



Kritisk Forum
FOR PRAKTISK TEOLOGI

UNGDOMS TEOLOGI DECEMBER 2017

150

Afsender: Eksistensen, Frederiksberg Allé 10, 1820 Frederiksberg C

TEMA: UNGDOMSTELOGI

Andrew Root KIRKELIGT UNGDOMSARBEJDE SOM TEOLOGISK INTEGRATION	4
Lars Nymark Heilesen KONFIRMANDER – DEN KOMMENDE MENIGHED	13
Jonas Møller HVOR LIDT TØR VI SIGE, HVOR MEGET TØR VI FORTÆLLE?	24
Stig Hjarvard MEDIALISERING OG FORANDRINGEN AF RELIGIONENS AUTORITET	36
Berit Weigand Berg UNGE, KIRKE OG KULTUR	50
Karen Togsverd Hansen KONFIRMANDERNES OPLEVELSE AF HØJMESSEN	59
4 konkrete eksempler på kirkeligt ungdomsarbejde, der prøver at udfolde sig i 2017-virkeligheden	
Carsten Andreassen KUL KAN BLIVE STORT FOR FOLKEKIRKEN	71
Leise Christensen KONFIRMANDLEJRE I NORDISK PERSPEKTIV	76
Thomas Nedergaard HVORDAN ER VI KIRKE I DET POSTMODERNE	82
Charlotte Chammon KIRKE CARE	91

Forord

Ungdomsteologi – Perspektiver på unge, kultur og kirke

Introduktion

Med dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* vil vi bidrage til en gennemlysning af og en samtale om folkekirkens ungdomsarbejde.

Konfirmation er en folkekirkelig succeshistorie på alle parametre, hvad ungdomsarbejde angår. Blå mandag er det ungdomsarbejde til gengæld slut. Ingen – hverken de unge eller forældre eller kirke – forventer, at de konfirmerede skal noget i kirken bagefter, ikke før de træder ind i voksenrækkerne og kommer for at blive gift eller få deres børn døbt. Hvis de altså gør det.

Samtidig ved vi godt, at de unge ikke bare er i en overgangsfase, som forventer, at de bliver voksne. De er i fuld gang med at forme livet som deres eget individuelle projekt på de præmisser, man har, før man selv får ansvar for børn og bliver pensionsberettiget erhvervsaktiv. Den periode, som i dag har en udstrækning på tyve år, har en selvstændig ret i vores liv og bevidsthed.

Det kalder på en teologisk gennemtænkning – og ekklesiologisk. Det spørger også efter en sociologisk analyse og inspiration fra steder, hvor ungdomsarbejde lykkes. Alt sammen for at det kan bidrage til at afdække måder, en folkekirke kan være kirke også med de unge.

Artiklerne i dette nummer har for de flestes vedkommende udspring i et mastermodul i efteråret 2016, “Ungdomskultur og kristendom”, i et samarbejde mellem Københavns Universitet og Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter. Dels er der oplæg fra modulet, dels artikler, der er affødt af modulet.

Modulet blev indledt med et internationalt udblik, fordi ungdomsteologi er kommet i fokus uden for Danmark. I USA taler man om “the theological

turn in youth ministry”, som udtrykker, at det kirkelige ungdomsarbejde har bevæget sig fra at fokusere på opsigtsvækkende programevents for unge i en mellemtid til en teologisk gennemrefleksion af unge som gruppe i en selvstændig livsfase i og uden for kirkerummet. Lektor Andrew Root fra Det lutherske Seminarium i Minnesota er udtryk for denne vending. Han udfolder i sin artikel med klar inspiration fra Bonhoeffer kirkeligt ungdomsarbejde som noget, der først og fremmest er kristologisk forankret stedfortrædende relationsarbejde med henblik på at tage de unges konkrete virkelighed alvorligt.

Med baggrund i dåbs- og konfirmationsvejledninger og en række store, internationale konfirmandundersøgelser inden for de sidste ti år lægger undertegnede lektor Lars Nymark Heilesen fra Folkekirken Uddannelses- og Videnscenter teologiske perspektiver på det succesfulde kirkelige ungdomsarbejde ved konfirmationen og spørger, hvad der skal til for at takle de udfordringer, der ligger i at føre det videre.

Specialkonsulent i Folkehøjskolernes Forening Jonas Møller og professor Stig Hjarvard fra Film- og Medievidenskab på Københavns Universitet pejer fra hver deres faglige vinkel den sociologiske kontekst, som kirke og religion møder de unge i. Den er først og fremmest bestemt ved at være partcipatorisk fra de unges side. Det stiller ikke det folkekirkelige ungdomsarbejde over for lette udfordringer, slet ikke når de 15-25 åriges religiøse dannelse væsentligt finder sted gennem medier og ikke mindst sociale netværksmedier.

Det konkrete, personlige møde er noget af det, som kirken altid har været god til. Specialkonsulent i Kirkefondet Berit Weigand Berg tager igen ungdomsarbejdet efter konfirmationen op i forlængelse af Andrew Root og Bonhoeffer og peger på det vigtige for kirkens ungdomsarbejde i at kombinere dannelsen i religionspædagogikken med “levet kristendom” med de unge.

Sognepræst Karen Togsverd Hansen har foretaget en undersøgelse af, hvad konfirmander oplever ved højmessens. Her er der unægtelig plads til forbedringer i folkekirken, hvis gudstjenesten på nogen måde også skal blive gudstjeneste for unge efter konfirmationen. Artiklen kommer med konkrete anbefalinger.

Endelig rummer dette nummer artikler fra fire inspirerende praksis-vinkler i folkekirken, hvor kirkeligt ungdomsarbejde lykkes. Her er tale om både

Forord

dannelsessammenhænge og “levet kristendom” med de unge, og på én gang begge dele.

God fornøjelse!

Laura Lundager Jensen og Lars Nymark Heilesen

Kirkeligt ungdomsarbejde som teologisk integration

Stedfortrædelse som metode

Andrew Root

Heather er femten og har deltaget i Grace-Trinity Church, siden hun gik i tredje klasse. Hun har virket som et normalt gennemsnitsbarn, der nærmest gik i ét med tapetet, lige indtil for seks måneder siden. I en snæver gruppediskussion splintrede Heather den tilsyneladende almindelighed, der var over hendes liv, ved at afsløre nærmest som noget givet (som om ingen ville tage notits af det), at hun på det seneste jævnligt havde været fraværende fra skole (hun forestillede sig, at få havde opdaget det). De fleste morgener følte hun sig så modløs og opgivende, at hun knapt kunne komme ud af sengen. Hendes mor, sagde hun i en sidebemærkning, var ikke til at komme i nærheden af, fordi hun havde et alkoholproblem, og hendes stedfar havde nok at bekymre sig om; hun afslørede, at han for nylig havde mistet sit job på den lokale fabrik og havde tvunget hendes familie til at benytte sig af madkuponer, mens han uden succes søgte efter et andet job.

Sara, lederen af ungdomsarbejdet ved Grace-Trinity, stirrede paralyseret på Heather. Hun blev bevæget både af det dyb af lidelse, som Heather var ramt af, og af det faktum, at hun havde valgt at dele det. I de uger, der gik forud for denne bekendelse, havde Sara fundet det umuligt at få Heather til at dele noget som helst med nogen. De mangfoldige lag i det, som Heather tumlede med, blev øjeblikkeligt åbenlyse, men Sara frygtede, at hvis hun

involverede sig i nogle af dem, ville det bringe hende langt uden for hendes egen ekspertise (hvad den ekspertise så end måtte være).

Sara endte med at vende blikket og se ned i den åbne bibel, hun havde i hånden. Mens de sidste kapitler af Markusevangeliet stirrede tilbage på hende, spekulerede hun over, hvilken forskel det gjorde. Hvordan ville et hvilket som helst slet planlagt bibelstudium kunne få betydning, her hvor Heather stod ansigt til ansigt med fattigdom, misbrug, afhængighed, isolation og depression?

Vil teologi kunne hjælpe Sara til at håndtere denne situation som kirkelig medarbejder?

Theologia crucis

I centrum af den store vending, som førte til Reformationen, kom Luther med den påstand, at mennesker ikke kan have noget kendskab til Gud, som ikke begynder med Guds egen åbenbaring i Kristi kors. Luther mente, at teologi på hans tid havde undladt at følge Paulus' længsel efter "ikke at vide af andet end Jesus Kristus, og det som korsfæstet" (1 Kor 2,2). Den var i stedet henfaldet til noget, Luther kaldte en *theologia gloria*, som han definerede som "at kalde det onde godt og det gode ondt." Eller for at sige det mindre dramatisk, men lige så kraftfuldt: kristendommen på Luthers tid havde gjort teologi til noget andet end at reflektere over og derefter udtrykke Kristi kors og den svage og skjulte sandhed om Guds åbenbaring i det jævne menneske Jesus, "som ikke har et sted at hvile sit hoved" (Matt 8,20). Snarere blev korset i denne *theologia gloria* brugt som et logo for triumf og magt adskilt fra Jesu menneskelighed.

Luther søgte at korrigere denne fejl ved at rette teologisk opmærksomhed mod "Kristus, og det som korsfæstet", idet han skabte, hvad han kaldte *theologia crucis* ("korsets teologi"). I modsætning til *theologia gloria* kalder *theologia crucis* tingen for, "hvad den er". Fordi det er en teologi, der søger Guds åbenbaring i stumperne af Jesu brudte menneskelighed, er der ingen frygt for at tale om synd eller ondskab eller i at konfrontere næstens knuste og lemlæstede menneskelighed. *Theologia crucis* kan kalde en ting for, hvad den er, fordi den modigt bevæger sig ind i de mørkeste hjørner af det men-

neskelige helvede med påstanden om Guds tilstedeværelse netop dér gennem Kristi kors. Stedet for Guds åbenbaring (og, som sådan, vores frelse) er lidelsens sted – vores og Guds.

Theologia crucis hævder, at Jesus Kristus er vores stedfortræder (den, der deler vores sted, sådan som jeg har udviklet det andre steder). En stedfortræder er en, der står fuldt ud i den andens sted, ikke sådan at han udkonkurrerer den anden, men (både i differentiering og identifikation) sådan, at han står ved den andens side og er der for den anden, parat til at dele den andens virkelighed lige til det punkt, hvor det handler om at dele skylden. Ved at være inkarneret, korsfæstet og opstanden deler Jesus Kristus vores sted (jf. Bonhoeffers begreb *Stellvertretung*). Men ved at være inkarneret, korsfæstet og opstanden viser han sig også at være fuldstændig Gud. Derfor står Jesus på én gang som den sande repræsentant for Gud og den sande repræsentant for mennesket; det er i denne dobbelte, repræsentative natur, at frelsen opnås. Douglas John Hall siger det på denne måde: “Jesus er med os så ubetinget, at han kan repræsentere os foran Gud, og Jesus er hos Gud så ubetinget, at han kan repræsentere Gud for os” (Hall, D. J. 1993, 514).

Kirkeligt ungdomsarbejde som teologisk funderet, relationelt arbejde

Hvordan kan dette repræsentative og stedfortrædende perspektiv på *theologia crucis* hjælpe os til at forstå, hvad man gør, når det drejer sig om at arbejde med inddragelse af andre fagligheder i kirkeligt ungdomsarbejde? Ved at starte i den menneskelighed, der udspringer af “Kristus, og det som korsfæstet”, drager et stedfortrædende perspektiv os umiddelbart ind i den dybe lidelse, der ligger i det menneskelige vilkår, vores næste erfarer. Gennem korset står Gud i Kristus hos og for alle mennesker som vores stedfortræder; som Kristi efterfølgere har vi del i hans liv ved selv at blive stedfortrædere. Et stedfortrædende perspektiv begynder med den levende Gud, som kendes i Jesu korsfæstede menneskelighed (det starter med Guds handle).

Det betyder to ting for vores anliggende. For det første betyder det, at korset og opstandelsen er en invitation til at leve tæt relateret til Guds liv, som giver sig selv i kærlighed til mennesker. *Theologia crucis* påstår, at vores næ-

ste ikke længere er tabt, men altid fundet i Jesu lidende menneskelighed; den fremmede er gjort til ven, og fjenden er elsket. For det andet betyder det, at for at elske næsten i relationel solidaritet kræver den stedfortrædende karakter, som bærer *theologia crucis*, at vi ser virkelighedens konkretethed i øjnene (altså kalder en ting for, hvad den er). De, der følger korset, må være modige nok til at tage vejen dybt ind i den menneskelige lidelses udspring. Korset er ikke alene en åndelig realitet, men en konkret historisk begivenhed, som finder sted i tid og rum. Stedfortrædelse i *theologia crucis*' forstand kræver derfor, at vi er opmærksomme på den konkrete historiske virkelighed og dens indflydelse på mennesker. Men *theologia crucis* kræver også, at denne bevægelse ind i lidelsen ikke sker mod, men med og for den anden på en sådan måde, at vi anerkender den anden som vores bror og søster gennem Guds menneskelighed i Kristus. Således gennem Kristi stedfortrædende menneskelighed på korset bliver vi ført til at relatere samfundsvidenskab og teologi til hinanden.

Det kirkelige ungdomsarbejdes orienteringspunkter

Der er tre vinkler i den tværfaglighed, der holdes fast af det stedfortrædende perspektiv. I toppen af trekanten står Kristi fortsatte tjeneste som den svage Herre, der hersker i kærlighed og solidaritet.

Guds solidariserende kærligheds magt og herredømme gennem Jesus som repræsentant for Gud og menneske betyder, at næsten, den anden, bliver centrum for vores opmærksomhed; Gud er jo åbenbaret i verden som den, der repræsenterer denne anden. Trekantens to nederste vinkler består derfor af "det konkrete" og "relationen", to forhold, som vi uddrog fra *theologia crucis*. "Det konkrete" refererer til det arbejde, som må gøres med henblik på fuldt ud at forstå de andres virkelighed og opdage, hvordan og hvorfor deres verden gør det, den gør, ved dem. Med "relationen" handler det om, at de andre er blevet kostbare for os – det er det, der får os til at kaste os ud i "det konkrete" arbejde og søge at forstå, hvem de er i de forskellige samfundssystemer og situationer, der øver indflydelse på dem.

Det betyder så, at vi bruger samfundsvidenskab (eller en hvilken som helst anden form for viden) til at besvare to spørgsmål, som er bundet til

den andens menneskelighed, løftet op og repræsenteret af Kristi kors. Det første spørgsmål er: "hvad sker der med den anden?" Spørgsmålet er bestemt af Kristi kors og mit kald til at være stedfortrædende for den anden. Det er derfor ikke kun vidensorienteret – det er pastoralt – men hvis jeg ønsker at elske og tage ansvar for de andre, bliver jeg nødt til at søge hjælp fra flere fagligheder for at besvare spørgsmålet.

Omvendt er spørgsmålet heller ikke udelukkende eksistentielt – det er også socialt i og med, at det prøver at forstå, hvordan omfattende kulturelle og sociale strukturer øver indflydelse på de unge. Det har en iver efter at vide, hvordan f.eks. mangel på sundhedsforsikring, eller det samfund, de unge lever i, eller den uddannelse, de får, spiller en rolle for deres situation. Derfor, selv om stedfortrædelse betyder klar opmærksomhed på individet, ved den, at for at drage omsorg for individets menneskelighed – virkelig at være i stand til at forstå, hvad der sker med den anden – må den involvere sig (gennem bred viden om det sociale) i de forskellige kontekster, ungdommen lever i.

Det andet spørgsmål, som må stilles, også affødt af det relationelle, er: "hvem er den anden?" Vi stiller igen det spørgsmål som stedfortrædende og ikke som forskere for at finde ud af, hvordan vi kan handle og drage omsorg for den unges specifikke menneskelighed. Brugen af andre fagligheder i processen er styret af den andens menneskelighed. Med andre ord: de andre fagligheder er kun anvendt i den udstrækning, der er brug for dem i forhold til den andens menneskelighed, og kun på en klart brugs- og situationsbettinget måde for at hjælpe den stedfortrædende omsorg for den anden. Og vi bruger dem på baggrund af Kristi tilstedeværelse, som står sammen med os, og som vi er grundfæstet i. Vi deltagende og helbreder gennem hans egen stedfortrædende menneskelighed.

Brugen af en hvilken som helst faglighed må tjene til at bringe os nærmere til den anden. Alle fagligheder er til fri afbenyttelse som hjælp i mit arbejde, så længe de er bundet kristologisk i stedfortrædelse og aldrig fjerner min opmærksomhed fra konkret handling som stedfortrædende for min næste. Det er muligt, at jeg f.eks. er god til at håndtere freudiansk psykologi, men hvis det aktuelle problem er økonomisk, eller hvis et freudiansk perspektiv (i denne sammenhæng) viser sig at være skadeligt, må jeg opgive det. Det er Kristi handling for den andens menneskelighed, som sætter betingelserne

for det tværfaglige arbejde. Og at søge svar på spørgsmålet “hvad sker der med den anden?” og “hvem er den anden?” er den stedfortrædende handling, som kobler tilbage til Kristi stedfortrædende tjeneste på korset.

