, og dermed ulik praksis på hvor mye av den katolske tradisjonen som de ville overta. Martin Luthers syn på eksorsisme og dåp hadde likhetspunkter med den katolske teologi, mens de reformerte teologene Calvin og Zwingli var motstandere av eksorsisme og de ritualene som var knyttet til den.

Luthers ordning for dåp fra 1523 (*Taufbüchlein*) beholdt mye av dåpsritualet fra den katolske kirke (Johansen 2016). I den reviderte formen fra 1526 fjernet han noen deler av ritualene knyttet til eksorsismen som menighetene kunne oppfatte som magiske og som kunne gi årsak til overtro. Men han var opptatt av å beholde selve eksorsismen. Dette var mye basert på hans egne opplevelser av å bli utsatt for djevelen og fristet av ham. Men han så også djevelen som makten bak sine motstandere, særlig paven og den katolske kirken, men også tyrkerne (muslimene) og jødene. Djevelen truet hele verden når han fremmet krig, naturødeleggelser, demonbesettelser og despotiske herskere (Renna 2018).

Eksorsismer og forsakelse av djevelen i den norske kirken

Etter reformasjonen fulgte Den dansk-norske kirke Luthers *Taufbüchlein* og beholdt eksorsismen (Fæhn 1994, 109-111). Dette ritualet avspeilet hvordan en bokstavelig forestilte seg verden som en kampsonne mellom Gud og djevel, og i kirkekunsten

¹ Pomp kommer fra det greske *pompe*, høytidelig prosesjon, brukes i betydning om noe som er storartet, strålende, som i sammensetningen «pomp og prakt», men det kan også brukes om noe som er forfengelig, forgiveves.

ble djevelen fremstilt fysisk som en person. Dette var også tiden for hekseprosesser der «hekser» ble anklaget for å være besatt av djevelen, og der mange også (under press) bekjente dette. Denne perioden varte langt innpå 1600-tallet, og slike prosesser var vanlige i mange land i Europa og i de engelske koloniene i Nord-Amerika.

Dåpsritualet med eksorsisme ble brukt i den norske kirke i 250 år. Det ble flere ganger diskutert, både i ortodoksiens og pietismens tid, hvorvidt det skulle beholdes (Fæhn 1994, 113). At det ikke bare var teologiske synspunkter som lå til grunn, men også status, kom klart til uttrykk ved at allerede i 1606 ble eksorsismen fjernet ved dåp av barn i kongefamilien, (Fæhn 1994, 113).

Men det var først i 1783, under Ove Høegh-Guldberg som ledende minister for Christian 7., at eksorsismen ble fjernet, med begrunnelsen «da den er uten grunn i Skriften, har noe så motbydelig ved seg og er så overtroisk at den lenge har vært til forargelse og anstøt» (Fæhn 1979, 48). De følgende spørsmålene rettet til dåpsbarnet om forsakelse og tro ble beholdt.

Det er denne forsakelsen av djevelen som er beholdt gjennom alle reformer av dåpsliturgien fra 1783 til 2017! Forsakelsen er altså en levning av eksorsismen, djeve-utdrivelsen av dåpsbarnet, som har overlevet i 240 år etter at eksorsismen ble fjernet. Derfor virker det utrolig at forsakelsen fortsatt brukes som innledning til trosbekjennelsen ved dåp og konfirmasjon uten noen form for forklaring. Dermed presenterer den et middelaldersk syn på djevelen som selvsagt smitter over på forståelsen av den følgende trosbekjennelsen, når de står som parallelle – om motsatte begreper.

Utøya og opplevelsen av ondskap

At vi må finne et alternativ til djevelen for å kunne snakke sant om ondskapen opplevet jeg på en dramatisk måte på Utøya i 2019 (Moxnes 2020). Jeg vet ikke om det var den første gudstjenesten som ble holdt på Utøya etter 2011, men gudstjeneste var en del av programmet på Norges Kristelige Studentforbund sin Forbundshelg på Utøya i 2019. Vi opplevet det som en utfordring

hvordan vi kunne feire gudstjeneste etter det som var skjedd der. Vi snakket om hva det innebar å være på Utøya, som minnested for den største menneskelige katastrofen i Norge i den historien vi kan huske. Utøya var stedet for solidaritet, fellesskap og visjoner om en bedre, fredeligere og grønnere verden. Men på et øyeblikk ble den stedet for den verste ondskaben, en dødelig terroraksjon, den ufattelige sorgen.

Å gå rundt på Utøya, på Kjærlighetsstien og andre steder der vi kjente igjen scener for drap, var tungt. På et tre som ble kalt Verditreet kunne en henge opp lapper med tanker og reaksjoner. På en av dem sto det: «Sorg er kjærlighet som er blitt hjemløs.» Og spørsmålet som lå der mens vi planla gudstjenesten var: Kan kjærligheten igjen finne et hjem? Det som var skjedd på Utøya gjorde oss klar over at vi aldri kan finne noe som bare er kjærlighet. Vi kan aldri ha kjærlighet som ikke blir utfordret av ondskaben. Livet er alltid en spenning mellom kjærlighet og smerte. Dette måtte avspeile seg i gudstjenesten.

Trosbekjennelsen var et vanskelig ledd. Ofte oppleves troen på Gud nærmest som en selvfølgelig del av gudstjenesten. Nå ville en slik selvfølgelighet bli helt feil i møtet med minnene om alle som var drept. Løsningen kom fra et uventet sted, fra barnedåpsliturgien. Den har ikke bare bekjennelsen til Gud, den starter med oppfordringen til å «bekjenne forsakelsen og troen som vi døper våre barn til.» Mange har sikkert opplevet leddet «Jeg forsaker djevelen og alle hans gjerninger og alt hans vesen,» som middelaldersk, mytisk og uforståelig. Men bak det fremmedartede ligger en innsikt om at troen på Gud som livets skaper ikke er selvfølgelig. Vi blir født inn i en verden der livet hele tiden er truet av ødeleggelse, der vi står i en spenning mellom liv og død. Da blir bekjennelsen til Gud en bekjennelse til livet på tross av og mot alt som ødelegger livet. Så derfor sa vi: «Vi tar avstand fra ondskaben og alle dens onde gjerninger og vi bekjenner at vi tror på Gud, himmelens og jordens skaper.» Dermed ble vi holdt fast i minnestedet Utøya som utfordret en selvfølgelig måte å snakke om Gud på. Bekjennelsen til Gud ble et standpunkt for livet mot døden.

Opplevelsen på Utøya gav meg en innsikt både i hva «djevelen» betyr og hva det betyr å tro på Gud, Jesus og Ånden. Det overveldende møtet med ondskapen og dens ødeleggelse gjorde at forestillingene om djevelen som en person, en figur med hestehov som hørte hjemme i middelalderens raritetskabinett, ble jaget vekk. Og jeg skjønte faren ved å beholde dette bildet som er så lett misforståelig, som får folk til å bli bekreftet i at kristendom hører hjemme i et tilbakelagt verdensbilde. Utøya fikk meg også til å skjønne at troen på Gud, Jesus og Ånden ikke er en samling krav om å tro på noe overnaturlig, på hendinger som var blitt dogmer. Denne opplevelsen og den innsikten den gav meg fikk meg til å forstå at trosbekjennelsen er å si hva vi tror om livet. Den er en protest mot alle krefter som vil ødelegge og true livet. Den snakker inn i felles erfaringer og opplevelser, den er mer enn det vi enkeltvis mener. Den vil gi hjelp til å se at Gud, Jesus Kristus og Ånden er livskrefter i verden.

Tro mot destruksjonen

Jeg fant en måte å sette ord på disse glimtene av innsikt i boken *Credo* av den svenske teologen Gustaf Wingren. I min studietid på 1960-70 tallet var han en viktig inspirasjon til å sette kristen tro og teologi inn i en samfunns-sammenheng. Den korte boken *Credo* som først utkom i 1974 var skrevet som bok for studenter, for å sette kristendommen i sammenheng med aktuelle ideologier i datidens Europa. Den kom i tredje utgave i 1995, og er fortsatt en god hjelp til å drøfte sammenhengene mellom kristen tro og situasjonen vi lever i i samfunnet.

Wingren bruker ikke tiden på å forklare at djevelen er en metafor, en talefigur, en mytisk figur fra fortiden som må fortolkes. I indeksen til boka står det ganske enkelt: «Djevel se destruksjon.» Destruksjon er et gjennomgående tema som motsatsen til de tre artiklene i trosbekjennelsen. Wingren sier at i en analyse av kristen tro i dag er det nødvendig å ta opp motstanden mot troen. Det som preger kristendommen i motsetning til mange moderne livssyn og ideologier er selve forestillingen om at det skjer en stadig ødeleggelse av livet. Ødeleggelsen kan ikke tilskrives enkelte tyranner som Stalin eller Hitler, slik at hvis vi fjerner dem, blir verden god. Å sette opp politiske og ideologiske motsetninger

mellom «de andre som onde» og «vi» som gode, slik at vi kan skape en god verden, er å narre oss selv. Det er å forsøke å plassere årsaken til destruksjonen utenfor oss selv. Wingren tilskriver den, kanskje overraskende, til misunnelsen – som omfatter alle, som er selve ursynden. Den er det motsatte av Guds egenskap – å gi, å dele, å skape livet. Det er i denne motsetningen mellom ondskapen, destruksjonen av livet på den ene siden, og håpet, livet som den overraskende gaven på den andre, at vi lever våre liv i verden. Det er denne motsetningen som ligger under alle de tre artiklene i trosbekjennelsen.

Når Wingren sier, for «djevelen se destruksjon,» tar han vekk forestillingen om en skikkelse som tilhører en mytisk fortid, et bilde som er begrenset til en isolert ond figur. Han peker på at i en kristen livsholdning er ødeleggelsen permanent tilstede, den kan ikke bortforklares, eller plasseres bare hos «de andre», hos fienden. Å erstatte djevel med destruksjon er ikke å bortforklare, men å påpeke at ødeleggelsen, de kreftene som bryter ned livet er mer alvorlige enn vi har tenkt.

Trosbekjennelsen som lovsang til livet

I *Credo* sier Wingren to viktige saker om det vi bekjenner i troen. Det første er at troen på Gud, Jesus Kristus og Den Hellige ånd er en tro på at livet er gitt, at de skaper og opprettholder livet. Dette er en tro som også har en sekulær utgave, der livet ikke tilskrives en skapelse av Gud. Men like fullt deler mange den oppfatningen at livet er gitt, en gave vi får uten å ha skapt det selv. Noe av det viktigste Wingren sier gjelder hva slags utsagn trosbekjennelsen er. Når Bjørn Eidsvåg kritiserer mange av leddene i trosbekjennelsen og sier at «dette kan jeg ikke tro», forstår han dem som «fakta-utsagn.» Det vil si at han forstår dem som påstander om at noe overnaturlig er faktisk, konkret virkelig. Men Wingren karakteriserer de tre artiklene i trosbekjennelsen som lovsang, som takker Gud for hans velgjerninger. Da er vi i en helt annen genre, en annen måte å snakke på, det er poesien og sangens språk. Wingren sier at det er karakteristisk for lovsangen at den ikke nevner motstanden, fienden, destruksjoner som truer livet, men at det er dette som ligger under hele tiden, selv om det ikke er nevnt. Her kommer erfaringen fra Utøya inn. Der opplevet

vi nettopp denne kombinasjonen: ondskaper som vi tok avstand fra, og bekjennelsen til tro på Gud som livet som er sterkere enn døden og ondskaper. I den sammenhengen vil jeg si at bekjennelsen er en protestsang. Når den tar ondskaper inn over seg, er den ikke lenger en lovsang som ikke nevner ondskaper, den er en protestsang som løfter opp livet mot alt som truer det.

Dåpen i møte med den truende ondskaper

Men hvor får folk som kommer til kirken i forbindelse med en barnedåp noen hjelp til å forstå dette, til å komme over den totalt fremmedgjørende måten å snakke om å forsake djevelen på? En sak er at de fleste av oss vil bruke «forsake» i forbindelse med noe godt vi må gi avkall på, for eksempel mat når vi skal slanke oss. Det viktigste er likevel selve forestillingen om djevelen, som trenger en forklaring. En ville tenkt seg at kirken ville gi dåpsforeldre noe informasjon. Men ingen steder på kirkens nettsider om dåpen står det noen forklaring på forsakelsen av djevelen! I biskopenes hyrdebrev om dåpen fra våren 202 (Bispemøtet 2020a) står det imidlertid noe viktig. Dette brevet fikk etter min mening urimelig kritikk, for å være lite teologisk (Mjaaland 2020a, 2020b) for brevet sa noe viktig om dåpens rolle i en verden preget av destruksjon: «Når vi feirer dåp setter vi derfor også ord på og tar avstand fra det som er vondt og imot Guds vilje. Dette gjør vi i fellesskap når vi forsaker djevelen og bekjenner troen. Dåpen skjermer oss ikke fra ondskap, synd og destruktive krefter. Den gir oss et løfte og et håp om at livskraftene er sterkere, og at Gud tilgir oss og rensker oss for all urett.» Uttrykksmåten minner om Wingren når de snakker om at ondskap, synd og destruktive krefter alltid er tilstede, ikke til å slippe unna, men at dåpen gir håp om at livskraftene er sterkere.

Dette er klare og forståelige måter å snakke om det onde på; da blir det uforståelig at biskopene fortsetter å bruke uttrykket å «forsake djevelen.» Det blir stående som en 250 år gammel referanse til et utgått verdensbilde. Denne utfordringen tar biskopene opp i et ressurshefte som følger opp hyrdebrevet, «Livstegnet – et hefte om dåpen.» De sier nemlig: «Djevelen er i Bibelen og tradisjonen fremstilt som en makt som står bak

all synd og ondskap. Tidligere tider la stor vekt på handlinger i tilknytning til dåpen hvor de onde åndsmaktene ble jaget bort, såkalte eksorsismer. Vi har en rest av dette når vi i dåpsliturgien fremsier forsakelsen: «Jeg forsaker djevelen og alle hans gjerninger og alt hans vesen» (Bispemøtet 2020b, 12). Dette er en kort sammenfatning av den historien jeg har gjennomgått over, og en nyttig informasjon. Men den er ikke blitt gjort tilgjengelig for «folk flest;» heftet ligger i en kirkelig ressursbank, men er ikke lagt inn i kirkens nettsted om dåpen. Og så trekker biskopene ikke konsekvensene av denne informasjonen om «tidligere tider» som vi nå har «en rest av.» For denne resten er like utdatert som eksorsismene, og må nyformuleres som en tekst om å avsverge, si seg løs fra ondskaper og destruksjonen.

«Vi tar avstand fra ondskaper»

Hvordan kan vi utforme et utsagn for å ta avstand fra ondskaper og bekjenne troen på Gud? Allerede i høringen til liturgireformen i 1920 kom Det teologiske fakultet med kritikk av å beholde forsakelsen (Flatø 1982, 165-166). Fakultetet ville ikke fjerne henvisningen til det onde i tilknytning til dåpsbekjennelsen, men mente at den ikke skulle uttrykkes i en personifisert form, som djevelen. Forslaget om å fjerne forsakelsen kom også opp i arbeidet med dagens dåpsliturgi, i en protokolltilførsel fra Ragnhild Jepsen og Ole Kristian Bonden i 2008. De sier at «[s]lik det nå er fremstår forsakelsen og troen som gjensidig komplementære ledd,» og trosbekjennelsen kommer i skyggen av forsakelsen, mens det er den kirkelige bekjennelse vi døpes til. De påpeker også at «forsakelsens ordlyd hviler på begreper og et verdensbilde som er fjernt fra dagens mennesker.» Samtidig peker de på det som jeg har understreket, særlig på bakgrunn av terrorismen på Utøya, at dåpen skjer og trosbekjennelsen fremsies mot en bakgrunn av mørke og destruksjon i verden. En måte å markere det på, kunne være med å ta avstand fra den, men uten bildet av djevelen. Men jeg er blitt overbevist av Jepsen og Bonden at det er bedre å gjøre dette med en bønn og takk til Gud om befrielse fra ondskaper og mørket. Det har også den fordel at dermed blir trosbekjennelsen den samme i alle kirkens gudstjenester, og lettere gjenkjennelig.

De foreslår en bønn av den type som finnes ved dåpen både i Svenska Kyrkan og Den evangelisk-lutherske kirke i Tyskland, som kalles «befrielsesbønnen.» Forslaget fra Jepsen og Bonden er at i tilknytning til at barnet tegnes med korstegnet for å markere at det skal tilhøre Kristus, bes bønnen: «Gud, befri NN fra mørkets makt, Bevar henne /ham i ditt lys nå og alltid.» For dem som er eksperter på kirkelig tradisjon vil bønnen om at Gud må befri dåpsbarnet/kandidaten fra mørkets makt, peke tilbake på eksorsisme-tradisjonen, men med bønn til Gud om befrielse, ikke med tiltale til djevelen. Dermed vil ekspertene bli beroliget om at den lange kirkelige tradisjonen fra oldkirken er bevart. For alle andre, «folk flest,» vil bønnen med utfrielse fra mørke og beskyttelse i lyset være et gjenkjennelig og trygghetsskapende bilde.

Jeg oppfordrer derfor biskopene til å ta et initiativ til å fjerne en 250 år gammel mytologisk forestilling om djevelen som presser «folk flest» ved dåp og konfirmasjon inn i et verdensbilde som er gått ut på dato. Dessuten bør formuleringen i trosbekjennelsen endres fra «Jeg tror...» til «Vi tror...», som i Svenska Kyrkans trosbekjennelse. På samme måte som dåpsritualet understreker at barnet som er døpt, er kommet inn i kirken som fellesskap, både lokalt og globalt, er bekjennelsen til Guds livgivende kraft uttrykk for fellesskapet vi er del av.

Liturgiske endringer tar oftest lang tid. Forsakelsen har vært beholdt på 100 års overtid! Liturgiske nemder virker ofte mer opptatt av å bevare gamle tradisjoner enn av nødvendig fornyelse. Derfor bør det være en oppgave for Åpen Folkekirke å få gjennomført en fornyelse av bekjennelsen i dåpsgudstjenester slik at den blir forståelig og gjenkjennelig for «folk flest.»

Trosbekjennelsen til livet

Å snakke om destruksjon som står mot livskraftene, er forståelig for «folk flest.» Med utgangspunkt i dette forslaget om å snakke om ondskaper på en måte som vi kan kjenne igjen i den verden vi lever, kan vi prøve å snakke om trosbekjennelsen på en måte som også kan være forståelig for «folk flest.» Jeg pekte på at når Bjørn Eidsvåg kritiserte trosbekjennelsen, var det som

uttrykk for et sett av tanker og dogmer, påstander om at det de snakket om, var fakta i den verden vi lever i. På bakgrunn av den destruksjonen som hele tiden truer verden, ville Wingren snakke om trosbekjennelsen som en lovsang til Gud. Jeg foreslo formuleringen «protestsang,» for å uttrykke nettopp protesten mot destruksjonen. Men felles for begge former for sanger er at de lovpriser Gud, de forteller om hvordan Gud skaper, opprettholder og fornyer livet. De har som sitt kjennetegn at de forteller, de bruker eksempler, de dikter om menneskers liv på de måte som vi kan kjenne oss igjen i dem.

Å si at det som skjer i dåpen er uttrykk for «livets gave» vil de aller fleste forbinde noe med. Det er dette som Svein Ellingsen har formidlet i det som er blitt folkets dåpssalme, og som uttrykker en livsfølelse mange kjenner seg igjen i, «Fylt av glede over livets under» (Norsk salmebok 586). Den gir uttrykk for trosbekjennelsen som en lovsang og takk til livet, og den tolker den første trosartikkel om at «Vi tror på Gud himmelens og jordens skaper,» slik at skapelsen blir knyttet direkte til barnet.

Fylt av glede over livets under,
med et nyfødt barn i våre hender,
kommer vi til deg som gav oss livet,
kommer vi til deg som gav oss livet.

«Himmelens og jordens skaper» høres ut som det kommer fra en fakta-boks i en avisreportasje. Men Ellingsens salme blåser så å si liv i denne faktaboksen: den vekker følelsen av glede over livet, over at det er et under, og at det oppstår et forhold mellom oss og Gud. Skapelsen er ikke abstrakt, den er et personlig forhold mellom oss og Gud.

Det er ikke like lett å oppfatte den 2. trosartikkel som poesi. I den apostoliske trosbekjennelsen høres den ut som en liste av hendinger som skjedde med Jesus. I tidlig kristen tid ble trosbekjennelsene utviklet som uttrykk for troen på Jesu vesen, og om forholdet mellom Jesus og Gud. Uttrykkene om Jesu liv, hans fødsel, pine, korsfestelse, død og begravelse skulle fortelle at Jesus delte menneskers skjebne. Men dette fortalte ikke noe

om hvordan Jesus delte sitt liv med mennesker. Hendingene på listen går direkte fra at Jesus ble «født av jomfru Maria,» til at han ble «pint under Pontius Pilatus, korsfestet, død og begravet.» I mellomrommet mellom de to leddene ligger hele Jesus liv! Jeg tror denne mangelen på fortelling om Jesus liv har fått avgjørende konsekvenser for hva vi tror er hensikten med trosbekjennelsen. Trosbekjennelsen er blitt oppfattet som tro på det overnaturlige, slik Bjørn Eidsvåg kritiserte den for i «Etterlyst Jesus.» Det guddommelige ved Jesus blir knyttet til det som bryter med naturlovene.

For å få en bedre forståelse av trosbekjennelsen må vi gå til fortellingene om Jesu liv. Det er de som forteller hvordan Jesus delte sitt liv med mennesker, og dermed skapte nytt liv. Det er disse fortellingene som blir aktivert i dåpen, der barna blir «døpt til Kristus.» Ellingsens dåpssalme uttrykker Jesu virkning på mennesker gjennom kjærligheten, og han knytter til erfaringene av kjærlighet som mange kjenner seg igjen i:

Ved ditt verk, ved Kjærlighetens vilje,
er vi født på ny til liv i Kristus,
til et åpent liv i tro og tillit,
til et åpent liv i tro og tillit.

Å oppsummere «det nye livet» med at det er å leve åpent «i tro og tillit,» skaper en gjenkjennelse av gode opplevelser, samtidig om det utfordrer til å strekke seg etter et slikt liv. Og vi oppdager at det jo er dette fortellingene om Jesus sammen med mennesker handler om. Det gjenkjennbare menneskelige og budskapet fra evangeliefortellingene smelter sammen.

Mange av fortellingene om Jesus er om møter med mennesker som opplever destruksjonen, enten gjennom sykdom, fattigdom eller fra andre mennesker. Og Jesus møter dem med liv – gjennom mat, gjennom helbredelse, med tilgivelse, med akseptasjon, med en visjon for deres liv. Vi kjenner dette igjen for eksempel gjennom historiene om den samaritanske kvinnen ved brønnen, mannen som var født blind, Lasarus som Jesus vakte opp. Spørsmålet er ikke hva som i hver fortelling faktisk

skjedde, men hva disse fortellingene skapte for menneskene som hørte dem. Og hva skaper de hos oss – når vi går i dialog med menneskeskjebner som berører oss, når vi blir drevet til å tenke over våre liv, over livs- og dødskrefter?

Det er disse fortellingene om Jesu møter med mennesker som ligger under artikkelen om troen på Jesu. De nevnes ikke, men de er hele det livet som førte Jesus fra fødsel til korsfestelse og død. Hva var det ved Jesu liv som førte til hans død? Jesus var en Messias-skikkelse som forkynte Guds rike for de fattige. Når han forkynte Guds rike, var det både en kritikk av de mektige og herskere – og en forkynnelse av et annet rike, et rike med fred, rettferdighet, som snudde opp ned på makt og undertrykkelse. Dette var et nytt budskap – og det førte til konfrontasjon både med de jødiske klientene til romerne, og den romerske administrasjonen ved Pilatus. Jesus presenterte et håp som ble slått ned, men som ikke kunne stanses.

Når vi ser på at Jesus ble korsfestet, må vi også ta inn over oss at Jesus delte skjebne med mange mennesker. I Romerriket var korsfestelse en straff for slaver, brukt mot store slaveopprør. Jesus delte deres skjebne – Jesus er den mest berømte korsfestede dømte forbryter – og dermed gir han også ansikt til alle de skjebner som IKKE ble husket. Jesus levte blant mennesker i krise, og identifiserte seg med dem.

Men hvordan kan Jesu pine, korsfestelse og død bli livgivende fortellinger for vårt liv? Jesus var et menneske som oss, men i ham fikk ondskapen og destruksjonen ikke den vanlige følgen, at barmhjertigheten og kjærligheten ble knust. Tvert imot, i Jesu ord til soldatene ved korset («Forlat dem for de vet ikke hva de gjør,» Lukas 23:34) og til røveren («i dag skal du være med meg i paradiset,» Lukas 23:43) finnes livets seier over destruksjonen. Det er fordi Jesus gjennom sitt liv skapte liv for mennesker at vi kan tro på at han også fortsetter å skape liv. Troen på Jesu oppstandelse er først og fremst en tro på at Jesus fortsetter å skape liv. Den er en protestsang mot dødskreftene at de ikke lenger kan ødelegge livet.

Protest og håp

Formålet med dette kapitlet har vært å invitere til en samtale om «trosbekjennelse for folk flest.» Jeg tror at slik formen på «forsakelsen og troen» nå er ved dåp og konfirmasjon er den fremmedgjørende, og ødelegger en forståelse av hva det betyr å tro i vår verden i dag. Jeg foreslår at vi må ta ondskapen i verden (og i oss selv) på alvor, at destruksjonen er en konstant truende fare. Bare på den bakgrunn blir troen på Gud, Kristus og Helligånden forståelig som et trassig håp på livskraftene. Og når jeg snakker om «trosbekjennelse for folk flest», mener jeg det alvorlig: en slik tro kan bare utformes i en samtale mellom kristen tradisjon og aktuelle livserfaringer.

Litteratur

Bispemøtet. “Dåpens gave.” <https://kirken.no/globalassets/bispedommer/sor-halogaland/bilder-og-dokumenter/artikkelbilder--og-dokumenter/2020/omar/d%C3%A5pens%20gave%20bokm%C3%A5l-nynorsk.pdf>
Bispemøtet.(2020b) *Livstegnet – et hefte om dåpen*. <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/aktuelt/d%C3%A5psheftet/>, 2020a.

Flatø, Lars. *Den store liturgirevisjonen i vår kirke, 1886-1926*. Oslo: Gyldendal, 1982.

Fæhn, Helge. «'Far ut du urene ånd og gi Den Hellige Ånd rom!' Demonene i kirkens liturgi,» S. 45-52 i Inge Lønning, red. *Om verden full av djevlervar*. Oslo: Gyldendal, 1979.

Fæhn, Helge. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994.

Jansons, Linards. “Baptismal exorcism: an exercise in liturgical theology,” *Lutheran Theological Journal* 45:3 (2011), 183-97, 2011.

- Jepsen, Ragnhild og Ole Kristian Bonden.(2008).
Protokolltilførsel til forslag til Underutvalg 3 om dåp, til Kirkerådet sak 14/08, 13.-15, 2008.
- Johansen, Knut Erling. «Frihetens sakrament. Refleksjoner til Luthers dåpsforståelse,» Oppgave til Olavsstipend, <https://docplayer.me/47989840-Knut-erling-johansen-frihetens-sakrament-refleksjoner-til-luthers-dapsforstaelse.htm>, 2016.
- Mjaaland, Marius.Pavelig hyrdebrev om dåp,» Vårt Land 09.01 2020.
- Mjaaland, Marius.«Dåpens dyp,» Vårt Land 22.01 2020.
- Moxnes, Halvor. «Gudstjeneste på Utøya,» Vårt Land 25. august 2020.
- Renna, Thomas.“Martin Luther, the Devil, and the True Church,” *Quidditas*: Vol. 39 (2018), Article 9, 2018.
- Svenska Kyrkan, Befrielsesbønnen. <https://www.svenskakyrkan.se/dop/gudstjanstordning-for-dop>.
- Wingren, Gustaf. *Credo: den kristna tros- och livsåskådningen*. Lund: Gleerup, 1974. 3. utg., 1995.

Identitet og tilhørighet

Konfirmasjon i folkekirken

Har folkekirketeologi noe å si for konfirmantarbeidet? Henger mål og metode for konfirmasjonstiden sammen med forståelsen av folkekirken?

Denne artikkelen er ikke en beskrivelse av alt det fine konfirmantarbeidet som finnes i folkekirken. Det er et forsøk på å si noe om hvordan sentrale kjennetegn ved folkekirken bør og kan påvirke mål og metode i konfirmantarbeidet. Artikkelen tar heller ikke som mål av seg å lansere et bestemt opplegg for å drive konfirmantarbeid på. Men den presenterer noen overordnede perspektiver jeg mener vi bør løfte fram i vår iver og jakt etter nye opplegg og arbeidsmåter.

Den store dagen

Etter gravferd og dåp, er konfirmasjon den kirkelige handling med størst bredde og oppslutning. Fordi konfirmasjonsdagen gjennomføres på et begrenset antall dager i året, er det den livsrite som berører flest mennesker samtidig i et lokalsamfunn. Selv om kirken siden 70-tallet har forsøkt å tone ned betydningen av selve konfirmasjonsdagen til fordel for konfirmasjonstiden, står selve konfirmasjonen fremdeles sterkt som «Den store dagen». Kanskje kan vi takke Human-Etisk forbund for det, som har adoptert navnet konfirmasjon, og langt på vei ritet, og bidratt sammen med kirken til at de fleste ungdommer i Norge i dag feirer en konfirmasjonsdag. I tillegg gir konfirmasjonstiden i Den norske kirke en regelmessig kontakt mellom ungdom og kirken gjennom et helt konfirmant-år. Også konfirmantens familie innlemmes i dette og er berørt. For mange er konfirmantåret

det året de er oftest i kirken gjennom et helt liv. Konfirmasjonen gir kirken mange steder en enorm kontaktflate. Men det er ikke oppslutningen i seg selv som legitimerer konfirmantarbeidet som folkekirkelig. Folkekirke har noen kvalitative kjennetegn. Og konfirmasjonen og konfirmasjonstiden er noe mye mer enn en fritidsaktivitet for ungdom eller en høytidelig markering.

Folkekirkens kvalitative kjennetegn

I norsk debatt har det vært en tendens til å knytte folkekirkebegrepet til en kirkelig intensjon om å omfatte hele folket med evangeliet, uten at det spørres om den folkelige dimensjonen spiller noen rolle i den teologiske tenkningen om kirkens identitet (Myhre-Nielsen 1998, 378). Folkekirke er forstått kvantitativt, og framstår som en utydelig, omliggende masse av mennesker – en stor majoritet i Norge – som «kirken» må og skal forholde seg til. Folkekirken blir her en slags misjonsstrategi, eller den forstås teleologisk – d.v.s. at dens mål og hensikt (teleos) er å nå ut til hele folket. Slik blir folkekirkelighet ikke et spørsmål om kirkens identitet, men begrenset til spørsmålet om kirkens muligheter. Men det er verken som statskirke i sin tid, eller som majoritetskirke at Den norske kirke framstår som folkekirke. Det er måten å være kirke på som bestemmer dette. Den har noen kvalitative kjennetegn.

Ordet konstituerer kirken

Det viktigste teologiske kjennetegnet er *Ordet* som det kirkekonstituerende. Dette er for enhver evangelisk kirke selvfølgelig og selvsagt. Som fundamentet for en folkekirke utfordrer det oss til å fokusere primært på *hva* kirken er, framfor spørsmålet om *hvem* kirken er. Og CA 7 har lært oss at kirken er der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett. Dag Myhre-Nielsen presenterer i sin bok «En hellig og helt alminnelige kirke» Inge Lønnings ekklesiologi. Lønning benytter seg av Dietrich Bonhoeffers dobbelte bestemmelse av kirken som et stykke verden – fortapt og gudløs – og et stykke kvalifisert verden – kvalifisert gjennom Guds åpenbarende, nådige ord. Denne dobbelte bestemmelsen av kirken defineres altså ved hjelp av, og ikke til forskjell fra verden. Likevel er det som «kvalifiserer» ikke kirkens aktiviteter, kultus eller bekjennelse, men «Guds

åpenbarende, nådige ord» (Myhre-Nielsen 1998, 322-323). Det kvalifiserende ord – evangeliet – er altså det primære teologiske kjennetegn på folkekirken.

Videre påpekes sammenhengen mellom antropologi og teologi. Det er først i Jesus at det fulle meningsinnholdet i begrepene «Gud» og «menneske» åpenbares. Kristusbekjennelsen opphever den tradisjonelle motsetningen på det religiøse område, der det gudommelige og det menneskelige defineres som uforenlige motsetninger. Teologi og antropologi kan ikke ut fra kristen tro først defineres hver for seg, for så etterpå å bli brakt i forbindelse med hverandre. Teologi og antropologi hører uløselig sammen. Det alminnelige livet har også teologisk betydning.

Ordet – eller *evangeliet* – springer ut av sosial virkelighet, og etablerer sosial virkelighet. Det er uløselig knyttet til det allmenne livet og til kirken på samme tid. Den sosiale virkeligheten som Ordet etablerer, hentyder likevel ikke på fellesskapet (av likesinnede), men som sosial legemlighet tilsvarende Ordets legemlighet. Det er ikke en side ved mennesket, men det har noe med vår identitet som mennesker å gjøre, som samfunnsvesen eller del av samfunnet. Det er uløselig knyttet til de allmenne livserfaringer.

Det er Ordet som skaper kirken, ikke våre aktiviteter. Kirken er et trosobjekt, og har strengt tatt ingen påviselige yttergrenser, bare ett synlig sentrum: Kristusforkynnelsen. Folkekirken er der Ordet lyder i videste forstand. Ordet er gitt oss, men det er aldri framme før det er forkynt. Først da, utlagt og tolket (i videste forstand) er Ordet båret fram som nådehandling fra Gud til den enkelte (Lappégard 1991). Dette er altså et kirkesyn som fokuserer mer på den tilbudte nåden, enn den mottatte nåden som ekklesiologisk prinsipp.

Tilhørighet gjennom allmenne livserfaringer

Det viktigste sosiologiske kjennetegnet for en folkekirke er tilhørighet. Dette må ikke forveksles med en individuell følelse av å høre til i ei gruppe eller et bestemt fellesskap. Tilhørighet i denne sammenhengen, bygger på Robert Bellahs forståelse av

belonging som religionens primære kjennetegn. Han fremhevet religion forstått som sosialt fenomen som gir seg til kjenne i allmenn kollektiv adferd og symbolhandlinger (Lappegard 1988, 127). Sosiologene har hjulpet oss å forstå religion som sosialt fenomen, og minner oss om at religion er mer enn mening individuelt forstått. Religion er «å høre til». Og når en hører til, oppstår religion og blir holdt ved lag gjennom praksis, riter og symboler. Den som i norsk sammenheng tidlig har beskrevet dette i forståelsen av folkekirken er Sevat Lappegard (ibid). Han framholder at folkekirken framstår i vårt samfunn som et gitt mønster av sosial samhandling og kommunikasjon. Folkekirken er der som en sosial realitet i samfunnet, og dette må vi i vår teologi og folkekirkestrategi forholde oss til. Det geografiske soknet er stedet Ordet lyder og evangeliet skjer i dag, og kirkehuset representerer dette på en særskilt måte, særlig gjennom gudstjenester og kirkelige handlinger, men også som rom og de fleste steder med kirkegård. Vi lever i et sekulært og pluralistisk samfunn, med stor mobilitet og et mangfold av livssyn. Likevel forholder vi oss til noen allmenne livserfaringer som er felles for alle eller mange på stedet. Fødsel og død er det tydeligste eksempelet. Årstider og høytider preger samfunnet for alle. Vi ser det også når kriser og katastrofer rammer. Livsytringer som kjærlighet, tillit, sorg, håp – er dype menneskelige egenskaper. Dette er tidløse og allmenne livsytringer knyttet til menneskers liv og de relasjoner de står i.

Kirkens religiøse symbolsystem har også denne dobbelthet av det tidløse og livsbestemte. Det handler både om evangelium og verden, både det guddommelige og menneskelige. Tilhørighet handler ikke nødvendigvis om tilhørighet til en bestemt kirke, menighet eller fellesskap. Ikke til et bestemt lokalsamfunn heller. Tilhørighet her handler om gjenkjennelse av det menneskelige i de religiøse symbolene (Lappegard 2014, 172). I en folkekirke finner det allmenne livet sin tolkning ved evangeliet. Og evangeliet er Ordet som skaper kirken – også som en sosial realitet.

Å nærme seg folkekirken gjennom relasjons- og symboltenkning lar seg vanskelig forstå innenfor rammen av individuell mening.

Tilhørighet er her det primære, og mening blir til som sosialt produkt av dette. Tilhørighet er her altså ikke forstått som en konsekvens av religiøsitet, men som en forutsetning og sted for framveksten av det religiøse symbolspråket.

Dette skiller folkekirken fra forståelsen av en mer voluntaristisk menighetstype vi kan kalle «foreningskirke». I en foreningskirke er det primære kjennetegnet mening. I en slik kirkeforståelse vil ofte felles troserfaringer, trosuttrykk og -språk – eller tro forstått som mening – danne utgangspunktet. Her søker mennesker tilhørighet som et biprodukt ut fra en etablert mening. I kjølvannet av dette oppstår det gjerne et sosialt fellesskap av likesinnede som bekrefter og forsterker tilhørigheten. Allmenne livserfaringer vedkommer egentlig ikke menigheten som trossubjekt. Tro som tilhørighet får mer karakter av å være et påhengt biprodukt. Dette har også sine kvalitative kjennetegn, og vi kjenner det gjerne igjen som tette fellesskap, men det skiller seg fra forståelsen av folkekirke som legges til grunn her. Her vektlegges en folkekirke som framstår i lokalsamfunnet som sted for allmenn kollektiv adferd og symbolhandlinger, og som går sammen med folk i den elementære livstolkningen.

Dette er også uttrykt i Kirkemøtets uttalelse «Den norske kirkes identitet og oppdrag», når det står: «Som folkekirke forholder Den norske kirke seg til allmenne livserfaringer i samfunnet, og søker gjennom kirkelige handlinger, i sitt gudstjenesteliv, og i øvrig virksomhet å reflektere menneskelivet i dets mangfold. Som folkekirke ønsker Den norske kirke fortsatt å være til stede i alle lokalsamfunn. Den ønsker med sin virksomhet å være integrert i lokalsamfunnets liv og hendelser, og at kristen tro og livstolkning skal prege både dagligliv og høytid» (Kirkemøtet 2004).

Disse innledende betraktningene er viktige også i vår tenkning og arbeid med konfirmanter i folkekirken. Det er fristende å hoppe bukk over de prinsipielle og teologiske spørsmålene og gå rett til hva som fungerer hos oss, «hva vil ungdom ha», hva har vi ressurser til, hva skal de lære eller rent pedagogiske overveielser. Også gjennom konfirmantarbeidet synliggjøres en kirkeforståelse: folkekirke eller foreningskirke. Livstolkning eller kristelig

aktivitet. Tilhørighet eller sosialt fellesskap. Nå trenger ikke det ene å utelukke det andre. Og selvfølgelig er en konfirmanntime også en aktivitet som foregår i det som defineres som fritid. Viktigheten av et godt sosialt fellesskap kan være avgjørende for opplevelsen av kirke og konfirmasjonstid. Men det vil være nyttig å spørre seg selv hvorfor vi gjør som vi gjør. Hva er det primære? Hva er målet?

Konfirmasjon eller katekisme?

Her kan vi ta en liten historisk parentes. For konfirmasjonen har jo ikke bare endret seg i form og pedagogikk opp gjennom tidene. Selve grunnforståelsen, og teologisk vektlegging har skiftet. Det tydeligste bruddet kom med reformasjonen. Luther avskaffet konfirmasjonen som sakrament, og kirkeordinansen av 1542 bekrefter dette. Biskopens korte, sakramentale handling opphørte. Men konfirmasjon som forberedelse til den første altergang ble fulgt opp, og nå med all vekt på undervisning og kunnskapsprøving. Slagordet var ikke konfirmasjon, men katekisme (Fæhn 1994, 264).

Det var under påvirkning fra tysk pietisme på 1700-tallet at tanken om løfteavleggelse og velsignelse med håndspåleggelse kom inn. Fra å være orientert mot den første altergang, fikk konfirmasjonsforordningen av 1736 preg av å være en konfirmasjon som ser tilbake på dåpen. Først nå blir handlingen kalt konfirmasjon igjen, det innføres en liturgisk ordning med løfte, håndslag, kneling og bønn med håndspåleggelse. Men viktigst var forberedelsene. Undervisningen gikk fra å være i private hjem til fellesundervisning med presten. Pontoppidans forklaringer avløser andre katekismer som var i bruk. Og den individuelle kunnskapsprøven hjemme hos presten, ble en offentlig prøve som ble gjennomført i fellesskap i kirken, i menighetens nærvær, såkalt overhøring (Fæhn 1994, 249-250). Konfirmasjonen utviklet seg med dette også til en liturgisk overgangsrite, som en viktig sosial begivenhet mellom dåp og bryllup. Helge Fæhn oppsummerer de 400 årene etter reformasjonen fra å være en 200-årig periode med den belærende katekesen i sentrum, deretter 100 år der løfte-synspunktet

dominerte; videre en periode med hovedvekten på bekjennelsen, før konfirmasjonen overveiende ble en liturgisk handling hvor velsignelsen var det sentrale (Fæhn 1994, 377). Diskusjonene utover 1800-utfordret konfirmasjonstvangen. Med ordningen i 1912 blir den liturgiske handlingen først og fremst en velsignelseshandling, selv om mange kom til å oppfatte den som bekjennelseshandling og at det var konfirmanten som personlig bekreftet dåpsløftet i konfirmasjonen.

Det var først i arbeidet på 1970-tallet at konfirmasjonen som en prosess med påminning og oppfølging av dåpen ble så sterkt vektlagt, og vi fikk det nye begrepet *konfirmasjonstiden*. Dette var også i en tid hvor de frivillige kristne organisasjonene mange steder ga et stadig bredere tilbud til aktiviteter for barn og unge. Mange skulle gjennom dette bli rekruttert til kirkelig tjeneste senere i livet. Fremdeles var konfirmasjonsundervisningen mange steder det eneste tilbudet for ungdom som kirken selv drev, og med svært stor oppslutning. Lærebøkene som kom kunne fokusere rundt trosbekjennelsen eller katekismen, etter hvert kom mer sosial-etiske temaer inn i undervisningen og lærebøkene. Bibelen som bok kunne danne utgangspunktet i noen opplegg, eller kirkehus og kirkelige handlinger. Tidlig knyttet man også noen steder konfirmasjonstiden til kristelige aktiviteter eller prosjektarbeid gjennom eksempelvis sette opp musikaler med lokalt Ten Sing-kor, eller deltakelse i aktiviteter som ble drevet av kristne organisasjoner eller menigheten selv – der dette fantes. De senere årene har det også oppstått noen egne organisasjoner som jobber kun med å tilby opplegg til felles konfirmasjonsleire eller helgeopplegg. Undersøkelser har vist både viktigheten og suksessen konfirmannturer og leire har hatt. Det blir av mange vurdert positivt og noen steder ført til mer stabil eller økt oppslutning. Ikke minst kan mange konfirmanter fortelle om sterke og varige inntrykk gjennom slike opplegg. Det har også virket som en motivasjon for mange til å melde seg på kirkens konfirmasjonstilbud. Men vi må likevel spørre oss kritisk, hva som er målet, og om metoden understøtter dette. Denne bevisstheten vil jeg utfordre, i utviklingen av nye konsepter og arbeidsmetoder.

Konfirmasjon i folkekirken

Understøtter konfirmasjonstiden det alminnelige livet som gjennom dåpen har sin tilhørighet i kirken? Eller er det de ekstraordinære opplevelsene som konstituerer fellesskapet? Blir konfirmasjonstiden et møte med foreningskirken eller folkekirken? Og når konfirmasjonstiden er over: Vil vi fortsatt kjenne oss «hjemme» i vår egen kirke, og i kirkene der vi måtte komme? Eller er kirken bare for de som ble rekruttert videre til såkalte kristelige aktiviteter? Vil det være naturlig å døpe barnet mitt hvis den tid kommer, eller er det skapt en forståelse allerede i konfirmasjonstiden av at dette ikke er relevant hvis aktivitetsnivået eller interessen skulle avta? Og hva med døden og begravelsen? Hva knytter vi våre spørsmål og håp til? Hvordan kommer det til uttrykk? Finnes det en sammenheng mellom konfirmasjonsleiren som en «once in a lifetime-opplevelse», og kirken slik den kommer til uttrykk på stedet og i det daglige livet?

Jeg vil hevde at målet for konfirmantarbeidet i en folkekirke må være å knytte livets grunnhendelser til troens grunnreferanser. Et bærende element i folkekirken er nemlig nærheten mellom livet og troen. Det er det allmenne (og hellige) livet som er utgangspunktet også for konfirmantene. Det er dåpen som forener, og vi får i dåpen del i troen som vi døpes til. En tro på Kristus som vi skal kunne gjenkjenne på vårt sted og i vår tid. I folkekirken næres troen av de symbolene som er knyttet til livets grunnhendelser. Det er døpefonten, alteret, prekestolen, kirkerommet, korset, salmeboka, Bibelen osv. Disse symbolene har relevans i den grad de er relatert til menneskers primære livserfaringer.

Utgangspunktet, metoden eller målet for konfirmasjonsopplegget bør ikke være de kristne aktivitetene som finnes på stedet, men livet slik det møter oss uavhengig av aktivitetsnivå eller funksjonsgrad. Folkekirkens arena er ikke en fritidssektor i livet vårt. Kirken er ikke en aktivitet som folk tar del i fordi det er interessant, sunt eller morsomt. Kirken berører folk på hovedarenaer i livet deres (Danbolt 2003, 34). Konfirmasjonstiden skal på en særlig måte gi opplæring i tro, og bekrefte en folkekirke med vekt på Ordet som det konstituerende og

tilhørighet som det primære kjennetegn. Dette henger uløselig sammen med kirkehuset og det som skjer der, symboler og ritualer, gudstjenester og kirkelige handlinger. Konfirmasjonen i en folkekirke må ha dette som fokus. Det handler både om opplæring og som sakramental handling. Det handler om livet i dåpen.

Har ulike mennesker noe til felles?

Nå har også lokalmenighetene mange steder selv utviklet arbeid som bærer mer preg av en fritidsaktiviteter, med sine kvaliteter, ikke minst som arena for sosialt fellesskap og tro. Dette arbeidet er viktig både for kirken og den enkelte. Dette arbeidet har også bidratt til mye frivillighet, og også rekruttering til senere kirkelig tjeneste. Det kan være fristende å tenke at konfirmasjonstiden bare er et steg på veien inn i kirkelige aktiviteter, eller til et kristelig engasjement. Men når dette gjøres til selve målet og metoden fjerner vi oss fra et folkekirkesyn som danner grunnlaget for denne artikkelen, og over i en foreningskirke. Det er lett å glemme, for mange av oss som jobber i kirken er rekruttert nettopp gjennom denne arbeidsformen. Da er det lett å tenke, at om bare de andre får oppleve det samme som oss, så vil de få et større engasjement for kirken og kanskje også et mer avklart eller uttalt forhold til tro. I alle fall vil de kunne finne trygge og gode sosiale arenaer. Men det er ikke sikkert det er vi som «har skjønt det», og «de andre» som savner noe de ikke vet. Vi lever ulike liv, og gjennom livet går vi gjennom ulike faser og gjør forskjellige erfaringer og valg.

Konfirmantene har ulik motivasjon og begrunnelse for å ha meldt seg på konfirmasjon også. Et valg tatt av tradisjon, forventninger fra familie eller påvirkning fra venner. Noen har vurdert alternativer og vurdert opplegg eller personlig ståsted. Andre igjen har valgt på tross av forventninger, eller i opposisjon til familie. Noen steder er kirkens opplegg det eneste tilbud for konfirmasjon. Noen har reflektert mye, andre lite. Noen gleder seg, andre gruer seg.

Styrker konfirmasjonstiden ungdommers relasjon til kirken som gjør den relevant senere i livet, eller blir det bare en ytterligere

bekreftelse på at kirken er for de aktive og engasjerte – og man føler seg enda mer utenfor når konfirmasjonstiden er over? Er det greit å leve det livet vi gjør, og likevel bli regnet med? Eller kreves det noe ekstra? Må jeg være sosial? Like å synge? Tro på Gud? Reise på overnattingstur? Eller kan jeg komme som jeg er og bli konfirmert? Og kan jeg komme tilbake når jeg trenger det? Og hva vil møte meg da? Noe kjent eller fremmed?

Jeg sa innledningsvis at denne artikkelen ikke handler om et spesielt konfirmantopplegg. Det er mange måter å løse dette oppdraget på. Konfirmantene og konfirmantgruppene er ulike, stedene og kirkene er ulike, prester og konfirmantlærere er ulike. Det kan skje i samarbeid med andre menigheter eller aktører, gjennom konfirmantleir eller andre typer opplegg. Men hele tiden spørre oss: Hvordan bygger vi tilhørighet og gjenkjennelse, trygghet og tillit? Og hvordan åpner vi kirkerommet og det som skjer der for folk, og folks alminnelige liv?

Livsfaserite som knytter konfirmasjonstid og konfirmasjonshandling sammen

I 2019 ble Bispemøtet forespurt av Kirkerådet om å utrede det teologiske grunnlaget for konfirmasjon i dag. Bakgrunnen var arbeidet med en revisjon av konfirmasjonstidens gudstjenester. Det har skjedd en forskyvning i forståelsen av liturgi i Norge de siste 20 årene, med større vekt på det performative og anerkjennelse av de allmenne livserfaringer om grunnlag for riten. Dette kommer til uttrykk både i gravferdsliturgien av 2003, vigselsliturgien av 2003/2017 og dåpsliturgien av 2017. I gravferd kom omsorgen for den døde sterkere til uttrykk, og de etterlatte møtes i bønner og tekster først og fremst som sørgende. I vigselsliturgien fikk man alternativer som involverer paret og andre mer aktivt, og også bønner og særlig tekster som møter ulike livserfaringer og -situasjoner. I både gravferd og vigsel ble det tydelige skillet mellom det verdslige og det kirkelige opphevet i liturgien. I dåpen kom takken for barnet inn, og en vektlegging av dåpen som begynnelsen på et «liv i dåpen». Konfirmasjonstenkningen på 70 og 80-tallet hadde dempet fokuset på konfirmasjonshandlingen til fordel

for konfirmasjonstiden. Mange steder kunne sammenhengen mellom konfirmasjonstiden og konfirmasjonshandlingen være vanskelig å få øye på. Da konfirmasjonsdagen kom, bar gudstjenesten enten preg av en intern mimring med konfirmantene som fremmedgjorde resten av familien/menigheten, eller konfirmantene møtte en gudstjeneste som i sin tradisjonelle form virket fremmedgjørende på dem. Dette er litt karikert, men poenget er at konfirmantenes deltakelse og involvering som medliturger mange steder, har styrket deres relasjon til gudstjeneste og kirkehus – og dermed også til selve konfirmasjonshandlingen. Mange steder er undervisning flyttet fra skolestue til kirkerom. Og konfirmasjonstiden anerkjenner og forbereder i større grad konfirmasjonsdagen og konfirmasjonshandlingen som en livsfaserite.

Noe av disse påstandene blir bekreftet av Bispemøtets ressurshefte fra 2020. De ønsker å stimulere til samtale om konfirmasjon som handling, og sier det selvsagte, men ofte litt underkommuniserte, at grunnen til at tusenvis av ungdommer søker til kirken, er for å bli konfirmert (Bispemøtet 2020, 4-5). Videre framholder de ikke bare lenger sammenhengen mellom dåp og konfirmasjon, men med henvisning til dåpsliturgien og ordene til konfirmantene før konfirmasjonshandlingen framheves sammenhengen mellom konfirmasjonen, dåpen *og livet* (ibid). Ressursheftet fra Bispemøtet vektlegger konfirmasjonen som livsfaserite som vektlegger konfirmasjonshandlingen framfor konfirmasjonstiden (Bispemøtet 2020, 8). De understreker konfirmasjonens performativitet, at det skjer noe i konfirmasjonen med konfirmanten, mer enn det konfirmasjonen faktisk er eller betyr. Det er altså noe mer enn en forbønns- og velsigneshandling. Konfirmasjonstiden er likevel en vesentlig del av konfirmasjonen, sies det. Både som forberedelse til konfirmasjonsdagen, men også som forberedelse til det fortsatte «livet i dåpen». Bispemøtet uttrykker selvfølgelig viktigheten av trosopplæring, og at konfirmasjonstiden på en særskilt måte legger til rette for å lære om kristendommen og utforske de kirkelige praksiser. Det er en tid for tilknytning, sier de (Bispemøtet 2020, 11).

