

«Uttrykket endrer seg, men budskapet er det samme»

En studie av en generasjonsmenighet i endring



Annika Fure



Masteroppgave

Vår 2015

Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Bergen

Forord

Først og fremst vil jeg takke alle de fantastiske menneskene jeg var så heldig å bli kjent med i Kirkehjemmet. At min inngang til feltet skulle bli så lett, hadde jeg aldri turt å drømme om. Den åpenheten og tillitten dere viste meg var beundringsverdig, og noe jeg satt stor pris på i under hele feltarbeidet og også i dag. Dere ga meg en minnerik tid som jeg setter svært høyt. Jeg må også takke min veileder, Professor Annelin Eriksen, for uvurderlig oppfølging og jevne, gode tilbakemeldinger. Ikke minst har din kunnskap og teoretiske bidrag hjulpet meg masse på veien, og lært meg mye.

Mine gode medstudenter må også takkes for gode samtaler, felles nedstemthet i tunge perioder og oppmuntrende stemning i en ellers ensformig hverdag på lesesalen. Spesielt takk til Veronika, Lena og Aasa, mine kollokvievenninner, for konstruktiv tilbakemelding, felles problemløsning og mang en latter.

Jeg er også veldig takknemlig for min familie og venners interesse, korrektur og råd til oppgaven. Deres tilstedeværelse har gitt meg sårt trengte pusterom med masse positivitet, avslapning og glede.

Torstein, min kjære samboer, takker jeg for alltid å være tilstede og støtte meg gjennom hele prosessen. Takk for korrekturlesning, interessante diskusjoner og ikke minst tålmodighet. Jeg vil også takke for alle middagene du har stått for når jeg har måttet være lange ettermiddager på feltarbeid, og enda lengre kvelder på lesesalen. Jeg skylder deg så alt for mye.

Bergen, mai 2015

Annika Fure

Innholdsfortegnelse

Kapittel 1 – Introduksjon	1
Forskningstema.....	1
Bakgrunn for forskningstema	1
Antropologi og kristendom.....	2
Pentekostalisme	3
Klassiske og neo-pentekostale kirker.....	3
Pinsebevegelsen i Norge.....	4
Det første møtet med feltet	5
Kirkehjemmet	6
Metode	7
Utfordringer	9
Ordforklaringer og andre opplysninger	13
Oppgavens struktur.....	14
Kapittel 2 – «Vi ønsker en endring i takt med samfunnet, en naturlig endring».....	16
En medarbeidersamling	16
Å bygge kirke for de som ikke har tro	18
Å bygge kirke for de neste generasjonene	23
Å bygge en livslang kirke	27
Oppsummering	29
Kapittel 3 – «Det der er ikke noe kristelig musikk!» – om musikkens betydning i menighetslivet	31
Fra sangbøker til lovsang.....	32
Ulike musikkstiler.....	34
Et kveldsmøte.....	34

Et ungdomsmøte	35
Det verdslige kommer inn i menigheten.....	37
Utfordringer med ny musikkstil	39
Musikk som medieringsform.....	42
Estetikk og følelser	43
«Sensational forms» og «semiotic ideology»	45
Konflikt på bakgrunn nye medium	48
Oppsummering	49
Kapittel 4 – Rituell praksis og kommunikasjon med det guddommelige	51
Ulik rituell praksis mellom generasjonene	51
Nåde-gaver	51
Forbønn	54
Å takke ja til Jesus	55
Et mer personlig forhold til Gud?.....	56
Neo-pentekostal nærhet	57
Gud som venn vs. Gud som far.....	59
Individualisme og fellesskap.....	62
Oppsummering	66
Kapittel 5 – Synlighet, godhet og gi det videre	67
«Kjærlighetskampen»	68
Synlighet	69
Godhet.....	69
Gi det videre.....	70
Hvordan nå ut til dagens samfunn?	71
«Strategic secularism»	73

«Prosperity gospel».....	74
«Vil du ha en gave?»	75
Spirituelle gaver.....	78
En altruistisk eller egoistisk gave?	80
Oppsummering	84
Avsluttende kommentarer	86
Litteraturliste.....	90

Kapittel 1 – Introduksjon

Forskningsstema

Denne avhandlingen er en antropologisk studie av pinsevenner i en vestlandsk pinsemenighet, som jeg har valgt å kalle «Kirkehjemmet»¹. Spørsmålet jeg har stilt meg er hvordan endringsprosesser i forhold tro og religiøs praksis kan forstås i en generasjonsmenighet som befinner seg i det norske samfunnet. Som med antropologiske studier generelt, kan et feltarbeid på et lite sted åpne for store spørsmål (Eriksen, 1993) Hva er det som driver religiøs endring? Hvordan påvirker religiøs endring de troendes forhold til det guddommelige? Hvilke prosesser er det som holder tilbake for religiøs endring? Religiøs endring må forstås ut i fra mange dimensjoner, og jeg vil se på noen av disse dimensjonene gjennom en studie av Kirkehjemmet. «Uttrykket endrer seg, men budskapet er det samme», er tittelen på oppgaven og et utsagn fra flere av mine informanter. Dette utsagnet viser at menighetsmedlemmene selv er klar over at menigheten er i endring, men at det også er sentrale elementer menigheten holder fast ved. Kirkehjemmet går igjennom en fornyingsprosess samtidig som de vektlegger sine tradisjoner. I denne avhandlingen vil jeg derfor se på hvilke uttrykk som er i endring, og hvordan disse skiftene påvirker og får følger for de ulike grupperingene i menigheten. I tillegg vil jeg se på hvordan endringene former medlemmenes forhold til Gud, og hvilke faktorer det også er som gjør at menigheten holder tilbake for fornyelse. Et viktig bakgrunnsteg for oppgaven er også hvordan individ som verdi knyttes til religion.

Bakgrunn for forskningsstema

Helt fra starten av masterprogrammet var jeg klar på at jeg ønsket å gjøre feltarbeid i Norge, mitt eget samfunn. Valget falt derfor på å studere noe «ukjent» i «det kjente». Kristendommen, en religion jeg hadde kjennskap til, men som likevel var fjern for meg, ble mitt fokus. Religion har alltid fascinert meg, i all dens variasjon og utbredelse. Tro er etter min mening noe av det mest interessante i sosialt liv, ved at det har radikal betydning for hvordan mange av klodens mennesker tenker, handler og ser verden. Jeg lurte på hvordan

¹ Pinsemenigheten jeg har studert har jeg valgt å kalle «Kirkehjemmet» ut i fra anonymiseringshensyn. Bakgrunnen for navnet er at flere informanter har lagt vekt på hvordan menigheten skal være et åndelig hjem for dets medlemmer, noe som også har vært i fokus under flere gudstjenester jeg har deltatt i. Meningen er at menigheten skal være et sted hvor det skal være godt å komme til og hvor man kan være trygg. I tillegg var det en forståelse av at alle medlemmene var søsken: alle delte samme far, nemlig Gud. Om man delte troen på Jesus ble man derfor ansett som en bror eller søster. Navnet «Kirkehjemmet» gjenspeiler dermed menighetens selvdefinering og deres organisering.

aktive kristne praktiserte sin tro i dagens norske samfunn, og hvordan det var å være en del av et menighetsfelleskap. Samtidig ønsket jeg å bli bedre kjent med en del av kristendommen utenfor Den norske kirke. Valget falt derfor på Pinsebevegelsen, som jeg visste lite om, bortsett fra de stereotypiske beskrivelsene av personer som talte i tunger. Jeg ønsket å få mer kunnskap om hvordan denne bevegelsen opererte i Norge i dag og hvordan det var å være pinsevenn. Dette fant jeg også interessant med tanke på pinsebevegelsens store vekst og posisjonering som den raskest voksende retningen innenfor kristendommen (Anderson, 2014:1). Forskning har derfor fokusert på de relativt nye pentekostale retningene som opplever denne fremgangen. Europa, derimot, opplever ikke en slik vekst som andre kontinenter, og er dermed i en særstilling (Martin, 2002:xvii, 52). I forhold til tidligere forskning ønsket jeg derfor å gå en litt annen vei, både geografisk og tematisk. Kirkehjemmet er ikke av den nyere typen pinselære, men var en av de første pinsemenighetene som etablerte seg på Vestlandet. Det er en klassisk og tradisjonell menighet med røtter fra Thomas Ball Barratt, som brakte pinsevekkelsen til Norge. Opp gjennom sin historie har Kirkehjemmet derfor gått gjennom mange endringsprosesser, og også i dag er fornyelse sentralt. Jeg vil derfor se på hvordan denne menigheten endres og hvilke konsekvenser disse endringene har for dens medlemmer og deres forhold til det guddommelige.

Antropologi og kristendom

Kristendom har blitt lite studert i antropologi, og ikke før det siste tiåret har dette endret seg (Bialecki et al., 2008). Antropologer har tidligere skygget unna kristendomsfeltet, og som et resultat har kristendom vært relativt understudert. Årsakene til antropologers manglende interesse for kristendom kan være mange, men en grunn kan gjerne være at kristendommen opplevdes som for nært for (ofte europeiske og amerikanske) antropologer. Kristne ble derfor ikke sett på som ordentlige «andre». I dag er denne tankegangen i ferd med å endres. Tre sosialantropologer som selv forsker på kristendom, Jon Bialecki, Naomi Haynes og Joel Robbins skriver at «...only recently has there been a concerted call from anthropologists for their discipline to consider seriously the possibility of routinely putting the religion of Christian populations at the centre of ethnographic accounts» (2008:1140). Årsaken til denne endringen kan være at antropologer ikke har kunnet unngå konfrontasjoner med kristne grupper når de har vært i felt. I tillegg har kristendommens store vekst gjort det uunngåelig å holde religionen utenfor antropologiske analyser. Nyere karismatisk kristendom har opplevd særlig fremgang de siste årtiene, spesielt i Afrika, Asia, Nord-Amerika og Latin-Amerika, og studier av karismatiske bevegelser er derfor på frammarsj. Det økte fokuset på kristendom har

også fått konsekvenser for antropologi som fag, ved at man i større grad kan stille spørsmål til egen praksis og ved at det har åpnet for mer forskning i europeiske og amerikanske samfunn (Bialecki et al., 2008:1142). Denne studien kan være i den retning, hvor det er et studie av kristendom i det norske samfunn, mitt eget samfunn.

Pentekostalisme

Pinsebevegelsen er som nevnt i rask vekst, og i 2010 ble antall tilhengere beregnet for å ligge på rundt 600 millioner på verdensbasis (Anderson, 2014:1). På grunn av bevegelsens utbredelse, finner man svært store interne variasjoner. Det finnes klassiske pentekostale kirker, karismatiske kirker, evangeliske, neo-pentekostale, osv. Hver menighet har røtter i ulike lokale kontekster, noe som gjør at alle har egne karakteristikk. «There are as many different Pentecostal and Charismatic churches as there are thousands of organizations», skrev Allan Anderson da han problematiserte definisjonen av hva en pentekostal kirke var (2004:9). Å begrepsfeste pinsekirke eller pentekostal kristendom er derfor vanskelig.

Likevel er fokuset på Den Hellige Ånd og nådegaver felles for mange pentekostale menigheter. Anderson mener at bruken av ordet pentekostal er passende for å beskrive alle kirker og bevegelser som vektlegger virkningen av Den Hellige Ånds nådegaver, både på fenomenologisk og teologisk grunnlag (2004:13). Dette er en bred definisjon, som omfavner et stort antall kirker. Det er derfor vanlig å skille mellom hvilke perioder menighetene oppstod i, selv om det også innenfor disse er store forskjeller. De ulike epokene hvor det har vært særlig vekkelse og medlemsøkning blir kalt for ulike pentekostale «bølger». Kirkehjemmet kan regnes som en klassisk pentekostal kirke, som oppstod under den første «bølgen». De siste årene har også flere nyere, neo-pentekostale kirker oppstått i Kirkehjemmets nærrområde og påvirker på den måten Kirkehjemmet. Jeg vil derfor kort skille mellom klassisk pentekostale kirker og neo-pentekostale kirker, siden denne distingsjonen vil ha mest relevans i denne avhandlingen. Disse kategoriene er på ingen måte fullstendige, men de gir et forenklet bilde av sentrale fokus i hver «bølge».

Klassiske og neo-pentekostale kirker

Allan Anderson definerer klassiske pentekostale som «...those whose faith can be shown to have originated in the evangelical revival and missionary movements of the early twentieth century, particularly in the Western world» (2013:5). Denne definisjonen passer for Kirkehjemmet, som ble dannet på 1920-tallet. Den klassiske pinsekirken har bakgrunn i flere ulike bevegelser på 1800- og 1900-tallet i USA og England. Blant dem var «The holiness movement», Keswick-bevegelsen og «The healing movement» (Anderson, 2004:24-28).

Disse bevegelsene var inspirert av pietismen og metodismen som la vekt på den personlige opplevelsen av Gud, «gjenfødelse» gjennom Den Hellige Ånd og det emosjonelle elementet i religion (Anderson, 2004:25). Det er uenighet om hvor og hvordan den karismatiske bevegelsen oppstod, men vekkelsen i «Azusa Street» i Los Angeles i 1906, ledet av William Joseph Seymour, regnes ofte for starten på pentekostalismen (Anderson, 2014:9, 41). På begynnelsen av 1900-tallet dukket flere lignende bevegelser opp i andre deler av verden og la grunnlaget for pinsevekkelsen. De klassiske pinsekirkene er kjent for å fokusere på Den Hellige Ånd og hans tilstedeværelse blant menneskene (Anderson, 2004:197). Åndsåp, som er en spesiell nærhet av Den Hellige Ånd som man kan motta, er sentral i disse menighetene og viser seg ofte i form av nådegaver. Det finnes ulike nådegaver som blant andre tungetale, profetisk budskap og helbredende krefter. Vesentlig for disse pinsekirkene er også karisma, som vil si en evne man har mottatt av Gud for å fremvise Guds hellighet (Eriksen, 2014). Det er en ekstraordinær kraft som gir mulighet til å utføre nådegaver.

Den nyere bølgen pentekostal kristendom, neo-pentekostalisme, oppstod på 1980-tallet, og har spredt seg over store deler av kloden. Anderson mener neo-pentekostale kirker er de menighetene som ofte blir kalt «karismatiske» uavhengige kirker, inkludert mega-kirker, og som inneholder mange overlappende varianter av ulike pentekostale retninger (2013:6-7). Medlemsskaren til disse menighetene består hovedsakelig av unge voksne og studenter. De bygger på mye av den samme læren som de klassiske pentekostale kirkene, men skiller seg samtidig fra dem på noen områder. Karakteristisk for dem er at medlemmene ønsker et enda nærmere forhold til Gud. Individet og det personlige forholdet mellom mennesket og Gud blir dermed tillagt stor vekt (Luhrmann et al., 2010:68). Det fokuseres også på Den Hellige Ånd og hans kraft, hvor noen menigheter praktiserer nådegavene. I hvilken grad de praktiserer dem er ulikt, og det er f.eks. ikke alle neo-pentekostale menigheter som praktiserer tungetale. Spesielt for disse kirkene er deres fokus på penger, rikdom og helse gjennom såkalt «prosperity gospel», «health and wealth gospel» og «faith gospel». Dette innebærer at man gjennom troen skal oppleve økonomisk og/eller helsemessig fremgang ved å gi gaver til Gud, menigheten og andre mennesker (Coleman, 2000).

Pinsebevegelsen i Norge

Det var flere faktorer som gjorde vekkelsen i Norge mulig. Blant annet dissenterloven² av 1845, skipsfart fra Europa og Amerika, og andre frikirkelige miljøer som banet vei, som f.eks.

² Den norske Kirke hadde monopol på all religiøsitet frem til 1845, da dissenterloven trådte i kraft og tilsa at det ble tillatt å melde seg ut av Den norske kirke og danne egne trossamfunn (Bloch-Hoell, 1956:110). Da

metodistene, baptistene og Frelsesarmeen (Bloch-Hoell, 1956:110-111). Sentral for innførelsen av pinsekirken i Norge var den tidligere metodistpastoren Thomas Ball Barratt. Under en reise til USA kom han i kontakt med pentekostale menigheter og ble åndsdøpt. I 1906 dro han tilbake til Norge og var med på å starte den norske pinsevekkelsen (Bloch-Hoell, 1956:140). Da pinsevekkelsen kom til Norge tidlig på 1900-tallet var landet et tilnærmet homogent religiøst samfunn hvor hovedvekten av befolkningen tilhørte Den norske lutherske kirke, som da var statskirke. Pinsevekkelsen ble sett på som opprørske og møtte mye motstand, hovedsakelig fra statskirken og dens tilhengere. Pinsevekkelsen ønsket et nærmere forhold til Gud, mer spontanitet og mer bruk av de åndelige gavene. Voksendåp ble også tatt opp i disse vekkelsesmenighetene. Dette fokuset på nådegavene og voksendåp ble ikke godt mottatt av Den norske kirke. Likevel har medlemstallet i pinsebevegelsen i Norge økt jevnt siden pinsevekkelsens oppstart. Ulike pinsemenigheter finnes i store deler av landet, og det er ca. 40 000 medlemmer i norske pinsemenigheter i dag (Pinsebevegelsen i Norge, uten dato). Med det er pinsebevegelsen den største frikirkelige bevegelsen i Norge. De siste årene derimot har medlemstallet holdt seg mer stabilt (Statistisk sentralbyrå, uten dato). De norske pinsekirkene er uavhengige menigheter, noe som er typisk for Skandinavia. De har et indre, demokratisk selvstyre, som ikke kan overstyres av noe annet organ (Pinsebevegelsen i Norge, uten dato). Det er også ulike pentekostale retninger innenfor bevegelsen, med både klassiske og neo-pentekostale menigheter. Det finnes derfor et bredt spekter av forskjellige pentekostale og karismatiske menigheter i Norge.

Det første møtet med feltet

Da jeg skulle sett i gang med prosjektet måtte jeg først og fremst finne ut hvilke pinsemenigheter som fantes på Vestlandet. Jeg ønsket å være i en større menighet, hvor det ville være muligheter for å være i felt tilnærmet hver dag. Jeg var derfor avhengig av å finne en menighet med høyt aktivitetsnivå, som var i riktig område og som i tillegg hadde en viss tradisjonell bakgrunn. Etter litt granskning så Kirkehjemmet ut som et ypperlig alternativ, men jeg hadde ingen garantier for at de ønsket å ha meg, en ukjent, nysgjerrig og uerfaren voldene sosialantropolog til stede de neste 7-8 månedene. Med klarsignal fra veileder sendte jeg en e-post til Kirkehjemmets pastor, hvor jeg enkelt beskrev hvem jeg var, forskningsspørsmål og om de kunne tenke seg å ta kontakt med meg. Jeg fikk overraskende raskt svar og ble invitert til et møte i menigheten. Dette møtet var første gang jeg trakk inn i

pinsebevegelsen inntok Norge på begynnelsen av 1900-tallet kunne derfor ikke Den norske kirke hindre dens oppblomstring.

menighetslokalene, og jeg var temmelig nervøs. Jeg fikk hilse på de som jobbet på kontoret og hadde et møte med pastor, administrasjonsleder og barnepastor. Til min overraskelse var de ikke særlig interessert i mine praktiske opplysninger om sosialantropologi og anonymisering. De ville heller vite mer om meg, og hva jeg trodde jeg kom til å få ut av å være hos dem på feltarbeid. Jeg fikk også en omvisning av menighetslokalene, og det hele var riktig så hyggelig, noe som gjorde at jeg følte jeg kunne senke skuldrene noen hakk. Etter denne samtalen med ledelsen fikk jeg klarsignal og beskjed om at jeg kunne starte når jeg selv ønsket. Jeg var lettet over at min inngang til feltet viste seg å gå raskt, og over at den var så positiv. Det skulle også vise seg at de ansatte på kontoret ble nyttige nøkkelinformanter som satte meg i kontakt med flere andre sentrale skikkelser i menigheten.

Kirkehjemmet

På 1900-tallet nådde pinsebevegelsen Vestlandet, og Kirkehjemmet ble stiftet tidlig i 1920-årene. Menigheten startet opp i et lånt lokale, men fikk raskt kjøpe den eiendommen de fremdeles har i dag. Et enkelt bygg, uten noen utsmykninger, men med sentral beliggenhet. Kirkehjemmet startet opp med ca. 200 medlemmer, og antallet steg gradvis. Pinsevennene i det tidlige Kirkehjemmet ble lagt merke til ved at de skilte seg fra andre personer i nærområdet. I en av Kirkehjemmets jubileumsbøker står det at man lett kunne se hvem som var pinsevenner, ut i fra hvilke klær de gikk med og hvordan de hadde satt opp håret. Gjennom årenes løp ble utvidelser av lokalene og kjøp av nærliggende bygninger nødvendig for å romme en økende medlemsmasse og nye behov. Kirkehjemmet utviklet seg til å bli en stor og ivrig menighet. De dannet egen søndagsskole, sendte misjonærer ut i verden og ga ut eget menighetsblad. I tillegg hadde de musikkgrupper og eget korps. Kirkehjemmet hadde også mange utposter³ i distriktene. Rett før 2. verdenskrig hadde menigheten nesten 1000 medlemmer, og hadde blitt områdets største frikirke. Tjue år etter nådde Kirkehjemmet 1300 medlemmer.

I dag har Kirkehjemmet i overkant av tusen medlemmer, noe som vil si at medlemstallet er litt redusert siden deres høydepunkt på 1960-tallet. Dagens medlemsmasse er variert og personer i alle aldre deltar i menigheten. Selv kaller de seg «en generasjonsmenighet». Mange er aktive og engasjerer seg i arbeidet i menigheten, og de er ofte å se på flere møter i løpet av en uke. I tillegg er det personer som er mer passive og er innom møtene en gang i blant. Et liv som pinse-kristen kan også være veldig variert. Mine

³ En utpost er en mindre menighet som ligger ute i distriktet, med tilknytning til hovedmenigheten eller modermenigheten.

informanter hadde ulike bakgrunn, forskjellig utdanningsnivå og yrker, og hver av dem hadde ulike personlighet. Den kristne troen var deres fellesnevner, men også innenfor den hadde mange ulike synspunkter på kristen teologi og praksis.

Kirkehjemmet har i dag tre pastorer: en pastor som fungerer som forstander, en ungdomspastor og en barnepastor. Det øverste organet i menigheten er eldsterådet, som består av åtte personer. Eldsterådet tar de mest sentrale avgjørelsene og velger hvilken retning menigheten skal bevege seg. I tillegg har Kirkehjemmet ansatte som jobber med økonomi, drift av menigheten og deres lokaler.

I løpet av en uke er det mye som skjer i Kirkehjemmet. Blant annet er det bønnemøter, «kveldsmøte», «tenåringsmøte», «ungdomsmøte», «Hjerterom»⁴ og søndagsgudstjeneste med barnekirke.⁵ Det er også noen møter som arrangeres sjeldnere, som misjonsmøte og eldretreff, som arrangeres en gang i måneden, og menighetsmøtet som er ca. annenhver måned. I tillegg har menigheten life-grupper, hvor en liten gruppe mennesker møtes annenhver uke for å snakke sammen om tro. Ellers har de flere lovsangsteam og barnekor. Kirkehjemmet er også aktiv på andre områder og driver speider og deler ansvaret for en bibelskole sammen med andre menigheter i nærområdet. De fleste møtene er delt opp etter aldersgrupper, og på de møtene som ikke er det, er gjerne aldersfordelingen likevel synlig.

Metode

Da jeg hadde fått oversikt over all aktiviteten i menigheten begynte jeg å gå på så mange møter som mulig. Det ble raskt klart at jeg ikke kunne engasjere meg i alt, og jeg ble derfor nødt til å velge ut hvilke møter jeg ønsket å gå på. Jeg ville nå informanter i alle aldre og av begge kjønn, og jeg valgte derfor å gå på hovedmøtene til de ulike aldersgruppene.⁶ Søndagsgudstjenestene var også viktige for meg, siden det var der hele menigheten kom sammen på tvers av generasjonene. Det var også der menighetens verdier og budskap utad kom klarest frem. I tillegg gikk jeg på flere mindre arenaer, som blant annet bønnemøter, kveldsmøter, eldretreff og misjonsmøter. Innimellom ble jeg også spurt om å hjelpe til med praktiske oppgaver i menighetslokalet, noe jeg selvfølgelig sa ja til. Lunsj med de ansatte en gang i uken ble også rutine. Noen informanter inviterte meg på hjemmebesøk, noe som var gode opplevelser og som viste seg å være nyttige for avhandlingen.

⁴ Hjerterom er et ukentlig tiltak for rusavhengige i området.

⁵ Noen av navnene på møtene er pseudonymer på grunn av anonymiseringsbehov, og noen også for å gjøre møtenavnet mer selvsagt og forenklet.

⁶ De aller yngste personene fokuserte jeg derimot ikke på. Mor og barn grupper, speider og korøving for barn valgte jeg derfor vekk. Informantene mine består derfor hovedsakelig av personer over 18 år, med unntak av noen tenåringer.

Gjennom å delta på mange av Kirkehjemmets aktiviteter, opparbeidet jeg meg en god oversikt over menigheten og dens fokus, sammensetning og utfordringer. Jeg brukte kontinuerlig deltakende observasjon som samfunnsvitenskapelig metode (Bernard, 2011). Graden av observasjon var nok noe større i begynnelsen, men deltakelsen økte gradvis ut over feltarbeidet. Tim Ingold mener deltakende observasjon, heller enn etnografi, bør sees på som det som er eget med sosialantropologi (2014).⁷ Deltakende observasjon inkluderer både felt og analyse, som er sentralt siden man allerede i felt gjør seg tanker om analyse, noe jeg erfarte gjennom mitt feltarbeid.

De første nøkkelinformantene mine satte meg raskt i kontakt med nye informanter, og jeg opplevde det lett å komme i kontakt med folk. Å gjøre feltarbeid blant mennesker som var opptatt av å være inkluderende hadde sine fordeler. Samtidig hadde jeg ikke mulighet til å bli kjent med alle, siden medlemsmassen var så stor. De første månedene brukte jeg på å gjøre meg kjent og til å gjøre menighetsmedlemmene vant til min tilstedeværelse, slik Russell Bernard mente var viktig (2011:266). Bygging av tillitt var sentralt, selv om mange viste overraskende stor tiltro til meg allerede fra dag én. Hver gang jeg hilste på en ny person introduserte jeg meg og forklarte hvorfor jeg var i menigheten.⁸ Jeg var på forhånd forberedt på kritiske spørsmål om meg og prosjektet, men de hendelsene hørte til sjeldenhetene. Etter en stund i menigheten ble det også mer naturlig for meg å være mer med noen informanter enn andre, og det ble på den måten et naturlig utvalg av informanter som viste interesse for meg og prosjektet. Noen måneder ut i feltarbeidet begynte informantene å spøke om hvor mye jeg var til stede i menigheten, noe som gjorde at jeg følte at deres tilvenning til meg var oppnådd. Jeg fant også raskt ut at spørsmål jeg stilte ikke var så interessante for dem. De ønsket heller å fortelle om det de selv var opptatt av, og snakke om dagligdagse ting som opptok dem. Derfor ble det mer naturlig og mer fruktbart for meg å bare være med på den vanlige praten, og på den måten fange opp hva mine informanter mente var viktig. Mine samtaler med informantene var i aller høyeste grad uformelle. Etter en stund i Kirkehjemmet opplevdes det naturlig å være på møtene, og jeg hadde alltid noen jeg kunne sette meg ned med. De gangene jeg prøvde å trekke meg tilbake og observere, ble jeg sjeldent sittende alene. Det kom alltid en person bort til meg som ville prate, noe som var kjekt og nyttig. Til tider måtte jeg også minne meg selv på at jeg faktisk var på feltarbeid og ikke bare hos venner.

⁷ Dette kommer av at han mener at etnografi er et oppbrukt begrep, fordi det brukes i så mange fagdisipliner som skiller mellom data og analyse.

⁸ Under de offentlige møtene derimot var det ikke så lett å hilse på alle de besøkende talerne. Etter lang tid i menigheten var det også vanskelig å huske hvem jeg hadde hilst på tidligere og ikke. Jeg opplevde likevel at mange jeg ikke hadde presentert meg for ennå, visste at jeg var *«hun der som skrev oppgave om menigheten»*.

Under feltarbeidet var det noen viktige valg som måtte tas i forhold til i hvor stor grad jeg skulle delta i rituell aktivitet. Jeg valgte å holde meg til en viss grad mer passiv på samlinger hvor muntlig bønn var sentralt. Dette var spesielt fordi jeg følte jeg ville påvirke mine informanter gjennom å delta muntlig i bønn. Jeg inntok derfor en rolle som observatør, mer enn deltaker. Jeg opplevde også at den distansen var viktig for å minne informantene om at jeg var der på feltarbeid. Men selv om jeg ikke uttrykte meg muntlig i bønn satt jeg i sirkel med de andre, foldet hendene og bøyde hodet lett framover. Jeg forsøkte i så stor grad jeg kunne å etterligne deres kroppslige praksis, i respekt for dem, men også for å sette meg selv så mye som mulig inn i deres forståelse. Csordas (1990) skriver om «embodiment» og hvordan kroppen kan brukes som et metodisk utgangspunkt i forskning. Kroppslig praksis er et kulturelt fenomen og all erfaring går gjennom kroppen (Csordas, 1990). For derfor å kunne få en best mulig forståelse av mine informanter, brukte jeg min egen kropp for å forsøke å forstå det de erfarte, men kun i situasjoner hvor jeg følte det var passende. Noen aktiviteter, som å løfte hender under lovsang og å gå på kne i bønn, valgte jeg ikke å gjøre. For meg var det viktig å respektere mine informanter, og måten de brukte kroppen på var ofte et uttrykk for indre følelser. I og med at jeg ikke i like stor grad delte disse følelsene, var jeg redd de ville oppfatte det som «herming» om jeg forsøkte meg på lik praksis (noe det også ville vært siden de fokuserte på at opplevelsene skulle komme «innenfra»). Det skal nevnes at jeg forsøkte å løfte hender et par ganger, noe som følte meg meget ukomfortabelt, og jeg lot det derfor være. Annen rituell praksis som nattverd, å lukke øynene i bønn, å reise seg under sang, og lignende var jeg med på flere ganger.

Utfordringer

Jeg har valgt å gjøre mitt feltarbeid i Norge, noe som kunne skape utfordringer i og med at det var et feltarbeid «hjemme» i min egen kultur og mitt eget samfunn. Feltet var derfor ikke «erfaringsfjernt», men «erfaringsnært» (Geertz, 1973 referert i Rugkåsa og Thorsen, 2003:12). Haken med å gjøre feltarbeid i det erfaringsnære er at man kan bli såkalt «hjemmeblind» (Gullestad, 1991). Siden det var aspekter av den norske kulturen mine informanter og jeg delte, kunne det være element under feltarbeidet jeg ikke så, eller ble «blind» for. Spesiell risiko var det for at «den tause kunnskapen» hos mine informanter også var «taus» for meg, og at jeg derfor mistet viktige elementer. «Det kan være vanskeligere å få tak i mange forhold i vår egen kultur enn i en fremmed kultur, nettopp fordi de tas for gitt» (Wadel et al., 2014:27). Jeg kan ikke se bort i fra at dette kan ha skjedd med meg, men jeg har forsøkt å være dette bevisst. Signe Howell stiller spørsmål til feltarbeid hjemme basert på

metodiske problem som nærhet og manglende følging av informanter på tvers av gjøremål (2001). Kathinka Frøystad mener derimot at utfordringene med feltarbeid i dag ikke ligger i endringen fra det fjerne til det nære, men at det i økende grad er fokus på urbane feltsteder istedenfor landsbyer (2003:47). Jeg vil argumentere for at jeg ikke nødvendigvis var «for nær» mine informanter. Selv om jeg er medlem av Den norske kirke, har jeg aldri vært aktiv i noe trossamfunn. Jeg hadde heller ingen kjennskap til pinsemenigheter før jeg gikk i gang med masterprosjektet. Informantenes og mine livsverdener var derfor annerledes, selv om vi kom fra samme land og samfunn. Marianne Rugkåsa og Kari Trædal Thorsen skriver at «Studier av kultur i eget samfunn kan bidra til en problematisering av nettopp det kjente, det vi tar for gitt, og slik åpne for en bedre forståelse av vårt eget samfunn» (2003:13). Feltarbeid i egne samfunn er derfor også viktig.

Samtidig opplevde jeg noen utfordringer med å kunne distansere meg fra likheter med noen informanter. Til min overraskelse fant jeg det mer krevende å være sosialantropolog blant den yngre delen av menigheten enn den eldre. Blant de eldre ble min rolle tydelig ved at jeg klart skilte meg ut med tanke på alder. En eldre dame kalte meg ved en anledning «den yngste pensjonisten», og jeg fikk til stadighet komplement for at jeg ville være med de eldre. Jeg kom derfor lettere i prat med de eldre om tematikken, ettersom de var nysgjerrig på hva en ung jente som meg gjorde blant dem. Hos de yngre derimot var grensene mellom dem og meg mer utydelige, og jeg opplevde at forventningene til meg var annerledes. Siden jeg var på samme alder som dem og i samme samfunn som dem, var min rolle som antropolog vanskeligere å avklare nettopp fordi det var så få skiller mellom oss. Dette betyr ikke at ungdommene ikke ville snakke med meg, tvert i mot tok de godt i mot meg. Utfordringen var at jeg følte jeg oftere ble tatt for å være «en av dem», og at jeg personlig måtte sette en klarere grense mellom meg som person og meg som antropolog når jeg var med de unge. Dette var ikke en negativ opplevelse, for jeg fikk føle på hvordan det var å være en del av ungdommene i menigheten. Det ble også nyttig i og med at fokuset mitt etter hvert dreide seg mer og mer i retning av ulikhetene mellom de eldre og de unge. I tillegg gjorde denne likheten mellom de unge og meg at jeg lettere ble inkludert og fikk kjennskap til tema som de var opptatt av. Jeg mener derfor at nærheten også bar frukter. Samtidig hadde mange av de unge en bedre forståelse av hva sosialantropologi var, ettersom noen av dem hadde hatt det som fag på videregående skole. Å forklare hva sosialantropologi innebar til den eldre generasjonen, var derimot litt vanskeligere. Gjennom disse opplevelsene ble jeg veldig bevisst på hvor mye min egen rolle, min egen person og min alder hadde å si for feltarbeidet. Dette preget helt klart min tilgang til informanter, deres forhold til meg, mitt forhold til dem, og mine observasjoner.