Teologisk lys over sagen

Da Sara sidder over for Heather, er hun ikke fokuseret på de forskellige teo-rier og fagligheder, som dukker op. Derimod er det, der rammer Sara, Heather: hendes lidende menneskelighed og hendes tapre fortælling om smerten ansigt til ansigt med kammeraterne. Sara havde tænkt, at hun holdt af Heather; hun var ikke en af hendes favoritter, men hun havde tænkt, at hun holdt af dem alle. Men nu, ved at høre Heather tale om sin smerte, bliver Sara draget ind mod hendes brudte menneskelighed, inddraget til at være Heathers stedfortræder, at elske hende ved at være hos hende. Hvem der skal være de tværfaglige samtalepartnere, vil derfor være bestemt af Heathers menneskelighed og vil blive brugt i situationen – med andre ord vil de blive brugt udelukkende for at hjælpe Sara til at elske og drage omsorg for Heather.

I tillæg til hvem-spørgsmålet må Sara så også spørge “hvad sker der?” Det spørgsmål er ligeledes knyttet til Heathers menneskelighed – hendes menneskelighed dér, hvor hun befinder sig, på det konkrete sted og i den bestemte tid. Så Sara kan f.eks bruge uddannelsesteori til at forstå, hvorfor Heather er udeblevet fra skolen, eller hun kan bruge sociologi til at forstå, hvorfor fabrikker lukker i små byer. Men igen, disse spørgsmål bliver udforsket med og for Heather. De forskellige fagligheder bliver ikke brugt med apologetiske eller kerygmatiske hensigter alene, men snarere for at kunne handle i den lidelse, som man deler med den anden, og som søger at kalde tingen for det, den er. At se tværfaglighed fra dette stedfortrædende perspektiv holder Kristi person (kristologi) og Kristi gerning (soteriologi) sammen ved at forene Jesu *identitet* med hans stedfortrædende *gerning*.

Det stedfortrædende perspektiv begynder med, at Gud åbenbarer sig i mennesket Jesus Kristus. Det fordrer entydigt, ifølge Luther, at Guds åbenbaring ses i sin fuldkommenhed, sådan som den er skjult i det jævne menneske fra Nazaret. Med andre ord, det åbenbarede Ord ses i den svage på korset og ikke andre steder (i hvert fald ikke bevidst). Et stedfortrædende perspek-

tiv fordrer, at Guds handling (i Kristi kors) er en uforlignelig virkelighed, der ikke kan sammenlignes med nogen anden hændelse i kulturen eller i samfundet. Men den stedfortrædende metode hævder, at Guds handling i Kristi kors gennemtrænger dybderne i den brudte menneskelighed og skabning: fremmedgørelse, umenneskelighed og død. Således er den menneskelige eksistens' dybeste spørgsmål taget op og båret i den korsfæstedes svaghed. På den måde er både kerygmatiske og apologetiske betoningerne forbundet i det stedfortrædende perspektiv, der er i Guds lidende menneskelighed i Kristus.

Hvordan lærer vi andre at være stedfortrædere for de unge?

Stedfortrædende tværfaglighed er affødt og praktiseret inden for konkret relationel tjeneste. Men hvordan lærer vi andre at være stedfortrædere for unge? Hvordan henter vi inspiration og styrke fra dette perspektiv til det bedstede, tværfaglige arbejde i menigheden? Douglas John Hall har leveret fem punkter, som former stedfortrædende handling på en måde, der kan lede os til Kristi gerning. Til hvert punkt har jeg tilføjet et spørgsmål eller to særligt til dem, der arbejder i det kirkelige ungdomsarbejde:

- Den, der er stedfortrædende, må være kvalificeret. Jesus blev kvalificeret til at være vores sande stedfortræder gennem inkarnation, korsfæstelse og opstandelse. Har vi hjulpet vores frivillige og unge menneske til dyb teoretisk refleksion omkring menneskers handling (socialvidenskab) og Guds handling (teologi)? Eller har vi i stedet slået os til tåls med et programmatisk fokus?
- Den, der er stedfortrædende, må hele tiden se i to retninger. Jesus, sådan som kirken bekender, var på samme tid menneskers søn og Guds søn, menneske som os og også komplet anderledes. Kirkelige ungdomsmedarbejdere og frivillige bliver bedt om at identificere sig med unge, men har vi også lært dem vigtigheden af at adskille sig?
- Den, der er stedfortrædende, må lide. Gud i Jesus delte til fulde de menneskelige vilkår. Har vi forstået, at det kirkelige arbejde med unge kræver lidelse? Er vi bevidste om, at kirkeligt ungdomsarbejde

Kirkeligt ungdomsarbejde som teologisk integration

er mere end sjov og leg, at det er et kald til at bære de unges smerte, når man følger den lidende Kristus?

- Stedfortrædelse kommer af et kald. Intet kunne få Jesus bort fra kaldet i det kors, som bar Faderens lidende kærlighed til verden. Kan ungdomsmedarbejdere formulere, hvordan lidende kærlighed i det kirkelige ungdomsarbejde ikke kun handler om at gøre, men også at reflektere? Har vi set vores kald til at være lokale teologer, der reflekterer over og udtrykker Guds fortsatte åbenbaring i verden?
- De, der erfarer stedfortrædelse, ved, at de er involveret i en stedfortrædende begivenhed eller handling. Jesus kalder sine disciple til at elske verden, sådan som han gør; discipelskab (sådan som Bonhoeffer har hævdet det) er invitation til at følge Kristus til korset. Har kirkelige ungdomsmedarbejdere hjulpet unge til at se og deltage i stedfortrædelse? Ser ungdomsmedarbejdere deres del i at hjælpe unge til at blive stedfortrædere for Kristus i verden?

Konklusion

Kirkeligt ungdomsarbejde er ubetvivleligt en integrerende bestræbelse, som kræver en tværfaglig tilgang. Når vi arbejder i kirkeligt ungdomsarbejde i et teologisk vendepunkt for ungdomsarbejdet, må det være væsentligt for os at have et eller andet begreb om, hvordan vi relaterer til forskellige andre fagligheder. Under alle omstændigheder, sådan som eksemplet med Sara og Heather viser, er denne tværfaglighed ofte uundgåelig. Men hvad situationen omkring dem også viser, er, at forholdet til disse fagligheder altid bør styres ikke af universitetets stringens, men af Guds tjeneste, af en pastoral vision. Sara er sendt ud på en rejse båret af teologisk refleksion, fordi hun erfarer Heathers brudte menneskelighed. Og da hun erfarer den, er hun kaldet til at handle på vegne af Gud og hans tjeneste ved at se og forstå dybden af Heathers person og situation. Sara læner sig her op ad andre fagligheder i sin teologiske omsorg for Heather, men brugen af disse andre fagligheder har kun som mål at forbinde hendes hjerte til hendes hånd, så hun kan være med og for Heather, sådan som Gud er med og for os alle som selve hans tjeneste i verden.

Andrew Root

Artiklen er først publiceret i Root, Andrew og Kenda Creasy Dean (2011). *The Theological Turn in Youth Ministry*. IVP Books, Illinois. Oversat til dansk af Lars Nymark Heilesen.

Litteratur

Hall, Douglas John 1993. *Professing the Faith*. Minneapolis

Root, Andrew 2007. *Revisiting Relational Youth Ministry: From a Strategy of Influence to a Theology of Incarnation*. IVP Books, Illinois.

Root, Andrew 2014. *Bonhoeffer as a Youth Worker. A Theological Vision for Discipleship and Life Together*. Baker Academic, Michigan.

Andrew Root, Assistant Professor of Youth Ministry, Luther Seminary,
Minnesota
E-mail: aroot@luthersem.edu

Konfirmander – den kommende menighed

Teologiske perspektiver på folkekirkens ungdomsarbejde

Lars Nymark Heilesen

”At være ung” er ikke bare noget, der går hurtigt over i dag. Det er overskriften på mere end en femtedel af et gennemsnitligt livsløb, fra 12 år til 30 år. Konfirmanderne, der udgør folkekirkens eneste strukturerede ungdomsarbejde, er i dag grundlæggende kirkelige, en “menighed i menigheden”, tilmed en folkekirkelig idealmenighed, viser to omfattende europæiske konfirmandundersøgelser. Er der stof i konfirmandtiden, der peger på konfirmanderne også som den *kommende* menighed, når de nu stort set er fraværende efter konfirmationen?

Ungdomsteologi – på dansk grund

Ungdomsteologi har i de sidste årtier været en voksende teologisk disciplin i USA. Den amerikanske ungdomsteologi spejler på mange måder et kirke-miljø, der er fremmed for det danske, folkekirkelige, og leger med en for os fremmed teologisk tanke om, at Gud har en særlig mission med kirken og de unge. Tre væsentlige indsigter fra den amerikanske ungdomsteologi lader

sig til gengæld overføre på danske folkekirkelige forhold – og kan være en øjenåbner for os:

- at kirken ikke blot kan betragte de unge i foreløbighedens perspektiv som dem, der er på vej til at blive voksne kirkemedlemmer og derfor bare i mellemtiden skal holdes fast i kirkerammen med en eller anden hittepåsomhed og gode ungdomsevents. Unge må betragtes som en selvstændig gruppe – en femtedel af et livsløb. Ungdomsarbejde er en side af en kirkes virksomhed – på lige fod med børnearbejde og voksenarbejde
- kirkeligt ungdomsarbejde behøver en fornyet inspiration og forankring i teologiske overvejelser. Kun sådan bliver ungdomsarbejde noget, der vokser ud af at være kristen kirke og hører med til at være kirke – og ikke bare en opgave, man kan kaste sig over eller lade være. Der er meget mere på spil end strategi mht. at fastholde de unge i kirken
- kirkeligt ungdomsarbejde, der vil møde tidens individualisering og sækularisering, må være relationelt orienteret - “Place-Sharing” (Root 2007, 124) er ordet for det i amerikansk ungdomsteologi. Det handler om at lave og være kirke *med* de unge og ikke *for* de unge

Ung i bibelsk belysning

Selv om der ikke på dansk grund kan drives ungdomsteologi på amerikanske præmisser, er ordet ‘ung’ i Bibelen helt gennemgående både i GT og NT brugt som væsentlig identifikation. Centrale skikkelser i frelseshistorien: Josef, Saul, David, Salomo bliver karakteriseret som ‘unge’ dér, hvor de træder ind på scenen og giver historien mellem Gud og mennesker en helt afgørende, ny drejning.

Der sad ‘en ung mand i hvide klæder’ ved Jesus’ grav påskemorgen. Tilmed har ‘ung’ i Bibelen en central kristologisk forankring. “Ingen fylder ung vin på gamle lædersække; for så sprænger vinen sækkene, og både vin og sække ødelægges. Nej, ung vin på nye sække!” (Mark 2, 22). Udsagnet står centralt placeret ved slutningen af det første store fortælleafsnit i Markusevangeliet

(Mark 1,1-3,6), der slutter med, at farisæere og herodianere på 'den gamle vej' allerede her beslutter sig for at slå den unge rebel Jesus ihjel. Resten af Markusevangeliet udfolder den beslutning og i forhold til den kampen, valget for alle undervejs mellem 'den unge og den gamle vin'.

Unge får i de centrale, bibelske frelsesbilleder et klart identifikationspunkt. De er set og tilkendt betydning dér, hvor de befinder sig nu. De er i et bibelsk fokus ligesom børnene og de voksne og de gamle, Anna og Simeon i templet. De unge har deres eget fokus i en tre tusind år gamle fortælling om Gud og verden.

Dåben som den grundlæggende kristne identitet

Unge er ikke umiddelbart i et folkekirkeligt fokus. I *Biskoppernes vejledning om dåb i folkekirken* (2008) hedder det i indledningen, at dåben er et "sakramente":

Dette betyder, at kirken betragter det, der sker i dåben, som Guds handling. I dåben modtager et menneske pantet på Guds kærlighed. Dåben skænker det liv, som i troen på Jesus Kristus leves på trods af døden: I dåben modtager mennesket Helligånden med syndernes forladelse og evigt liv.

"Dåb" er således den grundlæggende identitetsbestemmelse i den evangelisk-lutherske kirke, intet at lægge til, intet at trække fra. Man kan i evangelisk-luthersk perspektiv aldrig blive "mere" eller "mindre" for den sags skyld, end man er i dåben.

Det hedder videre i biskoppernes dåbsvejledning – som en ekklesiologisk bestemmelse af den døbtets identitet:

Dåben er en gudstjenstlig begivenhed, hvorved et menneske bliver optaget som medlem af den hellige, almindelige kirke.

Dåben er det livslange medlemskort til Guds kirke og partoutkort til folkekirken. Man kan blive konfirmeret, man kan blive viet i kirken, man kan

blive kirkeligt begravet. Det er alt sammen på dåbens præmisser. Her er ingen vækst lagt ind. Den afgørende kristne bestemmelse er, at man er døbt, ikke om man er barn, ung eller voksen.

Konfirmationens myndiggørelse

Men folkekirkens dåbsanordning (2008), dvs. de juridiske bestemmelser omkring dåb, indeholder alligevel på et andet plan en 'graduering', nemlig omkring myndiggørelse i menigheden. Set i makroperspektivet: kristen myndiggørelse er teologisk i en luthersk forståelse en proces, som er livslang; den starter med dåben og slutter først med et menneskes død og fuldendelsens dag. Her opnår et menneske sin fuldstændige identitet med Kristus, som det med dåben bliver gjort til ét med. Dåbsanordningen ser på myndiggørelsen i mikroperspektivet, nemlig som en aldersmæssig graduering i myndiggørelse i menigheden. Anordningen går ind og giver en kirkelig bestemmelse af, hvornår man er umyndig, dvs. aldersmæssigt et barn, og hvornår man kan regnes for myndig, altså have voksen-status i menigheden.

Myndighedsalderen i civilsamfundet, altså den officielle 'voksenalder' i Danmark, er i øjeblikket 18 år. I kirken er myndighedsalderen bestemt til 'konfirmationsalder', dvs. 14-15 år. Det fremgår bl.a. af den omtalte dåbsanordning, hvor man fra konfirmationsalder kan optræde som fadder ved en dåb – og svare for barnet. Her træder man reelt ind i en voksenrolle og har derfor opnået en anerkendt religiøs myndighedsalder.

Selve konfirmationen i menighedens forsamling ved kirkens ordinære gudstjeneste defineres netop i den evangelisk-lutherske kirke som fremstilling af de myndiggjorte konfirmander for menigheden, der tager mod dem i tak og forbøn – de konfirmerede er nu pr. definition 'voksne' i den danske folkekirke, stadig med dåben som identitetsskabende for et kristenmenneske. Ung er man ikke i dette perspektiv i folkekirken. Det er dybest set en opgradering af de unge i forhold til samfundets opfattelse af de unge kun som værende i en foreløbighedsfase. Men samtidig gør det, at "de unge" let kommer ud af fokus i folkekirken.

Pejlemærker fra den store internationale konfirmandundersøgelse 2012/13

Når det er sagt, peger til gengæld *Vejledning til børnekonfirmandundervisning og konfirmationsforberedelse* (2014) på ungdomsgruppen som en specifik gruppe, der er et særligt sted i en dannelsesproces. Det er faktisk første gang, at ordet “ung” bliver nævnt i officielle, kirkelige dokumenter.

Det er så også her, ved konfirmationsforberedelse og konfirmation, at folkekirken har placeret sig med et struktureret ungdomsarbejde. 7 ud af 10 (2015: 71% / 2016: 68%) i en årgang bliver folkekirkeligt konfirmeret i Danmark (29% i Sverige), op mod 90%, hvis vi udelukkende tæller folkekirkens unge medlemmer. Det tager en folkekirke selvfølgelig alvorligt.

Der har inden for de sidste otte år været foretaget to omfattende, europæiske, kvantitative konfirmandundersøgelser i syv og i sidste omgang ni landes protestantiske kirker, herimellem Danmark. Den første undersøgelse (2008-09) omfatter 16.000 konfirmander, den anden (2012-13) 28.000 konfirmander, heriblandt henholdsvis 1200 og 2000 danske konfirmander. De giver nogle pejlemærker omkring afsættet for refleksion på folkekirkens ungdomsarbejde i dag. Et afsæt er værd at have i tankerne, når man vil prøve at finde turen videre.

De to europæiske undersøgelser dokumenterer for de danske konfirmanders vedkommende, at på konfirmationstrinnet går det i øjeblikket utroligt godt med kirkens ungdomsarbejde. Tilmed viser de fem år mellem de to undersøgelser en optimering. Begge undersøgelser bestemmer de 13-15 årige konfirmander som grundlæggende ‘kirkelige’.

I det følgende holder vi os hovedsagelig til undersøgelsen 2012-13 og ser her på de danske forhold. 87% af konfirmanderne forestiller sig, at de selv skal have deres børn døbt. 83% kalder konfirmationen deres eget valg, og 60% svarer, at ritualets konfirmationsvelsignelse er betydningsfuld for dem; 72% er glade for konfirmationsforberedelsen og 77% glade for deres konfirmationspræst (Schweitzer 2015, 366; 374; 376; 379). Det er tal, som ligger højt, meget højt endda, og vidner om de 13-15 åriges selvstændighed, engagement i kirke og kristendom, optagethed af eksistentielle spørgsmål og religiøsitet, mens de går til præst.¹ Konfirmationsforberedelsen får hos konfirmanderne en høj score for sin kombination af kristendomsstof, livs-

refleksion og kristen praksiserfaring. Der er i løbet af de sidste 25 år gjort en meget stor folkekirkelig indsats for at styrke religionspædagogikken omkring konfirmationsforberedelsen. Måske er det det, der slår igennem, når konfirmandernes glæde ved konfirmationsforberedelsen viser en pæn stigning inden for bare de fem år.