Oppsummering

Konfirmasjon er i stadig utvikling. Slik må det være. Nye tider gir nye utfordringer. Årene med pandemi har også lært oss noe om dette. Til tross for avlyste konfirmantleirer, noe redusert tilbud i konfirmasjonstiden og begrensninger konfirmasjonsdagen, har jeg også blitt påminnet konfirmasjonsritens viktighet tross alt. Den griper inn i ungdommers identitet og tilhørighet – og den berører relasjoner vi står i, familie, venner, Gud og verden. Hvem er jeg, og hvor hører jeg til? I denne artikkelen har jeg forsøkt å tydeliggjøre folkekirkens kvalitative kjennetegn som grunnlag for mål og metode i konfirmasjonstiden. Konfirmasjonen er ikke en rekrutteringsarena for kristelige aktiviteter, men en livsfaserite som knytter livet og troen sammen, mennesker og kirke. Dette må komme til uttrykk både gjennom konfirmasjonstiden og konfirmasjonsdagen. Kirkehuset og det som skjer der står helt sentralt i konfirmasjonen i folkekirken – både som mål og metode.

Litteratur

- Bispedømmet. *Konfirmasjon og konfirmasjonstid*. Den norske kirke, Bispedømmet november 2020.
- Danbolt, Lars. *Menighetsutvikling i folkekirken*. I Halvårsskrift for praktisk teologi nr. 1/03, 32-40. Luther forlag, 2003.
- Fæhn, Helge. *Gudstjenestelivet i Den norske kirke*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994.
- Kirkemøtet. *Den norske kirkes identitet og oppdrag. Uttalelse fra Kirkemøtet 2004*. Den norske kirke, Kirkerådet, 2004.
- Lappegard, Sevat. «Folkekyrkjeteologi». I *Folkekirken – status og strategier*, redigert av Bjørn Sandvik, 107-131. Presteforeningens studiebibliotek, 1988.
- Lappegard, Sevat. «Folkereligiositet og folkekyrkje». I *Gråstein og lengsel*. Hefte UiO, 1991.
- Lappegard, Sevat. «Evangeliets frie vilje». I *Hamar bispedømme i 150 år 1864-2014*, redigert av Arne Bakken og Knut Andresen, 165-184. Hamar bispedømmeråd, 2014.
- Myhre-Nielsen, Dag. *En hellig og ganske alminnelig kirke*. Tapir forlag, 1998.

«På vegne av alle» Noen tanker om en bærekraftig, folkekirkelig gravferdsseremoni

Et personlig essay om en åpen folkekirke og gravkanten som et bekjennelsessted

«På vegne av venner»

Humoristen Kristopher Schau er kjent for sine mange merkelige påfunn. Ett av disse ga oss den varmhjertede boka *På vegne av venner* (2009). Schau var blitt oppmerksom på at det faktisk er noen som blir begravet uten andre er til stede enn dem som er nødvendige for selve seremonien. Hvordan arter det seg å forlate verden i ensomhet? Schau ville oppleve det. Se, høre og føle. Han fant ut at annonser hvor det ikke sto annet enn «på vegne av venner» var begravelser der kommunen var ansvarlig. Det ble en del begravelser på Schau. Observasjonene hans er relevante og gode. Prestene kommer stort sett godt ut av det. Selv uten kjente pårørende gjennomføres ritualet med verdighet, respekt og varme. I den siste begravelsen, den til «Bjørn fra Trøndelag», går det imidlertid ikke så bra.

«Jeg er sint da vi kommer til siste salme, og det hele er over. Selvfølgelig er det ikke prestens skyld, men sisteinntrykket burde, nok en gang, være Bjørn og ikke Jesus» (Schau 2009, 89).

For å gjøre sitt poeng helt klart tilføyer Schau en litt døgnvill kommentar: «Dette er da ikke en propagandakveld for Bibelen heller». Eller for å popularisere det enda et hakk: «mer Bjørn, mindre Jesus» (ibid).

En bærekraftig seremoni?

Hvert år dør om lag 40 000 mennesker i Norge. 35 000 av dem blir begravet/bisatt innenfor rammen av Den norske kirke (SSB 2022). Det utgjør rundt 85%. Et høyt tall sett i lys av stigende sekularisering og av det religiøse og kulturelle mangfoldet som er en konsekvens av økt innvandring. Gravferder er en fundamental kirkelig oppgave som mer enn noen annen seremoni bekrefter Den norske kirke som folkekirke. Hvor mange som deltar ved begravelser i Den norske kirke året igjennom, vet vi foreløpig ikke.

For første gang vil det komme fram i den kirkelige statistikken for inneværende år. Det er som om begravelser ikke er blitt sett på som en del av den kirkelige aktiviteten som kan måles ved tilstedeværelse av levende! I statistisk taushet har Den norske kirke fra år til år levd i omfattende kontakt med en stor bredde av sine medlemmer.

Vil dette fortsette? Lars Johan Danbolt har et viktig poeng i hans religionspsykologiske avhandling fra 1998, *De sørgende og begravelseritene*:

«[D]en primære alliansen mellom kirke og folk går [ikke] på meningsplanet, men på et adferdsmessig rituelt plan og på et dyptgående eksistensielt plan i tilknytning til primære livserfaringer i menneskers liv» (Dانبolt 1998, 169).

20 år senere, i artikkelen «Teologi ved livets slutt», beskrives noe av det samme gjennom et sitat: «[Det er] noe med denne kirka og det som foregår der. - - Der bryr de seg faktisk om de som er døde» (Dانبolt 2018, 84). For folk er det viktig «å kunne legge fra seg den døde på et sted eller i en sammenheng som oppleves som eksistensielt og emosjonelt bærekraftig» understreker Danbolt (ibid). Vil dette forholdet mellom folk og kirke fortsette?

Indre uro

Det er vanskelig å si. Det ligger innebygd mange spenninger i kirkas gravferdspraksis, slik Schaus observasjon peker på. Døden og gravferden aktiverer det fundamentale spørsmålet om frelse og fortapelse. Det har fulgt meg helt siden min første begravelse uka

etter at jeg ble ordinert. Min farmor døde ordinasjonsmorgenen. Jeg var ikke spesielt godt forberedt. Jeg må nok innrømme at det praktisk-teologiske kurset jeg hadde gjennomgått på Misjonsskolen i Stavanger hadde vært lite opptatt av begravelser. Ritualet sto i den vakkert utsmykkede alterboka som var nyoptrykt i 1966. Ordningen for «Jordefærd» var fra 1920.

Jeg bar med meg en uavklart uro knyttet til forestillingen om den «dobbelte utgang». Det var nesten på dagen 20 år siden Hallesby hadde holdt sin omvendelsestale i radioen, 25. januar 1953. Jeg har et vagt minne om at min mor og far hørte på talen. Den ble i alle fall mye diskutert etterpå.

Jeg taler sikkert til mange i kveld som vet de er uomvendt. Du vet at om du stupte død ned på golvet i dette øyeblikk, så stupte du like i helvete. ... Hvordan kan du som er uomvendt legge deg rolig å sove om kvelden? Du som ikke vet om du våkner i din seng om morgenen eller i helvete? (Hallesby 1953)

Hallesby hadde god luthersk dekning for sin forkynnelse. I det bekjennessskriftet som ble lagt fram på riksdagen i Augsburg i 1530, heter det:

Kristus ved verdens ende skal vise seg for å dømme, og at han skal vekke opp alle døde. De fromme og utvalgte skal han gi evig liv og evige gleder, men de ugudelige mennesker og djevlene skal han fordømme til å pines uten ende (Art.XVII).

Var farmor «utenfor» eller «innenfor»? Hun hadde aldri vært noen aktiv kirkegjenger. Men far kunne fortelle at hun hadde begynt å be «Fader Vår» den siste tida og «den store bønningen», som viste seg å være trosbekjennelsen. Så farmor var altså «med», var hun ikke?

«Barmhjertige, evige, Gud! ... Hjælp os flittig at tænke paa vor sidste avskedstime, og ved en sand bod og tro daglig avdø fra al synd og fra alt det forgjængelige væsen i verden. [...] Det er menneskets lod engang at dø, og derefter dom».
(Alterbok 1966, 153)

Det er overraskende, ja, nesten skremmende å lese teksten igjen i dag. Det er en slags truende og mørk *memento mori*-pedagogikk for de etterlatte, som preger ritualet. At det kunne holdes «likttale» berøres nærmest tilfeldig i noen instruksjoner etter ritualet (Alterbok 1966, 164). Slik lød det fram til 1981.

Gravferdserfaringer fra Japan

I 1974 reiste vi til Japan og jeg ble prest i en av de lutherske kirkene der. Da vi kom hjem «for godt» i 1989 hadde jeg vært med på tre bisettelser. De tre var døpte, aktive kirkemedlemmer. Det var begravelser med «Hvilken venn vi har i Jesus» som gjennomgangstone, den mest kjente kristne sangen i Japan. Skikkene måtte tilpasses den bredere religiøst-kulturelle konteksten. Det vil blant annet si at vi fulgte kista til krematoriet, hvor et stort buddhistalter i all hast ble dekket til og et kors satt fram før vi gikk inn til selve ovnen og skjøv kista inn, hvoretter den i familien som var ansvarlig for gravferden trykket på knappen. Og vi hørte ilden fatet. Det var et sterkt farvel.

Noen timer senere var vi tilbake og tok høytidelig med oss benstumper og aske i en enkel urne som så ble med oss i bilen på turen hjem til hjemmet til den avdøde, mens datteren gråtende fortalte «mor» om kjente og kjære plasser vi nå kjørte forbi for siste gang. Vi måtte stanse flere ganger. Den avdøde er nærværende. Lenge. Tradisjonelt kommer buddhistprestene til hjemmet etter et fast mønster og holder sine sjelemesser. Ofte til å begynne med. Etter hvert sjeldnere. Jeg synes det var en fin skikk og fulgt opp litt mer uregelmessig. En gang mener jeg at jeg så en buddhistprest forlate hjemmet ut bakveien da jeg kom. Det luktet røkelse. Jeg tenkte at det sikkert var andre i familien som hadde insistert på å følge gammel skikk. Far i huset var ikke en kristen. Men den kristne datteren var opptatt av om «mor» var sammen med «sine». «Eller er ikke de der, prest?» Spørsmålet var ikke teoretisk. Det var eksistensielt. Det var som om hun nærmest beklaget at hun hadde fått moren med på den «smale Jesus-veien». Mine svar begrenset seg til noen vage forsikringer om hvor annerledes alt ville bli i den kristne himmelen.

Gjennombrudd for apokatastasis

«Nøden for de ufrelste» er et kjent misjonsuttrykk. I min praktiske misjonærhverdag ble den store nøden selve skjemaet frelse-fortapelse. Mine tanker lekte stadig mer med universalistiske forestillinger knyttet til et kjent teologisk kontroversspørsmål samlet i begrepet «apokatastasis», alle tings gjenopprettelse uten fortapelse. Virkelig eksistensielt ble spørsmålet igjen da jeg etter ti år som generalsekretær i Det Norske Misjonsselskap (NMS) ble menighetsprest igjen. Denne gangen i den norske folkekirke, som sokneprest og domprost i Bodø.

Nå kunne jeg ha tre begravelser i uka. Den eksistensielle nøden fra Japan vendte tilbake i en litt annen utgave. Her var konteksten kristen-kulturell. Alle var døpt. Men likevel for det meste kirkefremmede. Frelse-fortapelse spørsmålet ble sjelden berørt. Det svevde nok ofte som et bølgende tåketeppe i horisonten for mange, men tiltroen til «Vårherres» raushet gjorde spørsmål overflødig. Presten kunne nå mene hva han ville om den saken.

Egentlig var det ikke så forskjellig fra Japan. Men hvordan kunne jeg forrette disse begravelsene med integritet og redelighet hvis fortapelsen overhode var en del av min forståelseshorisont? Oppgjørets time nærmet seg. Her kom TF-teologen Kjetil Grandals avhandling om apokatastasistanken meg til hjelp (2000). Det ble nærmest en åpenbaring. En bok jeg gjerne ville anbefale til andre. Formatet ble en kommentarartikkel i tidsskriftet *Kirke og Kultur* (5/6-00, 563-567). Jeg var i utgangspunktet redd for at en positiv omtale ville kunne føre til ubehagelige spørsmål, for i mitt hode sto fortsatt en ubetinget tilslutning til «apokatastasistanken» som potensiell vranglære. Kunne en prest som ikke anerkjente de to utganger, fortsette som prest? Nå vakte ikke artikkelen ingen oppmerksomhet. Det forstår jeg når jeg nå leser den om igjen. Min velvilje overfor Grandal er varsom: «Vi har ingen grunn til å frykte om det skulle vise seg at Grandal får rett»! (Jørgensen 2000, 567). Sånt blir det ikke overskrifter av. Men tida nærmet seg for å invitere til diskusjon.

Gravkanten: Kirkens bekjennelsessted

Anledningen kom da jeg ble vigslert til biskop i 2007 og dagen etter skulle holde en «tiltredelsestale» for prestene i Sør-Hålogaland. Temaet jeg valgte var basert på erfaringene ved gravkanten. Jeg var kommet til at få ritualer har større folkekirkelig dignitet enn gravferdshandlingen. Gravferdshandlingen bekrefter hva som er kirkens hovedanliggende i forhold til de store spørsmålene om livet og døden. Spørsmålene møter oss på gravkanten. Gravkanten er folkekirkens bekjennelsessted. Dens *locus confessionis*. Min gravkantbekjennelse har stadig blitt utviklet og jeg gjengir noen hovedpunkter med utgangspunkt i apokatastasistanken og med henvisning til nytestamentlige bilder og forestillinger som trer fram som bærekraftige i møte med døden og vårt håp om evig liv.

Dom uten dobbel utgang

Jeg fastholder visjonen om at Jesus kommer igjen for å opprette sitt evige rike. Dommen hører med til denne visjonen. Men hvis vi fjerner fortapelsens mulighet, fjerner vi ikke da meningen med dommen? Fasiten er jo gitt på forhånd? Alle blir jo frelst? Svaret er nei. Når Kristus kommer tilbake, forteller Det nye testamentet om en seiers dag, slik Paulus skriver i det store oppstandelseskapittelet i det første brevet til menigheten i Korint:

[Kristus overgir] sin kongsmakt til Gud, sin Far, etter at han har tilintetgjort alle makter, myndigheter og krefter. For han skal være konge helt til Gud har lagt alle fiender under hans føtter. Den siste fiende som blir tilintetgjort er døden. For alt la han under hans føtter. ... Men når alt er underlagt ham, skal også Sønnen selv underordne seg Gud, som har lagt alt under ham, og Gud skal være alt i alle. (1 Kor 15,24-27,28)

I dette sannhetens øyeblikk blir ondskaper avslørt og beseiret. Lyset fra Kristi herlighet blir åpenbart for alle. Da vil alle få se sin egentlige situasjon, erkjenne eget livets klare begrensninger, feilvalg og ondskap. Sin synd med andre ord. Jeg ser for meg et universelt vekkelsesøyeblikk, da all oppmerksomhet blir dratt mot Kristus (Joh 12,32). Hvorfor skulle nåden og kjærligheten nå plutselig tas ut av «systemet»? Skal ikke alle få bekreftet det Paulus vitner så tydelige om?

For jeg er viss på at verken død eller liv, verken engler eller krefter, verken det som nå er eller det som kommer, eller noen makt, verken det som er i det høye eller i det dype, eller noen annen skapning, skal kunne skille oss fra Guds kjærlighet i Kristus Jesus, vår Herre. (Rom 8,38-39)

I brevet til menigheten i Filippi angir Paulus en tydelig universell dimensjon: «I Jesu navn skal derfor hvert kne bøye seg, i himmel, på jorden og under jorden, og hver tunge bekjenne at Jesus Kristus er Herre til Guds ære!» (Fil 2,10-11)

Håpet angår livet her og nå

Men når alle blir frelst, vil ikke det føre til at mennesket vil leve som det vil uten å bry seg om noe annet seg selv? Noe á la den den rike bonden i en av eksempelfortellingene til Jesus: «Spis, drikk og vær glad!» (Luk 12,19). Jesu advarsler er tydelige. Språket er dramatisk med fortapelsen som et kraftfullt retorisk grep. Uansvarlige og selvopptatte liv er ikke etter Guds gode vilje.

I en av de tekstene som ofte leses i gravferder peker Paulus på en «bedre veg». Kjærlighetens veg. «Kjærligheten er tålmodig, kjærligheten er velvillig, den misunner ikke, skryter ikke, er ikke hovmodig. Kjærligheten krenker ikke, søker ikke sitt eget, er ikke oppfarende og gjemmer ikke på det onde. Den gleder seg ikke over urett, men har sin glede i sannheten» (1.Kor 13,4,6).

Det minner litt om «Åndens frukt» som Paulus angir med begreper som «kjærlighet, glede, fred, overbærenhet, vennlighet, godhet, trofasthet, ydmykhet og selvbeherskelse». (Gal 5,22) Dette er allmennmenneskelige verdier som også gjenkjennes i mange sørgesamtaler når mennesker, uavhengig av tro eller ikke tro, beskriver takknemligheten for livet til den som er gått bort. Slike verdier og lengsler gjenkjennes i mange religiøse tradisjoner. De peker mot et universelt fellesskap som Paulus ser virkeliggjort i menigheten: «Her er ikke jøde eller greker, her er ikke slave eller fri, her ikke mann og kvinne. Dere er alle én i Kristus Jesus». (Gal 3,28)

Kirken – Kristi nærvær i verden

Når Guds vilje virkelig gjøres utenfor kirken og alle dessuten blir frelst til slutt, hvorfor skal vi bry oss med kirken? Kirken er forlengelsen av inkarnasjonens store mysterium: at Gud ble menneske. «[Kristus] ga avkall på sitt eget, tok på seg en tjeners skikkelse og ble mennesker lik». (Fil 2,6). Kirken er Kristi kropp:

Han er den usynlige Guds bilde, den førstefødte før alt det skapte. For i ham er alt blitt skapt, det synlige og det usynlige, troner og herskere, makter og åndskrefter – alt er skapt ved ham og til ham. Han er før alt, og i ham blir alt holdt sammen. Han er kroppen, som er kirken. Han er opphavet, den førstefødte fra de døde så han i ett og alt kan være den fremste. For i ham ville Gud la hele sin fylde ta bolig, og ved ham ville Gud forsone alt med seg selv, det som er på jorden, og det som er i himmelen, da han skapte fred ved hans blod på korset.
(Kol 1,15-20)

Ved Guds nåde har kirken fått innsyn i hans viljes mysterium. Denne nåden

«[...] som han har latt strømme over oss med all visdom og forstand, da han kunngjorde for oss sin viljes mysterium, det han gjerne ville gjøre i ham. Han ville fullføre sin frelsesplan i tidens fylde: å sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord i ham.» (Ef 1,7-10)

Det er som om Paulus i disse universelle visjonene overskrider de mentale begrensningene hans daglige møte med en overveldende kristusfornektende og kirkeforfølgende politisk øvrighet og sosialreligiøse kontekst, framkaller.

Jeg kjenner igjen tonene fra Kristushymnene i den østlige, ortodokse kirketradisjonen slik Johannes Væрге presenterer dem i en lesverdige artikkel i *Tidsskrift for Sjelesorg* fra 2012:

Det kristne håb om evigt liv bygger på, at det er Kristus, vi møder i opstandelsen. Der sker afgørelsen, dommen – i mødet med lyset i ham. Det er det lys, Johannesevangeliets prolog

omtaler som 'livets lys', det ultimative livgivende, det som er livets inderste – skabende, fornyende, fullendende.
(Værge 2012, 136)

Han konkluderer sin artikkel på følgende måte: «Når vi er fremme ved vores død, er det oplagt, at ingen af os har nået målet. Fullendelsen sker først i Guds rige. I møde med Kristus er dommen den afklaring, der viser, hvor meget eller lidt der mangler, og det manglende bibringes af nåde i kraft af Kristus» (ibid, 137).

Dommen blir den dramatiske inngangen til nådens rike. For alle. Og Kristi spesielle nærvær i verden fram til den store dagen, er knyttet til kirken. Men ikke utelukkende. Den korteste lignelsen i Det nye testamentet sier noe om det: «Himmelriket er likt en surdeig som en kvinne tok og la i tre mål mel, så det hele til slutt var gjennomsyret» (Mt 13,33). Vi vet ikke hvor stor surdeigen var, men tre mål mel skal være lik 20 kg mel. Det blir det mange brød av. Er vi i nærheten av en tanke om at kirken har betydning for alle mennesker, også for dem som ikke hørt om Jesus, eller for dem som har valgt han bort, ja, for hele skaperverket? Et stedfortredende nærvær? Som en gang skal avdekkes da Gud blir alt i alle?

De to andre lignelsene om «himmelriket» forteller oss at vi ikke skal være opptatt av å luke ut dem vi tror ikke hører hjemme der (lignelsen om ugresset i hveten, Mt 13,24-30). Vi skal ikke være opptatt av hvem som er utenfor eller innenfor. Og vi forstår ikke hvordan dette riket vokser og sprer seg. Det er som med sennepsfrøet, som anføres som mindre enn noe annet frø, men blir større enn alle hagevekster (Mt 31,31-32). Det kan se lite og ubetydelig ut, men har en innebygd evne til å spre seg til et ugjennomtrengelig buskas. Det svarer til Paulus sin egen beskrivelse av forholdet mellom svakhet og styrke. Han har en «torn i kroppen», en lidelse vi ikke med sikkerhet vet hva var. Han ba om at denne lidelsen skulle bli tatt fra han, men fikk et klart svar fra Herren: «Min nåde er nok for deg, for kraften fullendes i svakhet» (1.Kor 12,9). Dette sier noe viktig om den relative betydning av variabler vi kan bruke for å vise kirkens

tilsynelatende «styrke». Enten det er en folkekirke med fortsatt stor oppslutning som i Norge, eller en liten minoritetskirke som i Japan. Alt dette gir stor frihet, stor åpenhet og stor trygghet.

Misjon – et kjærlighetens svar

Når fortapelsen blir borte, blir også misjon unødvendig? Jeg vet ikke hvor ofte og i hvor mange varianter jeg har fått dette spørsmålet fra gamle, gode venner av misjon. Jesu «misjonsbefaling» kan være ett svar: «Gå derfor [av sted] og gjør alle folkeslag til disipler: Døp dem til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn» (Mt 28,19). Mer i samsvar med min egen misjonsmotivasjon er ordene Peter og Johannes svarte med da de fikk påbud om å tie om Jesus: «Vi kan ikke la være å tale om det vi har sett og hørt» (Apg 4,20). Eller som Paulus skriver til korinterne: «For Kristi kjærlighet tvinger oss. Vi vet at én er død for alle, derfor er de alle døde. Og han døde for alle, for at de som lever, ikke lenger skal leve for seg selv, men for ham som døde og oppsto for dem» (2 Kor 5,14-15).

Misjon er ikke et virkemiddel mot evig fortapelse. Misjon er en invitasjon til å få del i frelsens mysterium her og nå. Til et liv på en nådens og kjærlighetens veg med en visjon om at alle en gang skal innlemmes i dette riket. Underveis dit er det mange som har funnet andre veier. Misjonens oppgaver er ikke å vise dem at de har tatt feil, men å vise respekt for deres valg – og i ydmykhet peke på den vegen Jesus har åpnet.

Når jeg ser tilbake, har jeg nok i praksis vært misjonsprest med en slik dialogisk teologi i bunnen. Men frigjøringen fra det gamle skjemaet om frelse og fortapelse kom først i møtet med den folkekirkelige begravelsevirkeligheten. Lyset ble tydeligere. Gleden større. Og tryggheten sterkere. -Og bare så det er sagt: Dersom forholdene hadde ligget til rett for det, hadde jeg reist ut igjen til Japan med glede.

Et åpnende og inkluderende ritual

Det var noe tungt og dystert over gravferdsritualet jeg forrettet etter i 1973. Det var omtrent som den britiske teologen Paul P.J. Sheppy har formulert det:

[I]n the West there was a distinct shift towards a darker portrayal of death. The earlier liturgies were triumphs, now the mood became more somber; a penal tone was now considered advisable, and the joy of the resurrection was muted – indeed, omitted (Sheppy 2003, 94).

Mye har endret seg. 2004-ritualet har en lysere tone, og ikke minst har avdøde vendt tilbake til ritualet. Tanken har streifet meg: Hvordan hadde Kristoffer Schau opplevd gravferdene dersom vi fortsatt hadde fulgt alterboken fra 1966? Jeg tror Danbolt har rett i at alliansen mellom kirke og folk ikke går på meningsplan «men på et adferdsmessig rituelt plan og på et dyptgående eksistensielt plan i tilknytning til primære livserfaringer i menneskers liv» (Danbolt 1998, 169). Men nå er på ett vis presset større nettopp mot ritualet som utfordrer kirkens egen teologi.

Jeg vil bare kommentere noen enkeltspørsmål knyttet til dagens ritual.

- Det er viktig for kirken å holde fast på gravferd som skjer i kirkelig regi er en «handling av gudstjenestelig karakter». (Gravferd 2014, 5)

Presset her er av dobbel karakter:

En stadig utvidelse av og tiltakende kreativitet når det gjelder minnedelen.

Å finne balansen her er en av de store pastorale utfordringene, og er avhengig av god kommunikasjon og tilstrekkelig bruk av tid både med pårørende og i forståelse med kantor og andre medvirkende i forkant.

Uttrykte ønsker om å justere liturgien, gjerne i tråd med avdødes ønsker og da i den retning som Schau ga uttrykk for: «mindre Jesus».

Det kan i enkelte tilfelle nesten dreie seg om ønsker som ribber handlingen for sin tydelige kirkelige karakter. Min erfaring er at handlingsrommet her er ganske stort, men forutsetter tid og

etablering av tillit. Skal kirken medvirke er det en forutsetning at den kristne tro kommer tydelig til uttrykk gjennom handlingen.

I begge tilfeller er kommunikasjonen med begravellesbyrået avgjørende. Byråenes rolle er et viktig tema i seg selv. Disse er mange steder styrt av en intern konkurranse med andre byråer og ønske om å forbedre sitt tilbud i tråd med utviklingen. Dette fremmer både deres kreativitet og pågåenhet ofte uten nærmere avklaring med kirken. En konstruktiv og profesjonell dialog med byråene også fra kirkens side, ser jeg på som en viktig forutsetning for at Den norske kirkes posisjon som forvalter av gravferder skal fortsette på samme nivå som i dag (sml. Ingeborg Sommer). Det forutsetter også at det avsettes tilstrekkelig tid til forberedelser fra prestens side.

- «Den lille Bibel» som utfordring

Dette kjente bibelverset fra Jesu samtale med Nikodemus (Joh.3,16) er lagt inn i inngangsordene og hører dermed til de ordene som skal leses. Dermed blir forsamlingen tatt imot med ord som minner mange om den dobbelte utgang: «Så høyt har Gud elsket verden at han ga sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal *gå fortapt*, men *ha evig liv*».

Det er grunn til å anta at begrepet «fortapelse» for folk flest fortsatt er forbundet med forestillinger om eksistensen av et «helvete». Ordet i Johannesevangeliet har ikke nødvendigvis denne valøren, men det er ikke lett å forklare det hver gang. Denne teksten er en nyskapning i 2004-liturgien og kan med fordel tas ut som en av de tekstene som må leses.

- Noen ord om dommen: «La oss høre hva Guds ord vitner om livet og døden, dommen og vårt håp i Jesus Kristus».
(*Grauferd* 2014, 13)

Presten blir bedt om å velge lesninger som «dekker de innholdsmomentene som er nevnt.» Dommen hører altså med. I de alminnelige bestemmelsene understrekes det alle som deltar i handlingen skal bidra til at det «bibelske budskap kommer

til uttrykk i sin fylde» (ibid, 5). Hører dommen, slik ordet lett oppfattes, med til denne «fylde»? Svaret ut fra denne artikkelen, er nei. Referansen til dommen står for meg som en siste reminisens av den gamle liturgiens *memento mori*-pedagogikk. Det nytestamentlige bildet av dommen, i all sin fylde, har et langt sterkere innslag av befrielse og håp, og bør derfor ikke listes opp slik det nå gjøres i ritualet. Hva med om vi gikk over til å bruke Svenske Kyrkans positive introduksjon til bibellesningene? «Låt oss höra Bibelens ord om tryggheten hos Gud i liv og död». (*Kyrkohandbok* 2018, 277).

- Overgivelsen – et positivt tilskudd

Størst debatt da Den norske kirke skulle få en ny gravferdsliturgi, vakte forslaget om leddet som nå har fått overskriften «I dine hender» (*Gravferd* 2014, 15). Dette er ikke noe nytt påfunn, leddet har lang tradisjon. Ordene fra den gammeltestamentlige Salme 31 (v. 6), også sammen med Simeons lovsang (Luk.2,29-33), har vært brukt som et uttrykk for at den avdøde nå har lagt ut på en reise mot oppstandelsen. En tilsvarende «overgivelse», som jeg ofte benytter meg av, er formulert i et av de foregående forbønnsalternativene:

Evige Gud, vår tilflukt i sorgens tid, vær nær med din fred. Styrk oss i troen. Gi oss fremtid og håp. Vi takker der for (navnet nevnes) og det du ga oss gjennom hans/hennes liv. Barmhjertige Gud, vi overgir ham/henne i dine hender. Du som har skapt oss i ditt bilde og gitt oss Jesus Kristus som vår Frelser, reis oss opp på oppstandelsens dag til evig liv hos deg (*Gravferd* 2014,13-14).

- Oppfølging etter gravferden

Også her er det markerte framskritt, riktignok ikke helt på japansk nivå. Men dagens praksis med å «minnes dem i vår menighet det er holdt gravferd for siden sist vi var samlet» (*Gudstjenestebok*, 49) er en vakker måte å bekrefte at kirka faktisk «bryr seg om de døde» (jf Danbolt). Mange steder inviteres de pårørende spesielt til denne gudstjenesten da navnet

skal leses opp. Mange menigheter inviterer til sorggrupper. Og ikke minst til allehelgensgudstjenester. Minnsted og lystvenning er blitt en del av norsk folketradisjon der ulykker og tragedier har rammet. Kirkens plass og rolle i slike markeringer har bred støtte. Disse erfaringene og tradisjonen har kirken på en kreativ og troverdig måte maktet å gå inn i. Det er løfterikt.

- Gravferd som fokusområde

Lenge så en lite til gravferd i kirkens strategidokumenter. Men i visjonsdokumentet «Mer himmel på jord» vedtatt på kirkemøtet i 2014, er gravferder tatt med under avsnittet «Blomstrende gudstjenesteliv». Kirken skal la «etterlatte møte omsorg og få oppleve en verdig gravferd» (Kirkerådet 2015). Nå skal dette følges opp mer konkret. Kirkerådet har nemlig bestemt at kirkelig gravferd skal være et «fokusområde» og de første tiltakene i et slikt prosjekt er nylig vedtatt (Kirkerådet 2021). Denne artikkelen er et innlegg i denne debatten fortalt i essaystil fordi temaet har vært en del av min egen teologiske reise.

Avslutningen

Gravferdsliturgien avsluttes med jordpåkastelsen: «Av jord er du kommet. Til jord skal du bli. Av jorden skal du igjen oppstå.» Det er en sterk fysisk handling, kombinert med tradisjonsbundne ord som framsies på fellesskapets vegne (*Gravferd* 2014, 5). Det er en fundamental bekjennelse til de menneskelige rammebetingelsene: fødsel og død koblet til det kristne håpet. «Alle» er inkludert i denne handlingen. Jeg kom nylig over en vakker variant som en gang ble brukt i en lokal ordning i Danmark og som jeg nå resiterer inni meg når jeg kaster på de tre skuffer jord: «af jord har du formet mig, kød har du iklædt mig, herre min forløser, genoprejs mig på den yderste dag» (Lindhardt 1987).

Kirkens tro har bærekraft - på gravkanten. Den erkjennelsen gir folkekirka framtid og håp.

Litteratur

Alterbok for Den norske kirke. Oslo: Andaktsbokforlaget 1966

Danbolt, Lars Johan. *De sørgende og begravelseriten. En religionspsykologisk studie*. [Doktorgradsavhandling] Uppsala 1998

Danbolt, Lars Johan. «Teologi ved livets slutt», i: *Nytt norsk kirkeblad* 2/2018 Oslo 2018

Gravferd. Oslo: Verbum 2014

Gudstjenestebok for Den norske kirke. Del I: Gudstjenester. Oslo: Verbum 1992

Grandal, Kjetil. *En kjærlighet med rom for alle? – Apokatastasistanken i lys av gudsbildet med henblikk på moderne protestantisk teologi* [Doktorgradsavhandling] Oslo: Unipub forlag, 2000.

Jørgensen, Tor Berger. «Er det grenser for Guds grenseløse kjærlighet? Kommentar til Kjetil Grandals doktoravhandling» i: *Kirke og Kultur* 5/6-00, s. 563-567

Kirkerådet. «Kirkelig gravferd som fokusområde» (2021). Sak KR 36/21 behandlet på møtet 15-16 mars 2021. Online: https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2021/mars/kr_36_0_21_kirkelig%20gravferd%20som%20fokusomr%C3%A5de.pdf (sett 1.9.22)

Kirkerådet. «Mer himmel på jord» (2015). Online: <https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-visjonsdokument-og-strategier/mer-himmel-pa-jorda-2015-18.pdf> (sett 1.9.22)

Kyrkohandbok for Svenska kyrkan. Stockholm: Verbum 2018

Lindhardt, P.G. «Begravelsesritualets historie» i: *Konfirmation begravelse. Betænkning afgivet af Kirkeministeriets liturgiske kommission* København 1987, s. 38-45 Online: https://www.elov.dk/media/betaenkninger/Konfirmation_begravelse.pdf (sett 1.9.22)

Schau, Kristopher. *På vegne av venner*. Oslo: Forlaget Oktober 2009

Sheppy, Paul P.J. *Death, Liturgi and Ritual. Vol I: A Pastoral and Liturgical Theology*. London: Routledge, 2003.

Statistisk Sentralbyrå (SSB) «Den norske kirke» (15.juni 2022)
Online: https://www.ssb.no/kirke_koetra (sett 31.08.22)

Væрге, Johannes. «Død, dom og evigt liv» i: *Tidsskrift for sjelesorg* 2/2012, s. 131-138

Kirke og folk

Hur många folk får det plats i folkkyrkan? – en historia om rättfärdighet

Enhver av os mennesker trenger al den hellighet vi har. Og jo mere man lærer sig selv at kjende des mindre brat blir man i nakken. Man finder ikke noget lager av hellighet, som man i selvophøielse og selvforgudelse utdeler til andre: man blir smaafolk og forkynder da Jesus Kristus for alle som man kan naa til uten at gjøre nogen til huggestabbe: til herrens aand blir den raadende.

Edvard Mazoni 26.08.1911

Kyrkans historia i Sápmi sträcker sig ut i tid och över stora landområden i fyra länder. I de nordiska länderna har kyrkan varit en del av staten och det har fått konsekvenser för Sápmi som har blivit uppdelat av gränser som någon annan dragit på sina premisser. Kyrkan har varit både splittrande och samlande, både utövat och missbrukat makt och kontroll. Historien om kyrkans plats i Sápmi kantas av kolonialism, konflikter, samarbeten, registreringar, tolkningsföreträden och kanske av en ständig undran över hur många folk som egentligen får plats i folkkyrkan. Det har ofta varit stora skillnader i utgångspunkterna för de som deltagit i både formella och informella förhandlingar. Om en kan kalla det för förhandlingar eller ett slags ständigt pågående samtal. ”Den norske stat er grunnlagt på territoriet til to folk - nordmenn og sameer” sa kungen i sitt öppningstal på Sametinget 1997. Det är en erkännelse av det samiska samhället på norsk sida, ett samhälle som sträcker sig ut över fyra nationalstater. Kan två folk – på de samma premisserna – rymmas i folkkyrkan, det som en gång för inte så länge sedan var en statskyrka.

Den första samiska prästen, Gerhard (Gert) Jonsson, vigdes i slutet av 1500-talet på svensk sida av Sápmi. Allt sedan den tiden har spänningar och förhandlingar pågått. Idag ser vi ofta att en skiljer på kyrkan som institution och det samiska samhället och/eller folket. Som att det är en separat avskild del som existerar utanför kyrkan, och inte är en del av den samma. På trots av en kyrkohistoria med både samiska präster, diakoner, kateketer, gudstjänstbesökare och för den delen missionärer (Sjöberg 2020). I denna artikel önskar jag att belysa exempel på hur rättfärdighet förhandlats med utgångspunkt i några beskrivningar från slutet av 1800-talet och början av 1900-talet. Om folkkyrkan ska byggas på de premisser som Kungen anför i sitt tal kräver det att vi ser tillbaka på vår gemensamma historia.

I slutet av 1800-talet möter vi de första skrifterna med samisk som originalspråk, och föreningsliv, nyhetstidningar och andra organisationer växer fram i det samiska samhället. Vi får mer skriftligt material att förhålla oss till, material som är producerat i det samiska samhället och inte bara från de som på ett eller annat sätt gästade och skrivit ned sina upplevelser eller observationer. Det var också en tidsperiod som präglades av rasism och assimileringspolitik, inte sällan med frenologi, rasbiologi och socialdarwinism som utgångspunkt och förklaringsmodell för negativ särbehandling. Detta var gemensamt för alla de nationalstater som Sápmi sträcker sig över, även om politiken i praxis såg olika ut. Målet för assimileringpolitiken var att minoriteten skulle uppgå i majoriteten med hänsyn till språk, livsgrundlag och kultur. Detta var en politik som syftade till att samerna som folk skulle bli helt lik den norska befolkningen, en fördel för dem själva ansågs det. Sverige hade till skillnad från de andra länderna, som utvecklade en ren assimileringspolitik, en tvådelad politik där assimileringpolitiken kombinerades med lapp-ska-vara-lapp politik. Det innebar att en del av den samiska befolkningen, den renskötande, skulle få behålla sin egenart och beskyddas som en utdöende ras. Det gav sig utslag i bestämmelser som att renskötande samer inte fick bygga hus utan särskilt tillstånd och andra regler som skulle förhindra att en handlade mot bättre vetande mot sin egen natur. Det var med andra ord en tid där motsättningar och olika uppfattningar kring

vad som är rätt och riktigt tillspetsade sig. Kvar finns också några av berättelserna i skriftlig form och kanske de kan hjälpa oss med att navigera idag när folkkyrka ska levas, förhandlas och byggas. Idag har vi sameting, samiska kyrkoråd och andra institutioner som ska säkra samiskt inflytande och delaktighet. Samtidigt har konsekvenserna av assimileringsspolitiken, nationella gränsdragningar och tvångsförflyttningar gett sig utslag i språk- och kunskapsförluster, skam och långvariga konflikter internt i det samiska samhället.

De två första exemplen är hämtade från kärnsamiskt område och hänger samman. De två sista exemplen från en kontext längre söderut i Sápmi. I Norge såväl som på andra platser i Sápmi har det alltid varit minst två folk som ska rymmas i kyrkan. Det har inte alltid varit enkelt och smärtfritt. Kyrkans historia i Sápmi har också varit en historia om makt, avmakt och tolkningsföreträden. Kanske går det att göra sig några tankar om hur den ideella folkkyrkan skulle kunna se ut om vi tar lärdom av historien och lyssnar på de som gick före oss. I de exemplen jag valt fokuserar lyfter fram vad samiska tänkare menat om rättfärdighet och vad kyrkan ska vara, som kanske kan vara till hjälp för oss idag.

Anders Bæhr om rättfärdighet

”Och alla folk ska samlas inför honom, och han skall skilja människorna som herden skiljer fåren från getterna” (Matt. 25:32). Denna text om människosönens dom, de rättfärdiga skiljs ut från de orättfärdiga, refererar Anders Bæhr till i skriften *Muitalusat – Erindringer*, en gång under den senare delen av 1800-talet (Hætta et al., 2019). Bæhr satt i fängelse på grund av medverkan i upproret i Guovdageaidnu (Kautokeino) på mitten av 1800-talet, då en religiös grupp gick till angrepp på präst, länsman och handelsman. Det låg både storpolitik, nationell gränspolitik och stor frustration över maktmissbruk i både kyrka och dåtidens näringsliv bakom upproret. Det är så vitt vi vet det enda våldsamma upproret som är känt i samisk historia. Det var en tid då det var svårt att vara två folk och en kyrka, där makten var fördelad på ett sånt sätt att storsamhället hade tolkningsföreträde och visste bäst hur kristendom skulle utövas och Bibeln skulle tolkas. De som gjorde uppror gjorde det med

Bibeln i hand och kallade sig själva för de rättfärdiga (Zorgdrager 1997).

I fångelse skrev Bæhr ned erinringar från sitt liv, de rör sig kring vad som är rättfärdigt och inte, och vi får många berättelser ur Bæhrs liv som belyser temat, gärna understruket med hänvisningar till Bibeln. Han är både underfundig och beläst, men det är inte säkert att de herrar han agerar lokalkänd och skjutskarl åt ser de kvalitéerna hos honom. Det är tydligt att prästen och andra representanter för överheten sätter sig över både honom och de andra, speciellt genom att väcka löje. Hänvisningen till domens dag gör han i förbindelse om med en historia om fogden och hans dotter.

Anders skriver att den som blev bedd om att agera skjutskarl och lokalkänd för fogden betraktade det som ett straff. Fogden var hård mot renen, tung att dra och betedde sig otillbörligt. Vid detta tillfälle agerade Anders tillsammans med en annan skjutskarl som lokalkänd för fogden och hans följe. Fogden hade både sin dotter och sin son med på turen. Dottern var meddelsam och vänlig, serverade dem dram. Under kvällens lopp ger hon uttryck för att hon vill samtala med Anders om något, och Anders vill också samtala med henne. Språkbarriären bjöd på utmaningar, men fogden reste alltid med tolk. I detta sammanhang var tolken dessvärre alldeles ovillig att tolka, det gällde också flickans bror som också kunde varit behjälplig. Anders kunde inte norsk, fogdens dotter kunde inte samiska. Nästa kväll bjöds det på vin och fogden hade brännvinsflaskan i handen. Dottern tog glaset och bjöd Anders som drack upp det. Så börjar fogden pressa Anders att dansa med dottern – så att han skulle vara i gott humör till morgondagens körtur. Anders varken kan eller vill dansa, fogden pressar på med brännvinsflaskan i handen. Dottern tar Anders händer och ska till att föra honom ut på dansgolvet, men då säger Anders stopp. Detta vill han inte vara med på. Det är tydligt att han uppfattar det som förödmjukande att bli utsatt för danspress från fogden och kanske också dottern. Samma kvinna han har blivit nekad att ha ett samtal med då ingen önskade hjälpa dem med kommunikationen (Hætta et al. 2019).

I förbindelse med dessa händelser refererar så Bæhr till tillståndet som en får och en getflock som aldrig kan sammanblandas, även om de betar på samma marker och tillhör samma kung. Det är möjligt att tänka sig att Anders hänvisar till getter och kungar i största allmänhet utan att känna till bibelavsnittet om människosonen dom, men det är lite troligt. Varken getter, får eller kungar var en del av Anders vardag, det var däremot det att läsa Bibeln, och vi vet att de som tillhörde de väckta hade tillgång till och läste både Bibeln och andra religiösa skrifter. I bibelavsnittet läser vi hur människosonen skiljer ut de rättfärdiga från de orättfärdiga som en herde skiljer på får och getter. De rättfärdiga får ett evigt liv, de orättfärdiga evig förtappelse. Vare sig det är präster, handelsmän eller renskötselarbetare som måste ordna skjuts med ren och släde till höga herrar som inte klarade att ta sig fram själva (Hætta et al. 2019; Zorgdrager 1997). Hans hänvisning löser upp sällskapet som två folk, skiljelinjen går istället mellan de rättfärdiga och de orättfärdiga.

Både Anders, prästen, fogden och de andra han ordnat med skjuts till blev mer eller mindre eniga om att det kan vara att det är prästen som bestämmer i kyrkan. Men på fjället där är det Anders och andra som må leda an och har den kunskap som krävs. Detta samtal skriver Anders också ned (Hætta et al. 2019).

En kan fundera kring i vilken grad det innanför kristen tradition i Norge utövas makt från en paternalistisk utgångspunkt i kyrkorna. Anders påminner oss om att det inte är mellan olika folk som skiljelinjen går på domens dag, men mellan de rättfärdiga och de orättfärdiga.

Samiskt kyrkoliv kan inte bara vara något som är till pynt eller bidrar till mångfald, inte heller bara en instans som hjälper de som inte är vana i terrängen att orientera sig. Det krävs i tillägg en öppenhet från kyrkans sida om teologi. Försonings- och sanningskommissionens upprättande på norsk sida antyder kanske att det också finns strukturer i kyrkan som borde ses närmare på.

Bibel i fickformat och rättfärdighet

Efter upproret och fängelsevistelsen blev hela Bibeln inklusive Det gamla testamentet översatt till nordsamisk med hjälp av en av deltagarna i upproret, Lars Jakobsen Hætta. Den sistnämnda skrev också bok, *Muitalusat*, tillsammans med sin medfånge Anders Bæhr, vars historia tidigare är visad till. Den gavs ut i ny textkritisk utgåva 2019 och i nyöversättning på norsk samma år under titeln *Erindringer*. Den första tryckningen av Bibeln var i stort format och den var därmed väldigt tung och opraktisk att ha med sig. I inre strök var människor ofta på flyttande fot eftersom många var renskötare och formen för renskötseln var (och är) nomadisk. Den stora bibeln var otymplig att ha med sig. Det kom därmed önskemål om att få en bibel i mindre format, i tillägg till att den också relativt fort var slutsåld. Diskussioner om detta kan vi följa i samiska tidningar som såg dagens ljus i slutet av 1800-talet. Det skulle visa sig att det tog över 20 år att få en samisk bibel i fickformat. Argumenten mot tryckningen av en ny bibel i mindre format, förutom ekonomiska argument, var att samer inte själva hade mental kapacitet att tolka vad som stod i Bibeln, de löpte därför stor risk att bli galna om de läste och tolkade för mycket själva. Kautokeinoupproret hänvisades till som ett slags bevis, då det visade vad religiöst förvirrade samer var i stånd till att utföra i Bibelns namn. Ytterligare bevis på att samer inte hanterade Guds ord var ett annat mord med religiösa förtecken utfört i en kärnsamisk bygd. Argumenten var underbyggda innanför de forskningsområden som kallades frenologi, rashygien och rasbiologi. Kyrkan hade som institution tidigare varit upptagen av att den samiska befolkningen skulle läsa Bibeln och helst på eget språk, nu var stämningen en annan. Det är en ändring som sammanfaller och hänger ihop med assimileringspolitikerna i alla de nationalstater som Sápmi sträcker sig över. Det var inte längre kyrkan som var sanningsleverantör men forskningen. Forskningen i början av 1900-talet visade bland annat att anatomi var utslagsgivande för både begåvning och andlighet, och att människor kunde delas in i raser. Dessa tankemodeller påverkade politiken som vid tiden var färgad av socialdarwinism. Så kunde också idéer om assimilering legitimeras då man i sin stora godhet kunde hjälpa det mer primitiva samiska samhället upp på civilisationsstegen, samtidigt

som man annekterade land och vatten (se ex. Sjöberg, Henriksen & Baal 2021/22, *forthcoming*).

Under samma tidsperiod, det vill säga i början av 1900-talet, växte sig samiska organisationer starka och samisk media och skönlitteratur så dagens ljus för första gången. Det var samarbete mellan norsk och svensk sida, delvis också mot Finland längre norrut, men samarbete mot Finland och Ryssland hade försvårats på grund av de nyligen stärkta nationella gränserna. Samtidigt är samisk historia från en samisk utgångspunkt lite känd, både innan och utanför Den Norske kirke. Norden har ett rasistiskt arv som mer eller mindre satt sig i strukturer och hållningar, troligen också i kyrkan.

Edvard Masoni om rättfärdighet

Edvard Masoni (1879 -1930) var en av få samiska teologer i slutet på 1800-talet och början på 1900-talet, ivart fall som vi känner till. Edvard var från Mo i Rana och hade teologisk utbildning från Stavanger missionshögskola. I hans texter utmärker sig ett engagemang för jämställdhet och han föreslår bland annat att kvinnor ska ha rösträtt på lik linje med män i slutet på 1800-talet i Kinamissionen. Han var också samepolitiskt aktiv och tillsammans med Elsa Laula Renberg och andra som vid den tidpunkten var aktiv i kampen för rätten tills samiskt språk, land och vatten i kölvattnet av orimliga nationella gränser och politik som aktivt motarbetade det samiska samhället. Språk var i centrum för många av debatterna som fördes i de samiska tidningarna och då särskilt att få lov att prata samiska i skolan. Här nämns tre exempel där Edvard var aktiv debattör. Diskussionen om att få en bibel i mindre storlek, diskussionen om missionsföreningarnas roll i Sápmi samt hans längre osämja med prästen Jens Otterbech. Edwards engagemang får i denna text representera en alternativ historia. Kanske hade vi sett historien i ett annat ljus om fler historier om de från det samiska samhället som inte följde storsamhällets förväntningar på vad en same var och skulle vara var mer synliga i historieböckerna. Många av de som i sekelskiftet engagerade sig var kristna och hade en tydlig kristen retorik, men de samlades i första hand utanför statskyrkorna. Det är ett tankekors för det som idag ska vara en

kyrka för två folk. Vad ska till för att kristna samer ska bli tagna på allvar och få lov till att delta som likvärdiga parter i teologiska samtal, det är frågor som upptar Edvard. Edwards historia är lite känd, trots att han skrev ned en stor del av den själv genom olika publiceringar. Såsom jag läser hans texter och deltagelse i debatter kräver han att bli tagen på allvar och lyssnad på i likhet med andra, inte reducerad till en ras som vid tidpunkten var ansedd som intellektuellt underordnad.

Politimestare Fleisher har just i ett läsarinlägg avrått från att trycka upp den samiska bibel i fickformat, på grund av att samer inte ansågs vara mentalt kapabla att själva läsa och tolka Bibeln. Frukta låg i att de skulle bli religiöst förvirrade och därmed också våldsamma. I ett längre tidningsinlägg i *Waren Sardne* ger Edvard polismästare Fleisher svar på tal (Masoni, 1911d). Argumentationen sviktar tycker Edvard och liknar polismästarens argumentation med en blinds tal om färger. Edvard avisar att han själv och andra skulle vara enfaldiga eller i mindre stånd till att läsa längre texter än andra. När det kommer till religiöst vanvett visar han till flera tillfällen av det han känner till från såväl Stavanger som Bergen. Han hänvisar också till skola och kyrka där samiskt språk nu närmast blivit en raritet. Detta kan inte betyda annat än att riksstyret helt enkelt inte klarar att hävda rätt och rättfärdighet, likhet och broderskap. «Og et folk som ikke kan styre landet paa en retfærdig og tilfredstillende maate, bør stilles under international kontrol. Omtalte forslag er formastelig snak og er visselig et utslag av opblæsthet, selvgodhet og et forvendt sind, som er en vederstyggelighet for baade Gud og mennesker» (Masoni 1911d). Här var kanske Edvard en idé på spåren som först flera decennier efteråt skulle få genomslag, skapandet av FN, förenade nationer.

Denna debatt pågick under många år, men någon ny bibel blev inte tryckt. I 1919 läser vi i *Nuorttanaste* att den anonyma skribenten estimerar att cirka 100 biblar per år blivit sålt sedan 1895, de tog därför slut relativt fort. Det gjorde att behovet för en ny tryckning i mindre format var väldigt angeläget. I samma artikel uppges också att bibeln vägde två kilo. Slutligen blev det bestämt att en ny bibel skulle tryckas i mindre format, och det blev gjort 1924 (Anonym 1919).