Å studere religion er ingen enkel oppgave. Jeg var først nødt til å definere min egen tro, som jeg visste kom til å bli et spørsmål under feltarbeidet. Jeg måtte derfor reflektere over mitt eget standpunkt i forhold til tro i større grad enn før. Engelke kaller problemer antropologer opplever i møte med religion for «the problem of belief», hvor han spør seg selv om han kunne forstått mer om sine informanter om han selv hadde trodd på det overnaturlige (2002:3). Han viser til E. E. Evans-Pritchard og Victor Turner, og hvordan de brukte sin tro som et metodisk verktøy i sine studier (Engelke, 2002). Samtidig påpeker Engelke at det også er mangler ved en slik tilnærming ved at man, igjen, kan risikere å bli for nær sine informanter. Dilemmaet er: «If an anthropologist holds the same religious beliefs as ‘the natives’ – or even, som might say, any at all – the implicit concern of the discipline is that he or she might be surrendering to much anthropological authority. But if there is no attempt to understand the native’s point of view, the anthropologist will have failed as a researcher» (Engelke, 2002:3). Jeg visste dermed at mitt personlige synspunkt kom til å påvirke feltarbeidet.

Jeg bestemte meg derfor for å først finne ut hva som var riktig for meg personlig, og deretter tenke over hvordan mitt standpunkt kom til å påvirke den deltakende observasjonen. Til mine informanter sa jeg, som sant er, at jeg anså meg selv som kristen. Samtidig presiserte jeg at jeg aldri hadde deltatt i noe trossamfunn. Jeg har aldri vært praktiserende kristen og har vel mer av det man på folkemunne kaller «barnetro». Likevel har jeg fått kjennskap til kristendommen gjennom grunnskolen og jeg feirer de kristne høytidene. Kristendommen er derfor den religionen jeg har mest kunnskap om, og som har påvirket meg mest i livet.

Ruy Blanes (2006) viser hvordan han selv opplevde en lignende problemstilling angående tro, hvor han endte opp med å karakterisere seg selv ulikt i forskjellige felt: først som ateist og deretter som agnostiker. Reaksjonene han fikk varierte med de personlige interessene til hver enkelt person han møtte, og han fant dermed at han ikke trengte å være redd for hvordan han presenterte seg (Blanes, 2006:226). Men som Blanes skriver «Different degrees of proximity and distance were negotiated along the way, but always with a line drawn between my personal religious beliefs and their own» (2006:227). En veksling mellom distanse og nærhet er dermed nødvendig når man studerer tro, og er noe jeg har forsøkt å praktisere.

At mine informanter oppfattet meg som kristen, gjorde at jeg ble ansett, mer eller mindre, som en av dem. Dette kan ha hatt sine fordeler og sine negative sider. Fordelen slik jeg ser det var at informantene raskt tok meg inn i fellesskapet og at jeg kom tett innpå deres trosliv. Imidlertid glipp jeg kanskje glipp av elementer som en ateist eller person fra en annen

trobakgrunn ville ha opplevd. Informanter tok gjerne for gitt at jeg kjente til mye bibelhistorie, noe jeg kunne lite om på forhånd, og at jeg visste hvordan ting skulle praktiseres. Ved hjelp av noen litt naive og kanskje tilsynelatende dumme spørsmål fra min side, fikk jeg likevel klarhet i dette.

Mange av mine informanter har spurt meg hvordan feltarbeidet har påvirket meg og min tro. Jeg føler derfor at det er relevant å si noe om dette her. Jeg er fremdeles komfortabel med den troen jeg hadde da jeg først startet feltarbeidet, men jeg har helt klart opparbeidet meg mye kunnskap om kristendommen, og oppnådd en respekt og forståelse for det livet menneskene i Kirkehjemmet lever, og for den jobben de gjør. Jeg er derfor svært takknemlig for den tillitten alle i menigheten viste meg. Samtidig har det å ha vært med i et, til tider intenst, religiøst miljø helt klart påvirket meg. Birgit Meyer skriver at det kan være vanskelig for forskere å holde en distansert posisjon når man studerer religion, og at man som antropolog kan bli sugd inn i det sensoriske moduset (2006:25). I noen hverdagssituasjoner under feltarbeidsperioden tok jeg meg i å tenke at «kanskje det var Gud som gjorde det?» og at jeg «ikke kunne gjøre slik pga. Gud». Lignende opplevelser skriver Susan Harding (2000) om i «the book of Jerry Falwell». Hun skriver om hvordan språket som ble brukt i menigheten i menigheten hun studerte, og hvordan hun tok til seg en annen måte å tenke på under feltarbeidet. En gang hun var ute og kjørte, ble hun nesten truffet av en annen bil. Hun tok seg da i å tenke «What is God trying to tell me?» (Harding, 2000:33). Retorikken som ble brukt i menigheten påvirket henne i den grad at hun mente det ikke var hennes eget språk som kom frem, selv om det hun hørte var hennes egen stemme. Den sterke innflytelsen religiøst språk og retorikk kan ha, er jeg derfor ikke alene om å ha opplevd.

Under feltarbeidet holdt jeg meg også vekke fra ulike typer «verdslig» aktivitet, som f.eks. nærområdets uteliv, i tilfelle jeg skulle treffe på noen fra menigheten. Min frykt var at medlemmene ville se meg i et annet lys, og at det ville påvirke feltarbeidet i negativ forstand. Det var også krevende å føle på at deler av det livet jeg levde ville bli sett på som syndig av mine informanter. Selv om det til stadighet var fokus på at alle mennesker synder og det ikke var noe press fra Kirkehjemmets side, kjente jeg på min egen skyldfølelse over ikke å leve slik som dem. Det var derfor godt å kunne dra hjem og ha «pusterom» med venner og familie utenfor menigheten. Likevel var det dager hvor jeg ikke var i felt hvor jeg tenkte over feltarbeidet, menigheten og trosspørsmål. Feltarbeidet styrte på den måten også mye av mitt private liv.

Det var noen deler av menighetslivet jeg ikke fikk tilgang til, av ulike årsaker. Menighetens life-grupper var fulle og de fikk ikke startet opp nye før jeg var ferdig med

feltarbeidet. Jeg forsøkte også å komme inn i vertskapstjeneste⁹, men siden jeg skulle være der for en begrenset periode fikk jeg ikke det. Menighetsmøtene, hvor kun de innskrevne medlemmene har stemmerett, fikk jeg heller ikke tilgang til. Jeg føler likevel ikke at dette begrenset feltarbeidet mitt i stor grad ettersom jeg forsøkte å være så aktiv som mulig på andre arenaer.

Ordforklaringer og andre opplysninger

Alle personer i menigheten er anonymisert med pseudonym. Noen informanter har jeg også valgt å endre det faktiske kjønn på, for å gjøre dem mindre gjenkjennerbar. Offentlige personer er unntatt denne anonymiseringen. I tillegg er noen av arbeidsgruppene og arrangement i menighetens regi endret navn på, på grunn av anonymiseringshensyn til menigheten.

Gjennom oppgaven bruker jeg uttrykket «medlemmene», i form av «medlemmene i Kirkehjemmet», «medlemmene i menigheten» o.l. Å bruke begrepet «medlem» kan være problematisk i og med at det ikke nødvendigvis betyr at alle personer i Kirkehjemmet er offisielle, nedskrevne medlemmer. I Kirkehjemmet regnes man som medlem om man er døpt i menigheten eller har «skrevet seg inn». Når jeg bruker betegnelsen medlemmer mener jeg, derimot, de personene som gikk i menigheten og deltok på møtene, uavhengig om de var faktiske medlemmer av Kirkehjemmet eller ikke. En av mine informanter var en av de mest aktive unge personene, men var ikke offisielt medlem av menigheten og hadde derfor ikke stemmerett ved menighetsmøter. Man kan derfor gå i menigheten ukentlig, og likevel ikke være offisielt medlem i Kirkehjemmet. Jeg bruker dermed begrepet medlem som høyst uoffisielt.

Jeg bruker også begrepene «den unge generasjonen» og «den eldre generasjonen», og ut over det «de unge», «de voksne» og «de eldre». Jeg har valgt å definere «de unge» som personer mellom 14 og 30 år, «de voksne» fra 31-60, og «de eldre» som de over 60. Det må sies at det ikke er noen klare grenser mellom disse kategoriene. De flyter over i hverandre, det kunne være uenighet innad i en generasjon, samtidig som de kunne være solidariske på tvers av hverandre. Men for å gjøre endringene som skjer i Kirkehjemmet mer håndgripelige og for å vise de tendensene til generasjonsforskjeller det er, er disse kategoriene nyttige.

Noen ganger i løpet av oppgaven gir jeg direkte utsnitt fra mine feltnotater. Dette er for å gjøre teksten mer levende og for å synliggjøre hvordan jeg beskrev og opplevde situasjonene i felten. Det er det derfor en blanding av sitater fra informanter og mine

⁹ Vertskapstjenesten i Kirkehjemmet er et team, eller en gruppe, frivillige medlemmer som hjelper til med den praktiske organiseringen av møtene. Det er de som tar i mot deg når du kommer til møtet, og som har ansvaret for kollekten.

beskrivelser av det som skjedde. Disse er da merket med innrykk.

Sitat fra mine informanter er ikke nødvendigvis hundre prosent korrekte gjengivelser. Ettersom jeg ikke har brukt båndopptaker, men kun skrevet smånotater under møter, er det ikke sikkert alle utsagnene står skrevet ordrett slik de ble sagt. Jeg mener likevel at sitatene er tilnærmet like de faktiske utsagnene og gjør rett til det informantene har sagt.

Denne avhandlingen dreier seg om verden sett fra Kirkehjemmets ståsted. Det er menighetens medlemmers opplevelser jeg forsøker å forstå og beskrive. «Et utgangspunkt i antropologien er å forsøke å forstå andre på deres egne premisser», noe jeg har forsøkt å gjøre (Rugkåsa og Thorsen, 2003:16). Avhandlingen må derfor sees i lys av at den er en fremstilling fra Kirkehjemmets perspektiv. Det er også viktig å bemerke at de endringene som skjer heller ikke er absolutte, men det er tendenser til endring.

Innimellom tar jeg også i bruk noen av Kirkehjemmets jubileumsbøker. Disse bøkene er skrevet av personer med et forhold til menigheten, og de er på den måte ikke objektive kilder. De er likevel nyttige for å vise hvordan Kirkehjemmet ser seg selv og endringsprosesser. Jeg har valgt å ikke bruke referanser til disse bøkene, da dette avslører anonymiteten til menigheten og dens medlemmer.

Oppgavens struktur

Kirkehjemmet gikk selv aktivt inn for en endring på søndagsgudstjenestens struktur og innhold. Dette særlig etter at Kirkehjemmet for et par år tilbake gikk inn for å slå sammen to gudstjenester på søndagen, til én. I kapittel 2 ser jeg derfor på noen av de bakenforliggende årsakene til ønsket om endring og fornyelse, og danner på den måten en kontekstuell ramme for avhandlingen. Mine informanter opplevde det norske samfunnet som stadig mindre religiøst, noe som også påvirket deres endringsprosesser for å kunne tiltrekke flere mennesker til menigheten. I tillegg var konkurranse fra andre menigheter med på å skape et religiøst marked, som fikk konsekvenser for Kirkehjemmets profilering. Her var også begrepet generasjonsmenighet med på å forsterke Kirkehjemmets uttrykk, samtidig som det å være en generasjonsmenighet innebar at fornyelsen gikk i et sakte tempo. Dette kom av at det å være en generasjonsmenighet skapte utfordringer med tanke på ulik praksis mellom de unge og de eldre i menigheten. Endringen til én gudstjeneste førte også til en del praktiske skifter, siden menigheten ble nødt til å forene de ulike stilene som tidligere hadde vært på hvert sitt møte. Spesielt ble musikken gjenstand for diskusjon, hvor den moderne lovsangsstilen inntok gudstjenesten i større grad, som er tema for kapittel 3. Der ser jeg på hvordan endringene i musikkstil på søndagen fikk konsekvenser for menighetens medlemmer og deres forhold til

Gud. Jeg argumenterer for at musikk er et medium man kan erfare det guddommelige gjennom, og når musikkstil endres, endres også denne opplevelsen. I kapittel 4 går jeg nærmere inn på disse ulikhetene mellom generasjonene og ser på hvordan den rituelle praksisen ble drevet ulikt blant dem. Mens de eldre tok i bruk tungetale og hadde forbønn fremme ved scenen, anså ungdommene tungetale for et personlig bønnespråk og de holdt forbønnstjenesten bak forsamlingen. Disse forskjellene mener jeg kan komme av en dreining mot et ønske om et mer personlig forhold til Gud hos de unge. Et slikt nært forhold mellom det guddommelige og menneskene er sentralt i flere neo-pentekostale menigheter, og jeg vil derfor se Kirkehjemmet i forhold til denne typen menigheter. Det var tendenser til at de unge i Kirkehjemmet tok opp i seg elementer fra de neo-karismatiske kirkene, men samtidig var det andre deler fra denne retningen de ikke ønsket. En av årsakene til dette mener jeg kommer av Kirkehjemmets fokus på kjærlighet. Gjennom en aksjon menighetens ungdommer arrangerte, ved navn Kjærlighetskamp, fokuserte ungdommene på at ting de gav i kjærlighet til fremmede, viste Guds kjærlighet. Disse gavene argumenterer jeg for at også var gaver til Gud, som takk for hans kjærlighet til menneskene, noe som skaper en gaverelasjon mellom menneskene og Gud. I kapittel 5 ser jeg derfor på hvordan man kan forstå Kjærlighetskampens gaver i forhold til gaveteori, og hvorfor det var slik at Kirkehjemmet ikke beveget seg helt over i neo-pentekostalisme og «prosperity gospel». I kapittel 6 gir jeg en kort oppsummering av avhandlingen hvor de mest sentrale spørsmålene knyttes sammen med foregående tema. Der vil jeg se på om man gjennom endringene som skjer kan forstå utsagnet «Uttrykket endrer seg, men budskapet er det samme». I tillegg vil jeg her si noe om hva man ut i fra denne oppgaven kan si om religiøs endring.

Kapittel 2 – «Vi ønsker en endring i takt med samfunnet, en naturlig endring»

Fra sin oppstart til i dag har Kirkehjemmet gått gjennom mange endringsprosesser og møtt en rekke utfordringer. På en av de første sidene i en av menighetens jubileumsbøker står det at Kirkehjemmets « ... historie er full av vanskelige valg. Når kravene om fornyelse meldte seg – og det gjorde de fra første dag av – opplevde menigheten indre strid, noen ganger splittelse, trofaste menighetsmedlemmer takket for seg i skuffelse, eller de ble rett og slett skjøvet ut.» Endring er derfor ikke noe ukjent for Kirkehjemmet, men en naturlig del av deres historie. Det er en del av menighetslivet de fleste er klar over og vet er problematisk.

I dette kapittelet ønsker jeg å gi en kontekstuell ramme for avhandlingen ved å se på ulike aspekter ved endringer i menigheten. Kirkehjemmet går selv inn for en aktiv endring av sitt uttrykk. Spørsmålet som melder seg her er: Hvorfor ønsker menigheten å fornye seg, og hva er det som driver disse prosessene? Jeg vil her se på samfunnskonteksten Kirkehjemmet er en del av. Kirkehjemmets medlemmer opplever dagens samfunn som et samfunn med færre ikke-troende. Samtidig foregår det en konkurranse om de praktiserende kristne, noe som gjør at Kirkehjemmet ønsker endring for å tiltrekke seg flere medlemmer. For å forstå de endringene som har skjedd og som er i ferd med å skje i Kirkehjemmet, er det viktig å ha denne kontekstuelle rammen som bakgrunn. Jeg vil argumentere for at det er et paradoks her, hvor menigheten ønsker endring, men samtidig bremser disse endringene. En av årsakene til det mener jeg kommer av det å være «en generasjonsmenighet».

En medarbeidersamling

Det var første gang det ble arrangert medarbeidersamling for medlemmene som jobbet med søndagsgudstjenesten. Det var 40-50 mennesker til stede, de fleste godt voksne. Møtet startet med lovsang. Det var Jane, en ung og aktiv kvinne i lovsangsgruppen, som skulle lede forsamlingen i sang. Før hun begynte sa hun: «*å finne sanger alle kjenner er en utfordring, men vi har gjort et forsøk.*»¹⁰ Forsamlingen sang med og etterpå kom ungdomspastor Aage kom opp på scenen. Han startet med en bønn for kvelden, før han fortalte at han hadde fått i oppgave fra Eldsterådet å danne «*et gudstjenesteteam*». Aage ramset opp navnene til de som var med i teamet og ba dem om å reise seg. De fikk applaus. Det var dette teamet som skulle ha ansvaret for

¹⁰ Emiske utsagn og formuleringer er markert med kursiv tekst.

gudstjenestene. «Å bygge kirke er utfordrende, men det er også gøy. Jeg og Carl¹¹ snakker ofte om at det skal være gøy å gå på gudstjenestene på søndagene», sa Aage og gikk ned. En annen mann kom opp på scenen og informerte om gudstjenesteteamets oppgaver. Det var gudstjenesteteamet man skulle kontakte om det var noen praktiske ting man lurte på angående gudstjenesten, eller om det var noe man trengte hjelp til. «Om det er andre ting som gjelder stil, sang eller oppsett, må man ta kontakt med eldsterådet», sa han. Det var så Aage sin tur igjen. Han stod på scenen med en PowerPoint-presentasjon på veggen bak seg. Han sa det var tre setninger som var sentrale for å bygge kirke.

Den første setningen kom opp på skjermen: «**Vi bygger kirke for de som ikke har tro ennå.**» Aage forklarte at de bygget kirke for at de ikke-troende skulle komme inn i kirken og like seg. «Vi må derfor ha litt moderne sanger for at kirken skal være et sted hvor de som ikke tror på Jesus skal kunne trives.» Han sa at det var derfor de forsøkte å gjøre gudstjenestene mer og mer like. «Så om man skal ha med en venn som ikke har vært her før, vet man at gudstjenesten ikke vil være helt ulik den man var på forrige uke. Det skal være kontinuitet. For slik kan ikke-troende starte på en vei med Jesus», fortsatte Aage.

Den neste setningen var: «**Vi bygger kirke for de neste generasjonene.**» «Det er viktig å få med de unge», påpekte Aage. Han fortalte at det var derfor de måtte ha litt annen sang og stil. «Vi må ikke bli en kirke som bare sitter igjen med en generasjon.» Han mente at man ikke bare skulle være i menigheten når man var ung, for deretter å finne seg en ny kirke, eller droppe helt ut fra kirken. «Det er viktig at de unge liker seg og gleder seg til å komme på gudstjeneste på søndager.»

Den siste setningen som kom opp på skjermen var: «**Vi bygger en livslang kirke.**» Aage sa at kirken ikke bare skulle være et sted man gikk når man var ungdom, men at det skulle være naturlig å komme dit som voksen, også når man hadde barn. «Det skal være et hjem man kan være i, i alle aldre. Det er derfor vi forsøker å ikke bare ha unge på scenen, men en blanding av generasjoner», avsluttet Aage.

Her ser man at medarbeidersamlingen var et arrangement hvor menighetsmedlemmene, og spesielt de med ansvar for gudstjenestene, ble opplyst om strategien til Kirkehjemmet når det kom til oppsettet av søndagsgudstjenestene. Det viktige var å gjøre det gøy for alle å gå på gudstjeneste, både unge, voksne og eldre. Til og med de ikke-kristne skulle like seg på

¹¹ Carl er menighetens pastor og fungerende forstander.

gudstjeneste på søndager. Derfor hadde Kirkehjemmet gjort noen endringer for å oppnå dette. En slik endring var at menigheten for et par år siden valgte å slå sammen to gudstjenester på søndagen, til én felles gudstjeneste. Tidligere arrangerte Kirkehjemmet to gudstjenester på søndagene: en på formiddagen for de voksne og eldre, og en på ettermiddagen for ungdommer og unge voksne. De ulike møtene hadde derfor stil etter preferanser fra den gitte aldersgruppen. Da jeg kom til menigheten var disse to møtene slått sammen til ett. Målet var at hele menigheten skulle komme sammen som én kirke, hvor alle kunne føle seg hjemme, uansett alder. Denne sammenslåingen skapte også utfordringer ved at de ulike stilene i menigheten måtte forenes. Aase, en aktiv, voksen person i menigheten, fortalte meg at på grunn av denne sammenslåingen hadde det blitt en relativt rask endring for mange. Elementer av denne stilendringen går jeg nærmere inn på i neste kapittel. I dette kapitlet vil jeg imidlertid se på hva dette ønske om endring kan komme av. Hva er det som driver ønskene om fornyelse? Og hvorfor er endringene så utfordrende? Jeg vil gå igjennom Aages hovedmoment om kirkebygging for å forsøke å forstå bakgrunnen for at akkurat disse punktene er betydningsfulle for Kirkehjemmet.

Å bygge kirke for de som ikke har tro

Å bygge kirke for de som ikke har tro, handler om å få ikke-troende mennesker til å komme inn i menigheten og oppleve Guds kjærlighet. På den måten er dette punktet en del av menighetens fokus på misjonering. For medlemmene i Kirkehjemmet er det viktig at alle får vite om Jesus og på den måten får mulighet til å motta en «billett til evigheten». For å gjøre det, må de nå ut til ikke-troende med budskapet. Det forsøker Kirkehjemmet å gjøre gjennom å tiltrekke ikke-troende til søndagsgudstjenesten, som er hovedarena for menighetens lære om Gud. Gjennom å være en tidsmessig og moderne menighet, ønsker Kirkehjemmet at flere skal komme til menigheten. Mads, en av ungdomslederne, fortalte til tenåringene:

Mennesket møter Jesus i tenåringskirken og man kan ta med seg hvem som helst hit. De trenger ikke å være kristne, det er åpent for alle. Det kan være at vennen din møter Jesus. Det er den viktigste tingen. I stedet for å gå på kino, kan man ta med seg vennen sin hit. Det er like kult å gå hit, som på kino. Det synes i hvert i fall jeg. Men det kan bli bedre. Vi må inkludere. Dette skal være et inkluderende og åpent fellesskap. Det kan være som en syrefest hvor det er syrefett for alle. ¹²Vi skal bli bedre enn kinoen.

¹² Begrepene «syrefest» og «syrefett» er interessante ved at de gir assosiasjoner til rus og festing. Slik jeg forstod det mente Mads at gudstjenesten for tenåringene skulle være som en utrolig bra fest og at det var et sted man kunne ha det veldig kult. Jeg velger likevel ikke å gå mye mer inn på disse begrepene betydning her, ettersom det ikke var noe som ble brukt av flere i menigheten, eller ved senere anledninger av Mads selv.

Gjennom Mads utsagn kan man se hvor viktig det er for Kirkehjemmet å fremstå som et moderne og kult sted å være for ungdommer, og at dette er noe menigheten ønsker å bli enda bedre på. Å få ikke-troende inn i fellesskapet er dermed et vesentlig fokus i Kirkehjemmet, ikke bare på søndager, men generelt og blant alle aldersgrupper.

En utfordring for Kirkehjemmet når det kom til kirkebygging for ikke-troende var at de opplevde at samfunnet i økende grad bestod av flere ikke-kristne, noe som gjorde oppgaven enda større. Medlemmene i Kirkehjemmet erfarte det norske samfunnet som mindre religiøst i dag, enn før når det å være kristen «var noe alle var». De eldre fortalte meg om «gamledager» hvor Kirkehjemmet hadde vært fullt på søndagene, noe som ikke skjedde ofte lenger. Andre snakket om barnebarn som ikke kjente til Jesus, og om hvordan «alle» tidligere gikk på søndagsskole, mens det i dag ikke engang var noe særlig kristendomsundervisning i skolen. «*Det er synd over Norge*», sa en informant i en preken. Til tider opplevde de at det å være kristen i Norge i dag var utfordrende. Å bekjenne for ikke-kristne at de var kristne var krevende for mange, og det å evangelisere budskapet enda vanskeligere. Tidligere kunne man snakke med personer om tro, men i dag ville ikke folk høre, fortalte de. Religion ble ansett som mer privat i dag enn tidligere. Aage holdt en preken på en ungdomsgudstjeneste hvor han snakket om at man måtte følge Jesus, og om hvor vanskelig det kunne være i deler av livet. «*Å følge Jesus blir lett en del av livet, men det er vanskelig når man begynner på videregående og man kjenner presset. Den sangen man sang når man var liten holder ikke lenger. Man må tørre å tro*». Å tørre å tro, slik Aage her snakker om, ble tatt opp på mange av møtene. Å være praktiserende kristen ble ansett som noe man måtte tørre, man måtte tørre å være annerledes enn «normalen». Den kristne barnesangen «Tøff nok», som noen ganger ble sunget i Kirkehjemmet, sier litt om hvordan det er å være kristen som barn i Norge. Et av versene går slik:

På skolen er det ikke alltid like lett.
Du risikerer å bli mobbet rett og slett.
Hvis du vil fortelle de andre hvem Jesus er.
Så er det ikke sikkert at du blir så populær
(Børud-Gjengen, 1986)

Under feltarbeidet var jeg med i en diskusjonsgruppe med medlemmer fra Kirkehjemmet, hvor tema var «evolusjonisme vs. kreasjonisme».¹³ Å gå imot alle vitenskapelige teorier om evolusjon opplevdes som vanskelig for gruppemedlemmene, og et av målene deres var derfor

¹³ I diskusjonsgruppen ba de om at alt som ble sagt innad i gruppen, ble der. Jeg respekterte deres ønske, og skrev derfor ikke notater derfra. Det ga meg likevel en dypere innsikt i hvilke utfordringer gruppemedlemmene opplevde som kristne i dagens samfunn.

å samle argumenter man kunne bruke som talte for at Gud skapte verden.

Kirkehjemmets medlemmer opplever dermed det norske samfunnet som mindre religiøst. Deres erfaring er at det er færre kristne og at dette gjør det vanskeligere for dem selv å praktisere troen, i forhold til hvordan det var tidligere. En slik endring i samfunnet kan også forstås ut i fra andre samfunnsfaglige retninger og statistikk, men mitt hovedfokus vil være på mine informanternes opplevelser av det norske samfunnet. Det er likevel sentralt å ha med noen refleksjoner rundt begrepet sekularisme og dets kompleksitet.

Sekularisering er et begrep som det er stor uenighet om. Som Fenella Cannell skriver: «...the reader should note that the meanings of ‘secular’ and ‘secular-ism’ are constantly shifting in the literature, depending on whether a given author believes that they are real» (2010:86). Det stilles dermed spørsmål til om sekularisering faktisk eksisterer, og i så fall i hvilken grad. For å få en bedre forståelse av begrepet, kan man dele det i tre hovedbetydninger. Den første forståelsen er sekularisering gjennom adskillelse (differensiering), altså at samfunnssektorer skilles fra hverandre. Den andre er sekularisering som svekket religiøs tro og praksis, noe som vil si at personer i mindre grad praktiserer religiøs bekjennelse og rituell praksis. Sekularisering som privat religionsutøvelse, som betyr at religion i økende grad blir ansett som en privatsak og forbeholdes den private sfære, er den tredje (Taule, 2014, Botvar, 2010:12).

Flere vestlige sosiologer har ment at sekularisering var en naturlig følge av modernisering, og en av dem var Max Weber (Cannell, 2010:86-87, 1995). Weber mente religion og samfunnsutvikling påvirket og drev hverandre: jo mer moderne samfunnet ble, jo flere mennesker ville bli sekulære (1995). På denne måten ble religion sett på som et trekk ved pre-moderne samfunn, mens sekularisering ble oppfattet som en del av det moderne (Cannell, 2010:97). Felles for mange av sosiologene på Webers tid var at de mente at dannelse av nasjonalstater, vitenskapelig utvikling og rasjonalitet, ville føre til at religion mistet sin betydning for folk. Personer ville ikke lenger ha behov for religion, og religiøs praksis ville dermed opphøre. Religion ville skilles fra politikken og det offentlige, og bli en del av den private sfære. Slik ville religion også få mindre å si i det offentlige rom. Den dominerende retningen innenfor sekulariseringsteori mente dermed at alle de tre betydningene av sekularisering nevnt over, ville oppfylles. Denne tankegangen har fremdeles tilhengere, men det er også mange som kritiserer sekulariseringsteori i dag.

En av dem er Birgit Meyer som mener at «The idea that modern religion is subject to secularization, and hence confined to the private sphere and the inner self, expresses an ideology more than a historical reality» (2006:28). Flere steder i verden er det motstridende

tendenser som viser noe annet enn hva sekulariseringsteori profeterer. I dag er det regioner som er modernisert, i betydningen Weber og andre operer med, men hvor religion likevel har fortsatt å eksistere. Noen steder har religion også blomstret opp og fått økende betydning, spesielt i USA og Latin Amerika. Andre steder har nye former for religion slått rot. Sekularisering utvikler seg derfor forskjellig. Historisk bakgrunn og i hvilken grad en region består av religiøst monopol eller pluralisme, har mye å si for i hvilken retning man beveger seg (Martin, 2005:20). Allan Anderson skriver at «They [pentecostals] have (...) provided a powerful argument against the inevitability of secularization» (2013:1). Dette er synlig på verdensbasis med pinsebevegelsens store vekst, og kan på den måten være et bevis mot den dominerende retningen innenfor sekulariseringsteori, som hevder at det blir færre troende og rituellet praktiserende.

En av de mest artikulerte kritikerne av dominerende sekulariseringsteori, er Talal Asad (2003). Han har gjort genealogiske studier av begrepene «sekulær», «sekularisme» og «sekularisering». I motsetning til Weber mener Asad at en lineær retning fra det religiøse til det sekulære ikke er sannsynlig og at religion på ingen måte er på vei bort i det moderne samfunnet (2003:1). Asad mener derimot at religion og det sekulære henger sammen, og at man ikke kan se det ene uten å se på det andre. Det sekulære er «a concept that brings together certain behaviors, knowledges, and sensibilities in modern life. (...) In my view the secular is neither singular in origin nor stable in its historical identity, although it works through a series of particular oppositions» (Asad, 2003:25). Derfor er ikke sekularisering og religion statisk, ifølge Asad, men overlapper og flyter i hverandre. Man må dermed ikke være sekulær for å være moderne, for religion er også en del av det moderne. Asad mener «det sekulære» er komplekst nettopp fordi det er en så stor del av dagens moderne liv (2003:16). Selv om Asad har vært ytterst viktig for forståelsen av det sekulære innenfor antropologi, er det også enkelte mangler ved hans arbeid. Sindre Bangstad trekker frem hans manglende etnografiske grunnlag og hans rigide skille mellom vestlig og ikke-vestlig (2009:188).

I sin kritikk av Asad skriver Bangstad noe i henhold til muslimer i sekulære samfunn som jeg finner interessant, og som jeg mener også kan være en viktig dimensjon for å forstå kristne i Norge i dag. Han skriver at «one of the greatest challenges for anthropology in the years to come is to conceptualize the transformation that Muslims living in 'Western' secular contexts are experiencing» (Bangstad, 2009:201). Jeg mener dette gjelder alle religioner og trosformer som blir påvirket av sekularisering, i form av de tre betydningene nevnt over, og ikke kun islam. Å studere hvordan kristne transformasjoner foregår i dag, er viktig, og er noe av det jeg forsøker å forstå i denne avhandlingen. Selv om kristendom ikke er noe «nytt» i

Norge, på samme måte som islam, påvirker samfunnsendringene det kristne miljøet og retningene innenfor kristendommen. Endringene har kanskje vært mer gradvise og mindre synlige i forhold til «nyere» religiøse trossamfunn i Europa, men like høyst reelle.

There are multiple ways of being Muslim in a modern and secular world, and most of these Muslims, particularly the young among them, inhabit the interstices between the 'religious' and the 'secular' and engage in practical and pragmatic acts of accommodation to, contestation of, or resistance to the secular worlds and frameworks in the contexts in which they live (Bangstad, 2009:201).

Dette gjelder også alle andre praktiserende religiøse i samfunn i dag, hvor religion har mindre betydning i det offentlige og i det private. Det er ulike måter å være kristen på, og spesielt unge kristne innehar, deltar i, og er del av både kristne fellesskap og ikke-religiøse sammenslutninger. Dette er også relevant for Kirkehjemmet ved at det samfunnet de opererer i er meget komplekst og uten klare indikasjoner på hvilken retning det går. I Aftenposten skriver KIFO¹⁴ professor Inger Furseth, at

Vår konklusjon er at rettlinjede teorier om enten sekularisering eller religionens tilbakekomst i liten grad forklarer de endringene vi ser i Norge. Vi omtaler heller Norge som et religionskomplekst samfunn, der ulike og motstridende tendenser av religiøs nedgang og synlighet skjer på samme tid og på ulike nivåer i samfunnet. (...) Den religiøse kompleksiteten viser seg altså ved at religion fortsetter å få mindre betydning for individene og på samme tid blir noe mer synlig og offentlig (2015).