Adspurgt mener konfirmanderne til gengæld ikke, at kirken og gudstjenesten generelt adresserer deres egne, brændende spørgsmål. Højmesse søndag formiddag og de unge svinger ikke ligefrem. De finder den kedelig (2015, 376; 377; 381). Til gengæld stiger den almindelige tilfredshed med konfirmandtidens gudstjenestelige erfaringer med en tredjedel mellem de to undersøgelser (2008, 44%; 2013: 59%) (2015, 220). Det er altså lykkedes at gøre kristen spiritualitet og medinddragende gudstjeneste til en integreret del af konfirmationsforberedelsen.

En menighed i menigheden

Alt andet lige må konfirmanderne karakteriseres som grundlæggende kirkelige i konfirmandtiden. De er 'en menighed i menigheden'. I de otte måneder, konfirmationsforberedelsen varer, udgør konfirmanderne den måske mest aktive og trofaste del af den lokale menighed. De møder op helt fast ugentligt 'til præst'. De har et aktivt program i menigheden med en side indadtil. De holder gudstjeneste hver tirsdag eller onsdag i forbindelse med konfirmationsforberedelsen. De går tilmed i adskillige af de samme uger til gudstjeneste også om søndagen.

Med den plads, folkekirken i otte måneder giver konfirmanderne i menigheden, er de samtidig teologiske medarbejdere for præsten og for menigheden. Hver uge reflekterer de – under vejledning fra præsten – over det enkle og elementære i kristendommen. De sætter billeder, ord, livserfaringer på det. De rejser afgørende spørgsmål til det. De kommer med nye formuleringer og ser ting på nye måder. De har ikke et fagteologisk sprog eller univers. De har deres eget sprog. Men det lægmandsteologiske sprog er ikke mindre betydningsfuldt end de fagteologiske, når det gælder om at udtrykke tro. Det er tværtimod to sprog, der må være i stadig udveksling. Konfirmanderne er

teologiske medarbejdere i menigheden – og kan på den måde bidrage afgørende til menighedens liv og fællesskab.

Endelig har konfirmandernes aktive program i menigheden gennem de otte måneder oftest også en praksisside udadtil, i f.eks. diakonale opgaver eller missionsdiakonale opgaver.

Det græske ord 'leitourgia' (som bruges i den græske tekst i Fil 2,17; 2,30; Hebr 8,6; 9,21) betegner i Det Nye Testamente, hvad kristenliv er i verden. Det er et begreb med dobbelt betydning – den liturgiske gudstjeneste og gudstjenesten i dagligliv og samfund. Konfirmanderne lever i en særlig tydelighed i denne dobbelte tjeneste. På den måde skiller de sig ud som 'en menighed i menigheden'.

Alt andet lige må konfirmanderne altså karakteriseres som grundlæggende kirkelige i konfirmandtiden. Alligevel forestiller kun 11% sig ifølge den europæiske undersøgelse at kunne blive frivillige i kirken efter konfirmationen – det absolut laveste tal blandt undersøgelsens ni europæiske lande og kirker (Schweiz er næstlavest med 21%) (Schweitzer 2015, 379). Samtidig er vi det eneste land i undersøgelsen, der ikke har et organiseret ungdomsarbejde som sådan i kirken efter konfirmationen. I f.eks. Sverige og Finland former selve konfirmationsforberedelsen sig stort set som ungdomsarbejde, der på den baggrund samler de unge op i nogle år også efter konfirmationen, nu som ungdomsledere. I Danmark er ungdomsarbejde efter konfirmationsforberedelsen hovedsagelig overladt til frivillige kirkelige organisationer (ungdomsorganisationer, spejdere/FDF), uden at der er noget tæt samarbejde til folkekirken og dens menigheder. Konfirmandtiden bygger nok 'bro til evangeliet', men altså ikke bro til kirken, selv om konfirmanderne er grundlæggende kirkelige. I Sverige og Finland bygger de ganske vist via ungdomslejre bro til kirken et par år frem, men derefter er ungdomsgruppen den, der hyppigst forlader kirken. Altså hvad der kommer efter konfirmationen, er stadig et uafklaret spørgsmål i alle kirker i Europa.

De unges forhold til folkekirken efter konfirmationen

Den store europæiske konfirmandundersøgelse har endnu en undersøgelsesflade, nemlig konfirmandgruppen to år efter konfirmationen (Schweitzer

2017). Her har man spurgt konfirmandgruppen og har kunnet sammenholde deres svar med de svar, de gav to år tidligere på de første spørgeskemaer – og har tilmed kunnet følge bevægelser inden for konfirmandgruppen over syv år. Undersøgelsen har forståeligt nok været vanskelig at gennemføre som valid statistisk undersøgelse, men den tegner alligevel nogle tydelige linjer i de unges forhold til den kirke, som de altså fra blå mandag stort set ikke længere er aktive i, selv om de har været en slags “idealmenighed” i otte måneder under konfirmationsforberedelsen og givet den høj score på grund af kombinationen af

- kristendomsstof
- livsrefleksion
- kristen praksiserfaring.

Konfirmanderne vurderer to år efter, at deres konfirmationsdag har været afgørende. 63% danske konfirmander ser to år efter dagen som den mest betydningsfulde i deres liv – her ligger danske konfirmander højest i Europa. Det sociale vægtes højest, det spirituelle også højt, mens det materielle, gaverne, vægtes lavest. Jo mere positive, konfirmanderne karakteriserer deres forældre til at være i forhold til kirke og kristendom, jo højere sættes konfirmationen. Jo mere distanceret, tilsvarende jo lavere. Den høje vurdering af konfirmationen er samtidig en prisme, der kaster lys ind over både konfirmationsforberedelsen, præsten og kirken og fastholder dem i et overordentligt positivt lys².

Undersøgelsen viser, at konfirmationsforberedelsen i forhold til kristen dannelse er af stor betydning – der er viden, indsigt og erfaring, som sidder to år efter, ud over det relationelle forhold, selv om det aktive niveau i forhold til brug af kirken nu er lavt, og en øget skepsis omkring kirkens svar på religiøse spørgsmål har rejst sig. Det er fra naturvidenskaben, at postkonfirmandernes forhold til den kristne tro først og fremmest anfægtes.

De er distancerede i forhold til kirkens ordinære gudstjeneste, men ikke til spiritualitet. De bedste erfaringer i det hele taget fra konfirmationsforberedelsen er, hvor de har oplevet sig taget alvorligt og inddraget. Hvor konfirmandlejrens kombination af læring i gode sociale rammer bliver en del af konfirmationsforberedelsen, er det en succes hos konfirmanderne.

Konfirmationstiden har således lagt tydelige byggesten ud til at sætte kirken på sporet af et fortsat ungdomsarbejde: kombinationen af kristendomsstof, livsrefleksion og kristen praksiserfaring og medinddragelse og dertil et klart positivt syn på kirken, som stadig holder to år efter konfirmationen.

Folkekirkens ungdomsarbejde efter konfirmationen

Med hensyn til kristendomsstof og livsrefleksion er det lykkedes folkekirken at etablere et godt “ungdomsarbejde” i forhold til et af de unges givne mødesteder, nemlig folkeskolen. En netop udgivet rapport fra FUV (Sørensen og Larsen 2016) tegner billedet af skoletjenesterne som en folkekirkelig succeshistorie, der slår positivt ud på alle parametre, hos lærere, elever, også i de ældste klasser, og folkekirkens ansatte. De folkekirkelige skoletjenesters virksomhed dækker på baggrund af nu 25 års udvikling stort set hele landet med undervisningsprojekter, der etablerer et møde omkring kristendomsfaget og livsrefleksion mellem kirken og de unge i folkeskolen, også i årgangene over konfirmationsalderen. Mødet er i respekt for folkeskoleloven som samarbejdspræmis helt uden den tredje vinkel i den positive treklang fra konfirmandtiden, nemlig den kristne praksiserfaring.

Den skulle de unge så til gengæld nok så selvfølgelig være sikret på kirkenes hjemmebane. Det er de bare ikke. Her tilbydes stort set ikke unge plads på andet end højmessebænken, hvor de ikke befinder sig. Den meget spredte fægtning i kirkernes udspil til unge, der indtil nu ikke viser i nogle klare retninger, er udtryk for i hvert fald tre ting

- at sognet indtil nu har været og fortsat er folkekirkens primære og på nogle punkter eneste strukturerings- og organiseringsramme – men de unge efter konfirmationen befinder sig for størstepartens vedkommende både konkret og i overført betydning uden for lokalsognet; der er ikke en entydig bro fra sognets konfirmationsforberedelse
- at folkekirken ikke har set ungdomsgruppen som en egentlig selvstændig gruppe i kirke- og menighedslandskabet, altså som en selv-

stændig del af kirken, der påkalder sig opmærksomhed på linje med minikonfirmander og konfirmander, dåbsforældre, ældre

- at der er ikke foretaget en egentlig teologisk og herunder også ekklesiologisk gennemtænkning af 'folkekirke og unge', som gør kirkeligt ungdomsarbejde til en teologisk forpligtelse og giver det en plads.

Det er igen værd at minde om den amerikanske ungdomsteologis tre væsentlige indsigter:

- at man er ung en femtedel af sit liv
- at der skal teologisk inspiration og refleksion til, for at ungdomsarbejdet bliver udtryk for at være kirke og dermed en nødvendighed og ikke en tilfældig prioritering
- at ungdomsarbejde i en postmoderne tid må være relationelt baseret, såvel når det gælder formidling af kristendomsstof, livsrefleksion og den kirkelige praksissammenhæng.

Konfirmandtiden lægger gode spor til, at konfirmanderne kan blive den kommende menighed. Hvem skulle i øvrigt ellers kandidere til at være det? Så folkekirken må nødvendigvis kaste kræfter ind på at se, hvordan der kan lægges spor, som de unge fortsat kan bevæge sig på. For skal de blive den kommende menighed, må de også være en anerkendt og skattet del af den nuværende.

Litteratur

Anordning om dåb i Folkekirken. 2008.

Biskoppernes vejledning om dåb i Folkekirken. 2008.

Vejledning til børnekonfirmandundervisning og konfirmationsforberedelse. 2014.

Root, Andrew 2007. *Revisiting Relational Youth Ministry: from a Strategy of Influence to a Theology of Incarnation.* IVP Books, Illinois.

Konfirmander – den kommende menighed

- Root, Andrew og Kenda Creasy Dean 2011. *The Theological Turn in Youth Ministry*. IVP Books, Illinois.
- Schweitzer, Friedrich m.fl. (red.) 2010. *Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries*. Gütersloher Verlag, München.
- Schweitzer, Friedrich m.fl. (red.) 2015. *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study*. Gütersloher Verlag, München.
- Schweitzer, Friedrich m.fl. (red.) 2017. *Confirmation, Faith and Volunteerism. A Longitudinal Study on Protestant Adolescents in the Transition towards Adulthood. European Perspectives*. Gütersloher Verlag, München.
- Sørensen, Peter Green og Irene Larsen 2016. *Selv om man tror forskelligt kan man godt være et sødt menneske. En undersøgelse af samarbejde mellem folkeskolen og folkekirken med særlig henblik på en vurdering af de folkekirkelige skoletjenesters anvendelse og betydning*. Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter, Løgumkloster.

Noter

1. Se I øvrigt det sociologiske materiales afdækning af europæiske konfirmanders interesser, spørgsmål og ønsker på det eksistentielle plan i *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe* p. 361-82. Materialet er her oversigtligt delt op i en sammenligning mellem de enkelte lande og kirker.
2. Det støttes af Det Sociale Netværks “MindU-projekt – tro, tanker, trivsel” blandt konfirmander og efterfølgende survey 2017, der viser, at de unge prioriterer præsten som samtalepartner frem for læreren, når det gælder det svære i deres liv. Se <https://www.psykisksaarbar.dk/nyheder/mindu-har-oegget-konfirmandernes-viden-om-saarbarhed>. Læst 01.11.17

Lars Nymark Heilesen, lektor FUV
E-mail: lnh@km.dk

Hvor lidt tør vi sige, hvor meget tør vi fortælle?

– et skamfuldt blik på højskolens pædagogik og kirkens forkyndelse

Jonas Møller

“Højskolen skal ikke danne blinde fanatikere, men oplyste samvittighedsfulde statsborgere. Den skal give eleverne et så tro billede som muligt af de virkelige forhold, den skal gøre dem opmærksom på de forskellige opfattelser, der findes, fremhæve de vægtigste grunde, der anføres for og imod, søge at vække sansen for evner, både forstandens og hjertets, give dem muligheden dertil, men løsningen skal den ikke give. Den må de give sig selv. Først således bliver deres åndelige liv deres ejendom, først således kan de engang som selvstændigt tænkende mennesker træde ind i borgerlivet.”

Sofus Høgsbro, forstander på Rødding Højskole 1851-1862
(citeret i Rørdam 1966, 56)

Indledning: Skam, skole og kirke

Denne artikel er blevet til på baggrund af et foredrag i forbindelse med kurset “Ungdomskultur og kristendom” i 2016, hvor jeg fik til opdrag med udgangspunkt i mine erfaringer fra højskoleverdenen at give et bud på, hvad der kendetegner ungdommen i dag, og hvordan man kan få særligt de kirkefremmede unge i tale på en måde, så de føler sig imødekommet og får lyst til at lytte. Da jeg hverken er ungdomsforsker eller længere kan slippe af sted med at kalde mig selv for ung, valgte jeg at søge assistance hos den på det tidspunkt relativt nye og for de deltagende præster og teologer ukendte norske tv-serie *Skam* for – via dens fortælling om en flok norske gymnasieelever – at fremkalde et billede af den ungdom, som højskolerne og kirken disse år står overfor og skal forsøge at byde indenfor. Det var dog ikke så meget det konkrete indhold i seriens portræt af ungdommen, jeg endte med at fokusere på, men snarere den forbilledlige måde, serien formår at forme og formidle dens fortælling på. En fortælling, der lykkedes med ikke blot at få unge i Norden, men mennesker fra hele verden og i alle aldre til at leve sig ind i Eva, Jonas, Isak, Noora og Sanas liv i et omfang og med en intensitet, som journalister, sociologer og medieforskere vil bruge de næste 20 år på at dissekere og forsøge at forklare. Det er ikke mit ærinde med denne artikel at løse den opgave, men i stedet at pege på seriens måde at nå sin målgruppe på som et eksemplarisk udtryk for det, som jeg med hjemmel i det indledende citat af Sofus Høgsbro vil påstå er højskolens opgave og kernen i dens pædagogik; at skabe tid og rum for en fortælling, hvor den, der lytter, mærker, at fortælleren har noget på hjerte, et budskab, der er vigtigt, engageres til at træde ind i fortællingen og sættes fri til selv at fortolke og formulere dens budskab og betydning. Tesen og omdrejningspunktet for denne artikel er, at *Skam* og højskole – ideelt set – har noget grundlæggende til fælles i deres måde at formidle eller snarere at fortælle dets budskab på. Spørgsmålet og mit anliggende er, om det også gælder – eller bør gælde – kirkens forkyndelse i almindelighed og en ungdomsteologisk praksis i særdeleshed?

Det er vigtigt at påpege, at denne artikel ikke er forskningsbaseret og ikke er styret af en begrebslig eller metodisk afgrænsning. Omvendt er den er heller ikke hevet ud af den blå luft. Den er på én gang båret af et personligt og praktisk mellemværende og en saglig og teoretisk distance. Det personlige

og praktiske i form af min baggrund og erfaringer som højskolelærer gennem en årrække, det saglige og teoretiske i kraft min ansættelse i Folkehøjskolernes Forening i Danmark, hvor jeg som pædagogisk konsulent har bidraget til den undersøgelse og beskrivelse af højskolernes pædagogiske praksis, der er at finde i bogen *Højskolepædagogik – en fortælling om livsoplysning i praksis* fra 2015 (Rahbek og Møller 2015). Indsigterne fra dette arbejde vil jeg trække på, men anliggendet og udlægningen i denne artikel står for egen regning. For en udførlig fremstilling og diskussion af højskolernes opgave og pædagogiske praksis på tværs af højskolernes indbyrdes forskelligheder og mangfoldighed henvises der derfor til nævnte udgivelse, mens jeg i det følgende vil forsøge at anskueliggøre og indkredse en ‘undervisningskunst’ kendetegnet ved en indirekte tilgang, der, når den lykkes, kan engagere til deltagelse og forføre til frihed.