Edvard och missionen

Edvard arbetade större delen av sitt liv i Kina där han verkade som missionär. Han var bland annat den enda norska missionären som var kvar i Kina under hela boxerupproret. I tillägg till sin teologiska utbildning tog han också utbildning till läkare i Minnesota vid Hamline University, den genomförde han på engelska. Han producerade också flera artiklar under sina år där på engelska i början på 1900-talet. Edvard var en språkrik man och behärskade en del tysk och fransk, förutom samisk, norsk, engelsk och mandarin flytande. Efter en konflikt med Kinamissionen 1910 startade han någon gång mellan 1910-1913 sin egen missionsstation, och var där helt till slutet av 1920-talet då han kom tillbaka till Norge och avled i Åkra. Han var upptagen av rättfärdighet och i anledning av denna artikel kan hans idéer om nordmannamission nämnas. Runt 1910 befann sig Edvard i Norge. Han reste runt som föreläsare och predikant och höll föredrag om bland annat Kina och kinesisk kultur. Under samma tidsperiod var han samepolitiskt aktiv.¹

Vid tidpunkten var det minst tio missionssällskap av olika storlekar aktiva i Sápmi. Edvard reagerar starkt på det. Han hänvisar till att samer flest är djupt kristna och föreslår istället att samer borde upprätta en nordmannamission då nordmännen både super, bannar och betar sig på sätt som är långt ifrån det en förväntar av en kristen. Han menar också att evangeliet hos den samiska befolkningen är mer utvecklat än det är hos nordmännen (Masoni, 1910).

Detta är en diskussion som pågår och utvecklar sig under flera år, ofta är det svar på ting som Edvard eller andra debattörer läst i *Lappernes ven*, som var *Finnemisjonens* tidning vid den tidpunkten. Edvard verkar särskilt irritera sig på berättelser om ömkliga samiska kvinnor eller druckna samiska män. Han både parodierar och tar till motmäle såsom jag förstår honom i utsagn som detta:

1 Från en opublicerad biografi om Edvard Masoni, Jon Todal och Lovisa Mienna Sjöberg,

Somme darroer skjender, skjelder, bander og lyger tordner og spotter Gud, horer og velter sig ellers i synd og last. De tramper paa alt hellig. De bryster sig av storhet, styrke og visdom, uagtet de kun har mund og bakben og færdes som ynkelige narre. O du arme darro! Du har turet saa længe i uret, vellyst og gjøgl, at din dommedag vil snart oprinde! (Masoni 1911c, 3)

Edvard, Jens Otterbech och Gudbrand Tandberg

En annan mann som Edvard gärna diskuterade med via Waren Sardne var prästen Jens Otterbech (1868 -1921). Otterbech var känd som en kyrkans man som var kritisk till förnorskningen och stod på samernas sida. Otterbech var en relativt flitig skribent och publicerade bland annat en del i Finnemisjonens blad *Lappernes ven*. Edvard finner såväl Otterbech och Finnemissionen som allt annat än stöttande, och argumenterar för att han är både nedlåtande och paternalistisk. I långa inlägg går han till motmäle punkt för punkt gång på gång (Masoni 1911a, 1911e). Enligt Edvard behöver inte den samiska befolkningen storsamhällets medlidande. De kräver bara de dom i utgångspunkten har krav på, varken mer eller mindre. Edvard står inte ut med medlidandet och understryker att det samiska folk vare sig önskar eller är ute efter barmhärtighet. De kräver bara det som är rätt och rättfärdig, eftersom ett främmande folk har trängt in i deras land (Masoni 1911b). I dessa diskussioner rörande Finnemissionen och i synnerhet Jens Otterbech deltog också ofta Waren Sardnes redaktör, Daniel Mortensen. Det var speciellt medlidandet och därigenom Finnemisjonens omyndiggöring av det samiska samhället i såväl världsliga som andliga teman som provocerade också Daniel mest (Mortensen 1911b).

Under den här tiden förekom en del karaktäristiker av den samiska befolkningen. Detta gällde också för tidningen *Lappernes ven* som skulle vara till godo för det samiska samhället och det samiska folket. Gudbrand Tandberg var en av de som arbetade för Finnemisjonen och skrev i *Lappernes ven*. Där upprepade han flera gånger att samerna står lägre än andra och har många meningar om renlighet och hygien samt utbroderar fler exempel där han menar samerna brister i uppförande.

Detta blir kraftigt tillbakavisat av både Edvard och Daniel (Mortensen 1912). De menar i tillägg att Tandbergs påstådda överlägsenhet var en skam för en präst. Edvard på sin sida hade också utläggningar om ohygieniska vanor och skick som han mött när han varit på besök i olika delar av Norge. Vid ett tillfälle föreslår Tandberg att missonärsfruarna särskilt skulle ta sig av de samiska kvinnorna som han menade var smutsiga och inte upplärda i hygien och andra ting som Tandberg satte högt (Tandberg 1911). Daniel skrev till detta i samma nummer ett långt svar där han punkt efter punkt svarar emot (Mortensen 1911a). Det är värt att märka sig att Gudbrand Tandberg var en av de som alltså ansågs vara en förkämpare för samiska rättigheter.

Det är värt att märka sig att varken *Waren Sardne* eller *Lappernes ven* är digitaliserade. Det gäller också för *Nuorttanaste*, en nordsamisk kristen tidning som getts ut sedan 1898 och för *Sagai muitalægje*, också den på nordsamiska med ett mer renodlat politiskt innehåll. Kanske kan det vara strukturellt, eftersom tyngden på varje tidning utgiven på samiska eller med utgångspunkt i det samiska samhället väger så mycket tyngre eftersom källorna är färre. Det gör att materialet är lite använt i forskning som kunde varit en tillgång när folkkyrka ska byggas, både som en utmaning och en resurs.

Kvinnans plats i det samiska samhället och rättfärdighet

Det har ofta varit nämnt att den samiska kvinnan traditionellt sätt haft stark position i det samiska samhället. Detta gäller också teman som arvsrätt och andra juridiska förhållanden som i det skandinaviska samhället varit förknippat med män och mäns rättigheter (Bull, Sara, & Oskal 2001). Vi vet också att samiska kvinnor fortsatt är relativt osynliga i forskningen. Vi vet samtidigt att många av dem har haft religiösa uppdrag som kateketer, frälsningssoldater eller kringresande predikanter, men vi vet inte så mycket om dem (Rydving 2011). Vi ser att det första samiska landsmötet 1917 var initierat, organiserat och genomfört av samiska kvinnor (Borgen, 1997). När Elsa Laula Renberg skrev sin skrift om förhållanden i lappmarkerna var hon utvald av sina egna till att representera dem. Det var heller inte tillfällighet att mötet

tog plats i metodistkyrkan. Frikyrkan var en samlingsplats för många av de samiskt politiskt aktiva då många av dem också var kristna, oftast med tillhörighet i just frikyrkan (Lundmark 2011; Sjöberg 2014). Idag ser vi att få samiska kvinnor tar teologisk utbildning. Hur kan folkkyrkan vara mer välkomnande och inviterande? Kanske har den etablerade kyrkan ofta varit i otakt eller i konflikt med kvinnans roll i det samiska samhället. Vart står vi idag, vad har hänt med kvinnorollerna i Sápmi och vad har hänt i kyrkan?

I samisk media från början av 1900-talet diskuteras det friskt om diverse teman. Det är inga teman som verkar speciellt kvinnodominerade, det verkar som att kvinnor deltar i de flesta diskussioner. Det är däremot påfallande många män som diskuterar kvinnomisshandel och kvinnors roll i samhället vilket annars ofta är definierat som frågor som kvinnor oftast engagerar sig i. Många av texterna är religiösa och här lägger så väl kvinnor som män ut om Guds ord. I dessa tidningar kommer det också fram olika historier om äldre kvinnor som fungerar som en slags rättesnöre och förebilder för alla (Sjöberg 2014). Det kan se ut som att det underbygger bilden om kvinnans roll som ledare, trosförvaltare och samhällsmedborgare.

Som ett exempel på en kvinna som var kringresande evangelist och föreläsare nämns här Maria Finnskog. I annonser kan en se att hon ofta assisterades av sin man Harald. Hon föreläste kring samiska teman och la också ut Guds ord. På det första samiska landsmötet hade hon ett inlägg som fick politiska konsekvenser (www.arkivverket.no). Hon lyfte fram hur viktig renskötseln var för att göra markerna fruktbara. Maria argumenterade också för att renskötsel och renkött var en resurs för Norge, speciellt i kristider. Under tiden vid landsmötet var det stora konflikter mellan bönder och de som drev med renskötsel, detta särskilt i sydsamiska områden. Det var också en tid när den sydsamiska renskötseln gick från en extensiv till intensiv renskötsel, och många föll därför ut. Maria framhävde att det var myndigheternas skyldighet att se till att konflikterna mellan bönder och renskötseln inte skulle eskalera. Antagligen framstod hennes argumentation som övertygande för hennes inlägg fick politiska

konsekvenser. Mötet beslutade efter hennes inlägg att nedsätta en kommitté som skulle utreda lagfrågan och göra ett förslag så att både renskötare och bönder kände sig nöjda med utfallet. För Maria var rättvisa formulerat som rätten till en dialog mellan likvärdiga parter. För henne var det viktigt att understryka att det samiska samhället bidrog till det norska och att detta var en självklarhet i utgångspunkten. En resurs, inte en börda och ett tungande ansvar för den norska befolkningen.

Det rätta, det goda och folkkyrka – några tankar

Denna text inleddes med frågan om hur många folk det få plats i folkkyrkan. Jag har visat till några exempel från det samiska samhället, några kända, några okända. Ett gemensamt drag i dessa berättelser, om en kan kalla dem så, är kanske upplevelsen av att inte nå fram eller att inte bli behandlad som jämställd. De är också berättelser som till dels inte kommer fram, formulerat motstånd som inte är en del av kyrkans självbild. Ska folkkyrkan rymma fler folk må också dessa historier införlivas i kyrkans självbild. Kanske må det till ett uppgör med paternalistiska hållningar, och mod att mötas.

Genom att lyfta fram några aktörer i ett historiskt material kanske deras historier blir mer kända. Det kan i sig själv också bidra till att det blir lättare att se att det alltid varit två folk i det som vi nu önskar omfamna som folkkyrkan. Det är ingen grund till att tala om kyrkan och det samiska samhället som två enskilda enheter, det har gått hand i hand genom historien länge. Däremot är det viktigt att närmare se på orättvisor som kanske fortsatt skaver, och tolkningsföreträden som tar alltför stor plats. Det samiska samhället är en resurs, inte ett problem som ska lösas eller en börda att bära, även om det tidigare har formulerats som just det.

Anders Bæhr gjorde sig många tankar om vad som var rättfärdigt och inte. Som en del av den grupp som här kallas de väckta var han beläst redan innan han hamnade i fängelse. I hans berättelse om fogden och fogdens dotter blir han förödmjukad, samtidigt som han vet att fogden och han reskamrater är helt beroende av honom för att ta sig fram och hålla sig varma. Det är inte förenligt med jämställdhet att pressa människor in i sin egen förväntan om

vem de ska vara. Om folkkyrkan ska hysa fler folk än det norska så måste den kanske istället se närmare på sitt beroende av andra. Se vad andra bidrar med som är essentiellt för att en själv ska kunna navigera i en snabbt föränderlig värld.

På bakgrund av kautokeinoupproret och med referenser till religiöst vanvett blev det samiska samhället kollektivt omyndigförklarat och neka ett nytryck av Bibeln. Samtidigt så arbetar de så kallade samiska missionsorganisationerna mot det samiska folket, ivart fall så som debattörer som Edvard Masoni och Daniel Mortensson uppfattar det. De reagerade mest på att inte bli mötta som intellektuella likar, men blir sett ned på som någon som behöver andras hjälp och barmhärtighet. I vår tid är Edwards och Daniels argument och andra diskussioner svårt tillgängliga då materialet inte är tillgängliggjort via digitalisering. Jens Otterbechs skrift mot förnorskningen däremot är digitaliserad och möjlig att läsa via Nasjonalbiblioteket. Det är ett drag som kanske också berättar något om vems historier som överlever och vem och vilka som blir bortglömda. En kyrka som ska stå starkt funderad på territoriet till två folk måste med nödvändighet kasta blicken bakåt och undersöka vad som finns av material att bygga vidare på.

Information om det samiska landsmötet finner vi bland annat i Peder Borgens bok och på arkivverkets nätutställning i förbindelse med 100-års jubileet. Han refererar också mycket till till Waren Sardne där mötet omtalas. Om Elsa Laula Renberg har det kommit en biografi, och en del annat har skrivits både om perioden och mötet. Det har i senare tid också kommit fram hur viktigt kristendomen var för de samiska aktivisterna på den tiden. Samtidigt är det fortsatt mycket som vi inte vet, i synnerhet hur historier om samiska kvinnors kristendomsutövning på olika arenor fram till idag har utvecklats sig. Varför det inte är så synligt eller vanligt nu är till eftertanke både för det samiska samhället och storsamhället.

När en så nu ska ha folkkyrka kan en fråga sig, hur många folk ska det få plats i den kyrkan och på vems premisser? En sannings- och försoningskommission har satt igång i Norge, de är på gång

flera av de andra länderna som skurit sina gränser vertikalt genom Sápmi. Viljan hos Den norske kirke är god och idag har vi bland annat Samisk kirkeråd som ska ivarata att samiskt kyrkoliv och teologi ska få utvecklas och blomstra. Samtidigt har vi lärt av historien att god vilja fort kan gå över i medlidande och paternalistiska hållningar. Så må vi då gå också folkkyrkan i sömmarna av och till för att säkra att det paternalistiska arvet inte fortsatt är en del av strukturen. Måtte den nya folkkyrkan vara byggd på två folk och bidra till att ge oss alla rätten till vår egen historia.

Litteratur

Anonym. (30.11.1919). Samegiel lommabibal. *Nuorttanaste*, 1919.

Borgen, P. *Samenes første landsmøte : 6.-9. februar 1917 : grunnlaget for samefolkets dag 6. februar : historisk oversikt, dokumentasjon, kommentar*. Tapir, 1997.

Bull, K. S., Sara, M. N., & Oskal, N. *Reindriften i Finnmark : rettshistorie 1852-1960*. Oslo: Cappelen akademisk, 2001.

Hætta, L. J., Bær, A. P., Oskal, N., Ijäs, J. J., Bjørklund, I., & Lindbach, H. O. *Erindringer : samiske beretninger om Kautokeino-opprørets bakgrunn, etikk og moral*. Stamsund: Orkana akademisk, 2019.

Lundmark, B. O må vi vaknaupp! : Samerna, svenska kyrkan och frikyrkorna under 1900-talet. In (pp. s. 61-73), 2011.

Masoni, E. (24.09.1910). Fra Nordland og Finmarken. *Waren Sardne*, 1910.

Masoni, E. (25.03.1911). Aabent brev til hr. Jens Ottebech. *Waren Sardne*, 1911a.

Masoni, E. (11.02.1911). Den fremmede. *Waren Sardne*, 1911b.

- Masoni, E. (02.12.1911). Havstrilene. *Waren Sardne*, 1911c`
- Masoni, E. (19.08.1911). Politimester Fleischer og Finnmarkens Amtstidene mot finnerne og bibelen. *Waren Sardne*, 1911d.
- Masoni, E. Presten Jens Ottebech. *Waren Sardne*, 1911e.
- Mortensen, D. (23.09.1911). *Waren Sardne*, 1911a.
- Mortensen, D. (26.08.1911). Finnerne lavere end os. *Waren Sardne*, 1911b.
- Mortensen, D. (20.01.1912). Svar på tiltale *Waren Sardne*, 1912.
- Rydving, H. Samisk kyrkohistoria : en kort översikt med fokus på kvinnor som aktörer. *Kyrkohistorisk årsskrift 2011*, s. 31-42, 2011.
- Sjöberg, L. M. Hvad kvinnan vill, det vil Gud. *100 år med stemmerett og feministteologi*, s. 121-136, 2014.
- Sjöberg, L. M. Kristendomens historia på norsk och svensk sida av Sápmi - en översikt. *Teologisk tidskrift*, 1, 17. doi:<https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271>, 2020.
- Sjöberg, Henriksen & Baal. "Bible translation in Sápmi – Guhkes ja mohkkás mátki – Long and Winding road" Ed. Dievenkorn, S. *(Re)Translation of the Bible as Empowerment*, Frank & Timmie (*forthcoming*), 2021/22.
- Tandberg, G. (23.09.1911). Presten G.Tandberg. *Waren Sardne*, 1911.
- Zorgdrager, N. *De rettferdiges strid : Kautokeino 1852 : samisk motstand mot norsk kolonialisme* (Vol. b. 18). Nesbru, Oslo: Vett & viten I samarbeid med Norsk folkemuseum, 1997.
- Elektroniska källor: www.arkivverket.no Nettustilling Dat stuora sámeapolitihkalaš čoahkkin 1917:s - Arkivverket, senast hämtad 21.08.2022

Folkekirke i et flerreligiøst folk

Helt på begynnelsen av 2000-tallet deltok jeg på et stort kirkelig møte. En politiker som arbeidet med kirkesaker, ble spurt om hvordan Den norske kirke kunne møte den voksende muslimske befolkningen i Norge. Det, mente politikeren, hadde vi allerede gode forbilder for: Se på hvordan kirken i seinere år har arbeidet med å møte det samiske på en respektfull måte etter mange års undertrykkelse og fornorskning. Ingen reagerte noe særlig på det, og det ble ikke sagt stort mer om saken. Den gangen arbeidet jeg i Mellomkirkelig råds sekretariat. Like borte i gangen holdt Samisk kirkeråd til. Den absurde tanken på et islamsk kirkeråd gjorde meg både lattermild og ettertenksom. Skulle Den norske kirke møte det religiøse mangfoldet ved å gi det plass innenfor rammen av en alt og alle-omfattende folkekirke? En slik tilnærming til økende religiøst mangfold ville være en parodi på en folkekirkelogikk kjørt i grøfta. Kirkens forhold til både samisk kultur og til det flerreligiøse samfunnet reiser viktige og vanskelige spørsmål om hva vi mener med «folk» og «kirke», men svarene kan ikke være like for de to tilfellene. I det ene tilfellet handler det om at kirken ikke må avgrenses til det «det norske» (forstått i motsetning til det samiske). I det andre tilfellet handler det om at kirken ikke må avgrense «det norske» til kirken. I dette kapitlet skal jeg gå nærmere inn på noen utfordringer for folkekirken når «folket» blir flerreligiøst. Først skal jeg tenne noen varsellamper, deretter antyde noen konstruktive veier kirken kan følge i et flerreligiøst samfunn.

Folkekirkelige varsellamper

Forestillinger om en sammenheng mellom folk og kirke kan få stygge konsekvenser. I Donald Trumps tid som USAs president

ble tanken om hvit overmakt igjen delvis stueren. Fenomenet er sammensatt, men hvite, protestantiske kristne var blant Trumps viktigste velgerbase. Utlegninger av kristen tro der Trump inngår i Guds plan for verden kunne høres i noen av de store, evangelikale kirkesamfunnene. Tanken om at «the American people» er et kristent folk, får stor plass. I økende grad er muslimer «de andre», både hjemme og ute i verden.

Da den russiske grunnloven ble revidert i 2020, fikk Russlands kristne arv en ny, grunnlovsfestet posisjon. Det gjenspeiler utviklingen i Russland det siste tiåret der president Vladimir Putin har lagt stadig større vekt på såkalte verdispørsmål. Gjennom det har han sikret seg støtte både fra den russisk-ortodokse kirken og brede lag av folket. Putin og kirken finner hverandre i en felles forestilling om at Russland har en særlig rolle i verden. Når Vesten lider moralsk sammenbrudd på grunn av sekularisering og liberale verdier, skal Russland være der for å føre kristen arv videre. Det russiske og det kristne knyttes tettere sammen i retorikken. Både Putin og den russisk-ortodokse kirken er svært opptatt av det de gjerne kaller «tradisjonelle verdier», og særlig av kampen mot LHBT+-rettigheter. Den nye grunnlovsparagrafen som framhever den kristne arven, fastslår også at ekteskapet skal være mellom mann og kvinne. Selv om Russland og USA på hver sin måte er ganske ulike Norge, bør de likevel tas alvorlig som advarsler fra vår egen tid om noen av fallgruvene ved å knytte tanker om folk og kristendom tett sammen (Horsfjord 2021).

Verken i USA eller Russland brukes begrepet «folkekirke». Det kjenner vi mest fra nordeuropeisk og luthersk sammenheng. I nyere tid er framfor alt Danmark blitt folkekirkenes hjemland. Den store lutherske kirken, som er blant de få gjenværende statskirkene, bruker «Folkekirken» som egennavn. Mange folkekirketenkere i Norge har hentet inspirasjon derfra. Danmark hadde den folkekirkeskjære kjempen Grundtvig. Samtidig sto vekkelseskristendommen mye svakere enn i Norge hvor den hadde ambisjoner om (og i perioder stor suksess med) å ha makt og innflytelse over hele kirkestrukturen.

Det ligger i sakens natur at den danske folkekirkeligheten er mangfoldig. Også når det gjelder møtet med et religiøst mangfoldig samfunn, er det inspirasjon å hente i Danmark. På tidlig 2000-tall ble for eksempel den danske folkekirkens prosjekt Folkekirke og religionsmøde (se www.religionsmoede.dk) en viktig inspirasjon for et liknende tiltak i Norge, Religionsmøte og menigheten.

Men den danske folkekirkeideologien rommer også eksempler til skrekk og advarsel. Noen av folkekirkelighetens fremste ideologer finnes i bevegelsen rundt tidsskriftet *Tidehverv* med røtter på tidlig 1900-tall og med inspirasjon både fra Grundtvig og luthersk ortodoksi. Opprinnelig var vekkelseskristendommen den store fienden, og de framhevet utrettelig at hele folket utgjorde kirken. Et kirkelig arbeid utover det å forkynne Guds ord gjennom prekenen i gudstjenesten og forvalte sakramentene, var ikke bare unødvendig, men sto nærmest i motsetning til hva det egentlig skulle bety å være kirke.

Fra 1990-årene kom en annen og problematisk side ved den tidehvervske identifiseringen av folk og kirke stadig tydeligere til syne. Noen av bevegelsens fremste representanter ble samtidig frontfigurer i Dansk folkeparti hvor de målbar svært islam-kritiske synspunkter og ble pådrivere for Danmarks etter hvert meget strenge innvandringspolitikk som ganske uttalt rettet seg mot muslimer. I dette betjente de seg av to tankefigurer. Den første er å skille mellom «religion» på den ene siden, og «kristendom» på den andre. Tanken har vært ganske utbredt og ble fremmet (uten islamfiendtlig tilsnitt) blant annet av Karl Barth som var en svært viktig inspirator for mye protestantisk 1900-tallsteologi. Mens religion er menneskers håpløse anstrengelser for å nå fram til Gud, henter den kristne troen næring i et budskap som slår ned utenfra (eller ovenfra) og som driver mennesket til å overgi seg til Gud uten noen bruk av ritualer eller andre typisk religiøse praksiser. Etter denne tankemåten kan islam bli selve innbegrepet av religion.

Den andre tankefiguren er identifiseringen av kirke og folk. Uten at det er direkte uttalt, blir den implisitte antakelsen at hele det

danske folket tilhører kirken. Det som kommer utenfra, og i hvert fall det som ikke har noe ønske om å tilslutte seg dette kirkefolket, utgjør en trussel *både* mot kirken *og* mot folket.

Alle som i dag snakker varmt om folkekirken, bør tenke over hvor galt det kan gå når «folk» kobles til «kirke». Og selv om man skulle kjenne seg trygg på at «vår» folkekirke ikke er slik som «de andres», er det verdt å huske at eksempler som dem jeg har nevnt, kan klebe seg til ordet «folkekirke» og farge bildet av denne kirken i manges bevissthet, særlig hos dem som har erfaringer fra andre religiøse kontekster enn den norske.

For å kunne være folkekirke på en god måte i et flerreligiøst Norge må kirken og de som bruker ordet folkekirke, tenke grundig gjennom hva det er både å være «folk», «kirke» og «folkekirke». Det nytter ikke bare å gripe til gårsdagens teologiske refleksjoner og sosiologiske analyser. På en generasjon er den religiøse demografien i Norge kraftig forandret. Da prosessen som endte i grunnlovsendringer i 2012 og ny trossamfunnslov i 2020, tok fart i andre halvdel av 1990-årene, var fremdeles om lag 85 prosent av befolkningen medlemmer av Den norske kirke. Det var 40 500 registrerte medlemmer i muslimske trossamfunn (1995). I 2020 var tallene 69 prosent i Den norske kirke og 183 000 medlemmer i muslimske trossamfunn.

Den nye trossamfunnsloven som trådte i kraft i 2021 viser Den norske kirkes stilling i dagens samfunn: Ulikt den tidligere Lov om trudemssamfunn og ymist anna (1969) omhandler den nye loven både Den norske kirke og alle de andre tros- og livssynssamfunnene. Samtidig er det et eget kapittel som kun handler om denne kirken. Den norske kirke er altså ett av mange tros- og livssynssamfunn og har samtidig en særstilling som lovregulert folkekirke. Den har én fot blant tros- og livssynssamfunnene, et rom som rammes inn av religionsfriheten, og en annen fot i det som kan kalles kulturarven.

Jeg har begynt med å tenne varsellampene. Men blinkende varsellamper er ikke det samme som at alt kommer til å gå galt. I resten av kapitlet skal jeg se nærmere på fire forhold: Den norske

kirkes forhold til «folket», dens forhold til fellesskapet av kirker i verden (Kirken med stor K), dens forhold til andre religioner og til slutt (og altfor kort) dens forhold til det sekulære. Hvis kirken klarer å håndtere disse relasjonene med integritet, kan den fortsette å være en frimodig og åpen folkekirke også i et stadig mer flerreligiøst folk.

Kirke og folk

Eksemplene fra Russland og fra USA kan kalles populisme. En vanlig forståelse av populisme er at den spiller på bestemte oppfatninger av det folkelige og folket slik at det skapes skarpe skillelinjer mellom dem som er innenfor og utenfor (Brubaker 2017, 357-385). I de siste tiårene har vesteuropeisk populisme gjerne trukket en slik grense mellom majoritetsbefolkningen og innvandrere. Ofte har «innvandrere» og «muslim» fungert nærmest synonymt. I et politisk klima hvor dette former deler av den offentlige samtalen, er det åpenbart at en folkekirke kan bli trukket inn i et spill om slike grenser. Den norske kirke som folkets kirke vil i tilfelle markere «folkets» kristne identitet i motsetning til «de andre» som kommer utenfra med sine «fremmede religioner». I en slik forståelse av hva det er å være folkekirke, er folket forstått som «etnos», som en språklig og kulturelt ensartet folkegruppe. Med andre ord blir folkekirken de såkalte «etniske nordmenns» kirke, noe Den norske kirke har vært gjennom mye av sin historie.

Når vi snakker om den politiske populismens forståelse av folket, er alternativet til «etnos» gjerne «demos» (Graff-Kallevåg *m.fl.* 2021). Demos omfatter i tilfelle alle som har sitt hjemsted på et gitt territorium. Ordet har gitt oss ordet for demokrati, og vi assosierer det med de gode sidene ved den amerikanske og franske revolusjonen som sådde frøene til det som etter hvert ble et ekte folkestyre: Demokratiet skal omfatte alle.

På dette punktet må tenkningen om folket og folkekirken skille lag med tenkningen om folket og det politiske styret. For en demoskirke løser ikke de utfordringene som etnoskirken reiser. Tvert imot. Da den altomfattende norske folkekirken først ble utfordret på 1800-tallet, var det ikke fordi etnoskirken ekskluderte, men

fordi den inkluderte også dem som ikke ville være med. Kvekere, baptister og metodister ønsket å tilhøre både etnos og demos, men ikke kirken. Utfordringen er den samme i dag. Det er det som gjør tanken om et islamsk kirkeråd tåpelig, og alle forstår det bare det settes direkte ord på. Folkekirken blir umulig hvis vi setter likhetstegn mellom kirken og folket, men det betyr ikke at det er nødvendig eller riktig å avvise en forbindelse mellom de to størrelsene.

La oss angripe spørsmålet om folk og kirke fra en annen vinkel. Kristendom er tro og religiøs praksis, men det er også identitet, og identiteten er knyttet ikke bare til den enkelte, men til et større fellesskap. Et trekk ved senmoderniteten er at vi i større grad enn før velger våre identiteter og at vi kan gå ut og inn av ulike identiteter gjennom et livsløp. Men selv om dette er et trekk ved vår tid, skal ikke det selvvalgte overdrives. For de identitetene vi velger mellom, skapes i stor grad av fellesskapet og er bearbejding av det som er overlevert (tradert) fra tidligere generasjoner. Selv om de individuelle valgene feires i talkshow og festtaler, faller mange epler ganske tett inntil den kulturelle stammen som bar dem fram. Mange av oss er fornøyd med å gå langs stier andre har gått før, og de individuelle valgene er snarere små avstikkere og omveier heller enn å sette kursen i en helt annen retning.

Det er her kulturarven kommer inn, og det er naturligvis ikke noe unikt for Norge. Ethvert land eller sted vil ha en arv som bidrar til å forme dem som bor der. At luthersk kristendom har satt et avtrykk i norsk kultur, er åpenbart, men det må likevel nevnes: sjudagers uke, navnetradisjon og kalender, for ikke å snakke om de gamle kirkene med nedslitte terskler som minner om at verden ikke alltid har vært som i dag. I tillegg til disse åpenbare avtrykkene har vi det som lenge var felles kunnskap som bidro til kollektiv mening. En del bibelfortellinger er eksempler på det. Inntil nylig var den barmhjertige samaritan en felles referanse.

Det finnes flere måter å forholde seg til denne kristne kulturarven på i en tid hvor færre identifiserer seg med kirken. Man kan ønske å bekjempe den aktivt, å bryte båndene med fortiden. Det

har liten oppslutning. En *laissez faire*-tilnærming er også mulig: La individuelle preferanser og markedskrefter råde. Det folk verdsetter, vil bli med videre, men alt det andre er slagg vi kan klare oss uten. De praktiske konsekvensene er ikke vanskelig å se for seg. Kirker som forfaller, kunstverk og litteratur ingen forstår.

Et flertall har altså ment at det er en oppgave for fellesskapet å ta vare på det som kalles den kristne arven. Det finnes som verdifundament i Grunnloven og i skolens formålsparagraf. Men selv om staten har pålagt seg selv et ansvar for denne arven, følger det ikke med nødvendighet at den skal forvaltes av en folkekirke. Man kan tenke om arven som en museumsgjenstand som skal bevares som den var. Det ville være mulig å la alle de gamle kirkene og andre materielle avtrykk fra fortidens kristendom være kommunenes ansvar og behandle det bokstavelig talt som museum. Det ville også være mulig å overlate til skolen og andre kunnskapsformidlere å ta vare på den immaterielle arven i form av kjennskap til tekster, fortellinger og tankemønstre. Med tilstrekkelig med ressurser og vilje, ville det kunne lykkes å ta vare på «den kristne arven» på denne måten, som uforandrede og uforanderlige museumsgjenstander. Slik kan vi ta vare på andre sider av kulturarven også, for eksempel Ibsens skuespill, ved å trykke opp nye opplag av gamle bøker.

Men mange opplever ikke at gjenopptrykk av Ibsens skuespill er den riktige måten å ta vare på arven etter ham på. Nye oppsetninger utvikler og nytolker *Peer Gynt* eller *Et dukkehjem* slik at de kan tale til vår tid uten å ha sin opprinnelse her. Da blir interesse for Ibsen ikke konservativ eller konserverende, men dynamisk og utviklende. Når det gjelder den kristne kulturarven, er det her folkekirken har sin legitime plass. Uten et levende fellesskap blir arven bare fortid. Folkekirken gir bokstavelig talt liv til de kirkebygningene mange ønsker å bevare, og den gir liv til de tekstene, fortellingene og tankemønstrene som vi ser spor av overalt i samfunnet. Ved stadig å fortelles og fortolkes og når den blir dramatisert av barna på søndagsskolen, kan liknelsen om den barmhjertige samaritanen fortsette å være et mønster for hvordan vi bør forholde oss til fremmede, ikke som noe som pugges, men som leves.

Denne måten å forstå folkekirkenes forhold til kulturarven på løser ikke spørsmålet om forholdet mellom «folk» og «kirke», men det antyder noe om hvorfor det er legitimt å gi plass for en bred og folkelig kirke også i en tid med større religiøs mangfold.

Folkekirken og Kirken

Selve ordet «folkekirke» har vært i bruk i et par århundrer, men ordene «folk» og «kirke» har hørt sammen helt fra kristendommens aller første tid. Kirken var Guds folk, et gudsfolk satt sammen på tvers av de ulike «folkene». Dette folket var ikke knyttet til et territorium; bildet av et pilegrimsfolk på vandring gjennom historien har vært et av de kraftfulle bildene av kirken. I denne tilknytningen til det store, grenseløse gudsfolket ligger den viktigste kilden som kan gjøre at den norske folkekirken ikke blir en konserverende kraft rundt et stabilt etnos, men en kraft som både tar vare på og videreutvikler arven.

Når vi snakker om religions- og livssynsmangfoldet i Norge, er det viktig å huske på tallene. Nær 70 prosent av befolkningen er medlemmer i Den norske kirke. 15 prosent er ikke medlem i noe tros- eller livssynssamfunn. Av de resterende 15 prosent er noe over halvparten medlemmer av et kristent trossamfunn. Den katolske kirke er med god margin det største av disse. Med andre ord utgjør kristne kirker en svært viktig del av det religiøse mangfoldet. Vi bør behandle Den norske kirkes forhold på den ene side til andre kirker og på den andre side til andre religioner hver for seg av både sosiologiske og teologiske grunner.

Fra den første kristne tid har kirkens folk diskutert hva det skulle bety å være kirke. Da kirkemøter i Nikea og Konstantinopel på 300-tallet i korte setninger formulerte troen på en treenig gud, ble Kirken med blant de tingene kristne tror på: «Vi tror på én hellig, allmenn og apostolisk kirke.» Helt siden Paulus har det vært kirkefolkernes overbevisning at kirken er noe mer enn en tilfeldig klubb. Kirken har et oppdrag i verden og en rolle i (frelses) historien, og denne rollen har kirken ikke minst i kraft av å være én. Selv midt i opprøret mot den katolske kirke, og mens de visste at flere separate kirkestrukturer med store innbyrdes uenigheter var i ferd med å oppstå, tok Luther og hans medreformator

Melanchton inn i bekjennelsesskriftet *Confessio Augustana* (som er en del av Den norske kirkes bekjennelsesgrunnlag) formuleringen om at «det alltid vil forbli én hellig kirke». Denne kirken er i luthersk tradisjon «semper reformanda», den skal alltid reformeres; den er ikke ferdig utviklet én gang for alle.

Tross denne troen på at den norske folkekirken er del av den ene Kirken var den, som de fleste andre kirker, lenge lite interessert i å bygge forpliktende relasjoner til andre kirkesamfunn. Noe av det viktigste som skjedde i 1900-tallets kirkeliv, var fremveksten av den økumeniske bevegelsen. Idehistorisk er den knyttet til modernitetens tro på fremskritt og universelle verdier. Organisatorisk fikk den form samtidig med FN og andre organisasjoner som i dag utgjør ryggraden i «det internasjonale samfunnet». Parallelt med at Norge ble en viktig støttespiller for FN, ble Den norske kirke et ofte svært entusiastisk medlem i Kirkens verdensråd. Tendensen har hele tiden vært at de som har ivret mest for det økumeniske arbeidet, også har tilhørt den folkekirkelige fløyen i Den norske kirke. Bedehuskristendommen har ofte vært skeptisk til økumenikken.

Det økumeniske engasjementet har både teologisk og praktisk betydning for hvordan Den norske kirke kan forstå seg selv som folkekirke. Teologisk er det aller viktigste at tanken om kirkens forhold til et norsk folk hele tiden brynes mot tanken om kirken som del av et verdensomspennende gudsfolk. Praktisk har den økumeniske bevegelsen vært en arena for å utvikle tenkningen om politiske eller samfunnsmessige konsekvenser av å være en del av den globale kirken. Med henvisning til forestillingen om Kirkens grunnleggende enhet har urett som har rammet kirken andre steder i verden, enten det er forfølgelse, vold eller konsekvenser av klimakrisen eller urettferdig fordeling av verdens ressurser, vært et anliggende også for Den norske kirke. Det samfunnsengasjerte og diakonale økumeniske engasjementet har vært et korrektiv både til vekkelseskristendommens noen ganger smale og overdrevent individorienterte kristendom og en folkekirkekristendom som har vektlagt den norske folkeligheten på bekostning av den globale kirkeligheten. Gjennom den internasjonale økumenikken har internasjonal solidaritet

og menneskerettigheter kommet høyt på Den norske kirkes dagsorden. Så lenge folkekirken holder fast i tilhørigheten til den ene og universelle kirken, vil den ha et nødvendig verdimeslig kompass som kan holde den unna den grøfta som representeres av populismen som sier at et etnos-folk kan være seg selv nok.

Folkekirken og religionene

Organisert arbeid for forståelse på tvers av religionsgrenser – religionsdialog – er et yngre fenomen enn det økumeniske arbeidet. Noen ganger presenteres religionsdialog som en videreføring eller utvidelse av økumenikken: Kirken bygger først ned grensene mot de andre kristne konfesjonene, deretter er turen kommet til andre religioner. Det er da også mange likhetstrekk, men når folkekirken skal finne sin plass i et flerreligiøst samfunn, er det nyttig å holde fast ved at møtet med andre kirker og møte med andre religioner og trossamfunn teologisk sett er to ulike ting. Det økumeniske arbeidet bæres av en visjon om enhet. Fellestrekk og fellesskap betones. Det som er felles kan vektlegges også i det interreligiøse arbeidet, men når folkekirken møter annen religion, er det minst like viktig å gi rom for og respektere grunnleggende forskjellighet. Enkelt sagt: Som kristen kirke er Den norske kirke del av Kirken og forstår seg selv ut fra det. Men som religion er kristendom eller Den norske kirke ikke en del av Religionen med stor R. Religion finnes, både teologisk og sosiologisk forstått, kun i det konkrete.

Når en folkekirke som også er majoritetskirke skal forstå forholdet sitt til «folket» enten det er som etnos eller demos, er det ekstra viktig å være bevisst om å gi rom for forskjellighet. En del av folkekirkelighetens ideologi handler om kampen mot ekskludering av dem som ikke er «kristelige» nok. På motsatt side er en grøft som heter tvungen inkludering. De færreste tar til orde for et islamsk kirkeråd, men ubevisst kan man fort komme til å anta at de religiøse andre egentlig helst vil være som oss. For dem som representerer en majoritet, er det ekstra viktig å gi rom for andres forskjellighet fra en selv.

Tre temaer er viktige i folkekirkens møte med andres religion: religionsfrihet, religionsteologi og religionsdialog. De handler om rommet for forskjellighet og ønsket om gjenkjennelse.

Religionsfrihet: Rom for forskjellighet

I prosessen som ledet fram til grunnlovsendringen i 2012, var religionsfrihet et av de viktige argumentene for ledelsen i Den norske kirke: Av hensyn til religionsfriheten til muslimer, buddhister, sikher og humanetikere var det ikke riktig å videreføre den tette koblingen mellom stat og kirke. Det er riktignok neppe slik at et statskirkesystem juridisk sett er i strid med religionsfriheten – Danmarks statskirke regnes ikke som et menneskerettighetsbrudd i seg selv – men som et verdistandpunkt er det likevel viktig å vektlegge religionsfriheten på denne måten. Det er et signal til tros- og livssynsminoriteter om at de har en rettmessig plass i det norske samfunnet, og det er en påminnelse om at hvis Den norske kirke opptar for stor plass, vil plassen for de andre bli for liten.

Mye av samarbeidet mellom tros- og livssynssamfunn i Norge har religionsfrihet som en grunnplanke, og i arbeidet med den nye trossamfunnsloven har menneskerettslige avveininger stått i sentrum. Tilskuddsordningen til trossamfunn utenom Den norske kirke – en svært viktig del av loven – er begrunnet i religionsfrihet. Så lenge staten finansierer Den norske kirke, må andre få støtte av omtrent samme omfang slik Grunnloven også fastslår. Dette er videre grunnen til at staten er langt mer tilbakeholden med å stille krav til trossamfunn som mottar støtte, enn den er når det gjelder andre typer støtte til organisasjoner av ulike slag. Det er både moralsk og strategisk riktig av Den norske kirke å støtte opp om disse ordningen og slik verne rommet for de religiøse minoritetene.

Religionsfriheten er først og fremst en negativ rettighet. Den er en rett til å få være i fred, et pålegg til staten om å holde seg unna. Den sikrer rommet for å være forskjellig. Man kan like eller mislike andres religion, for religionsfriheten spiller det liten rolle. Den innebærer ingen plikt til å verdsette eller respektere *trosoverstillinger* eller *praksisene* i andres religion, men kun en plikt til å respektere *retten* til å ha disse forestillingene og praksisene så lenge de ikke går på bekostning av andres rettigheter.

Religionsteologi: Muligheten for gjenkjennelse

Så kan man spørre om kirken kan si noe mer positivt om andres religion enn at de har rett til å ha den i fred og at selve *rettigheten* skal respekteres. Har annen religion enn den kristne noen verdi i seg selv? Dermed er vi på vei inn i religionsteologien, den teologiske refleksjonen over kristendommens forhold til andre religiøse tradisjoner.

Gjennom det aller meste av historien har så godt som alle grener innenfor kristendommen, og både kristne ledere og vanlige folk, sett på andre religiøse tradisjoner som hedenskap og avgudsdyrkelse. Utover 1900-tallet vokste det fram en erkjennelse av at det kunne være mer å si om de religiøse andre. Dette er et godt eksempel på at Den norske kirke har utviklet seg gjennom fellesskapet med kirker i andre deler av verden. I internasjonalt kirkeliv skjedde det en nyorientering fra 1960-årene og framover.

Den katolske kirkes Annet vatikankonsil (1962-1965) fant en ny tone i omtalen av dem som tilhører andre religioner: Den katolske kirke forkaster intet av det som er sant og hellig i disse religioner. Med oppriktig aktelse betrakter den disse handle- og levemåter, disse regler og læresetninger som nok i meget avviker fra det den selv fastholder og fremlegger, men som allikevel ikke sjelden reflekterer en stråle av den Sannhet som opplyser alle mennesker (*Nostra Aetate*, art.2).

Bildet som tegnes er som av konsentriske sirkler der den katolske kirkes sannhet er i sentrum, men der også jøder og muslimer, som monoteister, har del i sannheten. Buddhister og hinduer er noe lenger borte, men allikevel ikke helt på avveier. I dette ligger det en helt ny mulighet til å lære av og verdsette andre religioner enn kirkenes tidligere tilnærminger til «hedningene». De protestantiske kirkene har ikke, som den katolske kirke, noen felles lære om andre religioner, men gjennom Kirkenes Verdensråd har Den norske kirke deltatt i økumeniske refleksjonsprosesser om kristen teologis syn på andre religioner.

«Finnes det frelse i andre religioner?» var lenge det sentrale spørsmålet i det religionsteologiske arbeidet. Så sent som i 2020

utga biskop Halvor Nordhaug en bok med religionsteologiske refleksjoner der dette var ett av de sentrale spørsmålene. Teologene har gitt ganske ulike svar, fra en tydelig avvisning av muligheten for frelse i andre religioner (eksklusivisme) til en omfavning av den tanken at alle religioner er likestilte veier til frelse (pluralisme). Dessverre har det vært en svært stor svakhet ved mye av dette arbeidet at man i liten grad har spurt seg om hva «frelse» egentlig skulle være. Mens ulike versjoner av politisk teologi, frigjøringsteologi og eksistensialistisk orientert teologi har snakket om frelse som noe som i det minste *også* realiseres i den verden vi kjenner, har mye religionsteologi fortsatt å reflektere som om frelse utelukkende er noe som skjer etter døden. Dersom frelse derimot har med frigjøring og rettferdighet i denne verden å gjøre, virker det rimeligere at ulike religiøse tradisjoner må vurderes utfra fruktene. Da er det ikke tilfredsstillende verken å avvise muligheten for frelse i andre religioner eller å fastholde at alle religioner er «like gode».

Som folkekirke vil Den norske kirke romme mange ulike teologiske overbevisninger. Slik bør det være også når det gjelder religionsteologien. I en erklæring fra et stort økumenisk møte i regi av Kirkenes Verdensråd i San Antonio i USA i 1989 finner vi det som er blitt stående som et godt gjennomtenkt felles standpunkt, som ikke spenner den religionsteologiske buen for stramt: «Vi kan ikke peke på noen annen vei til frelse enn Jesus Kristus; samtidig kan vi ikke sette grenser for Guds frelsende kraft» (WCC 1990, 32). Med andre ord: Kirken bør ikke bruke for mye krefter på å diskutere yttergrensene, men er på trygg grunn når den peker mot sitt sentrum, Kristus.

For noen oppleves det viktig å finne fram til og verdsette det som er felles i de religiøse erfaringene og forestillingene. For andre er det tilstrekkelig å fastslå at selv om religiøse tradisjoner skiller mennesker fra hverandre, vil alle mennesker likevel dele mange erfaringer og atskillig livsorientering basert på det at vi er mennesker, med menneskekropper og menneskehjerner som forholder seg til en felles verden.

Religionsdialog: Trygge relasjoner

Religionsdialog – eller tros- og livssynsdialog som er en mer presis betegnelse for denne praksisen i Norge – er konkrete møter mellom mennesker med ulik tro. Det kan skje på alle nivåer, fra møter i nærmiljøet knyttet til kirken, moskeen eller templet, til møter mellom de som innehar de fremste lederposisjonene i religionene. Religionsdialog er nødvendig i et flerreligiøst samfunn uavhengig av hvilken religionsteologisk posisjon man måtte innta. Religionsdialogen bygger på og skal forsterke både respekten for andres rett til å være forskjellig *og* nysgjerrigheten på hva som kan være felles enten det er basert på enighet om religiøse spørsmål og liknende religiøse erfaringer, eller utelukkende basert i noe vi antar er felles for alle mennesker.

Den norske kirke har vært en aktiv deltaker i religionsdialog siden 1990-årene. Kirkens ønske om en dialogpartner på muslimsk side var viktig da Islamsk råd Norge ble etablert som en paraplyorganisasjon for norske moskeer i 1993, og bilateral dialog mellom kristne og muslimer har pågått på nasjonalt nivå siden da. Det har også vært liknende organisert dialog mellom kirken og buddhister, jøder og humanetikere. Multilateralt dialogarbeid ble tilrettelagt av Nansenskolen midt i 1990-årene, og det var en av de mer vellykkede sidene av Verdikommisjonens arbeid like før årtusenskiftet. Litt etter litt ble det som i utgangspunktet var nasjonale eller Oslo-sentrerte dialogtiltak, også til lokale dialogtiltak mellom menigheter og forsamlinger. I tillegg skjedde det mye dialogisk arbeid på arenaer der Den norske kirke historisk var representert med egen prestedtjeneste, på sykehus, i fengsler og i Forsvaret.

Det finnes ikke noen systematisk analyse av hvordan religionsdialogisk arbeid i Norge likner eller atskiller seg fra det man finner i andre land. Men det kan virke som det praktiske og religionspolitiske har fått en særlig stor plass i Norge, og at det som handler om å utforske typisk religiøse, åndelige eller eksistensielle spørsmål, har spilt en noe mindre rolle. Noen mener at Den norske kirke har vært for dominerende i ulike dialogfora, at religionsdialog har skjedd på kirkens premisser. Det er det verdt å lytte til og utforske nærmere. Men sammenliknet med

religionsdialog i mange andre europeiske land med historiske majoritetskirker, har Den norske kirke vært forsiktig med å ta for stor plass på dialogarenaene. I flere andre land er det en selvfølge at majoritetskirkens fremste ledere også tar ledelsen på de interreligiøse arenaene. Et tydelig eksempel på at det ikke er slik i Norge, er Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL) som har fått en sentral plass i den religionspolitiske samtalen. Der har Den norske kirke med sine 3,7 millioner medlemmer og Bahai-samfunnet med omkring tusen medlemmer én stemme hver.

Antakelig har Human-Etisk Forbunds (HEF) rolle i tros- og livssynsdialog bidratt til å gi det norske dialogarbeidet sitt særpreg. HEF er langt større i Norge og har en langt mer sentral posisjon i den offentlige samtalen om religion og livssyn enn noen av søsterorganisasjonene i andre land, inkludert i våre like sekulariserte naboland Sverige og Danmark. I kjernen av livssynshumanismen ligger avvisningen av religiøse forestillinger. I tillegg framholdes menneskerettigheter som en slags ideologisk basis for livssynet. Da har det vært mindre aktuelt å gjøre typisk religiøse spørsmål til omdreiningspunkt for samtaler, samtidig som religionsfrihet har blitt det felles forankringspunktet. Den norske religionsdialogen har altså vært ganske sekulær på godt og vondt. Det kan ha bidratt til at utforskning av felles erfaringer ved det å være religiøs og dermed en større og dypere forståelse på tvers av religionsgrenser har fått for liten plass. Samtidig har det bidratt til at religionsdialog i Norge ikke har gitt næring til forestillinger om «det religiøse» som noe som atskiller seg skarpt fra og står i motsetning til «det sekulære».

Kirken og det sekulære

Utfra noen mål – deltakelse i religiøse arrangementer og gudstro i spørreundersøkelser – er Norge et av klodens mest sekulære land; utfra andre mål – medlemstall i trossamfunn og Grunnlovens religionsbestemmelser – er vi det ikke. De ulike måtene å måle sekularisering på illustrerer noen av folkekirkens dilemmaer.

Det finnes gode argumenter for at protestantisk kristendom og særlig den lutherske tradisjonen har vært en faktor i framveksten

av moderne og ganske sekulære samfunn. Kirken bør feire mange sider ved det sekulære: Politiske og rettslige avgjørelser blir fattet med utgangspunkt i argumenter som kan vurderes uten tanker om at noen har privilegert tilgang til guddommelige åpenbaringer; mennesker behandles noenlunde likt uavhengig av religion eller livssyn; og religiøse forestillinger som gir opphav til usunn skyld og skamfølelse eller destruktiv atferd, blir konfrontert i offentligheten. Oppgjør med overtro og religiøse forestillinger har dessuten vært en betingelse for utviklingen av den moderne vitenskapen og teknologien, som, tross lidelse og urett, er grunnlaget for at flertallet av mennesker i vår tid lever lengre, friskere og tryggere liv enn i noen tid før oss.

Likevel innebærer sekularisering også store utfordringer for en folkekirke, utfordringer som er større enn de som vokser fram av det religiøse mangfoldet. Jeg ser særlig to utfordringer til kirken: at kjennskapen til de kristne fortellingene og det kristne språket forvitrer, og at store grupper i de yngre generasjonene opplever en total fremmedhet overfor religiøse forestillinger. For en kirke som har ambisjoner utover å være en sekt, og som forstår kristendom som noe mer enn den enkeltes forhold til Gud, er det nødvendig å arbeide for at kristendom fortsetter å være en mulig og kjent kilde til identitet og livstolkning. Noen vil gjøre kirken til en stor del av sitt liv, andre vil se på den som et velferdstilbud når særlige behov melder seg. Ingen av delene trenger å være en trussel mot dem som aktivt ønsker å tilhøre en annen religion eller livssyn.

Fem hverdagsmysterier for folkekirken i et flerreligiøst folk

Det er mye fint med å leve i et ganske sekulært og ganske flerreligiøst samfunn. Men strengt tatt trenger ikke kirken og kirkefolk å avgjøre for sin egen del om det flerreligiøse er mer eller mindre ønskelig. Det er et faktum ved vår tid på linje med tyngdekraft, elektrisitet, mobiltelefoner og *Nytt på nytt*. Spørsmålet er hvordan kirken forholder seg til denne virkeligheten med identitet og integritet i behold. Jeg vil avrunde denne drøftingen med fem par av motsetninger som jeg mener kirken ikke bare må leve med, men omfavne. Kirken har alltid

hatt tankemessige mysterier i kjernen av sin lære, så den bør klare å leve også med disse som tross alt er av mer hverdagslig art.