Pinsevevningene opererer i dag derfor i en samfunnsmessig og religiøs kontekst som er annerledes enn da bevegelsen startet opp på tjuetallet. Medlemskap i Pinsemenigheter i Norge har også gått ned de siste årene, og statistikk viser at det er en økning i antall personer som står utenfor Den norske kirke (Schmidt, 2010:27-31). Samtidig er det en økning i personer som anser seg selv som ikke-troende i Norge (Botvar, 2010:14-15). Norge er også, i større grad, et religiøst pluralistisk samfunn, som blant annet resultat av migrasjon og endringer i nordmenns religiøse tilhørighet (Schmidt, 2010). Det tyder derfor på at kristendom får en stadig mindre posisjon, samtidig som andre religioner og ateisme øker. Det norske religiøse samfunnet har dermed endret seg, i forhold til hvordan det var for noen tiår tilbake.

Man kan derfor stille spørsmål til om Norge faktisk er sekularisert, i betydning av mindre praktiserende troende, eller ikke. Men dette er som nevnt et uhyre komplekst spørsmål og det mest sentrale for meg å vise her, er hvordan de fleste av mine informanter opplever det

¹⁴ KIFO er en forkortelse for Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.

norske samfunnet. Som nevnt, opplever de at det er færre kristne rundt dem i dagens samfunn enn tidligere. Å få flere ikke-kristne inn i menigheten blir desto viktigere, og dermed ønsket Kirkehjemmet å tilrettelegge søndagsgudstjenestene for at ikke-kristne skal kunne komme inn i menigheten og trives. De prøver derfor å tiltrekke seg ikke-kristne gjennom å gjøre menigheten mer attraktiv, ved å modernisere og fornye gudstjenesten. Dette innebærer blant annet mer bruk av moderne musikk og investering i høyttaleranlegg, å anvende skjermer i stedet for sangbøker og å ha en blanding av både unge og eldre på scenen.

For at de ikke-troende skal trives, gjør Kirkehjemmet også et annet tiltak. De går inn for en standardisert gudstjeneste hvor søndagsgudstjenestene skal være relativt like. Møtene skal ha lik oppbygging, alltid variert sang og personer fra ulike generasjoner på scenen. Med stilmessige forutsigbare møter vil det ikke komme noen overraskelser, og man risikerer ikke å ta med en venn på et møte kun med salmer eller med kun moderne lovsang. Å ta med ikke-kristne venner kan derfor bli lettere, og med flere venner øker man sjansen for å omvende noen til Jesus. Den standardiserte gudstjenesten er på den måten et viktig tiltak for at flere ikke-kristne personer skal komme til Kirkehjemmet. Denne endringen gjør også at det under gudstjenesten blir en jevn blanding av alle de ulike stilartene i menigheten. Gudstjenesten blir enklere å forholde seg til for helt nye, og det blir en miks av ulike stilarter, noe som gjenspeiler Kirkehjemmets diversitet. Man kan også stille spørsmål om dette er med på å dempe spontaniteten, som pinsebevegelsen er så kjent for.¹⁵ Å gjøre gudstjenesten mer moderne, er også tiltak for å tiltrekke seg de yngre generasjonene.

Å bygge kirke for de neste generasjonene

Å bygge kirke for de neste generasjonene handler om å ha fokus på de unge kristne og gjøre menigheten mer attraktiv for dem. Til tross for at medlemmene i Kirkehjemmet opplever at det er færre kristne troende i dag er det også en økt andel trosretninger og kristne menigheter som har slått rot i Kirkehjemmets nærmiljø. Det økte mangfoldet når det kommer til menigheter, gjør konkurransen om potensielle medlemmer større, og er på den måten en

¹⁵ En total standardisering mener jeg likevel ikke Kirkehjemmet gikk inn for. Som jeg kommer tilbake til senere i kapitlet mener jeg denne standardiseringen kan komme av at Kirkehjemmet ønsker å tilspisse sitt budskap utad. Standardiseringen innebærer dermed at det skal være lik oppbygning av hvert møte, men at det innenfor den formen er rom for den spontaniteten som måtte komme. Budskap og tydning kunne forekomme, man kunne reise seg og be høyt når det var tid for bønn, o.l. (slike hendelser var likevel mer av på torsdagsgudstjenestene, hvor man også kunne komme frem med vitnesbyrd). Det er derfor rom for en viss grad av spontanitet, men ikke i så stor grad når det kommer til form og rekkefølge i gudstjenesten. Kirkehjemmet hadde også et tidsskjema de skulle følge på møtet, og det hendte at et par eldre fortalte meg at de syntes det var trist at de som stod på scenen ikke kunne få snakke lenger, eller at de ønsket at det skulle være tid til mer bønn. Det kan derfor virke som at det var mer spontanitet tidligere.

pådriver for Kirkehjemmets fornyelse. Dette er noe av bakgrunnen for at «å bygge kirke for de neste generasjonene» er et sentralt punkt for Aage og Kirkehjemmet. Det økte fokuset på ungdom er viktig for å kunne forstå de endringene Kirkehjemmet går gjennom og hvorfor det er så kritisk for menigheten å søke fornyelse.

Kirkehjemmet har en stor andel eldre medlemmer, en sterk kjerne, som ofte fyller mange rader på søndagsgudstjenestene. Det er også en del voksne og barnefamilier, men det er ytterst få unge som kommer på søndagene. De ungdommene som er der ser man gjerne sittende i en klynge på en av de fremste radene, mens noen få sitter med sine familier. En av mine informanter mente at mange kirker lett ble hengende igjen i en tid der de «*likte seg*», og at det derfor var lite fornyelse. «*Det er derfor vi har mistet mange fra den unge generasjonen.*» Kirkehjemmet forsøker derfor å jobbe med å beholde de unge i dag, og for å oppnå det prøver menigheten å ha et mer ungdommelig uttrykk. Sammenslåingen av de to gudstjenestene til én, gjorde at dette ble nødvendig. Det er derfor en blanding av moderne lovsang og salmesang på søndagene nå, og det skiftes på hvem som holder preken av ungdomspastor og hovedpastor. Uttrykket er derfor mer ungdommelig, enn hva det tidligere var på gudstjenesten for de voksne og eldre, samtidig ikke så ungdommelig som på ungdomsgudstjenesten. Informanten fortalte videre at «*Mange av de unge voksne og den voksne generasjonen er enten tapt eller gått til andre nyere kirker. Vi må derfor fornye oss, og det har kanskje gått litt fortere enn ønsket.*» Informanten mente at det derfor var en del eldre som var litt lei seg. «*Vi ønsker en endring i takt med samfunnet, en naturlig endring.*» Kirkehjemmet har derfor en utfordring med å tiltrekke seg og holde på unge mennesker. Som Aage sa på medarbeidersamlingen, skal man ikke bare være i menigheten når man er ung, for deretter å finne seg en ny kirke, eller droppe ut av kirken.

Flere nye kristne (og ikke-kristne) rosretninger har oppstått på Vestlandet de siste 30 årene, noe som har gjort at området har blitt religiøst og kristent mangfoldig. Det er i dag mange kristne menigheter med ulike uttrykk i Kirkehjemmets nærrområde. De definerer seg forskjellig og det er ulik praksis som karakteriserer den enkelte menighet. Noen av dem kan også sies å ha trekk fra den neo-pentekostale retningen. For noen år siden ble en utbryttermenighet dannet av personer med tidligere basis i Kirkehjemmet. Denne menigheten har vokst og blitt en stor kirke med mange tilhengere. Naturligvis ble noen medlemmer fra Kirkehjemmet med under opprettelsen av denne kirken, og i dag er det fremdeles personer som velger den framfor Kirkehjemmet. «*Mange forsvinner til den andre kirken når de er ferdige med ungdomskirken*», fortalte Gaute meg. Gaute var i tyveårene og var aktiv i Kirkehjemmets lovsangsgruppe. «*Det er en utfordring å holde på dem*», fortsatte han. Han

mente at den nyere menigheten kunne gjøre mer som de ville, i og med at de ikke hadde de store variasjonene innad i menigheten som de måtte ta hensyn til. Barbro, en dame i 30-årene, og jeg kom også i snakk om denne utbrytermenigheten. Hun fortalte at de gjorde ting på en annen måte der, og at systemet var bygd opp annerledes. «*Men vi er jo en generasjonskirke, så vi kan ikke gjøre ting på samme måte som dem.*» Hun sa at de var ungdommelige og brukte mye humor. Denne utbrytermenigheten er derfor en konkurrent når det kommer til å tiltrekke seg de yngre generasjonene.¹⁶ Disse utsagnene viser dermed at det er en viss konkurranse mellom de forskjellige trossamfunnene og ulike kirkene innenfor samme retning.

Det økte mangfoldet og diversiteten i menigheter gjør at enkeltpersoner i dag har større valgmuligheter når det kommer til valg av kirke. Dette kalte medlemmene i Kirkehjemmet for «kirkeshopping», og er dermed et emisk begrep. Informantene brukte dette begrepet for å forklare hvordan man gikk på befarings i ulike menigheter før man bestemte seg for hvilken kirke som passet man best. Madeleine, en av jentene i ungdomskirken, og jeg satt en kveld i kafeen og pratet om hvordan Kirkehjemmet var i forhold til andre menigheter. Hun fortalte hun hadde sjekket hvordan det var andre steder før hun bestemte seg for Kirkehjemmet. Jeg spurte hva som var annerledes i Kirkehjemmet i forhold til de andre kirkene hun hadde testet. Hun svarte at hun følte seg mer velkommen og at det var lettere å bli kjent med folk i Kirkehjemmet. «*Hva er det som er så bra med Kirkehjemmet?*» spurte jeg. «*Jo det er det at folk er så åpne, og så har de et mål med det de gjør her*», svarte Madeleine. Det at menighetene har ulike stiler, gjør at personer kan finne den menigheten som vektlegger sine verdier. For Madeleine var åpenhet og målsetning det som gjorde at hun valgte Kirkehjemmet. Man prøver derfor ut menighetene for å finne ut hvilken som har de preferansene du ser etter og hvor du trives best. Hvordan er lovsangen? Praktiserer de voksendåp? Hvilken medlems sammensetning har de? Er de åpne mot nye medlemmer? Blir det brukt mye humor eller er det tung bibelforkynnelse? Man kan sammenligne det med jakten etter det perfekte klesplagget. Det skal ha riktig farge, passe overens med din stil, ha ønsket fasong, sitte riktig og være til rett pris. Nigel Scotland skriver at «*Choosing a church is now like exploring the stores and boutiques of the new malls and arcades in our town and city centres*» (2000:136).

Gjennom kirkeshopping kan man si at Kirkehjemmets medlemmer ser det religiøse, norske samfunnet som et marked. Et marked hvor det er stor konkurranse om konsumentene,

¹⁶ Jeg opplevde likevel ikke at det var et dårlig forhold mellom menighetene. Flere ganger ble jeg spurt om jeg hadde vært i den andre kirken. Når jeg fortalte at jeg ikke hadde det, sa de: «*dit må du gå!*» Noen hadde også familiemedlemmer som gikk i denne kirken, uten at det ble sett på som negativt.

og hvor konsumentene ser an markedet før de bestemmer seg. Man kan med klarhet forstå hvor uttrykket «kirkeshopping» kommer fra. Scotland oppsummerer forholdet mellom kirkene og kirkeshopperne slik:

(...) there is a symbiotic relationship between the consumers of religion and the marketers of religion. The clergy and church leaders need to bring people into their churches, but at the same time those individuals are shopping around for what most fulfils their expectations and meets their needs (2000:137).

Kirkehjemmet er derfor i dag en del av et større marked med menigheter som kirkeshopperne kan velge mellom. Henry Gooren (2006) er kritisk til å se den religiøse pluralismen som en religiøs markedsmodell, blant annet på bakgrunn av at han mener det reduserer personers motiver for å bytte menighet og/eller konvertere. Goorens kritikk er her spennende nettopp fordi Kirkehjemmet selv bruker begrepet kirkeshopping, og på den måten er det medlemmene selv som ser det religiøse landskapet som et marked.

Kirkeshopping var også noe de eldre gjorde, om gjerne på en litt annen måte. Anna, en eldre dame i menigheten, fortalte meg en dag jeg satt ved siden av henne på søndagsgudstjenesten at hun som oftest brukte å gå i en annen kirke, siden den var nærmere der hun bodde. En slik vurdering var det flere av de eldre som gjorde. De gikk i den kirken som var nærmest, selv om det ikke var den menigheten de var medlem av. Noen av de eldre i Kirkehjemmet gikk også i flere menigheter, spesielt på ulike eldretreff som ble arrangert av forskjellige menigheter. Dette er ikke kirkeshopping i direkte forstand, men det Anna sier viser de valgmulighetene man har i dag når det kommer til valg av kirke.

De fleste informantene mine var positive til kirkeshopping. Det viktigste, sa de, var at man fant en menighet som man trivdes i. Hvilken kirke man gikk i, derimot, var ikke av så stor betydning, så lenge man trodde på Jesus. Det var også noen få som uttrykte at de var negative til det å bytte kirke på denne måten, og mente man heller burde være lojal til én menighet. Dagmar, en dame på over 90 år, sa til meg at hun syntes det var dumt at noen mente man ikke kunne gå i forskjellige kirker. Hun brydde seg ikke om hvilke kirker det var, og hun gikk gjerne i flere.

Forholdet mellom det å være en del av et marked og samtidig ønske andre markedsagenter velkommen, er paradoksalt. Selv om det mest grunnleggende for de fleste i Kirkehjemmet er at man er frelst, og valg av kirke derfor er irrelevant, er det ytterst viktig for Kirkehjemmet å tiltrekke medlemmer for å kunne overleve som menighet. Kirkehjemmet trenger stadig flere personer som kan være med på «å bygge kirke». Kirkehjemmet ønsker at flere personer skal velge akkurat dem og for å oppnå det må menigheten tilpasse seg

kirkeshopperne og forsøke å promotere seg selv på best mulig måte. Menigheten må dermed være klar på hva som er dens stil og budskap, fokus og praksis. Jon Bialecki (2008) gjorde feltarbeid i en Vineyard-menighet (som kan regnes for en neo-pentekostal menighet) i California, hvor de drev aktivt med markedsføring for å gjøre kirken gjenkjennbar og attraktiv. De drev med merkevarebygging med logo, fargekoordinasjon, bannere, osv. Kirkehjemmet gjorde seg også synlig gjennom markedsføring som logo, instagram, internett- og facebooksider. Bialecki sier videre at denne markedsføringen «... was also an attempt at standardization, so that believers could bring in their non-Christian friends with some expectation as to what they would see when they came» (2008:375). Parallellen til hva Aage sa på medarbeidersamlingen, om å gjøre gudstjenestene mer like for å kunne ha med venner, er her klar. Med mer standardiserte gudstjenester hvor Kirkehjemmet får frem hvem de er som menighet og hvilke verdier de har, kan det være lettere for utenforstående å danne seg et bilde av hvilken menighet Kirkehjemmet er. På den måten kan flere personer få lyst å kirkeshoppe dem. En standardisert gudstjeneste vil også, som nevnt, gjøre møtet mer forutsigbart og lettere å ha med ikke-kristne venner til.

En konsekvens av kirkeshoppingen er derfor at kirkene må være synlige og «selge seg selv». Scotland skriver at forbrukersamfunnet har gjort at mange kirkeledere har blitt overbevist om at de må drive aggressiv markedsføring for å overleve (2000:135-136). For det er det dette handler om: å overleve som menighet. Uten de unge generasjonene blir Kirkehjemmet sittende igjen med en generasjon, slik Aage advarer mot på medarbeidersamlingen. Derfor er det avgjørende for Kirkehjemmet å gjøre menigheten til et attraktivt sted for de unge, slik at de kan bygge kirken videre.

Å bygge en livslang kirke

Å bygge en livslang menighet vil si å tilpasse menigheten til alle aldre og generasjoner. Gjennom en persons livsløp, skal Kirkehjemmet være et godt og trygt hjem. På grunn av sin bredde i alder og generasjoner kaller Kirkehjemmet seg for «en generasjonsmenighet». I starten på søndagsgudstjenesten er det ikke sjeldent at møtelederen sier «*Ja vi er samlet mange her i dag, helt unge og eldre. Alle generasjoner, og det er fint*» eller «*Så kjekt å se så mange generasjoner samlet her i dag*». For Kirkehjemmet er det viktig å få med seg alle generasjonene og de vektlegger til stadighet betydningen av fellesskapet. Å forstå begrepet generasjonsmenighet er sentralt for skjønne hvilke verdier Kirkehjemmet legger til grunn og på hvilken måte de promoterer seg selv. Det er også grunnleggende for å forstå utfordringene Kirkehjemmet har når det kommer til endring og fornyelse i dag.

Bialecki skriver at det ikke bare var fysiske ting som ble markedsført i Vineyard-kirken, men også verdier. Der var det verdien «community» som ble forhandlet, fordi det å være et samfunn ble sett på som deres viktigste oppdrag (Bialecki, 2008:375) I Kirkehjemmet er det særlig verdiene familie, fellesskap og ikke minst generasjonskirke som blir promotert. Det virket som om dette var tema det ikke kunne bli snakket nok om på møtene. Carl, menighetens hovedpastor, holdt preken om dette en søndag: *«Vi vil at søndagen skal være en dag hvor hele familien sier at 'vi skal i festgudstjeneste'. Og ja, det skjer noen forandringer. Men jeg gleder meg over livet! Vi er en generasjonsmenighet. Om det er noe vi ikke liker så godt, det får våge seg!»*

Begrepet generasjonsmenighet er med på å sette fokus på Kirkehjemmets verdier. Å være en generasjonsmenighet forteller nye medlemmer at Kirkehjemmet er en menighet som har medlemmer i alle aldre og som tar hensyn til de ulike aldersgruppene. Altså: her kan du alltid finne en stil som passer for deg, siden det er en allsidig menighet. Gjennom å slå sammen de to gudstjenestene til én, tok Kirkehjemmet et sterkere grep rundt begrepet generasjonskirke som sentral verdi, ved at medlemmene ble samlet på tvers av generasjonene. Blandingen mellom den moderne lovsangen og den tradisjonelle salmesangen, i tillegg til at Kirkehjemmet har folk i ulike aldre på scenen, gjør at bildet av generasjonsmenigheten blir sterkere. På den måten kan man si at «merkelappen» generasjonsmenighet også er en del av fornyingsprosessen og markedsføringen ved at Kirkehjemmet ønsker å vise dem som kommer inn i menigheten, at de er en menighet for alle.

Som en generasjonsmenighet kommer det også utfordringer ved å prøve å tilfredsstille alles ønsker. Kirkehjemmet må ta mange hensyn når det kommer til avgjørelser som skal tas i forhold til fornyelse. Som en generasjonsmenighet må de passe på at alle generasjoner føler seg komfortable i menigheten og at kirken føles som et hjem for alle aldersgrupper. Selv om Kirkehjemmet ønsker å tiltrekke seg nye medlemmer, kan de ikke fornye seg i et så raskt tempo, nettopp fordi de også må ta hensyn til de medlemmene de allerede har og deres ønsker. Endringer skjer ikke uten at det kommer reaksjoner på det. Å tilrettelegge menigheten for dem som ikke har tro og for de neste generasjonene, er derfor utfordrende. De nyere pentekostale kirkene har her en fordel, slik Gaute og Barbro uttrykker tidligere i kapitlet. De nye menighetene kan gjøre mer slik de selv ønsker uten at det får særlige konsekvenser, siden de ikke har noen eldre generasjoner å ta hensyn til. Derfor har de muligheten til å velge hvilke verdier og kultur de ønsker skal være i sin kirke. Ofte tiltrekkes de yngre generasjonene av disse nyere menighetene, siden flere av dem har en ungdommelig og moderne stil. Paul Freston tar også opp denne forskjellen mellom nyere og klassiske menigheter: «Although

older groups can and do evolve over time, newer ones are freer to innovate, both by adaption to recent changes in society and culture and by greater boldness in delving into the country's religious tradition in a search for a more efficient communication» (1999:148). Freston snakker her pentekostale menigheter i Brasil, men det er likevel interessant hvordan dette stemmer overens med Kirkehjemmet i forhold til nyere menigheter i samme område.

Det er derfor en spenning i Kirkehjemmet mellom det å være en pådriver for endring for å erverve nye medlemmer, og det å holde igjen for å tilfredsstille de medlemmene de allerede har. Det er et paradoks at begrepet generasjonsmenighet er med på «markedsføringen» og fornyelsen i Kirkehjemmet, samtidig som det å være en generasjonsmenighet innebærer at denne prosessen skjer gradvis. Å forstå hva det innebærer å være en generasjonskirke er derfor viktig for å skjønne Kirkehjemmets verdier og hvorfor de ønskede endringene ikke alltid skjer i et så raskt tempo.

Oppsummering

Jeg har her forsøkt å danne et lite bakteppe for de neste kapitlene ved å vise hvordan situasjonen for Kirkehjemmet er i dag. De tre punktene Aage tar opp på medarbeidersamlingen sier noe om Kirkehjemmets ønsker om fornyelse og hvorfor denne fornyelsen er viktig. På den ene siden opplever Kirkehjemmets medlemmer et samfunn med færre bekjennende kristne, og på den andre siden er flere kristne menigheter. Dette gjør at det blir færre praktiserende kristne, samtidig som det blir større konkurranse om dem. «Å bygge kirke for de som ikke har tro ennå» handler om Kirkehjemmets ønske om å bringe flere til tro på Jesus. Å legge til rette for ikke-troende er avgjørende for at dette kan oppnås, noe Kirkehjemmet forsøker å gjøre gjennom å ha en mer moderne og standardisert gudstjeneste. Kirkehjemmet går også aktivt inn for en fornyelse for «å bygge kirke for de neste generasjonene». De vil ikke miste flere ungdommer til andre menigheter. I det store mangfoldet av menigheter i nærområdet, ønsker Kirkehjemmet at potensielle nye medlemmer skal kirkeshoppe dem. Under den standardiserte gudstjenesten er det derfor viktig at Kirkehjemmets fremstår som en moderne menighet med tradisjonell historie, som er for alle generasjoner – «en generasjonsmenighet». Slik kan Kirkehjemmet fortsette å bygge kirke og holde frem med å være en generasjonskirke. Det er dette «å bygge en livslang kirke» handler om. Kirkehjemmet ønsker å være en menighet hvor alle mennesker trives, uansett alder. Samtidig er det utfordringer med å være en generasjonsmenighet ved at man må ta hensyn til de generasjonene som allerede er i menigheten. Dette er konsekvensene av å være en generasjonsmenighet. Konteksten som er vist i dette kapitlet er viktig å kunne forstå hvorfor

endring er sterkt ønsket, og at disse endringene samtidig er utfordrende. Derfor er det vesentlig å se de forandringene som blir beskrevet videre i avhandlingen i lys av dette.

Kapittel 3 – «Det der er ikke noe kristelig musikk!» – om musikkens betydning i menighetslivet

Blant Kalulieene på Papua Ny-Guinea så Steven Feld (1988) på sammenhengen mellom lyd, musikk, stil, identitet og sosialt liv. Han mente at lyden som omga Kalulieene var en del av deres identitet. Deres egen stil var igjen viktig for denne identiteten. «... style is a gloss for the essence of identity» (Feld, 1988:107). Musikken var på den måten en samlende markør som skapte og forsterket fellesskapet. Felds viktige bidrag ga sosialantropologer ny innsikt om lyd og sosialt liv. I dette kapitlet skal jeg derimot ikke bare se på effektene musikken har mellom mennesker, men også mellom mennesker og det guddommelige. Jeg skal derfor fokusere på musikk som en medieringsform mellom medlemmene i Kirkehjemmet og det guddommelige.

Jeg ønsker å belyse bruken av estetiske former i det kristne sosiale livet. I «the anthropology of christianity» har dette blitt sett på av Birgit Meyer. Hun fokuserer på de estetiske dimensjonene (sansekunnskapen) som mennesker tar i bruk i kontakt med det guddommelige, og viser hvordan sansning og medieringsformer er viktig for menneskers religiøse opplevelser. Meyer mener man må ta hensyn til de effektive kreftene som bilder, lyder, tekster, og andre kulturelle former har over deres tilhengere (2010:125). I pentekostalisme hvor bruk av sansene er grunnleggende, kan et slikt inntak være betydningsfullt. I dette kapitlet ønsker jeg derfor å se nærmere på en av disse estetiske faktorene som er så viktig for pinsevennene, nemlig musikken, og hvilken effekt den har på menneskene i Kirkehjemmet og deres forhold til Gud.

Musikk er sosial praksis som betyr mye for den enkelte og grupperinger i Kirkehjemmet. Hvilken erfaring og opplevelse man får av det guddommelige avhenger derfor i stor grad av musikken. Stil, som Feld nevner, er her sentralt. Stil endres, og for en generasjonsmenighet som Kirkehjemmet, er dette en utfordring. Som Meyer sier: «Debates and conflicts about media (...) are central to religious transformations and hence a fertile starting point for studying religious dynamics» (2011:33). I dette kapitlet skal jeg derfor også se på tendensene til endring i musikken. Nå som Kirkehjemmet har begynt med én gudstjeneste på søndagen, og ikke to slik det har vært i lang tid, må musikken som spilles der være noe alle generasjonene enes om. Så hvordan påvirker disse endringene medlemmenes opplevelse av det guddommelige? Først vil jeg gi en liten oversikt over Kirkehjemmets historiske musikk- og sangliv.

Fra sangbøker til lovsang

En av de essensielle faktorene som er felles for store deler av pinsebevegelsen er hyllest og bønn med sang, musikk og dansing. Sang er en sentral del i alle møtene i Kirkehjemmet og blir viet stor plass. I litteraturen nevnes det spesielt at det er i og gjennom musikken mange karismatiske kristne kommer nær og møter Gud (Skaar, 2007). Musikken skal åpne opp for en opplevelse med det guddommelige. Som pastor Carl sa under en søndagsgudstjeneste: «*sang er ikke møtefyll*». Sangen setter folk i det rette sinnelaget i starten av et møte og danner på den måten den rette atmosfæren. Da jeg spurte en av mine informanter som var med i lovsangsarbeidet om rekkefølgen på sangene svarte hun at de fulgte «*de tre B-er*». B-ene stod for «Begeistring», «Beundring» og «Berøring». Begeistring var den første sangen som skulle ha litt raskere tempo. «*Det skal være festmusikk, for å få frem gleden.*» Deretter skulle beundring være litt roligere sanger. Til slutt var det Berøring som skulle være mer intime sanger. Hvilke sanger som ble spilt var dermed nøye planlagt for å skape den rette stemningen. I følge Mark Jennings var musikken i «Breakfree»-kirken i Australia nødvendig for at menighetsmedlemmene skulle kunne skille seg fra omverdenen, komme i rett stemning og «break free» fra livet utenfor kirkeveggene (2014:35). Gjennom å løsrive seg ved hjelp av musikken kom deltakerne inn i en ny sfære, og på den måten til et nytt nivå i sitt kjennskap med Gud (Jennings, 2014:36).

Musikk har alltid vært sentral i Kirkehjemmet. Menigheten startet tidlig opp med en sang- og musikkgruppe, som raskt ble så stor at den måtte deles i to. I første halvdel av 1900-tallet, ble Barratts «Maran Ata» mye brukt som sangbok, og fellessang og strengemusikk var de vanligste musikkformene. Denne musikken var kjent for å være enklere og friere enn den i Den norske Kirke (Farstad, 2013a:9). I Kirkehjemmet ble det også startet opp et ungdomskor i 50-årene, som sang på ungdomsmøtene og på søndagene. I et jubileumshefte menigheten selv ga ut i 1995 står det at «ungdomskoret har ivaretatt ungdommens sang- og musikkstil, men innenfor det en må kunne karakterisere som en moderat stil og rytme slik at de har fungert til hele menighetens glede og oppbyggelse.» Ungdommenes musikkstil var dermed allerede diskutert på dette tidspunktet, og det var viktig de spilte musikk som alle kunne relatere til. I 1979 kom Maran Ata ut i en revidert form, kalt «Evangelietoner», som overtok som hovedsangbok. Gjennom årenes løp har flere kor og musikkgrupper blitt lagt ned og nye har blitt dannet. Nye instrument har også inntatt scenen, noen med mer skepsis enn andre.

De senere årene har bruken av Evangelietoner blitt mindre. Det er lovsangsteam som hovedsakelig står for de musikalske innslagene på søndagene. Det første lovsangsteamet i Kirkehjemmet ble startet opp en gang på 90-tallet, og i dag er det lovsangsgrupper for ulike

aldre. Jeg spurte Haakon, en aktiv menighetsmann over pensjonsalder, om hva som egentlig var forskjellen på salmer og lovsang. Han sa at han likte begge deler, men at forskjellen var at salmene ble sunget fra sangbøker med vers og kor, mens lovsang var mer fritt. Jeg spurte videre på hvilken måte lovsang var mer fri. Haakon tenkte seg litt om før han svarte: «*Salmer er mer for oppbyggelse i hverdagen, mens lovsang er tilbedelse og lovprisning til Gud. Det er mer en glede.*» Han fortalte videre at salmene var mer for påfyll og ånden. «*Man er jo sammensatt av sjel og ånd, sant. Så man trenger begge deler.*» Lovsangene er dermed løsere i oppbygningen, enn sangene i Maran Ata og Evangelietoner, som ofte består av vers og kor, eller kun vers. Gjentakelse, både i vers og refrengene, er også kjennetegn på lovsang. Tove Rustan Skaar skriver at det er vanskelig å beskrive lovsang, men at «det mest typiske er at lovsang består av nyskrevne tekster som er forholdvis enkle og som ærer og lovpriser Gud» (2007:11).

Lovprisning og tilbedelse av Gud gjennom lovsang er også viktig i Kirkehjemmet. Informantene mine mente de sang til Gud og til ære for Gud, og at de gjennom lovsang kunne få gi noe tilbake til ham. Lovsangslederen for de unge, Heidi, ble tatt opp under en ungdomsgudstjeneste for å fortelle om lovsang. Hun ble spurt om hva lovsang var. Det er så bredt, svarte hun og slo ut med armene. «*Det er våre hjerter som vi setter musikk til.*» Hvor folk kan bruke talentene sine, og «*hvor vi løfter Gud opp på tronen hvor han fortjener å være.*» Hun sa det var et privilegium å få være lovssangsleder i menigheten hvor de kom sammen som en enhet og stod «*face to face med Gud.*» Det mente hun var det viktigste av alt.

Lovsang som lovsynger og lovpriser Gud er likevel ikke noe nytt, men finnes også i sangbøkene og i Bibelen. Forskjellen på Bibelens og sangbøkernes lovsanger er at lovsangen i dag blir regnet for å være en egen musikkstil. Rytmen, instrumentene, scenesammensetningen, språk og teknologien som blir brukt under lovsang er annerledes, noe jeg vil komme nærmere inn på videre i kapitlet. Flere av de engelske sangene som spilles i menigheten er importert fra store lovsangsband fra andre steder i verden. Lovsangsmiljøet i Norge er også stort og Kirkehjemmet låner musikk fra andre menigheter, samtidig som deres egen lovsangsgruppe skriver egne sanger, både på norsk og engelsk. I Kirkehjemmet har denne lovsangsstilen blitt mer fremtredende og «tatt over» posisjonen til de tidligere sangboksangene. Det brukes ikke lenger sangbøker på møter hvor lovsangsbandene spiller. Sangtekstene blir istedet vist på store skjjermer ved siden av scenen. Sangbøkene er likevel fremdeles i bruk på flere møter i Kirkehjemmet i dag, og derfor ikke erstattet, men supplert

med lovsang.¹⁷ Endringene som skjer med musikken i Kirkehjemmet har dermed gjort at det er blitt en større bredde i menighetens musikk, samtidig som det er store endringer som farger dagens møter i Kirkehjemmet.

Ulike musikkstiler

På grunn av Kirkehjemmets store variasjon i alder er det varierte musikkstiler i menigheten. Det synges alt fra Barratts sanger i Evangelietoner til ungdommens pop-lignende lovsanger. De ulike generasjonene har alle arenaer hvor de spiller den musikken de selv foretrekker, og så forenes disse stilene på søndagen hvor alle samles. For å gi et innblikk i Kirkehjemmets hverdag og vise disse forskjellene på best mulig måte, vil jeg se på to møter hvor musikkstilen er ulik. Jeg vil først fortelle fra et kveldsmøte, og deretter et typisk ungdomsmøte. Disse møtene er de møtene som skiller seg mest fra hverandre (hvis man ser bort fra eldretreffet), og belyser dermed flere av de sentrale forskjellene når det kommer til musikk i Kirkehjemmet.

Et kveldsmøte

En gang i uken ble kveldsmøtet arrangert. Dette møtet fokuserte på Bibelen, og det var sang fra salmebok og piano. På disse møtene var det sjeldent personer under 50 år og det var ofte en litt mindre forsamling med ca. 30 oppmøtte. Her ble sangboken «Senterboka» brukt og musikken var tilnærmet akustisk. Som pastoren selv fortalte, skrudde de klokken tilbake i tid mange, mange år på disse møtene.

På vei inn ble jeg ønsket velkommen ved et håndtrykk fra en fra vertskapet. Det var ikke flere sangbøker igjen, så jeg fikk klare meg uten. Det var en solid gjeng der i dag, bortimot 40 stykker. De fleste av dem var aktive, eldre medlemmer. Scenen var ryddet, kun piano og de vanlige falske blomstene pyntet opp. Møtet startet med allsang og de fleste ble sittende. Ingen mikrofon ble brukt, men man kunne likevel tydelig høre Carls karakteristiske sangstemme. Da sangen var ferdig kom Carl opp på scenen og stilte seg bak en liten talerstol i tre, hvor det var mikrofon. Han var sommerlig kledd med en tynn, beige sommerjakke med pen-skjorte under. «*Velkommen skal dere være. Det er så godt å se så mange komme her, og i dag har vi ikke været å skylde på.*» Han sa at de vanligvis brukte å ha et åpningsord, men at de ikke hadde planlagt det i dag. Det var opp til den som ville å komme med noe spontant. Det fortsatte så med enda en allsang, denne også fra sangboken. Nikoline, Carls kone, spilte piano til. «*Hvem er det som skal ha åpningsordet i dag?*» spurte Carl forsamlingen. En kvinne gikk opp på

¹⁷ Evangelietoner brukes på eldretreffene og Sangboken «Senterboka» fra Stiftelsen pinsevevnenes evangeliesenter anvendes på bønnemøtene og kveldsmøtene.

scenen og leste det hun sa var favorittordet hennes fra Bibelen, Esaias (Jesaja) 63:9, før hun begynte å be. Carl sa et nummer på en sang, folk bladde opp i bøkene sine og begynte å synge igjen.