Skammens anatomi

Det bemærkelsesværdige ved den licensfinansierede og net-baserede NRK-serie *Skam* er dens evne til at engagere og henrykke en bred skare af seere i alle aldre gennem en fortælling, der på overfladen ligner enhver anden high school- og coming of age-serie med dets tematiske fokus på kærlighed, sex, digitale medier, venskaber, intriger, mindreværd, kultursammenstød, religion, voldtægt, spiseforstyrrelser, mobning osv. Men paradoksalt nok lader det til, at seriens brede appel og altomfavnende succes skyldes, at den som udgangspunkt ikke ønskede at nå bredt ud, men havde udset sig en yderst smal målgruppe i form af de 16-årige piger, der ifølge instruktør Julie Andem er udsat for og udsætter sig selv for det umenneskelige pres, det er konstant at skulle præstere til perfektion på alle parametre i deres ungdomsliv; skole, job, fritidsaktiviteter, udseende, kærester, venner. Og kravet er ikke blot at præstere, men samtidig at kunne dokumentere det for resten af verden via de sociale medier. Fordringen er umulig at leve op til og medfører en følelse af utilstrækkelighed, usikkerhed, angst og den skam, som har givet serien sit navn. I et interview fortæller Andem, at ambitionen var at “lære de unge piger at være uperfekte, for det er jo ikke så farligt. Hvis de lærer at trives med at være utilstrækkelige, så fjerner det også noget af den skam, de føler ved

at være det ” (Wang 2016). For at lykkes med dette var det altafgørende, at de unge skulle føle sig taget alvorligt og føle sig set, og derfor brugte Andem timevis på at interviewe målgruppen for at finde ud, hvad de var optagede af, og for at kunne forme serien ud fra deres behov og ikke ud fra en målgruppeanalyse af, hvordan man får flest mulige seere og reklameindtægter. Dette udgangspunkt skaber en fortælling med et formål og et bagvedliggende budskab, men det formidles på en måde, hvor der gives plads til seerens fortolkning og usikkerhed, og hvor moralen ikke står bøjet i neon ved slutningen af hvert afsnit, som vi kender det fra *Beverly Hills 90210* og lignende kommercielle serier. Karakteren Vilde har utvivlsomt en spiseforstyrrelse, og vi følger hendes kamp og nederlag, men ordet spiseforstyrrelse nævnes ikke en eneste gang i seriens fire sæsoner. Isak er utvivlsomt skabshomoseksuel, men historien om ham ender med at handle om det alment menneskelige vilkår det er at turde stå ved sig selv og acceptere det, man nu engang er. Personerne i serien bliver modsat mange andre ungdomsserier ikke spændt for en tematisk vogn, men får lov at folde sig ud i al den kompleksitet, der gør, at vi genkender os selv (Eistrup 2016). Ved at tage den smalle målgruppe af forkælede og fortvivlede norske teenagepiger dybt alvorligt ender serien med at finde ind til noget alment menneskeligt på en måde, så den rammer os alle og får os til at føle os set. *Skam* omhandler, hvad det vil sige at være menneske, og fortæller os, at vi på trods af skam og ensomhed ikke er alene, men trænger til og er henvist til hinanden. Serien har et etisk ærinde og er dybt moralsk, men i kraft af sin indføling, tålmodighed, ærlighed og åbenhed lykkes den med at forme sin fortælling, så den ikke bliver moraliserende.

Henvendelsen til eleven

Jeg ser som nævnt *Skams* måde at møde de unge og formidle sit budskab som et sindbillede på det, der – i hvert fald potentielt – sker på en højskole, hvor lærere gennem undervisning og samvær henvender sig til elever på et normativt grundlag, dvs. med et dannelsessigte, der på den ene side altid indebærer et element af tvang, men på den anden side må håndteres gennem pædagogiske handlinger, der tager hensyn til og har elevens frihed som mål (Von Oettingen 2011). Højskolepædagogik handler i den forståelse, der lig-

ger til grund for denne artikel, kort sagt om at forholde sig til, hvad man som højskole vil med sin henvendelse til eleven, og hvordan denne henvendelse realiseres i praksis (Rahbek og Møller 2015). Tro mod forehavendet med at fremhæve en indirekte tilgang vil jeg ikke her redegøre begrebsligt for det nærmere indhold af og vilkår og betingelser for denne pædagogik, men i stedet forsøge at anskueliggøre det gennem en fortælling fra min egen tid som højskolelærer og litteraturunderviser.

Dette er en agerhøne

Det er tirsdag morgen. Klokkeren er lidt i 9. Jeg har den sidste halve time gjort klar til dagens litteraturlæsning. I fredags gav jeg dem tre noveller (Agerhønen af Martin A. Hansen, Fasaner af Helle Helle og Solbær af Naja Marie Aidt), som jeg bad dem om at læse.

Nu træder eleverne ind, og i undervisningslokalet er ikke alt, som det plejer. Der er ingen borde i rummet, men i den ene ende står stole opstillet, så de sammen med endevæggen udgør et rektangel. I midten af firkanten står et utændt stearinlys, og rundt om lyset er der spredt en mængde sedler ud på gulvet. Langs endevæggen står kun én stol, på den sidder jeg. På væggen over mig hænger en seddel med påskriften "Dette er en agerhøne". Eleverne ankommer drypvist og orienterer sig i lokalet, som tydeligvis forvirrer dem på grund af den utraditionelle opsætning. Eleverne henvender sig med et spørgende blik, men jeg siger ingenting, forholder mig tavst med en gestik, der signalerer utilnærmelighed. De indtager deres pladser i en forventning om, at jeg tager mit ansvar på mig og signalerer, at nu starter undervisningen. Men der sker intet, jeg er forsat tavs, mens jeg gentagne gange kigger på mit ur. Omkring 5 minutter går, hvor tavsheden kun brydes af lidt hvisken, spredt fnisen og en enkelt, der direkte henvendt til mig spørger med utålmodighed i stemmen: Hvad skal vi lave? Jeg svarer ikke, men trækker min mobil op af lommen og begynder at skrive på den. Der går endnu et par minutter, hvor efter en elev, Mette, foreslår, at vi synger en sang til at begynde med, som vi plejer at gøre. De fleste har medbragt deres højskolesangbog, og de bliver efter nogen tid enige om en, der synges utilsigtet flerstemmet, da jeg ikke synger for som normalt.

Hvor lidt tør vi sige, hvor meget tør vi fortælle?

Fællessangen synes at have taget toppen af spændingen, og en anden elev, Andrea, rejser sig fra sin plads og begynder at tage et par af sedlerne op. Hun viser de andre en, hvor der står "Syng!", og en anden, hvor der står "oplæg om Agerhønen", og spørger, om der ikke var nogen, der skulle forberede oplæg. Oplægsholderne svarer bekræftende, og pigen på gulvet foreslår, at de starter med oplægget om Agerhønen. Astrid, der har forberedt et oplæg, kigger på mig, som om hun spørger, om hun må holde sit oplæg nu, men jeg kigger den anden vej, og så starter hun lettere tøvende med at holde sit oplæg.

Efter oplæggene forsætter Andrea med at tage ansvar for processen, idet hun begiver sig ud på gulvet og finder sedler, der er relevante for diskussionen af novellerne. Peter siger, at han tror, at jeg vil have dem til selv at stå for undervisningen, og foreslår, at de fjerner de sedler, de har brugt. Eleverne forsøger nu ud fra sedlerne at tale om novellerne, deres handling, budskab og indbyrdes forhold. Diskussionen foregår uden den sædvanlige lærerstyrede håndoprækning, hvilket gør samtalen mere uformel, men også rodet og med risiko for, at der bliver talt i munden på hinanden. Der kommer en del gode pointer og observationer i forhold til teksterne, bl.a. bliver der reflekteret over, at alle novellerne handler om skrøbelige menneskelige relationer og vanskeligheden ved at tale sammen. Samtalen forskyder sig jævnlige op i en famlende metadiskussion af undervisningssituationen, min rolle, og hvad det mon er, jeg gerne vil have dem til. Det er tydeligt, at en mindre del af eleverne er meget optaget af diskussionen og tager ansvar, mens en anden, som udgør et flertal, forholder sig passivt og tavst – måske føler de sig ikke trygge i rammen, måske har de bare ikke fået læst novellerne. Klokkeren nærmer sig 10, hvor der normalt holdes kaffepause, og de finder sedlen, hvor der står pause på. De er på vej ud uden at aftale pausens varighed, men i sidste øjeblik foreslår én, at vi mødes igen 10.15.

Da jeg vender tilbage efter pausen – bevidst 5 minutter senere end aftalt – er eleverne gået i gang og har flyttet stolene, så de danner en lille, tæt cirkel med det nu tændte stearinlys i midten. Min stol er den eneste, der befinder sig uden for cirklen. Efter en kort overvejelse vælger jeg at tage min stol og lirke den ind i deres cirkel – som en symbolsk handling, der skal vise, at jeg ønsker at være med på deres vilkår, at jeg accepterer deres ramme. Og jeg får lov til at sidde med, mens de forsætter samtalen timen ud.¹

Håndtering af fugle – livet som gave og opgave

Læser man de tre noveller, som omtales i praksisfortællingen, vil man opdage, at de har døde fugle til fælles. I “Agerhønen” sidder en fattig, sultende familie en blæsende vinteraften i deres sparsomt belyste stue. Stemningen er trykket, og ingen samtale finder sted, da de pludselig hører et slag på hoveddøren. De frygter, at det er faderen, der igen skal indkaldes til krig, men det viser sig at være en lille agerhøne, der i sit sammenstød med døren er faldet død til jorden. Familien ser fuglen som en gave skænket af noget større end dem selv, og de bruger de sidste reserver fra spisekammeret og det sidste levende lys til at skabe et festmåltid, der på trods af visheden om morgendagens muligvis katastrofale sult får novellens fortæller til at konkludere, at det er sandhed, at den lille fugl mættede dem alle.

I Helle Helles “Fasaner” ender fortællingen med en dyngvåd fasan efterladt på et trappetrin. Kvinden inde i huset har fået den tilbudt af en mand, hun ikke kender, som tidligere har boet i huset og gerne vil hente nogle ting, som han har efterladt. Kvinden gør alt, hvad hun kan, for ikke at lade den noget påtrængende mand komme ind på livet af hende, og slutter af med at lyve om, at hun får gæster til middag. Inden han går, tilbyder han hende en fasan, men hun siger, at hun ikke ved, hvad hun skal stille op med den. Da hun senere – efter at have spist alene foran fjernsynet – åbner døren, ligger fasanen der – lige til at plukke, hvis hun tør. Mens agerhønen skaber håb og glæde i den lille familie, og fasanen ligger der som en mulighed, en invitation, ender Naja Marie Aidts “Solbær” håbløst og med en lørdagskylling i skraldespanden. To solbærplukkende kvinder i et sommerhus, hvis kommunikation og relation er gået i stykker, har købt en færdigpakket kylling, der blot skal i ovnen, men de kan ikke overskue det, og til sidst, hvor den er begyndt at lugte, må de smide den ud – som et symbol på den abort, den ene kvinde til sidst afslører, at hun har fået foretaget.

De tre noveller handler alle om, at livet har gavens karakter, som vi kan tage imod, håndtere og tage ansvar for på forskellige måder. Hos Martin A. Hansen har den lille familie ikke mere at spise, men de mættes i en åndelig forstand gennem deres tro på noget større end sig selv. De tager imod den lille fugl som skænket, de ved præcis, hvad de skal stille op med den, og de samler sig om den i fællesskab og fejrer den med et håbets festmåltid.

Hvor lidt tør vi sige, hvor meget tør vi fortælle?

Måske dør de en måned senere af sult, men alligevel efterlades familien og læseren med et håb. I de to moderne noveller har individerne alt, hvad de har brug for, men de ved ikke, hvad de skal stille op med det. De er ikke sultne, men ensomme, usikre og hundeanget. Angsten for at lade andre mennesker komme ind på livet af én, for at se sårbarheden og ensomheden, kommer til udtryk i novellernes kuldslående dialog, hvor alle hele tiden taler forbi hinanden eller tier om det, der for alvor betyder noget. Der, hvor samtalen går i stå, begynder håbløsheden. Billedligt udtrykt ved en druknet fasan og en rådnende kylling.

Undervisningens kunst – forførelse til frihed

Tolker man teksternes indbyrdes temaer og relationer i forhold til den undervisningssituation, de indgår i, kommer det til syne, hvordan litteraturundervisningen er iscenesat som en novelle eller en metatekst, der gennem et eksperimenterende formsprog har til hensigt at forstyrre elevernes virkelighedsopfattelse, deres tillærte forestilling om, hvad det vil sige at være i skole og at modtage undervisning. Der skabes tid og rum for en vekselvirkning mellem lærer og elev, hvor begge parter uden at være lige har ansvar for og indflydelse på, hvad resultatet af undervisningen bliver. På trods af dens utydelighed har læreren sat en ramme og taget ansvar for selve undervisningen, mens ansvaret for læringen – i kraft af utydeligheden – er lagt i hænderne på eleverne selv. I en fri tilegnelse. Og selv om læreren intet siger, gøres litteraturen og faget levende og vedkommende for elevernes eget liv, idet teksternes indhold og undervisningens form, som eleverne befinder sig i, afspejler hinanden. Novellerne udgør her, hvad Løgstrup har kaldt 'saglighedens bro' (Løgstrup 2010) mellem lærer og elev, eller fungerer som et talerør, der kan fortælle det, læreren ikke kan sige direkte uden at fratage eleverne frihed til og ansvar for selv at læse skriften på væggen.

Undervisningen afslører sig selv som noget kunstigt; en konstruktion eller fiktion, der tavst opfordrer eleverne til at forholde sig til virkeligheden på ny. Når der hænger en seddel i lokalet med teksten "dette er en agerhøne", kan det tolkes sådan, at selve undervisningen er som agerhønen i novellen, og indirekte rejses spørgsmålet: Hvad stiller I op med den? Læreren tavshed

og forstyrrende adfærd kan læses som en drilagtig gave, der rejser sig som en opgave; kan I håndtere ansvaret, kan I tage hånd om hinandens læring og liv, kan I få det til at løfte sig, eller falder det til jorden? Undervisning kan sammenlignes med kunsten, idet der konstrueres en virkelighed og formes et fagligt indhold på en måde, der indirekte tvinger – eller forfører – eleven til at tage stilling og til at forholde sig til virkeligheden og sig selv på ny. Forførelse er selvsagt risikabelt og problematisk, hvis den ender med at manipulere eleverne til at overtage lærerens svar, men forførelse forstået som eksistentiel forførelse er netop måden, hvorpå eleverne kan bringes til at blive opmærksomme på det, de ikke ser af sig selv. Den norske pædagogiske filosof Herner Sæverot beskriver i bogen *Indirect Pedagogy* værdien og nødvendigheden af forførelse i den pædagogiske relation:

Forførelse kan vække eleverne til at stille spørgsmålstegn ved deres eksistens. På denne måde kan forførelse ske uden tvang, eller for at være mere præcis: de studerende tvinges til at stille spørgsmålstegn ved deres position i livet i stedet for blive tvunget ind i en bestemt position i livet. Med andre ord: forførelse har den fordel, at den forsømmer de moralistiske eller didaktiske former, der gør de studerende til tjenere af fastlåste idéer. Derfor må den eksistentielle forfører skabe mulighed for, at eleverne kan få en medindflydelse på deres eget liv. Også bedraget kan være et væsentligt bidrag til eksistentiel dannelse, idet dets uregerlige og vitale natur har evnen til at skærpe vores følsomhed og opmærksomhed og gøre os i stand til at forestille os, at tingene er anderledes, end de tager sig ud, og blive opmærksomme på det, vi ikke forventede. (Sæverot 2013, 9, min oversættelse).

Indirekte pædagogik

En undervisningskunst handler således om at forføre til frihed ved at forme det faglige indhold på en sådan måde, at eleven engageres emotionelt, intellektuelt og eksistentielt i stoffet og tvinges til selv at tage ansvar og stil-

Hvor lidt tør vi sige, hvor meget tør vi fortælle?

ling. Udkommet af en sådan undervisningsform kan – på samme måde som Julie Andem ikke kunne skrive sæsons slutningerne af *Skam*, før hun havde mærket målgruppens reaktioner – ikke foregribes eller planlægges; eleverne kan gribe muligheden eller lade læreren sidde alene tilbage. Den risiko må man løbe, for hvis de kommer sig over chokket, kan de gå på opdagelse, fortolke og selv være med til at tage ansvar for og skabe en fortælling, der giver mening og får betydning (Rahbek og Møller 2015).

Hvad jeg har forsøgt at indkredse via *Skam* og praksis eksemplet er en *indirekte pædagogik* forstået som en henvendelse, der ikke direkte peger på, hvad en problemstilling handler om, eller siger, hvad modtageren skal mene om den og bruge den til. Den indirekte henvendelse sigter mod at give plads til elevens egne erfaringer, følelser, sanser og opfordrer mennesket til at forholde sig til og reflektere over stoffet og sin egen viden. En indirekte tilgang forstået som brug af fortællingen, historien eller myten til indirekte at belyse et spørgsmål eller en sag frem for at udpege den direkte har været yderst betydningsfuld i højskolehistorien som et helt afgørende middel til at åbne elevernes øjne og sind, så de selv gives muligheden for at få øje på og tage stilling til de menneskelige grundvilkår. (2015, 133)

Indirekte forkyndelse – hvor lidt tør vi sige?

Spørgsmålet er nu, om denne tilgang og forståelse, som primært henter sine pointer i æstetikken og pædagogikken, har noget at spille ind med i teologien og særligt i det ungdomsteologiske arbejde, der fokuserer på at komme unge i møde – for at møde dem med det kristne budskab. Der er åbenlyst forskel mellem kunstens, (hø)skolens og kirkens opgave, men det er min påstand, at det, når det kommer til henvendelsens form, i den grad giver mening at gå i dialog og at lære af hinanden.

Der foregår utvivlsomt rigtig meget, rigtig godt og betydningsfuldt ungdomskirkeligt arbejde, hvor det lykkes både at få kirkevante og kirkefremmede unge i tale, men jeg træder nok heller ikke nogen over tærne ved at påstå, at der er et udviklingspotentiale. Hverken jeg selv eller højskolen ligger inde med sandheden eller hurtige løsninger, men jeg vil vove den påstand, at det også i kirken er værd at stille sig selv spørgsmålet: hvor lidt tør vi sige?