- 1) Den norske kirke er ett blant mange trossamfunn i Norge med likeartede plikter og rettigheter. Samtidig har den særlige rettigheter og særlige plikter som en viktig (men ikke den eneste) forvalter av kristen arv og tradisjon i Norge.
- 2) Den norske kirke er tett sammenvevet med norsk historie og skal fortsette å være en bidragsyter til positiv norsk selvfølelse og identitet for dem som ønsker det. Samtidig er den del av et globalt kristent fellesskap som ønsker å bryte ned grenser og motarbeide alle typer etnosentrisme.
- 3) Den norske kirke er en inkluderende folkekirke som skal favne vidt og ha lav terskel slik at alle kan kjenne seg hjemme. Samtidig skal den vokte seg for å innlemme eller snakke på vegne av dem som ikke ønsker å høre til i kirken, og den skal anerkjenne alle «de andre» som like rettmessige medlemmer av «folket».
- 4) Den norske kirke deler interesser og erfaringer med andre religiøse grupper. Samtidig står den i mange av de mest brennbare verdispørsmålene i vår tid (likestilling, LHBT+-spørsmål, reproduktiv helse etc.) mye nærmere typisk sekulære standpunkter enn det store flertallet av religiøse grupper, inkludert mange kristne kirker, og må aktivt motarbeide religiøst baserte allianser for reaksjonære standpunkter.
- 5) Den norske kirke må erkjenne at den har hatt og fremdeles har mange privilegier som andre tros- og livssynssamfunn ikke har. Samtidig har den grunn til å kjenne seg presset, og har både rett og plikt til å motarbeide de trendene som fører til nedgang i oppslutning om dåp, vigsel, gravferd og alminnelige gudstjenesteliv.

Folkekirken er noe for seg selv. I disse motsetningene ligger både dens store utfordringer og dens muligheter i et flerreligiøst folk.

Litteratur

Brubaker, Rogers. «Why Populism?» *Theory and society* 46 (5): 357-385, 2017.

Graff-Kallevåg, Kristin, Sven Thore Kloster og Sturla Stålsett.
«Populisme og kristendom: Kollisjon eller koalisjon?»
I *Kristendom og populisme*, redigert av Kristin Graff-Kallevåg,
Sven Thore Kloster og Sturla Stålsett. 204-221. Oslo: Cappelen
Damm Akademisk, 2021.

Horsfjord, Vebjørn. «Putins folkelige forsvar for ‘familieverdier’:
Populisme og kristendom i Russland.» I *Kristendom og
populisme*, redigert av Kristin Graff-Kallevåg, Sven Thore
Kloster og Sturla Stålsett, 13-27. Oslo: Cappelen Damm, 2021.

Nostra Aetate, <http://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/na> (besøkt 09.08.21)

World Council of Churches Commission on World Mission and
Evangelism. 1990. *The San Antonio Report : Your will be done
: Mission in Christ's way*. Genève: WCC Publications

Folkekirke og minoritet – er det mulig?

Bakgrunn: skille stat og kirke

I 2012 vedtok Stortinget en Grunnlovsendring som redefinerte relasjonen mellom stat og kirke. §16 sier at «Den norske kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forblir Norges folkekirke og understøttes som sådan av staten.» Og slik kom begrepet «folkekirke» inn i lovverket. Begrepet har vært omdiskutert siden det ble oppfunnet for 200 år siden, og i Den norske kirke særlig etter 2004, da «folkekirke» formelt ble en del av kirkedefinisjonen i og med Kirkemøtets uttalelse: «Kirkens identitet og oppdrag». Med denne artikkelen ønsker jeg å bidra til en tenkning om Den norske kirke som folkekirke når samfunnet er i endring mot livssynspluralisme.

Den norske kirkes kontekst er det norske samfunnet, og dette samfunnet er i endring på mange måter, ikke minst når det gjelder tros- og livssyn. Den konstantinske æra med en enhetlig kristen kultur er for lengst over. Men fortsatt er majoriteten av Norges befolkning medlemmer i Den norske kirke, og dermed vil mange mene at det fremdeles er grunnlag for å bruke «folkekirke» som beskrivelse av dette kirkesamfunnet. Men kan man si «folkekirke» om Den norske kirke i de områder der den er minoritet? Finnes det andre begrunnelser enn majoritet i medlemstall for at kirken skal kunne kalles en folkekirke? Og hva må til for at en kirke i minoritet fortsatt kan kalle seg en folkekirke?

Disse spørsmålene diskuterer jeg ut fra situasjonen på Holmlia, der jeg er prest. Innledningsvis i artikkelen vil jeg derfor trekke fram nøkkeltall som sier noe om Holmlia som sted, om befolkningen og om de utfordringer som lokalmiljøet står i. Jeg sier også noe om Holmlia menighetsråds strategi for å møte noen av lokalmiljøets utfordringer. Deretter presenterer jeg to konkrete case som vokser ut av denne strategien. Begge case har som utgangspunkt aktiviteter som forsøker å gi kirkelig tilstedeværelse i lokalmiljøet utover gudstjenester, kirkelige handlinger, trosoplæring, sjelesorg og mer tradisjonelle diakonale tiltak. Disse casene vil jeg så vurdere i lys av etablert folkekirketeologi, og diskutere hvordan aktivitetene kan utvide etablert forståelse av kirkens rolle når samfunnet er i endring mot livssynspluralisme. Teologene jeg primært forholder jeg meg til er norske Harald Hegstad, Kjell Nordstokke, Sturla Stålsett og Trond Skard Dokka, og svenske Jan Eckerdal, Patrik Hagman, Mats Aldén og Johanna Gustafsson Lundberg.

Holmlia kirkes kontekst

Holmlia kirke ligger i Søndre Nordstrand bydel helt sør-øst i Oslo. På Holmlia er ca. 30 % av befolkningen (som nærmer seg 13.000) medlemmer i Den norske kirke. Vi er dermed den største minoriteten blant flere minoriteter. I nærmiljøet ligger minst tre sunni-moskéer, og i nabosoknet ligger en stor sjia-moské. I bydelen finnes også et buddhisttempel og flere andre større og mindre moskéer, samt migrantkirker. I Holmlia kirke feires det katolsk messe hver søndag. Vi er utvilsomt kirke i et flerreligiøst samfunn.

Levekårstallene for bydel Søndre Nordstrand er ganske dystre. 29,9 % av barna i bydelen lever i husholdning med vedvarende lav inntekt (Bufdir.no). Landsgjennomsnittet er 11,7 % så dette er absolutt en utfordring flere steder. Noen vil si at det er mindre ille å ha trang økonomi dersom de fleste rundt deg har det på samme måte. Men samtidig er det krevende for et helt lokalsamfunn når det er mange som f.eks. ikke har råd til å betale fotballkontingenten. I lokalmiljø med mange husholdninger med vedvarende lavinntekt er det en fare for at barn og ungdom mister håp og tro på fremtiden.

«Barnefattigdom i Norge handler i stor grad om at barn opplever å være ekskludert fra sosiale sammenhenger pga. familiens økonomiske situasjon» skriver Bufdir i «Kunnskapsgrunnlag barnefattigdom» som ble utgitt i 2016 (Bufdir.no). Ifølge Oslo Idrettskrets er organisasjonsprosenten for barn 6-19 år i Søndre Nordstrand bydel på 52,5 %. Dette er lavest i Oslo. Tallet var det samme i 2014 og i 2018 enda idrettskretsen og kommunen har forsøkt å sette inn tiltak for å få flere barn og ungdom i aktivitet. I Søndre Nordstrand bydel deltar altså annethvert barn i én aktivitet. I over halvparten av bydelene er organisasjonsprosenten på mer enn 100 %, hovedsakelig i de vestlige bydelene (Norges idrettsforbund 2020).

Holmlia kirkes strategi og konkrete tiltak: to case

I menighetsrådets strategiplan for 2015-2019 var et av fire hovedmål å «[u]tvikle en helhetlig diakonal profil». Og under dette hovedmålet var et delmål; «[v]ære tilstede i lokalmiljøet». De andre underpunktene i dette hovedmålet er; «involvere menighetens mangfold i gudstjenestene», «skape kultur for involvering og inkludering», «øke bevissthet om og vise omsorg for mennesker i sårbare situasjoner» og «ha et engasjement for global urettferdighet». Hovedmålet «Utvikle en helhetlig diakonal profil» hadde altså delmål som både handler om kulturen innad og om menighetens engasjement utad.

Jeg vil nå beskrive et par av tiltakene som hører til under dette delmålet; «[v]ære tilstede i lokalmiljøet».

«UNITED» - Samle lokale musikkrefter

Hver høst, kvelden før TV-aksjonen, arrangerer Holmlia kirke i samarbeid med Deichmanske Holmlia bibliotek en stor konsert med lokale kor, det lokale korpset, bydelens strykeorkester, KFUK-KFUM kulturskole, dansegrupper og andre aktører. Konsertens navn er UNITED og har vært arrangert 17 ganger, den første gangen i 2004. Målet med arrangementet er å samle *bredden* av Holmlia, dele sang- og musikkglede og samle inn penger til TV-aksjonen. Under konserten blir TV-aksjonens tema tydelig presentert gjennom filmer eller annet materiell som er utarbeidet, og ved en appell fra en representant for den

organisasjonen som TV-aksjonen samler inn penger til. Som kirke ønsker vi å vise at vi er opptatt av gode verdier som kan samle en bredde av befolkningen uavhengig av tro, livssyn og religiøs tilhørighet. TV-aksjonen utløser engasjement fra en stor del av Norges befolkning, og den engasjerer nettopp på tvers av tro og religion. Hele Holmlia kirke fylles til randen, med 200 aktører og 400 tilhørere. Dette er riktignok bare 5 % av Holmlias befolkning, men siden det er få andre arrangement på vårt sted som kan samle mer enn 600 personer oppleves dette likevel som et arrangement som favner bredt, og som mange på Holmlia kjenner til eller har hørt om. Utfordringen med dette arrangementet er at det ikke gjenspeiler befolkningen på Holmlia med tanke på sammensetningen av etnisk bakgrunn. Det finnes absolutt barn med annen etnisk bakgrunn enn norsk som deltar i kor, korps eller orkester, men barn med etnisk norsk bakgrunn er i majoritet. Dessuten er det foreldre, besteforeldre og søsken til barn som spiller eller synger som i hovedsak kommer på denne konserten. Sånn sett når denne konserten ut til en *del* av bredden på Holmlia.

Hellig rom-tur - lokalt dialogarbeid

Holmlia kirke ønsker å bidra til lokal religionsdialog. To ansatte og en frivillig har deltatt på kurset «Dialogisk menighet» hos Kirkelig dialogsentor, og i den forbindelse arrangerte vi *Hellig rom-tur* høsten 2016 i samarbeid med nabosoknet Hauketo-Prinsdal. Vi besøkte Tauheed moské, en sjiamoské som ligger i Hauketo-Prinsdal sokn, Karma Tashi Ling, et buddhisttempel som ligger i bydelen og Hauketo-Prinsdal kirke. 10 personer fra hver forsamling deltok på turen. Innholdet var at hver religiøse leder inviterte inn i sitt hellige rom og forklarte om arkitektur, symbolbruk og religiøs praksis. Det var åpent for å stille spørsmål blant deltakerne. I februar i 2019 ble den samme «Hellig rom-tur» arrangert for til sammen 210 elever ved Holmlia skole, 9. og 10.trinn, og i tillegg lærere og miljøarbeidere. Nærmere 50 deltakere var med på hver tur, og turen ble gjentatt fem dager. Blant elevene fantes f.eks. sunni-muslimer, sjia-muslimer, katolske og lutherske kristne og humanister. Vi var tre religiøse ledere som presenterte våre hellige rom, og var i dialog med

hverandre og med elevene gjennom dagen. Hellig rom-tur arrangerte vi for å motvirke frykt og fordommer blant våre ungdommer, og for å være med og skape dialog mellom oss som religiøse ledere og mellom ungdommene. Erfaringen fra den første turen i 2016 var udelt positive. Folk fra forsamlingene som deltok ga uttrykk for at besøkene var interessante og at bare det å få komme inn i de andres hellige rom opplevdes viktig. Ungdommene som deltok på turen i 2019 stilte flere spørsmål som fikk fram det kontroversielle i religionene, særlig i islam. Spørsmålene gikk særlig på synet på kjønnene (kvinne/mann), bruk av hijab og homofili. En fare ved å arrangere en slik tur er at fordommer blir bekreftet snarere enn avkreftet. Men lærerne og ungdommene konkluderte med at det i hovedsak er positivt å møte religiøse ledere, få se de hellige rommene og få mulighet til å stille spørsmål direkte. Og relasjonen mellom våre tre religiøse forsamlinger ble utdypet og styrket.

Folkekirke og trosfellesskap

Harald Hegstad er en av flere teologer som har pekt på utfordringer for folkekirken i en ny tid. Den konstantinske epoke er over og det er ikke lenger slik at vi i Norge og ellers i Vest-Europa har et enhetlig, kristent samfunn. Men samtidig understreker Hegstad

folkekirkenes fortsatte rolle som majoritetskirker og deres rolle som forvaltere av nasjonal kultur. Dette er forhold som folkekirkene ikke bare kan hoppe bukk over og late som de er minoritetsgrupper i et entydig ikke-kristent samfunn (Hegstad 2015, 254).

Den norske kirke er fremdeles i majoritet i Norge, men samtidig er den en minoritet flere steder, blant annet på Holmlia. Det er interessant å stille spørsmålet om hvordan kirken kan bidra til å forvalte nasjonal kultur når godt under halvparten av de som bor på stedet er medlemmer i kirken. Kanskje får kirken da en enda viktigere rolle med å bevare nasjonal kultur, i og med at den er i mindretall og har et spesielt ansvar for å ivareta den kulturen som i samfunnet som helhet er majoritetskultur?

Hegstad vektlegger gudstjenestefeiring som en forutsetning for at vi i det hele tatt kan snakke om en kirke (Hegstad 2015, 255). Samtidig holder han fram at det finnes to former av kirkens liv: *folkekirken og trosfellesskapet*.

Det er rimelig å bruke begrepet «folkekirke» for å betegne nettopp den form for kirketilhørighet som primært forholder seg til kirken gjennom overgangsriter som dåp, konfirmasjon, kirkelig vigsel og begravelse, samt feiring av høytider, ikke minst julen. (Hegstad 2015, 257-258)

Hegstad hevder at de to formene forutsetter hverandre. Han refererer til Sevat Lappegard som en av flere som har definert kirken i følgende retning: «[...] kirkens fellesskap er mer eller mindre sammenfallende med det allmenne fellesskapet i samfunnet [...]» (Hegstad 2015, 259). En slik definisjon mister mening når kirken i et område ikke lenger er majoritet, og det er Holmlia menighet et tydelig eksempel. Hegstad mener at det gir lite mening å se på kirkens kristne fellesskap som den religiøse dimensjonen ved samfunnet (Hegstad 2015, 261). Og dette fører ham fram til et sentralt spørsmål: «Skal kirken gi opp hele folkekirkeprosjektet og trekke seg tilbake i de tette fellesskap? Eller skal man gi opp fellesskapstanken og fortsette på andre premisser?» (ibid) Hegstad konkluderer selv på denne måten:

Jeg mener vi her trenger en ny type folkekirketeologi som kommer bakenfor den tradisjonelle motsetningen mellom enten å forstå kjernemenigheten eller folkekirken som det kristne fellesskapet, i kvalifisert forstand. I stedet gjelder det å utvikle en forståelse av det kristne fellesskapet av kirken som *communio*, som er dynamisk nok til å inkludere begge disse sidene ved kirkens sosiale fremtreden. (Hegstad 2015, 264)

Jeg støtter Hegstads tanke i å finne en folkekirketeologi som ikke tar utgangspunkt i motsetningen mellom trosfellesskapet/kjernemenigheten, som er de to begrepene jeg finner hos Hegstad, og folkekirken. Men jeg savner en gjennomført tenkning om hvordan vi forholder oss til alle de som ikke befinner seg i noen av disse gruppene, særlig fordi en god del av disse er kristne.

Jeg har ikke tall på det, men mest sannsynlig er en stor andel av de 70 % som bor på Holmlia og som ikke er medlem i Den norske kirke kristne. Mange har innvandrerbakgrunn og tilhører en migrantkirke eller de er kristne uten å ha medlemskap i en kirke i Norge.

Folkekirke og mangfoldig, sosialt fellesskap

De svenske teologene Mats Aldén og Johanna Gustafsson Lundberg diskuterer kirkens identitet med to andre svenske teologer; Jan Eckerdal og Patrik Hagman, etter at Svenska kyrkan ble skilt fra staten i år 2000. I sin artikkel «Skapelsen som evangeliets forståelseshorisont. En ekklesiologisk erinran» (2014) uttrykker Aldén og Gustafsson Lundberg skepsis til ekklesiologi som de mener er inspirert av katolske, anabaptistiske og anglikanske teologer og som løfter fram kirkens behov for å bygge sosiale, kristne fellesskap (Aldén & Lundberg 2014, 131).

Aldén og Gustafsson Lundberg bruker Wingren for å underbygge sin ekklesiologi. For det første er Guds ord virksomt:

Når människan sänds ut från kyrkan bärs «resultatet» av att människan har hört ordet eller för all del tagit emot nattvarden ut i skapelsen till ett liv i dopet og i samarbete med Gud, i bön, i frihet og glädje. Den kristna kyrkan tar alltså plats i den sociala verkligheten, men framför allt som utspridd.
(Aldén & Lundberg 2014, 127)

Dette sitat bringer oss straks videre til Aldén og Gustafsson Lundbergs andre poeng; at kirken, ifølge Wingren, er både samlet og utspredd, og faren for et for stort fokus på at kirken er et konkret sosialt fellesskap:

[...] att den kristna kyrkan är en kristen kyrka både när den er utspridd, i vardagens kallelse, og när den er samlad, påminner tydligt om en reformatorisk grundtanke, nämligen att vardagen och tjänandet av nästan har en stark teologisk signifikans också för ekklesiologin, något vi menar riskerar att komma i skymundan när samlingen och den sociala gemenskapen som där kan uppstå sätts i förgrunden.
(Aldén & Lundberg 2014, 126)

For det tredje holder de fram at alle mennesker, uavhengig av tro, har mulighet for moralsk innsikt.

[...] såväl den enskilde kristne som den kristna församlingen har resurser att klargjöra og fördjupa moralinsikten och även stärka motivationen; men att vare seg den enskilde kristne eller den kristna församlingen är ensamme om att äga sådana resurser ock att såväl insikt som motivation finns också hos andra människor, och ibland i än större utsträckning.
(Aldén & Lundberg 2014, 129)

For det fjerde er Aldén og Gustafsson Lundberg opptatt av at den kristne forsamlingen er én av flere overlappende fellesskap.

Kyrkan kännetecknas med Wingrens ord av att vara utspridd og samlad. Det innebär i realiteten att församlingen är en av flera gemenskaper som en människa ingår i. En viktig gemenskap, men absolut inte den enda.
(Aldén & Lundberg 2014, 130)

Jan Eckerdal og Patrik Hagman bidrar med andre perspektiver på kirke i en artikkel med overskriften «En trinitarisk förankrad kyrkoteologi» (2015). Eckerdal og Hagman gir Aldén/Lundberg rett i det finnes en risiko for at en kirke blir et innadvendt sosialt fellesskap. Men også at det finnes en risiko for at kirken reduseres til en tjenesteprodusent. Eckerdal og Hagman er i grunnen enige i tre av Aldén og Lundbergs fire punkter. De er enige i at ordet er virksomt uansett, at kirken er både utspredd og samlet, og at den kristne forsamlingen er én av flere overlappende fellesskap. Men de er ikke enige i at alle mennesker har lik mulighet for moralsk innsikt. «[...] vi bejaker att kyrkans partikulära perspektiv har specifika moraliska implikationer.» (Eckerdal og Hagman 2015, 66) Det mest interessante i Eckerdal og Hagmans artikkel er det jeg oppfatter som deres hovedspørsmål; vil kirken kunne overleve uten å ha et fokus på å bygge sosiale fellesskap? Eckerdal og Hagman mener det er sannsynlig at man ikke kan regne med like mange ansatte i Svenska Kyrkan i framtiden, og at man dermed har to alternativ:

Antingen dra ner på verksamheten och i praktiken ge upp folkkyrkans vision om att förkunna syndernas förlåtelse till hela samhället; eller också kan vi gå in för ett större fokus på frivilliga [...] är det möjligt att engagera frivilliga i kyrkans arbete *utan* ett större fokus på kyrkan som gemenskap? (Eckerdal og Hagman 2015, 67)

Jeg mener at både Aldén/Gustafsson Lundberg og Eckerdal/Hagman har viktige bidrag til folkekirketeologi, og kanskje særlig når folkekirken ikke lenger er i majoritet. Når folkekirken er i minoritet på et sted blir det ekstra viktig å ikke oppføre seg og oppfattes som et internt, ekskluderende fellesskap, og i dette kan jeg dele Aldén og Lundbergs bekymring. En kirke i minoritet vil være mindre kjent for folk i nærmiljøet rett og slett fordi de færreste i nærmiljøet vil benytte seg av dens tjenester. Dersom man i tillegg utelukkende fokuserer på sitt eget sosiale fellesskap er det fare for at man oppfattes som totalt irrelevant for nærmiljøet, man vil ha mindre mulighet til å påvirke lokalsamfunnet med sine verdier og være til stede i hverdagen for å tjene sin neste, jamfør Aldén og Gustafsson Lundbergs andre poeng; om kirken som samlet og utspreddt.

Samtidig mener jeg at enhver menighet, majoritet eller minoritet, vil ha utfordringer med å leve ut sitt kall som bekjennende og misjonerende dersom man mangler et sterkt, levende og mangfoldig gudstjenestefellesskap. Kirken må ha noe å invitere inn til, noe mer enn en prest og en organist som leder gudstjenesten. Noen har behov for å komme og være anonym i en gudstjeneste, og kanskje verken småprate eller bli kjent med noen av de andre som går i kirken, og det må det selvsagt være rom for. Men noen må også engasjere seg frivillig og bidra til gudstjenesten dersom den skal kunne holde en høy kvalitet. I alle fall er vi i Holmlia kirke avhengig av frivillige i tillegg til liturg/predikant og musiker, for å løse oppgavene som kirketjener, kirkevert, nattverdutdeler, søndagsskoleleder, tekstleser og ansvarlig for kirkekaffe. I prinsippet kan prest og organist løse alt dette alene, kanskje bortsett fra søndagsskolen, men det skulle vært ganske krevende og absolutt gått ut over gudstjenestens kvalitet. De fleste andre kontinuerlige aktiviteter som en menighet tilbyr er også

avhengig av at frivillige gjør en innsats, enten det handler om temakvelder, barneklubb, bibelgruppe, kor el.l. Som Eckerdal og Hagman er inne på rekrutteres frivillige hovedsakelig blant dem som deltar og engasjerer seg i kirkens sosiale fellesskap.

Folkekirkenes diakonale oppdrag

Kjell Nordstokke tar i sin artikkel «Den diakonale folkekirken» (2015) opp kirkens rolle som samfunnsaktør og forståelsen av det offentlige rom. Nordstokke peker på ulike teologiske begrunnelser for det folkekirkelige oppdrag i det offentlige rom: For det første som en bevegelse fra kirken til verden. Denne tar utgangspunkt i Guds gjerning i verden gjennom historien. Den andre tilnærmingen

[...] tar utgangspunkt i verden, som kontekst for liv og tjeneste. [...] Forstår vi verden som Guds husholdning (*oikumene*), må vi erkjenne at ansvarlig husholdning har politiske, sosiale, økonomiske og økologiske komponenter, og at kirken har del i denne oppgave. (Nordstokke 2015, 139)

Den evangelisk-lutherske tradisjon vektlegger at «[k]allet til tjeneste har ikke Gud eller den religiøse sfære som adresse, men nesten i hverdagen» (Nordstokke 2015, 140). Nordstokke trekker trådene til Den norske kirkes visjon og til Plan for diakoni, som begge deler sier at Den norske kirke er *tjenende*. Nordstokke mener at dette aspektet understreker at Den norske kirke er en folkekirke:

Den norske kirke er folkekirke fordi den vedkjenner seg å ha et diakonalt samfunnsoppdrag som kommer til uttrykk ved å utøve nestekjærlighet, fremme inkluderende fellesskap, verne om skaperverket og fremme rettferdighet – alt dette i det offentlige rom, i roller som aktør innenfor rammen av sivilsamfunnet, og i kritisk-konstruktivt samarbeid med offentlige myndighet og med alle mennesker av god vilje. (Nordstokke 2015, 141)

Nordstokke hevder at når det diakonale oppdraget får en folkekirkelig dimensjon ved at alle døpte medlemmer kan bidra,

så kan kirken oppføre seg og oppfattes som en folkekirke uten å være i majoritet:

En slik oppfatning av folkekirken forutsetter ikke en majoritetssituasjon eller andre historiske forutsetninger som at befolkningen er etnisk homogen, og at kirken har posisjon som enerådig forvalter av kulturelle og åndelige tradisjoner. Med «folk» menes ikke etniske (*ethnos*), men sosiale felleskap (*demos*), som også kirken er en del av, lokalt, nasjonalt og globalt, som grunnleggende betingelse for det gode livet Gud vil at vi alle skal ha del i. (Nordstokke 2015, 141)

Nordstokke gir her et konkret bidrag til en tenkning om kirken som folkekirke når den ikke er i majoritet. Løsningen er at kirken er diakonal og at *folk* oppfattes som *demos* og ikke *ethnos*.

Mine to case fra Holmlia kirke er ikke tradisjonelt diakonale i sitt uttrykk. Samtidig ligger det en diakonal tanke bak å arrangere Hellig rom-tur. En slik tur vil kunne fremme forståelse og respekt for andres tro. Fremmedfrykt og mistenksomhet kan bli mindre når man slipper inn og kan være i direkte samtale med ledere for andre religioner enn den du selv hører til i. Som nevnt i presentasjonen av caset er det en fare for at fordommer snarere blir bekreftet enn avkreftet ved Hellig rom-tur, men selv om uenigheter kommer tydeligere fram vil jeg mene at det likevel er bedre at de ulike religionene er i samtale enn at man ikke kjenner hverandre og ikke forholder seg til hverandre.

Folkekirke i dialog

Sturla Stålsett stiller et sentralt spørsmål i sin artikkel «Folkekirke i et livsynsåpent samfunn: kirke for alle?» (2015): «Kan kirken være folkekirke også når befolkningen er blitt mer mangfoldig når det gjelder tro og livsynstilhørighet, og kirken ikke lenger teller det store flertallet av folket blant sine medlemmer?» (205)

Dette spørsmålet er svært aktuelt med tanke på mine to case. Stålsett stiller spørsmålet, i hovedsak, på et høyere nivå enn det jeg gjør. Hans horisont er *hele folkekirken* og *hele nasjonen*, mens jeg er mest opptatt av lokalmenigheten.

Innledningsvis tar Stålsett utgangspunkt i Grunnlovens § 16 og spør hva folkekirke her betyr. Han viser til tildelingsbrevet fra Kulturdepartementet til Den norske kirke 2014 der det legges vekt på «[...] det landsdekkende, på en «bred deltakelse», og på «relevans» for dens medlemmer» (Stålsett 2015, 206) og trekker konklusjonen: «Folkekirke vil en kirke da bare være så lenge den har oppslutning fra majoriteten og har evne og mulighet til å dekke hele folkets, det vil si nasjonens, territorium» (Stålsett 2015, 207). Naturlig nok fører dette til at Stålsett stiller spørsmål ved om Den norske kirke må velge en annen selvforståelse i de områder der under halvparten av innbyggerne er medlemmer (ibid). Dette nevner han som den første innvendingen til at Den norske kirke knytter sin ekklesiologiske selvforståelse til å være majoritetskirke. Den andre innvendingen henter han fra arbeidet som han selv ledet og som førte fram til NOU 2013:1 *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitik*. Dette utvalgets flertall mente at på sikt bør Den norske kirkes grunnlovsfestede særstilling oppheves «til fordel for full offentlig likestilling mellom ulike tros- og livssynssamfunn» (Stålsett 2015, 208).

Stålsett konkluderer med at Den norske kirkes identitetsbestemmelse som folkekirke ikke bør være «avhengig av utbredelse og oppslutning, eller en privilegert stilling blant tros- og livssynssamfunnene» (Stålsett 2015, 208). Videre argumenterer Stålsett for at kirken kan være *åpen, tjenende og for alle* uavhengig av om den er i en majoritetssituasjon. Men han mener at den likevel må ta side og være mer åpen og tilgjengelig for «*noen bestemte*, nemlig dem som vanligvis ikke får plass. De «*utestengte*» må gjøres til hovedpersoner» (Stålsett 2015, 208-209). Stålsett peker på at kirken, i et livssynsåpent samfunn, både må vise respekt og åpenhet og være i dialog med andre religioner og livssyn, og dermed vise reell vilje til å likebehandle og bli likebehandlet. Dessuten peker han på frigjøringsteologiens vektlegging av diakonien som «(...) en kirkekonstituerende betydning: Evangeliet som rettes til alle, krever en form for partiskhet, på vegne av det eller de utstøtte, «de andre», de fattige, med henblikk på å bygge et fellesskap som nettopp ikke (lenger) stenger noen ute» (Stålsett 2015, 211). Religionsdialog

og tilstrebing av likebehandling sammen med diakoni er altså avgjørende for at kirken skal kunne være folkekirke, ifølge Stålsett.

Bare som åpen og dialogisk i møte med annerledes tro og som tjenende, diakonalt fellesskap for å avverge utenforskap kan kirken vise seg som den folkekirken den i sitt innerste vesen er: allmenn, for hele folket, med rom for «de minste» først. (Stålsett 2015, 212)

Mine to case utfordres av dette teoriperspektivet fordi ingen av casene viser et tydelig forsøk på å gjøre de som Stålsett definerer som *de utestengte* til hovedpersoner. Målgruppa for UNITED-konserten er i hovedsak personer som allerede er inkludert i nærmiljøet. De er aktive medlemmer i kor, korps eller orkester. Men samtidig er fokus for konserten «de utestengte» gjennom et tydelig fokus på TV-aksjonens formål: Det samles inn penger til dette formålet og det gis konkret informasjon om hvorfor det er behov for midler.

Hellig rom-turen kan heller ikke sies å primært nå *de utestengte*, men på et vis setter den fokus på og gir stemme til grupper som ikke alltid blir sett, hørt og tydelig inkludert i storsamfunnet; buddhister og sjia-muslimer. Jeg vil ikke si at noen av disse gruppene er utestengt fra samfunnet; de har begge fått tillatelse til å sette opp sine hellige rom, og de mottar begge statsstøtte som registrerte trossamfunn. Men utover dette er deres synlighet i det offentlige rom begrenset, og deres verdier og meninger har liten plass i det offentlige ordskiftet. Hellig rom-turen bidrar til at to religiøse grupper får mulighet til å presentere seg slik som de selv ønsker det og uten at f.eks. media eller offentlige myndigheter setter premissene.

Kirkens katolisitet; allmenn og universell

I den apostoliske trosbekjennelsen finnes setningen *en hellig, allmenn kirke*. Ordet *allmenn* er her oversatt fra ordet *katolsk*, som igjen har sin opprinnelse i det greske språket. Ifølge Trond Skard Dokka betyr ordet omtrent det samme som *universell* (Dokka 2000, 342). Tidligere fantes ordet *katolsk* også i den

norske oversettelsen av trosbekjennelsen, og Dokka ser gjerne at ordet kommer tilbake.

I kirkelig bruk sa ordet også noe om arten av denne universalitet, nemlig at det katolske ikke innebærer likhet eller uniformitet. Tvert om skulle det være en universalitet som tok opp i seg og opprettholdt universets mangfold. (ibid)

Slik jeg forstår Dokka er det Gud som står for enheten, ikke de menneskene som utgjør kirka. Blant menneskene er det derimot forventet, ja, kanskje til og med en forutsetning at man finner ulikheter. «En kunne derfor i oldkirka si at prøven på kirkas katolisitet lå i dens evne til å forene motsetninger» (ibid). Dokka peker på at det er Guds gjerning som skaper kirkens enhet. Dokka ser også rett sakramentsforvaltning/forkynnelse og enhet i sammenheng, og peker på CA VII som sier at det «til sann enhet i kirka er nok å være enig om evangeliets lære og om forvaltninga av sakramentene».

Dokka er kritisk til et kirkesyn som kun vektlegger de to første artiklene i trosbekjennelsen. Et kirkesyn som han mener er rådende i norsk sammenheng: «Kirka er Jesu venner, de som er gjenfødt ved Jesu ånd» (Dokka 2000, 336). Her er det duket for en skarp grense mellom de som er innenfor og de som er utenfor. Dokka taler for et trinitarisk kirkesyn som «... gjør det umulig å definere kirka og kirkelige fellesskap i prinsipiell *motsetning* til verden og verdslige fellesskap. Noe slikt ville være analogt med den absurde tanke at gjenfødselen skulle stå i prinsipiell motsetning til fødselen. Det som kirka står i motsetning til, er synden og de brudd på fellesskap som den innebærer, mangelen på tro og tillit og brutte mellommenneskelige relasjoner» (ibid).

Dokka mener det er bare i ekstreme forfølgelsessituasjoner eller tilfeller der lokalsamfunnet er i ferd med å kollapse at kirken har en god grunn til å skjerme seg fra sin omverden. «I det å være kirke inngår det en radikalisert forbundethet med verden, helt analogt med Jesu forbundethet med den verden han elsket» (ibid).

Boka jeg siterer er to tiår gammel, og samtidig opplever jeg at Dokka i denne delen snakker inn i den nye tiden som kirken er på vei inn i. Bare noen sider tidligere forteller Dokka om dåpsprosent i Den norske kirke på over 80 %, og at den er stigende, noe som absolutt ikke er i tilfelle i våre dager, og aller minst i storbyene. Men når han skriver om katolisitet og kirkens universelle preg, kirkens oppgave med å holde sammen universets mangfold, hører jeg ham beskrive overlevelsesmuligheten for en kirke i minoritet og i et flerkulturelt samfunn. Jeg tror at kirken må være nettopp universal dersom den skal leve videre i den nye tiden. Kirken må gi plass til større mangfold i sine sammenhenger. Dokka henter tankene om kirkens katolisitet fra oldkirken. Og kirken i vår tid, som minoritet og i et flerkulturelt samfunn, har mange likhetstrekk med oldkirken.

UNITED-konserten utfordres av dette teoriperspektivet ved å være preget av konformitet; for mange like uttrykk og for lite mangfold. Mangfold kan være krevende. Når man skal forholde seg til mennesker av ulik kulturbakgrunn skjer ofte misforståelser, og ofte har man ulik forståelse av hva en avtale er, hva som menes med at noe begynner til en tid og slutter til en tid. Da kan det være fristende å heller forholde seg til folk som man deler kultur med, som har samme oppfatning av f.eks. tid og avtaler. Det er en utfordring å gi plass til mangfoldet, men det er en utfordring som Dokkas teoriperspektiv ikke lar oss slippe unna. Som katolsk (universell) har kirken fått i oppdrag å ta universets mangfold opp i seg. Her utfordres UNITED-konserten slik den nå fremstår.

Oppsummering og utblikk

I denne artikkelen har jeg diskutert Den norske kirkes posisjon som folkekirke på bakgrunn av den lokale situasjonen på Holmlia, der kirken er en av flere minoriteter i et tydelig livssynspluralistisk lokalsamfunn. Et av temaene jeg har berørt er forholdet mellom den brede medlemsmassen i en lokalmenighet, og de som går jevnlig til gudstjeneste, som bidrar med frivillige oppgaver og som har et sosialt fellesskap knyttet opp til kirkens aktiviteter. For å beskrive den siste gruppen bruker Hegstad begrep som «trofelleskap» og «kjernemenighet». De svenske teologene Aldén, Gustafsson Lundberg, Eckerdal og Hagman

snakker om et «sosialt fellesskap». Jeg vil argumentere for å heller bruke begrepet «kirkeaktiv». Dette begrepet tar ikke stilling til om den enkelte er troende eller om det først og fremst er troen som gjør at man deltar i kirken. For mange er troen en viktig motivasjon for å engasjere seg i kirken, men dette gjelder ikke alle. Noen opplever at troen kan være en vanskelig eller uforutsigbar eller uviktig faktor i eget liv, men de ønsker likevel å støtte opp om kirkens verdier, de er opptatt av at barna skal få kunnskap og opplevelser gjennom trosopplæring eller de ønsker å utforske egen spiritualitet uten å ha en definert tro. Begrepet «kirkeaktiv» sier heller ikke noe om at man opplever seg som en del av en indre kjerne eller et sosialt fellesskap. Med begrepet «kirkeaktiv» ønsker jeg å inkludere både de som engasjerer seg som frivillige, og de som besøker kirken hyppig uten å bidra med en definert oppgave. Jeg vil argumentere for at en som går jevnlig til gudstjeneste, uten å ha rollen som frivillig i menigheten, er kirkeaktiv gjennom sin aktive kirkegang. Ulempen med begrepet «kirkeaktiv» er at fellesskapsdimensjonen er svak. Og selv om jeg har forsøkt å nyansere forståelsen av «aktiv» blir det likevel hengende ved et inntrykk av at dette handler om spesielt engasjement og iver.

Jeg mener det er nødvendig for enhver lokalmenighet å bygge opp fellesskap av kirkeaktive, knyttet til gudstjenesten og andre aktiviteter, som utrunder, gir inspirasjon og er et rammeverk for frivillig innsats slik at kirkens oppdrag kan utføres i størst mulig utstrekning. Når flere av dem som bor i lokalsamfunnet er aktive i kirken har man større mulighet til å bygge et nettverk som når utover fellesskapet av de kirkeaktive, fordi kirkeaktive knytter kontakter med andre i lokalmiljøet gjennom barnehage, skole, arbeid og ulike fritidssysler. Det er avgjørende at fellesskap av kirkeaktive ikke blir lukket, og man må unngå en tanke om at vi skal gjøre *de andre* tjeneste.

Det er viktig å være bevisst på at kirken er mer enn de kirkeaktive. I kirken hører også de med som bruker kirken kun til kirkelige handlinger; dåp, nattverd, vielse og begravelse, og som deltar i høytidene, særlig til jul. I områder der kirken er i minoritet har kirken et spesielt ansvar for å være en kulturbærer, for å

holde oppe den nasjonale arven som er knyttet til kirkehus og til kirkens ritualer. Men på steder der kirken er minoritet er det mindre selsagt at den kan ta eller få den rollen. Da kan det være nødvendig å gjøre seg tilgjengelig på andre måter enn de arenaer som i en majoritetssituasjon er *felles*, som skolegudstjenester, konfirmasjon, dåp, gravferd, 17.mai-gudstjeneste og til de store kristne høytidene. Kirken vil ha problemer med å samle *bredden* av befolkningen til slike arrangement når under halvparten er medlemmer. Derfor mener jeg kirken må forsøke å være aktuell på annet vis. Det kan være gjennom aktiviteter som de to casene jeg har presentert; UNITED-konsert og Hellig rom-tur.

Litteratur

- Aldén, Mats og Johanne Gustafsson Lundberg. «Skapelsen som evangeliets forståelsehorisont. En eckelsiologisk erinran». I *Svensk Teologisk Kvartalskrift Vol 90 Nr 3*, redigert av Johanna Gustafsson Lundberg og Roland Spjuth, s. 122-132, 2014.
- Barne-, ungdoms- og familiedirektoratet. «Kunnskapsgrunnlag barnefattigdom». https://bibliotek.buudir.no/BUF/101/Kunnskapsgrunnlag_barnefattigdom_Digital_2016.pdf?_gl=1*1wfb2p*_a*MjYxMTI4NzQ1LjE2NTk5NTY5MDY.*_ga_EoHBE1SMJD*MTY1OTk1NjkwNS4xLjEuMTY1OTk1NzM1Ni4w, 2016.
- Buudir.no. «Barnefattigdom». https://buudir.no/Statistikk_og_analyse/Barnefattigdom/#/030115, 2020. Oppdatert august 2021. _
- Dokka, Trond Skard. *Som i begynnelsen – innføring i kristen tro og tanke*. Gyldendal Akademisk, 2000.
- Eckerdal, Jan og Patrik Hagman. «En trinitarisk förankrad kyrkoteologi». I *Svensk Teologisk Kvartalskrift Vol 91 Nr 1-2*, redigert av Johanna Gustafsson Lundberg og Roland Spjuth, s. 64-67, 2015.

- Epland, Jon. «Flere barn i husholdninger med vedvarende lavinntekt». Statistisk sentralbyrå. <https://www.ssb.no/inntekt-og-forbruk/artikler-og-publikasjoner/flere-barn-i-husholdninger-med-vedvarende-lavinntekt>, 2018.
- Hegstad, Harald. «Kirken som fellesskap: lutherske folkekirker i forandring». I *National kristendom til debat*, redigert av Jeppe Bach Nikolajsen, s. 253 - 266. Frederica: Kolon, 2015.
- Idrettsforbundet.no. «Evalueringsrapport Strategisk plan for Oslo Idrettskrets 2016-2020». Norges Idrettsforbund, Oslo Idrettskrets; Evalueringsrapport Strategisk plan for Oslo Idrettskrets 2016-2020; <https://www.idrettsforbundet.no/siteassets/oslo-idrettskrets/dokumenter/kretsstyret/ting-2020/strategiskplan-utkast/evalueringsrapport-strategisk-plan-for-oslo-idrettskrets-2016---2020.pdf>, 2020.
- Kirken.no. «Den norske kirkes identitet og oppdrag. Uttalelse fra Kirkemøtet 2004». https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-visjonsdokument-og-strategier/identitet_oppdrag_2004_bokmaal.pdf, 2004.
- Kongeriket Norges Grunnlov. https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17/KAPITTEL_1-3#KAPITTEL_1-3, 1814
- Nordstokke, Kjell. «Den diakonale folkekirken». I *Folkekirke nå*, redigert av Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli og Vidar L. Haanes, s. 135-142. Verbum Akademisk, 2015.
- Stålsett, Sturla, «Folkekirke i et livssynsåpent samfunn: kirke for alle?», I *Folkekirke nå*, redigert av Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli og Vidar L. Haanes, s. 205-213. Verbum Akademisk.

Kirke for hverandre

Diakoni og sårbarhet i en åpen folkekirke

Å være til for

En åpen folkekirke er til for folk.

Det er folkekirkens kall og vesen: ganske enkelt å være til for folk. Det ligger både noe befriende og noe krevende i dette. Å være til, er enkelt. Det kommer av seg selv. Det kan ikke presteres. Enten er en til, eller så er en det ikke. Det kommer av seg selv, men den som er til, kan ikke være det i kraft av seg selv. Å være til, vil alltid være noe gitt. Å være til, er allerede evangelium. Evangeliets gave.

Å være til for andre, er vanskeligere. Kanskje ikke i første omgang: Den som er til, er alltid til sammen med andre, i relasjon til andre. Dermed kan jeg ikke være, uten å være til for andre. Men det å være der *for* noen, ikke bare overfor noen, eller samtidig med dem, tolker vi gjerne sterkere. Vi forstår det som en tjeneste, som å aktivt være der for andre, ikke for min egen skyld, men for å ivareta den andres ve og vel. Å være til for andre, på andres premisser, for deres skyld – det er krevende. Det krever varhet, lydhørhet, vilje og handling. Og skal det gjøres godt og rett, trenges kunnskap og kompetanse, ressurser og organisering. Men også dette er evangelium. Evangeliets kall.

Dette er jo nestekjærlighet. Eller det er, på det kirkelige fagspråket, diakoni.

Diakonien gjør kirken til det den er. For kirken er uttrykk for evangelium i denne doble betydningen: Den er til i en kraft som ikke er dens egen, og den er til for andre, ikke for seg selv.

Kirkens vesen som det å være til for andre, er dens diakonale kjerne. Diakonien er ikke et frivillig påheng for en kirke, særlig ikke for en åpen folkekirke. Det diakonale er ikke et program eller en strategi, ikke en interessant variant blant mulige måter å være kirke på. Uten diakoni er kirken ikke kirke. Diakonien er kirkekonstituerende.

For en kirke som forstår seg selv som folkekirke – og jeg mener det i teologisk forstand ikke gis noen annen måte å være kirke på (Stålsett 2006). – bestemmes både subjektet og objektet i denne diakonale tjenesten, å være til for andre, i ordet «folk». Kirken er folk; og kirken er til for folk. Hva kan kjennetegne diakonien i vår åpne folkekirke?

Diakoni som fortolket praksis

Jeg mener det er fruktbart å forstå diakoni først og fremst som fortolket praksis (Stålsett 2021).

Nærmere bestemt er diakoni mangfoldige former for målrettet og organisert handling for å avdekke, lindre, og frigjøre fra lidelse, utestengelse og undertrykkelse, tolket i lys av tekster, verdier og symboler hentet fra kristen tro og tradisjon. Sett på denne måten, er diakoni i en folkekirke altså tyding. Det kan overraske noen. Er ikke diakoni «evangeliet i handling», som det heter i Den norske kirkes diakonidefinisjon? (Kirkerådet 2020). Jo, det må den være. Men det som gjør handlingen diakonal, vil jeg hevde, er ikke nødvendigvis noe spesielt ved *selve* handlingen. Det å gjøre godt mot hverandre er det mest alminnelige som finnes. Det trenger ikke ha noe unikt kristelig ved seg. Men det å *tyde* dette – å være til for andre og de handlingene det krever av oss – i lys av Guds nærvær i Kristus, gjør handlingene til diakoni.

Ikke bare blir handlingene diakonale ved at de tydes som – eller inspireres av – tegn på Guds gjerning i verden. I tillegg kan det å tolke våre alminnelige og folkelige erfaringer av det å være til i verden også være et uttrykk for nestekjærlighet i praksis, for diakoni. Jeg skal her fokusere på en slik tyding av en menneskelig erfaring som kan være diakonal, og som jeg ser som sentral i en åpen folkekirke. Det dreier seg om erfaringen

av sårbarhet. Det er lett å tenke på sårbarheten som en svakhet, og framstille diakonalt eller sosialt arbeid som rettet mot å overvinne denne problematiske erfaringen. Jeg skal anlegge et annet, kritisk perspektiv. Sårbarheten er ikke problemet som gjør diakonien nødvendig. Tvert imot: Sårbarheten er en kvalitet ved det menneskelige livet som muliggjør etisk og solidarisk handling med og for den andre. Sårbarheten er med andre ord en *forutsetning* for diakoni. For en slik tolkning av sårbarhet som diakonal, skal jeg hente inspirasjon hos en samtidig tenker som verken er teolog eller diakon, men som like fullt kan hjelpe oss å tenke rundt hva diakoni kan være i en åpen folkekirke.

Tvetydig erfaring

Erfaringen av sårbarhet er grunnleggende tvetydig. Sårbarheten konstituerer menneskelivet; intet menneskelig er usårbart. Alt som lever er sårbart. Men sårbarheten er også årsaken til livets undergang. Den åpner ikke bare for dødens mulighet. Det eneste vi med sikkerhet vet om livet, er at sårbarheten innhenter det endelig, og gjør ende på det, for alle. Og med livet tar paradoksalt nok også sårbarheten slutt. Bare den døde er (nesten) helt usårbar.

Sårbarheten er altså ikke bare ufrakommelig, men også et premiss for alt levelig liv. Denne radikale tvetydigheten har konkrete uttrykk i helse- og omsorgsarbeid, i sosialt arbeid. Og den har følger i etikk, politikk og teologi. Forskningen ser i dag med nytt blikk på fenomenet sårbarhet innen en rekke disipliner (se for eksempel Mackenzie, Rogers og Dodds 2014, Springhart og Thomas 2017, Bedford og Herring 2020). Diakonien utspiller seg i de mange kryssningene mellom disse fagfeltene, og kan hente lærdom og inspirasjon fra ulike hold. En av dem som jeg mener det er verdt å lytte til, er Judith Butler, først kjent som banebrytende tenker innen kjønnsforskning og skeiv teori. I dag er Butler en av klodens fremste offentlige intellektuelle. Hun er professor ved University of California, Berkley, og holder Hannah Arendt-lærestolen ved European Graduate School, som har hovedsete i Sveits og på Malta. Hun ble verdenskjent gjennom sin performative kjønns-teori i boka *Gender Trouble* fra 1990. Siden årtusenskiftet har det faglige arbeidet hennes i

økende grad kretset omkring kroppslig sårbarhet som fundament for en kritisk, ikke-voldelig etisk og politisk praksis (Butler og Athanasiou 2013, Butler, Gambetti og Sabsay 2016, Butler 2020). Hun¹ er født i Ohio, USAs av ungarsk- og russisk-jødiske foreldre, og har markert seg som en sterk og kontroversiell stemme i den globale akademiske og politiske offentligheten for, blant mye annet, LHBTQ+-rettigheter, palestineres sak og bekjempelsen av *femicidio*, den permanente voldsbølgen mot kvinner i Latin-Amerika og andre steder. Hva kan diakonien i en åpen folkekirke lære av Judith Butler?

Diakonal praksis forholder seg til eksponert sårbarhet. Alle de ulike fagene og profesjonene som inngår i diakonivitenskapen – helsefag, vernepleie, sosialt arbeid, pedagogikk – kan ses som, eller se seg selv som, målrettet og kompetent innsats for å overvinne en mangel: sykdom, funksjonsnedsettelse, fattigdom, marginalisering, kunnskapsmangel. Diakonal innsats i sin bredde forholder seg slik sett tilsynelatende til sårbarheten som en behandling forholder seg til sykdommen. Men er dette en sakssvarende forståelse? Butlers tenkning utfordrer oss til å snu perspektivet, og se sårbarhet som en *forutsetning* for den lindrende og frigjørende aktiviteten som i ulike profesjoner og fagområder kan forstås som diakoni. Det kan åpne for tanken om at sårbarheten i en bestemt mening *er* diakonal, og bør sees som en ressurs for og drivkraft i det diakonale arbeidet, i hele sin bredde. Sårbarhet er altså ikke bare, heller ikke først og fremst, objekt for den diakonale handling, men også *subjekt* for den.

Sårbarhet som mottakelighet

Utgangspunktet for Judith Butlers faglige interesse for sårbarheten er en kraftig rystelse. Terroranslagene den 11. september 2001 og blottstillelsen av USAs sårbarhet i hjertet av Manhattan var et sjokk for en hel nasjon, og en hel verden. Den brakte sorg og fortvilelse – og derigjennom ny refleksjon. I forordet til boka *Precarious Life, When is life grievable?* spør

¹ Judith Butler kan, etter hennes/deres ønske, alternativt omtales som 'de', slik for eksempel den engelsk-språklige Wikipedia-artikkelen om henne/dem gjør. Judith Butler - Wikipedia, sett 30.04.21. Jeg oppfatter dette som valgfrie alternativer, og bruker den konvensjonelle omtaleformen.

Butler om hvilke politiske overveielser vi må gjøre, dersom vi tar erfaringen av sårbarhet og aggresjon etter den 11. september til utgangspunkt for det politiske liv (Butler 2009). Hva kan vi lære av den sårbarheten som avdekkes av slike uventede angrep og traumer? Kan tap og sorg gi ny innsikt i en sårbarhet som politisk kan gi grunn for nytt fellesskap mellom mennesker, grupper og nasjoner som, nettopp gjennom sårbarheten, er ufrakommelig bundet til hverandre? Hun søker med andre ord en politisk grunn for nytt fellesskap bygd på tapserfaring (Butler 2009, 20). Finnes det makt, mot-makt, motstand og frigjøring i selve sårbarheten?

Vår egen sårbarhet blir vi minnet om når den ikke er beskyttet, som ved et plutselig terroranslag, eller en brå ulykke. Eller som ved vedvarende fattigdom og utenforskap. Men sårbarheten oppstår ikke først da. Den preger oss før vi er i stand til å oppfatte hva som rettes mot oss eller omslutter oss (Butler 2020, 184). Den er selve forutsetningen for at vi kan la oss prege. Sårbarheten er, hevder Butler, en forutgående mottakelighet.