Det var så «Salmesangernes» tur til å komme opp på scenen. Første gangen jeg hørte Salmesangerne på et kveldsmøte ble jeg fortalt at de sang litt eldre sanger og at ungdommen ikke ville de skulle synge på søndagene mer. Fem godt voksne personer kom opp på scenen, fire kvinner og en mann. De sang tre sanger, alle a cappella. Menneskene i salen satt helt stille mens de sang. De fikk så applaus. Carl spurte om de ønsket å si noe mer før de gikk ned. En av mennene ble stående. Han fortalte om da han var liten på besøk hos besteforeldrene sine, og snek seg inn på et rom hvor det stod en platespiller. En gang han gjorde dette satt han på en sang han likte godt og hørte på den flere ganger. Han fortalte han fortsatt hørte på musikk, men ikke på platespiller lenger. «*Nå sitter jeg og hører på musikk på Youtube. Det er fantastisk når man vet hvordan man bruker det. Nå kan jeg sitte til langt på natt og høre på musikk.*» Han fortalte at han hadde funnet en video av en gruppe hvor det var en mann som sang. «*Og jeg kjente selv ånden, hvor godt det var.*» Han sa han ikke kunne engelsk, men hadde satt på «google translate» og fått med seg innholdet. «*Jeg vet ikke om dere kan engelsk, men det er bare 3 ord som er viktige her, og de kan alle på engelsk.*» Så sang han sangen fra denne videoen. Etterhvert kunne man høre en svak synging av flere i salen. «*Syng med*», sa han og folk ble med på refrenget. Den gikk slik: «*he loves me, he loves me, Jesus loves me.*»

Carl kom opp på scenen og holdt preken om de ti spedalske (Luk, 17:11). Essensen var at man måtte være takknemlige og huske å takke, slik kun den ene spedalske husket på å gjøre. Deretter var det bønn. Flere reiste seg og ba høyt etter tur. Etter en stund ble det litt stillere. Carl ba i tunger for seg selv, og trippet frem og tilbake oppe ved scenen. Plutselig brøt han ut i sang og salen sang med. Det ble ikke sagt noe nummer eller navn på sangen, men det var tydelig at de fleste i forsamlingen kunne denne sangen fra før av. Etter det sa Carl: «*Salmesangerne, vær så god*», og sanggruppen sang 3 sanger til. Da de var ferdig fikk de applaus og Carl kom opp. Han sa: «*Ja da tror jeg vi reiser oss og synger*» og det ble en siste allsang.

Et ungdomsmøte

Hver uke ble det arrangert ungdomsmøter for videregåendelever og studenter. Tidvis kunne det komme over 100 personer, og de hadde også kafé etter selve møtet. Ungdomsmøtet var

det møtet hvor lyden var høyest, salen var mørkest og sangene mest moderne. Jeg har her trukket på ulike elementer fra ulike ungdomsmøter for best å vise diversiteten i menigheten. Dette er derfor et typisk ungdomsmøte i Kirkehjemmet.

Da jeg kom til kirken stod folk i døråpningen for å ønske velkommen. Det var mørkt i salen og det ble spilt popmusikk over høyttaleranlegget. Mens folk stod og pratet ble lyden av musikken plutselig høyere. På de to skjermene ved scenen var det et bilde av en klokke som telte ned fra to minutter. Alle i salen begynte å trekke mot seteradene for å finne seg en plass. Det var opp mot hundre ungdommer der. På scenen stod lovsangsbandet. Det var tre sangere og fire-fem musikere. Instrumentene de brukte var piano, gitar, bass, trommer og keyboard/synthesizer. Ved synthen var det plassert en Apple Mac. Under pianoet lå tre lysrør som lyste i ulike farger. En lavalampe stod bakerst ved trommesettet. Den store lysestaken, som brukte å stå fremst på scenen på søndagene, var flyttet bakerst, men lysene var tent. Lovsangen startet og alle reiste seg. Sangteksten kom opp på skjermene på siden. Det var høy lyd. Lyskastere i ulike farger lyste opp scenen. Det ble spilt flere sanger, de fleste av dem på engelsk. Sangerne byttet på å være forsanger. Folk i salen beveget seg i takt med musikken og noen steder var det klapping. Under refrengene var det flere som løftet én eller begge hendene opp mot taket.

Da sangen var ferdig kom Finn opp. Han var en gutt i tyveårene som var med i ungdomsarbeidet. Finn ga informasjon om life-gruppene og at personer som var der for første gang fikk gratis mat i kafeen. Deretter var det kollekt. Folk ble sittende og prate eller hentet seg noe å drikke mens kollektbøttene ble sendt rundt. Lovsangsteamet sine musikere fortsatte å spille.

Det var så klart for preken. Musikkerne gikk ned, og Finn introduserte ungdomspastor Aage. Aage sa han ville utfordre forsamlingen ved at alle skulle tenke over tre ting man var glad for i livet og tre ting man skulle ønske man var foruten. Det ble stille i salen. Aage sa han skulle lese noe fra «Jonas Åpenbaring». I stedet for noe bibelsk leste han opp «Du skal få en dag i mårå» av Alf Prøysen. Salen begynte å le. «*Nei det er Alf Prøysen altså, men Paulus siterte også en kjent dikter, så jeg er på trygg grunn her*», sa Aage med energisk stemme. «*Kan Paulus gjøre det, kan jeg gjøre det!*» Aage spurte om han kunne få litt musikk på piano. En musiker kom opp og begynte å spille. Aage sang «Du skal få en dag i mårå».

Videre fortalte Aage historien om Sakkeus, som bestemte seg for å starte på

nytt i livet. Deretter var bønn før lovsangen begynte igjen. Mellom sangene stoppet Heidi opp og spurte om hun kunne si noe. Hun fortalte at hun egentlig ikke hadde noe lyst til å dra hit i kveld. Hun hadde hatt en skikkelig tung uke og følte ikke for å lovsynge. «*Jeg tenkte jeg bare skulle si det, man trenger ikke ha lyst hele tiden, eller føle det.*» Bandet startet igjen. Forsamlingen reiste seg. Midt i refrenget kunne jeg se forsangeren lage små sirkler med fingeren sin, som tegn til resten av bandet at de skulle gjenta refrenget. Før siste sang ble salen oppfordret til å komme frem og danse. Som vanlig var det en sang med høyt tempo som avsluttet møtet. Det samlet seg en stor gjeng foran scenen som danset, hoppet, dultet borti hverandre og løftet hender.

Det verdslige kommer inn i menigheten

Gjennom disse to møtene ser man tydelig forskjellen i musikkstil mellom den yngre og den eldre generasjonen i Kirkehjemmet. De eldre bruker sangbok, de yngre har tekst på skjerm. I sangbøkene er det hovedsakelig norske sanger, lovsangen til de yngre foregår i stor grad på engelsk. Hos de eldre er det fellessang og få instrumenter, ungdommen har band og musikken spilles over høyttaleranlegg. Sangene de eldre synger er med faste vers og kor i rekkefølge, mens vers og kor i lovsangene kan gjentas flere ganger hos de unge. Scenen er enkel og opplyst når de eldre har møter, rommet er mørkt og lyskastere blir tatt i bruk på ungdomsmøtene. De eldre sitter for det meste i ro, mens ungdommene står og danser til sangene.

Det er dermed ikke bare lovsangen som er ny, men ungdomsmøtet har en helt annen form, en helt annen stil enn kveldsmøtet. Det er disse to stilene menighetens ledere og arbeidere forsøker å forene på søndagene. Målet var søndagen skulle være et møte hvor alle kunne føle seg komfortable i, uansett alder. Noen elementer fra de unges stil må da trekkes inn, og følgelig vil noen trekk fra de eldres stil falle bort. Denne overgangen var for noen vanskelig, på ulike nivåer og av ulike grunner. Det hendte at enkeltpersoner kom med små bemerkninger i irritasjon over de ulike formene for musikk, noe som gikk begge veier. En dag hvor det var en samling i kjellerlokalet hadde lovsangsgruppene øving i etasjen over. Musikken kunne høres ned i kjelleren. Plutselig var det en person som utbrøt at «*det der er ikke noe kristelig musikk!*» En av ungdommene som var aktiv i lovsangen fortalte meg om en eldre person som hadde kommet til ham etter en gudstjeneste. Hun sa hun ikke likte musikken de spilte den søndagen. Den unge personen hadde da svart at det ikke gjorde noe, for det var ikke til henne de sang, men til Gud. En annen ung jente sa hun følte seg litt ukomfortabelt når det kun var én sanger på scenen som sang eldre sanger. «*Hva tenker nye når de hører det*

liksom?» sa hun.

Det er dermed en utfordring for menigheten å komme til enighet om musikken siden det er så mange preferanser. Dette er likevel ikke en ny debatt. Når jeg snakket med de eldre kom det ofte opp ting som ikke var tillatt å gjøre når de var unge. Haakon fortalte meg om noen musikere som for noen år siden dro rundt i landet for å spille, hvor det ble stor diskusjon fordi de slo på gitaren. «*Man skulle spille på gitaren, men de slo på den, og det var synd.*» Haakon smilte mens han fortalte. «*Det var masse som var synd før*», fortsatte han. «*Det står at man skal skille seg fra verden, og de tok det veldig bokstavelig*». Han fortalte at man ikke skulle danse, ikke spille kort, ikke spille fotball. «*Men vi lagde jo kortstokk av papir og gjemte under sengen*», sa han og lo.

Det har dermed kontinuerlig vært praksis i pinsemiljøet som har blitt utfordret. Verdslige ting var ting de ikke-kristne drev med, og som følgelig de kristne ikke kunne gjøre. Også instrumenter som har inntatt scenen i flere pinsemenigheter har blitt sett på med skepsis. Rytmene de brakte med seg ble forbundet med djevelen, ved at djevelen brukte disse rytmene til å bringe folk inn i fortapelsen og at de derfor frambrakte umoral (Farstad, 2013a:214). Den type rytme og musikk tilhørte verden og var ikke noe som skulle inn i Guds hus.

I en preken ungdomspastor Aage holdt sa han at verden i dag kunne være syk og at man av og til ville skjerme seg fra den. Det samme trodde han også kirken til tider prøvde å gjøre. «*Vi prøver å gjemme oss litt fra verden, og vi har ikke villet hatt verden inn i kirken.*» Han sa det var slik med musikken, som f.eks. med trommesettet. «*Før var det som om den onde selv satt inne i stortrommen.*» Han gikk bak mot trommesettet som stod midt på scenen og pekte på stortrommen. Aage sa det hadde vært slik med annen musikk også. Man tenkte at den var forbundet med narkotika, alkohol og seksuell umoral. «*Men nå er det en del av hver gudstjeneste.*» Aage mente det ikke var tingene musikken var forbundet med de ønsket og at man måtte kunne skille de fra hverandre.

Trommer er som Aage sier i dag en vanlig del av Gudstjenesten, på lik linje med pop-, rock- og DJ-musikk. Trommesettet ansees ikke lenger for å inneholde verdslig umoral, selv om det brukes utenfor kirken. Trommer kan derfor brukes til å fremme det kristne budskapet. Det virker dermed som om flere i dag greier å skille mellom ulike typer musikk og det den er forbundet med utenfor kirken, selv om det fremdeles er en viss motstand mot det.

En kvinne fra en annen pinsemenighet holdt prekenen en søndag. Hun tok opp hvordan hun opplevde problematikken rundt lovsang. «*Gjennom historien har vi [kristne] kranglet om småting.*» Hun mente det de kranglet om i dag var lovsang, og at hun derfor noen

ganger gruet seg til gudstjeneste. Hun mente man burde omfavne forandringene som skjedde og sammenlignet det med hvordan kroppen forandret seg når man ble eldre.

Vi må vise hverandre at vi elsker hverandre også. Det er vanskelig med kjærlighet, for man må gjerne gjøre noe som man ikke er komfortabel med og gi avkall på ting. Slik er det med sang også, andre kan bli glad når de synger, selv om jeg ikke får noe ut av den sangen. Kanskje den er litt treg, men jeg ser at andre gleder seg over dem. Noe må man kanskje gi avkall på.

Lovsangsdebatten er dermed ikke unik for Kirkehjemmet, men en problematikk også i andre generasjonsmenigheter i Norge (Skaar, 2007). At nye impulser utenfra inntar scenen i menighetene er ikke unaturlig, siden pinsemenigheter er gode på å tilpasse seg det lokale (Meyer, 2004:96, Meyer, 2008a:87, Anderson, 2013:250). Samtidig er fremdeles debatt om hvorvidt nye elementer og instrumenter som blir sett på som verdslige, er i stand til å hylle Gud. For å forene de ulike musikkstilene blir det derfor brukt mye tid på fellesskapsretorikk, slik som vist her. Det nevnes igjen og igjen at man må tenke over at andre liker musikken, selv om du ikke gjør det. For mange er ikke dette bare nye sanger og instrumenter, men store endringer som kommer av at det er en helt ny stil.

Utfordringer med ny musikkstil

Under et eldretreff kom denne problematikken om ny musikkstil opp. Eldretreffet var et månedlig møte, hovedsakelig for de over pensjonsalder, hvor de møttes til sang, andakt, mat og sosialt samvær. Det var et populært møtested for de eldre og tidvis var det oppimot 100 personer til stede. På eldretreffet ble nesten alle sangene sunget fra Evangelietoner.

Jeg ble sittende å prate med Camilla og Edgar, to aktive eldre i menigheten, om musikken. Camilla sa at mange av salmene de sang var av gammelt mål, og at de derfor var annerledes fra det man ellers var vant til i dag og at de kunne være vanskelige å skjønne. Evangelietoner hadde ikke blitt endret siden 70-tallet, fortalte hun. Likevel mente hun det var sentralt å ta vare på deler av den, for «*det er jo kultur og viktig.*» Edgar mente det var problematisk at det var så stor forskjell på de yngre og de eldre. Han mente man i hovedgudstjenestene «*måtte gi og ta litt.*» Camilla var enig. Edgar opplevde det som fint at de hadde hver sin arena hvor de var adskilt og at de kom sammen på søndagene. Han tok opp at en av grunnene til det store skillet mellom de unge og gamle, var språket. «*De som er på eldretreffet er mellom 60 og 96 år gamle. Derfor er det få av dem som forstår engelsk.*» For de yngre, mente Edgar, var engelsk derimot en selvfølge. «*De eldre må ha sanger som de har et forhold til, og*

man må kunne synge noe som gir mening.» De yngre ønsket sin musikk, og spesielt engelskspråklige sanger, for det var naturlig for dem, mente han. Camilla og Edgar begynte å snakke om en gudstjeneste som hadde vært for litt siden. De sa at når de sang en av de gamle sangene løftet stemningen seg og alle sang. Dette stod i motsetning til de engelske sangene hvor bare halvparten kunne delta eller forstå meningsinnholdet, mente de.

Flere av de eldre jeg snakket med tok opp lignende årsaker til at den nye lovsangsmusikken var vanskelig å forholde seg til. Det at man ikke lenger hadde sangene i sangbøker var en utfordring. De ble vanskeligere å gripe på skjerm og tekstene kunne ikke studeres slik som før. Det engelske språket var også vanskelig for flere de eldre, noe som også ble nevnt på kveldsmøtet. Det fremmede språket gjorde sangene uforståelige. I tillegg var det volumet på høyttaleranlegget et irritasjonsmoment for flere eldre jeg snakket med. Repetisjoner, som er et kjennetegn på de fleste lovsanger, ble sett på som tomt og kjedelig. De unge som likte gjentakelsen argumenterte med at de forstod budskapet bedre etter hvert som det ble repetert.

Lovsangen inneholdt også mer personlige og intime sangtekster. Tematikken i sangene har beveget seg mot en mer personlig form. «Man snakker mer *med* Gud og synger *til* Gud i stedet for *om* Gud, som ofte er tilfelle i tradisjonelle salmer og sanger» (Farstad, 2013b:187). Lovsangstekstene handler gjerne om forholdet mellom individet og Gud, og individets tiltrekning til Gud. Gjentakelsen i lovsangen kan også sees på som et trekk i individualiseringen av sangen. Repetisjonene er til for at budskapet skal synke inn hos den enkelte og at de skal kunne nå en ekstatiske tilstand. Med dette kan man se paralleller til Tanya Luhrmanns (2012) funn, som tas opp i neste kapittel, hvor det nære forholdet til Gud er et trekk i de karismatiske menighetene hun studerer. Som jeg kommer inn på i samme kapittel er det også tendenser til en mer personlig rituell praksis blant de unge i Kirkehjemmet. De intime tekstene kan derfor være enda et trekk mot et mer personlig forhold til Gud. Som beskrevet tidligere var Berøring i «de tre B-ene» sanger som var mer intime. En populær sang i Kirkehjemmet under mitt feltarbeid var «Oceans» av Hillsong United, hvor teksten handlet om dette nære forholdet til Gud:

And I will call upon Your name
And keep my eyes above the waves
When oceans rise
My soul will rest in Your embrace
For I am Yours and You are mine
(Hillsong United, 2013)

Farstad mener slike personlige sanger kan være utfordrende for personer som ikke har de følelsene som teksten beskriver, og at de dermed kan virke pressende og gjøre det vanskelig for folk å delta (2013b:187). Den nye lovsangsstilen er derfor utfordrende på mange måter, og spesielt for de eldre som føler de mister meningsinnholdet i sangene. De eldre hadde en annen opplevelse av denne musikkformen enn det de unge hadde.

Samtidig var det forståelse, både blant de eldre og yngre, for endringene som skjedde i Kirkehjemmet. Anna fortalte meg at hun var glad i de gamle sangene, slik som mange andre eldre, men at de forstod at ting forandret seg. Mange eldre synes at det var kjekt å se at de unge deltok i og gledet seg over menighetslivet. De unge hadde også medfølelse med de eldre og skjønnte at deres tradisjoner var viktig for dem. Begge generasjonene var også klar over at fornyelse var viktig for å rekruttere nye medlemmer til menigheten, som var et av argumentene for å ha nyere lovsang på søndagsgudstjenestene. Som Aage nevnte på medarbeidersamlingen, beskrevet i forrige kapittel, var det viktig at unge og ikke-kristne mennesker skulle kunne komme inn i kirken og føle seg komfortabel. Lovsangen har trekk fra dagens popmusikk, og for å nå ut til flest mulig, er det en strategi å bruke den musikken som unge og ikke-frelste liker. På den måten kan hvem som helst som kommer inn i menigheten, frelst eller ikke-frelst, kunne delta. Farstad skriver at å tenke musikk som evangelisering ikke er noe nytt. Under pinsebevegelsens oppstart i USA ble musikk og sang flittig brukt for å tiltrekke seg nye tilhengere, «... fordi man oppdaget sangens og musikkens makt ved at et menneske kunne bli omvendt gjennom å høre en sang bli sunget og spilt» (Farstad, 2003:74). Å være oppdatert på musikkfronten er derfor viktig i Kirkehjemmet, noe som fører til stadig fornyelse.

Aage holdt en preken til ungdommene om neste generasjon og livslang etterfølgelse. I denne prekenen gav han en sammenligning mellom stafett og generasjonsskiftene i menigheten. Han mente man kunne se på overgangene mellom generasjonene som en veksling. «*Vekslingen bør være god, men det har kanskje blitt glemt noen overganger.*» Derfor mente han at det var utfordringer i en flergenerasjonskirke. Aage sa det ikke var bra å være redd for det nye og at menigheten trengte gode stafettvekslinger. «*Hva med deg Heidi, som er lovsangsleder? Om det kommer noen til deg og sier at de vil spille polkalovsang. Polkalovsang det er det nye! Sier du da, nei det går ikke an!? Nei, da sier du at ja det kan vi prøve!*» Forsamlingen lo. «*Vi må heie frem de nye som kommer*», sa Aage.

Aage mener dermed at Kirkehjemmets generasjonsskifte er som en stafettveksling. Fornyelse må til i Kirkehjemmet for at menigheten skal utvikle seg. Som Aage legger frem her ville han heie frem det nye, men som vist skaper dette utfordringer. Videre vil jeg se på

konsekvensene av endring i musikkstil for medlemmene, for å få en forståelse av hvordan man sanser musikk forskjellig. Dette er vesentlig for å belyse hvordan denne tilsynelatende praktiske endringen, også er avgjørende for medlemmenes forhold til Gud.

Musikk som medieringsform

Hensikten med musikken i Kirkehjemmet er at man skal kunne åpne seg for Gud, gi noe tilbake til ham, og oppleve det guddommelige. Musikken er dermed et medium mennesker kan erfare Gud igjennom. Med etnografien har jeg forsøkt å vise at ulike mennesker har forskjellige opplevelser av den samme musikken. Når man ikke får høre den musikken man opplever det guddommelige gjennom, ettersom musikkestilen endrer seg, hvilke konsekvenser får det for personens relasjon til Gud via musikken? Handler det bare om individuelle preferanser? Er det bare en staffetveksling som har gått litt dårlig? Er det bare en ny småting som kristne krangler om? Eller er det kanskje noe mer som foregår her? Jeg vil argumentere for det sistnevnte.

Religion generelt, og kristendom spesielt, er på ulike måter forbundet med medieringspraksiser. All form for kontakt med det guddommelige må medieres gjennom noe, siden det guddommelige selv er usynlig (Meyer, 2004:105). Musikk er, som vist i dette kapitlet, en form medlemmene i Kirkehjemmet føler de kan erfare Gud gjennom. Musikken blir på den måten en «kanal» fra menneskene til Gud. Når musikken som medieringsform endres, endres også kontakten til det medierte. Ny musikkstil gjør at kanalen til Gud derfor også endres. Hva er det som skjer når musikken ikke lengre «åpner» denne «kanalen» til Gud på samme måte som tidligere?

For å få en bedre forståelse av dette velger jeg å se på Meyers teorier om stil og estetiske medieringsformer som «sensational forms»¹⁸ og «semiotic ideology» (semiotisk ideologi). Meyer bruker en bred definisjon av media som «(...) those artifacts and cultural forms that make possible communication, bridging temporal and spatial distance between people as well as between them and the realm of the divine or spiritual» (2008b:126). I følge Meyers definisjon kan musikk derfor kvalifiseres som et medium, noe som også er tydelig gjennom informantenes uttalelser om opplevelser av Gud i musikken. Musikk som medieringsform skaper derfor en forbindelse til det guddommelige hvor Gud oppleves umiddelbar og nær (Meyer, 2011:26). Meyer mener at medieringsformen gjør at «Believers

¹⁸ Det er vanskelig å oversette «sensational forms» til et godt begrep på norsk. «Sensational forms» inneholder både det sansemessige og de sensasjonelle aspektene, og norske oversettelser (som sansemessige former, sensasjonelle former) vil derfor ikke dekke innholdet i «sensational forms». Jeg holder meg derfor til originalbegrepet.

are made to be touched by God – by the performance of the preacher, the words s/he utters, the gestures, the images used, and above all the music – and this is found to have a strong physical and material effect» (2010:125). Disse følelsene som kjennes gjennom musikken påvirker dermed menneskene og er viktig for medlemmenes erfaring av Gud. Jeg vil kort se på hvorfor disse følelsene er viktig og hvorfor stil er sentralt, før jeg argumenterer for at musikken som spilles og musikkestilen som brukes, er avgjørende for å kunne få disse følelsene og oppleve det guddommelige i musikken.

Estetikk og følelser

Estetikk er sentralt i dannelsen av religiøse fellesskap, hvor stil er vesentlig (Meyer, 2006:24). En kjent stil gjør at folk føler seg hjemme, og repetisjon av stilmotorer over lengre tid skaper en form for habitus (Meyer, 2004:95, 2006:24). Stil er derfor med på å skape trygghet og stabilitet.

Sharing a common aesthetic style via a common religious affiliation generates not only feelings of togetherness and speaks to, as well as mirrors, particular moods and sentiments. Such experiences of sharing also modulate people into a particular, common appearance, and thus underpin a collective religious identity (Meyer, 2006:24).

Stil blir på den måten en identitetsmarkør, som Feld vist i innledningen til kapitlet også mente. Med en referanse til «groove» og vinylplater mente Feld at stiler var gravert og inngrodd i kulturer (1988:75). Samtidig er ikke stil noe statisk, men endres og blir til nye stiler. Når nye stiler gradvis oppstår kan de utfordre den eksisterende stilen, slik som vist gjennom etnografien i dette kapitlet. Det trygge og stabile blir utfordret av noe utrygt og ustabilit. At man foretrekker ulike stiler, utfordrer samholdet i Kirkehjemmet og skaper et tydeligere skille mellom generasjonene. Generasjonene seg i mellom, derimot, deler musikalske identitetsmarkører og musikalsk habitus, som knytter dem sammen. Å høre den musikken man liker er dermed viktig for selvidentifisering og hvordan man opplever forholdet til de andre menneskene i menigheten.

Meyer skriver at filmskapere i Ghana var avhengige av at filmene deres inneholdt den pentekostale stilen, den riktige estetiske formen, for at de ikke skulle «floppe». Inneholdt ikke filmene et narrativ om «det gode» og «det onde», ville ikke filmen bli en hit og tilskuerne ville ikke få noe ut av filmen (Meyer, 2004:101). Som en parallell til Kirkehjemmet kan man si at det samme skjer når man hører musikk av en annen stil enn den man identifiserer seg med: man får ikke noe ut av sangen. Ikke at det på noen måte er samme stil i Ghana og på Vestlandet, men viktigheten av den rette stilen er likevel slående. Menighetsmedlemmene

hadde forventninger om hvordan gudstjenestene ville være. De forventet å få «påfyll» gjennom å lære mer om og oppleve mer av Gud. Om musikken ikke var som forventet i gudstjenesten, og det attpåtil var en musikkstil man ikke kjente til eller ikke likte, hadde man gjerne vanskeligere for å kunne få dette «påfyllet».

Jeg spurte Ina, en ung jente i lovsangsarbeidet, hvilke opplevelser hun fikk i lovsang. Hun la vekt på at ulike personer opplevde musikk forskjellig. Hun fortalte at hun selv kunne oppleve en følelse av takknemlighet eller stor glede når hun sang lovsang. Selve følelsen var også vanskelig å beskrive, mente hun. Jeg spurte Ina om hun fikk samme opplevelse til all sang. Hun svarte at hun skulle ønske hun kunne si at hun opplevde det så sterkt til alle sanger, men det gjorde hun vanligvis ikke, selv om det kunne forekomme. At dette var individuelt ble igjen presisert. Ivar, en ung gutt i lovsangsarbeidet, fortalte at han kunne høre på «hard» kristen musikk, for da ble han så engasjert og «*ja!*». Ikke alle likte den type musikk, mente han, «*noen ville sikker ha snudd seg i graven av det*».

Følelsene man får av musikken er derfor sentrale. Hvis den riktige stilen er på plass får man «påfyll» og det vekkes positive følelser. Disse positive følelsene som kommer av musikken gjør også at mennesker blir involvert (Meyer, 2004:101-102). Som vist med de tre B-ene, brukte Kirkehjemmet sanger med høyt tempo i starten av møtene for å få opp stemningen i forsamlingen. Slik trigget man følelsene, ved hjelp av riktig musikk. Psykologene Mandi M. Miller og Kenneth T. Strongman (2002) gjorde interessante funn i forhold til følelsesmessige effekter av musikk i pentekostale miljø. De oppdaget at deltakerne hadde bedre humør etter lovsangsdelen enn før gudstjenesten, noe som viste at lovsangen hadde positiv virkning på menneskers følelser (Miller og Strongman, 2002:12). Samtidig er nok også menneskenes følelser forut for møtet, og den enkeltes evne til «å åpne seg» for det guddommelige, sentralt. Som Heidi fortalte under ungdomsmøtet følte hun ikke for å lovsynge, noe som sikkert ville kunne påvirke hennes evne til å oppnå positive følelser og erfare Gud. Om man ikke får positive følelser av musikken, vil man derfor ikke kunne «åpne seg» i så stor grad. Følelsene som genereres av musikken er derfor avgjørende for opplevelsen av det guddommelige.

Miller og Strongman fant også at deltakernes kjennskap til sanger gjorde at de gledet seg mer over musikken (2002:21). Gjennom musikk som man anser som en del av sin identitet blir det derfor lettere å oppnå nærhet til Gud. Farstad mener at «... nettopp vår *musikalske oppdragelse* er det som er bestemmende for hva slags musikk vi liker å skape og å omgi oss med, og hva slags musikk vi er i stand til å godta» (2003:22). Som Camilla og Edgar diskuterte på eldretreffet over var det en helt annen stemning når de sang en kjent sang. Når

det på søndagsgudstjenesten ble spilt en sang som var nær for de eldre, var dette lett å se. Plutselig spratt de opp og sang for full hals. Til andre sanger satt de for det meste stille. Dette gjør at ukjente sanger gjerne ikke gir de samme opplevelsene som kjente sanger. Denne følelsesmessige involveringen kan også manifestere seg kroppslig. Når musikk spilles løfter folk hendene, reiser seg eller bruker kroppen på andre måter i hyllest til Gud. De religiøse representasjonene gjennom musikk er dermed knyttet til medlemmenes kropper og habitus. Det var også tydelig hvordan ungdommen og de eldre hadde ulike praksis når det kom til kroppslig bruk i musikk. De eldre kunne reise seg og holde opp en hånd, mens de unge også tok til seg rytmen i sangen, hoppet og danset.

Stil er altså viktig for kirkegjengernes identitet, deres forhold til andre medlemmer, for å kunne oppnå «påfyll» og for å kunne bli både følelsesmessig og kroppslig involvert. Lykkes man ikke med stilen, vil ikke musikken fungere som et medium på samme måte og opplevelsen av Gud kan bli svekket. Musikkstil er dermed viktig for musikkens rolle som medium mellom mennesker og Gud. Dette er en utfordring i Kirkehjemmet hvor medlemmene nettopp foretrekker ulike stiler, som må forenes under søndagsgudstjenesten.

«Sensational forms» og «semiotic ideology»

Gjennom medieringsformer blir det guddommelige bearbeidet. Medium former og påvirker innholdet som det formidler, og er ikke bare et verktøy (Meyer, 2011:28). Dermed blir menneskets forhold til Gud formet av ulike typer musikk. For å forstå hvordan det guddommelige blir formet gjennom medieringsprosesser, bruker Meyer begrepet «sensational forms». Det er sansemessige, følelsesmessige og sensasjonelle former som skapes via mediering, altså er det et virkemiddel for mediering. Medium og «sensational form» er derfor knyttet sammen. «Sensational forms» er relativt fastsatte metoder som påkaller og organiserer tilgang til det guddommelige. De danner en struktur av gjentakelse som skaper og opprettholder forbindelser mellom de troende (Meyer, 2011:29). Meyer mener «sensational forms» på den måten formidler spesifikke forståelser, skjerper sansene og frembringer bestemte følelser, og at det guddommelige dermed blir sansbart (2008b:129). I religiøs sammenheng kan «sensational forms» blant annet være å lese i Bibelen, å delta i nattverd eller å lovsynge. Det er gjennom «sensational forms» medlemmene erfarer Guds kraft (Meyer, 2006:9). Altså er «sensational forms» et system av religiøs erfaring, som former religiøst innhold og religiøse normer (Meyer, 2009:13). Det er dermed snakk om opplevelsdimensjoner.

Meyer mener «sensational form»s er delt blant medlemmene i religiøse fellesskap, og er med på å forme dem som religiøse moralske subjekter og samfunn (2011:29-30). I Kirkehjemmet kan man si at den nye lovsangsstilen er en relativt ny «sensational form», siden den er en ny medieringsform hvor medlemmene kan erfare det guddommelige. Ikke bare er det nye sanger, men det er en helt ny musikkstil hvor, som vist, ikke alle opplever det samme. Siden «sensational forms» handler om erfaringer og opplevelser av det guddommelige kan man derfor si at de eldres musikkstil og de unges, er ulike «sensational forms». I Kirkehjemmet er det på den måten mulig at de ulike typene «sensational forms» ikke er delt blant alle i menigheten. Og om de så er delt, er det ikke alle som kan oppnå den samme graden av nærhet gjennom den samme «sensational form».

For å forstå kodene som «sensational forms» danner i religiøse system anvender Meyer begrepet semiotiske ideologier. Det er ikke kun sansene som er viktig, men også hva man tillegger mening (2011:30). Meyer sier semiotiske ideologier gir oss en større forståelse for hvilken status man tillegger ord, ting eller bilder fra perspektivet til en spesifikk, historisk situert religiøs tradisjon (2011:30). I sosialantropologi kan man ikke nevne semiotisk ideologi uten å referere til Webb Keane, som lanserte begrepet. Han mener at «By forging links among different ideas and values, semiotic ideology serves as a guide to what words and things can or cannot do, and to how they facilitate or impinge on the capacities of human and divine agents» (Keane, 2007:59). Enklere sagt referer semiotisk ideologi til grunnleggende antakelser om hva tegn er og hvordan de fungerer i verden (Keane, 2003:419). Dette former personers forhold og handlinger knyttet til disse ordene og tingene, og deres betydning og funksjon i verden. For å få en forståelse av hva dette vil si i praksis er det greit å nevne noen ulike semiotiske ideologier.