Tør vi være indirekte i vores forkyndelse for at give plads til, at de, der lytter, føler sig set og hørt og bliver engageret i at bidrage til fortællingen? Og nej, det handler ikke om at lokke folk ind i templet med spaghetti-gudstjenester, bingo-banko og *Skam*-forevisninger i krypten (aktiviteter jeg i øvrigt ikke har noget imod) for så at prædike dem huden fuld ved en senere lejlighed. Det handler om at have modet til at eksperimentere med og forme indholdet i forkyndelsen af det kristne budskab på en måde, så det lykkes at møde folk dér, hvor de er, og engagere dem til at bidrage til fortællingen og formuleringen af svar. Det handler heller ikke om at give afkald på indholdet i forkyndelsen, hvor vi ender i 'ren form uden indhold'. Det er netop syntesen mellem indhold og form, der er afgørende, og det kræver, at man har fuldstændigt styr på indholdet og budskabet, hvis det skal lykkes at give det en form, der engagerer og frisætter på én og samme tid. "Show it, don't tell it" lyder reklameverdenens trosbekendelse, mens undervisningens – og måske forkyndelsens – kunne være "sig det ikke, fortæl det". Fortæl, så englens synger!

Teolog og højskolelærer Christian Hjortkjær er inde på et parallelt spor, når han om forholdet mellem *Skam* og folkekirke skriver:

Serien *Skam* har formålet, hvad Den Danske Folkekirke ikke selv har formålet: At udbrede det enkle budskab, som hele vores lutherske arv bygger på, i et sprog, som vi kan forstå. Men når nu de unge selv taler skammens sprog i dag, var det så ikke en idé at møde dem der, hvor de er – i det sprog, som engang var kirkens eget? Alt andet er da synd og skam. Jeg er ikke et øjeblik i tvivl om, at dette budskab er genuint kristent. Men målet er ikke at gøre verden kristen, men at gøre verden bedre (Hjortkjær 2017).

Noter

1. En forkortet udgave af praksisfortællingen optræder i *Højskolepædagogik – en fortælling om livsoplysning i praksis* (Rahbek og Møller 2015, 136).

Litteratur

- Eistrup, Eva 2016. "Hvem gider egentlig at forholde sig til en rigtig 16-årig? Det gider de heldigvis i Norge", i *Information* d. 12. august.
- Hjortkjær, Christian 2017. "Kast Luthers arv i favnen på de unge – men kald det for Guds skyld ikke kristendom", i *Information* d. 4. marts.
- Løgstrup, K.E. 2010. *Den etiske fordring*. Aarhus. KLIM
- Rahbek, Rasmus Kolby og Jonas Møller 2015. *Højskolepædagogik – en fortælling om livsoplysning i praksis*. Aarhus. KLIM
- Rørdam, Thomas 1966. *I De danske folkehøjskoler*. København. Det danske selskab.
- Sæverot, Herner 2013. *Indirect pedagogy*. Rotterdam. Sense publishers.
- Von Oettingen, Alexander 2011. *Almen pædagogik – pædagogikkens grundlæggende spørgsmål*. København. Gyldendal.
- Wang, Laura Friis 2016. "Vi vil lære de unge piger at være uperfekte", i *Information* d. 12. august.

Jonas Møller, cand.mag. i idéhistorie og nordisk sprog og litteratur, specialkonsulent i Folkehøjskolernes Forening, medforfatter til bogen *Højskolepædagogik – en fortælling om livsoplysning i praksis* og tidligere højskolelærer på Silkeborg Højskole.

E-mail: jm@ffd.dk

Medialisering og forandringen af religionens autoritet

Stig Hjarvard

Introduktion

Religion er blevet mere synlig i offentligheden de seneste årtier i adskillige dele af verden inklusive de overvejende sekulære nordiske lande og har opnået en kontinuerlig tilstedeværelse inden for forskellige politiske og kulturelle dagsordener. Den øgede synlighed skyldes ikke mindst tilstedeværelsen af religion i medierne, heriblandt nyhedsmedier, underholdningsmedier og sociale netværksmedier. For nogle religionsforskere har religionens voksende synlighed i offentligheden været brugt til at hævde en genoplivelse af religiøs overbevisning generelt set og særligt til at forkaste idéen om sekularisering. Peter Berger (1999), som selv har været fortaler for sekulariserings-teorien, har udtalt, at verden er ‘as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled “secularization theory” is essentially mistaken’ (Berger 1999, 2).

I denne artikel vil jeg forfølge en mere forsigtig argumentation og adressere mediernes rolle i forhold til religionens voksende synlighed. Kort sagt vil jeg argumentere for, at religionens synlighed delvist er en afspejling af den generelle medialisering af religion, igennem hvilken religiøse overbevisninger, handlinger og symboler bliver påvirket af forskellige mediers virke. Der er selvfølgelig mange andre og på sin vis mere væsentlige årsager til den øgede synlighed af religion i det moderne samfund, som f.eks. global migration, politisering af religiøse organisationer og den internationale krig

mod terror. Men religionens synlighed i medierne er ikke kun en afspejling af den religiøse virkelighed 'uden for' medierne. Den er også et resultat af et komplekst sæt af processer, inden for hvilke vigtigheden af religion og især religiøse overbevisninger og handlinger bliver såvel anfægtet som bekræftet både i og af medierne samtidig med, at religion undergår transformation via selve processen at blive medieret af forskellige medier. Jeg vil fokusere på spørgsmålet om, i hvilken udstrækning og på hvilke måder religiøs *autoritet* kan undergå forandringer set i lyset af den generelle medialiseringprocesses. Argumentet vil primært bero på forskning foretaget i de nordiske lande (Hjarvard og Lövheim 2012), hvor den protestantiske og lutheranske kirke historisk har indtaget en dominerende position, og hvor flere andre religioner er blevet synlige inden for den seneste tid, ikke mindst islam. Eftersom min diskussion af en religiøs autoritet i forandring er tæt forbundet med medialiseringens teoretiske rammeværk, vil jeg også kort introducere de vigtigste aspekter af medialiseringsteori og de generelle karakteristika ved medialiseringen af religion.

Medier og social forandring

På tværs af en række forskellige bidrag til feltet for medialiseringstudier synes der at være generel konsensus om, at medialisering handler om 'interaction processes between media change on the one hand and social and cultural change on the other' (Hepp et al., 2010, 223). Medie- og kommunikationsforskning har primært været beskæftiget med studiet af 'mediering', dvs. anvendelsen af medier til kommunikative praksisser, hvorimod studiet af 'medialisering' beskæftiger sig med mediernes langsigtede indflydelse på kulturelle og sociale strukturer og handlinger. Ved at tilføje et institutionelt perspektiv på medialisering har jeg argumenteret for, at vi med medialisering forstår de processer, hvorigennem forskellige institutioner i kultur og samfund (familie, politik, religion etc.) i stigende grad bliver påvirket af medierne og deres logik. Med 'logikker' forstår vi mediernes forskellige teknologiske, æstetiske og sociale modus operandi (Hjarvard 2013). Set ud fra dette perspektiv indebærer medialisering en dobbelt proces, ved hjælp af hvilken medierne har udviklet sig til en delvist uafhængig institution i sam-

fundet, samtidig med at de integreres i andre institutioners virke og bliver en uundværlig del af at 'praktisere familie', 'praktisere politik', 'praktisere skole' etc. Medierne er både 'derude' i det bredere samfund og konstituerer et offentligt rum af fælles erfaringer og 'herinde' i det civile samfunds forskellige sociale sammenhænge, hvor de udgør en form for socialt værktøj, der hjælper med at skabe hverdagens rutiner og sociale relationer. Fra et sociologisk perspektiv kan medialisering opfattes som en af modernitetens generelle processer på linje med globalisering, individualisering og urbanisering: Medierne muliggør en fortløbende dynamik, hvor social interaktion frigøres fra lokale og traditionelle kontekster og genindlejres i større og mere moderne sammenhænge. Sociale netværksmedier som f.eks. Facebook tager afsæt i selskabelige former for kommunikation, som de typisk praktiseres i mindre grupperes møde ansigt-til-ansigt, men sociale netværksmedier transformerer og genindlejrer sådanne kommunikationsformer i større netværk af medierede 'venskaber', som er influeret af forskellige andre logikker, der er baseret på f.eks. mediers teknologiske og kommercielle hensyn.

Medialisering kan betragtes som en generel modernitetsproces, men måderne, hvorpå denne proces faktisk bliver udfoldet, de bestemte interaktioner mellem medieudviklinger og sociale udviklinger, er forskelligartede og afhænger af den historiske, geografiske og institutionelle kontekst. Medialiseringen af politik kan derfor udvikle sig anderledes i USA sammenlignet med Skandinavien, ligesom mediers indflydelse på politik er forskellig fra mediers indflydelse på religion. Hvad angår medialisering af religion, kan Meyrowitz' metaforiske distinktion mellem medier som kanal, sprog og miljø være anvendelig til at differentiere mellem forskellige dimensioner af forandring (cf. Hjarvard 2011, 2013). Som *kanal* er medier i stigende grad blevet en vigtig hvis ikke den vigtigste kilde til information om religion i samfundet. Nyhedsmedier, sociale netværksmedier samt film og tv-drama er blevet ressourcer til viden og oplevelser om religion, imens traditionelle religiøse organisationer spiller en mindre vigtig rolle. Kirken og andre religiøse aktører kan anvende forskellige medier for at nå ud til fælles trosfæller og udbrede information om deres religion, men de traditionelle religiøse medier, genrer og tekster (f.eks. prædiken og Bibelen) spiller en mindre central rolle for cirkulation af information om religion. En konsekvens af dette er, at religiøse organisationers centraliserede kontrol over informationen i stigende

grad er blevet vanskeligere, både på grund af massemediernes overvejende sekulære orientering mod denne form for information og som resultat af den distribuerede, netværks-lignende karakter af adskillige interaktive medier.

Betragter vi medier som *sprog*, dvs. fokuserer på medier som bestemte modaliteter for symbolsk repræsentation og social interaktion, må vi konstatere, at information om religion formes i overensstemmelse med kravene fra adskillige populære mediegenerer såsom nyheder, drama, forbrugerrådgivning og blogging. Journalistiske nyhedsmedier spiller en betydelig rolle i forhold til at rammesætte religion og religiøse emner, og aktører må ofte efterleve kravene fra de journalistiske nyhedsmedier for at få opmærksomhed. I praksis betyder dette, at historier vedrørende religion skal være nyhedsværdige, og religiøse aktører bliver nødt til at tilpasse sig rollen som en nyhedskilde. I ikke-faktuelle generer som f.eks. computerspil og spillefilm er religion blevet én blandt mange andre kulturelle ressourcer til historiefortælling, men da massemedier generelt ikke har nogen intention om at prædike, men har som målsætning at få publikums opmærksomhed, bliver religiøse budskaber underordnede dette krav og må tilpasse sig genremæssige konventioner. Religiøse organisationer har – netop på grund af disse medieforhold – ofte forsøgt at udvikle deres egne medievirksomheder såsom religiøse tv-stationer og hjemmesider med henblik på at kunne fremvise en version af religion, der er mindre påvirket af sekulære medier.

På grund af internettets og sociale mediers udbredelse har religiøse aktører erhvervet sig nye måder at interagere med potentielle tilhængere. Dette gør sig måske særligt gældende i USA, hvor religiøse medier har en lang historie, og tele-evangelisme har spillet en vigtig rolle for fx pinsebevægelsens virksomhed. I de nordiske lande spiller sådanne religiøse massemedier en marginal rolle, men religiøse organisationer søger for tiden at udnytte digitale medier på forskellige måder (Fischer-Nielsen, 2012). Anvendelsen af både massemedier og sociale netværksmedier påvirker måden, hvorpå religion repræsenteres, såvel som hvordan kirke og tilhængere interagerer med hinanden. For at nå publikum og brugere igennem de forskellige medier må religiøse organisationer og enkeltpersoner være sensitive over for kravene og konventionerne, der knytter sig til brugen af det pågældende medie. Når medierne placeres i centrum for en religiøs bevægelse, kan det medføre en gensidig tilpasning mellem medier og religion i en sådan grad, at det ikke

længere giver mening at skelne mellem medier og religiøs organisation. Dette finder man ikke mindst eksempler på i en nord- og sydamerikansk kontekst (cf. Hoover 2006; Martino 2013).

Hvis vi afslutningsvis betragter medier som *miljø*, har medierne overtaget nogle af de samfundsmæssige funktioner, som religiøse organisationer tidligere har været i en privilegeret position til at udføre. Medierne er blevet en betydningsfuld arena til at orkestrere offentlige rituelle begivenheder, både når det gælder fest og sorg. Massemedier og sociale netværksmedier konstituerer nationale og kulturelle fællesskaber på forskellige måder, der tillader individet at kommunikere med det bredere samfund og opleve en fornemmelse af tilhørsforhold (Anderson 1994; Carey 1989). Både på et nationalt og individuelt niveau forsyner forskellige former for medier det moderne individ med moralsk orientering (Hjarvard 2009) og emotionel trøst i krisetider. Medierne opfordrer også til og understøtter adskillige former for 'afgudsdyrkelse' igennem fan- og kendis-kulturer. De funktionelle og strukturelle ligheder mellem medier og religion som miljøer indebærer ikke nødvendigvis, at medierne bliver religiøse ved at praktisere sådanne funktioner; men det peger på det faktum, at religiøse praksisser og funktioner såsom ritualer, gudstro og tilbedelse kan blive transformeret og rekontekstualiseret inden for mere sekulære domæner.

Autoritet og religion

Studier af sammenhængene mellem medier og religion peger på, at den voksende betydning af forskellige former for medier til at kommunikere om religion potentielt udfordrer magtforholdene mellem etablerede og nyere former for religion såvel som mellem det religiøse domæne og bredere sekulære samfund. Meyer og Moors (2005) argumenterer for, at mediernes format, stil og infrastruktur

shape the specific modes by which religions go public, modes that are difficult to control by religious establishment. New media may both have a destabilizing and an enabling potential for established practices for religious mediation. In

this sense, new media may resemble a Trojan horse (Meyer og Moors 2005, 11).

Cambell (2007) undersøger religionens autoritet online og dokumenterer, hvordan udfordringen af autoritet berører forskellige aspekter (religiøs hierarki, struktur, ideologi og tekst) afhængig af den specifikke religion. Medier kan ikke alene destabilisere eksisterende religiøse kommunikationspraksisser, men kan også muliggøre fremkomsten af andre praksisser både inden for og uden for etablerede religiøse organisationer og bevægelser. I det følgende vil jeg diskutere dette forhold igennem begrebet om *autoritet*. Hvis magt forstås som muligheden for at påvirke handlinger og tanker, opstår autoritet, når magten hos en enhed (en organisation, person, objekt, regel etc.) opfattes af andre som effektiv og legitim.

Følger man Webers (1978) klassiske distinktion mellem tre idealtyper for autoritet (traditionel, karismatisk og rationelt-legal), kan religiøs autoritet særligt siges at bero på karismatiske former for autoritet, eftersom et tilbagevendende karaktertræk ved mange religioner er sættet af guddommelige evner, som tilskrives religiøse individer (f.eks. profeter), objekter (f.eks. totem) eller tekster (f.eks. Bibelen). Som Weber påpeger, er karismatisk autoritet svær at vedligeholde over længere tid, fordi den beror på evnen til at fastholde tro på ekstraordinære, individuelle kræfter. Som konsekvens har religiøse samfund ofte søgt efter andre former for legitimering. Institutionaliseringen af religion i de nordiske lande, dvs. den historiske transformation af kristne samfund til statslige kirker, har tildelt kristendommen traditionel såvel som rationelt-legale autoritetsformer. Her er kristendommen også legitimeret igennem dens 'dybe historiske rødder', overleveringen af vaner og ritualer fra en generation til den næste osv., såvel som dens krav på bureaukratisk og videnskabelig rationalitet. Igennem institutionaliseringen er den kristne kirke i de nordiske lande blevet involveret i adskillige bureaukratiske statsfunktioner såsom beskatning og registrering af fødsel og død. Intellektualiseringen af præsternes profession via en universitetsbaseret teologisk uddannelse har givet fortolkningen af kristne tekster en videnskabelig aura.

Webers tre autoritetsformer spiller fortsat en rolle for legitimeringen af religion i nutidige, medialiserede samfund, og medier kan både styrke og udfordre dem på forskellige måder, når de beskæftiger sig med religiøse

anliggender. Amerikansk tele-evangelisme er f.eks. et tydeligt eksempel på genkomsten af karismatisk, religiøs autoritet i en moderne mediesammenhæng. I en nordisk kontekst spiller kristne ceremoniers traditionelle autoritet stadig en rolle i mediernes transmission af offentlige begivenheder og nationale helligdage. Webers autoritetstypologi har også forklaringskraft uden for området for eksplicite og organiserede former for religion. F.eks. kan nutidig fankultur i en vis udstrækning forklares ved medieindustriens evne til at konstruere karismatiske former for autoritet. De tre autoritetsformer synes alligevel utilstrækkelige til at forklare måderne, hvorpå religiøse forestillinger og praksisser opnår autoritet igennem forskellige former for medier og genrer som f.eks. blogs og tv-drama. Et vigtigt aspekt af dette, som Herbert (2011) påpeger, er, at forbindelserne mellem religiøse symboler og diskurser og bestemte religiøse fællesskaber og institutioner har fået en løsere form. Vi kan derfor skelne mellem på den ene side 'religion' som et specifikt fællesskabs særlige sæt af overbevisninger og praksisser og på den anden side 'det religiøse' som et bredere felt af repræsentationer og praksisser, der udbredes på tværs af kultur og samfund uden et bestemt organisatorisk grundlag eller et afgrænset sæt af tilhængere (Herbert 2011, 90; cf. Meyer og Moors 2005). For at forstå, hvordan disse diffuse former for religion kan opnå autoritet, må vi se ud over Webers typologi og overveje, hvordan både massemedier og sociale netværksmedier kan konstruere et nyt grundlag for autoritet.