Ord som skaper hva de nevner

Butler forstår mennesket som grunnleggende performativt og relasjonelt. Med «performativt» sikter hun til ordenes virkeliggjørende og virkelighetsskapende kraft. J.L. Austins talehandlingsteori er viktig i Butlers tidlige tenkning, særlig knyttet til kjønn. Denne teorien som ser kjønn som et resultat av at ord skaper hva de nevner, ble av noen forstått som om Butler mente at vi derfor enkelt kan *velge* oss kjønn. Det var ikke helt Butlers hensikt. For talehandlingen er ikke bare *vår* handling. Den er også andres handling mot eller overfor oss. Den virker på oss før vi er i stand til å påvirke tilbake. – Å, det er jo en nydelig liten jente! sier tanta til det nyfødte barnet. – For en bedårende liten jente! Slik formes barnet som «jente» lenge før hun kan forholde seg til hva det betyr og hva hun vil gjøre med det. Her ser vi med andre ord en grunnleggende konstituerende mottakelighet, ikke bare for handlinger – mating, kos, stell – men også for *tale*handlinger. Denne mottakeligheten er samtidig forutsetningen for at jeg, gjennom det jeg mottar av andre og av omgivelsene, blir til den jeg er. Subjektet kommer *etter* sårbarheten. Det blir til gjennom samspillet med andre

og med omgivelsene; det er grunnleggende relasjonelt. Og denne relasjonaltiteten er både betinget av og forutsetning for sårbarheten.

Sårbarhet og sorgbarhet

Er vi da alle like sårbare? Ja. Og nei. Alle er underlagt den samme sårbarheten, men hvordan og hvorvidt våre liv som sårbare er «levelige liv», liv som teller, er grovt og systematisk ulikt fordelt i samfunnet og på kloden, understreker Butler.

På en måte lever vi alle med denne spesielle sårbarheten, en sårbarhet overfor den andre som er del av vårt kroppslige liv, en sårbarhet overfor en plutselig tiltale annetstedsfra, som vi ikke kan komme i forkjøpet. Likevel kan denne sårbarheten bli ekstremt forsterket under bestemte sosiale og politiske vilkår, særlig der volden blir en livsform og tilgangen til sikkert selvforsvar er begrenset (Butler 2006, 29).²

Det er under slike vilkår, under de kollapsede byggene etter den 11. september 2001, hun altså formulerer tanken om «grievability» – «det å bli funnet verdig til å sørges over», som jeg har foreslått å oversette med «sorgbarhet» (Stålsett 2017). For bare det liv som anerkjennes som et liv det er verd å sørge over når det går tapt, teller som menneskelig liv i dagens verden, ja teller som liv overhodet, hevder Butler: «Hvem regnes som menneske? Hvem sine liv regnes som liv? Hva skal til for at et liv regnes som verdt å sørge over?» (Butler 2006, 20). Denne sårbarheten, som sorgbarhet, er radikalt ulikt fordelt i verden. Liv holdes oppe på ulike måter. Noen liv beskyttes, og når de utsettes for fare, kan det være nok til å utløse krig. Andre liv vil aldri bli gitt slik betydning. De vil ikke engang regnes som verdt å sørge over (Butler 2006, 32.)

Denne skjevfordelingen av sårbarhet som sorgbarhet er politisk. Når bestemte mennesker og grupper utdefineres som ikke verdige å sørges over, *ungrievable*, skjer det ofte gjennom fordekte mekanismer som virker på oss på et ubevisst plan. Måten en

2 Alle oversettelsene i artikkelen er mine.

fortelling, en hendelse, en ulykke, krig, mennesker liv og skjebne rammes inn på, er avgjørende. Sorgbarheten avgjøres på sett og vis av innrammingen, av det Butler kaller *frames*.

Installere nye rammer

Det er en betydningsfull dobbelthet her: *To be framed* betyr ikke bare å bli rammet inn, men også å bli lur. Dette handler om mediernes makt. Og om politisk makt. Innrammingen er utøvelse av makt, for den avgjør hvilke liv vi skal bry oss om, hvilke liv vi skal sørge *for* og – ikke minst – sørge *over*.

U-sorgbare liv er de som ikke kan mistes, og ikke kan ødelegges, fordi de allerede befinner seg i en sone som er fortapt og ødelagt. De er, ontologisk og fra begynnelsen av, allerede tapt og ødelagt. Det betyr at når de blir ødelagt i en krig, er ingenting ødelagt. (Butler 2009, xix.)

Rammen avgjør altså hva som til syvende og sist oppfattes som virkelig. Men innrammingen er ikke skjebne. Den er ikke statisk, ikke essensiell. Den er konstruert, og kan derfor også de-konstrueres og re-konstrueres. Her ligger motstandens og frigjørings mulighet. Og her ligger ansvaret. Ansvaret består i å avdekke og avvise den innrammingen som gjør at enkelte liv oppfattes som u-sorgbare, slik at deres sårbarhet ikke anerkjennes og beskyttes.

Vår mulighet til å avdekke dette, og dermed bli satt i stand til å ta dette ansvaret, hviler på vår *egen* sårbarhet. Den avhenger av vår mottakelighet for den andres sårbarhet og vår evne til å gripe konsekvensen av at våre liv er grunnleggende relasjonelle. I selve kroppen er vi sosialt konstituert i og gjennom vår utleverthet til andre kropp. Slik blir vi på grunnleggende sett til gjennom hverandre. Dersom vi får øye på dette, da kan vi også oppfatte at det som står på spill i kampen for å anerkjenne og beskytte den andres sårbare liv, er alles liv, alt liv – også vårt. Med selvransakende spørsmål, er dette utfordringen fra Butler: «Kan vi fange opp livets utsatthet gjennom de rammene vi har tilgjengelig? Og er vår oppgave å forsøke og installere nye rammer som kan øke muligheten for at vi klarer å anerkjenne dette?»

(Butler 2009, 12). Det er disse spørsmålene som kan rettes til diakonien i en åpen folkekirke. Kan den installere nye rammer som synliggjør i ord og handling sårbarhetens betingelse for å sikre alles liv?

Butler, Levinas – og Jesaja

Judith Butler har meg bekjent ikke beskjeftiget seg med diakonivitenskap, eller latt seg inspirere av teologiske kilder direkte. Men gjennom Emmanuel Levinas (1906-1995) finnes en inspirasjonskilde som knytter Butler til diakonien. Levinas, jødisk etiker og filosof som Butler selv, legger i sin grunnleggende vending til «Den andre» og den andres ansikt nettopp vekt på sårbarheten som utgangspunkt for møtet, for det etiske kravet som møter oss forut for enhver intensjon eller handling fra vår side.³ «Jeget er fra fotsåle til isse, inntil marginen i benene – sårbarhet», skriver Levinas (1993, 100). Han fortsetter: «I sårbarheten ligger et forhold til den Annen som kausaliteten ikke uttømmer, et forhold som går forut for enhver påvirkning av stimulus. (...) Den Annen ... tilkjennegir seg i Ansiktet (Levinas 1993, 56).» Å være stilt overfor den andres sårbare ansikt er på ingen måte noe harmonisk eller søtt, skal vi tro Levinas. Tvert imot, det er noe overveldende, noe mektig, noe som kan sette meg ut av spill: «Ansiktets nærvær betyr en uavviselig ordre – en befaling – som opphever bevissthetens råderett» (Levinas 1993, 57). Mitt egenrådige og selvsikre jeg støtes ned fra tronen. Butler er dypt inspirert av Levinas. Hun leser hos ham: «Ansiktet som den andres ekstreme sårbarhet. Fred som våkenhet overfor den andres sårbarhet» (Levinas. *Peace and Proximity*, 167, sitert i Butler 2006, 134; min oversettelse). I ansiktet kommer sårbarheten dobbelt til syne, kunne vi si: både den andres sårbarhet, og min sårbarhet som «våkenhet» i møte med den Andres sårbarhet.

Overraskende nok finnes det nettopp på dette punktet en direkte referanse til diakoni hos Levinas:

3 I norsk sammenheng ble Levinas' etiske filosofi først formidlet gjennom Asbjørn Aarnes' oversettelser og kommentarer, (Levinas 1993, Kolstad, Bjørnstad og Aarnes 1995). Innen en teologisk og religionsfilosofisk sammenheng har bl.a. Stine Holte (Holte og Universitetet i Oslo Det teologiske 2011) og Raag Rolfsen (Rolfsen 2011) levert betydningsfulle bidrag.

Den Annens nærvær er en oppfordring til å svare. Jeget blir seg ikke bare bevisst denne nødvendighet av å svare, som om det dreiet seg om et pålegg eller en spesiell plikt som jeg skulle treffe beslutning om. Det er tvers igjennom ut fra sin stilling, ansvar eller *diakoni*, som i kapittel 53 hos Esaias (Levinas 1993, 57, min utheving).

Jesaja 53 inneholder som kjent den siste av de såkalte sangene om Herrens lidende tjener (Jesaja 52, 13–53,12; jf. 42, 1–4; 49,1–6; og 50, 4–7). Et av disse sanges grunntema er hvordan den gåtefulle tjeneren gjennom en form for selvoppgivende eller kanskje stedfortredende lidelse blir til helbredelse og frelse for mange. Hvem denne tjeneren er har vært forstått ulikt.⁴ I jødisk tradisjon er tjeneren Israelsfolket. I kristen lesning forstås tjeneren som Kristus, en tolkning som særlig brukes til å kaste lys inn i korshendelsens mørke, og gi svar på hvorfor frelseren måtte lide. Den gir også tydelig klangbunn til nattverdsfeiringen. I den latin-amerikansk frigjøringsteologien, særlig hos erkebiskop Oscar A. Romero og jesuittene Ignacio Ellacuría og Jon Sobrino, er det det fattige folket som har rollen som Herrens lidende tjener i Jesaja 53, (Ellacuría 1978, Sobrino 1990. Jf. Stålsett 2003, 144–160; 493–570).

Levinas leser altså dette som «diakoni». Koblingen mellom disse forskjellige lesningene er en paradoksalt verdsetting av det forkastede og foraktede. Det u-sorgbare gjøres til hovedperson, til kall til ansvar og til kilde til nytt liv. Sårbarheten hos den lidende tjeneren, i den andres ansikt, eller hos dem som bor i soner der de allerede er fanget inn som forlatt og tilintetgjort, setter seg igjennom som kritikk og kraft. Den er ikke bare ufrakommelig grunnvilkår, med andre ord, men inneholder også en paradoksalt styrke. Hvis dette stemmer, er ikke diakonien bare stilt overfor sårbare mennesker som den skal tjene. Den kan da bare tjene ved selv å være sårbarhet. Diakoniens vesen kan slik forstås som sårbarhet – handlende sårbarhet (jf. Lid 2019, 60).

4 Se for eksempel den klassiske eksegetiske kommentaren (Westermann 1969), som påpeker at språket i disse sangene både avdekker og tildekker hvem tjeneren er. "Any interpretation, therefore, of the Servant along any single one of the above lines, king, prophet, the nation, or a righteous man, may be ruled out in principle", 20.

Jeg nevnte innledningsvis at jeg finner det fruktbart å definere diakoni som en fortolket praksis. Den består av ulike former for sosial forandringspraksis for å avdekke, lindre og bidra til levelige liv; praksiser som forstås som, fortolkes i lys av og får sin mening fra ressurser i kristen tro og tradisjon. En styrke ved å definere diakoni som «fortolket praksis» er at det gir oss mulighet til også å holde praksisen og fortolkningen noe på avstand fra hverandre. Fortolkningen trenger ikke skje sammen med handlingen, selv om den ofte gjør det. Den trenger ikke skje av den som handler, selv om den ofte gjør det. Vi kan se som diakonale også handlinger der fortolkningen i lys av kristen tro og tradisjon ikke følger handlingen. Jeg kaller dette «implisitt diakoni» (Stålsett 2019, 2021).

Den åpne folkekirkes diakoni ligger i praksis og tyding. Den kan tyde både egen og andres praksis som uttrykk for Guds oppholdende, helende og frigjørende handling i dag. Det kan være praksis som er eksplisitt preget av det kristne budskapet, eller allment arbeid av andre aktører i velferdssamfunnet, som vi likefullt ser som Guds.

Sårbarhetens paradoksale styrke

Det å forstå sårbarhet som en paradoksal form for styrke slik Judith Butler gjør, er i dyp samklang med teologiske innsikter som i dag er sentrale og formende for hvordan vi forstår oss selv som folkekirke, og for diakonal praksis. I korsteologien, både i paulinsk, luthersk og latinamerikansk/frigjøringsteologisk versjon, formuleres denne innsikten om sårbarhetens verdi på ulike måter. Siden denne teologien er paradoksal, slik korshendelsen er det, er fortolkningen av den aldri selvinnlysende. Den er alltid omdiskutert og bestridt, også fra innsiden.

Kanskje det beste vi kan gjøre når vi vil formulere en diakonal folkekirke-teologi, er å nærme oss sårbarheten som et mysterium (Stålsett 2018). Vi kan se den andres, eller hverandres, sårbarhet som kall og kraft, som avhengighet og invitasjon til fellesskap. Vi kan se den som forbundet med noe hellig. I sårbarheten, den andres og vår egen, møter vi det sant menneskelige – slik

troen i den korsfestede Jesus ser Det sanne mennesket, *homo verus* (jf., Sobrino 2001). I det samme synet av den sårbare, den korsfestede, skimter troen Guds egen skikkelse. De poetiske og gåtefulle sangene om Herrens lidende tjener i Jesajaboken kaster lys over dette sant menneskelige og sant guddommelige i det som er foraktet, det som er frastøtende, det som er utlevert til en smertefull død. Det livet som i sin sårbarhet *ikke* beskyttes, er like fullt et liv der Gud er skjult til stede og kan skape nytt liv og nye muligheter.

Judith Butler setter ikke slike ord på det. Den diakonale teologien må på egen hånd og eget ansvar sprengne den rammen hun velger for sin tenkning og praksis. Men gjennom Levinas og den jødiske filosofien drikker Butler og diakonien likevel av samme kilde. Hvordan kan da diakonal praksis svare på Butlers utfordring, og bidra til å installere nye «rammer» så livets hellige sårbarhet kommer til syne? Kan en åpen folkekirke i ord og handling skape nye rammer som synliggjør sårbarhetens som *betingelse* for å sikre alles liv? Dersom vi ser diakoni som fortolket praksis, kan vi her få fram en mulig merverdi ved å legge fortolkningen tett inntil handlingen, det jeg kaller «eksplisitt diakoni». Med J.L.Austin og Butler vet vi at ord skaper virkelighet. Diakonal handling og tydning skaper også virkelighet gjennom ord, symboler og demonstrativ framstilling (*performance*). Dette setter hverdagsdiakonien, enten vi tenker på institusjonsdiakoni, menighetsdiakoni, politisk diakoni eller internasjonal diakoni, inn i en større sammenheng: Diakonien kan, med sin tydning og med sine stillferdige, ofte nesten uanselige, men tålmodige og kompetente handlinger, yte motstand mot dominerende rammer som gjør mange menneskers liv og død usynlige og betydningsløse, «u-sorgbare».

Diakonal innsats bidrar på sitt beste til å ramme inn utstøtte eller neglisjerte liv med anerkjennelse og verdighet. Det skjer for eksempel når diakonien symbolsk og reelt snur opp ned på forholdet mellom vert og gjest i et gjestebud eller på en kafé for gatas folk driftet med betydelig innslag av frivillige. Eller når den gjennom ord og liturgi likestiller eller reverserer forholdet mellom den som hjelper og den som blir hjulpet. Det skjer når menigheter

i folkekirken engasjerer seg for flyktninger og fattige tilreisende, og slik motsetter seg fremmedfryktens og antisiganismens rammer. Det skjer når Frelsesarmeen, Blå Kors, Kirkens Bymisjon, Ambulansetjenesten ved Oslo universitetssykehus og Oslo domkirke sammen lager minnegudstjenester over «dem vi har mistet i rus», og slik minnes hver og en av dem som forsvinner som et tall i statistikken av overdoseofre (Oslo fellestråd 2020). Det skjer også når ord leses om at fattige prises salige, og fremmede anerkjennes som søsken og fullverdige medborgere i Guds rike.

Diakoni innebærer å mobilisere bilder, symboler, og forståelsesrammer fra kristen tro og tradisjon i arbeidet for å beskytte sårbarheten som kilden til godt liv i solidarisk fellesskap. Det er en virksomhet som er uløselig knyttet til det å være en åpen folkekirke.

Referanser

- Ampon, Godwin, Martin Büscher, Beate Hofmann, Félicité Ngnintedem, Dennis Solon, og Dietrich Werner, red. *International Handbook on Ecumenical Diakonia, Regnum handbooks*. Oxford: Regnum books, 2021.
- Bedford, Daniel, and Jonathan Herring, red. *Embracing vulnerability: the challenges and implications for law*. London & New York: Routledge, 2020.
- Butler, Judith. *Gender trouble : feminism and the subversion of identity, Thinking gender*. New York: Routledge, 1990.
- Butler, Judith. *Precarious life : the powers of mourning and violence*. London ; New York: Verso, 2006.
- Butler, Judith. *Frames of war : when is life grievable?* London ; New York: Verso, 2009.
- Butler, Judith. *The force of nonviolence : the ethical in the political*. London: Verso, 2020.

- Butler, Judith, og Athena Athanasiou. *Dispossession : the performative in the political*. Cambridge: Polity, 2013.
- Butler, Judith, Zeynep Gambetti, og Leticia Sabsay, red. *Vulnerability in resistance*. Durham & London: Duke University Press, 2016.
- Ellacuría, Ignacio. "El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica." I *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, Red av Hugo et al Assmann, 49-82. México: CRT - Servir, 1978.
- Holte, Stine. *Meaning and crisis : Emmanuel Levinas and the difficult meaning of the ethical*. Oslo: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, 2011.
- Kirkerådet. *Den norske kirkes plan for diakoni*, https://ressursbanken.kirken.no/contentassets/74595229021f433b9e5541f654bfa353/plan-for-diakoni_rev2020.pdf, 2020.
- Kolstad, Hans, Hall Bjørnstad, og Asbjørn Aarnes. *I sporet av det uendelige : en debattbok om Emmanuel Levinas*. Oslo: Aschehoug, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *Den Annens humanisme*. Oversatt og kommentert av Asbjørn Aarnes Oslo: Aschehoug, Thorleif Dahls Kulturbibliotek & Det norske akademi for sprog og litteratur, 1993.
- Mackenzie, Catriona, Wendy Rogers, and Susan Dodds. *Vulnerability : new essays in ethics and feminist philosophy, Studies in feminist philosophy*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Oslo Fellesråd 2020 <https://kirken.no/nb-NO/fellesrad/kirkeneioslo/menigheter/oslo-domkirken/Aktuelt/2020/2020-10-29%20minnegudstjeneste%20orus/>, åpnet 30.04.2021

- Rolfsen, Raag. *Only Death Can Save Us? The God-replacement and Levinas' (Re-)Turn from Death*, Oslo: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, 2011.
- Sobrino, Jon. "Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahve." *Concilium* (232):497-508, 1990.
- Springhart, Heike, and Günter Thomas (red.). *Exploring vulnerability*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Stålsett, Sturla J. *The crucified and the Crucified. A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*. Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2003.
- Stålsett, Sturla J. "Rom for alle : bymisjons-visjoner om en åpen folkekirke " *Kirke og kultur* no. 111 (3):347-353, 2006.
- Stålsett, Sturla J. "Precious and Precarious Life: Exploring Diaconal Economics." *Diaconia* no. 10 (1):67-84, 2019.
- Stålsett, Sturla J. "Interpretation, inspiration, and interruption. The role of theologies in diaconia." I *International handbook on ecumenical diakonia: Contextual theologies and practices of diakonia and Christian social services - resources for study and intercultural learning*, Red av Godwin Ampony, Martin E. H. Büscher, Beate Hofmann, Félicité Ngnintedem, Dennis T. Solon and Dietrich Werner. Oxford: Regnum Books, 2021.
- Stålsett, Sturla J. "Sårbarhetens mysterium. Liturgi, lidelse og livsmot i globaliseringens tidsalder." *Dansk Teologisk Tidsskrift* no. 81 (1):2-17, 2018.
- Westermann, Claus. *Isaiah 40-66. A Commentary*. London: SCM Press, 1969.

Kirke og politikk – et uunngåelig spenningsforhold

I 2016 meldte den profilerte FrP-politikeren Jon Helgheim seg ut av Den norske kirke. Han ville ifølge Dagsavisen ikke lenger støtte opp om det han mente var blitt en «interesseorganisasjon for sosialistisk politikk» (Skiptun 2016). Prosten i Drammen kontret anklagen og sa at «om det å vise solidaritet med svake og utsatte er venstrepolitikk, ja, da får de heller anklage oss for det. For meg handler det om menneskeverd» (Skiptun 2016).

I denne teksten skal jeg drøfte noen problemstillinger knyttet til forholdet mellom kirke og politikk. Det er et omstridt forhold som er preget av ulike dilemmaer og spenninger. På den ene siden er det bred enighet om at Den norske kirke ikke skal være en politisk interesseorganisasjon. Kirka er ikke et politisk meningsfellesskap, og har dessuten ikke større politisk innsikt eller kompetanse enn andre. På den andre siden er det også rimelig stor enighet om at kirkas budskap ikke er politisk likegyldig. Kirka formidler verdier, perspektiver og idealer som også har politiske implikasjoner. Er det for eksempel mulig å forsvare menneskeverdet i en konkret situasjon uten å være politisk? Med utgangspunkt i ovennevnte replikkveksling kan en spørre seg hvor grensa egentlig går mellom hva som er vern av menneskeverdet og hva som er politikk. Debatter om kirke og politikk ender ofte opp nettopp i diskusjoner om slike grensedragninger. Men, som jeg vil vise i denne artikkelen, er det langt mer å si om forholdet mellom kirke og politikk enn dette.

Kirke og politikk - et gammelt spenningsforhold

Anklagene om at kirka har blitt for politisk, eller ikke skal bedrive politikk, er ikke nye. Helt siden pave Gelasius I på slutten av 400-tallet delte virkeligheten opp i to sfærer, *regnum* hvor keiseren styrte, og *sacerdotium* hvor den geistlige makten bestemte, har det vært duket for maktkamper mellom kirke og konge/keiser om hvem som skal bestemme over hva.

Ved reformasjonen var pavemakten stor, og noe av Luthers kritikk mot Roma gikk nettopp ut på å begrense pavens og kirkas makt i tysk politikk. Det som siden har blitt omtalt som toregimentslæren i luthersk tradisjon kan kort oppsummeres med at kirkas mandat er å styre over det åndelige regimentet, mens kongens mandat er å styre over det verdslige. Mens det åndelige regimentet er rettet mot menneskets sjel og utøves gjennom ordet og forkynnelsen, er det verdslige regimentet rettet mot menneskets legeme og mot samfunnet. Det utøves ved makt og våpen, og reguleres gjennom fornuften og «den borgerlige rettferdigheten», som Luther kalte det (Luther 1523). Gud har skapt og styrer riktignok hele verden, begge regimenter, men har innført en arbeidsdeling mellom kirka og fyrsten, ifølge Luther.

Luthers lære om de to regimenter var ikke en teoretisk statslære, men en praktisk samvittighetsveiledning for kristne borgere og øvrighetspersoner. Etter Luther har den vært fortolket og praktisert på ganske forskjellig vis (Gritsch 2002). I Tyskland ble den i mellomkrigstiden videreutviklet av noen lutherske teologer til en lære om det verdslige regimentets egenlovmessighet: At verdslige myndigheter skulle få styre suverent innenfor sine rammer og uten noen form for kirkelig innblanding eller protest. Dette ble blant annet brukt til å legitimere framveksten av nazistpartiet og ta brodden av kirkelig kritikk mot det nye regimet. I Norge var også toregimentslæren sentral i kirkekampen mot den tyske okkupasjonen, men endte med motsatt utfall: Da de norske biskopene med Eivind Berggrav i spissen, samt 797 av 858 prester i funksjon, la ned sine embeter i 1942, var et sentralt argument at staten hadde tiltatt seg illegitim myndighet. I kampskriftet *Kirkens grunn* som ble lest opp fra landets prekestoler 1. påskedag 1942 argumenterte biskopene for kirkas

åndelige frihet og suverenitet.¹ Embetsnedleggelsen ble begrunnet ved blant annet å vise til opphøret av rettsstatsprinsippet, og at staten, gjennom å blande seg i barneoppdragelse og innskrenke familiens og individets åndsfrihet og samvittighet, hadde blitt autoritær og med det gått ut over sitt mandat. Toregimentslæren kunne med andre ord legitimere to diametralt forskjellige politiske og teologiske responser på nazistegimet.

Den lutherske toregimentslæren har alltid vært tolket og praktisert på ulike måter. Den danske Folkekirkens biskoper har for eksempel tradisjonelt vært svært restriktive med å uttale seg i politiske saker. I 2003 ville de ikke engang ta til motmæle mot dansk deltakelse i den amerikansk-ledede invasjonen av Irak. Svenska Kyrkan har til gjengjeld tradisjon for å uttale seg politisk om ganske mye, ja til og med om fiskekvotene i Østersjøen. Den norske kirke befinner seg som oftest et sted i mellom disse lutherske tradisjonene. Lenge lå vi på den danske enden av skalaen, men har nok beveget oss et stykke i svensk retning de siste tiårene.

Å holde politiske spørsmål på en armlengdes avstand var lenge en dominerende (men ikke enerådende!) holdning i Den norske kirke, også etter krigen. Det var ikke til hinder for at framtrepende teologer, prester og kirkepersonligheter deltok aktivt i partipolitisk arbeid og politiske bevegelser. Det kristne enkeltmennesket kunne så absolutt engasjere seg i politikken. Kirka som organisasjon, derimot, skulle avstå så langt det var mulig. Selv om dette var en uttalt holdning, var kirka likevel tungt engasjert i enkelte politiske spørsmål som jeg skal komme tilbake til senere. Poenget er at dette ikke ble sett på som politisk radikalt da det ofte dreide seg om å forsvare status quo. Men tankegangen om politisk avholdenhet ble utfordret og endret seg gradvis, særlig etter den sosiale vekkelsen på slutten av 1960-tallet.

1960-tallet – en ny kurs?

Student- og ungdomsopprør, økt demokratisering og likestilling (også når det gjaldt kirkelig utdannelse), menneskerettighetsfokus, frigjøring fra kolonistyrer og begynnende oppgjør med

¹ *Kirkens grunn* kan leses i Austad 2005.

rasediskriminering førte også til en storstilt vekst i antall teologiske fortolkere og premissleverandører rundt forbi på kloden. Det førte igjen til utviklingen av feministisk teologi, black theology og ulike frigjøringsteologier. Disse nye typene teologier, ofte bare betegnet som kontekstuelle teologier, reiste et avgjørende spørsmål, nemlig hvilket *sted* teologien taler fra. Sted er her ikke bare geografisk forstått, men dreier seg også om makt, kjønn, rase, klasse og hierarkier generelt. Ved å utfordre tradisjonelle vestlige teologier, som ofte forstod seg selv som universelle, åpnet de kontekstuelle teologiene for at grupper som hadde vært marginale og maktesløse selv kunne bli subjekter for teologi og autoritativ fortolkning. Da fikk man også en ny diskusjon om hvem som skal bestemme hva det er betimelig at kirka skal mene noe om, og hva som er politisk og etisk utidig for kirka å engasjere seg i. For hvem bestemmer hva Jesu budskap til de fattige betyr, eller når menneskets frihet eller verdighet faktisk er truet?

Kirkenes verdensråds generalforsamling i Uppsala i 1968 er et godt eksempel på denne brytningstiden. Pete Seeger sang fredsviser fra scenen, og generalforsamlingen har blitt beskrevet som et vendepunkt for organisasjonens politiske og samfunnsmessige engasjement. Den skjeve ressurs- og maktfordelingen i verden ble tungt tematisert i Uppsala og preget både de teologiske, etiske og politiske diskusjonene. Saken ble ikke avgrenset til et etisk felt, men tatt helt inn i fromhetslivet: Kristen gudstilbedelse (worship) ble eksplisitt anerkjent som «ethical and social in nature» og derfor «orientated towards the social injustices and divisions of mankind» (Lossky 2002: 1235).

Da Bispemøtet i Den norske kirke møttes i desember 1968, vedtok det uttalelsen «I menneskerettighetenes år» – tjue år etter at Menneskerettighetserklæringen ble vedtatt. Der slo biskopene fast at kirken ikke kan forholde seg likegyldig til vold, urett og nød:

Vi må derfor spørre på ny hva Kristi kirke her hjemme og ute kan gjøre for å lindre menneskelig nød, stanse overgrepene mot nasjoner, folkegrupper og individer og endre de samfunnsforhold som holder menneskene nede

i uverdige sosiale kår. ... [K]irken på sin side har ikke spesiell sakkynndighet når det gjelder å finne de praktiske og økonomiske løsninger som best kan sikre en utjevning av kløften mellom de rike og fattige land. Hindringer og vanskeligheter kan likevel ikke lamme kirken. En taus kirke betyr en kirke som aksepterer det bestående. Det kan kirken ikke, uansett under hvilket vilkår den lever (Bispemøtet 1968).

Dette var nye ord fra biskopene, og de har utvilsomt vært med å prege det politiske engasjementet i Den norske kirke i tiårene etterpå.²

Én måte å fortelle denne historien på er å si at etter de store kulturelle og politiske omveltningene etter Den andre verdenskrig ble toregimentslæren i økende grad beskyldt for å ha en politisk slagside. Den både individualiserte og åndeliggjorde troen og det kristne budskapet. Og den demonstrerte at politikk langt på vei er uungåelig for en kirke: Å unngå å ta politisk stilling er til syvende og sist også en form for politisk stillingtaken. Problemet var med andre ord erkjent, men langt fra løst.

Fra hvorvidt til hvordan

Mens spørsmålet tidligere var «skal kirka være politisk?», har spørsmålet de siste tiårene i større grad vært «hvordan skal kirka være politisk?». For Den norske kirke har etterhvert utviklet egne råd og utvalg med tydelige mandater for å drøfte og uttale seg om samfunnsanliggender. I spørsmålet om hvordan kirka skal være politisk ligger det avveininger om både form og innhold. Og i tillegg melder tanken om en grense seg: hvor mye og hvor konkret politisk bør kirka være? Jeg starter med innholdsaspektet.

Hva skal kirka engasjere seg i? Hvilke spørsmål, samfunnsproblemer eller politikkområder angår kirka? På ett nivå er det fristende å svare *alle*. Hele virkeligheten er Guds, og derfor er ingen deler av virkeligheten kirka likegyldig. Det er ikke slik at kirka har noe å si kun i en begrenset sektor av den politiske virkeligheten, f.eks. i tros- og livssynspolitikken eller

² For flere fortellinger om utviklingen av det politiske engasjementet i Den norske kirke, se Mellomkirkelig råd 2013 og Bakkevig og Kristiansen 2018.

familiepolitikken. Samtidig minner historien og innsikter fra for eksempel Luthers toregimentstenking om at kirkelig engasjement ikke er like relevant i alle saker, og at kirka heller ikke har en særskilt politisk kompetanse eller et tydelig politisk «program». Det finnes, kort sagt, ingen guddommelig snarvei til innsikt i det politiske.

Det kanskje vanligste argumentet for kirkas politiske engasjement er at det kristne budskapet har etiske og politiske implikasjoner. Hvordan mennesker ivaretas og samfunnet innrettes, og at skaperverket forvaltes klokt, betyr noe for kirka fordi kristendom handler om livet. Kirka er formidler av verdier og etiske idealer som absolutt har politiske implikasjoner. Menneskeverd, solidaritet, tilgivelse, vern om skaperverket, rettferdig fordeling og omsorg for nødstilte løftes ofte fram som verdier kirka skal formidle fordi det ligger innbakt i evangeliet. Det er derfor forskjell på hvorvidt kirka engasjerer seg mot rasisme eller menneskehandel eller i spørsmål om nasjonal transportplan og næringspolitikk. I dette perspektivet er det heller ikke vanskelig å finne eksempler på politiske saker hvor kirkelige aktører kanskje ikke burde engasjert seg.

En annen utfordring er også det vi kan kalle presedens- og likhetsprinsippet: For hvis kirkelige aktører har ment noe om én sak, hvorfor har de ikke ment noe om en annen tilsvarende viktig sak? Et mulig resonnement for å imøtekomme noe av den kritikken kan være å tenke at kirka helst bør engasjere seg i viktige saker som få andre løfter fram. Hvilke glemte tragedier finnes under samfunnsøverflaten? Hvilke røster blir ikke hørt i offentligheten? Hvor kan kirka gi et unikt bidrag?

Videre blir det ofte hevdet at kirka skal være tilbakeholden med å konkretisere hvordan verdiene den formidler skal implementeres. Hvordan verdiene vektas opp mot andre hensyn, og hvordan de får prege praktisk politikk er en jobb for politikere, ikke for kirka. For hva skal prioriteres ned, dersom man vil prioritere noe annet opp? Hvor skal pengene til de gode formål tas fra? Hvordan sikres implementeringen av den sosio-politiske verdien best og mest effektivt – ved offentlige eller private løsninger? Ved ikke å gå

inn på slike spørsmål kan kirka være samfunnsengasjert uten å bli partipolitisk, tenker man. I det store og hele er nok det en god tommelfingerregel. Like fullt hefter det også en utfordring ved å bli for generell i talen om verdier. For hvor går grensa mellom abstrakt og innholdsløst verdiprat og konkrete innspill til hva en verdi betyr i en gitt situasjon? En strategi jeg synes ofte har vært god, er når kirka har konsentrert seg om å peke på problemer, men overlatt til politikere å løse dem. Det var den tilnærmingen biskopene valgte da de sendte brev om ureturnerbare asylsøkere til justisministeren jula 2021. Biskopene påpekte da at regjeringens forskrift *ikke* løste den håpløse situasjonen mange ureturnerbare asylsøkerne befinner seg i. Biskopene foreskrev ikke selv en politisk løsning, men fastholdt at regjeringens forsøk på løsning ikke var god nok da den kun løste situasjonen midlertidig for en liten andel av disse menneskene. Staten ble holdt ansvarlig for å ivareta alle menneskers menneskeverd, uten at biskopene kom med et politisk fasitsvar på hvordan.

Kirka bør, som sivilsamfunnsaktør, være med å løfte fram situasjoner hvor menneskeverdet trues og formidle hvor skoen trykker for utsatte grupper. Med sin store kontaktflate i inn- og utland kan kirkelige aktører videreformidle hva de ser og erfarer: økende ulikhet og barnefattigdom, trakassering av rusmisbrukere i det offentlige rom, utnyttning av papirløse innvandrere på bolig- og arbeidsmarkedet, ensomhet blant eldre, forfølgelse på grunnlag av tro, intern fordriving i land med krig – for å nevne noen aktuelle eksempler.

For kirka er ikke *bare* en verdiforvalter. Selv om kirka ikke har større kompetanse i politiske vurderinger enn andre, har ulike organer i Den norske kirke likevel tilgang til mye informasjon som gjør flere av dem politisk relevante i forskjellige diskusjoner. Gjennom både en bred og spesialisert kontaktflate i lokalsamfunnet, de spesialiserte diakonale organisasjonene (som f.eks. Kirkens nødhjelp, Kirkens bymisjon, Stefanusalliansen) og andre internasjonale økumeniske partnere (som f.eks. Det lutherske verdensforbund, ACT-Alliance og Kirkenes verdensråd) får Den norske kirke ikke bare tilgang til mange erfaringer, men også et utvidet kunnskapsgrunnlag og perspektiv. Kontaktflaten

gir kirkelige organer som f.eks. Mellomkirkelig råd tilgang til samfunnsforhold og kunnskap om kritiske levekår som politiske beslutningstakere bør få del i. På den måten kan kirkelige aktører være viktige bidragsyttere i den større politiske samtalen.

Når det gjelder formen på kirkas politiske engasjement, har ofte debatten dreid seg om hva slags språk kirka skal bruke: et sekulært og byråkratisk språk, eller et bibelsk og mer symboltungt språk. Ulike kirkelige instanser, som bispedømmeråd, biskoper og sentralkirkelige råd, avgir ved jevne mellomrom høringssvar i offentlige høringer. Det kan dreie seg om alt fra innvandringspolitikk til fordelings-, familie- eller klimapolitikk. I slike sammenhenger svarer som regel de kirkelige høringsinstansene som andre sivilsamfunnsaktører gjør: De viser til verdier, prinsipper eller andre allmenne argumenter begrunnet med erfaringer og kunnskaper som de besitter.

Men kirka er også forvalter av et annet type språk som er vel så potent i politisk sammenheng, nemlig det symbolske, religiøse og bibelske språket. Når paven drar til Lampedusa for å feire messe for båtflyktninger, eller vasker føttene til innsatte i et av Romas fengsler, er det også et politisk budskap, men fremført med et annerledes og spesifikt kirkelig symbolspråk som paradoksalt nok er både mer åpent og kompromissløst enn den vanlige politiske uttalelsen. Når en prest og en imam oppsøker en ungdomsklubb sammen, eller når prester sover ute i parken sammen med romfolk og fattige tilreisende, er det kanskje en vel så kraftfull politisk markering som en uttalelse eller et høringssvar fra et kirkelig organ. Jeg tror det er et stort potensial for å videreutvikle slike kreative former for politisk engasjement blant kirkas kvinner og menn.

Det spesifikt kirkelige språket brukes også i den formen for kirkelig politisk engasjement som minner om profetens. De gammeltestamentlige profetene kjennetegnes av radikalitet og kompromissløshet, og tok ikke fornuftige forbehold. Profetisk kritikk forholder seg sjelden til rasjonalitet og politisk ansvarlige prosesser, men peker snarere på idealer og radikale fordringer. «Selg alt du eier, og gi det til de fattige», sa Jesus. Det er et

radikalt bud de fleste har godt av å utsettes for, selv om de fleste av oss ikke handler på det. Det profetiske engasjementet setter den mer snusfornuftige typen kirkelig samfunnsengasjement i perspektiv. For når en vil spille på politikkenes banehalvdel, tvinges en inn i politikkenes realisme og mulighetssfære. Og plutselig sier kirka heller «invester 10% av oljefondet i fattige land» – og ikke «alt vi eier tilhører deg».

Åpen folkekirke og politisk mangfold

Til nå har jeg skrevet om politikk som om det var et felt i samfunnet som kirka kan velge å engasjere seg mer eller mindre i. Men slik er det jo ikke, og det skal Åpen folkekirke ha mye ære av for å ha minnet kirka om. For politikk er vel så mye et indre anliggende som noe eksternt for kirka. Politikk er noe som også skjer innad i kirka, og også på den måten gjør kirka ubønhørlig politisk.

Åpen folkekirke ble født ut av kampen for menneskeverd i Den norske kirke. Spørsmålet om skeive personers kjærlighet hadde lenge vært et stridsspørsmål i kirka, og for så vidt også i storsamfunnet. Skulle kjærligheten mellom personer av samme kjønn være noe kirka kunne godta, ja til og med feires som en Guds gave og være et like selvfølgelig grunnlag for ekteskapet som det heterofil kjærlighet var? Jeg tror at Åpen folkekirke ble opprettet fordi noen skjønnte at politisk og teologisk endring ikke skjer av seg selv. Skal man få endret strukturer og tenkemåter må det kjempes. Argumenter må finpusses, folk må mobiliseres og organiseres, strategier må legges. Selv om man red på en større kulturell bølge av velvilje for seksuelt mangfold, og selv om Bispemøtet hadde sendt ut nye signaler med sin flertalls-læreuttalelse i 2013, var kampens utfall ikke gitt på forhånd. Det fantes teologiske argumenter både for og mot likekjønnet samliv. Det var først da Åpen folkekirkes delegatgruppe fikk flertall i Kirkemøtet, og med det kunne bestemme at likekjønnet kjærlighet er noe Gud gleder seg over, at utvidelsen og dermed endringen av kirkas forståelse av ekteskap var mulig.

Åpen folkekirkes kamp og engasjement viser minst to viktige ting om kirke og politikk. For det første viser den at teologi og politikk

ikke er adskilte sfærer. Teologi og kirkelig lære er også politisk, det vil si resultat av maktkamper, menneskelige forhandlinger og enkeltgruppers definisjonsmakt. Teologiske hegemonier opprettholdes av makt. Det finnes ingen naturtilstand som er et nøytralt eller uskyldig utgangspunkt for verken teologiske eller politiske posisjoner. Hvilke tekster, utdrag av tekster, tradisjoner, argumenter eller prinsipper som vektlegges og tillegges normativitet er ikke gitt, men resultat av beslutninger. Ting er som de er fordi noen har bestemt at det skal være sånn. Derfor må mennesker også stilles til ansvar for tingenes tilstand, både i politikken og teologien. Og, minst like viktig, fortolkninger og strukturer kan alltid endres gjennom menneskelig mobilisering. Det er på mange måter det motsatte av hva Margaret Thatcher i sin tid hevdet: *There is no alternative*. I teologien, som i politikken, er det alltid et potensial for endring, for nye praksiser og nye måter å fortolke virkeligheten på.

Fra et luthersk perspektiv vil en også kunne si at teologi i siste instans handler om å kunne sette fingeren på det punktet der den kristne tro i en gitt situasjon står på spill. Det dreier seg om å kunne skjelve mellom blant annet Gud og menneske, lov og evangelium i stadig nye situasjoner. Menneskesyn og menneskeverd er etter mitt syn teologiske, etiske og politiske «steder» hvor kristen tro blir akutt utfordret i dag, og derfor også steder hvor fortolkninger av kristendom finner sted. På den måten er det teologiske, etiske og politiske også uløselig sammenvevd. Å anerkjenne skeiv kjærlighet, og dermed skeives fulle liv, var presserende både politisk, etisk og teologisk.

For det andre har Åpen folkekirke synliggjort at kirka er et pluralistisk politisk subjekt. Hva betyr det? Det betyr at kirka, til forskjell fra sekta, ikke er et homogent politisk fellesskap. Det betyr at de kristne tekstene, tradisjonene og symboluniverset er så rike og mangefasetterte at det ikke gir seg én fortolkning av hva det vil si å være kristen, hvordan det kristne budskapet skal fortolkes i konkrete situasjoner eller hva kristen etikk innebærer. Mangfold i fortolkninger, teologiske så vel som politiske, er med andre ord det nærmeste en kommer en naturtilstand i kirka – enten man studerer samtida eller historien. Det betyr ikke at kirka

kan mene alt mulig. Det finnes grenser, men disse er ikke hugget i stein. Fellesskapet forhandler grensene for mangfoldet. Derfor er ortodoksi også politisk bestemt. I sin tid var slavedrift noe som var innen grensa for hva som var kristelig legitimt. Nå er det definitivt utenfor.

Jeg mener det er avgjørende at det faktiske meningsmangfoldet i folkekirka ikke skal få fungere som et hinder for tydelighet eller endring når dét trengs. Et stort fortolkningsmangfold fordrer også majoritetsuttalelser, bekjennelser eller kanoniseringer som peker ut retning og artikulerer posisjoner. Hvis ikke blir fellesskapet konturløst. Men mangfoldet synliggjør likevel at disse artikuleringene nettopp kun er majoritetsbestemmelser og bare står så lenge de har et flertall som opprettholder dem. På den måten rommer kirka alltid mer enn de til enhver tid rådende bestemmelsene og artikuleringene av hva kristen tro er.

Kirka er med andre ord et uenighetsfellesskap, eller et mangfold i enhet som økumenikken litt mer harmoniserende uttrykker det. Teologisk sett insisterer man på at fellesskapet er noe som gis kirka utenfra – som gave, i og med Kristus. Sosiologisk kan vi si at fellesskapet hele tiden opprettholdes gjennom tunge fellesskapskonstituerende praksiser som gudstjeneste, dåp, nattverd, salmesang osv. Det kirkelige uenighetsfellesskapet er ikke et meningsfellesskap, samtidig er det heller ikke et fellesskap som *ikke* kan uttrykke distinkte politiske meninger. Sagt på en annen måte: Konsekvensen av å være et politisk mangfoldig fellesskap er ikke å la være å si noe politisk eller overlate politiske ytringer til private enkeltmennesker, mener jeg. Det er tvert imot å tillate at flere og ulike meninger kan komme til uttrykk. Folkekirka har god tradisjon for å la flere stemmer få komme til orde, men dette kan sikkert bli enda bedre. Ulike kirkelige organer har forskjellige roller, og biskoper mener ofte ulike ting. I mange spørsmål vil avstemninger og synliggjøring av forskjell være vel så naturlig for uenighetsfellesskapet som forsøk på konsensusuttalelser.

I denne logikken henger åpenhet og mangfold sammen. Å synliggjøre mangfold og la ulike stemmer få komme til orde, kan bidra

til både å styrke en demokratisk kultur og å skape åpenhet. Ulike meninger og posisjoner kan bidra til å utvide det teologiske og politiske rommet i kirka og hindrer det i å innsnevres. De fyller det med ulike perspektiver som igjen bidrar til klargjøring, og på sitt beste også til beriking av den teologiske og politiske forestillingsevnen.

Den framvoksende partikulturen i Kirkemøtet vil nok være med på å tydeliggjøre at kirka både er et teologisk og politisk uenighetsfellesskap. Åpen folkekirke har med det en mulighet og et ansvar til å være med å forme en sunn demokratisk kultur i Den norske kirke, både med tanke på hvordan mangfold, åpenhet og mindretall ivaretas i uenighetsfellesskapet.

Kirke og politikk i polariseringens tid

Hvis en godtar at kirka er et pluralistisk politisk subjekt, får det da flere konsekvenser for hvordan man bør tenke om kirke og politikk? Jeg er fristet til å snevre inn spørsmålet «hvordan skal kirka være politisk?», og heller spørre: «hvordan skal kirka være politisk i en tid som kjennetegnes av polarisering?» For folkekirka engasjerer seg i flere politiske og verdimeslige spørsmål som sammenfaller med kjente konfliktlinjer i befolkningen, for eksempel i spørsmål om innvandring, klima, familie, kjønn og abort. Hvordan kan den gjøre det hvis en skal ta på alvor at kirka er et politisk uenighetsfellesskap?

Kanskje er det umulig å unngå en viss grad av polarisering når verdiene og fortolkningene det kjempes om oppfattes som akutt viktige. Selv om det er lett å snakke varmt om meningsmangfold i festtaler og artikler, er det ofte adskillig vanskeligere å akseptere og håndtere reelt meningsmangfold og motstemmer i saker hvor en er sterkt engasjert og har klare formeninger om hva som er rett og galt. Like fullt handler det om hvordan man praktiserer uenighet.

En mulig modell for kirkelig politisk engasjement i polariserte saker kan være å tenke seg kirka som et torg. Målet er da å være en arena for meningsbrytning hvor de ulike aktørene forlater skyttergravene og ekkokamrene og forholder seg saklig og

respektfullt til hverandre til tross for uenigheten. Torg-bildet har på sitt beste potensiale til å oppdra mennesker i demokratisk kultur, og står som et eksempel på hvordan man kan praktisere uenighet. Det innebærer ikke at man skal bli enige, eller at man ikke kan ta flertallsavgjørelser, men at man skal utsette seg for meningsbrytning og dialog så langt det er mulig, og se på hvordan man kan leve sammen i uenighet. Jürgen Habermas vektla i sin Holberg-forelesning i 2005 viktigheten av religiøse aktørers deltakelse i sivilsamfunnet og den større politiske offentligheten. Argumentet hans var den gang at religionene er formidlere av viktige verdier som staten og offentligheten er avhengige av, men selv ikke nødvendigvis evner å generere på egenhånd. Hvis en skulle være ambisiøs, kunne en håpe at god demokratisk uenighetskultur kan være en av verdiene som kirka kan praktisere og generere i et storsamfunn som stadig preges av polariserte debatter.

Igjen er det verdt å peke på en erfaring fra Åpen folkekirkes kamp. Selv om vedtaket på Kirkemøtet i 2016 utvidet og dermed også endret kirkas syn på ekteskapet, understreket det også at det var rom for to ulike syn på likekjønnet ekteskap. Med utgangspunkt i Bispemøtets konsensusvedtak før Kirkemøtet i 2016 var Åpen folkekirke, som majoritetsaktør, med å snekre et politisk og teologisk vedtak hvor man fikk gjennomslag for endring, samtidig som man også viste at andre synspunkter og dem som holdt dem hadde en berettiget plass i kirka. Hvorvidt denne praksisen oppleves legitim på lengre sikt, eller vil bli fortolket som en nødvendig overgangsordning, gjenstår å se. Uavhengig av hva en mener om det, er det ikke til å komme forbi at vedtaket fra 2016 evnet å holde sammen en ganske teologisk (og derfor også politisk) splittet kirke.

En ikke-partipolitisk kirke på parti med verdens ofre

Det vil til syvende og sist alltid være kontroversielt å være politisk – også for kirka. Og det vil også være kontroversielt å forsøke å være upolitisk. Hvilke politiske implikasjoner evangeliet har, er det ikke enighet om. Og det er heller ikke enighet om akkurat hvilke verdier kirka skal formidle eller hvilke konsekvenser de har for praktisk politikk.

Men til tross for dette er det også slik at noen verdier og politiske impulser er lettere å legitimere i lys av det kristne budskapet enn andre. Mange kirkelige praksiser er jo i seg selv dypt politiske. I gudstjenesten møtes mennesker fra høyst forskjellige samfunnslag og stilles på lik linje. I dåpen blir vi alle utlevert til hverandre og satt inn i en relasjon som er større enn oss selv og vår egen klan eller klasse. I nattverden fortsetter man å dele brød og vin, selv om det sitter svikere rundt bordet (jf. Dokka 2020). I salmesangen synger vi på tross av verdens ondskap at jorden er deilig. I liturgien tilslutter vi oss ord om håp og framtid, og ber «la ditt rike komme». Alt dette er dypt politiske praksiser. De skjer uavhengig av partipolitikken, men ikke isolert fra partipolitikken. De skjer midt i den politiske verden som er preget av andre verdier, guder og evangelier. Og forhåpentligvis er de med på å skape mot og tro på at forandring er mulig, både i ens eget liv og i *polis*.

Folkekirka rommer en spenningsfylt dobbelthet – den skal være samlende og den skal være evangelisk tydelig. Den skal bekrefte mennesker og den skal utfordre. Evangeliet frigjør og evangeliet vekker anstøt. Gleden som oppstår når stigmatiserte og undertrykte erfarer frigjøring i ord og handling, kan også skape forargelse. Eller sagt mindre dramatisk: Når noen løftes opp, risikerer andre å miste makt. Å ta offerets perspektiv og stille seg på utstøttes side, vil alltid være et kall til kirka. Hva det betyr i praksis, må den stadig ta stilling til. Analysene av hvem, hvordan, hvorfor og hvor mye i sammenheng med verdens lidelse vil alltid være kontroversielle. Det er verdt å minne om biskop Dom Hélder Câmara's berømte ord, fra hans tjeneste i Brasil under militærdiktaturet: «Når jeg gir mat til de fattige, kaller de meg en helgen. Når jeg spør hvorfor de er fattige, kaller de meg en kommunist.»

Kirka skal ikke bare gi mat til de som sulter, men også spørre hvorfor de sulter og delta i samtalen om årsaker til fattigdom. Men når det gjelder hvilke implisitte politiske analyser som legges til grunn, kan man godt tenke seg om to ganger, for premissene er ofte tungt ideologiske. Skal kirkelige aktører ha blikket festet på systemer eller enkeltindivider, liberale eller materielle

menneskerettigheter, velferd eller personlig frihet og ansvar? Her er vi tilbake til eksempelet som kapitlet åpnet med. For kritikken mot den «venstrevridde» kirka handler dels om valg av saker, men også om de politiske analysene som ligger til grunn for samfunnsengasjementet. *Det* er verdt å tenke over, for skyldes fattigdom undertrykkende systemer, kulturelle mønstre, uflaks eller individuell ansvarsfraskrivelse? Kirkelige aktører bør øve seg i å se verden fra marginalisertes sted, men uten å henfalle til ubevisste ideologiske forklaringsmønstre.