Eksempler på ulike semiotiske ideologier er henholdsvis den katolske og den protestantiske kirken. Den katolske kirke mener man kan nå det guddommelige gjennom statuer og bilder av helgener (Meyer, 2011:32). Disse objektene blir ikke bare sett på som medieringsformer, men som hellig i seg selv. Protestantene derimot mener at bilder og statuer er i veien for opplevelsen av Gud (Keane, 2007). Hos dem er fokuset på den direkte forbindelsen mellom menneskene og Gud (selv om dette også er en mediert relasjon, basert på at det guddommelige faktisk er nødt til å medieres), spesielt gjennom Bibelen. Den «sensational form» som omhandlet bilder og helgenstatuer i katolisismen ble byttet ut med en ny «sensational form», nemlig bibellesning i protestantismen (Meyer, 2006:15). En tredje type semiotisk ideologi beskriver Matthew Engelke (2004), som viser hvordan menneskene i «Masowe weChishanu kirken» i Zimbabwe mener Bibelen i seg selv er et forstyrrende

element for deres kontakt med det guddommelige. De verdsetter rituell tale og talte ord, i motsetning til det som er skrevet i Bibelen. Derfor omtaler de seg selv som «the Christians who don't read the Bible» (Engelke, 2004:76). Her ser man hvordan ulike religiøse samfunn på forskjellige måter forstår makten og verdien i ord og ting. De har dermed ulik semiotisk ideologi.

Ut i fra dette kan man si at det å oppnå en følelse av umiddelbarhet og nærkontakt med Gud gjennom musikk, avhenger av at musikk kategoriseres på basis av en semiotisk ideologi og som en spesifikk «sensational form». Hva som autoriseres som et medium, som man kan oppleve det guddommelige gjennom, baserer seg på den semiotiske ideologien som menigheten innehar. Hva som autoriseres som «riktig» «sensational form» bestemmes av medlemmene i menigheten, og er dermed sosialt produsert. Hva et medium er og gjør er derfor ikke iboende mediumet selv, men gjenstand for sosiale prosesser (Meyer, 2011:31). Det er ikke den kristne musikken som er viktig i seg selv, men det den formidler, nemlig kontakten med Gud. Sangene skal ikke være til underholdning eller være kun møtefyll, men skal åpne opp for en opplevelse med det guddommelige. Hvilken musikk som kan fungere som middel avhenger derfor av menighetsmedlemmenes autorisasjon av ulike «sensational forms». At de unge og de eldre i Kirkehjemmet benytter ulike «sensational forms», kan derfor være fordi de autoriserer dem ulikt på bakgrunn av den «semiotiske ideologien». Ulike musikkstiler i Kirkehjemmet kan derfor sees på som ulike «sensational forms» med basis i en spesifikk semiotisk ideologi.

Er disse endringene i «sensational» forms også med på å forandre den semiotiske ideologien? Som vist har forskjellige religiøse, lokale tradisjoner ulik semiotisk ideologi. Kan man da si at den semiotiske ideologien har endret seg i Kirkehjemmet, innenfor samme religiøse tradisjon? Kan semiotisk ideologi si oss noe om musikkendringene i Kirkehjemmet? Som vist gjennom etnografien som omhandler musikalsk endring har sangbokmusikken, som «sensational form», endret seg. For de eldre medlemmene i menigheten har sangboken stor verdi. Sangbokmusikk er en «sensational form» hvor de kan erfare det guddommelige. På den andre siden er ikke sangbøker noe de unge bruker eller tillegger spesiell verdi. Det er ikke den «sensational form» de hovedsakelig søker for guddommelige opplevelser. Samtidig ble ikke sangboken i seg selv ansett som hellig av de eldre, og derfor var den ingen egen semiotisk ideologi. Det samme kan man si om trommesettet som «sensational form». Stortrommen ble tidligere forbundet med det djevelske, noe som står i stor kontrast til trommenes bruk i hyllest til Gud i lovsang i dag. Trommene har blitt godtatt i menigheten, men har ikke oppnådd status som hellig. Stadig nye elementer blir godtatt i Kirkehjemmet. På den måten kan man kanskje

si at den semiotiske ideologien blir utvidet.

Det er fremdeles forholdet mellom enkeltmennesket og det guddommelige som er det sentrale i Kirkehjemmet, slik som er normen i protestantisk tradisjon. Samtidig er det mer rom for ulike «sensational forms» i dag. Som Aage sa, måtte man godta det nye som kom, som den fiktive sjangeren «polkalovsang». Det samme mente kvinnen fra den andre pinsemenigheten som sa man måtte omfavne endringene. Ut i fra disse utsagnene virker det som om de unge i Kirkehjemmet mener at det er det samme hvilket medium og hvilken «sensational form» man opplever det guddommelige gjennom. Det viktigste er opplevelsen i seg selv, ikke hva det medieres gjennom. Man trenger ikke helliggjorte statuer som i den katolske kirke, men man trenger heller ikke holde seg til en spesiell form for musikk. Om du får en opplevelse av det guddommelige gjennom sangbokmusikk, den moderne lovsangstilen, kristen-rap, kristen heavy metal eller lovsangsmusikk er det samme. På den måten kan man gjerne si at den semiotiske ideologien ikke endres i seg selv, men at den blir dratt til det ytterste.

Likevel er det, som diskutert tidligere i kapitlet, viktig at enkeltpersoner får tilgang til den musikken hvor de kan erfare det guddommelige, siden det er *opplevelsen* som er av betydning. Hvorfor musikkstilen skaper debatt i Kirkehjemmet tror jeg kommer av akkurat dette. Ny stil åpner for nye typer «sensational forms» som ikke alle relaterer til.

Konflikt på bakgrunn nye medium

Når nye medium og nye typer «sensational forms» blir tatt i bruk kan det skape diskusjon og uenigheter, som med musikken i Kirkehjemmet. Meyer mener «Media are most explicitly marked and subject to debate when the (in)appropriateness of a particular medium is questioned or when new media become available and the question arises whether and how they could be incorporated» (2011:32). Når den religiøse estetikken blir utfordret, kan det føre til konflikt eller inkorporering. Det er dette som skjer i Kirkehjemmet hvor stilen blir utfordret. Utsagn som «*Det der er ikke noe kristelig musikk!*», viser skepsis til lovsangstilen som en hyllest til Gud. Årsaken til diskusjonene om nye medium mener Meyer er at man gjerne er kritisk til dets potensiale til å skape og opprettholde ekte spirituelle opplevelser og autoritet innenfor den eksisterende religiøse tradisjonen (2011:33). Når slike diskusjoner oppstår kan de endre religion. Som Aage forteller om trommen, kan et medium bli innlemmet i den religiøse praksisen. Det blir en del av den autoriserte «sensational form» som kategoriserer trommer som genuin spirituell opplevelse av Gud. Hva som blir tillatt i en menighet kommer derfor an på hvilke medium som blir sosialt akseptert og avhenger av hva

personer mener mediumet skal og ikke skal gjøre i medieringen (Meyer, 2011:32).

Religiøse opplevelser blir sanset individuelt, og hva som fungerer som medium kommer an på hvilken stil personen er kjent med. Det er dermed ikke et klart skille mellom de unge og de eldres «sensational forms», men en tendensmessig forskjell, uten klare grenser. Medlemmene i Kirkehjemmet kunne bruke ulike «sensational forms» og erfare Gud gjennom flere. Som Ina sier kunne hun også få følelser av annen musikk enn lovsang, men muligens ikke i like stor grad. Mannen fra salmesangerne på kveldsmøtet hadde også tilegnet seg kunnskap og «sensational forms», ved at han brukte nye medium som «youtube» som formidler av Gud. På den måten ble det det mediumet inkorporert i hans «sensational forms» hvor han kunne oppleve Gud.

Når nye medium inntar menigheten blir det likevel ukjent grunn for mange. Den «sensational form» blir fremmed, og deles ikke av hele menigheten. Tilgangen til det guddommelige blir på den måten endret. For mange fører nok dette til en viss grad av distanse. En distanse til medlemmene, til menigheten som åndelig hjem, og ikke minst en distanse til Gud. Man kan ikke nå Gud på samme måte med musikk man ikke relaterer til eller føler Gud gjennom. Er det ikke en «sensational form» man kjenner, får man ikke de sansemessige, følelsesmessige og sensasjonelle opplevelsene gjennom musikken. Derfor må være de presise formene kristen musikk som enkeltpersonen opplever Gud i, for at musikken skal kunne fungere som en «kanal» mellom Gud og menneskene. Akkurat det er nok en av grunnene til at musikkstil i Kirkehjemmet opp i gjennom historien har blitt så mye debattert. Endringer fører til nye måter å nå og oppleve Gud på, gjennom medieringsformer som kan være ukjente, og som derfor skaper en distanse mellom enkeltmenneske og Gud.

Å ha variert musikk på søndagsgudstjenesten, som forklart i forrige kapittel med en mer standardisert gudstjeneste, kan derfor bøte litt på denne distansen. Å ha alltid ha ulike typer musikk er en måte alle i Kirkehjemmet, uavhengig av generasjonstilhørighet, kan få muligheten til å oppleve det guddommelige gjennom musikken på søndagsgudstjenesten.

Oppsummering

Den nye lovsangsstilen har vist seg å være særdeles problematisk på grunn av de store stilmessige forandringene. Som vist kan ikke dette kun forstås som en liten endring, men har konsekvenser for enkeltpersoners opplevelser med det guddommelige. Musikken som estetisk form, og medieringsform mellom Gud og menneskene, er viktig for medlemmenes religiøse opplevelser. Hvilke opplevelser man får av det guddommelige gjennom musikken avhenger, som vist av hvilken medieringsform det er som brukes og hvilke opplevelser man får gjennom

«sensational forms», som igjen baseres på menighetens semiotiske ideologi. Kjent musikkstil kan skape positive følelser i form av en umiddelbar nærhetsfølelse av det guddommelige, mens ukjent musikkstil kan føre en følelse av distanse. Når stilen endres, forandres også enkeltpersoners forbindelse til Gud ved at de ikke kommer i så nær kontakt med ham på gudstjenestene, som man gjerne gjorde før, med musikk man kjente til. Generasjonsmenigheten Kirkehjemmet prøver derfor å ha alle ulike typer musikk på søndagsgudstjenesten, slik at alle skal ha muligheten til å oppleve Gud gjennom musikken, om ikke i like stor grad som før.

Kapittel 4 – Rituell praksis og kommunikasjon med det guddommelige

Ved å gå på møtene for ulike aldersgrupper i menigheten, la jeg merke til at de eldre som oftest hadde ritualer på scenen, brukte høylytt tungetale og var synlige i sin måte å kontakte Gud på. Hos de yngre, imidlertid, var den rituelle praksisen flyttet bak forsamlingen og var mer skjult. Selv om det ikke fantes klare skiller her, var det noe jeg merket meg og forundret meg over. Hva var det som gjorde at de unge ønsket å være alene når de kommuniserte med Gud, i motsetning til de eldre som kunne reiste seg i en forsamling for å være Guds talerør? På bakgrunn av disse forskjellene vil jeg her vise hvordan ulik rituell praksis ble gjennomført på forskjellige måter av de ulike aldersgruppene. Jeg tar her utgangspunkt i tungetale, forbønn og mottagelse av Jesus, for å vise ulik praksis, endring i bruk av rom, og økt privatisering av rituell praksis blant ungdommene.

I tillegg vil jeg anvende antropolog og psykolog Tanya M. Luhrmanns (2012) nyere forskning fra neo-pentekostale kirker i USA. Luhrmann er en av de fremste og mest anerkjente innenfor studier av «anthropology of christianity». I de neo-pentekostale menighetene Luhrmann studerte fant hun at medlemmene hadde et meget nært og personlig forhold til Gud, så nært at de lærte seg å høre Guds stemme og kunne konversere med ham i hverdagen. Jeg vil argumentere for at mine unge informanternes forhold til Gud var nærmere enn de eldres, men ikke nært i den grad Luhrmann viser. En komparasjon mellom de to pentekostale retningene er fruktbart for å få frem både ulikheter og likheter med de unge i Kirkehjemmet, og for å vise hvordan Kirkehjemmet også blir påvirket av fokuset på en mer individualisert tro. Endringene i rituell praksis som jeg her forsøker å forstå, er viktig for å få frem at Kirkehjemmet også endres innenfra, og er med på å forme Kirkehjemmets medlemmers forhold til det guddommelige. Dette kapitlet tar derfor for seg den indre dynamikken i menigheten når det kommer til rituell praksis, og hvordan den ulike rituelle praksisen, til en viss grad, henger sammen med en individualisering av den kristne troen.

Ulik rituell praksis mellom generasjonene

Nådegaver

Tungetale er en betydningsfull praksis for mange pinsevenner, og er en av de mest sentrale nådegavene. Som en person med lite kjennskap til karismatiske miljøer hadde jeg ikke sett den type praksis før mitt opphold i Kirkehjemmet. Det tok også tid før jeg greide å skille tungetale fra det som ofte ble et sammensurium av forskjellige stemmer under bønn. Etter en

stund greide jeg likevel å gjenkjenne enkeltpersoners tungetalefraser. Det var de eldre og voksne medlemmene jeg hørte tale i tunger på bønnemøter¹⁹, kveldsmøter og noen ganger også på søndagsgudstjenestene. I en preken Carl holdt om Den Hellige Ånd under en kveldsgudstjeneste, sa han: «*Nådegavene er til velsignelse og oppbyggelse til menigheten. Det er ikke for oss selv. Da sier vi slik vi sa før i tiden: Sett deg broder! Vi æres ikke av det. Vi er rørt som Den Hellige Ånd taler gjennom.*» Ut i fra det Carl sier her kan det se ut til at de eldre forstår nådegavene som noe som er til oppbyggelse for alle i menigheten, og på den måten ikke skal skjules. Samtidig forstod jeg det dithen at Carl mente man ikke skulle «misbruke» nådegavene og bruke dem for å fremme seg selv og egen person. Altså skulle man ikke skryte av nådegavene, men bruke dem for oppbyggelse for menigheten.

Etter en stund i Kirkehjemmet slo det meg at jeg sjeldent hørte unge mennesker tale i tunger. Det ble ikke brukt høylytt tungetale i de unges gudstjenester, eller på samlingene som fant sted før gudstjenesten.²⁰ Først tenkte jeg at en av årsakene til den lave hyppigheten av tungetale blant ungdommen var at de var så unge, og derfor gjerne ikke hadde mottatt åndsdaopen ennå. Når, og om, man fikk åndsdaopen var individuelt. Åsa, en ung jente i menigheten, fortalte meg at åndsdaopen var noe som måtte komme av seg selv, men at man kunne bli bedt for og selv be om å få den. Tungetalen kunne dermed ikke tvinges frem, men måtte komme «innenfra, fra Den Hellige Ånd. Alder var nok en faktor, men slik jeg forstod etter hvert, var det flere av de unge som hadde mottatt åndsdaopen og kunne tale i tunger. Det som var ulikt var at de unge i større grad la vekt på at tungetale var et personlig bønnespråk. Å tale i tunger var noe de gjorde for seg selv, men ikke særlig høylytt på offentlige møter. Kaja, en sentral ung person i menigheten, og Synnøve, en småbarnsmor i menigheten, og jeg snakket om dette en søndag under kirkekaffen. Synnøve sa at tungetale ikke ble så mye brukt på møtene. «*Nei, det er mer til personlig oppbyggelse*», svarte Kaja. «*Det er av og til at noen får et ord som blir tydet i gudstjenesten*». Jeg spurte om det var vanligere med tungetale før. Synnøve svarte at det nok var det for mange år siden. Kaja la vekt på at det varierte fra menighet til menighet.

Det Kaja sa her ga mening når jeg tenkte over de unge personene jeg faktisk hadde hørt tale i tunger. De settingene hvor dette hadde forekommet var på bønnemøter som var opplagt for egen bønnetid. Det var i praksis et rom som var åpent på kveldstid, med dempet

¹⁹ Det var to ukentlige bønnemøter i Kirkehjemmet. Et på formiddagen, hvor det var hovedsakelig eldre, og et på kveldstid, hvor det var en blanding av personer med ulik alder. Møtene hadde litt ulik oppbygning, men begge inneholdt bønnesirkler hvor man etter tur ba for bønneemner.

²⁰ Før hver ungdomsgudstjeneste var det en samling med de som hadde ansvaret for kvelden. Da var det oppmuntrende snakk og bønn for kvelden.

belysning, hvor enten en cd-spiller stod på eller medlemmer sang og spilte gitar. Der kunne man bruke tiden i bønn for seg selv, før man dannet en bønnesirkel, hvor det var mer eller mindre fastlagte bønneemner. Det var i perioden med egen, stille bønn jeg innimellom kunne høre noen fraser av tungetale fra unge mennesker.²¹

Der var altså ulik praksis når det kom til tungetale mellom de eldre og de unge i Kirkehjemmet. Mens se eldre brukte tungetale synlig både i bønn og i møtevirksomhet, brukte de unge tungetalen for seg selv i kommunikasjon med det guddommelige. Det ser dermed ut som om tungetale hovedsakelig var forbeholdt det personlige bønnelivet til de unge, og at den type praksis dermed ikke ble brukt høyløst på offentlige samlinger. Tungetalen ble ansett, som Kaja sa, som til personlig oppbyggelse. På den andre siden mente Carl at nådegavene var for hele menighetens oppbyggelse. Dette kan sees på som motsetninger, hvor det er forskjeller på individuelt og kollektivt fokus. Samtidig trenger ikke det ene å utelukke det andre. Tungetale kan føre til oppbyggelse for både person og menighet. Likevel viser de ulike tungetalepraksisene, tendenser til forskjeller mellom generasjonene.²² Lignende utvikling fant også Thomas Brodtkorb (2006) da han gjorde feltarbeid i en likeartet pinsemenighet i Norge. Han skriver at «Bruken av tungetale har i Troens Hus generelt sett gått fra å være en kollektiv begivenhet til å bli en privat og mer lavmælt rituell praksis», noe som vist også er tilfellet i Kirkehjemmet (Brodtkorb, 2006:70). Denne mer private bruken av tungetale blant de unge, mener jeg kan bety en dreining i form av mer personlighet rundt rituell praksis.

Dette var også synlig når det kom til annen nådegavepraksis. Budskap og tyding forekom ikke blant ungdommen, i det minste ikke under deres gudstjenester. De gangene under en søndagsgudstjeneste hvor noen fikk et budskap, og medfølgende tolkning, var det utelukkende godt voksne eller eldre. Spontan bønn kunne hende på møtene for de eldre, men jeg observerte det aldri blant de yngre. Ytterst sjeldent hørte jeg noen av de yngre i menigheten beskrive at de «fikk et ord» eller fikk noe «lagt ned i seg». Dette var også noe Brodtkorb fant ved at «... den yngre generasjonen ønsket de tunge tradisjonelle praksisene som tungetale og troshelbredelse²³ vekk fra de offentlige møtene og inn i den

²¹ Det er derfor mulig at ungdommene også talte i tunger under gudstjenestene når møtelederen oppfordret til bønnestund og ungdommene ba stille for seg selv Under disse møtene var det så mye summing rundt meg, at det å kunne skille norsk tale fra tungetale ble en umulighet.

²² Haakon fortalte meg også at nådegaver var mer brukt generelt i menigheten før. Han sa at tungetalen fikk man i bønn og var noe som kunne gjøre for seg selv. «Før i tiden var det nesten alltid noen som fikk noe på møtene. Slik er det ikke i dag.» Dette kan tyde på at det også er en lavere bruk av nådegaver i offentligheten blant de eldre i dag enn tidligere. Likevel kunne man se at den type praksis fremdeles var mer gjeldende hos de eldre, enn de yngre.

²³ Brodtkorb bruker ordene «troshelbredelse» og «forbønn» som synonymer.

private sfæren» (2006:73). Lignende tendenser var det også når det gjaldt forbønnsamlinger under gudstjenestene i Kirkehjemmet.

Forbønn

På søndagsgudstjenestene var det ofte anledning til å komme frem til scenen for å få forbønn. Forbønn innebærer å fortelle til forbederen hva det er man ønsker forbønn for, eller hva de sammen skal be for. Det er derfor et personlig møte hvor man gjerne legger ut om utfordringer man har. Dette foregikk ved at noen personer stod fremme ved scenen, med et skilt rundt halsen hvor det stod «forbeder». Siden dette fant sted rett foran scenen var det lett å se hvem som gikk frem til forbønn. Forbønnstjenesten på søndagene var dermed meget offentlig og synlig. På ungdomsgudstjenestene, derimot, kunne man gå bak i salen for å motta forbønn. Der stod det, på samme måte som på søndagsgudstjenestene, personer med forbederskilt som man kunne gå til. På den måten var det ingen som kunne se hvem som gikk for å motta forbønn, siden de var bak og adskilt fra forsamlingen. Når Aage var møteleder brukte han også å betrygge forsamlingen på at forbederne var personer han stolte på.²⁴ Forbønnstjenesten til de unge var på denne måten mer usynlig og privat.

Denne forflytningen i rom, fra foran til bak forsamlingen, kan tyde på at det er en endring i hvor synlig de unge foretrekker å ha den rituelle praksisen.²⁵ Brodtkorb mener dette har et stort meningsinnhold: «Den romlige forflytningen av troshelbredelsen signaliserer en forandring i synet på dens rolle og betydning i møtesammenheng» (2006:75). Dette kan også trekkes til oppbyggelse, nevnt tidligere i kapitlet, hvor de eldre ønsker at nådegaver, og her forbønn, skal være synlig for resten av medlemmene. Samtidig som de unge bruker nådegavene, og forbønn, til personlig oppbyggelse. Det er her en forskjell på om den rituelle praksisen er for kollektivets del eller for enkeltpersonens del. De yngre flytter rituell praksis fra scenen til bakrommet, fra det kollektive til det private. De unges praksis viser dermed et brudd med de eldres måter å utøve rituell praksis på.

Noen av de unge reagerte også på de eldres metoder. Under en forbønnsamling fremme ved scenen en søndag, fikk flere personer Den Hellige Ånd «over seg». Det var høylytt gråt, noen falt i bakken og det var stadig flere som gikk frem til forbønn. Det ble på forhånd informert om at de som ønsket kunne gå til kirkekaffe, så man behøvde ikke å være til stede. På vei til kirkekaffe traff jeg på en av mine unge informanter. Han sa at han hadde

²⁴ Noen ganger under ungdomsmøtene ble det også opplyst om at de som ønsket forbønn kunne gå i et rom som lå bakerst i salen, hvor det vanligvis var lekerom på søndagene.

²⁵ Det kan også tenkes at de unge mente at det ville være lettere for nye personer å gå til forbønn om ingen kunne se dem, ettersom det å legge til rette for unge og ikke-kristne, som nevnt i kapittel 2, var viktig for menigheten.

gått til kirkekaffen tidligere om han hadde visst det skulle bli «*et slikt møte*». Nå skal ikke jeg legge for mye i hva personen mente med «*et slikt møte*», men det var tydelig at vedkommende ikke likte den type rituell praksis. Denne typen forbønnsamlinger fremfor scenen med sterkt nærvær av Den Hellige Ånd, forekom ikke på noen av ungdomsgudstjenestene, og syntes derfor å være en praksis de unge i Kirkehjemmet mer eller mindre hadde gått vekk i fra. Denne private holdningen til forbønn som rituell praksis blant de unge, kom også til syne i situasjoner hvor personer skulle ta standpunkt om å følge Jesus.

Å takke ja til Jesus

Under ungdomsgudstjenestene ble forsamlingen spurt om noen ønsket å rekke opp hånden for å ta i mot Jesus. Alle i salen måtte da bøye hodet og lukke øynene «*i respekt for hverandre*». Om noen rakk opp hånden, ville kun ungdomspastoren og et par andre ungdomsledere se hvem det var, noe ungdomspastoren forsikret forsamlingen om. Når en hånd kom opp, sa Aage: «*Gud velsigne deg*». Personer som valgte å ta i mot Jesus på denne måten var gjerne troende fra før, men dette skulle være et tegn på at de ville fortsette på veien med Jesus. Aage brukte å informere om at dersom noen av de som tok i mot Jesus ønsket det, så var de velkommen til å ta kontakt med han eller noen av de andre lederne.

Noen ganger ble dette spørsmålet stilt på søndager også, med samme prosedyre. På et bønnemøte tok en eldre dame opp at hun syntes det var så dumt at man måtte lukke øynene når det var spørsmål om å ta i mot Jesus. «*Det er jo for at de skal være anonyme at vi ikke skal se, men da kan vi ikke vite hvem vi skal be for.*» Hun hadde sett på en kristen tv-kanal hvor de som nylig hadde tatt i mot Jesus gikk til en egen del av salen. Det mente hun burde gjøres i Kirkehjemmet også. De på bønnemøtet diskuterte dette videre. En av damene mente at det å bli frelst var som en fødsel, og sa: «*Det er vanskelig å skjule en fødsel.*» Den første damen sa seg enig i dette og mente man etter en fødsel gjerne ville vise frem barnet. «*Om man begrenser barnet, vil det ikke få en naturlig utvikling.*» For disse eldre damene var det viktig å si at man var frelst, for det var med munnen man bekjente.

Denne diskusjonen kan si noe om hvordan flere eldre ønsket at det skulle være åpenhet rundt det å ta i mot Jesus, og at det skulle være en begivenhet for hele menigheten. De ville at forsamlingen skulle få se de nyfrelste, eller «nyfødte», slik at de alle kunne be for dem. At dette kunne virke oppbyggende for dem kan man ikke se bort i fra. Mange eldre snakket om savnet av en vekkelse. Å se at mennesker tok i mot Jesus, ville for dem dermed være en svært positiv opplevelse og vitne om håp for menigheten. Gjennom å lukke øynene og bøye hodet viste derimot de unge at de ønsket at valget om å følge Jesus skulle være noe personlig og

anonymt. Samtidig var det ikke slik at de unge overhode ikke vil fortelle at de var frelst. På tenåringsmøtet etter en håndsopprekkelse, lignende den beskrevet, fortalte Mads at det var tre ting man burde gjøre om man sa ja til Jesus. «*Det første er å begynne å lese i Bibelen. Det andre er å melde deg inn i en tjeneste, i ungdomsarbeidet. Og det siste er at du forteller det til noen. Det kan være en venn eller en av oss ledere.*» Det ble altså ansett som bra å fortelle om frelsen til noen, men man skulle få gjøre det ut i fra eget initiativ.

Det finnes dermed ulike oppfatninger om for hvem den rituelle praksisen er viktig. Er det den kollektive menighetens oppbyggelse eller den personlige oppbyggelsen? Det er klare tendenser til at den eldre generasjonen ønsker nådegaver i menighetssammenheng, mens den yngre generasjonen foretrekker at bruk av nådegaver foregår i mer private settinger. Endringen i bruk av rom i forbindelse med forbønn og lukking av øyne, vitner også om en dreining i retning av en mer personlig og privat utførelse av rituell praksis. Hva betyr denne endringen for medlemmene? Og hva har denne dreiningen å si for medlemmenes gudsbilde?

Et mer personlig forhold til Gud?

Rituell praksis for ungdommen er som vist mindre fremtredende for det kollektive og mer sentrert rundt den enkelte. Hvor scenen i Kirkehjemmet tidligere var sentrum for rituell praksis, foregår dette i dag mer i det private. Det kan derfor virke som om det personlige forholdet mellom Gud og enkeltmennesket er det viktige for ungdommen i dag. Er de unge i Kirkehjemmet derfor på vei mot et nærmere forhold til Gud?

For å få et mer nyansert bilde av hva et personlig forhold til Gud vil si, vil jeg se på hvordan kommunikasjonen med det guddommelige foregår i neo-pentekostale kirker. Dette kan være viktig for å få en bedre forståelse av hvilken nærhetsgrad det er snakk om i Kirkehjemmet. Er medlemmenes forhold til Gud det samme uansett hvilken pentekostal retning man tilhører? Kommunikasjon med det guddommelige kan forstås fra mange ulike perspektiver. Det kan være sosiologiske, symbolske, teologiske, psykologiske inntak som kan være interessante å undersøke for å øke forståelsen for hvordan personer kommuniserer med det guddommelige. Jeg vil her fokusere på et kombinert psykologisk og antropologisk perspektiv gjennom arbeidet til Tanya Luhrmann. Hennes metoder er eksperimentelle og derfor delvis kontroversielle. Hun er både psykolog og sosialantropolog og gir noen interessante perspektiver på kommunikasjonspraksis. Hun har gjort feltarbeid i flere neo-pentekostale, evangeliske kirker i USA, noen av dem kjent som Vineyard-menigheter.

Neo-pentekostal nærhet

I de evangeliske kirkene Luhrmann studerte, var bønn noe man kunne trenes opp i (2004:522, 2010:66). Det fantes kurs og bøker hvor man kunne lære å be, og de trente seg opp i bønn gjennom å se og høre på andres bønner (Luhrmann, 2012:133, 158). I kraft av denne type øvelse kunne medlemmene oppnå en nær kommunikasjon med Gud. Dette, en sterk, personlig nærhet til Gud, var disse menighetenes hovedfokus. Via «metakinesis», som skildrer hvordan følelsesmessig erfaring bæres i kroppen, opparbeidet de en kroppslig, personlig forståelse av Gud (Luhrmann, 2004:519). Luhrmann argumenterer også for at talent for «absorption», altså i hvilken grad man lar seg oppta av fantasifulle verdener, gjorde at noen fikk et nærere forhold til Jesus enn andre (2010:66). Medlemmene lærte å bruke sansene sine på nye måter, og gjennom psykologiske undersøkelser fant Luhrman at dette faktisk gjorde at disse menneskene endret måten de oppfattet verden på. «Something about prayer practice has a powerful effect on the mind» (Luhrmann, 2012:153). Gjennom øvelse i bønn åpnet de opp for en mer sensitiv tolkning av omgivelsene og de interne sansene (Luhrmann et al., 2010:71-72, Luhrmann, 2012:161). Noen lærte å høre Jesus stemme, som en stemme utenfor sitt eget hode. Dermed kunne de skille hans stemme fra andre personers stemme (Luhrmann et al., 2010:70). På den måten lærte de seg å erfare Gud gjennom kroppsliggjorte følelser. For å oppnå et slikt nært forhold med det guddommelige ble medlemmene oppfordret til å behandle Gud som en «liksomvenn» («imaginary friend»). De skulle sette frem en kaffekopp til ham, erte ham og tilbringe tid med ham (Luhrmann, 2012:74). Medlemmene opplevde dermed at Jesus var med i alle deler av livet, og de omtalte han som en venn eller kjæreste (Luhrmann, 2004:523). De fortalte at de kunne snakke sammen med Gud om hvilken butikk de skulle gå på, hvilken hårfarge de burde velge hos frisøren og hva de skulle ha til middag. Helen, en av Luhrmanns informanter beskrev forholdet slik: «God's just like a friend. Like my friends, I go to them with every little thing. Prayer isn't just 'Thank you for this and please do that.' It's like a personal friendship, a personal relationship» (2012:77). Luhrmanns informanter erfarer dermed Gud gjennom deres liksom møter og samtaler, og de får dermed et personlig forhold til ham, hvor han blir levende for dem.

Også i Kirkehjemmet kommuniserer de med Gud på ulike måter, hvor bønn er hovedarenaen for forbindelse. I tillegg til to ukentlige bønnemøter, er bønn en stor del av alle forsamlinger. Bønn blir viet en stor plass i medlemmenes liv, og er også en viktig del i deres hverdag utenfor menigheten. I bønn forteller de Gud sine dypeste bekymringer, men også sine gleder, drømmer og ønsker. I motsetning til kirkene Luhrmann var i, måtte man ikke eksplisitt trenes opp i bønn i Kirkehjemmet. Det fantes ingen bønnekurs eller regler for hvordan man

skulle be, og ingen ble ansett som flinkere i bønn enn andre. Den eneste oppfordringen jeg hørte når det kom til bønn var at man burde prøve å be høyt, og øve seg på det om man syntes det var ubehagelig. Det ble sagt at man ikke trengte å bruke mange ord eller komme med gode formuleringer, men at man burde gi det et forsøk. Ellers var det fritt rom for ulike former for bønn, både når det kom til bønnefraser og kroppslig praksis: man kunne sitte, man kunne stå (med eller uten løftede hender), man kunne synges ut bønnen, man kunne be på faste måter, eller på andre måter. Bønnepraksis var forskjellig fra person til person. Det eneste så å si alle hadde til felles under bønn, var at de aller fleste lukket øynene.