Banal religion og det populære autoritet

I mit eget arbejde har jeg søgt at udvikle begrebet om *banal religion* netop for at kunne begribe denne diffuse, ubemærkede og dog gennemtrængende cirkulation af religiøse forestillinger og praksisser i det moderne samfund. Inspireret af Michael Billigs (1995) begreb om 'banal nationalisme', som han anvender til at beskrive de implicite, taget-for-givet hverdagsrepræsentationer og -praksisser, der skaber og bekræfter ideer og følelser af tilhørsforhold til nationen, kan vi forstå 'banal religion' som noget andet end de etablerede religioner med eksplicite og institutionaliserede symboler og praksisser. Ifølge Billig (1995) reproduceres nationen ikke udelukkende igennem tydeligt nationalistiske symboler og praksisser – nationalismens 'bølgende flag'

– men også ‘lydløst’ igennem implicite, kulturelle referencermed hensyn til, hvad nationen er, og hvem den tilhører – nationalismens ‘ikke-bølgende’ flag. På en lignende måde henter nutidige idéer om, hvad religion er eller kan anvendes til, information fra et sammensurium af repræsentationer og praksisser uden nogen nødvendig eller tæt forbindelse til specifikke, organiserede former for religion. En tv-serie som *LOST* (Clark 2008) eller en blog for unge, muslimske kvinder (Lövheim 2012) kan blive autoritative stemmer, der vækker holdninger til religion uden at blive støttet af religionens officielle stemmer. Begrebet om ‘banal religion’ betyder ikke, at disse former for religion er underlegne eller mindre vigtige end de eksplicite og organiserede former for religion. Tværtimod er sådanne religiøse forestillinger og praksisser fundamentale for enhver slags religion, og i moderne mediasamfund har de betydning som et kulturelt baggrundstæppe for den hverdagslige forståelse af, hvad religion er – delvist på bekostning af de organiserede former for religion.

I de sekulære nordiske lande er populærmedier, inklusive importeret amerikansk kultur, blevet en vigtig kilde til religiøse forestillinger og diskussioner. Som Endsjø og Lied (2011) rapporterer, ‘I Norge på 2000-tallet er populærkulturen en af de tydeligste eksponentene for åndetro og forestillingen om den udødelige sjelen’ (Endsjø og Lied 2011, 71). Petersens (2012) studie af danske unges brug af amerikanske fiktionsdramaer til at beskæftige sig med religiøse emner viser, at unge mennesker kan distancere sig stærkt fra traditionel religion, den nationale protestantiske kirke, og samtidig tilskrive forskellige former for overnaturlige forestillinger fra populærkulturen betydning. Hjarvards (2013) undersøgelse af religion i Danmark viser, at forskellige medier er blevet vigtige kilder til viden om religion, og populære mediefortællinger som Dan Browns *The Da Vinci Code* har opmuntret til interesse for religiøse emner samtidig med, at læsere og seere tilskriver Dan Browns kritik af den katolske kirke autoritet. Clark (2011) foreslår, at kulturel autoritet i stigende grad etableres igennem ‘konsensus-baseret, fortolkningsmæssig autoritet’: ‘The process of mediatization means that collective uses of media push popularity and consensus above other criteria of cultural authority’ (Clark 2011, 120). Begrebet om konsensus-baseret autoritet indebærer ikke, at alle skal være enige, men peger på, at autoritet etableres inden for et givent mediekredsløb, hvor en person for at opnå autoritet må artikulere alment værd-

satte og accepterede syn på verden. Med andre ord beror autoritet ikke kun på 'følgeres' anerkendelse, men også på den autoritative persons sensitivitet og opmærksomhed i forhold til følgernes følelser, forestillinger og praksisser.

Et vigtigt problem i diskussionen af Webers begreb om autoritet i relation til moderne medier (massemedier såvel som sociale netværksmedier) er, at han beskæftigede sig med udøvelsen af legitime typer af dominans inden for institutionaliserede hierarkier, der tjener bestemte sociale funktioner som f.eks. den feudale husholdning, det moderne bureaukrati og kirken. Derfor beskæftiger weberske former for autoritet sig med ledes ret til at handle på vegne af et kollektiv og evnen til at få underordnede til at handle i overensstemmelse med autoriteten. Udøvelsen af autoritet har i denne forbindelse direkte og afgørende konsekvenser for både individer og de pågældende sociale systemer. Dette gælder ikke i samme omfang for moderne medieret kommunikation. Anvendelsen af massemedier og sociale netværksmedier er hovedsageligt en frivillig aktivitet, ofte uden eksplicit funktion med undtagelse af kommunikationen selv, og deltagere kan frit komme og gå, være enige eller uenige. Alle former for autoritet involverer en vis grad af frivillig overensstemmelse, som Weber selv erklærer; ellers ville autoritet være synonym med den simple brug af magt. Men gradsspørgsmålet gør også en forskel: Det er tydeligvis mindre obligatorisk at se et underholdningsshow eller poste en kommentar på en blog, end det er at følge instruktioner fra ens chef. I en mediemæssig sammenhæng vedrører autoritet bestemte medieorganisationers eller optrædende personers ret til at hævde argumenter og synspunkter om samfundsmæssige eller kulturelle anliggender. Tilskrivningen af autoritet til medieorganisationer eller personer kan have afgørende konsekvenser for individer såvel som samfund på længere sigt, men autoritet i medierne drejer sig (med få undtagelser) ikke i den øjeblikkelige situation om effektueringen af ordrer. I stedet for muliggør medierne, at brugere kan tilskrive autoritet på individuel og frivillig basis. Processen at opbygge autoritet i medierne er ikke desto mindre en kollektiv praksis i den forstand, at andres deltagelse bliver et tegn på autoritet. De akkumulerede handlinger i form af at læse, se, synes godt om, følge, dele og kommentere bliver indekser for det pågældende medies eller den pågældende persons popularitet og hans eller hendes evne til at artikulere et givent fællesskabs følelser og forestillinger. På denne måde afhænger autoritet også af de forskellige netværkslogikker, som Dijck (2013)

har identificeret i adskillige sociale netværksmedier: popularitet, hierarkisk rangering, personaliserede anbefalinger etc. Ikke kun i forhold til massemedier, men også sociale netværksmedier, afspejles autoritet i evnen til at skabe et publikum.

De enkelte medier og genrers særegenheder påvirker måderne, hvorpå popularitet og evnen til at formulere forestillinger og følelser hos en bestemt gruppe mediebrugere artikuleres. Der gælder andre regler for comedy shows end blogging. Pointen er, at når medier bliver en fremtrædende kilde til information om og oplevelser af religiøse emner, påvirker de forskellige medielogikker måderne, hvorpå religion repræsenteres, og betinger måderne, hvorpå autoriteten til at tale om disse emner konstrueres.

Det individualistiske og popularitetsorienterede autoritetsgrundlag synes mere fremherskende på det kulturelle felt end på det politiske felt. Når religion diskuteres i faktuelle og journalistiske genrer såsom nyheder, aktualitetsprogrammer og politiske debatter, tenderer en rationel form for autoritet til at dominere, hvilket ofte resulterer i marginalisering af religiøse aktørers og synspunkters autoritet. Studerer man mainstream-prensens dækning af religion, påviser Christensen (2012), at nyhedsmedier primært tenderer til at fokusere på religion, når religiøse aktører forekommer at være ude-af-sync med et samfunds generelle (sekulære) værdier. Brobergs (2013) undersøgelse af religiøse aktørers rolle i forhold til de meningsdannende sider af et større svensk dagblad, *Aftonbladet*, peger på, at religiøse argumenter har ganske beskeden autoritet, og religiøse aktører tenderer til at bruge sekulære argumenter, 'for example by reference to science, humanism, or modern values of freedom and equality' (Broberg 2013, 45). Inden for den faktuelle og journalistiske genres område afhænger autoritet også af evnen til at artikulere synspunkter, der korresponderer med alment gældende overbevisninger, men i sådanne kontekster er en fundamental konsensus vedrørende deliberativ rationalitet og sekulære idealer blevet institutionaliseret, hvilket efterlader mindre plads til at etablere autoritet med reference til religiøse følelser og overbevisninger. Konflikten om Muhammed-tegningerne er et ekstremt, men alligevel paradigmatiske eksempel på denne mediedynamik. Den første publicering af Muhammed-tegningerne i avisen *Jyllands-Posten* udviklede sig gradvist til en global konflikt og samlede nyhedsmedier i et forsvar for vest-

lige demokratiske værdier og frihed til at ytre sig mod islamisk ekstremisme (Hjarvard, 2010).

Medialisering, modernitet og religion

Religionens voksende synlighed både globalt og i vestlige samfund fra 1990'erne og frem har – med god grund – ansporet til øget forskningsmæssig interesse i religion. For nogle religionsforskeres vedkommende blev denne udvikling brugt til at hævde – i nogle tilfælde triumferende (f.eks. Stark 1999) – sekulariseringstesens død, og dette standpunkt har gradvist udviklet sig til en ny ortodoksi i religionssociologien. Ligesom det i 1950'erne og 1960'erne var populært at tale om det moderne samfunds sekularisering, er det i dag blevet indlysende at tale om sekulariseringens død og religionens genopblomstring.

Problemet ved dette akademiske pendulsving er manglen på empirisk belæg. De store komparative undersøgelser, der kortlægger religiøse overbevisninger og praksisser rundt om i verden, registrerer ikke et stort religiøst opsving, men snarere et langsomt, kontinuerligt fald i religiøs overbevisning og praksis. Norris og Inglehart (2004) og Inglehart og Welzel (2005) rapporterer om en fortsat sammenhæng mellem indikationer på modernisering og fald i religiøs overbevisning og praksis ikke kun i Europa, men også mange andre steder. Et nyligt studie af religion i USA, som ofte fremhæves som landet, der falsificerer sammenhængen mellem modernitet og sekularisering, rapporterer om, at gruppen af dem, der ikke er tilknyttet noget religiøst samfund, fortsat vokser og i dag udgør en tredjedel af alle voksne under 30-årsalderen (Pew Research Center 2012). Habermas (2008) skriver også, at 'the data collected globally still provide surprisingly robust support for the defenders of the secularization thesis' (Habermas 2008, 19). Dette implicerer på ingen måde, at religion vil forsvinde endeligt, men det betyder dog, at moderniteten inklusive dens medialiserede tilstande påvirker de former for religiøse forestillinger og praksisser, der vil herske. På denne måde adresserer sekulariseringsteori religionens forandrede betingelser i det moderne samfund, ikke religionens forsvinden (cf. Dobbelaere 2002).

Disse generelle observationer er vigtige for at forstå medialiseret religion, fordi religionens voksende synlighed i medierne ofte opfattes som et overfla-

disk bevis på en generel gen-sakralisering af samfundet. Jeg vil i stedet argumentere for, at religionens tilstedeværelse i forskellige medier afspejler en langt mere multifacetteret udvikling, inden for hvilken religion fremkaldes, anfægtes og bliver genstand for forandring. Religionens forandrede autoritet i samfundet er – blandt andre faktorer – påvirket af generelle medialiseringerprocesser. Ændrede mediestrukturer udfordrer eksisterende former for religiøs autoritet samtidig med, at de tillader fremkomsten af nye autoritetsformer – former, der har en mere individualiseret og foreløbig karakter og beror på populærkulturelle former. Webers (1978) tre autoritetsformer spiller stadig en vigtig rolle, men de bliver gradvist udfordret af nye måder, hvorpå religiøse forestillinger, praksisser og mål opnår legitimitet.

Artiklen er publiceret første gang i *Media, Culture & Society*, 38/2016. Oversat til dansk af Peter Nymark Heilesen.

Litteratur

- Anderson, B. 1994. *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Berger, P.L. 1999. "The Desecularization of the World: A Global Overview." I: Berger P.L (ed) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Billig, M. 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Broberg, M. 2013. *Religious Actors on the Debate Pages of Aftonbladet*. Master Thesis, Uppsala University. Available at: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:655186/FULLTEXT01.pdf> (accessed 27 January 2015).
- Campbell, H. 2007. "Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet." *Journal of Computer-Mediated Communication* 12(3): 1043-1062.
- Carey, J. 1989. *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Winchester, MA: Unwin Hyman.

- Christensen, H.R. 2012. "Mediatization, Deprivatization, and Vicarious Religion." I: Hjarvard, S. og M. Lövheim (red.) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Gothenburg: Nordicom, 63-78.
- Clark, L.S. 2008. "Religion, philosophy, and convergence culture online: ABC's *Lost* as a study of the processes of mediatization." *Northern Lights* 6(1): 143-163.
- Clark, L.S. 2011. "Religion and Authority in a Remix Culture. How a Late Night TV Host Became an Authority on Religion." I: Lynch G., j. Mitchell og A. Strhan (red.) *Religion, Media and Culture: A Reader*. London: Taylor and Francis, 111-121.
- Dijck, Jv. 2013. *The Culture of Connectivity. A Critical History of Social Media*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobbelaere, K. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. New York: Peter Lang.
- Endsjø, D.Ø og L.I. Lied 2011. *Det folk vil ha: Religion og populærkultur*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fischer-Nielsen, P. 2012. "The Internet Mediatization of Religion and Church." I: Hjarvard S. og M. Lövheim (red.) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Gothenburg: Nordicom, 63-78.
- Habermas, J. 2008. "Notes on Post-Secular Society." *New Perspectives Quarterly* 25(4):17-29.
- Hepp, A., S. Hjarvard og K. Lundby 2010. "Mediatization – Empirical Perspectives: An Introduction to a Special Issue." *Communications* 35(3): 223-228
- Herbert, D. 2011. "Why has Religion Gone Public Again? Towards a Theory of Media and Religious Re-Publicization." I: Lynch G, Mitchell J, og Strhan A (eds) *Religion, Media and Culture: A Reader*. London: Taylor and Francis, 89-97.
- Hjarvard, S. 2009. "Soft Individualism: Media and the Changing Social Character." I: Lundby K (ed) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*. New York: Peter Lang, s. 159-177.
- Hjarvard, S. 2010. "Die Mediendynamik der Mohammed-Karikaturen-Krisen." I: Hepp, A., M. Höhn og J. Wimmer (red.) *Medienkultur im Wandel*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 169-180.

Medialisering og forandringen af religionens autoritet

- Hjarvard, S. 2011. "The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change." *Culture and Religion* 12(2), s. 119-135.
- Hjarvard, S. og M. Lövheim (red.) 2012. *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Gothenburg: Nordicom.
- Hjarvard, S. 2013. *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge.
- Hoover, S. M. 2006. *Religion in the Media Age*. London: Routledge.
- Inglehart, R. og C. Welzel 2005. *Modernization, Cultural Change, and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lövheim, M. 2012. "A Voice of Their Own. Young Muslim Women, Blogs, and Religion." I: Hjarvard, S. og M. Lövheim (red.) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Gothenburg: Nordicom, 129-145.
- Martino, L. M. S. 2013. *The Mediatization of Religion, When Faith Rocks*. Farnham: Ashgate.
- Meyer, B. og A. Moors 2005. "Introduction." I: Meyer, B. og A. Moors (red.) *Religion, media, and the public sphere*, Bloomington: Indiana University Press, 1-25.
- Meyrowitz, J. 1993. "Images of Media: Hidden Ferment – and Harmony – in the Field." *Journal of Communication* 43(3): 55-66.
- Norris, P. og R. Inglehart 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petersen, L.N. 2012. "Danish Twilight Fandom. Transformative Processes of Religion." I: Hjarvard, S. og M. Lövheim (red.) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Gothenburg: Nordicom, 163-182.
- Pew Research Center 2012. "Nones" on the Rise: One-in-Five Adults Have no Religious Affiliation. *The Pew Forum on Religion and Public Life*. <http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/> (senest besøgt 10. november 2017).
- Stark, R. 1999. "Secularization, R.I.P." *Sociology of Religion* 60(3): 249-273.
- Weber, M. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press.

Stig Hjarvard, professor, ph.d., Københavns Universitet
E-mail: stig@hum.ku.dk

Unge, kirke og kultur

Berit Weigand Berg

Er ungdomsteologi en pastoral nødvendighed eller et vildskud? For nogen er den en naturlighed og en nødvendighed. De ser, at diakonalt arbejde med unge står på præcis det samme fundament som alt andet diakonalt arbejde. Men da nød ofte er kulturelt bestemt, kræver det en forståelse for de unges kultur at skabe et relevant diakonalt arbejde for/med dem. Det samme gælder også for det kateketiske arbejde. For andre er ungdomsteologi et vildskud. De ser ungdomsteologi som unødvendig, idet kirken altid og i alle former taler evangeliet til mennesket uanset alder etc. Afstanden mellem disse positioner ligger ofte i selve fortolkningen af begrebet ungdomsteologi. For er der tale om en gren af religionspædagogikken eller er der tale om en teologisk antropologi? Denne artikel vil give et bud på, hvordan der kan skabes et relevant rum for ungdomsteologien ved at skabe en bro mellem disse to synspunkter.