Samtidig mener jeg at påstandene om at kirka er venstrevridd ofte er overdrevne og forutsigbare. Når kirka har utfordret makta og status quo har den som regel blitt oppfattet som politisk og venstrevridd, mens når den har kjempet for status quo – noe som er like politisk – så har den *ikke* blitt anklaget for å være politisk. Da biskopene i sin tid engasjerte seg radikalt imot kvinnelig stemmerett, eller mot abortloven eller avkriminaliseringa av homofili og konkubinaten, møtte de heldigvis motbør, men ikke for å være *politiske*.

Hvorvidt toregimentslæren fremdeles har noe å si oss, kan diskuteres. På den ene siden understreker den behovet for en viktig grensdragning mot det politiske. De fleste vil være enige i at kirka ikke skal være *for* politisk. Men kanskje viktigere, teologisk sett, er at den bygger på tiltroen til at Gud handler i verden uavhengig av kirka. Det er et vesentlig poeng som kirka ikke må glemme. På den andre siden ble toregimentslæren utformet i et samfunn som ikke var demokratisk, men der den politiske styringen ble ivaretatt av embetsmenn og kongens rådgivere.³ I et folkestyre derimot er det et prinsipp at beslutninger ikke overlates til bestemte klasser eller eliter, men brytes i offentlige ordskifter der ulike aktører deltar på like premisser. Som sivilsamfunnsaktør i et demokrati gir det lite mening å hevde at kirka konsekvent ikke skal involvere seg i demokratiets offentlige diskusjoner.

Så er det riktignok flere eksempler i historien på kirker og kirkelige representanter som har gått for langt i sitt politiske

³ Takk til Atle Sommerfeldt for dette poenget.

engasjement og blant annet legitimert rådende politiske ideologier eller løsninger som har vist seg uholdbare i ettertid. Men det er også nok av eksempler på kirker og kirkelige representanter som engasjerte seg for lite, som protesterte for sent eller ikke sto opp mot undertrykkende krefter og dermed stilltiende aksepterte uakseptable politiske regimer og løsninger. Det finnes ikke en formel for hvor mye eller hvor ofte kirkelige aktører bør agere i den større politikken. Det er til syvende og sist en politisk og teologisk vurdering i den enkelte sak og et stort ansvar for det kirkelige uenighetsfellesskapet.

Litteratur

- Austad, Torleif. *Kirkelig motstand. Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940-45, med innledninger og kommentarer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2005.
- Bakkevig, Trond og Kristiansen, Tomm. *Da Gud skiftet mening. Femti år som forandret kirken*. Oslo: Cappelen Damm, 2018.
- Bispemøtet. «I menneskerettighetenes år». Trykket i *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 23 (1): 30-31, 1968.
- Dokka, Åste. *Leve vanskeligere. En elendighetsteologi*. Oslo: Verbum, 2020.
- Gritsch, Eric. *A History of Lutheranism*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Lossky, Nicolas mfl. (red.). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. 2nd ed. Geneve: WCC Publications, 2002.
- Luther, Martin. «Om den verdslige øvrihet», i Lønning, Inge og Rasmussen, Tarald (red.) *Martin Luther. Verker i utvalg*. Bind III. Oslo: Gyldendal, 165-203, 1980 [1523].

Mellomkirkelig råd. *Sett undertrykte fri – Den norske kirkes engasjement for Menneskerettighetene*. Oslo: Kirkerådet, 2013.

Skiphavn, Silje S. «Helgheim melder seg ut av Kirken», *Dagsavisen* 10.02.2016. <https://www.dagsavisen.no/fremtiden/nyheter/2016/02/10/helgheim-melder-seg-ut-av-kirken/> (lest 15.juni 2021), 2016.

Mangfoldig kirke

Skal kvinner fortsatt tie i kirken?

Noen refleksjoner over kvinners prestedtjeneste historisk og aktuelt

I 2021 var det 60 år siden Ingrid Bjerås som første kvinne ble ordinert til prestedtjeneste i Den norske kirke. Siden den gangen har tallet økt, og kvinner utgjør i dag i underkant av 40%. Til sammenlikning er et flertall av prestene i Svenska Kyrkan og den danske Folkekirke kvinner. Hvorfor er forskjellen så markant, spurte avisen *Vårt Land* i 2020? Det er for eksempel mulig å peke på den rollen som lekmannsorganisasjoner har hatt i norsk kirkeliv, og at en vesentlig del av rekrutteringen til prestedtjenesten, inklusive kvinner, har skjedd fra relativt konservative kristelige miljøer (*Vårt Land* 29.07.20). Det kan ha skapt en lydighetskultur som har bidratt til at kvinner har tatt særlig hensyn til motstanden mot kvinnelige prester. «Noen av oss var kanskje litt bundet av den ydmykheten og lydigheten. I ettertid kan vi se at det ikke var riktig og sunt å la seg holde nede på den måten for noe vi trodde på,» uttalte Bente Modalsli med referanse til studieårene på 1970-tallet (*Vårt Land* 11.05.18). Biskop Laila Riksaasen Dahl beskrev en normativ kultur der kvinner ikke skulle være prester: «Det var helt bortenfor alle blåner å tenke på prestedtjeneste for meg som var jente. Det gjorde man ikke» (*Dagen* 30.04.14). Det at man ikke «gjorde» det, kan forstås som henvisning til en sosiale og kulturelle normer for hva kvinner kunne og ikke kunne velge og gjøre. Og det å bli prest, var ikke noe som miljøet til Dahl aksepterte. Det forsto hun, og hun tilpasset seg lenge forventningene. Den teologiske utdanningen tok hun først etter å ha virket flere år som kateket og ble ordinert i 1995.

Man kunne tenkt seg at med et bispekollegium som i 2021 besto av like mange kvinner som menn, ville det ikke lenger være noen kultur for kvinners stilltiende tilpasning og lydighet. Men slik virker det ikke å være. Kirkerådets undersøkelse av arbeidsvilkårene for kvinnelige prester viser at over halvparten av kvinnene ikke har meldt i fra om uønskede hendelser, og 28% svarer at de ikke har gjort det, fordi de ikke ønsker å «lage bråk» (Den norske kirke 2021). Det er dette som Mari Saltkjel har beskrevet som en taushetskultur i Den norske kirke (Saltkjel 2021). Kvinner er tause om erfaringer av diskriminering. Nasjonalt hovedtillitsvalgt i Den norske kirke, Hilde Fylling, beskriver det samme: «Jeg har tenkt at fordi noen av teologiske grunner ikke aksepterer kvinners prestedtjeneste, så må vi ikke lage bråk, ikke kreve likebehandling, ikke klage og ikke komme trekkende med denne kvinneprest-saken. Kanskje har det vært slik. Men sånn skal det ikke være mer» (Fylling 2021).

Debatten om kvinnelige prester tok mange på sengen, da den dukket opp i 2020. Den avdekket at kvinner flere steder ble møtt med en forventning ikke bare om å akseptere at kolleger underkjente deres kall, men at de også skulle medvirke til å legge arbeidsforholdene til rette for at kvinneprestmotstanderne kunne utøve sin tjeneste uten å måtte ha alterfelleskap med kvinnelige kolleger. De skulle rett og slett tie og ikke protestere mot denne forskjellsbehandlingen. Og det har mange gjort, men flere sier nå at nok er nok. «Vi må senke terskelen for å i fra,» uttalte 12 kvinneprester fra Møre etter å ha lest Kirkerådets rapport (Bakke *et al* 2021). Og som hovedtillitsvalgt Fylling sa: «Men sånn skal det ikke være mer» (Fylling 2021).

Er det slik at selv om det ikke lenger er omstridt med kvinnelige prester, har det i Den norske kirke likevel vært en kultur for at kvinnelige prester skal tie og tilpasse seg? Har kvinner forkynt Guds ord fra prekestolen, men måttet tie om teologisk, sosial og kulturell diskriminering?

I 2021 feiret vi at det var 60 år siden den første kvinne ble ordinert til prest i Den norske kirke, Ingrid Bjerkås. Det var en omstridt hendelse. Kan det være at den ble ekstra omstridt

i kirken, fordi Ingrid Bjerkås gikk til ordinasjonen på en måte som ble oppfattet som støyete og høylytt, at hun ikke gikk stille i dørene? Selv kvinnelige teologer som kjente på kallet til å bli prest, mente Ingrid Bjerkås gjorde mye feil og helst så at hun ikke ble den første. Det handlet om flere forhold, men dreide det seg også om at hun brøt med de normative forventninger til hvordan en kvinnelig prest skulle oppføre seg og agere? At hun ble oppfattet som en teologisk anomali av mange var én sak, men handlet det også om brudd med sosiale og kulturelle normer og forventninger?

En kirkelig over- og underordningsdiskurs

I boken *Kirken i korstog mot kvinnesaken* viser Bente Nilsen Lein hvordan kirkens ledende menn på slutten av 1800-tallet avviste moderne kvinnefrigjøring som "Vantroens Kvinde-Emancipation" (Lein 1981, 81). I stedet fremholdt man kvinnens naturlige underordning under mannen som noe som var gitt av Gud fra skapelsen. Mot kvinnefrigjøringen ble den tause og ydmyke kvinnen løftet frem som et forbilde. «Til Qvindeligheden hører Sløret», skrev den danske professor og biskop H.M. Martensen i *Den sociale Ethik* (Martensen 1894, 61). Med referanse til Efeserne 5,24 og 1. Pet. 3,1 insisterte han på at kvinnen var mannen underordnet i alle ting og skyldte ham lydighet. På denne bakgrunn gikk han også i rette med den moderne kvinnebevegelsen og dens krav om plass for kvinnen i den offentlige sfære. Ettersom kvinnen var underordnet mannen, var hennes naturlige livsverden den private sfære, mens mannen var offentlig og politisk person. Hun var emosjonell, åndelig og sjelelig, noe som gjorde henne uegnet for å ha en rolle i offentligheten, men skikket til å være hustru, mor, søster, datter og venninne.

I debatten om kvinnelige prester ble det fra motstanderne fremholdt at kvinnen var skapt først og fremst til å ivareta barn og familie. Det la grunnlaget for en utredning som bispemøtet fikk i stand da det ble klart at Stortinget på 1930-tallet mest sannsynlig ville åpne presteembetet for kvinner. *Om en særskilt kvinnelig tjeneste i kirken* het rapporten som kom ut i 1938. Der tok man til orde for en «håndens gjerning» som også kunne egne seg for

kvinnelige teologer, og som skulle høre sammen med Ordets gjerning med vekt på sjelesorg (*Om en særskilt kvinnelig tjeneste*, 42). Den skulle først og fremst skulle henvende seg til barn, eldre og andre kvinner, og den skulle være ledet av en mannlig prest.

Arne Fjelberg som fra 1958 var rektor ved Det praktisk-teologiske seminar på Universitetet i Oslo tok i boken *Kvinnelige prester?* til orde for kvinners prestedtjeneste, men var noe spørrende til om kvinner egnet seg til alle typer stillinger. Selv så han først og fremst for seg at de ville egne seg som spesialprester ved sykehus eller en annen anstalt. Derimot var han tvilende til om en kvinne burde bli sokneprest. Kvinner, i høyere grad enn menn, virkeliggjorde kvaliteter som «ømhhet, varme, medlidenhet, hengivelsestrang, tilpasningsevne som forutsetter både tålmod og offervilje» (Fjelberg 1958, 102). Slike egenskaper ville være positive for prestedtjeneste og utgjøre et «tilskudd» til mannen, men dette overskuddet ga samtidig trolig underskudd på andre områder som «manglende lederevne, beslutningskraft, administrasjonstalent, teknisk sans» (ibid, 103). Fjelberg var ikke fremmed for at mange av de egenskaper som ble tillagt kvinner kunne være formet av patriarkalske tradisjoner og normer og at de kunne endres over tid når kvinner fikk nye muligheter, men for øyeblikket var dette en konstituerende del av kjønnsforholdet. I tillegg betonte Fjelberg kvinnens omsorg for barn og familie. Den uregelmessige arbeidstiden til en prest i en menighet ville vanskelig la seg forene med en mors plikter for hjemmet. Det kunne få svært alvorlige følger for barn og hjem, dersom mor ikke var et stabilt nærvær hjemme i barnets leveår frem til puberteten (ibid, 104-105). Det var derfor særlig gifte kvinner som kunne få problemer med å fylle tjenesten, og det var en grunn til at Fjelberg anbefalte spesialpresttjeneste, da man ville ha mer ordnet arbeidstid og få utløp for sine spesielle egenskaper.

I Fjelbergs bok ble det gitt en positiv teologisk og prinsipiell vurdering av kvinners prestedtjeneste, samtidig som han ikke så for seg at en kvinne kunne innta en selvstendig og overordnet rolle som prest, av hensyn til familie og egenskaper. Hun ville vanskelig kunne finne den rette balansen mellom hjem og familie om hun skulle for eksempel være sokneprest. Den presterollen som kvinner ble tilskrevet var altså en som ble definert som et

«tilskudd» til menns prestetjeneste. Hun skulle med andre ord utfylle og komplementere den mannlige presten. Fjelberg ga også uttrykk for at han mente det ikke ville bli noen «overveldende invasjon» av kvinner til presteembetet (ibid, 208). Tilgangen ville begrenses naturlig av oppgavens krav og kvinnens egenskaper.

Den positive støtten til kvinners prestetjeneste på 1950-tallet var altså nokså behersket. Fjelberg ga også uttrykk for følelsesmessig ambivalens i dette spørsmålet. Hans tankemessige overveielser var mer positive enn hans følelser, skrev han (ibid, 209).

Den negative motstanden var derimot i mindre grad behersket. Den slo fast at det prinsipielt og praktisk var umulig for kvinner å bli prester. Sverre Aalen som var professor i nytestamentlige disipliner på Menighetsfakultetet hevdet i en artikkel fra 1961 at Paulus sitt påbud i 1. Kor. 14 om at kvinnen skulle tie i forsamlingen, gikk direkte tilbake til Kristus (Aalen 1961, 9-85). Det var altså Kristus selv som hadde gitt dette budet og ikke noe Paulus selv hadde funnet på, fremhevet han. Videre knyttet Aalen dette påbudet til kvinnens underordning under mannen og 1. Tim. 2, hvor det står at en kvinne skal underordne seg i alt, og hun er ikke tillatt å undervise eller bestemme over mannen. Ifølge Sverre Aalen var det underordningen som var det bærende motiv for taleforbudet (ibid, 52). Han så det i sammenheng med skaperordningen. Taleforbudet bygde på kvinnens underordning under mannen, slik det var gitt: «Kjernen i tale- eller læreforbudet ligger, ... i tanken om underordning» (ibid, 53). Taleforbudet handlet derfor om en guddommelig ordning, der kvinnens plass i helheten som mannens underordnede ble bekreftet. Hennes teologisk bestemte underordning kom også til uttrykk i hennes egenskaper. Mannen var mer lik Gud enn kvinnen hva gjaldt «egenskaper og utstyr» og dermed skapt til å lede så vel i kirken, som i familien. Mannen kunne også opptre offentlig med autoritet som lærer og forkynner, mens kvinnens «totalitetsbestemmelse» som kvinne hindret henne i det samme (ibid, 60). Hennes seksualitet kom i veien, hevdet han. Mens mannen kunne heve seg over sin seksualitet og fremtre nøytralt, var det umulig å tenke på en ung kvinne løsrevet fra hennes totalbestemmelse som kvinne, og hun kunne derfor ikke opptre med den naturlige autoritet som forkynnelsen forutsatte.

Sverre Aalens artikkel var publisert i boken *Kvinnelige prester – hvorfor ikke? Kirkens og dens embete i dagens debatt*. Leiv Aalen, som var professor i dogmatikk ved Menighetsfakultetet, hadde redigert den. Han presiserte innledningsvis at spørsmålet i tittelen ikke var retorisk ment. I stedet siktet han og forfatterne i boken til å gi en samlet fremstilling av det som det var læremessig konsensus om i den lutherske kirke (Aalen 1961, 6-8).

Gitt denne bakgrunn var det ikke underlig at de første kvinnelige teologer gikk nokså stille i dørene. De kjente ambivalensen i kirken, selv fra de som støttet dem. Og for de kvinner som studerte på Menighetsfakultetet var det ikke bare ambivalens, men åpen motstand og avvisning som møtte dem. Kvinners prestedtjeneste ble sett på som vranglære. Derfor måtte de være særlig villedet, dersom de ga uttrykk for kall til prestedtjeneste.

Om å gå stille i dørene

Den første kvinnen som søkte om å bli tatt på Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar var Agnes Vold (1912-1994) (Høeg 2009). Hun hadde helt fra hun var liten kjent kallet til å bli prest, og hun ble cand.theol. i 1936. Den gangen var cand.theol.-graden en teoretisk grad. Den praktisk-teologiske utdanningen kom i tillegg. Vold fikk ikke lov til å delta i liturgiske øvelser eller ta eksamen i homiletikk (prekenlære), og hun opplevde at medstudentene frøs henne ut. Hun er sitert på at da hun ble spurt hvordan tiden på praktikum hadde vært, svarte hun: «Ja, hvis det er kaldt i helvete, har jeg vært der i et halvt år» (Høeg 2009).

Vold ble en av kvinnene som fikk en særskilt tjeneste, i tråd med hva bispemøtet hadde ment var egnet. I 1949 ble hun av Oslo Indremisjon tilsatt som sjelesørger ved Ullevål Sykehus, og to år etter ble hun vigslet til denne stillingen av sykehusets hovedprest og med biskop Eivind Berggrav til stede. I de neste årene hadde hun en tjeneste som bar mange likhetstrekk med en prests, men uten å være ordinert. Hun fikk, som første kvinne, forrette sakramentene, men kunne ikke ha altertjeneste ved gudstjeneste, begrave døde eller vie.

I boken *Kvinnelige prester?* hadde Arne Fjelberg intervjuet flere kvinner som hadde teologisk utdanning og befant seg i ulike kirkelige stillinger. Han spurte dem om de kunne tenke seg å bli ordinert om de fikk muligheten. Agnes Volds svar var typisk for hvordan hun og mange av kvinnene som studerte eller hadde studert teologi, tenkte. Hvis hun fikk muligheten, ville hun la seg ordinere. Imidlertid ville hun ikke «sette hardt mot hardt for å tvinge igjennom ordinasjon... Det måtte komme som noe Gud legger til rette for meg» (Fjelberg 1958, 169).

Det som Vold opplevde som særlig problematisk var at i kampen for kvinners prestedtjeneste ble politiske likestillingsargumenter brukt. Hun identifiserte seg ikke med kvinnesaken. Kvinners prestedtjeneste handlet ikke om kvinners rettigheter, men om teologi (Høeg 2009). Vold hadde vært med da Norsk Kvinnelig Teologforening (NKTF) ble stiftet i 1958 og var foreningens nestleder. Den hadde valgt ikke å ta stilling til spørsmålet om kvinners prestedtjeneste. Et slikt spørsmål var kontroversielt og ville ikke virke samlende på de kvinnelige teologene. Den eneste som fremmet synspunktet om ikke NKTF burde være et talerør for kvinners ordinasjon, og bidra til at det ble «lettere for de kvinnelige teologene å få stillinger i kirken på like fot med menn», var Ingrid Bjerkås (Dalen 2008, 36). Yngre kvinnelige teologer delte Volds syn. I et intervju gjort med noen kvinner som studerte på Menighetsfakultet ble de spurt om hva de mente om kvinners prestedtjeneste. Først svarte de at de ikke hadde noen mening om det, for deretter å legge til at «det med kvinnelige prester ikke må bli en kvinnesak, det er og blir en kirkesak» (Tønnessen 2013, 73).

Her skilte Ingrid Bjerkås seg fra sine medsøstre i teologien. For henne handlet prestekall også om kvinnesak. Hun inntok heller ingen vente-og-se-holdning. I stedet handlet hun målrettet og resolutt i den hensikt å bli prest. Vold og flere andre kvinner hadde, da de ble intervjuet av Arne Fjelberg, gitt uttrykk for at de ikke mente det var teologiske hindringer for at kvinner kunne bli ordinert. Det var altså ikke teologien som skapte spenningen som Bjerkås sine handlinger fremkalte, men heller hennes positive vurdering av kvinnesaken som del av kampen for kvinners prestedtjeneste.

Kvinner og prestekall

I et intervju med *Stavanger Aftenblad* i 1960 uttalte Ingrid Bjerkås: «En kan ikke skjule at det er kvinnesak dette at vi må få lov til å forkynne og bli rettelig kalt. Men det er ikke nedverdiggende at det er kvinnesak. Det er mitt håp at mange unge kvinner vil studere teologi. Kirken trenger kvinnene, og kvinnene trenger kirken. Men det er veldig viktig dette at kvinnene ikke bare blir medhjelpere, men lovlig kalt til like med mennene til å forkynne Guds ord og forvalte sakramentene» (Tønnessen 2013, 73).

For Ingrid Bjerkås var veien til preste-tjeneste trolig nokså ulik hennes medsøstres. Ikke bare var hun mye eldre enn hva de var, da de begynte sine studier. Hun hadde i mindre grad enn mange av dem fortrolighet med indrekirkelige forhold. At hun var eldre innebar at hun ikke i samme grad kjente på det sosiale presset om å tilpasse seg, som andre nok merket. Det at hun ikke hadde vokst opp i en familie der den kirkelige og kristelige tilknytning preget hverdag og liv, kan ha gjort henne uvitende om kulturelle og sosiale koder. I stedet var hun frittalende, der andre tiet, og hun satt ikke og ventet på at dører skulle åpnes og biskoper skulle rekke ut hånden og ønske kvinner velkomne som prester. I stedet gikk hun målrettet inn for å realisere sitt kall til å bli prest. Det skapte uro i kirken og blant kvinnelige teologer. Hun var på en måte ikke en av dem. Derfor burde det heller ikke være henne som ble den første, for hun representerte dem ikke, mente enkelte (Tønnessen 2013, 97). Likevel ble det Ingrid Bjerkås som ble først, og noe av grunnen til det, kan finnes i hennes livshistorie.

Den første kvinnelig prest i Den norske kirke¹

Ingrid Bjerkås var et barn av det nye Norge etter unionsoppløsningen i 1905. Hun ble født i 1901 i Kristiania. Viktigheten av Norges frihet og selvstendighet bar hun med seg, og det kom til å bli avgjørende for hennes valg, da Norge i 1940 ble okkupert av tyskerne. Fra hun var 12 bodde familien på i en villa på Lysaker, der de drev butikk i første etasje. Interessen for politikk var stor, og faren var aktiv Høyre-politiker. Kirkelivet spilte ingen større

¹ Det som følger her, baserer seg på min biografi om Ingrid Bjerkås. Tønnessen (2013).

rolle. Sport og friluftsliv var desto viktigere. Faren regnet seg som fritenker, og det gjorde Ingrid Bjerckås selv også i mange år. Etter examen artium tok hun kurs i stenografi og husstell. Ingenting tyder på at hun hadde videre utdanningsambisjoner. I stedet giftet hun seg i en alder av 21 år med den syv år eldre Søren Alexius Bjerckås. Året etter fikk de sitt første barn, en sønn, og noen år etter fikk de en datter. Bosatt på Jar gikk Ingrid inn i rollen som husmor og engasjerte seg i barnas liv, fulgte opp skolen, sørget for riktige fritidsaktiviteter, passet på at middagen sto på bordet når Søren kom fra arbeid, og hjalp foreldre i butikken, når det trengtes.

Okkupasjonen og krigen ble et vendepunkt. Hun opplevde en religiøs omvendelse. Det var som om Gud griper direkte inn i hennes liv på ulike måter og kalte henne til handling og ansvar. Hun blir trukket med Oxfordgruppemiljøet. Og hun engasjerer seg på ulike måter med motstand mot nazismen og den tyske okkupasjonsmakten. Det begynner ganske tidlig med at hun forsøker å slutte seg til norske tropper i mai 1940 og fortsetter med at hun forsøker å stanse Josef Terboven i å holde sin første offentlige tale på norsk jord. Det fører til at hun blir arrestert og forhørt, men sluppet fri.

Mest kjent er nok brevet hun skrev til Vidkun Quisling i 1941, der hun irettesatte ham for å forføre nordmenn til å bli «landforredere, kongesvikere og forbrytere mot sitt eget folk». «Hvordan våger de, Herr Quisling,» slik startet brevet. Da hun ikke fikk svar, sendte hun det like godt en gang til, denne gangen rekommendert for å forsikre seg om at brevet kom frem. Det førte til at det ble satt i gang en større prosess for å få stilt henne for den nazistiske folkedomstolen.

Da det ikke førte frem, foretok Hans Eng, Quislings personlige lege, en diagnostisering av Ingrid Bjerckås, men uten å ha møtt henne. Der slo Eng fast at ingen som skrev et slik brev og sendte det, kunne være ved sine fulle fem. Hun måtte lide av vrangforestillinger, nærmere bestemt identifisert som «Jøssingismus anglemanicus paranoidformis», som var det latinske navnet han ga den. Det var en psykopatisk form for jøssingisme, forklarte

han, forårsaket av et psykisk sjokk, som gjerne rammet folk fra gode sosiale kår. Hun led av den alvorligste form av jøssingisme som var ledsaget av forfølgelsesvrangforestillinger. Hun burde derfor stilles under vergeråd. En sakkyndig rapport som ble levert noe senere, frikjente henne, og saken ble til slutt henlagt. Disse opplevelsene hindret ikke Ingrid fra fortsatt engasjement. Hun deltok i læreraksjonen i 1942, noe som førte til et møte med Vidkun Quisling på hans kontor hvor han truet og skjelte henne ut. Det gjorde henne redd, og hun forteller at hun etterpå dro hjem og ødela radioen de hadde gjemt på loftet. Det stanset henne likevel ikke i motstandsaksjoner. I 1943 sendte hun en skriftlig protest til Terboven mot arrestasjonene av studentene på universitetet. Da reagerte tyskerne. Hun ble arrestert like før jul og satt fengslet på Grini nesten et år, før hun slapp ut like før frigjøringen.

Veien til prestetjeneste

Etter frigjøringen søkte Ingrid Bjerkås etter nye steder å kanalisere sitt kall. Hun var ikke den eneste kvinnen som etter krigen ble stående igjen på sidelinjen, om vi kan kalle det det. I en bok som kom ut 2020 har Mari Jonassen gitt liv til de mange kvinner som deltok på ulike måter i motstandskampen (Jonassen 2020). Ingrid Bjerkås var en av dem. Mens enkelte andre motstandskvinner hadde en jobb, et yrke, en karriere som de kunne gå inn i, ventet virket som husmor og hjemmевærende på andre. Det var ikke lenger tilfredsstillende for Ingrid, særlig ikke når barna begynte å bli voksne og flyttet hjemmefra. Det måtte da være andre måter Gud kunne bruke henne på? «Vi kvinner måtte arbeide for land og folk og Gud på en ganske annen måte enn vi hadde gjort før krigen – men hvordan?» spurte hun (Tønnessen 2013, 58). Ingrid tok derfor kontakt med Norsk Kvinnesaksforening. Kunne de sette i gang arbeid og oppgaver hvor kvinner kunne få brukt evner, interesse og energi? spurte hun. Foreningen viste henne til studiesirkler som den arrangerte, men det var ikke hva Ingrid hadde sett for seg. Hun merket seg imidlertid at foreningen i sitt svar til henne skrev at den ville støtte henne dersom hun selv fant et formål – noe hun tok til seg som et løfte og en oppmuntring.

I første omgang begynte hun som søndagsskolelærer på Jar i Bærum, hvor hun bodde. Det var et arbeid som ga henne stor glede, men hun gjorde seg også noen tanker rundt pedagogikken. Var det riktig å gjenfortelle underfortellingene som historiske hendelser, slik de gjorde? Ville ikke barna miste troen når de begynte å tenke selv, fordi de som lærere i søndagsskolen ikke hadde lært dem om Bibelen på en rett måte? Etter hvert dukket tanken opp om å studere teologi. Å skulle begynne på et langt universitetsstudium i en alder av femti, syntes nesten absurd – men også inspirerende. I familie og vennekrets var det bare støtte å spore, så dermed bar det til Universitetet i Oslo og teologisk embetsstudium.

Det vil være en overdrivelse å si at mottakelsen på Universitetet var ubetinget begeistret. Nye studenter måtte inn til samtale med dekanen, den gang den høyt respekterte kirkehistorieprofessor Einar Molland. Ingrid måtte forsvare både sitt kjønn og sin alder, han var ikke udelt positiv til den nye studenten. Hennes motivasjon for å studere handlet ikke om det akademiske, men var knyttet til et personlig ønske om å utvikle seg som kristen. Og hennes teologiske kunnskaper om kirkens dogmer og sakramenter fant han noe mangelfulle. Det drivende for Ingrid Bjerkås var hennes overbevisning om at hun hadde fått et kall av Gud til å studere teologi og bli prest. At kallet ble betvilt og at alder og kjønn skulle bli holdt mot henne, slik det ble, var hun ikke forberedt på. Hun måtte mobilisere krefter for ikke å miste motet før hun i det hele tatt var kommet i gang. Det var også slik at alle nye studenter ble skrevet inn i en bok med fødselsdato, examen artium og etter hvert også året for embetseksamen. I «Fortegnelse over theologisk Studerende 1851-1991» finnes imidlertid ikke Ingrid Bjerkås med. Det kan skyldes en tilfeldig feil, men like sannsynlig er det at Molland ikke regnet med at hun ville gjennomføre. Der tok han grundig feil. Han og mange med han både nedvurderte og undervurderte Ingrids vilje, standhaftighet og gjennomføringsevne.

Det som bar Ingrid var kallsopplevelsen, både det personlige kallet og en mer overordnet forståelse av at kvinner hadde fått det samme kall av Gud som mennene og at man da ikke kunne

nekte å ta imot det kallet, men måtte ta konsekvensen av det og dyktiggjøre seg på samme måte («Ingrid Bjerkås – og hennes prestegjeld» NRK 25.12.1961). Prestekall og kvinnesak hang sammen. I 1958 ble hun cand.theol., høsten 1959 begynte hun på avsluttende praktikum og hun var ferdig sommeren 1960. Da var hun klar til å søke prestedtjeneste.

Mens Ingrid knyttet kvinnesak og prestekall sammen, advarte, som vist over, andre kvinnelige teologer mot det samme. De var heller ikke uforbeholdne i støtten til henne, når hun søkte prestedtjeneste. Omkring 1960 hadde om lag 40 kvinner tatt teologisk embetseksamen. Flere kjente på kallet til å bli prest. Ingen hadde imidlertid søkt prestestilling, før Ingrid. Presteembetet var blitt åpnet for kvinner i 1938, men med den klausul at menigheter som på prinsipielt grunnlag motsatte seg kvinners prestedtjeneste, skulle slippe å få en kvinne som prest. Denne klausulen ble fjernet i 1956. Kvinnesaksbevegelsen hadde vært en politisk pådriver for å få endret loven som hindret kvinner i å bekle de samme embeter, inkludert presteembetet, som menn. I store deler av kirkens ledelse og blant det organiserte lekfolket ble det oppfattet som en politisk og kvinnepolitisk overkjøring av teologi og kirkens frihet, når Stortinget gikk inn for å endre tilgangen til presteembetet. For mange ble det sett på som en politisk og ikke en teologisk handling, dersom en kvinne søkte stilling som prest. Og det var noe mange kvinner tok til seg og lot seg prege av. At de ville ikke forbindes med kvinnesak og politikk, gjorde at flere tok avstand fra Ingrid Bjerkås.

Det viste seg ikke å være lett å få prestestilling for Ingrid Bjerkås. Hun søkte en rekke ledige kaller, først i østlandsområdet, etter hvert flere steder i landet, og som kjent fikk hun til slutt soknepreststillingen i Berg og Torsken på Senja. I forberedelsene til ordinasjon tok biskop Kristian Schjelderup på Hamar kontakt med noen andre kvinner for å høre om de ønsket å la seg ordinere sammen med Ingrid Bjerkås. Tanken var blant annet at dersom de var flere ville byrden og presset fordeles og gjøre det hele mindre belastende. Han fikk et klart nei. Disse kvinnene var ikke fremmede for at de kunne komme til å søke ordinasjon senere, men de ville ikke ordineres sammen med Ingrid Bjerkås. De tok

avstand fra henne og hennes syn at pretekall og kvinnesak kunne høre sammen. Dermed ble den første ordinasjonen av en kvinne til prestedtjeneste i Den norske kirke for alltid forbundet med Ingrid Bjerkås. Selv hadde hun en bevissthet om at det hun nå gjorde, ville få ringvirkninger for andre kvinner.

Hun ønsket at flere skulle få mot til å følge sitt kall og ta imot presteordinasjonen. Som prest var det viktig at hun agerte på måter som ikke stengte døren for andre kvinner. Det gjorde henne kompromissløs når det gjaldt forståelsen av sitt kall. Hun oppfattet det slik at med ordinasjonen var hun rettelig kalt på lik linje med menn. At motstandere av kvinners prestedtjeneste ville boikotte henne og gjorde henvendelser til biskop og Kirkedepartement om å få en mannlig prest til å betjene seg, så hun som en undergraving av det kall som var gitt henne og andre kvinner. Derfor motsatte hun seg at det skulle oppnevnes en prest som kunne betjene de i menigheten på Senja som ikke ville gå til hennes gudstjenester (Bjerkås 1966, 146).

Mitt kall

I 1966 ga Ingrid Bjerkås ut selvbiografien *Mitt kall*. Tittelen er talende for hennes syn på livet og på prestedtjenesten. Hun så seg selv i en større sammenheng, en større tjeneste. Det handlet om at Gud ville bruke henne og at hun var villig til å gjøre det som krevdes. I boken beskrev hun ikke bare hvordan kallet hadde ført henne inn i motstandskampen under krigen, men også veiene videre inn i teologistudier og prestedtjeneste. Boken var personlig, og den viste at kallet hang nært sammen med en bevissthet om kvinners likeberettigelse med menn. Og mens andre kvinner ikke ønsket å utfordre motstanderne av kvinners prestedtjeneste, reagerte Ingrid Bjerkås for eksempel med forferdelse når hun for eksempel leste hva flertallet av biskoper skrev da det ble kjent at hun skulle ordineres. De hadde advart mot ordinasjonen og vist til Guds skaperordning og til Herrens bud om at kvinner skulle tie i forsamlingen. I stedet for å bøye seg for autoriteten som disse biskopene besatt, reagerte hun med vantro: «Det var alt, det var hele bibelgrunnlaget og bibelfortolkningene, Guds skaperordning! Kvinnene skulle altså være skapt mindreverdige, og mennene mer verdige overfor Gud!» (ibid, 56).

For henne var også støtten som hun opplevde fra kvinner i det ganske land et grunnlag som ga henne trygghet i sitt virke. «Ja, hva skylder jeg ikke norske kvinner! Jeg synes det er som om de har båret meg på hendene» (ibid, 106). Det var med på å veie opp for at andre prestekolleger holdt seg unna når hun var til stede, selv i kurssammenheng (ibid, 138). Dermed ble det alternative fellesskapet desto viktigere, det som bekreftet at hun var prest og rettelig kalt sådan.

I *Mitt kall* tok Ingrid bladet fra munnen. De som ville avskrive henne, brukte det mot henne at hun ikke var etterrettelig i enhver historisk detalj og nektet å ta hennes fortelling, og handlinger, seriøst. Et tydelig eksempel på det var omtalen av boken i *Luthersk Kirketidende* av Torleiv Austad ved Menighetsfakultetet. Omtalen oste av mistro og misnøye, ja, tidvis forakt (Austad 1966a, 423-424). Hun ble fremstilt som et instrument for kulturradikale (og det var et skjellsord i deler av kirkelige kretser). Om boken ble det sagt at den var for «ubetydelig» til å vekke oppmerksomhet og strid i prestemiljøet. Den var lett å «nedsable», for «forfatteren har stilt seg usedvanlig lagelig for hogg», skrev han, og viste til at hun hadde misforstått den historiske bakgrunnen for at Menighetsfakultet ble opprettet. Like ille var det at hun ikke hadde forstått «kjernen i debatten om kvinnelige prester», og han etterlyste mer forståelse fra henne overfor de som ikke gjorde annet enn å «henvise til Guds skaperordning og Herrens bud». Han ga henne imidlertid honnør for motet og anerkjente hennes møte med folk og natur i nord som «heltemodig». Hennes motstand under krigen ble oppsummert i to ord, «underlige opptrinn». Det siste sto i skarp kontrast til anmeldelsen som fulgte like etter, og som også Torleiv Austad hadde forfattet (Austad 1966b, 424). Det var en omtale av Eivind Berggravs bok om sine opplevelser under krigen. «Dramatisk – og likevel full av menneskelig liv og varme,» het det innledningsvis. «Vi har fått et fascinerende og informerende bidrag til vår litteratur fra krigstidens motstandsbevegelse». Nå er det ikke meningen her å sammenlikne de to bøker, heller ikke å sammenlikne motstanden som Ingrid Bjerkås ytet med Eivind Berggravs, men omtalen vitner om at hun ikke ble tatt seriøs og at det var aksept for å nedskrive hennes innsats det være seg motstand under krigen eller som pionerprest. Det er

påfallende hvordan hennes dramatiske og modige historie under krigen avskrives som «underlige opptrinn», når man kunne tenkt seg at nettopp disse hendelsene ville påkalt en viss respekt fra anmelderens side. I stedet ble Bjerkås kamp mot Quisling, protester mot Terboven og ett år på Grini overhodet ikke tatt seriøst, men snarere latterliggjort.

Motsatt ble boken hennes tatt godt imot i andre kretser (Tønnessen 2013, 159-160). Kritikken som ble reist mot den fra kirkelige og teologiske miljøer bekreftet bare inntrykket av en kirke som forsøkte å tvinge kvinner til taushet ved usynliggjøring og makt. *Mitt kall* ble lest som et historisk dokument om kvinnesaken og som en avsløring av undertrykkelsen kvinnelige teologer ble utsatt for. Samme året som boken kom ut, mottok Ingrid Bjerkås ærespris fra Norske Kvinners Nasjonlråd, fordi hun «hadde hatt mot og hadde fått styrke til å være vårt lands første kvinnelige prest» (ibid, 161).

Om taushet og tale

I seksti år har kvinner gjort prestatjeneste i Den norske kirke. De har ikke tiet, men forkynt Guds ord, i tillit til at verken Bibel eller kirkelig tradisjon hindrer dem i det. Likevel har mange vært tause om erfaringer av forbigåelser, usynliggjøring i kollegafellesskapet og om forventninger fra overordnede om at de skulle innfinne seg med at mannlige kolleger boikottet dem. Denne tausheten har vedvart, som debatten i 2020-2021 viser, at det kan være grunn til å spørre om det har eksistert en kultur for taushet i kirken.. Og, har denne tausheten vært prisen å betale for ikke å tie på prekestolen? En del reaksjoner i etterkant av Kirkerådets arbeidsmiljøundersøkelse blant kvinner i prestatjeneste, kan tyde på det. Når nasjonalt hovedverneombud i Den norske kirke forteller at hun har tiet om ubehagelige hendelser knyttet til virket hun har som prest, av hensyn til den teologiske motstanden, er det nærliggende å lese det som et uttrykk for en taushetskultur (Fylling 2021). Som hun selv skriver, har hun ikke villet «komme trekkende med denne kvinneprest-saken». Er det slik at det mens den teologiske motstanden mot kvinners prestatjeneste ikke spiller noen dominerende rolle i kirken, tas det fortsatt avstand fra «kvinneprest-saken», altså å adressere spørsmålet om kvinners prestatjeneste som et politisk spørsmål? I så fall

har lite endret seg på seksti år, selv om mye har endret seg. Da kan det være grunn til enda en gang å gå tilbake til historien og spørre om det er behov for å ta den samtalen som ikke ble tatt da Ingrid Bjerkås ble prest, men som hun tydelig pekte på, nemlig at kvinners prestedtjeneste også er kvinnesak og at det ikke er «nedverdiggende» (Tønnessen 2013, 73).

Når kvinner opp gjennom årene er blitt møtt med forventning om at de skal forkynne Guds ord fra prekestolen, men ikke ta til orde mot diskriminerende praksiser fra ledelse og kolleger, reiser det også spørsmålet om kvinner og kvinner som prester fullt ut hører til som folk i folkekirken. Hvis det er slik at noen menns prestedtjeneste har vært viktigere enn andre kvinners samme tjeneste, hva slags teologi og kirke er det da som trer frem? Når vi diskuterer hva folkekirke er og kan være i dag, hører slike spørsmål med. Den norske kirke kan vanskelig fungere som folkekirke, om ikke heterogeniteten i folket anerkjennes og får være med i formingen av kirken lokalt, regionalt og nasjonalt.

Litteratur

- Ingrid Finsådal Bakke, Kirsti Evensen Bjåstad med flere:
«12 kvinnelige prester: Vi må senke terskelen for å si i fra» på Verdidebatt.no (<https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2021/05/08/12-kvinnelige-prester-vi-ma-senke-tersekelen-for-a-si-i-fra/>). Besøkt 08.07.2022.
- Anne Dalen: *Norsk kvinnelig teologforenings historie 1958-2008. Interesseforening, plogspiss og vaktbikkje*, Oslo, Pax forlag, 2008.
- Den norske kirke. Arbeidsmiljø for kvinnelige prester.*
Oslo: Rambøll Consulting. (<https://kirken.no/globalassets/kirken.no/aktuelt/filer%202021/arbeidsmiljoe%20kvinnelige%20prester/den%20norske%20kirke%20-%20arbeidsmiljoe%20for%20kvinnelige%20prester%20-%20analyserapport%20003.pdf>), 2021.
- Arne Fjelberg: *Kvinnelige prester?* Oslo, Forlaget Land og kirke, 1958.
- Hilde Fylling: «Vi har bitt det i oss» i *Vårt Land*, 14.05.2021, 2021.
- «Hengte opp bispekåpen for siste gang». *Dagen*, 30.04.2014. (<https://www.dagen.no/okategoriserade/hengte-opp-bispekapen-for-siste-gang/>). Besøkt 08.07.2022.
- Ida Marie Høeg: «Agnes Vold» i *Store Norske Leksikon*. https://nbl.snl.no/Agnes_Vold, 2009 (besøkt 23.05.2021).
- «Ingen dans på roser» i *Vårt Land*, 11.05.2018 (<https://www.vl.no/reportasje/2018/05/11/ingen-dans-pa-roser/>). Besøkt 08.07.2022.
- Ingrid Bjerås – og hennes prestegjeld. NRK 25.12.1961. Se: <https://tv.nrk.no/program/FOLA65001365>
- Ingrid Bjerås: *Mitt kall*, Oslo, J.W. Cappelens forlag, 1966.

- Mari Jonassen: *Norske kvinner i krig 1939-1945*. Oslo: Aschehoug, 2020.
- Lein, B.N. *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring*. Oslo: Universitetsforlaget, 1981
- «Norge har langt færre kvinnelige prester enn Sverige. *Vårt Land*, 29.07.2020 (<https://www.vl.no/religion/kirke/2020/07/29/norge-har-langt-faerre-kvinnelige-prester-enn-sverige/>). Besøkt 08.07.2022.
- Martensen, H.: *Den sociale Ethik*. København: Gyldendalske Boghandels Forlag, 1894.
- Om en særskilt kvinnelig tjeneste: Utgreeing av en av bispemøtet opnevnt komité*. Oslo: H. Aschehoug & co, 1938.
- Mari Saltkjel: «Håndteringen av kvinnelige prester – tid for en offisiell unnskyldning» på Verdidebatt.no (<https://www.verdidebatt.no/MariSaltkjel>), 2021.
- Aud V. Tønnessen: *Ingrid Bjerkås. Motstandskvinnen som ble vår første kvinnelige prest*, Oslo: Pax forlag, 2013
- Leiv Aalen: «Forord og innledning» i Leiv Aalen (red.): *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?* Oslo: Land og kirke, 1961
- Sverre Aalen: «Taleforbudet for kvinner i Det nye testamente» i Leiv Aalen (red.): *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?* Oslo: Land og kirke, 1961.
- Torleiv Austad: «Ingrid Bjerkås: Mitt kall» i *Luthersk Kirketidende*, nr. 21, s. 423-424, 1966a.
- Torleiv Austad: «Eivind Berggrav: Front – fangenskap – flukt» i *Luthersk Kirketidende*, nr. 21, s. 424, 1966b.

En mer menneskelig folkekirke

Med ny vigselsturgi ble kirkedørene endelig åpnet for alle som ville gifte seg og det ble plass til flere av våre menneskelige erfaringer. Et større mangfold gjør folkekirken mer menneskelig.

Jeg trodde at jeg hadde gjort mitt, men så feil kunne jeg ta. Med stemmeseddelen fikk jeg føre kjærligheten mellom to av samme kjønn helt fram til alteret og endelig bryte båndet på målstreken. Det har vært en lang kamp som ble kronet med seier 11. april 2016. Seierskransen er endelig vår.

Etter fire år som leder i Åpen kirkegruppe mellom 2006 og 2010 og synliggjøringen av LHBT+, kirke og samfunn, et bryllup i 2008 som fremdeles illustrerer ekteskap mellom to menn, mangeårig styremedlem og nestleder i Homonettverket i Arbeiderpartiet, et internasjonalt engasjement og aktivisme over flere år, følte jeg at brannen var i ferd med å avta. Vi var ikke i mål, men andre måtte nok ta stafettspinnen over målstreken. Men det var før Åpen folkekirke.

Det har vært mange initiativ for å organisere den progressive delen av Den norske kirke bedre, uten at de har lyktes noe særlig. Mai 2014 ble enda et forsøk gjort: Stiftelsesmøtet til organisasjonen Åpen folkekirke. Bakgrunnen for at vi satt der i et lokale bak Trefoldighetskirken i Oslo var at Kirkemøtet to måneder tidligere hadde stemt ned både vigsel og velsignelse av likekjønnede par. Noen av deltakerne var grundig lei, og mente at nok er nok.

Det nye nå var at utålmodigheten kom innenfra Kirkemøtet og bispedømmerådene. Fram til våren 2014 hadde de

organiserte som ville endring for LHBT+ kommet fra «utenfra» – fra enkeltpersoner og organisasjoner som Åpen kirkegruppe (ÅK), Studentforbundet, Norsk kvinnelige Teologiforening (NKTF) og teoLOGene. Nå ville man – endelig fra mitt ståsted – slå sammen kreftene og stille lister i kirkevalget. Ikke minst var utålmodigheten blant de heterofile frigjørende å oppleve. Dette var virkelig nye takter, og bar bud om at denne gangen kunne det kanskje lykkes.

Jeg kjente likevel på en viss ambivalens og distanse til det hele. Jeg var lei de konservatives retorikk og forsøk på å nedgradere meg som kristen. Samtidig merket jeg at dette var for viktig til å være på sidelinjen av. Endelig kunne vi få endret maktbalansen i kirken og få slutt på den påtvungne diskrimineringen av LHBT+. Jeg kunne bidra til at frigjøringen – for det er virkelig det det dreier seg om – kom flere steg videre.

Det er én ting jeg har vært spesielt provosert over i mange år. Det er «de konservatives» kupp av ordene «bibeltroskap», «personlig kristen», «de som står for det tradisjonelle synet på ekteskapet», osv. De er så selvsikre og trygge på at de er på Guds side - og at Gud er på deres side, at de når som helst forteller andre at de tolker Bibelen feil og handler imot Guds vilje. Andre har opplevd dette i lang tid, men jeg har erfart dette de siste 12-13 årene.

Hadde de forvaltet makta si på en annen (og bedre) måte, ville ikke Åpen folkekirke klart å mobilisere så sterkt og bredt, og dermed heller ikke fått den innflytelsen i Den norske kirke som vi nå har fått. Kall det gjerne hell i uhell for oss som har ventet utålmodig.

Disse ordene tar meg tilbake til følelsen jeg hadde i april dagene i 2016. Refleksjonene over ble skrevet etter det historiske Kirkemøtet der Åpen folkekirke deltok for første gang og vigsel-liturgien ble vedtatt. På dette Kirkemøtet anerkjente Den norske kirke omsider en ny minoritet i befolkningen.

Ut av skapet med Åpen kirkegruppe

Da jeg jobbet meg ut av skapet som teologistudent på Menighetsfakultetet på starten av 2000-tallet var den regnbuerevolusjonen som har skjedd i kirken en fjern drøm - og intens bønn. Eller det er kanskje litt for sterke ord. For akkurat da var nok tanken om at kirken skulle anerkjenne meg fullt ut ganske fjern. Ekteskapet var forbeholdt mann og kvinne og var du homo og skulle bli vigslet til tjeneste i Den norske kirke uten for mye styr, var det sikrest å leve enslig. Men likevel bar livet mitt i seg denne intense bønningen om å være normal. Om at følelsene mine og seksualiteten min ikke skulle være skitten. At jeg skulle være god nok - for foreldrene mine, vennene mine, for MF, for kirken og for Gud. Det er et problem for mange LHBT+ at det som skal være de fine, store opplevelsene og dagene, blir vanskelige. Det er vi som er problemet. Det ble ikke noe ordinasjon i Langesund, for da måtte jeg love biskopen i Agder og Telemark at «jeg hadde til hensikt å leve enslig». Det hadde jeg ikke lyst til, selv om jeg ikke visste om jeg ville få en partner og framtidig ektefelle. Så det ble en ekstrarunde om feltprosten og Oslo biskop, før det heldigvis ble ordinasjon i Oslo domkirke i desember 2004. Og da jeg faktisk hadde funnet kjærligheten og vi ville feire dagen i Kampen kirke i 2008, ble det motstand, store avisoverskrifter og stor debatt. Igjen var budskapet at det var vi som gjorde noe vi ikke burde. For vår kjærlighet hørte ikke hjemme i kirken. Ikke enda.

Det har vært en kamp. Så når folk snakker om «homokampen» er det ikke noe underdrivelse. I over 70 år har det vært en kamp for å bli sett, anerkjent, inkludert og likehandlet. En kamp med livet og kjærligheten som innsats for å fortelle og vise verden hvor feil den tar – og har tatt. Det har kostet mye for veldig mange. Men det er en kamp som har endret mennesker, familier, staten og samfunnet. En kamp som har lært oss noe om mangfold i praksis, gjort oss til et mer fargerikt fellesskap og en mer menneskelig folkekirke. En kamp som rett og slett har ført oss videre som samfunn.

Det var behovet for å fortelle kirken at vi LHBT+ var like gudskapt som alle andre, at LHBT+ ikke trengte å velge mellom å tro og å elske, og at LHBT+ kunne være tro mot seg selv, at jeg ble leder

av Åpen kirkegruppe i 2006. Det var en liten og iherdig gjeng som siden 1976 hadde feiret gudstjeneste og vært en kirkelig stemme for lesbiske og homofile. Ut av det gudstjenestefeirende fellesskapet hadde aktivisme og politisk engasjement vokst fram. Mot og vilje til å være med å forandre. Åpen kirkegruppe (ÅK) ble dannet som en respons på at Det norske forbundet av 1948 (interesseorganisasjonen for homofile og lesbiske) oppfordret medlemmene til å melde seg ut av Den norske kirke. Å være en liten kristen minoritet i et lite og (naturlig nok) relativt anti-kirkelig homomiljø har ikke vært lett. ÅK har måttet forsvare seg overfor kirken på den ene siden og homomiljøet på den andre. I homomiljøet har det ikke minst vært vanskelig å representere – eller være representanter for – den undertrykkende kirken som mange LHBT+ har behov for å ta avstand fra.

I 2006 følte vi fremdeles at vi drev med undergrunnsvirksomhet. Vi var midt i kirken, men var likevel i opposisjon. Vi endret innenfra og utenfra samtidig. ÅK bidro i de årene til å synliggjøre støtten til LHBT+ og at det var stadig flere i kirken som ønsket endring – at samlivet mellom to av samme kjønn var likeverdig samlivet til heterofile. Og vi fortalte om livet, tro, drømmer og seksualiteten vår. Forut for Kirkemøtet i november 2007, hvor det skulle avgjøres om lesbiske og homofile i partnerskap skulle kunne tilsettes og vigsles til tjeneste, besøkte vi i ÅK de fleste bispedømmerådene. Siden bispedømmerådene utgjorde Kirkemøtet, var det viktig for oss å fortelle dem hvordan vi opplevde situasjonen. Vi hadde ikke noe andre virkemidler enn å synliggjøre hvem vi var og den levende troen vår, og forsøkte å gjøre det så vanskelig som mulig å glemme at dette først og fremst ikke var en teologisk uenighet, men at det dreide seg om menneskers liv. Om våre liv. Vi opplevde at vi tok en for laget – at vi utsatte oss for påkjenningen for at kirken skulle komme videre. Så gleden var stor når vi fikk gjennomslag. For første gang anerkjente Den norske kirke offisielt at LHBT+ og forpliktende samliv var forenlig med kirkelig tjeneste. Men fremdeles var det opp til hvert enkelt tilsettingsorgan og biskop om en ville tilsette og vigsle. Et steg i riktig retning, men fremdeles annenrangs ansatte og kirkemedlemmer.