For medlemmene i Kirkehjemmet var det å bli kjent med Gud en prosess, på lik linje som Luhrmann viser i Vineyard-menighetene. I Kirkehjemmet var det fokus på at man skulle vokse i tro, og at dette var en livslang utvikling. Det ble sagt at man måtte åpne seg for Jesus, og tillate at han jobbet i deg. Man måtte bruke tid med Gud og høre etter hva han ville si. Luhrmanns funn når det kommer til endring i tankemåte gjennom bønnetrening, er her interessant. At man må åpne seg for Jesus og vokse i tro, kan muligens sammenlignes med denne bønnetreningen. Å åpne seg for Gud vil si at man må benytte sansene sine og være mottakelig for det Gud gir, noe som ligner på Luhrmanns informanternes økte sensitivitet. Gjennom å åpne seg og være mer sensitiv for omgivelsene føles Gud mer ekte og medlemmene får et mer personlig forhold til ham. Medlemmene i Kirkehjemmet fortalte at de fyltes av Gud, og kjente hans kjærlighet, og at de på den måten fikk en følelse av fred i seg. De opplevde Gud, gjennom en kroppslig, følelsesmessig forståelse, som gjennom metakinesis. Som Gerd, en av de eldre informantene, fortalte hun hadde sagt til noen ikke-kristne: *«Jeg er ikke religiøs. For meg er det en realitet dette med Jesus. Jeg har opplevd det.»*

Denne opplevelsen av det guddommelige, som kan synes å finnes i begge typer menigheter, fører likevel til ulike typer kommunikasjon med Gud, hos Luhrmanns informanter og mine informanter i Kirkehjemmet. Det personlige forholdet til Gud manifesterer seg ofte i form av nådegaver i Kirkehjemmet, og da spesielt gjennom tungetale. For dem opplevdes nådegavene som en direkte kommunikasjon med Gud, og slik ble Gud erfart, levende og nær. I Luhrmanns evangeliske kirker talte de ikke i tunger, bortsett fra noen unntak i Vineyard kirken (2004:522-523, 2012:146-147). Kommunikasjonen deres med Gud var dermed annerledes, og nærheten deres førte som vist til et forhold hvor de kunne høre hans stemme.²⁶ En slik praksis var vanskelig å spore i Kirkehjemmet. De snakket med Gud,

²⁶ Det er også viktig å poengtere at ikke alle får tildelt tungetale som nådegave i Kirkehjemmet, på samme måte som ikke alle i Luhrmanns kirker kan høre Guds stemme (Luhrmann et al., 2010:70).

men heller gjennom nådegaver, bønn, kroppsliggjorte følelser eller tanker, enn stemme utenfor sitt eget hode. De fortalte at Gud «la noe ned i» dem, noe som ofte omhandlet endringer i livet, valg eller oppgaver som Gud ga det enkelte medlemmet. Andre fortalte at de fikk et «ord»²⁷, som gjerne var sentralt for den situasjonen de befant seg i. På et bønnemøte var det plutselig en kvinne som avbrøt bønningen ved å si: «Jeg får et ord, jeg har fått et ord!» Hun fant det frem i Bibelen og leste det opp.²⁸ Det virker som om den type kommunikasjon gjennom «ord» også skjedde hos Luhrmanns informanter, men at dette var i fasen før de lærte seg å skille ut Guds stemme fra sine egne tanker. Dette har gjerne også noe å si for graden av nærhet mellom mennesker og Gud.

Å få noe «lagt ned i seg» viser kanskje til et mer passivt forhold mellom Gud og menneskene, siden det ikke er noe menneskene selv kan styre. De får plutselig for seg et bibelvers, et bilde eller en tanke som de mener Gud gir dem. Personene har dermed ikke noe «agency» når det kommer til kommunikasjon med det guddommelige. Når man derimot kan snakke med Gud og høre hans stemme, slik Luhrmanns informanter kunne, har man et mer aktivt forhold med Gud. Som person har du da mer «agency» og kan få i gang en samtale med Gud på eget initiativ. Gud blir derfor nær på en annen måte for Luhrmanns medlemmer, enn for Kirkehjemmets, hvor Gud er mer på avstand og det han som «styrer samtalen». Kirkehjemmets ungdommers personlige forhold til det guddommelige er dermed ikke like nært og privat som den kontakten Luhrmanns informanter har med Gud, selv om det er mer privat enn hos de eldre i Kirkehjemmet. Forholdet til Gud er annerledes, og Gud er mer i en overordnet, vertikal posisjon vis-à-vis menneskene i Kirkehjemmet, noe man også ser med tanke på hvordan de ser Guds rolle.

Gud som venn vs. Gud som far

Som vist, ser medlemmene i Luhrmanns menigheter på Gud som en venn. Gud er i et horisontalt forhold med menneskene hvor han er i nær kontakt med enkeltpersoner, hvor de snakker sammen som venner om alle aspekter i hverdagen. I Kirkehjemmet har Gud imidlertid en litt annen rolle. Ifølge noen medlemmer i Kirkehjemmet var det ikke alle hverdagssysler man behøvde å spørre Gud om. I en samtale angående noe praktisk som skulle fikses, sa en informant spøkefullt: «Vi kan spørre han der oppe om det.» «Nei, vi trenger ikke å bry han om det», svarte en annen. Det ser derfor ikke ut til at medlemmene i Kirkehjemmet tar opp alle deler av dagliglivet med Jesus. Hvilken butikk man skal handle i, er ikke noe man

²⁷ Med et «ord» mente medlemmene i Kirkehjemmet et bibelvers.

²⁸ Hvilket vers det var fikk jeg ikke med meg ettersom det kom veldig overraskende.

trenger å belemre Gud med. Derimot, når det kommer til større avgjørelser eller utfordringer, som f.eks. jobb, flytting, eller stress i hverdagen, kunne medlemmene i Kirkehjemmet spørre Gud om råd. På den måten ble problemene lagt over på Gud, noe de opplevde en trygghet i. Kommunikasjonen som Kirkehjemmets medlemmer har med Gud er dermed ikke helt som en venn man snakker med om alt, men han har en litt mer overordnet rolle. I en samtale hjemme hos en av mine informanter, Dagmar, spurte jeg hvem Gud var for henne. «*Er han en venn?*» «*Han er en far*», sa hun ganske kontant og så på meg. Hun vekslet så over til å snakke om sin egen far. Guds rolle i Kirkehjemmet passer derfor bedre som «far» enn «venn». Han er ikke en venn man diskuterer hårfarge med, men en far som du snakker med om livets spørsmål og utfordringer. Gud som far er gjerne mer autoritær og mer en ansvarsperson, enn hva en venn er. Gud er far og læremester, den du henvender deg til for rettleidelse og visdom.

Under mitt første besøk på «Hjerterom» fortalte Gerd om Den bortkomne sønnen (Luk.15:11-32) i kveldens preken. Bibelhistorien handler om en sønn som vendte seg fra sin far. Gerd fortalte at «*Faren lette etter ham. Sønnen måtte spise maten som svinet åt. Han mistet alt. Da han så sin far igjen løp han i hans armer. Alt ble tilgitt og ordnet seg.*» Gerd sa man måtte åpne seg for Jesus, for han brydde seg ikke om det gale man har gjort tidligere. Et par dager etter ble samme historie tatt opp på søndagsgudstjenesten av ungdomspastor Aage. «*Når de finner hverandre står far med åpne armer, og de omfavner hverandre.*» Han fortalte at lignelsen handlet om at Jesus alltid stod der med åpne armer for den ene, selv om den personen kanskje hadde mistet sin vei. «*Jesus er faren, vi er sønnen*».

Gjennom denne lignelsen ser man at Gud og Jesus blir portrettet som en far. Kirkehjemmets lovsangsband spilte ofte sangen «Så dyp en kjærlighet» hvor deres bilde på «Gud som far» kommer godt frem.

Jeg har en far, en far ulik alle andre.
En som kjente meg før dagen jeg ble til.
Han ser til meg. Om mitt liv er fylt av glede,
eller om jeg strever for og helt forstå.
Så dyp en kjærlighet, en farshengivenhet.
Utstilt på et kors.
Så gjennomtrengende, og livs forvandlende.
Din omsorg er for meg.
Du er min far, og jeg er ditt barn.
(Impuls, 2008)

Med Gud som far, ser Kirkehjemmets medlemmer på seg selv om hans barn. «Takk for at jeg er Guds barn» ble ofte sagt i bønn. Med dette bildet av Gud som far og menneskene som hans

barn, i tillegg til hans mer overordnede rolle, blir Gud i et mer vertikalt forhold til menneskene.

Innad i Kirkehjemmet var det også enighet om Guds rolle som far. De samme bibelhistoriene, på tvers av generasjonene, ble brukt for å vise hvem Gud og Jesus var, som vist med bruken av historien om den bortkomne sønnen. At Gud ble beskrevet likt av generasjonene kan komme av at innholdet i prekenene på ungdomsgudstjenestene og søndagsgudstjenestene var av samme art, i og med at ungdomspastoren ofte prekte på begge. Gudstjenestene er en av kildene medlemmene har til religiøs og moralsk kunnskap, og hvor det underliggende blir kommunisert hvordan man bør være kristen i Kirkehjemmet. Undervisningen om Gud blir på den måten lik for alle, og de tilegner seg noenlunde den samme kunnskapen om Gud. Jeg vil likevel poengtere at «Gud som far» ikke utelukker at noen av medlemmene i Kirkehjemmet opplever «Gud som venn». Siden hvert enkelt medlem har et personlig forhold til Gud, vil dette forholdet beskrives ulikt av forskjellige personer.

Samtidig var det noen små tendenser til at Jesus, i større grad enn Gud, ble sett på som en venn av de unge i Kirkehjemmet. Mads fortalte til tenåringene under et møte at livet med Jesus var det beste man kunne ha. Det vennskapet ville han ikke byttet mot noe annet i hele verden. «*Han er en kompis, en venn, som alltid er til stede.*» Jesus som venn bør likevel ikke misforstås som den type vennskap Luhrmanns informanter beskriver. Det er her en ulik grad av nærhet. I Kirkehjemmet ble det sagt at man kunne snakke med Jesus om alt, men ingen snakket om å høre Jesus stemme utenfor sitt eget hode og gikk ikke på shoppingturer sammen med Jesus, slik Luhrmanns informanter kunne gjøre.

Ut i fra dette kan man si at Gud ansees for å ha ulike roller i Kirkehjemmet og de neo-pentekostale kirkene Luhrmann studerte. Noe som forteller oss noe om graden av nærhet og personlighet i forholdet til Gud. Selv om forholdet de unge i Kirkehjemmet har til Gud kan sies å være mer privat enn den eldre generasjonens, er ikke forholdet mellom de unge og Gud like nært som forbindelsen mellom de neo-pentekostale kristne og Gud. I tillegg kan man også se tendenser til et nærmere vennskap med Jesus blant den unge delen av menigheten. Det er likevel vanskelig å si at gudsbilde mellom generasjonene i Kirkehjemmet er endret, siden de hovedsakelig fokuserer på Gud som far. Den største forskjellen ligger i graden av nærhet til Gud, og ønske om å gjøre den rituelle praksisen mer personlig og privat. Dette kan også ha noe med den økte individualiseringen av den kristne troen, som er sentralt i neo-pentekostale kirkesamfunn.

Individualisme og fellesskap

Louis Dumont definerte individualisme som en ideologi som verdsetter individet (1986:279). Jeg opplevde det som om medlemmene i Kirkehjemmet hadde et ambivalent forhold til individualisme. De vektla fellesskap, familie og brukte begrepet «generasjonsmenighet», samtidig som det var tendenser til en individualisering av troen blant de yngre med tanke på rituell praksis. Anthony Giddens (2013) ser på individualisme og mener at det refleksive selvet i et post-moderne samfunn befinner seg i en kontekst av flere valg enn før. Tradisjon mister på den måten relevans, nettopp fordi enkeltpersoner er nødt til å ta livsstilsbeslutninger basert på en rekke valgmuligheter som er viktig for identitet og daglig aktivitet (Giddens, 2013:5). Giddens mener det i dag fokuseres på individet, dets frihet og egne valg. Institusjoner, familie og fellesskap får derfor mindre autoritet, mens individet skal realisere seg selv.

Man kan si at det norske samfunnet, til en viss grad, beveger seg mot et mer individualistisk verdenssyn, slik Giddens beskriver. Som Marianne Gullestad (1996) sier har det foregått verdiendringer i måten å forstå seg selv på. På bare noen generasjoner har samfunnet gått fra et ideal om å være «til nytte» til å være «seg selv» (Gullestad, 1996:223). Disse individualiseringsfaktorene påvirker, og er også en del av, religion. Botvar mener at det er en mer individualistisk tilnærming til det religiøse, hvor hver enkelt må ta valg i forhold til religion, noe som samsvarer med Giddens fokus på økte valgmuligheter (2010:13). Schmidt trekker frem at individualisering, som en endring i verdisett og selvidentifisering, preger religiøs tilhørighet og selvforståelse (2010:36). Luhmann viser også til studier som sier at fellesskap og familie blir lagt mindre vekt på i dagens USA, og at hennes informanters forhold til Gud som venn blir desto mer viktig (2012:324). Samtidig omfavner de neo-pentekostale kirkene samfunnets individfokus, ved at deres mål er at enkeltpersoner skal ha et nært forhold til Jesus (Luhmann, 2004:520). Ved å ha et slikt mål blir det enda mer fokus på individet, og hva enkeltpersonen kan oppnå.

På den måten er det også en økende individualisering av den kristne troen. Neo-pentekostale menigheter, slik Luhmann viser, fokuserer særlig på forholdet mellom individet og det guddommelige. I dagens globaliserte verden er det klart at religiøs praksis andre steder i verden påvirker hvordan man praktiserer religion i Norge. De unge, som har vokst opp i dette globaliserte samfunnet, er derfor ekstra mottakelig for denne type påvirkning. «Hillsong» er f.eks. blitt et verdensomspennende musikkfenomen, som de unge i menigheten bruker i sine egne gudstjenester. At kristendommen i de nyere karismatiske kirkene fokuserer på individet, får dermed også konsekvenser her på Vestlandet. Endringen innad i

kristendommen, med økt fokus på individet, kan derfor være en av grunnene til de unges ønske om et privat forhold med Gud.

Kirkehjemmet fokuserer likevel i stor grad på fellesskapsverdien og at de er en generasjonsmenighet. Det virket som om dette samholdet skulle være en slags buffer mot individualiseringen i samfunnet. Overskriften på en ungdomsgudstjeneste var «Velkommen hjem». Det var Ninni, en ung lærerstudent, som holdt kveldens preken:

Vi vil at kirken skal være et hjem hvor man kan oppleve varmen, inkluderingen og fellesskapet. Hvor man kan invitere folk inn. Det er mange som lever tunge og tomme liv. Det er sikkert flere som har kjent på det. Jeg har selv vært ny i en by. Det handler ikke om meg, det handler om Jesus. Vi vil ha et grenseløst og inkluderende fellesskap.

Samfunnet rundt menigheten ble derfor sett på som noe kaldt, ensomt og individualisert, mens Kirkehjemmet skulle være en arena hvor man kunne være i fellesskap.

Det individuelle forholdet mellom enkeltmenneske og Gud ble dermed ikke like lagt stor vekt på i Kirkehjemmet som i de neo-pentekostale kirkene. Det ble sagt at Gud kjente hvert enkelt menneske og at det var viktig å bli bedre kjent med Gud, men målet til Kirkehjemmet var at flere mennesker skulle bli frelst og oppleve Jesus kjærlighet. Kirken skulle ikke være en arena for individuelle prestasjoner, men kollektivt fellesskap. Elementer ved individualiseringen av samfunnet som selvrealisering, ble derfor ansett som negativt. Under en ungdomsgudstjeneste holdt Kaare, en ung bibelskolestudent og ungdomsleder, preken. Han snakket om hvordan målet i dag for mange var «å bygge seg selv» og å oppnå høy sosial status. Det var blitt et prestasjonssamfunn, mente han. «*Folk setter seg selv i sentrum.*» Det mente Kaare var kjedelig, og var ikke noe han selv ønsket å bruke tid på. Han mente det burde være Jesus i sentrum. Det var det som drev han. Han fortalte om hvordan frivillige organisasjoner slet med å få de frivillige til å bli, for de ønsket bare å skrive opp organisasjonen på CV-en sin. «*Om man hadde Jesus i sentrum, ville det ikke være noe pes å være frivillig.*» Det Kaare sier her viser de negative holdningene til individualiseringen av samfunnet. Fellesskapet og Jesus skulle være i sentrum, ikke man selv.

Det er her vi finner det paradoksale med de unges praksis. Kaare og Ninni fremmer fellesskapstanken og kritiserer fokuset på individ. Samtidig er de selv med på en indre endring i menigheten hvor de skyver den rituelle praksisen til å handle om individets forhold til det guddommelige (personlig oppbyggelse) og ikke om fellesskapet (oppbyggelse for menigheten). Det er derfor et paradoks at Kirkehjemmets unge står i mot individualiseringen av samfunnet og den kristne troen, samtidig som de i større grad går inn for en mer individualisert trospraksis. Dette paradokset viser hvor utfordrende endringer i Kirkehjemmet

er, og hvordan ulike verdier blir verdsatt i ulike kontekster, som også overlapper hverandre.

Dumont mente det fantes et hierarki av verdier i alle samfunn. I hvert samfunn var det en verdi som var mer grunnleggende enn andre (Dumont, 1986:237). I Europeisk kultur mente Dumont denne verdien var individualisme, på bakgrunn av kristendommen hvor individet selv hadde ansvar for sine handlinger. Individualisme som basis for tro var dermed den viktigste verdien i kristne kulturer (1986). Dette ville likevel ikke si at individualisme var det viktigste i alle situasjoner, i alle kristne samfunn, til en hver tid. Dumont skilte her mellom ulike kontekster og ulike nivå av kontekster. I ulike kontekster kunne det vektlegges ulike verdier, avhengig av hvilket nivå de var på (Dumont, 1986). Den viktigste verdien ville vise seg i de viktigste kontekstene. Robbins mener det er frelsen som er hovedverdien i kristendommen (2004:293). Dette kommer av at det kun er personen selv som kan velge å ta i mot frelsen, og kristendommen blir på den måten grunnleggende individuell. Ut i fra Dumonts teori om et hierarki av verdier, Robbins fokus på kristendommen som individualistisk, og beretningene fra Kirkehjemmet, kan vi si at hovedverdien for enkeltpersoners tro i Kirkehjemmet var individualisme. Som jeg vil vise i neste kapittel var det grunnleggende at troen kom «innenfra». Samtidig, hvis man ser på andre nivå av kontekster, og verdier i dem, var det også andre verdier som var sentrale i menigheten. Dette kan også hjelpe til med å forstå paradokset de unge strevde med: fellesskap eller individualisme?

Altså er frelsen den mest sentrale konteksten i en kristen person sitt liv. En annen kontekst som er viktig for manges kristne liv er menigheten, og det er situasjonen innad i en menighet denne oppgaven handler om. I Kirkehjemmet som menighet var det en annen verdi enn individualisme som ble verdsatt høyest, nemlig fellesskapet. Der var det fokus på at man skulle «bygge kirke», man skulle være en familie og et grenseløst fellesskap. Å være del av Kirkehjemmet skulle ikke bare være for å ha en venn i Gud, i et ellers individorientert samfunn, men også for å ha fellesskap med andre kristne. Verdien fellesskap står derfor høyere i hierarkiet av verdier i Kirkehjemmet enn i Luhmanns neo-pentekostale menigheter. Overordnet i generasjonsmenigheten Kirkehjemmet mener jeg derfor at man kan se fellesskap som sentral verdi.

For å forstå paradokset mellom individuell praksis og fellesskapsorientering kan man se på rituell praksis som kontekst, og hvilke verdier som der ble satt høyest. Der var det imidlertid spenninger innad i menigheten om hvilken verdi som skulle være utslagsgivende. De eldre mente at fellesskap også der skulle være hovedverdi, med at den rituelle praksisen skulle være til kollektiv oppbyggelse for menigheten. De unge derimot tok den rituelle praksisen mer inn i det private og ønsket nådegaver for personlig oppbyggelse. Jeg mener

derfor at man kan se det som om de unge vektlegger verdien individualisme, i større grad enn fellesskap, når det kommer til rituell praksis.

I ulike kontekster er det derfor ulike verdier som vektlegges, som i et hierarki. Felles for den kristne troen er individualisme gjennom frelsen. Som kristen i Kirkehjemmet er det så fellesskapet med andre kristne som er sentral verdi. Så er det et skille mellom generasjonene når det kommer til verdier i rituell praksis. Dette gjør at de unge både kan proklamere fellesskapsverdier på gudstjenestene, men når de går til forbønn er det deres individuelle forhold til det guddommelige som er i sentrum. De unges individuelle praksis i Kirkehjemmet fremtoner seg slik som i de neo-pentekostale kirkene. Samtidig holder Kirkehjemmets ungdommer på fellesskapstanken med menigheten, og ikke bare med Gud, noe som skiller disse menighetene.

Knut Rio og Olaf Smedal mener at en av de sentrale verdiene i system av individualisme er endring, og ikke individet i seg selv (2008:24). Av det kommer det at det i individuelle samfunn er en vilje til å bryte ned verdier (Rio og Smedal, 2008:25). De verdiene man prøver å bryte ned er religiøse verdier, gjennom hevd av individuelle verdier som frihet og likhet.²⁹ Og kanskje er det akkurat det den unge generasjonen i Kirkehjemmet prøver på, de streber etter endring. De ønsker en endring av verdier og praksiser i menigheten. Jeg mener ikke de vil ødelegge de religiøse verdiene i Kirkehjemmet, men utfordre dem. De utfordrer tankene om at tro og praksis er for det kollektivets skyld, med et ønske om å endre disse til en mer personlig og privat religiøs praksis. Samtidig forsøker de eldre å opprettholde mange av de kristne verdiene, som f.eks. kollektivitet. Individualisme og religiøse verdier trenger derfor ikke bryte hverandre ned. I pentekostalisme møtes det religiøse og individet som verdi. I neo-pentekostalisme er individualisme en del av det religiøse, og man kan derfor ikke si at det religiøse og det individuelle er motpoler. Rio og Smedal ser ikke ut til å ta hensyn til denne individualiserte, religiøse trosretningen. I Kirkehjemmet er heller ikke individualisme og det religiøse adskilt, men her oppstår også et grunnleggende spenningsforhold mellom de religiøse verdiene fellesskap og familie, og det private.

Robbins er en av dem som har utarbeidet Dumonts verditeorier i forhold til endring. Ifølge Robbins kan man argumentere for at Dumont, ut i fra hans egne teorier, mente at «it is when paramount values change that real cultural change has taken place» (2004:12). Altså kan kultur endres når dens hovedverdier endres. I Kirkehjemmet er det en endring på gang når det gjelder den rituelle praksisen, fra kollektiv orientering til individfokus. Om dette også vil

²⁹ For eksempel forsøker vitenskapen konstant å avdekke «the world of values» (Rio og Smedal, 2008:26).

endre kulturen i Kirkehjemmet er vanskelig å si, siden de fremdeles holder fast på den sentrale verdien fellesskap. At endring skjer i enkelte verdier, trenger ikke bety en total kulturell forandring, som vist i Kirkehjemmet.

Oppsummering

Her har jeg sett på den rituelle praksisen i Kirkehjemmet og hvordan den viser seg å være ulik mellom generasjonene i menigheten. Disse forskjellene i Kirkehjemmet tyder på en økende grad av individualisering av den kristne troen blant de unge. Dette mener jeg kan handle om en økende individualisering av samfunnet og den kristne troen. Samtidig er ikke det private forholdet ungdommene har til Gud, like privat og nært som Luhrmanns informanter i neo-pentekostale menigheter i USA. Fokuset på familie og fellesskapsverdier er fremdeles sterkt i Kirkehjemmet, også blant de unge. Det er derfor et paradoks her hvor de unge verdsetter både fellesskap og individualisme, noe som jeg argumenterer for kommer av at de i ulike kontekster verdsetter ulike verdier. Som medlemmer i menigheten er det verdien fellesskap, mens når det kommer til rituell praksis er det individet. På den måten skiller også Kirkehjemmets ungdommer seg fra de neo-pentekostale ved at fellesskap fremdeles er en sentral verdi for dem. Denne vendingen fra kollektiv praksis til individuell praksis viser det utfordrende klimaet i Kirkehjemmet og hvordan det økte fokuset på enkeltpersoners forhold til det guddommelige også til en viss grad endrer menighetens verdier og medlemmenes nærhet til Gud. I neste kapittel ønsker jeg å se på hvorfor Kirkehjemmet ikke tar denne endringen fullt ut. Hvorfor blir de stående i dette mellomstadiet, og hvorfor tar de ikke opp flere faktorer av den neo-pentekostale retningen?

Kapittel 5 – Synlighet, godhet og gi det videre

Jeg satte meg ned ved et bord og kom i prat med Idar. Etter litt småprat spurte han: «*Tror du på Gud?*» Jeg var ikke forberedt på det spørsmålet, men svarte ja. «*Du må åpne hjertet ditt for Jesus vet du, det er ikke slik at man kommer inn i himmelen uten. Man kan ikke gå på kino, si at man har vært snill og så får man komme inn. Man trenger billetten. Man må la Jesus komme inn, så får man komme til himmelen.*» Jeg nikket og smilte, og sa ja innimellom. Han spurte hvor lenge jeg skulle være i menigheten, «*om du ønsker å bli frelst må du bare si ifra.*» Jeg sa takk. «*Vi tvinger ingen*», sa han. «*Det må være et eget valg.*»

Denne hendelsen fant sted den femte dagen jeg var i Kirkehjemmet, og det var mitt andre møte med Idar. Han tok aldri opp igjen dette spørsmålet, bortsett fra et par spøkefulle kommentarer en gang i blant, som «*når skal du døpe deg da?*» Helt til min siste dag på feltarbeid ble jeg spurt om jeg var kristen. Jeg ble fortalt at det å tro på Jesus var livet, mens det å ikke tro på Jesus var den største synden. Om man ikke trodde på Jesus, kom man ikke til himmelen. Derfor var det viktig at alle fikk vite om Jesus og på den måten fikk mulighet til en «billett» til himmelen. Det handlet om liv eller død. Det er dette misjon handler om: å spre det kristne budskapet, for at alle skal kunne ta del i evigheten. Å nå ut til det norske folk med budskapet er derfor en sentral del for pinsevennene i Kirkehjemmet. Som Aage sa under en gudstjeneste: «*hjemmets store hensikt er å koble flere mennesker på Jesus*».

I dette kapitlet ønsker jeg å se på hvordan Kirkehjemmet handler for å spre Guds budskap i sitt nærområde. Under en stor ungdomskonferanse Kirkehjemmet arrangerte var dette i fokus. Ungdomskonferansens tema var «Kjærlighetskamp», hvor det sentrale var synlighet, godhet og at man skulle gi Guds ord videre. Likevel opplevde jeg at menighetens medlemmer ikke var så synlige, eller snakket så mye om Jesus, som de ga uttrykk for at de ønsket. Dette var paradoksalt i og med at det var selve tema for ungdomskonferansen. I dette kapitlet vil jeg derfor prøve å forstå denne motsetningen mellom ønsket om å være synlig og i praksis være lite synlig.

Under ungdomskonferansen var jeg med en gruppe som delte ut bibler, og da de spurte forbigående om de ville ha «en gave», ble jeg nysgjerrig. Dette kapitlet tar derfor også for seg hvordan man kan forstå Kjærlighetskampen i forhold til gaveteori. Hvordan kan man skjønne det spirituelle elementet i gaven og er gaven altruistisk? Hvordan kan Kirkehjemmets gaver forstås ut i fra nyere karismatisk «prosperity gospel»? Gjennom de tidligere kapitlene

har man sett hvordan menigheten har tatt opp i seg noen elementer fra de neo-karismatiske kirkene. Det er et gjennomgående paradoks at Kirkehjemmet ønsker å endre seg, men at de ikke gjør dette fullt ut. I forhold til prosperity gospel ser man et klarere skille mellom Kirkehjemmet og de nyere menighetene, hvor ønsket om endring ikke er så betydelig, men hvor deres syn på gaver for kjærlighetens skyld, står sterkt. Gjennom å diskutere gaven og se på hvordan menigheten sprer, og dermed forstår Guds budskap, vil jeg forsøke å vise hvorfor prosperity gospel ikke har fått fotfeste i Kirkehjemmet.

«Kjærlighetskampen»

Ungdommer fra diverse pinse- og fri-kirker i hele regionen var samlet i Kirkehjemmet for en helg. Nesten alle billettene var utsolgt, noe som innebar at det var rundt 500-600 mennesker til stede. Fokus for helgen var Kjærlighetskamp og: «synlighet», «godhet» og «å gi det videre». I følge Aage var det tre kjærlighetskamper i Bibelen. Den første var når Gud gjorde et oppgjør mot relasjonen mellom han og menneskene, som han gjorde ved å sende sin sønn til jorden for å dø for menneskene. Den andre var når Guds kjærlighet traff enkeltmennesket og man tok imot frelsen. Den tredje var når menneskene fikk formidle Guds kjærlighet videre, som var formålet med Kjærlighetskampen.

Opp på skjermene kom det et bilde med en rød lue, en kaffekopp og en stabel bøker innpakket i gråpapir. De hadde ungdomskonferansens logo festet på seg, som var et rødt hjerte. Under luen, som var den samme luen alle deltakerne hadde fått utdelt i poser ved inngangen, stod det «synlighet». Aage stod på scenen og forklarte: «*Vi skal være synlige, vi skal vise oss. Stedet vi er på skal kjenne at det er noe som skjer her.*» Under kaffekoppen stod det «godhet». «*Vi skal gjøre gode ting, om det bare er små, enkle ting i hverdagen. Vi skal vise Guds kjærlighet.*» «*Gi det videre*» stod det under de innpakkede bøkene. «*Det handler om å gi videre verdens beste historie, og gi videre Guds ord, Bibelen*», sa Aage. Han opplyste om at man kunne kjøpe en pakke med fem bibler³⁰ og dele dem ut til dem man ønsket. For å realisere Kjærlighetskamp i andre deler av landet hadde Kirkehjemmet også startet opp et fond. «*Et fond hvor du eller noen i din kirke kan søke om støtte til et prosjekt. For det å hjelpe andre, om det er maling til å male huset til naboen, eller såpe til å vaske bilen til noen, koster litt penger. Dette fondet er til slike prosjekt, hvor man viser Guds kjærlighet og er gode med hverandre.*»

³⁰ Dette var Det nye testamentet i pocketversjon, og ikke hele Bibelen. Informantene selv brukte ordet Bibel for å beskrive disse bøkene.

Synlighet

Medlemmene i Kirkehjemmet var altså opptatt av at menneskene i nærområdet skulle legge merke til at det var kristne i blant dem. De ønsket å utstråle glede og kjærlighet, både som menighet og enkeltpersoner, og på den måten spre Guds budskap. De ville videreformidle den kjærligheten Gud ga dem, og slik hjelpe andre mennesker å oppdage Guds kjærlighet. En nøkkel for å oppnå dette var å være synlig. Som observatør i menigheten forventet jeg derfor at synligheten på ungdomskonferansen skulle være storslagen. Men til min overraskelse var synligheten paradoksalt lite synlig.

Symbolet for «synlighet» var den røde luen. Luen var enkel, med logoen fremme, hvor det stod «Kjærlighetskamp». De så ut som helt vanlige luer, som kunne vært kjøpt i hvilken som helst butikk. Ut i fra luen kunne man derfor ikke tilsi menighetstilhørighet, kristent opphav eller kristent budskap. Det var ingen umiddelbar symbolikk som kunne leses av dem. Imidlertid når alle ungdommene hadde på seg luene og gikk rundt i menighetens nærområde, var nok luene likevel synlige i bybildet. Masse hoder med røde luer var noenlunde påtagelig, men luen symboliserte mer en gruppetilhørighet med de andre som deltok på ungdomskonferansen, enn den betegnet et kristent fellesskap i offentligheten. Hvis utenforstående ville vite hva luene stod for, måtte de spørre en ungdom med rød lue direkte.³¹ Kaffekoppen, som symboliserte «godhet», inneholdt lignende problematikk.

Godhet

I tillegg til å være sentral under ungdomskonferansen ved at de der delte ut kaffe, fikk kaffekoppen også et liv på de senere ungdomsmøtene. Menigheten fortsatte der med en «kaffetjeneste» som en del av Kjærlighetskampen. Før hvert ungdomsmøte hadde de en stand utenfor kirken hvor de delte ut gratis kaffe til forbipasserende. Målet med kaffetjenesten var å vise godhet og spre Guds kjærlighet, på samme måte som Aage forklarte «godhet» under ungdomskonferansen. Første gang jeg var med i kaffetjenesten spurte jeg Bendik, menighetens «ettåring»³² og lederen for kaffetjenesten, om hvordan de pleide å gjøre det. Han svarte at «*vi spør personer som går forbi om de vil ha gratis kaffe. Om noen spør hvorfor vi gjør det, sier vi at det bare er fordi vi vil spre kjærlighet.*» Senere fortalte Bendik at det viktigste ikke var at folk tok i mot kaffen, men at de følte glede av det. Han mente det var for å skape god stemning i nærområdet og for å vise kjærlighet uten å få noe tilbake.

³¹ Det var et tilfelle da jeg var med en gruppe fra menigheten som hadde på seg de røde luene, hvor det kom det en mann bort. Han lurte på hvor luene var kjøpt, for sønnen hans synes de var så kule.

³² En ettåring er en årlig stilling Kirkehjemmet har for ungdommer som ønsker å lære mer om menighetens drift. Ettåringens oppgaver varierer veldig, og er en slags «altmuligmann».

I kaffetjenesten skulle man altså vise Guds godhet og kjærlighet. I Kirkehjemmet mente de Jesus ga sitt liv for deres skyld, fordi han elsket dem. Derfor ønsket de å peke på Jesus gjennom å følge hans eksempel, og elske andre mennesker med samme kjærlighet. Denne kjærligheten mente de kom best til uttrykk gjennom praktiske handlinger av godhet, gratis og helt uten forbehold. Menigheten mente dermed at vedkommende som tok i mot kaffe skulle oppleve glede, og gjennom gleden oppleve Jesus kjærlighet.

Likevel slo det meg at ingen under kaffetjenesten sa at man ville spre *Guds* kjærlighet eller vise hva *Guds* kjærlighet gikk ut på. Gud eller Jesus ble ikke nevnt. Forbipasserende fikk dermed vite at det var kjærlighet som ble spredt, men ikke *hvem sin* kjærlighet. Menigheten gjorde altså ikke klart hvilket budskap de ønsket å nå ut med. På kaffekoppene var det også klistret en lapp hvor det stod: «DENNE ER GRATIS!». Nederst på denne lappen stod adressen til internettsiden til Kjærlighetskampen. Det var ingen tydelig avsender på kaffekoppen, men om vedkommende tok seg bryet med å gå inn på internettsiden ville han/hun fått vite mer om Kjærlighetskampen. Det stod også «Ungdomskirke» skrevet på standen som var plassert rett utenfor menighetsbygget, så noen ville gjerne skjønne budskapet. Likevel var det mange forbipasserende som spurte hvem ungdommene var og hvorfor de delte ut gratis kaffe. Først når disse spørsmålene ble stilt, ble det nevnt at de var del av en kirke. Det hendte også at noen av ungdommene kom i prat med dem som stoppet opp for kaffe. Da var det mottakerne selv som tok initiativet, og slik kom noen av givene inn på tema kirke og tro. Men som med luen, sa kaffekoppen lite om Gud.