Folkekirkenes ungdomsarbejde

Folkekirken har ikke historisk set haft et samlet, struktureret ungdomsarbejde, men der har været masser af ungdomsarbejde i folkekirken. Alle sogne har deres egne lokale fortællinger og traditioner om ungdomsarbejde. Nogle steder har der været en præst, der kunne samle de unge. Andre steder har der været et ungdomsarbejde i en eller flere af de kirkelige børne- og ungdomsorganisationer. Nogle steder har efterskoler og højskoler i sognet været med til at fremme et kirkeliv for de unge for en tid i deres liv. Og andre steder har der ikke været nogle unge at lave kirke med, da de unge først var væk på efterskolen og siden hen på uddannelse.

Det kirkelige ungdomsarbejde er igennem ungdomspræsterne og -kirkerne blevet meget mere synligt på landsplan, og der er opstået en samtale på tværs af sogne, provstier og stifter omkring det. Samtalen tager ofte udgangspunkt i spørgsmålet om, hvordan vi skal gribe arbejdet an. Skal der kun være ungdomsarbejde der, hvor lokale kræfter arbejder for det, eller skal det være noget, som alle sogne er forpligtet på, som det fx er tilfældet med minikonfirmanderne? Kan vi forlange af præsterne, at de løfter dette arbejde, eller er det en fælles opgave for menigheden? Kan det kun lade sig gøre i de større byer eller dér, hvor der er en stor FDF kreds, eller kan det også lade sig gøre på de mindre steder? Sammen med disse oplagte spørgsmål dukker endnu et spørgsmål op, nemlig spørgsmålet om "hvorfor". Hvorfor skal vi som kirke have fokus på de unge? Kan det være rigtigt, at vi som kirke skal nurse (også) denne gruppe, og kan vi overhovedet finde ud af at lave noget for de unge, som de gider? Og netop her ligger et af de kernespørgsmål, der er på spil, når vi taler om ungdomsteologi. For er det overhovedet relevant med en særlig ungdomsindsats, og bliver ungdomsteologi nogen sinde andet end nogle voksnes forsøg på at nå nogle unge, som egentligt har deres fokus på alt muligt andet?

Tro i 2017

Sekulariseringen har ikke medført, at tro og det religiøse er forsvundet, nærmere tværtimod (Hjarvard 2016 med henvisning til Peter Berger) Det har derimod flyttet sted og har fundet nye former. Offentlige institutioner som uddannelsessteder og hospitaler forsøger at finde sig en a-religiøs form, mens det offentlige rum fyldes af religiøsitet og religiøse emner (Hjarvard 2016). Det har stor betydning for de unges møde med tro. Troen er blevet mere individuel, sandsynligvis som en spejling af, at vi gerne vil leve autentisk og dermed også vil tro på en måde, der passer til vores selv billede. Men troen er også i høj grad blevet mere privat. Så mens vi gerne taler om religion i det offentlige rum, taler vi meget lidt om tro i det private rum. Det har stor indflydelse på, hvordan de unge møder tro.

Fælles for det religiøse, som vi møder i medierne, er, at kirken og andre kristendomsautoriteter stort set ingen indflydelse har på fremstillingen af

kristendommen. Kristendommen bliver derimod fremstillet af andre og gerne med et bevidst formål. Den kan fremstilles problematisk af politiske grunde, eller fordi det er godt nyhedsstof. Den kan fremstilles rørende, når den skal bruges som effekt. Den kan tilføres elementer for at få den til at fremstå mere eventyrlig eller mere spektakulær. Derudover opstår der religiøs praksis på sociale medier, hvor der er rum til at skrive bønner og tænde lys, og ord som *velsignelse* er – formentligt via sociale medier - vendt tilbage i det danske hverdagsprog.

De unges manglende møde med en praktiseret tro

Når mennesker alligevel møder tro, sker det i høj grad igennem mødet med andre mennesker, der fortæller om, hvad de oplever som troens værdi – de såkaldte socialiseringsagenter (Sherkat 2003). Hvis vi har tillid til en anden og føler, at der ligger noget af værdi i agentens budskab, så er der stor sandsynlighed for, at vi lytter med interesse. En undersøgelse blandt svenske unge foretaget af religionssociologen Anders Sjöborg peger på det samme (Sjöborg 2012). Kun 8% af de unge møder kristendommen i kirkens fortolkning. Resten møder den igennem skolen og i særdeleshed igennem medierne. Sjöborgs pointe om mediernes rolle bakkes op af Stig Hjarvard: “media have increasingly become an important, if not the most important, source of information about religion in society” (Hjarvard 2016, 3). Når de samme svenske unge skal svare på, hvem de mener har spillet en afgørende rolle i forhold til at forme dem, er det dog hverken medierne eller skolen, de peger på. Det er derimod deres forældre og deres venner – mennesker, som de altså ikke taler om tro med.

De unge møder tro og religion mange steder, men de møder den ikke i dialog med nogen, for hvem det gør en personlig forskel. Lidt kort kan man sige, at de unge får præsenteret religion som viden (i skolen), som effekt (på film og serie) eller som udfordring (i pressen), men ikke som værdi, livsfundament eller lignende. Viden om, at unges møde med religion hovedsageligt foregår via nogen, der har et andet mål med deres fremstilling af kristendommen end kirkens, udfordrer os til en voksende bevidsthed om de unge, deres relation til kirken og til ungdomsteologi – en teologi, der enten kan forstås som

teologisk antropologi eller som en gren af religionspædagogikken, men som har vist sig at være mest frugtbar, når den samler disse begreber

Religionspædagogikken i Danmark

I Danmark har vi igennem mange år haft en stor bevidsthed om religionspædagogikken, der bl.a. bliver udløst af Folkeskoleloven af 1975, hvorefter biskopperne nedsatte en studiegruppe, hvis arbejde blev fremlagt i "Konfirmation og konfirmationsforberedelse. En arbejdsrapport" (Lodberg 1986). Siden hen er området blevet udviklet bl.a. via lektorater på Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter, religionspædagogiske konsulentstillinger i stifterne og skole-kirke-tjenesterne i stift og provstier, når det drejer sig om børn og unge. Dette glimrende arbejde har dog medført, at vi i dag har en tilbøjelighed til overvejende at tænke pædagogisk. Ikke kun når det handler om en gruppe som fx de unge, men i det hele taget, når vi taler om kateketik og tros-/dåbsoplæring. Vi underviser i kristendommen, vi oplyser om kristendommen, vi fortæller om kristendommen – både i kirkens egne lokaler og via tidsskrifter, hjemmesider og sociale medier. Dermed understøtter vi den tilgang til kristendommen, der bundes i en refleksiv eller erkendelsesmæssig tilgang til troen. Men der er også andre veje til troen, og den samtale, der drejer sig om en personlig tro, går vi ofte blufærdigt udenom. Muligvis på grund af en blanding af frygt for overgreb og for det pinlige. Dette kan skyldes en manglede tradition. Hverken præster eller lægfolk modtager træning i, hvordan sådan en samtale kan forløbe, uden at den bliver "for meget".

Det er både naturligt og afgørende, at kirken har fokus på det pædagogiske, når den indgår i samarbejde med skolen. For nogen præster er det også den vinkel, der lægges på undervisningen af konfirmander, og her giver det god mening, at kirken adopterer skolens termer som læringsmål og undervisningsplaner. Andre præster ser mere arbejdet med konfirmander som en relation i form af en medvandring med konfirmanderne i et lille års tid, hvor vægten lægges på præsten som forkynder og underviser, men i høj grad også på, at præsten bekender og dermed stiller sig selv og sin tro "til rådighed, for at konfirmanderne kan spejle sig" (Petersen og Berg 2015, 371).

Ungdomsteologi som religionspædagogik

Religionspædagogikken går gerne over åen for at hente vand, hvis det betyder, at evangeliet bliver bragt ud. Grundtanken er, at der skal tales, så det kan høres. Derfor må man tage sin målgruppe alvorligt, uanset hvilken aldersgruppe den tilhører. Dette gør man dels ved at forstå målgruppens kontekst, dens sprog og dens kultur og dels ved at gøre brug af netop kontekst, sprog og kultur dér, hvor det kan gøres til gavn for evangeliet. Religionspædagogikken kan dog gå galt i byen. Det kan bl.a. ske, når religionspædagogikken sætter fokus udelukkende på det formidlende og glemmer det relationelle og/eller dialogiske. Johannes Nissen viser i *Medvandring* (Nissen 2014), at der sker en socialisering i ethvert møde med kristendommen – uanset om det er igennem skolens faglige formidling, deltagelse i kirkelige handlinger eller gudstjenester eller i specifik dåbsoplæring. Men den svenske religionssociolog Caroline Gustavsson (Gustavsson 2016) har igennem et studie af korsangere vist, at man kan deltage i gudstjenesten uden at føle sig delagtig eller som en del af gudstjenesten. Dette kan skyldes, at man netop ikke får det relationelle og dialogiske med blot ved at deltage aktivt i gudstjenesten.

Ungdomsteologi som teologisk antropologi

En anden mulig tilgang til ungdomsteologien er at se den som teologisk antropologi med en insisteren på, at de unge kort og godt er mennesker. De er ikke “næsten-mennesker”, der har brug for særlige frelsesvilkår mens de venter på at blive voksne eller rigtige mennesker. De er heller ikke “overmennesker”, der ikke har behov for nåden, fordi de unge og udødelige. De er hele, sande mennesker, der befinder sig i en livsfase, hvor de baksers med nogle af ungdommens udfordringer, men hvor evangeliets budskab er det samme, som møder mennesker i andre livsfaser (Noval 2013). I det lys kan en antropologisk funderet ungdomsteologi med tilknytning til skabelsteologien forstås som en legitim bevidsthed om endnu en gruppe af mennesker, som kristendommen også må tiltale. Eller den kan ses om et fejlskud, idet den opfattes som noget, der modarbejder kristendommens væsen ved at fokusere på unge og dermed skelne mellem mennesker.

En teologi og særligt en ekklesiologi med fokus på de unge kan dog også være et fejlskud, hvilket Bonhoeffer gør meget tydeligt opmærksom på i fjerde tese af "Eight Theses on Youth Work in the Church": "Youth enjoys no special privilege in the church-community" (Bonhoeffer 2005, 516) ". Men samtidigt pointerer han, at kirken aldrig må blive ligeglad med de unge. Kirkens forpligtelse på de unge hænger sammen med hans forståelse af barnedåben, sådan som den kommer til udtryk i *Sanctorum Communio*. Den har en mors forpligtelse på de unge igennem dåben. Hvis ikke kirken som fællesskab tager det på sig at drage omsorg for det døbte barn, svigter kirken både barnet og dåben. (Root 2014, 55). En kirke, der på ekskluderende vis er tilpasset de unge, er et ekklesiologisk problem. Men, fastslår Bonhoeffer, det er en kirke uden unge også. Kirken må hele tiden gøre, hvad den kan, for at være kirke også for de unge, jf. blandt andet tese 2: "The question is not, What is youth and what rights does it have? but rather, What is the church-community and what is the place of youth within it?" (2005, 516)

Løsninger skal matche udfordringen

Når vores tilgang til de unge primært er pædagogisk, får vi let den forståelse, at de er under uddannelse og endnu ikke klar til at indgå i rigtig kirke. Ellers sagt lidt skævt: Vi skal finde noget, de gider lave i/med kirken, mens vi venter på, at de får lyst til at blive en del af højmessens menighed. Når man tænker pædagogisk om ungdomsteologi, er der altså en fare for, at vi opfatter vores arbejde med de unge som en af kirkens kerneopgaver, men en opgave hvis formål det er at skulle blive afløst af en anden form for kirkelighed på et senere tidspunkt.

De amerikanske teologer Kendra Dean og Andrew Root påpeger i "The Theological Turn in Youth Ministry" (Root og Dean 2011), at det, vi skal med de unge, altid må være at være kirke. Arbejdet med de unge hverken skal eller må adskille sig fra resten af kirkens arbejde, når vi taler om form. Vores mål er til enhver tid at lave hel og sand kirke. Men en hel og sand kirke, der forstår at være kirke også for de unge i deres liv og hverdag. Dermed bliver ungdomsteologien det sted, hvor kirken bliver mindet om, at den hele tiden skal være kontekstuel: "What makes youth ministry distinctive is not

its form, but its flock. Ministry with young people is, after all, *ministry*—not so different from ministry with anybody else. Yet because young people demand that the church addresses them in their particularity (in other words, from the perspective of their specific cultural and developmental experiences as adolescents), youth ministry serves as a laboratory where we can learn to contextualize ministry” (Root og Dean 2011, 20)

Derfor har dele af ungdomsteologien det som sit fokus at finde broen imellem den teologiske antropologi og religionspædagogikken. Det ses fx hos Root, når han lægger op til, at ungdomsteologien skal tage imod opfordringen fra Bonhoeffer ved at stille spørgsmålet: “What is the church-community and what is the place of youth within it?” (Root 2014)

Kultur og kirke

Uanset om vi synes det er hensigtsmæssigt eller ej, er både vi og de unge i kulturen. Medierne udlægger kristendom og tro for de unge. Den mere eller mindre a-religiøse offentlighed gør det samme. Når vi møder de unge, kommer de derfor ikke blanke, men derimod med en forforståelse af, hvad kristendommen er. Måske har de set den udlagt som anti-naturvidenskab. Måske som moral. Måske som spiritualitet. Måske som irrelevant eller som problematisk. Det er ind i den virkelighed, at vi skal bringe dem evangeliet. Den samme kultur har også lært dem, at der findes en identitet som ung, der ikke handler om at være ufærdig eller under oplæring. I ungdomskulturen er de fuldgyldige forbrugere etc. og ansvarlige for egen uddannelse, eget helbred og egen lykke. Og denne bevidsthed knytter sig ikke til en specifik alder, men derimod til en hel livsform, som mange danskere ser sig selv som en del af uanset alder.

Denne bevidsthed om altid og allerede at være værdifuld kan være med til at skabe en undren hos mennesker, når de møder kirken. Her risikerer de at blive set som noget andet end som fuldgyldige kerne-forbrugere, hvis de mødes som mennesker, der er “becommings” – dem, der med tiden kan blive en del af menigheden. Ved at se de unge som noget andet end netop menighed får vi skabt en ny form for generationskløft. En kløft, der dog snarere er en

kulturkløft, idet den ikke primært er mellem forskellige aldersgrupper, men snarere mellem forskellige livsformer.

Teologisk antropologi og religionspædagogik

Hvad er de unge teologisk set? Den teologiske antropologi har flere indgangsvinkler på dette. Noval tager sit udgangspunkt i skabelsteologien og lægger vægt på, at de unge allerede er dem, Gud har skabt dem til at være. Bonhoeffer vælger et dåbsteologisk udgangspunkt og begrundet kirkens forpligtelse på de unge som en nødvendig forlængelse af barnedåben. Derudover påpeger han, at kirken ikke er de unges kirke. Det kan den ikke være. Men han påpeger med samme styrke, at en kirke uden de unge er gået galt i byen. Mennesker kan ikke skilles fra deres kultur, og det kan de unge heller ikke, som bl.a. Root og Dean (2011) påpeger. Kirken er til gengæld til enhver tid i kulturen, og derfor må kirken bruge religionspædagogikken som redskab, også selv om det kan opleves, som om der er tale om en omvej. Evangeliet er det samme, men for at forkynde det må kirken gøre brug af de religionspædagogiske indsigter, der tydeliggør, hvor vigtigt det er at kende sproget, bruge billederne, spille musikken som de unge lever med og i. Det er den forståelsesramme, de unge har, og det er ind i den, at vi skal fungere som troværdige socialiseringsagenter for de unge.

Litteratur

Bonhoeffer, Dietrich 2005. "Eight Theses on Youth Work in the Church", i *Dietrich Bonhoeffer Works*, Vol. 12, Fortress Press.

Gustavsson, Caroline 2016. *Delaktighetens kris. Gudstjänstens pedagogiska utmaning*. Artos

Hjarvard, Stig 2016. "Medialization and the Changing Authority of Religion", i *Media, Culture & Society*, vol. 38(1) 8-17. Her læst som download fra http://static-curis.ku.dk/portal/files/152287862/Mediatization_and_the_changing_authority_of_religion_preprint_of_MCS_article.pdf med henvisning til

sidetal. Artiklen er i en dansk oversættelse optrykt i dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi*.

Nissen, Johannes 2014. *Medvandring - indføring i teologisk religionspædagogik*. RPF.

Noval, Christian 2013. "Youth and Creation: a Biblical Theology of Growth and Development" i *Journal of Youth and Theology*, Vol 12-1, s. 35-45.

Petersen, Pernille Nærvig og Berit Weigand Berg 2015. "Elsk dine konfirmander som dig selv" i *Præsteforeningens Blad* nr. 16 årg. 105 s. 370-71

Root, Andrew og Kenda Creasy Dean 2011. *The Theological Turn in Youth Ministry*. InterVarsity Press, Illinois.