Kirkedemokratiet seirer

Litt over enn ni år seinere – i januar 2017 – vedtok Kirkemøtet en ny vigselsturgi som gjorde det mulig for alle par å gifte seg i sin lokale kirke. Med ett ble Den norske kirkes ekteskapssyn endret. Fra å være forbeholdt mann og kvinne, ble ekteskapet åpnet opp for alle. Jeg måtte selv inngå partnerskap i våpenhuset i Kampen kirke i 2007 og få en velsignelsehandling inne i kirken. Tiden for å gifte seg på gangen var over. Nå fikk også homofil og lesbiske kjærlighet bli feiret i kirken og var ren og hellig nok til å få komme helt inn til alteret.

Hvordan kunne det gå til?

Før jeg svarer, vil jeg kort forklare et viktig premiss for at utviklingen: Det kirkelige demokratiet.

I 2020 var det 100 år siden menighetsrådene ble opprettet og førte det allmenne lekmannsskjønn inn i styringen av Den norske kirke. Ved å gi alle dømte medlemmer mulighet til stemme på sine tillitspersoner og selv stille til valg, har kirken slått rot og blitt en folkekirke der medlemmene har reell innflytelse. De siste 100 år har kirkedemokratiet sakte, men sikkert utviklet seg. Samvirkemodellen mellom embete og råd er etter min vurdering en modell som fungerer godt. Fellesskapet har gitt noen et særskilt ansvar for å føre tilsyn – *episkopé*. Hos oss er dette tilsynet lagt til biskopen. Og biskopen er plassert inn i den demokratiske rådsstrukturen og er forpliktet på de vedtak som fattes. Det gir en gjensidig forpliktelse som er en styrke for folkekirken vår. Kirken låner elementer fra det borgerlige demokrati, men borgerretten må samtidig forstås og begrunnes gjennom kirkens egenskap av å være nettopp et kirkesamfunn og ikke en hvilken som helst annen organisasjon eller statlig og kommunal virksomhet.

Dåpen gir oss medansvar i kirken. Kirkens dømte medlemmer «døpes» til ansvar for kirken som organisme og organisasjon. Gjennom kirkevalget har kirken tatt skrittet og gitt alle medlemmer like mye innflytelse over hvem som styrer i menighetsråd, bispedømmeråd og Kirkemøte. Organiseringen

av styring og ledelse gjennom et embete og råd, som er gjensidig forpliktet på hverandre, har sikret oss en sunn maktfordeling i Den norske kirke.

Det var dette maktfordelingsprinsippet som gjorde at medlemmene kunne ta styringen og skape endring. Det var folkekirken som fikk viljen sin. Etter at Kirkemøtet ikke klarte å bli enige om noe vedtak i liturgisaken i april 2014, ble Åpen folkekirke dannet to måneder seinere. Hovedsakene var at nå skulle alle få gifte seg i kirken og kirken skulle bli mer demokratisk. Åpen folkekirke stilte alternative valglistene i ni bispedømmer og anbefalte kandidater i de to andre bispedømmene. 14 måneder seinere fikk Åpen folkekirke over 61 prosent av alle stemmene i valget, og over $\frac{3}{4}$ i Oslo bispedømme. Folk ville ha endring og stemte inn kandidater som de visste ville styre kirken i den retningen.

Folkekirken – fellesskapet av alle dømte – endret nok ikke mening i kirkevalget i 2015. Men for første gang ble folkekirkens øverste organ representativt for medlemmene. Nå var det ikke lenger mer eller mindre skjulte nettverk og maktbaser som bestemte, men de som fikk mandat gjennom valget. Det var et løft for kirkedemokratiet og førte kirken nærmere folk. Kirkemøtet i april 2016 var dessuten et mangfoldig fellesskap. Aldri hadde så mange LHBT+ blitt valgt inn og satt til å bestemme og aldri hadde så mange under 30 år fått tillit.

Med så overveldene mandat til Åpen folkekirke i Oslo bispedømme, ble jeg valgt til leder av Oslo bispedømmeråd i januar 2016. En måned seinere ble jeg også valgt til leder for Åpen folkekirke og satt til å stå i front for kirkepartiet som representerte over 60 prosent av kirkemedlemmene. De valgene opplevdes også som en revolusjon. Fra å lede en minoritet og aktivistgjeng i tydelig opposisjon i Åpen kirkegruppe fram til 2010, fikk jeg fem år seinere tillit som leder i Den norske kirke. Fra å være utenfor til å komme innenfor og bli regnet med. Og ikke minst: Erfaringen fra utenforskap ble anerkjent som viktig kompetanse i ledelsen av kirken.

Da vi stemte for at vigselsliturgien skulle utarbeides, var det medlemmene som fikk viljen sin. Vi hadde gått til valg på at alle skulle kunne gifte seg, men uten at medlemmene hadde stemt, ville ingenting skjedd. Men våre visjoner og planer ble bekreftet av folk i kirkevalget, og det gav oss gjennomslag. Og 1. februar 2017 ble det til en realitet. Da gikk det første paret opp kirkegulvet i Eidskog, etter at de hadde vært sammen i 36 år.

Den norske kirke har kommet et stort steg videre i arbeidet med ikke å gjøre forskjell på folk. For en minoritet som er vant til å bli usynliggjort, diskriminert, spottet og mobbet, kan viktigheten av vigselstvedtakene ikke overdrives. Og sakte, men sikkert gjør vi LHBT+ normalt i kirken, som i resten av samfunnet. Og gjennom det, mener jeg at også kirken blir mer menneskelig. For når kirken får større forståelse for og ser verdien av mangfoldet i skaperverket, blir kirken sannere og mer evangelisk. Det er selve forståelsen om at Gud i inkarnasjonen faktisk blir menneske som blir utvidet når kirken rommer livet, kjærligheten og kjønnsidentiteten også til LHBT+. Når mennesker får lov til å være seg selv og får hjelp til å bli hele, blir kirken også en sannere kirke. Det er dette arbeidet for en åpen og demokratisk folkekirke i bunn og grunn handler om.

Tekstgjennomganger

Mikkelsmesse

torsdag 29. september 2022

1 Mos 28,10–19a Jakobs drøm
Hebr 2,4–10 En kort tid lavere enn englene
Joh 1,47–51 Se Guds engler stige opp og ned

Himmelstigen i kapellet på Lovisenberg sykehus

Tilknyttet Lovisenberg sykehus i Oslo ligger et lite gravkapell fra 1930-tallet, med en altertavle kalt «Himmelstigen», malt av kirkekunstneren Maria Vigeland (1903 – 1983). Hun malte sin egen utgave av himmelstigen; På begge sider av en lang trapp har hun tegnet glade og ville barneengler i lek med instrumenter og røkelseskar. På toppen av himmelstigen står en ungdommelig utgave av Kristus, omkranset av en *mandorla*, en oval glorie som utstråler lys fra hele kroppen. Nederst i himmelstigen kneler en ung kvinne, kanskje en mor med en datter, og jenta ser opp trappen. Hun er i steget. Med en hånd holder hun moren sin og mens den andre hånden er løftet mot Jesus som står med åpen favn. På veggen i kapellet står det skrevet med sirlige bokstaver: «Kom til meg, alle dere som strever og bærer tunge byrder, og jeg vil gi dere hvile.» (Matt. 11,28).

Fresken er malt rett på muren i apsisen i kapellet på 1930-tallet, i en tid da enda mange barn ble rammet av tuberkulose, noen av dem ble bisatt fra dette kapellet på Lovisenberg. Knut Kjeldstadli skriver i en artikkel på UIO.no/Norgeshistorie, at ved hundreårsskiftet var tuberkulosen årsak til hvert femte dødsfall i landet. «Den hvite pesten» tok livet av seks av ti smittede fra 1900

- 1950. Fattigfolk som bodde trangt var mer utsatt for smitte. Barn fikk først vaksinen i 1947, før det var mange av de syke barna alene på sykehus, isolert fra foreldre og omverden.

Maria Vigelands motiv «Himmelstigen» i gravkapellet gir uttrykk for et håp bortenfor døden, det minner om Jesu ord som leses i dåpen; «La de små barn komme til meg og hindre dem ikke, for Guds rike tilhører slike som dem.» Tuberkulosens historie gir maleriet en kontekst, men de bibelske motivene som er vevet sammen, med stigen og barnet, er universelle og kan få ny aktualitet, fordi bilde er så intuitivt.

En av prestens roller er å være tilstede i sorgen hos de pårørende, i samtale og gravferd, men også noen ganger ved syning. Da kan synsinntrykkene være sterke, og nærværet av den døde aktiviserer følelser, ikke bare sorgen hos de pårørende, men det underkommuniserte hos presten selv. Noen synsinntrykk fester seg og forblir på netthinnen; døden er ikke alltid vakker. Jeg tenker noen ganger slik; Den døde har en gang vært et barn, og gjennom hele livet finnes dette barnet i oss. Når døden inntreffer frigjøres barnet. Jeg kan se for meg at den gamle damen på båren, igjen er blitt den lille jenta hun en gang var, og at hun nå løper fritt mellom kirsebærtrær i full blomstring. Det blir mitt indre bilde fulgt av Jesu ord; «Den som ikke tar imot Guds rike som et lite barn, skal ikke komme inn i det!» Når den lille jenta i Maria Vigelands motiv i himmelstigen overgis fra morens til Jesu favn, legger han hånden på henne og velsigner henne.

Himmelstigen er motivet fra Jakobs drøm, etter at han rømte fra broren Esau. Steinen som Jakob hviler hodet sitt på, blir stedet der Gud åpenbarer seg; «Gud på dette sted!» Jakob setter steinen på høykant og heller olje over den. Steinen blir uttrykk for det første helligstedet på jorden, Guds hus, Betel. Historien om himmelstigen blir arketyper for religionens begynnelse.

Motivet er gjentatt i Stiklestad kirke. I sagaen om Olav den Hellige, drømmer Olav om himmelstigen før slaget på Stiklestad, der han blir drept. Olav skal ha lent hode mot en stein, da han drømte. Da kirken ble restaurert på 1930-tallet, fant de en stein

under kirkegulvet, og steinen ligger i dag synlig under alteret. Slik blir motivet med himmelstigen en del av virkningshistorien for grunnleggelsen av kristendommen i Norge.

Mikkelsmesse feires den 29. september. I følge katolsk.no er det ikke en helgenfest, men en feiring av erkeenglene Mikael, Gabriel og Rafael. I følge tradisjonen er Mikael englenes hærfører i kampen mot det onde. Han er navngitt i Daniels bok og i Johannes Åpenbaring, som begge beskriver endetiden. Mikael er gjengitt i det ikoniske motivet av ridderen som spidder draken, han er lett å kjenne igjen og finnes i mangfoldige utforminger. Fra katolsk.no heter det at: «historien om 'krigen i himmelen' bidro til at Mikael i vesten ble æret som anfører for himmelens hærskare og beskytter av kristne i alminnelighet og av soldater i særdeleshet». Mikael har vært soldatenes beskytter i utallige kriger, motivet er gjengitt på beretter og våpenskjold. Det har gitt navn til nettingtauet i hinderløypen for soldater som «Jakobstigen», og i Ukraina er Mikael beskytter for hovedstaden Kyiv.

Erkeengelen Mikael er også en som beskytter i den siste time, før døden. Det er Mikael som veier og berger sjelene, og er derfor i noen tradisjoner identifisert med Kristus. Mikael styrter dragen i Johannes Åpenbaring, han gjør ende på det ondes makt og dødens makt.

I Johannesevangeliet forbindes Jesus, som menneskesønnen til Jakobs stige: (Joh.1.51.) «Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Dere skal se himmelen åpnet og Guds engler gå opp og gå ned over Menneskesønnen.»

Som prester er vi til stede nær døden og i livet; ved sykesengen, med dødsbudet, i sorgssamtalen, ved syningen og i gravferden. Bare en generasjon tilbake, døde mange i hjemmet, men i dag dør flest i sykehjem eller på sykehus. I sykehusets kjeller oppbevares de på kjølerommet, før de blir stelt og lagt i kisten. Patologer, portører, sykepleiere, gravferdsbyrå og sykehusprester ser til de døde, noen for å stille, andre for å obdusere og legge til rette. Overgangen fra kjølerommet til kapellet, er som en himmelstige,

der de døde igjen forbindes med de levende, der kroppen som har blitt til materie, igjen møtes av de sørgende ved en syning eller i en gravferd, og er der i en relasjon, med navn, som menneske og individ.

Engelen Mikael er i tradisjonen en beskytter i den siste timen, derfor tenker jeg på ham, drakedreperen, som en beskytter i disse rommene, i dødens forværelser. Mikael's beskyttelse gir mot i møte med frykten, og som ikon og metafor er engelen en synlig hjelp til å forstå eller å konkretisere Guds nærvær. Evangeliene setter ikke engeltroen til side, tvert i mot, er englene nærværende der Kristus vil komme. Englene befinner seg i mellomrommene, i den tiden som er og som enda ikke er; Englene er der før Jesu fødsel og for å varsle oppstandelsen ved den tomme graven, og de er der i Jesu egne ord om «Menneskesønnens gjenkomst i herlighet». Himmelstigen forbinder jord og himmel, liv og død, Gud og menneske. Når Jesus bruker motivet med himmelstigen om seg selv, plasserer han seg i mellomrommet, slik Maria Vigeland har gjort det i motivet i gravkapellet ved Lovisenberg sykehus.

En forbønn fra 100-tallet i «Abrahams testamente» har inspirert offertorieantifonen som tidligere ble brukt i den romerske liturgien for de døde: «Sed signifer Sanctus Michael repræsentet eas in lumen sanctam: Quam olim Abrahæ promissisti, et semini eius - Måtte Mikael fanebæreren føre dem til det hellige lys, som du i fordums tid lovt Abraham og hans ætt».

Leseteksten for mikkelsmesse er Hebreerne 2,4-10, som kan leses i lys av evangelieteksten i Johannes, der Jesus plasserer seg selv i himmelstigen; «Dere skal se himmelen åpnet og Guds engler gå opp og gå ned over Menneskesønnen.» I brevet til Hebreerne tolkes Salme 8 som Kristus, mennesket som Gud gir alt, og ser til; først stilles Jesus inn under englene i sin menneskelighet, og gjennom døden, løftes han opp. Vers 10 har en særlig gjenklang i Maria Vigelands motiv; «Gud ville føre mange barn til herlighet.»

Himmelstigen er et enkelt motiv fra Jakobs drøm, der han hviler hode mot en stein. Den enkle steinen som reises opp, blir den første klippen til tro.

17. søndag i treenighetstiden

2. oktober 2022

Esek 37,1–5.10–14 De døde ben blir levende
Fil 1,20–26 Jeg er trukket til begge sider
Mark 5,35–43 Jesus vekker opp Jairus' datter

Sorgen og gleden de vandrer til hope

Søndagens tekststykke rommer mye. Tekstene handler om død og liv, sorg og glede, skapelse og oppstandelse, under og helbredelse. Og ikke minst om håp og tro. Fortellingsteksten forteller dessuten om Jesu oppvekkelse av Lasarus fra de døde og jeg vil tro dagens tekster og tema vil gi ulike assosiasjoner hos menigheten, som nok sitter med mange ulike erfaringer.

Vi finner dagens evangeliefortelling, en underfortelling, hos både Markus, Lukas (kap 8) og Matteus (kap 9) og den beskriver en fars bønn om å få reddet en døende datter (som her sies å være 12 år). Hos Lukas står det at barnet var Jairus' eneste datter, og hos Matteus står det at hun faktisk alt var død når Jairus kommer til Jesus og at han ber Jesus gi henne livet tilbake. Det er en av mange fortellinger der Jesus møter andres sorg og smerte og tar seg tid til å prate med og hjelpe de han møter på sin vei, både unge og gamle, kvinner og menn. Også i fortellingen som kommer rett før dagens evangelietekst, og som er noe knyttet til den, ser vi dette, der Jesus helbreder en kvinne som har hatt blødninger i 12 år. Jesus leger de syke, viser omsorg for trengende, løfter opp de utstøtte, åpner fellesskapet og viser framover mot Guds rikes komme. Han er også et forbilde for oss, her og nå. Uavhengig av under-dimensjonen. Et forbilde for å vise medfølelse, omsorg og

nestekjærlighet. Dessuten viser han oss en Gud som selv både har sett og opplevd smerte, sorg, død og sårbarhet som én av oss og som vandrer med oss på vår vei.

Han som bærer livets gåte: Jorden gir og jorden tar

Først og fremst møter vi i evangelieteksten hos Markus oppstandelse og et møte mellom liv og død. Mellom Jesus og hans følge og de som sørger over det døde barnet. Her bekjemper livet døden. Jesus vekker opp den unge jenta i noen få vitners nærvær (barnets foreldre og tre av disiplene) og viser hvordan Gud seirer over døden. Jentas oppstandelse er ikke endelig, men kan, som andre oppvekkelsesfortellinger i evangeliene, peke fram mot Jesu egen oppstandelse fra de døde. Hvor Jesus med sin egen korsfestelse og oppstandelse tar et endelig oppgjør med døden. Hvor livet virkelig seirer. For oss er det kanskje vanskelig å begripe. Døden i seg selv er vanskelig å forstå, men at døden ikke er endelig det kan være vel så vanskelig å ha tiltro til. At Guds kjærlighet til oss er så stor at Gud hjelper oss gjennom døden. At Jesus led på korset for vår skyld. Ja, oppstandelsen kan være vanskelig å fatte, spesielt i møte med den håpløsheten som død ofte skaper.

Også som prester møter vi døden på nært hold. Sorgen og savnet etter den døde kan virke uendelig stort og håpet langt unna. Vi kan vise medfølelse, gi støtte og en verdig avskjed. Vi kan sette ord på sorgen og håpet og si som Jesus «frykt ikke», og minne de pårørende om oppstandelsen. Men vi kan ikke gjøre noe så ufattelig som å avslutte med å vekke opp den døde. Oppstandelsens håp kan framstå fjernt for oss, men det betyr derimot ikke at det ikke er kraft i et slikt håp.

Selv om få steder viser oss døden så tydelig som i et sørgende hjem og en begravelse, trer oppstandelsens budskap også fram her. Blant annet når vi i begravelsen har jordpåkastelsen med avslutnings-ordene «av jorden skal du igjen oppstå». Vi får en påminnelse om oppstandelsen, med ord som inneholder både trøst og håp. For kirken forkynner at livet seirer over døden, og at døden ikke er siste stopp.

Jeg tror på jordens forvandling?

Det er noe både vakkert og vanskelig i evangelieteksten, med skjæringen mellom liv og død, sorgen over det døde barnet, og gleden når Jesus vekker henne opp. For ja, noen ganger går det bra, noen ganger blir det redning og helbredelse. Men det går ikke alltid den veien og både sorgen og gleden er å finne i dagens tekst. Den dualiteten kan være fin å få fram i en preken. En dualitet som blant annet helsepersonell og kirkelige ansatte møter stadig vekk. Sammen kan vi skape fellesskap og samles med hele våre liv og alt de rommer. Der noe større kanskje kan hjelpe til å bære oss. Der vi slipper å gå alene. For det er også trøst og håp for fremtiden i Guds omsorg.

Som det står i Kingos salme «Sorgen og gleden de vandrer til hope, lykke og ulykke kommer på rad. Medgang så ofte på motgang vil rope, solskinn og skyer de følges og ad.» «Alle har sitt, stort eller litt». Men «angsten skal vendes til varende glede, smerten skal vinne så salig en fred (...) styrke skal komme i svakhetens sted. Sorgen forgå, gleden bestå».

For vi har håpet, og som det står i Skeies salme «Jeg tror på jordens forvandling, en gang, en tid, et sted».

Salmeforslag

Salmebøkene er jo en gullgruve med mange kategorier. Her er mye å velge i, litt avhengig av fokuset i din gudstjeneste som helhet og rammene rundt.

243: Gud skapte lyset og livet og meg (mulig inngangssalme)

740: Eit barn voks opp til mann og sa at han var Gud

832: Jeg synger meg en blå, blå salme

504: Vi er barn av lys og skygge

899: Jeg tror på jordens forvandling (mulig utgang),

466: Sorgen og gleden de vandrer til hope

Nattverd: 615 Vi bærer mange med oss

eller 620 Hellige mysterium,

Dåpssalme: 586 Fylt av glede over livets under (passer spesielt opp mot dagens tekster med Svein Ellingsens egne erfaringer av liv og død, glede og sorg, hånd i hånd)

18. søndag i treenighetstiden

9. oktober 2022

Salme 38,10–16 Herre, du ser hva min lengsel er

1 Joh 4,11–16 Gud er kjærlighet

Mark 1,40–45 Den spedalske mannen

**Når livssmerten blir utåleleg og alt vi har er
Guds nærvær, ja, og Guds fråvær.**

Tekstrefleksjonar til Salme 38,10–16

«Herre, du kjenner min lengsel, mitt sukk er ikkje løynt for deg.
Hjartet hamrar, krafta sviktar, sjølv lyset i auga har forlate meg»
(vv. 10–11).

Kva er det salmisten sukkar over? Kva livserfaring er det som herjar denne plaga kroppen? Salme 38 er saman med Salme 6, 32, 38, 51, 102, 130 og 143, frå gamalt av rekna som ein bots-salme (Tanner, 2014, 355). Samtidig, i den nyare studiebibelen, omtales den som ei bøn i sjukdom (Holter, 2019, 493). Salme 38 skildrar ei livsbør som har vorte for tung. Salmistens hjarteklage er utført i biletspråk, og tar for seg kroppens tilstand, lag på lag: ikkje eit heilt bein, verkande sår, brennande hofter.

Sett frå eit tekstlesarperspektiv, kan avsnitta til denne søndagen se ut til å ha eit felles motiv: Guds nærvær, og kanskje kunne ein leggje til i sjukdom. Lik den spedalske mannen oppsøker Jesus for å bli rein, og møter Jesu medkjensle, påkallar salmisten Gud i sin smerte og bed om nettopp det: medkjensle. «Herre du kjenner

min lengsel!» (v.10) Slik opnar tekstavsnittet. Og der Mark 1,40–45 fortel om læking frå sjukdom, vert salmisten verande i si lidning, i bøn til Gud.

Men er Salme 38 bøn i sjukdom? Her er vanskeleg å setje ein diagnose, for sjukdomsmotiva verkar å fungere mest retorisk. Skulda har vorte til ei bør – som er for tung. Salmen kan lesast frå ulike perspektiv, og etter mi lesing, gjev salmen meining som bøn og bot. Salme 38 opnar akkurat som Salme 6: «Herre, refs meg ikkje i din vreide, straff meg ikkje i din harme.» Og det er ikkje utan grunn at salmen reint sjangermessig også er kategorisert nettopp som ein botssalme etter sitt innhald. For salmisten omtaler si skuld og erkjenner si synd. Og dersom det er sjukdom som er konteksten for klage, vert ikkje då også sjukdommen eit uttrykk for Guds vreide? Det er krevjande teologisk, ikkje berre i dag, men også innanfor Bibelens eiga fortolkingsunivers. For sjølv Job, den rettferdige, lyt lida sjukdom. Gud stod bak alt, også der, men sjukdomen var ikkje uttrykk for straff. Snarare livets vilkårlegheit.

Tekstavsnittet Salme 38,10–16, er henta frå midten av ein dei mange Davidssalmene i bok 1, og vert altså omtala som ein sjukdomsklagesalme og, eller ein bots-salme. Og den er vel kan hende begge deler. Finst bot utan smerte? Og sorg utan fysiske plager?

Salmesjanger kan vere eit god verktøy til å finne meining i poesien, men dei gjev ikkje nøkkel til opphavleg meining og funksjon. Så lat oss la sjangerspørsmålet liggja, og gå til poesien. Kva er det poeten uttrykkjer?

10 Herre, du kjenner min lengsel, mitt sukk er ikkje løynt for deg.

11 Hjartet hamrar, krafta sviktar, sjølv lyset i auga har forlate meg.

12 Vener og dei som står meg nær, held seg borte frå mi plage, mine næraste held seg langt unna.

13 Dei som står meg etter livet, set snarer for meg. Dei som vil meg vondt, talar om å skada meg, dei grundar dagen lang på svik.

14 Men eg er lik ein døv, eg høyrer ikkje, eg er lik ein mållaus som ikkje opnar munnen.

15 Eg er lik ein mann som ikkje høyrer og ikkje har svar i sin munn.

16 Men det er deg, HERRE, eg ventar på. Du vil svara meg, Herre, min Gud.

Tekstavsnittet Salme 38,10–16 er ramma inn av bøn: du kjenner min lengsel (v 10), og det er deg eg ventar på (v 16). Her er tillit til at Gud, som kjenner til lidinga, også vil venda tilbake med ein adekvat respons.

Men kva er det så salmisten brettar fram frå eige liv? Situasjonen er skildra som tap: Tap av kraft og av gneisten i augo (v. 11) og vener som held seg på avstand (v. 12). Salmisten uttrykkjer også manglande tryggleik gjennom fiendeklagen (v.12), eit vanleg bibelsk motiv til å uttrykkje naud (jf. Sal 6,11; 102,9; 143,3). Det ser ut til at redsle har tatt overhand. Til slutt misser salmisten kontakt med omverda:

14 Men eg er lik ein døv, eg høyrer ikkje, eg er lik ein mållaus som ikkje opnar munnen.

15 Eg er lik ein mann som ikkje høyrer og ikkje har svar i sin munn.

Sjukdomsmetaforar er vanlege i GT. Nokre gonger er sjukdom og funksjonshemming meint i bokstaveleg meining, med oppfordring til omsyn: Du skal ikkje forbanna den som er døv, og ikkje leggja ein snublestein i vegen for den som er blind (3 Mos 19:14). Andre gonger som ein metafor. Å høyra kan handla om viljen til å vere lydig overfor Guds ord. Å teie kan vere fromt, i det ein overlet all tale til Gud (jf. Sal 39,2). I salme 38 er både høyre- og taleevna ute av stand. Slik blir det eit motiv som uttrykkjer elende, meir enn fromheit. Salmisten skildrar ein kroppsleg kollaps. Og sjølv om tap av denne kroppens funksjon ikkje her er uttrykk for fromheit, slik tausheit kan vere, er det likevel noko fromt over det heile. For her føregår også ei total overgjeving til Gud. Det finst ikkje svar i min munn – men i din munn. For i det bibelske universet er det til sjuande og sist Gud som gjer døv og stum. Så er dei meir enn metaforar. Det er også ein realitet.

Salmisten framstår som ein ideell klagar (jf. Sal 37,39). For den rettferdige får hjelp frå Herren. Og det er her hen vender seg. Til den Gud som refsar og straffar (jf. Sal 39,12). Og då må vi tilbake til den større konteksten. Kva ligg i salmisten si sukk og plage, og kroppsleg tilstand. Er det tale om straff for synd? Eller er det heile berre bilete?

Bakgrunnen for klagen er altså ei rekke overlappande bilete på elende: synd, skuld, dårskap, som fører til sorg og smerte, kraftløyse. Salmisten sin tilstand vert uttrykt gjennom sjukdoms- og fiendebilete, som verkande sår, brennande hofter, snarer og svik.

Og poeten leikar med kontrastar og negasjonar. Dei som er relasjonelt nær held seg unna. Men i det heile er Gud nærverande, paradoksalt nok gjennom si straffande hand. For Gud, som held i alt, er også i dette. Pilene som haglar mot salmisten, og Guds hand som tyngjer, fortel salmisten at midt i lidinga, i alt det vonde, er også Gud nærverande. Og samtidig fråverande.

«Men på Gud, på Guds nærvær, ja og på hans fråvær, ja det kan eg aldri tvila på, for det er røynsle, ikkje tru.» (Fosse, 2019, 146). Slik tenkjer Jon Fosse sin Asle om Gud. Og slik reflekterer vel også Salmisten i Salme 38. Kanskje kan søndagens tekstavsnitt, minna oss om Guds nærvær og fråvær i livssmerten. Den som har kjent på sorg, veit korleis smerte set seg fast i kroppen. Kor mykje krefter tek det ikkje, å bæra sorg? Og enno verre om ein kjenner på eit ansvar, ja ei skuld, for relasjonen som gjekk under, eller uhellet som ramma ein. Når børa av livssmerta vert for stor, ja, då kjennest det på kroppen. Beina, kjøtet, nakken. Evna til å høyre- og tala. Livsgnisten forsvinn. Kanskje vert ein overmanna av angst. Det tærer på relasjonane.

Skal vi stille ein diagnose for å kome til botn i problemet? Vi har kan hende ein hang til det. Men i botnen av salmistens djup – der finst berre Gud. Og sjølv om Gud verken er diagnosen eller medisinen, så lever vi innanfor Guds verd, trass alt. Anten det er sjukdommen som tar oss, kjærleiken vi satsa livet på som sviktar. Er det då ikkje til sjuande og sist Guds piler som haglar i mot oss,

og Guds hand som tyngjer? Vi skal vere varsame med slik teologi. Men i spontane livsytringar rettår vi gjerne vår skuffelse og bitterhet mot Gud. Kvifor let du dette skje med meg?

Salmisten ber ei bøn som har vorte for tung, men spør ikkje kvifor og kor lenge. Her er total overgiving. Det finst ingen veg utanom. For når kroppen sviktar, vener sviktar, og vi sjølv ikkje orkar meir av nettopp oss sjølv. Då er berre Gud, ja, Guds fråvær og Guds nærvær.

Salmeforslag

99 – Jesus frå Nasaret går her fram

678 – Vi rekker våre hender frem

479– Håpstango

Referanser

Fosse, Jon. *Det andre namnet. Septologien I–II*. Samlaget, 2019.

Holter, Knut. «Innledning til Salmenes bok. Introduksjon og kommentarer av Knut Holter» s. 471–549 i *Studiebibelen*. Verbum, 2019.

Tanner, Beth. «Psalm 38» s. 355–359 i *The book of Psalms*. NICOT. Red Nancy deClaissé–Walford; Rolf A. Jacobson, Beth LaNeel Tanner. Eerdmans, 2014.

19. søndag i treenighetstiden

16. oktober 2022

1 Sam 3,1–11 Herren kaller Samuel (hovedfokus)

1 Kor 9,19–23 For alle er jeg blitt alt

Luk 9,57–62 Jesus krever alt

Evangelieteksten

Overskriften til disse versene i Bibelselskapets oversettelse fra 2011 er «Jesus krever alt.» En treffende overskrift til en tekst hvor Jesus virkelig krever mye. En mann ber om tillatelse til å dra for å begrave sin far før han følger Jesus, men Jesus ser ut til å nekte ham dette. «La de døde begrave sine døde, men gå du av sted of forkynn Guds rike.» Det greske ordet bak det norske «la» er ἀφήμι (*afemi*). Dette kan bety forlat, tilgi eller tillat. Alle disse handler om å legge noe bak seg. Kanskje sier Jesus på et vis: overlat de døde til de døde, for budskapet du sendes ut med skal bringe liv.

Samtalen mellom Jesus og mannen han vandrer sammen med minner meg om en samtale jeg hørte mellom to innsatte i et fengsel. Den ene argumenterte for at det var unødvendig å bli kristen før livets siste slutt. Vedkommende ville helst nyte livets goder uten innvendinger fra Jesus, men antok at det på dødsleiet ville bli helt nødvendig å bli troende for å komme til himmelen. I tillegg til å være beundringsverdig ærlig, synes jeg dette utsagnet vitnet om mer tro enn den innsatte tilskrev seg. Den andre innsatte hadde imidlertid også visdomsord på lur, i form av spørsmål: Men hva er vitsen med å vente? Det er ikke alle livets nytelser som har gitt oss like mye liv. Kan det ikke hende at det er mye godt du går glipp av ved å vente med å følge Jesus?

Denne innsatte hadde forstått noe lenge før meg: Jesus tilbyr oss lys i *livets* mørke. Liv, ikke bare etter døden, men også her og nå.

Epistelteksten

Paulus peker også på dette i dagens episteltekst. Det første verset formidler at å stå i tjeneste for Gud ikke handler om å bli fanget av regler, men om å settes fri, og i den friheten få muligheten til å velge å gi videre den nåden og kjærligheten vi selv har fått fra Gud. Paulus beskriver videre at for best å kunne dele evangeliet, er det nødvendig å formidle det i en form som best får frem budskapet til de ulike menneskene han møter. Å kontekstualisere, om du vil.

Gud er tross alt mye større enn alle rammene vi kan formidle gjennom. Derfor er det både viktig og sant det Paulus oppfordrer oss til. Etter beste evne må vi forsøke å formidle evangeliet på en slik måte at det er evangeliet og ikke våre kulturelle rammer som bæres frem. Ulike mennesker i ulike kontekster kjenner seg igjen i ulikt språk. Enten det handler om bruk av ulike pronomen, adjektiv eller metaforer: Nye beskrivelser av Gud er ikke en trussel mot de gamle beskrivelsene, men en berikelse som kan åpne opp for at stadig flere kan relatere seg til budskapet som ordene forsøker å bære frem. Det er en krevende øvelse å være åpen for nye måter å formidle Gud på. Men hvem vet, kanskje vi selv også blir bedre kjent med Gud i prosessen?

GT-teksten

I dagens GT-tekst får vi lese om kallelsen av Samuel. Fortellingen er en fortsettelse av dommertiden og en innledning til kongetiden.¹ Samuels mor, Hanna, hadde levert Samuel til tempelet som en takk til Gud for at hennes bønn om å få barn ble besvart. Vår tekst starter når Samuel gjør tjeneste under presten Elis tilsyn. Tempelet var i byen Sjilo. Det var her Samuel bodde og hadde sin tjeneste, og hvor paktkisten på denne tiden ble

1 Anne Katrine de Hemmer Gudme, «En historie om rigtige mænd: Samuelbørgernes teologi og ideal om hegemonisk maskulinitet,» i *Gud og os: Teologiske læsninger af Det Gamle Testamente i det 21. århundrede*, redigert av Jan Dietrich og Anne Katrine de Hemmer Gudme (København: Bibelselskabets Forlag, 2021) 185–207 på 186.

oppbevart, for tempelet i Jerusalem var ikke bygget enda. Arkeologiske utgravninger tyder på at tempelet i Sjilo hadde blitt brukt til kanaaneisk gudsdyrkelse før israelittene tok over.² Like før dagens tekst, har leseren blitt informert om at Gud forkaster Eli og hans slekt fordi Elis sønner lever umoralske liv som Eli ikke har avverget. I tillegg til å være en periode preget av moralsk forfall, forteller teksten oss at dette var en periode med få profeter og få åpenbaringer fra Gud til folket. Det er derfor ikke overraskende at verken Samuel eller Eli forventet å høre Gud kalle på natten.

Men Gud gjorde nettopp det. Teksten plasserer hendelsen før Guds lampe hadde slukket, altså før soloppgang når lampen som stod ved paktkisten skulle slukkes. Mens det enda var natt, ropte Gud på Samuel. Intet mindre enn tre ganger ropte Gud før det gikk opp for Eli hvem det var som ropte på gutten. Da Gud til slutt ropte for fjerde gang, svarte Samuel slik Eli hadde bedt ham gjøre: Tal, din tjener hører!

Det hebraiske ordet som er brukt om 'å høre' i denne sammenheng er, שמע (*shema*). *Shema* kan oversettes med både å lytte, å høre og i noen tilfeller å adlyde. Det er også dette ordet som er brukt i den kjente bønningen som nettopp kalles *Shema*, hentet fra 5. Mosebok 6,4. Jøder ber denne bønningen i både morgen- og kveldsbønningen. Den er også skrevet ned på pergamentbiter både i tefillín (jødiske bønnenremmer) og mezuzot (kapsler festet ved døren i jødiske hjem) den dag i dag. Det finnes mange svar Samuel kunne gitt for å signalisere at han hadde hørt Guds rop og ville stille seg til rådighet. Kanskje bad Eli ham bruke disse ordene ganske enkelt fordi han faktisk hadde hørt Guds stemme. Ønsketenkeren i meg har likevel lyst til å tro at ordvalget spiller på *Shema*-versene i 5. Mosebok hvor folket bes om å høre, ja å leve, ordene om at YHWH er deres Gud og at YHWH er én. Enten ordvalget henger sammen med 5. Mosebok eller ikke, var Samuels svar tydelig: Gutten hadde hørt Gud kalle på ham ved navn, og han ville høre hva Gud hadde å si.

² Barry J. Beitzel (hovedkonsulent), *Biblica: Det store bibelatlas: En historisk reise gjennom Bibelens land og samfunn* (Oslo: Spektrum forlag, 2008), 210.

De som kjenner fortellingen, vet at fortsettelsen slett ikke er rosenrød. Etter dagens tekst blir Samuel fortalt at Gud vil bringe dom over Eli og hans etterkommere. Og den stakkars gutten forteller motvillig dette til Eli, som er hans overhode i tempelet. Det kan ikke ha vært lett for Samuel verken å høre eller å viderefremidle disse ordene.

Kallelsen av Samuel var starten på hans liv som profet. Som så mange andre profeter, mottok også Samuel advarsler fra Gud om konsekvenser av menneskers onde handlinger. Ofte sendes profeter for å irettesette de aller mektigste blant oss og be dem om å vende om til å gjøre det gode. En krevende rolle både på Samuels tid og i dag.

Hvordan hører vi så Guds stemme? Hvordan kan vi vite om det er den treenige Gud som taler til oss? Teksten viser oss at dette er vanskelig. Selv de som bodde i tempelet og viet sitt liv til tjenesten der, brukte tid på å forstå at det var Gud som ropte. Teksten vitner imidlertid også om en Gud som fortsetter å rope helt til vi forstår hvem det er som kaller. Den forteller oss at det kan hjelpe å snakke med andre mennesker, og at gjenkjennelsen av Guds stemme kan komme fra uventet hold – til og med fra noen som Gud har forkastet – slik som Eli. Ikke minst forkynner teksten at Gud kaller mennesker uten noe forhåndskrav til kognitiv eller åndelig overbevisning. Da Gud kalte Samuel til profet, «kjente [han] ennå ikke Herren, for Herrens ord var ennå ikke blitt åpenbart for ham» (v. 7).

Kallelsen av Samuel viser at Gud kan gjøre seg til kjenne også til de tider og gjennom de mennesker hvor omverdenen kanskje minst venter det. Ønsker vi å gjenkjenne Guds stemme også i dag, kan et godt sted å begynne kanskje derfor være å lytte (*shema*) med et åpent hjerte særlig der vi minst venter å finne Gud. Kanskje kan vi til og med finne en profet i oss selv – eller i de vi liker aller minst.

Å lytte etter Gud i ulik drakt gjennom ulike mennesker til alle tider

Gjennom treenighetstiden får vi dykke inn i mysteriet om hvem Gud er. Vi får utforske ulike bilder og ulikt språk om Gud. Vårt språk og våre beskrivelser av Gud vil likevel alltid komme til kort. I denne verden vil vi aldri lære fullt ut hvem Gud er. Det vil alltid være mer igjen av mysteriet. Dette er det på mange måter noe vakkert ved. Det tydeliggjør at Gud er større og mer enn vi klarer å forstå. Det kan også være en god påminnelse om at språket vi bruker om Gud aldri er ferdig utforsket. At det kan være både godt og viktig å utvide språket om Gud slik at vi stadig kan lære Henne å kjenne på nye måter.

Dagens tekster sier mye viktig om formidling av Guds ord. Evangelieteksten forteller oss at nåden vi inviteres til å motta og gi videre er en gave ikke bare etter døden, men også i dette livet. Epistelteksten vitner om at Guds ord er levende og større enn språk og kulturelle rammer. GT-teksten oppfordrer til virkelig å lytte (*shema*) og viser at Gud roper på oss ved navn helt til vi gjenkjenner Hans stemme, kanskje med hjelp fra de vi minst venter det.

På denne 19. søndag i treenighetstiden finner jeg en oppfordring til å lytte (*shema*) etter Gud i ulik kultur- og språkdrakt, gjennom ulike mennesker, til alle utenkelige tider.

Salmeforslag

- 434 – Det er navnet ditt jeg roper
- 1 – Herre Gud, ditt dyre navn og ære
- 280 – Store Gud, vi lover deg
- 697 – Der det nye livet lever

20. søndag i treenighetstiden

23. oktober 2022

Rut 2,8-11 Rut møter Boas
Ef 6,1-4 Hjem og familie
Matt 18,1-11 Himmelen og de små

De små

Jesus setter barna høyest, barna er de største i himmelen, og på jorden. I dag har barn høyere status i samfunnet enn de hadde den gang, likevel må vi aldri glemme at i Guds øyne er de alltid de største. Nettopp fordi de er sårbare for voksnes holdninger til dem og handlinger mot dem. Kanskje er det på det vi skal rette fokuset vårt i prekenen denne søndagen, løfte barna frem på ulike måter. Peke på barns ulike livsvilkår.

Fortellingen om Rut tilfører også en utvidelse av «de små», til å ikke bare handle om barn, men om de fremmede, kvinner, de som på ulike måter faller utenfor og er avhengig av at noen velger å beskytte, fremfor å utnytte, så for dem som ønsker det perspektivet på denne dagen, er det også en god anledning til å trekke inn den fortellingen i større grad.

«Men den som lokker til fall en av disse små som tror på meg, han var bedre tjent med å få en kvernstein hengt rundt halsen og bli senket i havets dyp» Matt 18,6

Selv fikk jeg lyst til å hente frem akkurat dette verset fra teksten. Kanskje er dette et av de sterkeste versene jeg vet om. Ordene er tydelige, og levner ingen tvil om hvem det er som skal bære skyld og skam, der for eksempel overgrep begås, der noen lokker,

eller bruker eller bruker vold for å oppnå egen tilfredsstillelse. Ordene skaper orden i det kaos som kan oppstå, der overgriper dynamikker bagatelliserer sin handlinger. Der bagatelliseringen overføres til offeret, og til overgriperers kollegaer, venner og ledere. Det var ikke så nøye, det var ikke så ille.

Ordene bekrefter at det er faktisk er «så nøye», det er ille når barn skades på det groveste, av voksne som er større og sterkere, og på alle måter har mer makt. Inntrykkene de gangene jeg har hentet det frem i møte med såre livsfortellinger i dette landskapet, har gjort at dette er et av de versene har festet seg, jeg kan det utenat, og det er lett å hente frem når jeg kjenner at det er riktig og passende i situasjonen.

I møte med dem som blir bærer av den skammen som overgriperen skulle ha tatt ansvar for, der overgriper i lang tid har smigret seg innpå, lokket, overtalt, fått dem til å tro at de vil det selv, det de utsettes for, at de selv har del i det og ansvar. Der hvor gjerningspersonen har skapt forvirring ved å være snill og omsorgsfull i det ene øyeblikket, men påfører smerte i det nest. Der gjerningspersonen er den som voksne som skal ha omsorg, passe på, som barnet er avhengig av og klamrer seg til, selv om onde handlinger utføres. Der hvor man både hater, og på et vis er glad i den som gjør det onde.

I møte med slike såre og vonde fortellinger, er jeg noen ganger takknemlig over å kunne si, «Vet du hva Jesus har sagt om mennesker som gjør slike ting mot andre, de som lokker og lurer? Jo han sagt dette; Men den som...» Min erfaring er at disse ordene kan bidra til å skape orden i kaos, og gjennom det bidra til å skape nytt håp.

Advarsler

I de følgende versene, v 7 -9, kommer den tydelige advarselen til den som har tanker om, eller lar seg friste, til på en eller annen måte skade, en av disse små. Det er sterke ord; om du lokkes av foten eller hånden, så hugg den av, det er bedre å være uten lemmer, enn å påføre barn skade.

Jeg husker for noen år siden, at en nokså kjent kristen leder, gikk ut i avisen Dagen, og advarte jenter og kvinner som var gravide etter incest eller voldtekt mot å ta abort. Advarselen handlet slik jeg leste den, hovedsakelig om hva det kunne gjøre med deres relasjon til Gud, eller Guds relasjon til dem.

Jeg husker jeg ble sint. Nok en skulle ansvaret legges på offeret, og ikke på dem som tillater seg å misbruke på det groveste. Det er dem som skulle fått advarselen. Denne kristne lederen kunne kanskje heller sitert versene fra dagens tekst, og advart alle dem, uavhengig av kjønn, som hadde tanker eller kjente draging til det å det å misbruke en annen og særlig et barn, på det groveste. Det er dem som bør utsettes for advarsler og oppfordres til å slutte med de driver med, og ta ansvar, også for eventuelle aborter de ved sine handlinger har påført den som ikke ser for seg muligheten til å leve med frukten av volden. Kanskje er dette også dagen da vi kan løfte frem ansvaret vi alle har for å snakke tydelig om å fatte nødvendige tiltak for å få slutt på alle former for trakassering i kirke og samfunn.

Som prest på landets største psykiatriske sykehus, møter jeg både overgriperen og den utsatte i det daglige virke. Jeg er prest for alle, og jeg har stor tro på Guds enorme kjærlighet til oss alle, også til dem som ikke alle andre klarer å elske eller å tilgi. Uten denne troen hadde jeg ikke klart å stå i det jeg står i, under disse ulike møtene, eller for den saks skyld i møte med meg selv, og mine egne tanker om dem som begår slike handlinger. Gudskjærligheten minner meg om at også de som i mine øyne er de verste, har vært små barn og har mange ganger måttet tåle det utålelige. Forskning i psykiatrien, nettopp her på Blakstad sykehus, bekreftet at mange av dem som har utsatt andre for vold og overgrep, har lignende erfaringer selv. Noe som bekrefter Alvoret i de handlinger som begås.

Den evige ild, og helvetes ild, nevnes også i dagens tekst. Det begynner å bli en del år siden jeg ristet av meg helvetsforkynnelsen jeg som ung ble utsatt for på bedehuset i indre Agder. Der ble jeg lokket til å tro på og frykte den evige ildens mulighet. Teologistudier på TF har heldigvis gitt meg andre

tolkningsnøkler siden den gang. Helvetes pine ser jeg likevel mye av, i voldens avtrykk på kropp og sjel, og i det forferdelige lidelsestrykk psykisk sykdom kan gi.

Helvetes pine ser jeg også noen ganger der mennesker har påført andre lidelse og virkelig innser hva de har gjort, når de kommer til seg selv etter rus, psykose, ulike former for forvirring, eller påvirkning. Jamfør fortellingen om Judas.

Noen har så sterke mekanismer for å unngå egen skam, at de legger alt ansvar på den andre, eller er fanget av rusen på seg selv og egen makt, at de kanskje ikke kommer dit i dette livet. Hva som skjer i møte med Gud, ansikt til ansikt, vet bare Gud og den Hen møter. Samtidig velger jeg å tro at Gud er den som ser de barna vi alle en gang har vært, og hvordan livet har fart med oss på ulike måter.

At vårt behov for oppgjør der ugjerninger har blitt begått er sterkt og mange ganger helende, har menneskelig erfaring og forskning både i teologi, sjelesorg og psykologi vist oss. Kanskje er det også behovet for oppgjør, sette ting på plass, som gjenspeiler seg i tekster som lar oss finne trøst i at Gud hevner. Matteusevangeliets forfatter, som med stor sannsynlighet er jødekristen (Studiebibelen), og kjenner til salmenes bok, og klagesalmene med hevnmotiver, har tilgang til tankene eller forstillingen om at Gud hevner. Se for eksempel salme 58. Kanskje er det også her han har hentet inspirasjonen til «kvernsteinen rundt halsen» og «bedre med avhogde lemmer enn den evige pine».

For den som eventuell vil fordype seg i salmer med hevnmotiver vil erfare at det er ikke noe i disse teksten som gir indikasjoner på at Gud utfører den hevn mennesker ønsker at Hen skal gjøre. Men de tydeliggjør menneskers skrikende behov for at av urettferdigheter av ulikt slag ryddes opp i, og at ansvar blir plassert.

Salmeforslag

240 Måne og sol

734 Guds kjærleik er

677 En bønne er gjemt

604 Jesus livets sol og glede

713 Noen må våke

Bots- og bønnedag

30. oktober 2022

Luk 15,11-32 Sønnen som kom hjem
Mi 7,18-19 Hvem er en Gud som du?
2 Kor 13,5-8 Advarsler

Reflection on Micah 7:18–19

Who is a god like you,
relieving wrongdoing
and moving past crimes
for the remnant of his inheritance?
He does not hold onto his anger forever,
for he delights in loving-loyalty.
Once more he will dote on us;
he will rinse away our wrongdoing (or, crush our wrongdoing).
You will hurl all their sins into the depths of the sea.¹

— Micah 7:18–19, translation mine

William Faulkner famously said, “The past is never dead. It’s not even past.” In this lectionary reading, the truth of that statement is profoundly apparent. For most of the book of Micah, the prophet has foretold suffering as the consequence for the Israelites’ misbehavior. Everyone, poor and rich, peasant and prophet, will witness the utter destruction of their land, because of their faithlessness to God’s teachings. Their past decisions seem to have made their fate inevitable.

¹ Translation note: The original Hebrew is inconsistent with tenses, alternating between “you/he” and “us/they.” Rather than normalize these into a single tense, as some translations do, I have reproduced the Hebrew changes.

But as is so often the case in the Psalms, despair does not endure forever. In this final chapter of Micah, the prophet looks for hope in the even more distant past: the founding myth of Israel, in which God subdues the roiling sea to protect the people of Israel. This myth found its clearest expression in the Exodus story, when God helped Moses lead the Israelites through the Red Sea, but Paul Cho (*Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*, 2019) has described how the myth continued to reverberate throughout the biblical canon, shaping the Bible's stories from Creation to Exile. Here in Micah, Lesley DiFrancisco ("He Will Cast their Sins into the Depths of the Sea . . ." Exodus Allusions and the Personification of Sin in Micah 7:7–20," 2017) has noted that a series of allusions connect Micah's prophecy to the "Song of the Sea" in Exodus 15, culminating in the final phrase from today's passage: "You will hurl all their sins into the depths of the sea." These allusions ultimately compare Israel's present sins to Israel's human enemies of the past, reinforcing a conceptual metaphor of sin as an enemy that can be conquered.

This is quite remarkable! By saying that sin is like an external enemy, Micah is detaching it from the people who actually do it. The old cliché of "love the sinner, hate the sin" stems from the redemptive message of this text: the radical idea that God can choose to let go of sin, to move past it and move on, instead of viewing us as permanently stigmatized. It's easy to see why the lectionary pairs it with the story of the Prodigal Son: the tale of a father who loved his son regardless of everything that the son had done wrong. That kind of love, that compassion of a perfect Parent, is what Micah's passage is all about.

But what does it mean, really, to separate the sin from the sinner? Aren't we all the sum of our actions and choices? And isn't it even more troubling when we consider how this concept has been used to condemn people for traits, like their sexuality and gender identity, that are part of their core personhood? To address this, I want to turn to a minor Hebrew technicality in verse 19. The text says that God will *kabash* our wrongdoing, a verb that means "to violently subjugate." But some commentaries think that it was originally the similar verb *kabas*, which means "to clean clothing

by stepping on it.” Both of them probably connect to the same original meaning of treading on something, but there’s a key theological difference. When you subjugate someone, you leave them diminished and battered; when you wash clothing, you leave it beautiful and clean, restored to what it should be.

And that is why I favor the second meaning for this passage. It transitions beautifully between the preceding phrase (God will feel compassion for us) and the water imagery of the following phrase (God will throw our sins into the sea), because it emphasizes that God’s love is for *us*, in our entirety; God wants to wash us clean and rinse away the stains, so we can be our truest selves. God wants to restore us to who we already are.