Gi det videre

Dette paradokset; synlighet, men ikke synlighet, kjærlighet, men ikke *Guds* kjærlighet, var også tilfellet når ungdommene under ungdomskonferansen delte ut bibler. Dag nummer to under ungdomskonferansen fikk ungdommene i oppgave «å gå ut i *Kjærlighetskamp i nærområdet*». De skulle ha på seg luene, altså være synlige. De skulle dele ut kaffe, godterier eller mat til forbipasserende, og dermed vise godhet. I tillegg kunne ungdommene kjøpe en pakke med fem bibler, innpakket i gråpapir, og gi dem bort til de man ønsket. På den måten ville de spre Guds ord. Jeg gikk sammen med tre jenter, med røde luer og innpakkede bibler, rundt i gatene som omkranset Kirkehjemmet. Når det gikk personer forbi, spurte jentene om vedkommende ville ha «*en gave*». Alle som ble spurt tok imot, og noen av ungdommene kom også i samtale med mottakerne.

Slik gikk ungdommene rundt i nærområdet og ga Guds ord videre. Det spesielle her var at Bibelen var pakket inn. De som ble tilbudt en gave på gaten kunne derfor ikke se hva

denne gaven inneholdt, og visste dermed ikke hva de takket ja til. Det ble ikke nevnt at det var en gave fra Gud, eller at det var en bibel bak gråpapiret. For å få vite hvem ungdommene var, hvorfor de ga vekk gaver og hva som var innpakket, måtte vedkommende spørre. På den måten var det heller ikke her noe direkte budskap fra Kirkehjemmet. Kirkehjemmet mente at Bibelen var Guds ord, som var sannhet. De ønsket derfor at flest mulig skulle ha tilgang på en bibel, slik at de selv kunne oppdage Guds sannhet for sine liv.

Det var dermed mottakeren av Bibelen sin oppgave å oppdage hvilken kjærlighet som lå i gaven, noe jeg ser mer på senere i kapitlet. En liten lapp var også festet på hver gave. På denne stod det skrevet: «Denne er gratis! Se på det som et uttrykk for kjærlighet :)». Internettadressen til aksjonen stod også, med liten, mørk skrift. Avsenderen av gaven var derfor lite konkret, men det at gaven var gratis, var derimot tydelig. Samtidig hadde ungdommene et håp om at denne gaven ville gjøre at mottakeren oppdaget Guds kjærlighet.

Kjærlighetskampen ble dermed ikke så synlig som jeg hadde trodd i utgangspunktet, noe som gjorde at jeg satt igjen med flere store spørsmål. Hvorfor var Kjærlighetskampen så forsiktig i sitt uttrykk, når målet var å være synlig og å få folk til å kjenne deres kjærlighet? Hvorfor ikke nevne Guds kjærlighet, hvorfor skjule budskapet og hvorfor pakke inn Bibelen?

Hvordan nå ut til dagens samfunn?

Kjærlighetskampen, med «synlighet», «godhet» og «gi det videre», viser hvilke strategier Kirkehjemmet bruker for å nå mennesker i deres nærområde. Det kan virke som en motsetning at det til stadighet snakkes om synlighet under Kjærlighetskampen, når de i praksis ikke er særlig synlige. Det er tydelig at de ikke går for en veldig høylytt, forkynnende praksis, men velger å nå folk med enkle virkemidler, som kaffe. Men hva er grunnen til denne lavmælte og tildekkete praksisen?

En side av saken kan være mine informanters opplevelser av det norske samfunnets holdninger, som diskutert i kapittel 2, med tanke på færre troende og privatisering av religion. Kjærlighetskampen kan derfor fortelle noe om hvilke «rom» mine informanter mener det finnes for utøvelse av religion i det offentlige. Endringene i samfunnet i forhold til evangelisering var noe Bendik tok opp under en lunsj. Han fortalte at Carl hadde sagt til ham at alt var annerledes før. Før i tiden kunne man stå på gaten å rope ut om Jesus, og folk ville samle seg rundt ham og høre på. «*Om man hadde gjort det i dag, hadde folk trodd man var kokko*», mente Bendik. Det Bendik sier her er interessant og sier noe Kirkehjemmets oppfatning av samfunnets holdninger til kristen evangelisering. Metoder man tidligere brukte for å nå ut med evangeliet mener Bendik ikke ville fungert i dagens samfunn. Det kan virke

som om dette er en rådende tanke blant de unge i menigheten. De kunne ikke stå på gaten og rope ut Guds budskap, slik Carl gjorde i sin ungdom med stor suksess. De unge pinsevennenes handlinger i forhold til ikke-kristne gjennom Kjærlighetskampen, kan derfor sees på som en tilpasning til hvordan de opplever dagens samfunn. Ungdommene på ungdomskonferansen ønsket ikke å bli oppfattet som påtrengende eller krenkende, noe deres praksis viser. Hvis folk i dag føler seg krenket av snakk om religion, vil evangeliseringen miste sin hensikt. Altså, gjennom å proklamere Guds ord i offentligheten vil man ikke generere flere kristne. Det man oppnår, vil muligens faktisk være det motsatte: flere skeptikere.

Å bruke enkle virkemidler gjorde det kanskje også lettere å gjennomføre Kjærlighetskampen for ungdommene. Gjennom kun å gi en kopp kaffe til en tilfeldig forbipasserende ble det ikke noe press på hverken giver eller mottaker. Personen som delte ut trengte ikke å si at han/hun var kristen eller gå aktivt inn for å snakke om kristendommen. Samtidig fikk de vise den kjærligheten som de mente Gud ga dem, gjennom å gjøre noe godt for andre. De som ble spurt krevdes det heller ikke noe av, de kunne takke ja eller nei, og de trengte ikke gi noe tilbake. Det var de tilfeldig forbipasserende selv som måtte ta initiativet til en prat, og på den måten kunne de kristne ungdommene snakke fritt til dem om troen, uten at det ble ubehagelig for noen av partene. På den måten kunne de oppnå kontakt med personer som selv ønsket å søke den kristne troen. Det virket derfor som om ungdommene ikke ønsket å krenke noens privatliv, og verken presse seg selv eller andre. Av den grunn endte de opp med en evangeliserende praksis som var passiv og tildekket. De holdt seg til *«enkle ting gjort i godhet»*.

Denne frykten for å krenke andre kommer gjerne av at tro blir ansett som noe privat av pinsevennene. Som Idar fortalte meg, som vist i innledningen til kapitlet, *«det må være et eget valg»*. Det er helt fundamentalt for pinsemenigheten at troen kommer «innenfra». Troen er ikke noe man kan påføre andre, og derfor vil ikke «press» og overbevisningstaktikk fungere. Kirkehjemmets medlemmer snakket heller om *«å plante frø»* i ikke-kristne. Disse frøene mente de kunne «spire» i «det indre», og gjøre at personer *«kom til tro»*. Det essensielle var at tro kun kom fra innsiden. Dette står i kontrast til Saba Mahmoods funn blant muslimske kvinner i «The Mosque movement» i Egypt, hvor de mente at om man først endret livet sitt på «utsiden», i tråd med muslimske normer og regler, ville det etter hvert også forvandle «innsiden» (2001:213-214). Hva som kommer først, «innsiden» eller «utsiden», er dermed ulikt i de to trosretningene.

Kjærlighetskampen var dermed en måte å nå ut til folket med Guds kjærlighet og det

kristne budskapet gjennom små ting gjort i kjærlighet, for at kjærligheten kunne vokse i mennesket. Matthew Engelke kaller denne type praksis for «strategic secularism», som er hvordan kristne organisasjoner eller trossamfunn aktivt tar i bruk sekulære midler for å nå ikke-kristne med det kristne budskapet. Strategic secularism kan være nyttig for å forstå hvorfor Kirkehjemmet ikke ønsker å presse troen på folk, men tar i bruk enkle virkemidler, som kaffe og godteri.

«Strategic secularism»

Matthew Engelke ser på det han kaller for «strategic secularism» i England (2010). Han studerte hvorfor «The Bible Society of England and Wales» brukte plakater hvor de koblet Bibelen sammen med såpeserien «EastEnders». Ifølge Engelke var dette «strategic secularism» (eller strategisk sekularisme), hvor The Bible Society brukte sekularisering som en strategi for å nå ut til ikke-kristne (2010:40). I stedet for å benekte sekularisering, inkorporerte The Bible Society sekulære elementer i sitt forsøk på å nå ut til massene. Poenget var ikke at flere skulle lese Bibelen og bli kristne, men at flere skulle tenke over Bibelens relevans i hverdagen. The Bible Society så ikke på det som sin oppgave å omvende engelskmenn, men som Engelke skriver: «(...) the Society wanted to get 'the man on the street' (...) thinking about the Bible» (2010:40). Deres misjon var at Bibelen skulle bli hørt (Engelke, 2010:46). For at The Bible Society skulle oppnå dette var det viktig at de presenterte folk med noe uventet. De måtte heller ikke skremme vekk mulig publikum, og det var vesentlig at de koblet Bibelen opp mot hverdagslivet (Engelke, 2010:46). Derfor fjernet The Bible Society all form for synlig religiøsitet, «they knew that if they wanted to start conversations about the Bible, they could not begin with the Bible» (Engelke, 2010:47). De byttet derfor ut bilder med religiøs betydning, med blomster og våpen, som ikke inneholdt noen religiøse assosiasjoner.

The Bible Society sin kampanje i England minner om Kirkehjemmets Kjærlighetskamp. Strategisk sekularisme er helt klart tydeligere i Engelkes observasjoner, men teorien hans belyser godt Kirkehjemmets praksis. Budskapet er hos begge relativt utydelig. Ingen av dem gjør klart hvem det er som står bak plakatene eller gavene, men etterlater en internettadresse. Samtidig ble det brukt enkle virkemidler som alle kunne relatere til, som «EastEnders» og kaffe. Det var ingen krav til at personene skulle lese Bibelen eller bli omvendt. Som Kirkehjemmet skriver i forhold til de innpakkede biblene, ønsker de personer selv skal kunne oppdage Guds sannhet for sine liv. Det er ikke deres oppgave som menighet, men enkeltpersonene selv å ta det steget. Troen må starte på «innsiden». På samme måte ønsket The Bible Society kun at folk skulle tenke over Bibelen i deres hverdagsliv.

Kjærlighetskampen var også strippet for synlige religiøse symbol. Luen, kaffekoppen og den innpakkede Bibelen var merket med logoen som var et hjerte, som refererte til godhet, kjærlighet og at gaven var gratis. Man kan derfor si at Kirkehjemmets Kjærlighetskamp kanskje ikke bare var en tilpasning til det norske samfunnet, men også en bevisst sekulær strategi medlemmene anvendte. De tok i bruk sekulære objekter som en del av en religiøs agenda, og de brukte språket og verktøyene til «de andre» (Engelke, 2010:52).³³

Hvordan Kirkehjemmets medlemmer opplever samfunnet og hvordan medlemmene handler i samfunnet med sekulær strategi, er sentralt for å forstå hvordan Kirkehjemmet opererer utad i dag. Jeg mener likevel at dette bare er en måte å se Kjærlighetskampen på. Ungdommenes mål var å *gi* kjærlighet og å *gi* ordet videre, gjennom å *gi* kaffe, godteri og bibler. Det handler følgelig om å *gi* gaver. Videre vil jeg derfor se på hvordan man kan forstå Kjærlighetskampen i forhold til gaveteori. Først vil jeg gi et lite innblikk i en annen pentekostal retning som har mer fokus på gavens retur, enn Kirkehjemmets ungdommer, nemlig neo-karismatisk «prosperity gospel». Ved å se nærmere på denne retningen får man en bedre forståelse av Kirkehjemmets gavepraksis, og hvorfor Kirkehjemmet ikke aktivt går for endring mot «prosperity gospel».

«Prosperity gospel»

«Prosperity gospel» eller «faith gospel» er grener av den pentekostale bevegelsen som har hatt stor suksess i store deler av verden de siste årene. Det er ulike varianter, men hovedsakelig dreier forkynnelsen seg om at man kan oppnå personlig velstand om man er gode kristne og gir gaver til Gud og menigheten. Om du gir gaver til Gud (gjennom menigheten), vil du få rikdom fra Gud, bli helbredet («health and wealth-gospel») og bli kvitt alle dine problemer. Ideen er at Gud ikke bare ønsker at man skal leve godt i det evige livet, men også ha et godt liv på jorden.

Simon Coleman (2004) har studert «faith christians» i menigheten «Livets Ord» i Sverige. Livets Ord startet opp i 1983 og er del av den tredje bølgen karismatisk kristendom. Å sammenligne Kirkehjemmet med denne menigheten som ligger geografisk nært, men som oppstod senere, er interessant fordi det kan vise oss noen grunnleggende forskjeller mellom «klassisk» pinsekristendom og den nyere formen. Dette kan igjen speile viktige sosiale og kulturelle endringer i vår egen region. Som faith christians, gir medlemmene i Livets Ord bort penger for selv å kunne motta rikdom fra Gud. Prosperity gospel viser derfor at kristendom

³³ Her er det viktig å huske på at medlemmene i Kirkehjemmet ikke lever i en lukket boble, men selv er del av det norske samfunnet.

ikke trenger å bety nøysomhet, men at også aktiv bruk av penger kan være kristen praksis. Tienden er ikke den viktigste kilden til disse gavene, men offergaver gitt under spesielle anledninger eller gaver gitt til ukjente (Coleman, 2004:431, 434).

I en preken Camilla holdt i Kirkehjemmet sa hun at Gud kunne åpenbare seg gjennom penger. «*Gjennom våre penger kan vi gjøre godt arbeid i menigheten*». Hun fortalte om betydningen av tienden og at hun «*ikke hadde manglet penger en dag i sitt liv*». I Kirkehjemmet er derfor gaver til menigheten også sentralt, men spesielt gjennom tiende og kollekt. Coleman, som også selv gjorde feltarbeid i en klassisk pinsemenighet, mener tiende og fellesskap er hovedfokus i disse menighetene (2004:427). Når kollekten skulle samles inn i Kirkehjemmet var det nettopp fellesskapet det ble lagt vekt på, kollekten var for å «å bygge kirke». Det er dermed forskjell mellom Kirkehjemmets og Livets Ords syn på gaver, både med tanke på hvordan man gir pengegaver og hva disse pengegavene kan gjøre. I Kirkehjemmet blir pengene gitt gjennom tiende og kollekt for å kunne «bygge kirke», og ikke kun i spesielle anledninger for å bygge egen personlig rikdom.

Pengers mulige virkning var likevel ikke fremmed i Kirkehjemmet. Innimellom dukket det opp historier om gaver som også der genererte materielle gjenytelser fra Gud. Under en preken ble det fortalt om et par i menigheten som hadde solgt bilen sin og gitt overskuddet til veldedighet. Da de skulle kjøpe ny bil igjen, fant de ikke den de ønsket seg. Under en gudstjeneste hadde så taleren sagt at den som trengte ny bil, ikke trengte å bekymre seg for Gud ville ordne det. Neste dag fant de bilen de ønsket seg. «*Det var det Gud som ordnet*». Slike historier var det ikke mange av, men de viser at det var en forståelse i Kirkehjemmet for at Gud kunne komme med materielle gaver. Disse ble mer sett på som hans kjærlighet til mennesket, enn at det var forventning om at Gud skulle gi velstand. Hovedforskjellen mellom Livets Ord og Kirkehjemmet er derfor at gaver i Livets Ord gis for å oppnå personlig rikdom, mens det i Kirkehjemmet er for å «bygge kirke» og Guds rike på jorden.

«Vil du ha en gave?»

Medlemmene i Kirkehjemmet mener at tingene de ga gjennom Kjærlighetskampen var gaver, og jeg vil derfor se på hvordan dette kan forstås i forhold til gaveteori. Hvilke plikter følger med disse gavene? Hvordan kan man forstå disse gavene som spirituelle? Og kan de karakteriseres som enten altruistiske eller egoistiske? Det er ulike meninger om hva en gave er og hvordan en gave kan defineres. Diskusjonen går ut på om en gave skaper forpliktelser eller ikke. Jeg deler det her opp i to deler, den fysiske og den spirituelle gaven, da jeg mener

det er et betydningsfullt skille for det jeg vil belys gjennom teorien, selv om disse helt klart henger sammen i praksis.

Gaver og resiprositet er mye studert i sosialantropologi, med Marcell Mauss som en av de største teoretikerne. Hans essay «Gaven» fra 1925 er fremdeles et av de viktigste bidragene til antropologisk gaveteori. I etterordet til den norske utgaven av Mauss' «Gaven», skriver Thomas Hylland Eriksen:

De grunnleggende ideene i *Gaven* er enkle. En ytelse (gave, tjeneste...) må møtes med en gjentytelse, med mindre mottakeren skal havne i en skamfull og uverdigg posisjon vis-a-vis giveren. Når han ikke gir gjentytelsen umiddelbart (...), stifter man en diffus gjeld til giveren, som før eller siden må innfris. Utveksling av gaver skaper på denne og andre måter sosiale forpliktelser og varige bånd mellom partene. Det finnes ingen gratis gaver (Mauss, 1995:227).

I følge Mauss er det dermed tre plikter som følger med gaven: å gi, å motta og å gi tilbake (1995). Gaver skaper sosiale relasjoner, og på den måten er man alltid forpliktet til å gi, noe som fører til at det aldri finnes gratis gaver. Mauss er hyllet for sitt bidrag til gaveteori, men er også blitt kritisert. Noen av hans sentrale punkter for gaveutveksling stemmer ikke umiddelbart overens med gavene ungdommene på ungdomskonferansen gir. Det betyr ikke nødvendigvis at Mauss teorier ikke stemmer, men at det også er andre vesentlige faktorer i forhold til gaver som er viktige.

En av de største kontrastene mellom Mauss' gaver og de i Kjærlighetskampen er at medlemmene i Kirkehjemmet gir gaver til ukjente. Mauss fokuserte hovedsakelig på samfunn hvor gaven knyttet sosiale relasjoner, altså hvor personlige forhold var til stede, eller ville bli formet. I Kirkehjemmet blir gavene gitt til tilfeldige forbipasserende. Det er dermed ikke en personlig relasjon mellom giver og mottaker som må opprettholdes. Å gi gaver til ukjente er noe sosiologene Jacques T. Godbout og Olli Pyyhtinen ser på som et moderne fenomen (2014:97, 1998). Godbout mener at man i arkaiske samfunn kun ga gaver til dem man hadde et forhold til eller personer man ønsket å ha som allierte (1998:142). I dag derimot er gaver til fremmede mer fremtredende. Kan det derfor være at Mauss' tre plikter ikke er gjeldende når det ikke er noen sosial relasjon tilstede?

Det er frivillig for ungdommene på ungdomskonferansen å gi, og det er opp til personen som blir tilbudt gaven om han/hun vil ta i mot eller ikke. Siden det ikke er noen sosial relasjon mellom dem, er det legitimt å svare nei på forespørselen. Om vedkommende så takker ja, har han/hun ingen plikt om å gjengjelde, noe som uansett ville være vanskelig siden de ulike partene er ukjente for hverandre og det ikke klargjøres hvem som er avsender. Mauss ser på gaven som en måte å betale gjeld på (1995). I ungdommenes forhold til de fremmede er

det ingen gjeld å betale, siden de ikke har møttes før. Det blir dermed ikke lenger en syklus hvor man er forpliktet til å gi, motta og gi tilbake. Pyyhtinen (2014) mener Mauss feilaktig ser på gaver som en byttehandel. Han mener at det er en forskjell på gave og bytte, ved at en gave er fri fra forpliktelser, mens bytte ikke er det. Gavegivning i følge Pyyhtinen er derfor ikke kun betaling av gjeld og utveksling av materielle goder, men mer elementær og derfor uforenelig med bytte (2014:7). Gavepraksisen under Kjærlighetskamp kan gjerne ikke sees på som et bytte, og er derfor mer i tråd med Pyyhtinens meninger.

Et aspekt mine informanter la særdeles vekt på var at gavene og tjenestene de ga var frie. Som det stod skrevet både på biblene og på kaffekoppene: «denne er gratis». Tanken var at den beste kjærligheten alltid var gratis, og at de derfor ikke skulle ha noen skjult agenda bak gavene. Ungdommene krevde derfor ingen gjenytelser.³⁴ Som vist, mente Mauss at dette, en gratis og fri gave, var umulig. Det er derimot en av Mauss' kritikere, filosofen Jacques Derrida, uenig i. Han mener derimot at gaven Mauss fremmer ikke er mulig (1994, 1995, referert i Adloff, 2006:415). For Derrida er en gave noe fullstendig frivillig, som ikke skaper plikt til å gi tilbake. Han mener derfor at Mauss forestilling om gaven blir ødelagt av den forventede returen, og at forventninger gjør at gaven slutter å eksistere. Derridas ideal av en gave er derfor helt spontan og uobserverbar (1992, referert i Adloff, 2006:415). Siden det ikke er noen forventning om retur kan derfor gavene ungdommene gir i Kjærlighetskampen minne mer om det Derrida ønsker en gave skal være.

I tillegg er hva som gis sentralt for å forstå Kjærlighetskampen. Pyyhtinen mener at man også må legge vekt på objektet gaven består av, i tillegg til det faktum at gaven er relasjonell (2014:6). Dette er et sentralt poeng og svært relevant for forståelsen av min etnografi. Det er forskjell på det å gi en tjeneste, en kaffekopp eller en bibel. Tjenester og kaffe er ting som ikke inneholder noe særlig symbolikk, mens en bibel derimot kan for noen oppfattes som press, nettopp fordi flere i dag anser tro som en privatsak. Som Pyyhtinen skriver kan gaver også oppfattes som upassende eller bli gitt for å ydmyke mottakeren (2014:102-103). Selv om medlemmene i Kirkehjemmet ser på Bibelen som en gave, er det ikke sikkert at mottakeren gjør det. Noen blir gjerne glad for en bibel, mens andre kan se den som støtende. Det kan også tenkes at det er nettopp derfor Bibelen i Kjærlighetskamp er pakket inn i gråpapir. Innpakket ligner Bibelen mer på en presang og det religiøse skjules. Det kan hindre at folk skremmes vekk, som nevnt tidligere i kapitlet. Gaven er derfor ikke kun en

³⁴ Da jeg deltok i kaffetjenesten var det flere, spesielt turister, som spurte og undret seg over at de fikk noe gratis. De spurte hva det kostet eller om de måtte skrive seg opp på noe. De forventet å måtte betale, bli medlem i noe, gi en underskrift, eller på en eller annen måte gi en gjenytelse. Det var tydelig at det ikke var vanlig praksis å få noe gratis.

relasjon, men avhenger i stor grad av objektet.

Ut i fra dette kan det virke som om gavene ungdommene gir gjennom Kjærlighetskampen ikke kun kan forstås ut i fra Mauss' gaveteori. Det faktum at gavegivningen er mellom fremmede personer gjør at pliktene som kommer med sosiale relasjoner ikke ser ut til å gjelde i like stor grad. Gavene som gis er gratis og Kirkehjemmets ungdommer forventer ingen gjenytelser fra mottakerne, noe som også er en umulighet siden de ikke kjenner hverandre. Men er dette alle sidene ved denne type gavegivning? Er det virkelig ikke noe krav om gjenytelser og resiprositet her? Det er viktig å ikke glemme hva medlemmene egentlig ønsker å gi. De ønsker å gi videre Guds kjærlighet, en spirituell gave.

Spirituelle gaver

Hva er ungdommenes motiv for å gi, om de ikke ønsker noe materielt tilbake fra mottakeren? Medlemmene i Kirkehjemmet mener de har fått mange gaver fra Gud. Først og fremst har de fått livet, og deretter det evige livet gjennom frelsen. I tillegg ga Den Hellige Ånd dem ulike nådegaver og talent. Ikke minst ga Gud dem betingelsesløs kjærlighet. Medlemmene mente de derfor måtte være takknemlige overfor Gud og forsøke å gi tilbake til ham. Det kunne gjøres på flere måter, som blant annet gjennom musikk som vist i kapittel 3, ved bønn, og gjennom evangelisering. Evangelisering, å spre Guds ord og kjærlighet, var hensikten med Kjærlighetskampen. Som det ble sagt i en preken under ungdomskonferansen: «*Gud elsker oss med betingelsesløs kjærlighet. Han elsker oss til tross for alle våre feil og mangler. Vi må vise den kjærligheten*». Motivet for å gi kan derfor forstås som ønske om å gi noe tilbake til Gud.³⁵

Når ungdommene bruker kjærligheten de selv har fått fra Gud, og gir den videre til andre, er det for å gi noe tilbake til ham. Målet er å oppnå flere kristne, og på den måten gjøre Guds rike større. Gavene som gis i Kjærlighetskamp er dermed ikke bare gaver til fremmede, men også gaver til Gud. De er en gjenytelse for kjærligheten Gud gir dem. Mauss blir da mer relevant igjen, ved at det faktisk er et resiprositetsforhold her, mellom menneskene og Gud. Gavene mellom mennesker kan dermed forstås som en dypere transaksjon mellom giver og Gud. På den måten dannes det en gavesyklus, som kan være med på å opprettholde relasjonen mellom Gud og ungdommene i Kirkehjemmet. Det er derfor viktig å ikke bare se på gaven som et objekt og en relasjon mellom mennesker, men hvordan medlemmene i Kirkehjemmet også tillegger gaven spirituell verdi i relasjon med Gud. Gavene er dermed en spirituell gave

³⁵ Det er viktig også å tenke over at det kan være andre motiver for å gi. Sosial annerkjennelse og status kan være sentralt for at noen velger å gi (Justvik, 2000) Slike personlige faktorer er uansett vanskelig å si noe spesifikt om siden det handler om den enkeltes tanker rundt det å gi. Jeg fokuserer derfor heller på det kollektive aspektet.

til Gud, men også til menneskene som tar i mot. Ungdommene ønsker at denne spirituelle gaven skal generere Guds kjærlighet i mottakeren. Her er det relevant å spørre seg hvordan dette foregår. Kan Guds kjærlighet videreføres?

I Kirkehjemmet var det fokus på at Guds kjærlighet strålte gjennom medlemmene: «*Når man tenner et lys, så setter man ikke en kopp over lyset. Da er jo meningen borte. Nei, man setter lyset på en lysestake, så det kan skinne opp huset*» (Aages tolkning av Matt, 5:14-16). Altså skal ikke kristne skjules, men skinne av Guds kjærlighet. Gud kan på den måten virke gjennom menneskenes kjærlighet og gjennom sine ord i Bibelen. Den spirituelle gaven er Guds kjærlighet og håpet er at denne kjærligheten skal merkes og at personen vil ta i mot frelsen. Dette er ikke noe medlemmene kan kontrollere, men som de mener kan skje ved Guds kraft. Informantene ønsker derfor ikke noe materielt tilbake fra menneskene, men ønsker «å verve» dem til Guds rike, slik at disse menneskene også kan gi tilbake til Gud. Det er derfor også en spirituell gjenytelse ungdommene ønsker og ikke noe fysisk. På den måten kan man si at det ligger et skjult ønske om resiprositet bak gavene. Lignende tankegang kunne man også finne hos The Bible Society som Engelke studerte. Der ble Bibelen sett på som å være en agent i seg selv (Engelke, 2010:50). Hans informanter mente Gud var en aktivistgud som jobbet gjennom Bibelen, og gjennom individer som leste den. Gud hadde derfor makt til å forandre leseren. På grunn av dette så The Bible Society det kun som sin oppgave å gjøre Bibelen tilgjengelig for folk, nettopp fordi «... we actually do believe in the God who has chosen to work in and through this text» (Engelke, 2010:50). Et lignende syn kan nok bekreftes av Kirkehjemmets medlemmer som flere ganger har nevnt betydningen av Bibelen og dens kraft. Makten ligger derfor i stor grad hos mottakeren, for det er opp han/hun om han/hun ønsker å ta i mot denne spirituelle kjærlighetsgaven. Det kan være de tar i mot det materielle, men ikke ønsker å motta det spirituelle. Om mottakeren aldri leser i Bibelen han/hun får, er det heller ikke sikkert han/hun vil ta i mot Guds ord. Det er dermed stor usikkerhet om den spirituelle gaven tas imot, selv om den materielle gaven blir det. Men som vist er det Bibelens kraft og Guds kjærlighet som skal virke, så giveren har gjengitt Gud for hans kjærlighet, uansett om mottakeren tar i mot den spirituelle gaven eller ikke.

Det er interessant her å se hvordan gaverelasjonen mellom medlemmene i Colemans studie av Livets Ord og Gud kan forstås i forhold til gaveteoriene diskutert over. Dette for å kunne synliggjøre forskjellene mellom denne type neo-pentekostal kristendom og den klassiske pentekostalismen som Kirkehjemmet er en del av. Resiprositetsforholdet mellom medlemmene og Gud i Livets Ord innebærer mer materielle gaver enn i Kirkehjemmet. Selv

om det også der en spirituell gave i det å gi penger til fremmede for å få gjenytelse fra Gud, forventes det at denne gjenytelsen fra Gud skal være hovedsakelig materiell. Coleman mener at «(...) an obligation to provide a material response falls not on fellow humans but on God» (2004:432). Altså er det Gud det forventes gjengir gaven, og ikke mennesket som mottar den fysiske gaven. Ulikhetene mellom de to menighetene ligger derfor i hva de forventer å få tilbake fra Gud og menneskene. Livets Ord forventer materielle gjenytelser fra Gud og ingenting fra de menneskelige mottakerne. Kirkehjemmet håper på mer av Guds kjærlighet, samtidig som de også ønsker en spirituell gjenytelse fra menneskene ved at de skal ta i mot frelsen.

Samtidig kan materielle gjenytelser være et tegn på Guds kjærlighet, og Guds kjærlighet vise seg gjennom materielle objekt. Det er derfor en nyanseforskjell her, og ikke nødvendigvis et dyptgripende skille. Poenget er likevel at forventningene om hva man ønsker å få tilbake fra Gud er ulikt. Det er ønsket om å vise godhet og Guds kjærlighet, for å kunne få flere inn i det kristne fellesskapet, som er viktig for ungdommene under ungdomskonferansen. Dette fokuset på kjærlighet kan også være en av grunnene til at Kirkehjemmet ikke dras mot «prosperity gospel». De ønsker mer av Guds kjærlighet, ikke mer rikdom på jorden. Denne overbevisningen sitter dypt i Kirkehjemmets unge og eldre. Det virket derfor ikke som om det var noe ønske om endring til «prosperity gospel», til tross for at ungdommene har tatt opp i seg flere andre elementer fra denne tredje bølgen karismatisk kristendom.

En altruistisk eller egoistisk gave?

Gavene gitt i Kjærlighetskamp blir dermed gitt både med og uten forventning om å få noe tilbake. Men kan disse gavene da forstås som kun «handlinger av godhet»? Kan Kjærlighetskampen regnes som en kjærlighetshandling, en altruistisk gave, eller en mer strategisk, egoistisk gave? Dette spørsmålet kan belyse i større grad de ulikhetene som finnes mellom Kirkehjemmets ungdommer og «prosperity gospel».

Altruisme vil si handlinger som er til nytte for andre, men hvor det ikke forventes noen belønning. Samfunnspsykolog Rolf Eide ser på begrepet «radikal altruisme» som gode handlinger som «må skje uten at individet får eller forventer ytre eller indre belønning av noe slag» (1994:29). Ytre belønning vil si penger eller ting, mens indre belønning er «tilfredstillessen en måtte få i form av ros, anerkjennelse, godvilje, god samvittighet, eller også forventninger om slike goder» (Eide, 1994:29). Eide legger til at også forventninger om belønning som en vil kunne oppnå i et liv etter dette, kan sees på som en indre belønning. Som vist mente Mauss at det ikke kunne finnes altruistiske gaver. Men om det ikke kan

eksistere altruistiske gaver, gav ungdommene i Kjærlighetskampen kun for egen avkastning? Det motsatte av altruisme er egoisme, å gjøre noe for sin egen del, og at man i denne sammenhengen da gir med tanke på egen vinning. Som sosiologen Frank Adloff skriver: «The utilitarian strand of thinking sees reciprocity as an outcome of selfish or self-interested behavior. The underlying logic is a sort of *do ut des*: ‘I give you something to get something back, immediately and of the same value or worth’» (2006:411).

Som vist var Mauss’ gaver og Kjærlighetskampens gaver til en viss grad ulike, fordi ungdommene ga til fremmede.³⁶ Pyyhtinen spør om gaver til fremmede representerer en form for gaver gitt i godhet (2014:98). Han ser her på blodoverføring som han mener er en altruistisk gave, noe sosialpolitikeren Richard M. Titmuss har undersøkt. Titmuss ser på blodoverføring som en moderne, anonym, fri og altruistisk gave (1970:239). Pyyhtinen mener de tre hovedtrekkene som gjør blodoverføring altruistisk er: at den er upersonlig, ensidig og frivillig (2014:98-99).³⁷ Han mener derfor at det er rom for generøsitet og ikke kun forpliktelser. Dette er Mary Douglas svært uenig i. I sitt forord i Mauss’ «Gaven» skriver hun at Mauss «... would have said ‘Nonsense!’ just as heartily to Titmus’s idea that the archetypal pure-gift relationship is the anonymous gift of blood, as if there could be an anonymous relationship. Even the idea of a pure gift is a contradiction» (1990). Samtidig skriver Titmuss at ingen av bloddonorenes svar var utelukkende altruistiske. Det var faktorer av plikt, tillatelse og interesse, og «some awareness of need and the purposes of the gift» (Titmuss, 1970:238). Donorene kunne selv trenge blodoverføring en dag, og da håpte de at andre ville gi blod slik de selv hadde gjort. Blodoverføring kan derfor ikke ses på som radikal altruisme, og på den måten vil den heller ikke være en «pure gift».