This passage is exceptional for another reason that few commentaries discuss: the fact that it is spoken by a woman. Hebrew does not distinguish gender in the first person, so in most of chapter 7, when the speaker promises that “I shall see God’s vindication,” (7:9) we don’t necessarily know if a man or woman is talking. But in verse 7:10, the prophet imagines a female enemy asking her, “Where is Yahweh, your God?”—and the word “your” is grammatically female. Perhaps the female speaker represents the personified Jerusalem (as Francis I. Anderson and David Noel Freedman argued in their 1974 commentary on Micah). But perhaps—as Mayer Gruber argued in 2007 (“Women’s Voices in the Book of Micah”)—this records the voice of a female prophet. Either way, by quoting from the “Song of the Sea,” she is establishing herself in a lineage of female prophets, since many leading scholars believe that Exodus 15 was originally the utterance of Miriam the Prophet. (Read more in Carol Meyers’ “Miriam’s Song of the Sea: A Women’s Victory Performance,” 2020.) The passage thus stands as testament to the role of female prophets throughout Israelite history, and the ways that male-led scholarship has often overlooked them.

What’s more, this observation isn’t just about empowering women (as important as that goal is!). It’s about how God speaks through all of us, whether or not human society marginalizes us, and how we can draw strength from looking to our own unique past.

The author of this prophecy had something deeply important to say about how God's love acts in our lives, embracing us and cleansing us to be the best versions of ourselves. She framed it by looking back at the story told by another woman, centuries earlier, who sang about God's liberating power. And when we preach today, we are continuing in that lineage, rooting God's promises for the future in God's faithfulness in the past.

One final note. People sometimes like to compare the "Old Testament God" to the "New Testament God." The "Old Testament God" is vengeful and violent, they say, while Jesus is kind and compassionate. Now, scholars have already noted how dangerously anti-Semitic statements like that are; they paint Jews as followers of a God who is practically evil, in comparison with the enlightened Christian God. But beyond that, these stereotypes simply aren't accurate, and this passage is a beautiful example of that. God, in this passage, is someone who takes pleasure in being compassionate. Just as God carried the Israelites through the Red Sea, just as God brought the Jews home after their long exile, so will God welcome us home again and again today, cleansing us and washing away our mistakes. This is the good news that resonates throughout the Bible. This is the story of our past, present, and future.

Works Cited

- Anderson, Francis I. and David Noel Freedman. *Micah*. New York: Doubleday, 1974.
- Cho, Paul K.-K. *Myth, History, and Metaphor in the Hebrew Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- DiFransico, Lesley. "'He Will Cast their Sins into the Depths of the Sea . . .': Exodus Allusions and the Personification of Sin in Micah 7:7–20." *Vetus Testamentum* 67 (2017), 187–203.
- Gruber, Mayer I. "Women's Voices in the Book of Micah." *Lectio Difficilior* 1/2007, n.p.
- Meyers, Carol. "Miriam's Song of the Sea: A Women's Victory Performance." *TheTorah.com* (2020). <https://thetorah.com/article/miriam-s-song-of-the-sea-a-womens-victory-performance>

Reformasjonsdagen

mandag 31. oktober 2022

Sal 46,1-8

Til korlederen. Av Korah-sangerne. Etter «Alamot». En sang
Rom 1,16-17 Bønn og ønske om å komme til Roma
Joh 1,16-17 Ordet ble menneske

Arven fra reformasjonen

Reformasjonsdagen kommer som en forfriskende dag midt i en verden som stadig går fremover. Kirken går nye tider i møte, men arven fra reformasjonen ligger der som vårt anker som holder oss fast. Det gir oss noen grunnleggende prinsipper å følge: Konsentrasjon, forenkling og sanering.

Til denne dagen kan vi spørre oss: Hva er det sentrale for oss som en kristen kirke i dag? Hva vil vi formidle? Dagens bibeltekster er sentrale tekster til vår lutherske tradisjon, som tegner vakre bilder av vårt gudsbilde, menneskesyn og gudstro.

Salme 46,1-8: Gudsbilde

I 1529 skrev Luther salmen «Vår Gud han er så fast en borg» over denne leseteksten, salme 46. Salmen er fylt av kamp- og seiersmotiv: Ingenting kan vippe Gud av pinnen. Han er vårt skjold og verge. Luther tok utgangspunkt i salme 46, men han tok seg noen friheter i fortolkningen. I første vers av salmen er det særlig v. 2 og omkvedet i v. 8 og v. 12 han bruker. Han gjør en fortolkning av hvem «fienden» er: I bibelteksten omtales fienden som de truende kaosmaktene, urhavets krefter og fiendtlige folkeslag. I Luthers salme er fienden Satan selv, Guds egentlige motstander. I andre verset av salmen løfter han blikket til Jesus

Kristus. Han er den eneste som er Satans like, dvs. den eneste som kan nedkjempe fienden. Derfor, sier han i vers 3, kan vi trygt møte Satan og hans hær. For selv om han er «denne verdens fyste», så makter han ingenting. Et lite gudsord kan ham binde (jf. Matt. 4,1-11 om fristelsen av Jesus i ødemarken). Til slutt vender Luther blikket mot den endelige seier i vers 4. «Og om vårt liv de tar, og røver alt vi har, la fare hen, la gå! Mer kan de ikke få. Guds rike vi beholder.» Hvem er de som røver alt vi har? Satans tjenere og håndlangere? Noen tolker det til at Luther snakket om paven og hans drabanter. Poenget er uansett: Når Gud selv vil med oss gå, har vi ingen grunn til å frykte.

Til bibelteksten: Salmisten tegner vakre gudsbilder i denne salmen. Dette kan inspirere oss.

Gud er vår tilflukt og vår styrke. En hjelp i nød. Og er alltid nær.

Gud er midt i byen, og Gud hjelper den.

Gud er vår faste borg.

Luthers fortolkning er sentral og god til salmen. Men i tillegg inneholder salme 46 også flere vakre motiver som vi kan spinne videre på i våre prekener og bønner.

Rom. 1,16-17: Menneskesyn

Da Luther ble doktor i 1512, og overtok professoratet i Wittenberg, fikk han ansvar for å forelese over Bibelen. Han tok for seg både det gamle og det nye testamentet, men hans forkjærlighet for romerbrevet (og galaterbrevet) kom stadig frem.

«For jeg skammer meg ikke over evangeliet,» skrev Paulus til menigheten i Roma. «Det er en Guds kraft til frelse for hver den som tror, jøde først og så greker. For i det åpenbares Guds rettferdighet av tro til tro, slik det står skrevet: Den rettferdige skal leve ved tro» (1,16-17).

Mennesket er «simul iustus et peccator», samtidig rettferdig og synder. Luther hadde et dialektisk grunnsyn på mennesket og verden. Mennesket må på én og samme tid fastholdes som rettferdig og synder, på samme vis for kirken. Vi er frie og bundne på samme tid: Bundne i det ytre, og treller av synd og det onde i verden. Men gjennom evangeliet er det kristne mennesket fritt

og herre over alle ting i det indre. Kristus har satt oss fri. fri til å leve det livet vi er skapt til. Fri til å være oss selv. Trygg i nåden. Dermed er vi over til det sentrale i preteksten.

Joh. 1,16-17: Gudstro

Luther og reformatorene ønsket å forenkle og konsentrere seg om det essensielle. Dette gjaldt særlig forståelsen av Bibelen. Mot middelalderens tolkning av Bibelen som en tekst med flere betydningslag (historisk-bokstavelig, allegorisk, moralsk og anagogisk), insisterte Luther på at Skriften bare har én mening. Bibelen har én og bare én betydning, som er bokstavelig og åndelig på en og samme tid. Bibelen handler om Kristus: han er sentrum i teksten. Det gamle testamentet er i bokstavelig forstand profetier om ham, Det nye testamentet er presentasjon av ham.

I dagens pretekst er vi nettopp i dette sentrum. I prologen presenterer evangelisten Kristi komme og verk, og avslutter med ordene: «Av hans fylde har vi alle fått, nåde over nåde. For loven ble gitt ved Moses, nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus» (1,16-17).

Vårt fokus i alt vi gjør skal være nåden og sannheten. Når vi leser Bibelen, når vi forkynner og når vi driver kirkens virke frem. Dagens pretekst er en åpen tekst i seg selv. Ordene er store. Samtidig har denne teksten en lang virkningshistorie. Jeg vil slå et slag for å la menigheten føle nåden denne dagen - nåde over nåde. Loven og det verdslige regiments betingelser lever vi med daglig. Men nådens betingelser trenger vi stadig å høre på nytt. For hva gjør at vi stadig får mot til å gå videre i dette livet? Hvor kommer vår frimodighet fra? Det er i Gud vi lever, ånder og hører til. Det som setter oss fri fra det som binder oss, det som lar oss våge å tro på kjærlighetens kraft igjen. Det som stadig gir oss nye krefter. Det som gir oss mot til å leve og mot til å tro, midt i vår verden.

Salmeforslag

108 Vår Gud han er så fast en borg

279 Overmåte full av nåde

457 Bare i håp til Gud er mitt hjerte stille

488 Ingen er så trygg i fare

352 Ren og rettferdig

350 Jesus Krist, du nådens kjelda

354 Å, kor djup er Herrens nåde

Allehelgensdag

søndag 6. november 2022

Luk 6,20-23 Saligprisninger og verop
Jes 60,18-22 Jerusalems herlige fremtid
Hebr 11,11-16.39-40 Vitnesbyrd om tro
Åp 1,9-11a;21,1-5 Hilsen

Om Allehelgensdag – med eller uten helgener?

Til den første søndagen i november har vi lagt to kirkeårsdager. Både allehelgensdag og alle sjelers dag. Begge dagene har et felles utspring, men har ganske ulike funksjoner. Når to ulike, dog beslektede, høytider skal konkurrere om plassen, så vil nødvendigvis en av dem gå seirende ut. Foreløpig ser det ut til at allesjeler trumfer allehelgen. Hvis vi går til kirken.no sin egen beskrivelse av høytiden så kan vi sågar lese: «Allehelgen – en minnedag.»

På den ene siden er det grense for hvor surmaget og kirkeårs-fanatisk man behøver å være. Selvsagt er det ikke vanntette skott mellom allehelgen og allesjeler, og det å omtale høytiden som helhet -som allehelgen, med to mulige fokus for gudstjenesten er ganske vanlig, og i praksis gjør jeg ofte det selv. Minnedagen har fått en rettmessig viktig plass i kirkens liv og i folks bevissthet. Det er en god ting.

Men hvorfor er det et poeng å vektlegge forskjellen på allehelgen og minnedagen. Den avgjørende forskjellen ligger i de to kirkeårs-

dagens fokus. På minnedagen sørger vi, eller minnes, de av våre som er døde. Men vi har ikke noe ønske om å følge etter. Om vi ønsker en gjenforening, så måtte det ligge i det umulige ønske om å vekke dem til live igjen. Men vi er tross alt glade for de menneskene vi har igjen, og ikke noe ønske om å selv gå over til den andre siden. Allehelgen handler derimot på mange måter om nettopp ønske om å slutte seg til skaren av hellige på den andre siden. Allesjellers fokus er savnet på de som var *her*, allehelgens fokus rettes mot savnet av oss der.

Balansegang og middelvei er som regel en god ting. Der er den evangelisk-lutherske grenen av kirkefamilien ofte god. VI aksepterer en del mystiske fenomener, men mener det er grenser for hvor dypt vi bør gå inn i dem – og hvor konkret og detaljert vi bør begi oss inn i Guds saker. Samtidig kan det bli noe klinisk og uforløst over det hele. Slik tenker jeg litt om vårt forhold til det hellige. Selvsagt må selv kryptokatolikkene iblant oss akseptere at vi ikke har et system for å minnes, venerere og be om helgenenes forbønn – men hvis vi likevel insisterer på å ha allehelgensdag som en del av vår kirkeårskalender, så tenker jeg også at det får være måte på berøringsangst. Skal vi feire allehelgen, så bør vi kunne være litt mer konkrete. På samme måte som evangeliet her og nå angår våre liv, våre personligheter og våre kroppar, så burde de hellig få lov til å tre frem som de konkrete personene de var og er, heller enn å forbli en grå ansiktsløs masse av en skare vi en dag skal få lov til å slutte oss til.

Som Hellige Bernard av Clairvaux sier: «Helgenene har intet behov for å æres av oss. Vår hengivenhet gir dem intet de ikke allerede har. Når vi hedrer deres minne, så tjener det oss – ikke dem». Det finnes heller en lengsel i oss etter å kunne snakke litt mer konkret om de medlemmene av de helliges samfunn som befinner seg på den andre siden. Vårt stadig uavklarte forhold til Olsok mener jeg vitner om dette. Sommerens helgenkåring av Kim Friele tenker jeg sier noe om det allerede eksisterende kristne vokabularet, som vi i fem hundre år har latt være å benytte oss av, i en overdreven frykt for å blande inn noen andre enn Gud selv i frelsesverket. En del av det kristne vokabularet som ha noe å tilføre vårt liv.

Å bringe inn deler av dette kristne vokabularet, vil kunne bidra til å gi det kristne liv enda mer form, fasong og farge. I tråd med at vi stadig ser mer av verdien i det sanselige, det symbolske og rituelle, så vil det å kunne minnes de hellige gjennom året – og ikke minst på Allehelgen – vil være en berikelse. Videre handler det om den potensielle hærskaeren av forbedere. Er de nødvendige for frelse? Like lite som at du og jeg ber for hverandre. Vi lar jo ikke være å be for hverandre av den grunn?

Søndagens tekstrekke

Fra Jes 60, 18-22, får vi et løfte om en fremtid fri fra smerte og motgang. Ikke engang solen og månen trengs lenger, når Herren selv vil være vårt lys. Det er klare paralleller til det som er dagens fortellingstekst, fra Johannes' åpenbarings første kapittel. At vi blir lovet en fremtid uten smerte og fortvilelse, er en anerkjennelse av den smerten og fortvilelsen vi kan oppleve her og nå. Teksten kommer dermed inn på trekk ved kristendommen som ofte kritiseres; ved at løftet om en utopisk fremtid gis, så kan toleransen for egen, og ikke minst andres lidelse, her og nå heves. Poenget om at de minste og ringeste skal få sin oppreisning (vers 22), leder oss frem mot Lukasevangeliet, dagens Evangelie-tekst, og saligprisningene der:

Sletteprekenens saligprisninger i Luk 6, 20-23, kommer like etter at Jesus har kalt sine tolv. Tolv disipler, som speiler Israels tolv stammer. De forespeilet utstøtelse og hån – slik også profetene opplevde. Disse tolv er utvalgt for å virkeliggjøre Guds plan. Det som kjenner seg saligprisningene i Lukas-evangeliet er at det er et menneskes livsbetingelser, ikke egenskapene som kvalifiserer til å bli salige. Dette resonnerer godt med Lukas-logikken i lignelsen om Lasarus og den rike mannen. Som Jacob Jervell har lært oss: det var bare Lasarus fattigdom som kvalifiserte han til den himmelske herlighet. Dette skiller seg blant annet fra logikken i saligprisningene hos Matteus. Hos Matteus er det en blanding mellom livsbetingelser og aktive handlinger eller karaktertrekk som er kvalifiserende.

En podcast som rører innom denne tematikken er «Ole Martin og Einar leser bibelen. I den finner vi to filosofer med det forsett

å lese bibelen fra perm til perm, en såkalt naiv lesning – for så å snakke om det de leser. Den ene er hedonist, den andre dydsetiker, noe som naturlig nok fører med at de har ulike tanker om hva som er det ultimate gode: en tilværelse med mest mulig nytelse, eller en tilværelse med mening, hvor man får sjansen til å vise seg som «hel ved». Slik saligprisningen er formulert hos Lukas, handler det definitivt ikke om nytelse, men om en meningsfull, om enn krevende tilværelse. Likevel er målet den belønningen de salige kan vente seg – særlig lest i sammenheng med fortellingsteksten. En god gjenganger i begravelser, nettopp fordi det er godt å lese om at en dag skal alt bare være – godt.

Hvem er de salige, og hvordan blir man i så fall det? I Matteus formuleres på en annen måte enn hos Lukas. Der finner vi «den som»-setninger. Hvor mye en bør bruke Jesu prekener som kilde til praktisk anvendt etikk er et urgammelt spørsmål. Bør vi anstrenge oss for å være i en av de omtalte gruppene for å kunne bli salige. Skal vi sørge for å bli fattige, sultne, gråtende og forhatte? Neppes. Men vi bør være forberedt på at det er der vi kan ende opp – som en ytterste konsekvens av å følge Jesu kall.

I Matteus-saligprisningene så kan man hevde at «den som» Jesus omtaler er nettopp Jesus. Alle egenskapene han ramser opp kan man se oppfylt om ham i løpet av evangeliet. Det kan enten leses slik at det uansett ligger utenfor vår makt å gjøre noe med vår status for Gud, og passivt ha tiltro til Jesu verk. Når vi eventuelt blir salige er det bare fordi Jesus virker i oss.

Når vi snakker om de salige, enten vi synes det er riktig å kategorisere, erklære og venerere dem, eller la dem finnes som en tenkt størrelse vi ikke bør bli for detaljerte i vår beskrivelse av – så er det som regel et «de» vi forholder oss til. Men tanken om et fellesskap av hellige forutsetter et «vi». De færreste av oss er så frimodige at vi tenker om oss selv som helgener. Og det er jo et sympatisk trekk. Hebreerbrevteksten minner oss om at vi likevel har fellesskap, også i det at heller ikke de som er døde har nådd frem til den evige, himmelske fullendelse. Deres gjestetid på jorden er omme. Det er ikke vår. Men de har ennå bare skuet det himmelske. Dit skal vi nemlig nå frem sammen.

Salmeforslag

266 – Jerusalem, du Herrens høge stad

268 – For alle helgner

274 – De som gikk foran oss

537 – Flammene er mange

Minnedag

søndag 6. november 2022

Joh 11,19-27: Jesus vekker opp Lasarus
Sal 139,1-18.23-24: Til korlederen. Av David. En salme.
1 Kor 15,51-58: Oppstandelsen
1 Mos 23,1-20: Abraham kjøper gravsted ved Hebron

«Hos oss sier vi ikke «jeg elsker deg»,» sa, hun. «Slike ord har vi aldri brukt.»

Vi sier heller: «Vil du ha en smultring til kaffen?»

Dette fortalte en dame meg over en kaffekopp i kirka etter eldre-treffet, hvor jeg hadde snakket om Peter og Jesus, som i en bibeltekst snakket om å elske. Kanskje er dette også utfordringen vår på denne minnedagen? Hvordan bruke små nok ord til det som er uendelig stort: Livet og døden. Og kjærligheten, eller mangel på den. Eller omvendt: hvordan bruke store nok ord om det som syntes smått i alle hverdagene som gikk?

Tekstene som gis som grunnlag for prekenen gir oss rike muligheter for å favne bredt, og si noe som forhåpentligvis kan treffe alle. Til denne tekstgjennomgangen har jeg ikke valgt en eksegetisk eller en veldig teoretisk gjennomgang, men forsøkt å lete i tekstene etter motiver som kan være bærende og håpefulle på en allehelgensdag.

Om praksiser på minnedagen

Det er stor variasjon på hvordan menigheter markerer allehelgensdag. Hos oss har vi to gudstjenester, både høymesse kl. 11, alltid uten dåp, og en minnegudstjeneste kl. 18. På den siste er

det gått ut invitasjoner til alle som har mistet noen. I forkant av minnegudstjenesten er kirken åpen for lystenning, en kopp kaffe eller en prat med diakon eller prest. Hvis han har anledning, så spiller organisten en stund før gudstjenesten begynner.

Høymessen feires «som vanlig», men med musikk og preken som rommer dagens tema, og alle oss som er i kirken, som kjenner på sorg og savn, men ikke har mistet noen det siste året. Dagen er også en fin dag å tegne lange linjer, fra liv, til død, og til evighet.

På minnegudstjenesten på kvelden er stemningen litt annerledes, og rommet rigges med flere levende lys. Vi legger skiferstein over små bord, slik at det blir et sted for lystenning underveis i gudstjenesten. Navnene på alle som har gått bort det siste året leses opp.

Prekenen på minnegudstjenesten er ofte kort, og kanskje er det ikke alltid så enkelt å preke ut fra dagens tekster. Som prester har mange av oss lyst til å trøste og gi håp. Det er også viktig å gi rom for at menneskene som kommer til denne gudstjenesten bærer sorgen på hver sin måte, og kjenner på et helt spekter av følelser. Det er nok den største utfordringen på en dag som denne: Hvordan favne dem alle, både de som sørger fortvilet, men også dem som kjente på lettelse over at noen døde, og dem som er i et kaos av følelser?

Salme 139 – Gud som lyset i vårt mørke

For en vidunderlig tekst vi får lese på en dag hvor vi skal minnes våre døde! I møte med sorg og tap er det særlig to vers jeg vil trekke frem. Vers 11 og 12:

Jeg kan si: «La mørket skjule meg, og lyset omkring meg bli natt.» Men mørket er ikke mørkt for deg, natten er lys som dagen.

Kanskje noen i menigheten kjenner igjen dette, at sorgen er så stor at man bare vil skjules, bli i mørket. Det krever krefter å skulle gå mot lyset igjen, når alt har blitt mørkt.

1 Kor 15 – en forvandlende hemmelighet

Vi skal alle forvandles. «Jeg sier dere en hemmelighet», skriver Paulus. Vel, en hemmelighet er det vel strengt tatt ikke lenger, hvis det betyr at ingen skal vite. For denne teksten har mange mennesker tilgang til, enten de har lest, eller vil lese den.

Men hvis hemmelighet er noe som har noe mystisk og spennende over seg, noe nesten litt magisk, noe som må hviskes videre og videre til stadig nye mennesker, så er det slik at dette er en hemmelighet. For budskapet om at vi skal forvandles kan være forvandlende i seg selv.

Teksten for Korinterbrevet er full av håp. Et voldsomt og kraftfullt håp, nesten som et hån som ropes mot døden: «Død, hvor er din brodd?!»

Johannes 11 – Marta og Maria, en som ble hjemme og en som ble sint.

Bibelteksten forteller oss noe helt sant om sorg: Maria ble hjemme, står det. Kanskje var hun helt lammet av sorgen. Kanskje orket hun ikke å gå ut. Kanskje orket hun ikke å se at verden gikk videre. Trodde hun at det ville bli for overveldende med all omsorgen fra naboer og venner, var hun redd for at hun ikke ville klare å ta det imot? Eller var det kanskje sånn at ingen kom til å snakke med henne, fordi man ikke helt vet hva man skal si når man møter noen man vet har mistet noen?

Om man ikke vet hva man skal si, eller ordene er for små, eller for store: Kan man tilby en smultring til kaffen?

Så er det Marta, som møter Jesus. Og som er skikkelig sint! Det står at hun sier: «Hvis du bare hadde vært her, så hadde ikke min bror vært død?» «Hvorfor har du somlet? Hvor var du?»

«Hvis bare noe hadde blitt gjort annerledes» «Hvis jeg bare hadde vært et annet sted, eller vært akkurat der da det skjedde».

Marta sin følelse er sinne. Fortvilelse. Og hun skjuler det heller ikke ovenfor Jesus. Det trenger heller ikke vi. Uansett om vi

trenger å bli hjemme, om vi er sinte, og vi kjenner på glede, på skam, på skyld, på gode ting, på vonde ting. Gud tåler alt. Det er ingenting Gud ikke tåler av oss.

Det finnes ingen *quick fix* på alle disse følelsene, ingen umiddelbar kur. Ingen pille mot sorgen, ensomheten og savnet. Men det finnes håp. Masse håp.

Fortellingen slutter med at Maria og Martas bror Lasarus står opp igjen. Det er ikke den fortellingen noen i menigheten sitter med. Men den gir håp. Om at det som er uvisst, det vi ikke vet noe om, kan være noe som er lyst og godt. At det som kommer etter livet her på jorda, er et sted.

Gud har lovet oss det.

Ordene til Marta om oppstandelse og evig liv tilhører kjernen i kristen tro: «Jeg er oppstandelsen og livet. Den som tror på meg, skal leve om han enn dør. Og hver den som lever og tror på meg, skal aldri i evighet dø» (Joh 11,25-26).

Salmeforslag

Til høymessen:

280 – Store Gud, vi lover deg

271 – Solrenning sæle

858 – Lei, milde ljøs

882 – Eg veit i himmelrik ei borg

48 – Deilig er jorden

Til minnegudstjenesten:

832 – Blå salme

870 – Din fred skal aldri vike (mel. 532 – Guds kirkes grunnvoll ene

494 – Jeg er i Herrens hender

489 – Blott en dag

23. søndag i treenighetstiden

13. november 2022

Jes 51, 11-16 Jeg er den som trøster dere
1 Tess 4, 13-18 Når Herren kommer
Matt 24, 35-44 Dagen og timen kjenner ingen

Til dagen

Et raskt «google»-søk på 13. november 2022, viser meg at denne dagen også kalles «World Kindness Day». Alle dager burde jo være en vennlighetsdag, men når noen har tatt bryet med å klassifisere akkurat denne søndagen, 13. november, som den dagen vi kan være ekstra oppmerksomme på vennlighet som verdi, kan vi jo også benytte muligheten til det i vår gudstjeneste denne dagen. Mer informasjon om bakgrunnen for dagen, først markert i 1997, finner du på www.daysoftheyear.com.

I vår norske sammenheng, markeres «Søndag for de forfulgte» andre søndag i november, i år 13. november. Jeg vil varmt og sterkt oppfordre til å gjøre nettopp *det* denne dagen, gjerne i samarbeid med Stefanusalliansen der det er mulig. Stefanusalliansen utarbeider hvert år godt og viktig materiale for denne søndagen – følg meg på www.stefanus.no samt www.ressursbanken.kirken.no/merkedager.

Tekstene

Skulle vi lete etter noen felles knagger i våre tre tekster denne *nest* siste søndagen i kirkeåret, vil det kanskje kunne være «trøst, fellesskap, forventning, og å våke». Trøstepropheten Jesaja hjelper oss å rette blikket mot Gud, Herren som trøster sitt folk.

Epistelteksten er full av håp og forventning, og den munner ut i en oppfordring; «Trøst og sett mot i hverandre med disse ordene!» - det handler om trøst og fellesskap. Jeg tenker at for oss som gudstjenestefeirende fellesskap ligger det et tydelig kall her til også å dele en forventning om at Jesus en dag skal komme igjen og gjøre alle ting nye. Det handler altså om parusi denne søndagen, og om kallet til å våke, sammen.

Prekenteeksten fra Matteus 24, 35-44 er fra den delen av Matteusevangeliet som Nils Alstrup Dahl i sin Matteus-kommentar¹ gir overskriften «Den eskatologiske tale» (24,1-25,46). Han sondrer videre mellom en apokalyptisk del (24, 4-36) og en parabolisk del (24,37-25,46), hvor vår teksts første avsnitt avslutter den første delen og innleder den andre, som også kan betegnes parusiliknelser.²

Merk ellers at 1. Tess 4,17 beskriver hvordan de som tror rykkes bort for å ta imot Jesus når han kommer, mens prekenteeksten fra Matteus ved sine eksempler, peker enda sterkere på det plutselige og uventede ved Jesu gjenkomst. I tekstarbeidet viser jeg også til paralleltekst hos Lukas; 17,26-27.34-35; 12, 39-46.

Utblick og inspirasjon fra andre

Svenske Verbum forlag gir ut en «Kyrkokalender»³ for hvert kirkeår, og det samme gjør det svenske forlaget Argument⁴. I begge bøkene er ordene «Vaksamhet och väntan» satt som overskrift over denne kirkeårsdagen som i Svensk kyrkan har navnet «Söndagen före domssöndagen». Hos dem er paralleltekst fra Lukas 12, 35-40, prekenteekst denne dagen, men perspektivet er det samme – forventning i felleskapets ramme – det gjelder å være forberedt! Fra Verbums kirkekalender, tar jeg med deler av en refleksjon skrevet av prest Åsa Ström Broman⁵:

1 Nils Alstrup Dahl: Matteusevangeliet, bearbejdet av Årstein Justnes 1998, Akademisk Fagforlag, Haugesund.

2 Ibid., s.374ff..

3 Kyrkokalendern 2021-2022, Verbum AB, 2021

4 Kyrkoårets gudstjänster 2021-2022, Argument förlag

5 Kyrkokalendern 2021-2022 s. 161

Jag tänker på Filifjonkan i Muminböckerna av Tove Jansson. Hon som är så rädd för at stormen ska komma. Vaksam och väntande, orolig och rädd pysslar hon och lyssnar hon efter katastrofen. Det bor en filifjonka i många av oss då och då tror jag. Oron för hur det ska gå, oron för det som ska komma, kan ta stor plats i bland. [---]. «Jag vet att vad som helst kan hända när som helst, det är därför jag är så lugn». Mumimammans trygga konstaterande bär på en djup vishet.⁶

Jeg tar med sitatet slik det står til inspirasjon også fra Mumi-universet. Det handler om å leve forberedt med en holdning som er preget av å våke, å være oppmerksom og ha tillit samtidig – i møte med våre tekster denne dagen gir Tove Jansson oss gode eksempler – kanskje et godt startpunkt for en preken i en familiegudstjeneste?

Til preken

«Jesus, ta meg med når du henter dine hjem» het en tradisjonell bedehussang vi hadde på repertoaret i et kor jeg var med i for mange år siden. På Spotify fant jeg en versjon fra 2018 med Jon Petter Nordbø og Arnfinn Nordbø⁷. Teksten er et uttrykk for forventning i møte med Jesu gjenkomst og formet som en bønn om ikke å bli stående tilbake; ref. de to eksempelfortellingene fra Matteusteksten. I min preken denne dagen, vil jeg kanskje bruke noe fra denne sangen som et utgangspunkt, for i lys av GT-tekst og episteltekst, bruke de nevnte knaggene; trøst, fellesskap, forventning, og å våke. Som kristen kirke er vi kalt til å våke sammen med hverandre, i fellesskapets ramme, i forventning om en ny himmel og en ny jord. Og, å våke handler aldri om passivt å sitte og vente, det handler alltid om å be og å arbeide – også på denne dagen er det en nyttig påminnelse.

De fleste som har vært ledere på konfirmantleir og gitt konfirmantene lov til å «døgne» (være våkne i 24 timer) vet noe om hvor krevende det kan være å holde seg våken når det nærmer

⁶ Ibid.

⁷ Lengsel, 2018

seg 4-5-tiden om morgenen. Det er spesielt vanskelig å ikke sovne da om man forsøker å døgne alene. Skal man døgne, bør man gjøre det sammen med flere.

Dette fellesskapsperspektivet kommer så særlig tydelig frem i Svein Ellingsens og Trond Kvernøs salme fra 1975, *Noen må våke i verdens natt*, som nærmest er obligatorisk denne dagen, tenker jeg. Noen må våke, ikke én alene, flere, fellesskapet, vi som kirke og menighet. I salmen understrekes også tydelig perspektivet fra «Søndag for de forfulgte» i vers to hvor det handler om å kjempe for andres rett.⁸

Salmeforslag

Igjen viser jeg til www.stefanus.no – når dagen nærmer seg, bruker de å legge ut gode salmeforslag og andre gudstjenesteressurser til bruk denne dagen!

- 80 Kristne, kom i morgenlyset
 299 Store Gud, vi lover deg
 891 Å salige dag som i håpet vi venter

 738 Noen må våke i verdens natt
 364 Så kom du da til sist
 615 Vi bærer mange med oss
 895 Ja, engang mine øyne skal se Kongen i hans prakt
 (passer også godt neste søndag, Kristi kongedag)
 899 Jeg tror på jordens forvandling

⁸ Norsk Salmebok nr 738.

Domssøndag / Kristi kongedag

søndag 20. november 2022

Joh 9,39-41 Mannen som var født blind
5 Mos 30,15-20 Herren vil samle folket
1 Kor 15,22-28 Oppstandelsen
Joh 18,33-27 Jesus for Pilatus

Øyekapitlet

Vårt lille avsnitt fra Johannes 9 kom inn i tekstsaken som en ny tekst i 2011. De tre korte versene merkerer avslutningen på et langt kapittel som i sin helhet er viet Jesu møte med en blindfødt og ettervirkningene av dette møtet. Det er selvsagt mulig å lese teksten løst fra sammenhengen, men jeg tror det er mye å hente ved ta menigheten med inn i den oppsiktsvekkende historien. Alt dreier seg om å se eller å være blind. I 24 av de 41 versene finner vi direkte referanser til øyne, syn eller blindhet. I sentrum av oppmerksomheten står altså en fattig og blindfødt tigger som får livet sitt snudd på hodet, på mer enn én måte.

Det er ikke alltid at helbredelser blir betvilt eller skaper store diskusjoner i evangeliene. Det samtidige verdensbilde var ganske åpent for at uforståelige tilfriskninger kunne skje. Jesus var heller ikke den eneste aktøren i bransjen. Men akkurat dette underet var enestående, det uttrykkes i hvert fall slik av den blindfødte selv: «Så lenge verden har stått, har ingen hørt om at noen har åpnet øynene på en som er født blind». (v 32)

Johannesevangeliet bruker ordet *tyflos* (blind) 13 ganger, 11 av dem i kapittel 9. Noen ganger er betydningen bokstavelig medisinsk, andre ganger metaforisk. Det er en lang litterær

tradisjon, også fra antikken, for at blindhet kan bety manglende mental eller åndelig innsikt. Allerede i Salmenes bok ble bildet brukt (Sal 146,8). Det var altså ikke Jesus som oppfant denne metaforen. Siden gjenfinner vi den i en rekke faste uttrykk, som for eksempel i uttrykket «kjærlighet gjør blind», som altså ikke betyr at kjærlighet fører til alvorlig øyensykdom.

Men det er altså først mot slutten av kapitlet at Jesus lar det metaforiske overta. Da handler det ikke lenger om kroppens synsorgan, men troens blikk. Det gir Jesus anledning til å forkynne dommen over de som er seende, og dermed ikke har noen unnskyldning, men som likevel ikke vil se det viktigste.

Dommens nødvendighet

Tanken på en dom i regi av Jesus er forstyrrende for mange. Det er likevel et ganske fremtredende motiv i Det nye testamentet. Riktignok har vi utsagn fra Jesus som peker i en annen retning: «Gud sendte ikke sin Sønn til verden for å dømme verden, men for at verden skulle bli frelst ved ham». (Joh 3,17) og «For jeg er ikke kommet for å dømme verden, men for å frelse verden». (Joh 12,47) Til tross for disse enkeltutsagnene, landet det dogmatiske arbeidet med apostolicum *på* denne formuleringen: «Skal derfra komme igjen for å dømme levende og døde».

Finnes det noen rimelighet i tanken på dommens dag? I et rettsassamfunn forutsetter dom et lovbrudd. Den lov Jesus har gjort gjeldene for sine etterfølgere, er kjærlighetens lov. På ytterst radikalt vis stiller han opp en fordring som er så krevende at den ofte har blitt sett på som umulig og derfor heller ikke forpliktende. Men denne fordringen er samtidig også de kristnes adelsmerke, det er kjærligheten som skal kjennetegne dem som følger veien. Livet er viktig, så viktig at vi blir holdt ansvarlig for det. Hat, overgrep og likegyldighet etterlater seg ofre. Da blir dommens dag ikke bare rimelig, men nødvendig for den menneskelige verdighets skyld.

Dommens person

Jesus benyttet anledningen til å bruke det konkrete underet som bilde i sin domsforkynnelse:

- Med troens øyne kan du se tilgivelsen og frelsen.
- Uten troens øyne kan du se alt som er rundt deg, men likevel ikke se det viktigste.

Om det var ironi eller selvinnsikt som gjorde at noen fariseere antydte egen blindhet, er ikke så godt å vite. De spør: «Kanskje vi også er blinde»? Kanskje er det et overraskende svar de får av Jesus. Han sier ikke at de er blinde, heller ikke i åndelig forstand. Tvert imot, de er seende, de er informert. Men likevel gir de ikke samtykke til den kjærlighet som er blitt den blindfødte til del. De har sett og hørt Mesteren, men de anerkjenner ham ikke verken som lege eller dommer, langt mindre som frelser. *Både i Det nye testamentet og i trosbekjennelsen er dommen uløselig knyttet til Jesu person.* Hvis hele tanken på en dom er brysom, kan det likevel være betryggende at dommen er i hendene på Jesus, Guds inkarnerte kjærlighet.

Dommens utfall

Det var aldri dommen som var målet med Jesu frelsesgjerning, dommen var der allerede før han kom. Han kom for å kjøpe oss fri ved sitt liv og sin død og sin oppstandelse. Gjennom loven og evangeliet er vi blitt informert og kalt til selvransakelse og omvendelse. Et genuint ettersyn eller «eksamen», som det kalles i ignatiansk tradisjon, vil avdekke både godt og vondt. I god luthersk og paulinsk teologi er vi alle skyldige. Selv om vår skyld ikke er alt som er å si om oss, og heller ikke det viktigste, er vi likevel skyldige i opprør og kjærlighetssvikt, individuelt og kollektivt. Derfor er dommen klar. Men en tydelig dom er også forutsetningen for en like tydelig frikjenning. Igjen: Dommen var der allerede før han kom. Han kom for å kjøpe oss fri ved sitt liv og sin død og sin oppstandelse.

I denne søndagens domsord knytter Jesus dommen til vårt syn. Hadde vi vært blinde, var vi mer unnskyldt enn om vi var seende. Selv om det er mye jeg ikke får øye på, kan jeg ikke påberope meg blindhet. Jeg er i likhet med fariseerne, en seende. Uansett må jeg bøye meg, både for den rettfærdige dommen og for den frigjørende kjærligheten.

Was blind, but now I see

*Amazing grace, how sweet the sound
that saved a wretch like me.
I once was lost but now I'm found
was blind but now I see.*

Dette er en av de internasjonalt mest kjente salmestrofer vi har, gjengitt i Norsk salmebok 342, både på originalspråket engelsk og på nynorsk. Første vers avsluttes med et direkte sitat, ikke fra Jesus, men fra vår blindfødte venn i Jerusalem (Joh 9,25). I John Newtons ikoniske salme fra 1772/1779 er det den frelsende nåden som har åpnet salmedikterens øyne, slik at han ser både seg selv og Gud i ett nytt lys.

Bakgrunnen for salmen er verdt å fordype seg i og kanskje dele med menigheten. John Newton var en engelsk levemann, sjøkaptein og slavehandler som under en dramatisk sjøreise vendte seg til Gud og på mirakuløst vis ble reddet. Likevel ble han ikke umiddelbart omvendt til et nytt og annerledes liv, men han tok gradvis avstand fra sin fortid og ga tydelige uttrykk for den store forandringen, overgangen fra å være en fortapt synder til å bli en frelst synder, fra å være en blind til å bli en seende. Salmen, som altså er skrevet av en forhenværende slavehandler, er ironisk nok blitt nært knyttet til det afro-amerikanske samfunnet. Den er brukt i en rekke offisielle gravferder og refereres til i for eksempel i antislaveriromanen «Onkel Toms hytte» av Harriet Beecher Stowes.

Salmeforslag

- 682: Jesus skal rå så vidt som sol
- 342: Amazing Grace! How sweet the sound
- 977: (Hallelujavers)
- 378: Da Jesus satte sjelen fri
- 895: Ja, en gang mine øyne skal (nattverd)
- 345: Å, kor djup er Herrens nåde

Omtaler

Den varmhjertede misjonæren som ble møtt av den kalde vinden fra Calmeyergatens misjonshus og til slutt kom inn i varmen

Bokmelding: Notto R. Thelle: *Karl Ludvig Reichelt – Misjonær mellom øst og vest.*
Verbum 2022

Det smertelige bruddet

Det Norske Misjonsselskaps (NMS) oppgjør med Karl Ludvig Reichelt og hans spesielle prosjekt for å nå buddhistiske munkesamfunn med evangeliet står for meg som et av de mest avslørende og ubehagelige utslagene av kirkekampen i Norge. Notto R. Thelle minner oss om denne episoden i 1925 i sin bredt anlagte og dyptpløyende Reichelt biografi (s. 321-360). Vi skal komme tilbake til denne episoden, men la oss først si litt mer om biografens helhet.

Thelle introduserer Reichelt (født 1.9.1877), hans bakgrunn fra Arendal, hans vei til misjonsskole og Misjonsskolen i Stavanger (8. kull, 1897-1902), utviklingen av hans Kina-interesse (NMS vedtar Kina som ny misjonsmark 1901), hans ordinasjon og hans utsendelse til Shanghai høsten 1903. Vi får et levende inntrykk av en varmhjertet og vinnende personlighet, tydelig forankret i en pietistisk preget åndelighet, og en Kristussentrert teologi forankret i luthersk nådeteologi. Reichelt var en vekkelens mann.

Biografien bekrefter at disse trekkene følger Reichelt gjennom livet. Før han dro til Stavanger var han en kjærkommen venn og taler på møter både i hjem og bedehus mens han gikk på lærerseminariet på Notodden. Han bevarte den personlige vennskapsvarmen og kristusgløden gjennom alle fasene og utfordringene som misjonærlivet skulle by på.

Thelle gir oss også del i Reichelts uutslettelige nysgjerrighet og assosiative kreativitet, kombinert med eventyrlyst, arbeidskraft og formuleringsevne. Vi møter hos Reichelt en særegen estetisk og poetisk sans som slo igjennom både i arkitektur og liturgi. Reichelt var mer enn noe fascinert av kinesernes religiøse liv. Han begynte tidlig egne undersøkelser ved krevende reiser og sterke møter med livet i buddhistkloster og med enkeltpersoner.

Reichelts Damaskusopplevelse

Et hovedpoeng i Thelles framstilling av øyeblikket da han så at han på en spesiell måte skulle bli buddhistenes apostel. Reichelt selv knytter det til et tempelbesøk i Weishan allerede i 1905. Her hadde han sin Damaskus-opplevelse (s. 164-166). Ut fra dagbøkene konstaterer Thelle at besøket var ganske kort, bare et døgn. I Reichelts egen tilbakeskuende beretning, *Drømmen som blev virkelighet*, utgitt i 1947, har dette døgnet blitt til en uke. I 1947 fikk han sin grunnleggende innsikt i *Hjertesutraen* og buddhismens «betagende botsritualer». Dagboka fra 1905 forteller ikke noe om dette. Heller ikke at det er her han har funnet sitt grunnleggende teologiske motiv med Johannes evangeliets presentasjon av logos. I følge Thelle var dette en mye lengre prosess. Kanskje var det ikke en helt ny misjonær som vandret ned fra Weishan-toppen i 1905, «fyllt med hellig kraft og glede» slik den gamle Reichelt skriver.

Dagboka bekrefter ikke denne historiefortellingen, men gjør det 1947-varianten av historien usann eller til en forvrengning av virkeligheten? Ikke nødvendigvis. Thelle ser det heller som et «uttrykk for det som skjer med mange livsfortellinger – de utvikler seg, forandrer seg og får ny mening ved å integrere nye erfaringer og innsikter. [...] [N]ettopp opplevelsen på Weishan

satte seg fast i hans misjonærsinn som kriseopplevelse og som inspirasjon. Gjennom senere bearbeidelse kunne fortellingen vokse og utvikle seg til noe mer enn den var i utgangspunktet» (s. 165). Denne observasjonen forteller mere om Thelles grundighet og ærlighet i tilretteleggelse av stoffet enn avstanden mellom den faktiske historien og den gjenfortalte, utvidede historien 40 år senere.

Thelle vever sammen den ytre fortelling om Reichelt og hans indre pilegrimsreise

Det er i det hele tatt et kjennetegn ved biografien at den er skrevet av en som ikke bare ønsker å fortelle historien om en kjent misjonærskikkelse, men av en som kjenner historien og konteksten fra innsida. Notto Reidar Thelle er flasket opp med Buddhistmisjonen, født i Hong Kong våren 1941 et knapt år før japanerne invaderte den britiske kronkolonien, der Reichelt og Thelles far, Notto Normann Thelle sto i spissen for Buddhistmisjonens store prosjekt på Tao Fong Shan. Biografen har hørt historier fra han var liten, sugd inn inntrykk fra det vakre buddhistisk inspirerte tempelkirke- og skoleanlegget på fjellryggen i Sha Tin i New Territories i Hong Kong, lest dagbøker og arkivmateriale gjennom et langt misjonær- og forskerliv. Han er en sjelden språkbegavelse som leser kinesisk, selv om hans egen misjonærtjeneste fant sted i Japan (1969-1985), og dermed kan gå inn i Reichelts spennende kinesiskspråklige teologiunivers.

Nettopp Thelles evne til å veve denne teologiske og spenningsfylte innsiden av Reichelts pilegrimsreise gjennom et langt og produktivt liv, gjør biografien spesielt interessant og lesverdig. Det er ikke tvil om at Reichelt for eksempel i utviklingen av sin særegne kinesiske logos-teologi og -liturgi, kan være langt dristigere og uklar på kinesisk enn hans egne oversettelser til engelsk og norsk tilkjenner. «Reichelts styrke i formidling og oversettelse var hans beundring for kinesisk religion og filosofi og ønsket om å trenge inn i selve essensen. Svakheten var hans utrettelige søken etter tilknytningspunkter som fikk ham til å lese kristne forestillinger inn i det han studerte» (s. 526).

Familieliv, salmedikter og professor

Etter et intenst hjemmeopphold (1911-13), der Reichelt blant annet ved juletider i 1912 skriver sin kjente misjonssalme inspirert av en sang han har hørt under et studieopphold i Leipzig året før, «Din rikssak, Jesus, være skal», vender Reichelt alene tilbake til Kina. Fru Anna måtte bli igjen i Norge. De hadde giftet seg på misjonærenes feriefjell, Kuling, sommeren 1905, og fått sønnen Gerhard året etter. Gjenforeningen fant sted først senhøstes 1915 midt under den første verdenskrig. Thelle spør: «Hvor ble det av Anna Dorothea Gerhardsen i alt mylderet, «Guds store gave», som Reichelt hadde kalt sin forlovede?», og gir en rimelig fyldig beskrivelse av hennes rolle ved siden av sin alltid engasjerte misjonærmann (s. 176-183). Thelle minner om «tendensen blant misjonærer til å prioritere misjonskallet fremfor familieliv» (s. 181).

Apropos «Din rikssak», gjør Thelle oppmerksom på at Reichelt i denne salmen, med forestillingen om Guds rikes komme «i stråleskrud» og folkeslagene som skal stå for Guds trone «med hver sin stråleglans som tegn», foregriper visjonen, som etter hvert klarnet for Reichelt, at «Gud var virksom i andre religioner og kulturer, og at det var misjonens kall å la kirken berikes av nye innsikter og sannheter» (s. 196-197).

Da Reichelt kom ut til Kina i 1913 var det bestemt at han skulle være lærer ved den nystartede felles-lutherske presteskolen i Shekou (s. 197-201). NMS var ikke det eneste lutherske misjonsselskapet i Kina. Her var misjonærer fra flere amerikanske lutherske kirker og Det finske misjonsselskap. Også Det norske lutherske misjonsforbund (senere NLM) hadde drevet misjon i Kina siden 1891, men var ikke med i slike felles-lutherske prosjekter. Men de tre første NMS-misjonærene hadde faktisk tilhørt dette forbundet. Akkurat her synes jeg Thelle kunne tegnet et litt bredere bilde av den misjonale konteksten rundt Reichelt. I denne professor-perioden utvikles Reichelts visjon om et eget misjonsinitiativ overfor buddhistmunker. Ikke alle misjonærkollegaene var like begeistret for disse visjonene.

Det smertelige skillet

Under hjemmeoppholdet i 1920-1922 lanserte Reichelt sin nye visjon med åndelig misjonsvarme og personlig engasjement og fikk nødvendig støtte. Buddhistmisjonen ble et eget prosjekt innenfor NMS. Organiseringen var en utfordring også når det gjaldt hjemmearbeid, men alle var innstilt på å finne en løsning – og Reichelt reiste ut til Nanjing i 1922 for å «skrive et nytt og ukjent kapittel i misjonshistorien» (s. 241). Men uroen tiltok både ute og hjemme. Reichelts inkluderende tro satte ikke nødvendige grenser. Akkurat det passet dårlig i misjons-Norge på 1920-tallet. På det store landsmøtet i anledning av kirkestriden i det store Calmeyergatens misjonshus i januar 1920, ble det vedtatt en resolusjon mot ethvert frivillig samarbeid med dem som har brutt med «[...] bibelens autoritet og innsatt menneskemening i Guds ords sted. Et slikt samarbeid vil kun tjene til å styrke den liberale teologis stilling og gi det utseende av å være en likeberrettiget retning med den gamle bibeltro kristendom,» sto det i møtets andre resolusjon.

NMS sluttet opp om denne parolen og nå måtte Reichelt velge, fikk han vite under et nytt Norgesbesøk i forbindelse med et økumenisk møte i Stockholm sommeren 1925 (s. 332). Hvis han ikke avsluttet samarbeidet med «liberale» prester og deres sympatisører, kunne ikke samarbeidet med NMS fortsette. Reichelt valgte å holde fast på «vidhjertethet i hjemmearbeidet [...] og ikke av taktiske grunner tilpasse seg den konservative retningen som 'for tiden særpreger vort norske kirkeliv'» (s. 335). Som en Buddhist-venn uttrykte det i Aftenposten da bruddet var et faktum: «Det ble så usigelig trangt og lummert der hjemme. Så lavt under himmelen» (s. 338).

Thelle gjør seg noen nøkterne refleksjoner om at bruddet kan ha vært til det beste for Buddhistmisjonen, for det ga den nye misjonsorganisasjonen anledning til å bygge ut et «langt mer solid hjemmearbeid enn det spinkle innsamlingsapparatet hittil hadde kunnet tilby» (s. 349).

Et personlig anmeldersukk

Jeg er for så vidt glad for Thelles nøkterne oppsummering av bruddet, men som tidligere NMS-misjonær og generalsekretær tillater jeg meg en liten, personlig kommentar: hvordan var det mulig midt i misjonsbevegelsens sterkeste periode å utvikle et slikt boikott-regime med så stor gjennomslagskraft blant varmhjertede indre- og ytre misjonsvenner i Norge? NMS skulle ha fulgt Sjømannsmisjonen eksempel og ikke sendt delegater til det store landsmøtet og sagt farvel til boikott-strategiens iskalde logikk, som senere har ridd norsk kirkeliv som en mare. Reichelts prosjekt skulle ha forblitt en utfordrende og inspirerende, men integrert del av Misjonsselskapets arbeid!

Misjonæren som kom inn fra kulden

Etter den dramatiske flyttingen til Hong Kong og oppbyggingen av instituttet på Tao Fong Shan fra 1930, og de vanskelige krigsårene og alt som fulgte etter det, reiste Reichelt hjem i 1947 hvor han ble feiret blant annet på sin 70-årsdag. Men Reichelt kom til hektene og ville ut igjen. Etter ett år i et forandret Hong Kong får Reichelt hjemlov 13. mars 1952, og Thelle konstaterer at nå er «den klassiske epoke er over».

I en interessant epilog, «Misjonæren som kom inn fra kulden», presenterer Thelle det han oppfatter som arven etter Reichelt sytti år etter hans død og hundre år etter at hans arbeid med buddhistmisjonen begynte (s. 545-562). Noen overskrifter angir bredden, dybden og aktualiteten i denne arven: Kontekstuell teologi – med «hver sin strålekrans som tegn»; Meditasjon og stillhet; Dialog som forandrer – misjonærenes omvendelse; Å være pilegrim – tro underveis; Vennekapets gave; Arkitekturens teologi og fortellingens kraft. Og fortsatt utfordrer Reichelt på de store og ubesvarte spørsmålene som angår religion og religiøsitet.

Ute i Hong Kong ruver fortsatt anlegget på Tao Fong Shan – og vil så lenge det står ha sin tiltrekningskraft, og utfordre med sine mange spørsmål. Ikke minst: Hvem står bak dette storslåtte prosjektet? Notto R. Thelle har gitt oss et fyldig, troverdig og inspirerende svar på dette spørsmålet, også for dem som ikke får anledning til å besøke «instituttet».

Med det brede nedslagsfeltet Reichelt og Tao Fong Shan også har fått internasjonalt, bør denne biografien gjøres tilgjengelig på engelsk (og kinesisk).

Stor takk også til Verbum for å ha utgitt dette verket, vakkert tilrettelagt - selv med en del bilder på høykant og tilleggstekster i rødt som gjør lesningen litt tyngre for eldre øyne – og dessverre uten et sakregister.