Det er selvsagt store forskjeller mellom blodgivning og gavene som ungdommene i Kirkehjemmet gir, men det er uansett interessant med en sammenligning for å kunne forstå hvordan gaver kan sees på som bortimot altruistiske.³⁸ Det viser også at det er vanskelig å finne en radikal altruistisk gave. Flere av elementene som taler for altruisme når det kommer til blodgivning stemmer overens med gavene i Kjærlighetskampen, som at gaven er til fremmede, ensidig og frivillig. Samtidig er Kjærlighetskampen også gjennomført med en type

³⁶ Selv om det som vist også er en gaverelasjon med Gud her, er dette interessant for å kunne forstå hvordan gaver kan være tilnærmet altruistiske

³⁷ Titmuss selv skriver ned 11 kjennetegn på at gaven er en frivillig, altruistisk handling (1970:74).

³⁸ En annen komparasjon kan være med en smaksprøve. Med en smaksprøve forventes det ikke at giveren får noe tilbake, men giveren har et ønske om at mottakeren skal like produktet og kjøpe det. Slik er også forholdet mellom ungdommene i Kjærlighetskamp og mottaker. Man skal kjenne gleden av at man får en kopp kaffe og få lyst til å vite mer om hva denne kjærligheten er. Det samme gjelder Bibelen, hvor man ønsker at folk skal utforske den på egenhånd og så kanskje det vil føre til at vedkommende tar del i det kristne fellesskapet. Det er dermed ikke en handling kun gjort i godhet, men gagner saken man tror på.

kristelig plikt, interesse og et ønske om å gi andre evig liv. Det er derfor faktorer i Kirkehjemmet som også taler for en mindre altruistisk gave.

Andre gaver gitt med altruistisk motiv er veldedighetsgaver. Gjennom misjon driver Kirkehjemmet mye veldedighetsarbeid, som også en del av kollekten går til. I tillegg driver de Hjerterom, som er veldedighet i form av mat og varme til rusmisbrukere. Ungdommene under Kjærlighetskampen ønsket også å gjøre praktiske tjenester for personer som ikke var i stand til det selv. Veldedighet har lenge vært sentralt i kristendommen, ettersom målet er å følge Jesus eksempel ved å ta av seg de svakere i samfunnet. Jonathan Parry mener at «(...) Christianity – with its notion that all men are fashioned equally in the image of God – has developed a *universalistic* conception of purely disinterested giving» (1986:468). Denne veldedigheten og disse frie gavene mente Parry kom av at kristne ønsket å kjøpe seg frelse (1986:468). Som Eide mente kunne evig liv være en form for indre belønning. I Kirkehjemmet var fokuset imidlertid på at handlinger i seg selv ikke kunne gi frelse, det gjorde kun troen på Jesus. Under ungdomskonferansen ble det i en preken fortalt om en mann som hadde gitt en jakke til en fremmed som så ut til å fryse: «*Gode gjerninger frelser oss ikke, men fy hvor mye de sier om den Guden vi tror på*». Jeg oppfattet derfor ikke at medlemmene i Kirkehjemmet gjorde ting i godhet for å sikre en plass i himmelen, men at det heller var for å leve etter Jesus eksempel. For medlemmene i Kirkehjemmet var Jesus forbildet på hvordan man skulle gi altruistiske gaver. Kaare tok opp dette i en preken han holdt om forbilder og Jesus i sentrum. Han sa at Jesus var et altruistisk eksempel som var sendt ned til jorden for å dø på korset for menneskene, kun ut av kjærlighet. «*Det var ikke slik at han fikk noe ut av å dø på korset*», sa Kaare. Kirkehjemmets medlemmer ønsket derfor å være som Jesus, ved å spre Guds budskap og vise kjærlighet. Å gjøre det ser Kirkehjemmet på som veldedighet. Medlemmene i Kirkehjemmet mener ikke-kristne mangler noe essensielt, de mangler Gud og den kjærligheten han gir. Om personer ikke tar i mot frelsen fra Gud, vil de være fortapt. Det er det de prøver å fortelle ikke-kristne at de kan unngå.

Mauss mente at gaver gitt i veldedighet, som alle andre gaver, også fører med seg plikt om å gi tilbake (1995 [1925]:191). Adloff sier også at veldferdsgaver og veldferdshandlinger involver gaverelasjoner og resiprositet, fordi man alltid gir ettersom man føler en forpliktelse til å gi, fordi man allerede har mottatt noe, enten fra samfunnet eller fra visse grupper (2006:421). «... we give because we have received, and so we are always reciprocating» (Godbout, 1998:211). På den måten kan man si at medlemmene i Kirkehjemmet gir kjærlighet på grunn av at de føler en forpliktelse av den kjærligheten de har mottatt fra Gud, som vist tidligere i kapitlet. Godbout kaller dette «the paradox or the parable of the talents»: man

mottar alltid mer enn man gir (1998:211). «The instinct to reciprocate is based on the obvious fact that our very existence derives from a gift, that of our birth, which puts us in a state of indebtedness» (Godbout, 1998:211). Dermed er man alltid i et gjeldsforhold til sin skaper, som i følge medlemmene i Kirkehjemmet er Gud. Som nevnt tidligere, mente Mauss at alle gaver var gitt i gjeld, noe det kan tyde på er tilfellet her.

Det er dermed uenigheter om det finnes veldedighetsgaver og gaver gitt kun i godhet. Det er hverken passende å kalle Kirkehjemmets gaver for altruistiske eller egoistiske, så er denne dikotomien egentlig fruktbar? De ulike gaveteorietikerne nevnt over, ser gaver etter denne dikotomien: som enten strategisk byttehandel eller ren godhet (Adloff, 2006:417). Adloff mener at dette kommer av at «there is a strong binary opposition between morality and value commitments on the one hand and egoism on the other in Western philosophy as well as the social sciences. The same is true for Western religious traditions of Judaism and Christianity» (2006:409). I samfunnsvitenskapen er det derfor viktig å utfordre slike binære opposisjoner og se hvordan menneskelig samhandling skaper mer nyanserte perspektiver enn dikotomier.

Det er vanskelig å kategorisere Kjærlighetskampen i den ene eller andre båsen. De som deltok i Kjærlighetskamp mente de ga frivillig, helt gratis og uten forpliktelser og uten agenda, men som vist her kan det ha vært et ønske om spirituell påvirkning og plikt til å gi tilbake til Gud. «... as soon as we have this radical disjunction, the gift becomes unthinkable because it is impossible to deduce it either from the logic of egoism or from the logic of altruism...» (Caillé, 2001:23). For å gjøre dette mer forståelig kan man derfor se altruisme og egoisme som et kontinuum, og ikke som binære opposisjoner. På den måten kan gaver kan lene seg mot den ene eller andre siden av altruisme og egoisme, men ikke reduseres til enten eller. Adloff konkluderer med at «In sum, what is particular to the principle of gift-giving and reciprocity is that acts of social exchange and interactions can be traced back neither to self-interest nor to altruism nor to the observance of norms» (2006:422).

For å se på ulikhetene mellom Kirkehjemmet og menigheter med prosperity gospel kan man derfor bruke dette kontinuumet av altruisme og egoisme. Ut i fra det som har blitt fortalt om prosperity gospel tidligere i kapitlet kan man argumentere for at gavene der lener seg mer mot den strategiske, egoistiske siden enn hva Kirkehjemmets gaver gjør. Livets Ords medlemmer gir pengegaver og andre gaver for å kunne oppnå personlig lykke og rikdom, altså ytre belønning. Kirkehjemmet ønsker kjærlighet tilbake, som er en slags indre belønning. Det er dermed ikke knyttet et ønske om materiell vinning til gavene i Kirkehjemmet, slik det er hos Livets Ord. Man kan derfor si de to menighetene ligger ulike steder på dette

kontinuumet: Kirkehjemmet heller mer mot altruisme, og Livets ord mer mot egoisme. Det betyr likevel ikke at de ligger langt fra hverandre, men at det er en vesensforskjell.

Denne ulike graden av altruisme kan være en av årsakene til at Kirkehjemmet holder seg til kjærlighetsgaver, til tross for at også penger, individualisme, og økende konkurranse også er en større del av deres hverdag. Som vist tidligere i avhandlingen er det elementer av den neo-karismatiske retningen spesielt de unge i menigheten har tatt opp i sin praksis, men samtidig holder de igjen for de store endringene. I forhold til gaver er det gavens kjærlighetsmoment som er det mest sentrale, og som gjør at det er en utbredt tanke i Kirkehjemmet om den altruistiske gaven. Med det kan man se menighetens dype røtter som sier noe om hva som er viktig for Kirkehjemmet og hvordan kjærlighet oppleves. At denne tankegangen fremdeles er rådende blant ungdommene sier noe om hvor sentral Guds kjærlighet er for Kirkehjemmet. Prosperity gospel, med materielt fokus, mener jeg derfor ikke har fått fotfeste i Kirkehjemmet.

Oppsummering

Ungdommene under ungdomskonferansens Kjærlighetskamp var ikke så synlige som jeg først hadde trodd de kom til å være. Som vist her kan man forstå dette som en tilpasning til samfunnet, men også som en sekulær strategi ungdommene tok i bruk for å nærme seg de ikke-kristne. Grunnleggende for denne svake synligheten var også bevegelsens fokus på at troen skal komme «innenfra», og ungdommene mente dermed at det var Guds kjærlighet som skulle virke gjennom deres kjærlighet. På den måten var de ikke avhengige av å være så synlige med sitt budskap. Gavene ungdommene gav i Kjærlighetskamp var også sentrale her. Jeg har forsøkt, litt som Mauss, å vise hvordan gavene med første øyekast ser frie ut, men at de likevel ikke er det. Gavene ungdommene gir gjennom Kjærlighetskampen er ikke bare gaver til fremmede, men også gaver til Gud. På den måten kan man forstå gavene som en måte å gi tilbake til Gud på, for den kjærligheten han gir dem, gjennom å bygge kirke på jorden og i himmelen ved å besørge nye troende. Det er derfor en spirituell gave i tillegg til det materielle objektet som blir gitt, og det er et ønske om en spirituell gjenytelse både fra Gud og mottakeren. Gavene kan på den måten ikke forstås som enten altruistiske eller egoistiske. Denne måten å se gaver på skiller seg også fra prosperity gospel, hvor gavene til Gud og andre gis for at man selv skal oppnå materielle goder. Man kan derfor si at de ulike menighetene ligger ulike steder på det altruistisk-egoistiske kontinuumet, og at dette er noe av grunnen til at Kirkehjemmet ikke endrer seg i retning prosperity gospel. Kirkehjemmet

vektlegger i stor grad kjærligheten i gavene. Det er det som er sentralt for dem, både når de gir til mennesker og til Gud, og når de mottar fra mennesker og Gud.

Avsluttende kommentarer

Gjennom denne avhandlingen har jeg forsøkt å vise hvordan endringsprosesser i forhold til tro og religiøs praksis kan forstås i generasjonsmenigheten Kirkehjemmet. Jeg har i oppgaven vist hvordan Kirkehjemmet dras mellom det å være en klassisk menighet med fokus på tradisjon og å være en moderne og tidsriktig menighet. Her vil jeg forsøke å gi en liten oppsummering av de endringene jeg har fokusert på i denne avhandlingen og trekke noen tråder mellom dem. Avslutningsvis vil jeg se på hva denne avhandling kan si om religiøs endring.

En endring som Kirkehjemmet selv iverksatte, og som fikk konsekvenser for andre forandringer i menigheten, var sammenslåingen av de tidligere to søndagsgudstjenestene, til én. I kapittel 2 hevder jeg Kirkehjemmet med denne endringen tok et klarere grep rundt betegnelsen generasjonskirke, hvor alle generasjonene nå kom sammen. Dette var viktig for Kirkehjemmets konkurranse med andre menigheter på det religiøse markedet, hvor promotering var sentralt for å få flere til å «kirkeshoppe» dem. Menigheten ønsket derfor å modernisere uttrykket med mer moderne musikk, slik at de unge og ikke-kristne skulle like seg. Ulike musikkstiler skulle derfor sammenføres til én, noe som var tema i kapittel 3. En mer standardisert gudstjeneste med forskjellige musikkstiler og ulike generasjoner på scenen ble derfor nødvendig. Følgelig ble musikken på søndagene mer variert, og disse endringene skapte diskusjon ved at lovsangen inneholdt flere moderne elementer. Musikk som medieringsform ved «sensational forms» gjør at kommunikasjon med Gud blir umiddelbar og nær. Med musikk man ikke har et forhold til eller ikke liker, blir ikke «kanalen» til Gud «åpnet» i like stor grad som tidligere. Jeg argumenterte derfor for at endringene i musikk i Kirkehjemmet kunne føre til et mer distansert forhold til Gud gjennom musikken.

En annen sentral endring i Kirkehjemmet skjer i forhold til de ulike generasjonenes utøvelse av rituell praksis. Den eldre generasjonen bruker nådegaver på offentlige møter, har forbønn foran scenen og ønsker mer av den rituelle praksisen frem, for oppbyggelsen av det kollektive. Samtidig bruker de unge tungetalen for seg selv i bønn, og forbønnen har de flyttet bak forsamlingen. De ønsker at den rituelle praksisen skal være anonymisert og personlig, og dermed være for enkeltpersoners personlige oppbyggelse. Denne vendingen fra kollektiv praksis til individuell praksis viser det utfordrende klimaet i Kirkehjemmet og hvordan det økte fokuset på enkeltpersoners forhold til det guddommelige også til en viss grad endrer menighetens verdier og medlemmenes nærhet til Gud. Dette mener jeg er en dreining mot et

ønske om et mer privat forhold mellom de unge og Gud. Dette vises også med mer private tekster i lovsangen og hvordan ungdommen ikke ønsker å være særlig synlige i Kjærlighetskampen. Det sentrale for pinsevevnerne var at troen skulle komme fra «innsiden», og det virket dermed som om de unge i menigheten anså dette som det aller viktigste. Som vist i kapittel 2 hevdet jeg at den semiotiske ideologien er utvidet. For de unge var det ikke så viktig hvilken type musikk (om det er hard kristenrock, lovsang eller «polkalovsang») man opplevde det guddommelige gjennom, eller hvilke andre metoder man som person brukte for å ha kontakt med Gud, så lenge du hadde denne kontakten. Hvilken menighet man gikk i var heller ikke sentralt, så lenge man hadde tatt i mot Jesus. For de unge i Kirkehjemmet er det enkeltpersonens relasjon til det guddommelige som er det mest betydningsfulle, både når det kommer til rituell praksis, opplevelser gjennom musikk og i forhold til troen generelt.

Denne vendingen mot individet i sentrum mener jeg kan komme av endringer innenfor kristendommen og den store veksten i neo-pentekostal kristendom, hvor individets nære forhold til Gud er sentralt, som tatt opp i kapittel 4. Selv om Kirkehjemmets unge medlemmers forhold til Gud kan sees på som mer individorientert enn de eldres, mener jeg imidlertid at det ikke var så nært som de neo-pentekostale praktiserte. Det var ingen radikal endring blant de unge i Kirkehjemmet, men enkelte tendenser til å ta opp i seg noen elementer av neo-pentekostal praksis og lære. Disse elementene var som vist gjennom oppgaven, ikke bare individfokus, men også stil, musikk og markedsføring. En av grunnene til at det ikke var noen total endring mener jeg kom av det grunnleggende fokuset på kjærlighet i Kirkehjemmet, som jeg konkluderte med i kapittel 5. I Kjærlighetskamp under ungdomskonferansen ga ungdommene gaver for å spre Guds kjærlighet til andre mennesker, la de selv ta et valg, og som jeg argumenterte for, for å gi tilbake til Gud for all hans kjærlighet til dem. Resiprositetsforholdet mellom ungdommene i Kirkehjemmet og Gud var dermed ikke helt uten tanker om gjengjeldelse, men ungdommene ønsket kjærlighet fra Gud og at ikke-kristne skulle ta i mot denne kjærligheten. Dette skiller seg fra neo-pentekostal prosperity gospel, og på et kontinuum mellom egoisme og altruisme, holdt Kirkehjemmet seg dermed mer mot det altruistiske enn hva neo-karismatisk prosperity gospel gjorde. Det grunnleggende knutepunktet i Kirkehjemmet var dermed kjærlighet og å få flere inn i det kristne fellesskapet. Dette leder tilbake til begynnelsen, altså Kirkehjemmet som generasjonsmenighet. Verdien fellesskap var såpass viktig i Kirkehjemmet, at selv om et nært forhold til Gud og fokus på individet i noen kontekster var viktigere for de unge enn de eldre, var fellesskap som overordnet verdi fremdeles fundamental.

Hvordan skal man da forstå «uttrykket endrer seg, men budskapet er det samme»? Jeg

har gjennom denne oppgaven vist at det helt klart er endringer på gang i Kirkehjemmet. Det er endring i organisering, oppsett av møter, i musikkstil og i rituell praksis. At uttrykket endrer seg er det liten tvil om. Men er budskapet det samme? Det kristne budskapet gjennom Bibelen står stødig, men som jeg har vist fører endringene som skjer i Kirkehjemmet også til at enkeltpersoners forbindelse til Gud endrer seg. Endring i musikk fører til mindre kontakt med det guddommelige gjennom den. Endring mot individfokus forandrer den rituelle praksisen hos den yngre generasjonen, hvor ønsket om et nærere og mer privat forhold til Gud er sentralt. Så om ikke budskapet endrer seg, endrer menneskenes forbindelse til Gud seg og måten de kommuniserer med Gud. Samtidig holder Kirkehjemmet fast på deres grunnverdier som er sentrale for dem som en generasjonsmenighet. De holder på verdiene kjærlighet, fellesskap og familie, og det er det som knytter dem sammen. Jeg mener derfor at selv om uttrykket endrer seg i Kirkehjemmet, er deres budskap, til en viss grad, det samme.

Gjennom oppgaven har jeg belyst hvilke prosesser det er som er med på å forme religiøs endring gjennom å studere fornyelsesprosesser i Kirkehjemmet. De omveltningene menigheten har gått gjennom, mener jeg kan si noe om hvordan religiøs endring kan foregå i større skala.

Religiøs endring er ikke en ensidig prosess, men inneholder mange ulike dimensjoner. Som vist, er det en forbindelse mellom både samfunnsendringer som påvirker den religiøse konteksten, kristendommens transformasjon og personers indre ønsker om forandring. I et religiøst pluralistisk samfunn kan det oppstå konkurranse mellom trossamfunn om mulige medlemmer. Dette er også noe de religiøse selv kan være klar over, slik som vist med begrepet «Kirkeshopping». I tillegg førte et økt fokus på individet i form av neo-pentekostalisme til omvekslinger i menigheten, noe som viser hvordan større religiøse bevegelser og endringer også kan påvirke religion lokalt. Personers ønske om en endring i sine trosliv er også med på å endre religiøse samfunn fra innsiden, som vist med Kirkehjemmets ungdommer som driver fram endringer innad i menigheten. Det er derfor mange faktorer som påvirker religiøs endring, og alle har noe å si for hvilken retning religion beveger seg i.

Avhandlingen har også vist at religiøs endring kan være ønskelig, men samtidig utfordrende. At noen medlemmer ønsker å holde fast på sine tradisjoner og verdier, kan skape spenning i et klima hvor andre mener fornyelse er sentralt. Utfordringene kan gjelde bruk av nye elementer og ny praksis, som kan føre til konsekvenser for troendes forbindelse til og opplevelser av det guddommelige. Forholdet kan bli nærere, men også mer distansert. Den

endrede praksisen kan rokke ved medieringsformene mellom Gud og menneskene. Samtidig kan den semiotiske idelogien bli utvidet ved inkorporering av flere medium. Religiøse endringers konsekvenser for personers forbindelse til det guddommelige kan derfor være avgjørende.

Som vist kan også ulike verdier innad i et religiøst fellesskap føre til ulik religiøs praksis. Samtidig viser denne avhandlingen at endringer på noen nivå, ikke nødvendigvis trenger å påvirke andre. Til tross for at det er forandring mot individualisme i de unges verdier og praksiser, er det noe grunnleggende som deles mellom alle menighetsmedlemmene, og som er fundamentalt for deres forståelse av det guddommelige. I en generasjonsmenighet må endring ta hensyn til fellesskapet, og endring mot individuell praksis betyr ikke sikkert en total individualisering. Av dette mener jeg man kan si at endring i noen religiøse verdier, ikke nødvendigvis betyr et fullstendig skifte innad i kristne samfunn. Et religiøst fellesskaps sentrale verdier kan derfor være en faktor som er med på å bremse visse endringer.

At enda større endringer i Kirkehjemmet vil kunne skje over tid er ikke umulig, men foreløpig ser det ut til at: Religiøs praksis og forbindelser til Gud endrer seg, men de sentrale verdiene, fellesskap, familie og generasjonsmenighet, er (stort sett) de samme.

Litteraturliste

- Adloff, Frank (2006) Beyond Interests and Norms: Toward a Theory of Gift-Giving and Reciprocity in Modern Societies. *Constellations*, 13 (3), s. 407-427.
- Anderson, Allan (2004) *An introduction to Pentecostalism: global charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Anderson, Allan (2013) *To the ends of the earth: pentecostalism and the transformation of world christianity*, Oxford, Oxford University Press.
- Anderson, Allan (2014) *An introduction to Pentecostalism: global charismatic Christianity*. 2. utg. Cambridge, Cambridge University Press.
- Asad, Talal (2003) *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford, California, Stanford University Press.
- Bangstad, Sindre (2009) Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the work of Talal Asad. *Anthropological Theory*, 9 (2), s. 188-208.
- Bernard, H. Russell (2011) *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. 5. utg. Blue Ridge Summit, PA, USA, AltaMira.
- Bialecki, Jon (2008) Between stewardship and sacrifice: agency and economy in a Southern California Charismatic church. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14 (2), s. 372-390.
- Bialecki, Jon, Haynes, Naomi og Robbins, Joel (2008) The Anthropology of Christianity. *Religion Compass*, 2 (6), s. 1139-1158.
- Blanes, Ruy Llera (2006) The atheist anthropologist: Believers and non-believers in anthropological fieldwork. *Social Anthropology*, 14 (2), s. 223-234.
- Bloch-Hoell, Nils E. (1956) *Pinsebevegelsen: en undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge*, Oslo, Universitetsforlaget.

- Botvar, Pål Ketil (2010) Endringer i nordmenns religiøse liv. I Botvar, Pål Ketil og Schmidt, Ulla (red.) *Religion i dagens Norge: mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo, Universitetsforlaget, s. 11-24.
- Brodtkorb, Thomas. 2006. *I og utenfor: unge pinsevenners identitetshåndtering i en urban kontekst*. Masteroppgave, Universitetet i Bergen.
- Børud-Gjengen (1986) *Tøff nok*, Børud-Gjengen. Tvers. [Lydopptak CD]
- Caillé, Alain (2001) The Double Inconceivability Of The Pure Gift. *Angelaki*, 6 (2), s. 23-39.
- Cannell, Fenella (2010) The Anthropology of Secularism. *Annual Review of Anthropology*, 39 (1), s. 85-100.
- Coleman, Simon (2000) *Globalisation of Charismatic Christianity : Spreading the Gospel of Prosperity*, Port Chester, New York, USA, Cambridge University Press.
- Coleman, Simon (2004) The charismatic gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10 (2), s. 421-442.
- Csordas, Thomas J. (1990) Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18 (1), s. 5-47.
- Douglas, Mary (1990) No free gifts. I Mauss, Marcel (red.) *The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. London and New York, Routhledge, s. ix-xxiii.
- Dumont, Louis (1986) *Essays on individualism: modern ideology in anthropological perspective*, Chicago, University of Chicago Press.
- Eide, Rolf (1994) *Det gode i mennesket: om altruisme og prososial atferd*, Søreidgrend, Sigma.
- Engelke, Matthew (2002) The problem of belief: Evans–Pritchard and Victor Turner on ‘the inner life’. *Anthropology Today*, 18 (6), s. 3-8.
- Engelke, Matthew (2004) Text and performance in an African church: The Book, “live and direct”. *American Ethnologist*, 31 (1), s. 76-91.

- Engelke, Matthew (2010) Strategic Secularism: Bible Advocacy in England. I Eriksen, Annelin, Kapferer, Bruce og Telle, Kari G. (red.) *Contemporary religiosities: emergent socialities and the post-nation-state*. New York, Oxford, Berghahn Books, s. 39-54.
- Eriksen, Annelin (2014) Sarah's Sinfulness: Egalitarianism, Denied Difference, and Gender in Pentecostal Christianity. *Current Anthropology*, 55 (S10), s. S262-S270.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993) *Små steder - store spørsmål: innføring i sosialantropologi*, Oslo, Universitetsforlaget.
- Farstad, Per Kjetil (2003) *Tanker om musikk og menighet*, Ottestad, Prokla-media.
- Farstad, Per Kjetil (2013a) *Pinsemusikken: en undersøkelse av norsk pinsebevegelses sang- og musikkliv 1907-2013*, Kristiansand, Portal.
- Farstad, Per Kjetil (2013b) Evangelietoner i endring, musikalske praksiser i norsk pinsebevegelse. I Trysnes, Irene, Repstad, Pål og Balsnes, Anne Haugland (red.) *Fra forsakelse til feelgood: musikk, sang og dans i religiøst liv*. Oslo, Cappelen Damm akademisk, s. 166-190.
- Feld, Steven (1988) Aesthetics as Iconicity of Style, or 'Lift-up-over Sounding': Getting into the Kaluli Groove. *Yearbook for Traditional Music*, 20, s. 74-113.
- Freston, Paul (1999) "Neo-Pentecostalism" in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony. *Archives de sciences sociales des religions*, 44 (105), s. 145-162.
- Frøystad, Kathinka (2003) Forestillingen om det "ordentlige" feltarbeid og dets umulighet i Norge. I Rugkåsa, Marianne og Thorsen, Kari Trædal (red.) *Nære steder, nye rom: utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Oslo, Gyldendal akademisk, s. 32-64.
- Furseth, Inger (24. april 2015) Kristendom taper plass, mens islam og alternativ spiritualitet vinner frem. Kronikk. *Aftenposten* [Online]. Tilgjengelig fra: http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/Kronikk-Kristendom-taper-plass_-mens-islam-og-alternativ-spiritualitet-vinner-frem-7994606.html [Hentet 28. april 2015].

- Giddens, Anthony (2013) *Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late Modern Age*, Oxford, Great Britain, John Wiley & Sons.
- Godbout, Jacques T. (1998) *World of the Gift*, Montreal, Canada, McGill-Queen's University Press.
- Gooren, Henri (2006) The Religious Market Model And Conversion: Towards A New Approach. *Exchange*, 35 (1), s. 39-60.
- Gullestad, Marianne (1991) Studiet av egen samtidskultur som utfordring *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 2 (1), s. 3-9.
- Gullestad, Marianne (1996) *Hverdagsfilosofier: verdier, selvforståelse og samfunnssyn i det moderne Norge*, Oslo, Universitetsforlaget.
- Harding, Susan Friend (2000) *The book of Jerry Falwell: fundamentalist language and politics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Hillsong United (2013) *Oceans (Where Feet May Fail)*, Hillsong United. Hillsong Music, Sparrow Records. [Lydopptak CD]
- Howell, Signe (2001) Feltarbeid i vår egen bakgård: Noen refleksjoner rundt nyere tendenser i norsk antropologi. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 12 (1-2), s. 16-24.
- Impuls (2008) *Så dyp en kjærlighet*, Impuls. IMI Kirken. [Lydopptak CD]
- Ingold, Tim (2014) That's enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), s. 383-395.
- Jennings, Mark (2014) Breaking Free to the Limit: Playing with Foucault, Otto, and Pentecostal Experience. *Journal of Contemporary Religion*, 29 (1), s. 33-45.
- Justvik, Nine. 2000. *Plikten i gaven: en analyse av giverhandlingen basert på en studie av Strømmestiftelsens givere*. Masteroppgave, Universitetet i Oslo.
- Keane, Webb (2003) Semiotics and the social analysis of material things. *Language & Communication*, 23 (3-4), s. 409-425.

- Keane, Webb (2007) *Christian Moderns : Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, California, USA, University of California Press.
- Luhrmann, T. M. (2012) *When God talks back: understanding the American evangelical relationship with God*, New York, Alfred A. Knopf.
- Luhrmann, T. M., Nusbaum, Howard og Thisted, Ronald (2010) The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity. *American Anthropologist*, 112 (1), s. 66-78.
- Luhrmann, Tanya M. (2004) Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity. *American Anthropologist*, 106 (3), s. 518-528.
- Mahmood, Saba (2001) Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16 (2), s. 202-236.
- Martin, David (2002) *Pentecostalism: the world their parish*, Oxford, Blackwell.
- Martin, David (2005) *On secularization: towards a revised general theory*, Aldershot, Ashgate.
- Mauss, Marcel (1995) [1925] *Gaven: utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*, oversatt av Thomas Hylland Eriksen. Originaltittel: *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Oslo, Cappelen akademisk forlag.
- Meyer, Birgit (2004) "Praise the Lord": Popular cinema and pentecostalite style in Ghana's new public sphere. *American Ethnologist*, 31 (1), s. 92-110.
- Meyer, Birgit (2006) *Religious sensations. Why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion*, Amsterdam.
- Meyer, Birgit (2008a) Powerful Pictures: Popular Christian Aesthetics in Southern Ghana. *Journal of the American Academy of Religion*, 76 (1), s. 82-110.
- Meyer, Birgit (2008b) Media and the Senses in the Making of Religious Experience: An Introduction. *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 4 (2), s. 124-134.

- Meyer, Birgit (2009) Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. I Meyer, Birgit (red.) *Aesthetic formations: media, religion, and the senses*. New York, Palgrave Macmillan, s. 1-28.
- Meyer, Birgit (2010) Pentecostalism and Globalization. I Anderson, Allan (red.) *Studying global Pentecostalism: theories and methods*. Berkeley, University of California Press.
- Meyer, Birgit (2011) Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. *Social Anthropology*, 19 (1), s. 23-39.
- Miller, Mandi M. og Strongman, Kenneth T. (2002) The Emotional Effects of Music on Religious Experience: A Study of the Pentecostal-Charismatic Style of Music and Worship. *Psychology of Music*, 30 (1), s. 8-27.
- Parry, Jonathan (1986) The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'. *Man*, 21 (3), s. 453-473.
- Pinsebevegelsen i Norge (uten dato) *Om Pinsebevegelsen* [Internett]. Pinsebevegelsen i Norge. Tilgjengelig fra: <http://www.pinsebevegelsen.no/pinsebevegelsen/om-pinsebevegelsen.html> [Hentet 21. april 2015].
- Pyhtinen, Olli (2014) *Classical and Contemporary Social Theory : Gift and its Paradoxes : Beyond Mauss*, Farnham, Surrey, Great Britain, Ashgate Publishing Ltd.
- Rio, Knut M. og Smedal, Olaf H. (2008) Hierarchy and its alternatives: An introduction to movements of totalization and detotalization. I Rio, Knut M. og Smedal, Olaf H. (red.) *Hierarchy Persistence and Transformation of Social Formations*. New York, USA, Berghahn Books.
- Robbins, Joel (2004) *Becoming Sinners : Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley, CA, USA, University of California Press.
- Rugkåsa, Marianne og Thorsen, Kari Trædal (2003) Utfordringer i antropologiske studier i Norge. I Rugkåsa, Marianne og Thorsen, Kari Trædal (red.) *Nære steder, nye rom: utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Oslo, Gyldendal akademisk, s. 11-31.

- Schmidt, Ulla (2010) Norge: et religiøst pluralistisk samfunn? I Botvar, Pål Ketil og Schmidt, Ulla (red.) *Religion i dagens Norge: mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo, Universitetsforlaget, s. 25-43.
- Scotland, Nigel (2000) Shopping for a Church: Consumerism and the Churches. I Bartholomew, Craig og Moritz, Thorsten (red.) *Christ and consumerism: critical reflections on the spirit of our age*. Carlisle, Paternoster Press.
- Skaar, Tove Rustan (2007) *Inn i tilbedelsen: den nye lovsangstradisjonen*, Oslo, Verbum.
- Statistisk sentralbyrå (uten dato) 6.1 Medlemmer i tros- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke [Internett]. Statistisk sentralbyrå. Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/a/histstat/tabeller/6-1.html> [Hentet 26. september 2013].
- Taule, Liv (25. februar 2014). *Norge - et sekulært samfunn?* [Internett]. Statistisk sentralbyrå. Tilgjengelig fra: <http://www.ssb.no/kultur-og-fritid/artikler-og-publikasjoner/norge-et-sekulaert-samfunn> [Hentet 17. oktober 2014].
- Titmuss, Richard M. (1970) *The gift relationship: from human blood to social policy*, London, Allen & Unwin.
- Wadel, Cato, Wadel, Carl Cato og Fuglestad, Otto Laurits (2014) *Feltarbeid i egen kultur*, Oslo, Cappelen Damm akademisk.
- Weber, Max (1995) [1920] *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*, oversatt av Sverre Dahl. Originaltittel: Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus. Oslo, Pax.

Andre kilder

Bibelen (2011) *Bibelen: Den hellige skrift: Det gamle og Det nye testamentet*, Oslo, Det Norske Bibelselskap