Root, Andrew 2014. *Bonhoeffer as a Youth Worker. A Theological Vision for Discipleship and Life Together*. Baker Academic, Michigan.

Sherkat, Darren E. 2003. "Religious Socialization" i Dillon, Michelle (red.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sjöborg, Anders 2012. "Centralt eller perifert? Ungas kontakter med religion i vardagen" i Lövheim, Mia og Jonas Bromander (red.), *Religion som resurs? - existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Artos.

Berit Weigand Berg, Udviklingskonsulent i Kirkefondet
E-mail: bwb@kirkefondet.dk

Konfirmandernes oplevelse af højmessen

– og hvad stiller vi op med den?

Karen Togsverd Hansen

Konfirmanderne som selvskrevne højmessedeltagere

Hvert år går tusindvis af danske konfirmander til højmesse søndag formiddag i landets kirker. Det gør de, fordi det er en del af den konfirmationsforberedelse, de er i gang med. Det hedder bl.a. i *Anordning om børnekonfirmandundervisning og konfirmation*, at konfirmanderne skal gøres “fortrolige med folkekirkens gudstjeneste” (§7 nr. 3). Det understreges endvidere, at målet for konfirmationsforberedelsen opnås ved at “bygge bro mellem konfirmandernes livsverden og evangeliet og at indøve dem i gudstjenestelig praksis” (§8).

Kirkegang hører altså med til konfirmationsforberedelsen, og skønt gudstjenesteudbuddet er varieret i mange sogne, er det højmesser, der er flest af. Når anordningen omtaler gudstjenesten, som konfirmanderne skal gøres fortrolige med, i ental, er henvisningen til højmessen da også klar. Derfor er der mange konfirmander til højmesse i landets kirker hver eneste søndag i sæsonen.

Hvilken oplevelse får konfirmanderne af højmesse?

Men hvad oplever konfirmander på 13-14 år, når de kommer til højmesse? Det satte jeg mig for at undersøge gennem interviews med konfirmander i Viborg Stift i perioden januar-marts 2017 som et led i et masterprojekt. Jeg mødtes således med 24 konfirmander fra 6 forskellige sogne i 6 forskellige provstier for at interviewe dem om deres oplevelse af en højmesse i deres lokale kirke. Skønt de 24 konfirmander ikke var helt repræsentative for målgruppen, idet der f.eks. procentvis var flere med kirkelig baggrund, end der er i en almindelig konfirmandårgang, var det både interessant og øjenåbnende at erfare, hvordan de oplever den højmesse, som de skal gøres fortrolige med.

Som baggrund for mine interviews med konfirmanderne havde jeg den store europæiske surveyundersøgelse om konfirmationsforberedelsen, som blev foretaget i 2012/2013.¹ Det var anden gang, der blev lavet en undersøgelse af denne art, og i alt deltog 28.000 konfirmander fra 9 forskellige lande. I undersøgelsen indgik bl.a. i slutningen af konfirmationsforberedelsen nogle spørgsmål til konfirmanderne om deres gudstjenesteerfaringer, som 1500 danske konfirmander besvarede.

Karakteristisk for disse besvarelser er, at de danske konfirmander i sammenligning med konfirmander fra de øvrige lande på stort set alle parametre er dem, der vurderer gudstjenesten lavest. Der er således færrest danske konfirmander, der giver udtryk for gode gudstjenesteoplevelser, uanset om det handler om socialt at føle sig godt tilpas og møde venlige mennesker, eller om det handler om at høre spændende prædikener og synge salmer, eller når konfirmanderne bliver spurgt, om gudstjenesterne handler om noget, der har med deres liv at gøre! (Schweitzer 2015, 174).²

Det var altså på denne lidt dystre baggrund, at jeg tog til højmesse sammen med konfirmanderne i 6 forskellige sogne og efterfølgende interviewede dem om deres *kognitive, emotionelle og sociale* gudstjenesteoplevelser (Birkedal 2008, 43-50).³

I det følgende vil jeg kort skitsere nogle af de resultater, jeg nåede frem til ud fra mine 4 hovedspørgsmål, og herefter komme med nogle anbefalinger til, hvordan gudstjeneste kan indgå i konfirmationsforberedelsen, så det i højere grad bliver udbytterigt for konfirmanderne.

I. Højmessens højdepunkter og lavpunkter for en konfirmand

I en luthersk sammenhæng står *prædikenen* traditionelt stærkt og er blevet anset for et højdepunkt i gudstjenesten af såvel præster som kirkegængere. Dette synes dog langt fra at være tilfældet for konfirmanderne. Mange af konfirmanderne i mine interviews klagede således over “lange og uforståelige taler”, kun få af dem kunne efterfølgende gengive nogle af prædikens pointer (kognitivt), og de oplevede indholdet meget lidt relevant i forhold til deres eget liv (emotionelt). For en del af konfirmanderne stod prædikenen derfor som gudstjenestens absolutte lavpunkt.

Der var dog et par konfirmander, som godt kunne lide prædikenerne – også uden at de kunne gøre rede for indholdet. Karlo Meyer, der på tysk grund har interviewet mange konfirmander om deres gudstjenesteoplevelser, peger da også på, at det ikke kun er indholdet i en prædiken (kognitivt), der er afgørende for en konfirmand. En god prædiken kan også fra en konfirmands perspektiv være en prædiken, der bidrager til en god atmosfære som helhed (emotionelt) (Meyer 2014, 12). Tilbage står dog den udfordring, at prædikenen for de fleste konfirmander, som jeg talte med, oplevedes uforståelig og irrelevant.

I en luthersk gudstjeneste er også *salmerne* og menighedssangen central, men det stod hurtigt klart, at konfirmanderne vendte tommelfingeren ned ad til salmesangen og beskrev salmerne som lange, kedelige og usangbare. Konfirmanderne gav således udtryk for, at det var svært at følge med i salmebogen og svært at finde ind i teksten, hvis man et øjeblik var faldet ud, og at salmerne blev sunget i et toneleje, hvor det var vanskeligt at være med. Konfirmanderne efterlyste derfor salmer, “som det er nemmere at synge med på”, og musik, de kendte til.

Mens prædikenen og salmerne var et lavpunkt for mange konfirmander, var *sakramenterne* til gengæld populære. Mange af konfirmanderne fremhævede således dåb og nadver som højdepunkter i højmessens.⁴ Her kom andre sanser end hørelsen i brug, for ved dåben er der noget at *se* på, og ved nadveren *bevæger* man sig frem i kirken, *knæler* ned og *smager* brødet og vinen. Flere konfirmander gav udtryk for, at de kom til at opleve sig som aktive deltagere i gudstjenesten, når de gik til nadver. Det var således primært sakramenterne som *aktivitet* i gudstjenesten, konfirmanderne fremhævede,

og kun i mindre grad betydningen (kognitiv) eller som emotionel/spirituel oplevelse.

Ved samtlige højmesser i denne undersøgelse blev der brugt nyere *kollektter*. I en ellers (de fleste steder) traditionel gudstjenesteliturgi havde man således fornyet gudstjenestens bønner. Der var dog ikke én eneste konfirmand i denne undersøgelse, der bemærkede disse kollektter,⁵ hvorimod de alle lagde mærke til Fadervor, som de kendte og gerne sagde med på – også selv om der ikke alle steder var lagt op til det!

2. Sammenhængen mellem konfirmationsforberedelsen og højmesse

Alle konfirmanderne var vant til en form for “gudstjenestelig praksis”/andagt i forbindelse med den ugentlige konfirmationsforberedelse – som oftest foregik den i kirken. Konfirmanderne betegnede det dog ikke som gudstjeneste eller andagt, men derimod fortalte de, at de “øvede” trosbekendelsen og “sagde” fadervor hver gang i kirken.⁶ Når det handler om at “indøve konfirmanderne i gudstjenestelig praksis”, som anordningen foreskriver, ligger der altså en opgave for præsterne i at skabe rum for, at andagten i forbindelse med undervisningen opleves som en gudstjeneste for konfirmanderne, så kirken bliver andet end et undervisningslokale, hvor man træner færdigheder. Det kan være ved at skabe rum for bøn og spiritualitet og andre gudstjeneste-elementer.

Ud over denne spirituelle indøvelse i gudstjenestelig praksis er der tydeligvis også behov for undervisning om højmesse, hvis den skal give udbytte for konfirmanderne. Jeg mødte således konfirmander, der efter 10 gange til højmesse stadig var grundlæggende i tvivl om, hvordan de skulle orientere sig på nummertavlerne, og fandt de omdelte liturgiark fuldstændigt uforståelige og ubrugelige. For dem var det stadig vilkårligt, hvornår de skulle stå og sidde, selv om en enkelt kvik konfirmand havde set, at der nogle gange stod “*meningen rejser sig*” i det omdelte liturgiark, og efterhånden havde regnet ud, at det vist gjaldt alle i kirken. De havde kun meget lille fornemmelse for gudstjenestens opbygning, og den “fortrolighed med folkekirkens gudstjeneste”, som foreskrives i anordningen, var tydeligvis ikke opnået ved alene at gå til højmesse 10 gange.

3. Oplever konfirmanderne sig som deltagere i højmessen?

Konfirmanderne fremhævede de gudstjenester, hvor de selv havde medvirket, og nogle af dem huskede selv de gudstjenester, som de havde medvirket i som minikonfirmander i 3. klasse. De gudstjenester, hvor konfirmanderne havde haft en opgave eller endnu bedre: som de selv havde været med til at tilrettelægge, stod med andre ord som højdepunkter for flere af dem og gav dem både oplevelse af delagtighed og fællesskab med hinanden, de ansatte og menigheden.

Derimod var det vanskeligt for konfirmanderne at opleve sig som deltagere i den almindelige højmesse. I en højmesse, hvor menighedens deltagelse i høj grad består af salmesang og korsvar i en dialog med præsten/liturgen, opleves det passiviserende, når salmerne er ukendte og forekommer lange, uforståelige og usangbare, og korsvarene langt mindre er noget, man kender og kan synge med på. Når præstens "indlæg" i dialogen i form af kollekt, læsninger og prædiken desuden går hen over hovedet på mange konfirmander, er dialogen udfordret grænsende til ikke-eksisterende.

Mange konfirmander fremhævede nadveren som det tidspunkt i gudstjenesten, hvor de oplevede sig mest som deltagere. Det, at man fysisk bevæger sig frem i kirkerummet, knæler, spiser og drikker brød og druesaft, giver en konkret, kropslig oplevelse af at være en aktiv deltager. Det var da også karakteristisk, at konfirmanderne havde ønsker om flere konkrete "gøre-sammenhænge" i højmessen (f.eks. stationer, lystænding, leg/bevægelse, opgaver mv.), som de havde oplevet i andre former for gudstjenester.⁷

4. Oplevelser af fællesskab i højmessen

Karlo Meyer har gennem interviews med tyske konfirmander erfaret, at oplevelsen af fællesskab, stemningen og det "at føle sig tryk i gruppen" er afgørende for konfirmandernes oplevelse af en gudstjeneste (Meyer 2012, 9f.), og selv en gudstjeneste, som opleves fremmedartet og svær, kan vurderes positivt af en konfirmand, hvis der er en god oplevelse af fællesskab og stemning.

Flere af konfirmanderne i mine interviews fremhævede da også som nogle af deres bedste gudstjenesteoplevelser de gudstjenester, hvor der var en stærk oplevelse af fællesskab, hvad enten det var med jævnaldrende, de ansatte i kirken, den øvrige menighed eller familie/venner (f.eks: en gudstjeneste på

en børnelejr, en højmesse, hvor konfirmanderne medvirkede, en konfirmation, TeenChurch for konfirmander).

I den almindelige højmesse beskrev de fleste konfirmander dog, at det primært er fællesskabet med de andre konfirmander, der er betydningsfuldt, og at de derfor helst ville følges med andre konfirmander i kirke. Derimod havde konfirmanderne sjældent kontakt med de øvrige kirkegængere, og hvor de fleste af konfirmanderne havde en god relation til deres præst i konfirmationsforberedelsen, oplevede de ikke i højmassen et egentligt samspil og fællesskab med ham/hende. Da oplevelsen af fællesskab derfor primært var noget, de havde med de andre konfirmander, talte det ikke for, at de fortsat skulle gå i kirke, når konfirmationen var ovre.

Anbefalinger til fremtiden

På baggrund af mine interviews med konfirmanderne vil jeg i sidste del af denne artikel komme med nogle konkrete anbefalinger til, hvordan arbejdet med at "indøve konfirmanderne i gudstjenestelig praksis" kan gribes an, og hvordan konfirmandernes "fortrolighed med folkekirkens gudstjeneste" kan øges:

- Lad konfirmanderne opleve gudstjenester, der tager afsæt i deres livsverden.

Vælg tema og musik, som konfirmanderne kender og er optagede af. Gør prædikenen kort, præcis og uden teologiske "indforståetheder". Hold nadver og indlæg i øvrigt flere "gøre-sammenhænge" i gudstjenesten og lad konfirmanderne være aktive.

- Skab rum for gudstjeneste og spiritualitet i konfirmandforberedelsen.

Brug kirkerummet med omtanke, så det åbner for mødet med det, der er større end os selv. Lær konfirmanderne at bede, tænd lys, øv stilhed eller meditation mv.

- Lad konfirmanderne selv lave gudstjeneste.

Konfirmandernes oplevelse af højmessen

Det giver et ejerskab, når konfirmanderne selv har lavet en gudstjeneste – og ud over den ene gudstjeneste, som de bærer med sig som en positiv gudstjenesteerfaring, giver det ifølge den europæiske undersøgelse bedre oplevelse af gudstjenesterne generelt (Schweitzer 2015, 178).

- Udvælg nogle få højmesser, som konfirmanderne skal deltage i, og brug tid på i konfirmationsforberedelsen på forhånd at arbejde med tema og salmer.

Når konfirmanderne på forhånd kender nogle af salmerne, kan de bedre opleve sig som aktive deltagere i gudstjenesten, og når de på forhånd kender gudstjenestens tema, får de større udbytte af prædikenen.

- Lad konfirmanderne have små praktiske opgaver ved højmessen (f.eks. dele salmebøger ud, dække alterbord, skænke kirkekaffe).

Konfirmanderne har generelt større udbytte af og større glæde ved gudstjenester, hvor de har opgaver, og de føler større fællesskab og ejerskab.

- Gør højmessen mere tilgængelig for konfirmanderne.

Konfirmanderne er ikke alene om at ønske kendte og enkle salmer, korte præcise prædikenpointer med afsæt i livsnære/relevante emner, at der tales til flere sanser og bruges færre og enklere bønner.⁸

- Lad konfirmanderne deltage i relationskabende aktiviteter med andre i og omkring kirken og øg derved oplevelsen af fællesskab – også i gudstjenesten.

Konfirmanderne kan f.eks. besøge nogle af de faste kirkegængere og/eller samarbejde med nogle af kirkens lønnede og ulønnede medarbejdere om at lave bazar, lejlighedskor, kirkefrokost eller noget helt fjerde og på den måde danne relationer til mennesker i og omkring kirken. Desuden kan man med fordel inddrage frivillige i konfirmationsforberedelsen.

Konklusion

Gudstjenesten har en central plads i en luthersk sammenhæng, hvor den betragtes som hjerteslaget og centrum i menighedens og kirkens liv. Derfor er det helt naturligt, at indføringen og indøvelsen i gudstjenesten er et nøgleaspekt i konfirmationsforberedelsen. Imidlertid peger mine interviews på et stort problem, når det handler om konfirmandernes gudstjenestedeltagelse. Hvis konfirmanderne skal have positive gudstjenesteoplevelser, blive fortlige med folkekirkens gudstjeneste og indøves i gudstjenestelig praksis, kalder det derfor på en indsats fra præsterne. Det er med andre ord ikke nok at pålægge konfirmanderne at gå 10 gange i kirke. Der skal sættes ind i konfirmationsforberedelsen, hvor der skal *indøves* i gudstjeneste og *undervises* i gudstjeneste. Der skal arbejdes på at delagtiggøre konfirmanderne i gudstjenesterne og give dem oplevelser af fællesskab med andre i kirken. Og der skal – ud over nogle højmesser – tilbydes gudstjenester, der er målrettet konfirmanderne. Der er således stort behov for på forskellig vis at arbejde med konfirmandernes gudstjenestedeltagelse og menighedsliv, hvis det skal opleves meningsfyldt for dem fortsat at komme i kirken efter konfirmationen.

Litteratur

- Birkedal, Erling 2008. *Erfaringsbasert didaktikk. Plattform for planutvikling i trosopplæring for ungdom – et refleksjonsnotat*. Rapport fra et utviklingsprosjekt ved IKO – Kirkelig pedagogisk senter. s. 1-67.
- Eek, Jonas 2004. "Är det konfirmanderna det är fel på? Religionspsykologiska synpunkter på konfirmander och gudstjänst." I Dalevi, Sören (red): *Konfirmandhandbok 2*. Stockholm: Verbum Förlag, s. 12-32.
- Enggaard, Nete Helene 2015. *Højmessen set fra kirkebænken: En sammenlignende undersøgelse af gudstjenestedeltagernes oplevelse af højmesse med dåb i fire kirker med forskellige liturgisk profil og praksis i Frederiksberg Provsti*. Rapport, Center for Kirkeforskning, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

Konfirmandernes oplevelse af højmessen

- Harbsmeier, Eberhard 2009. "Vom Konfirmandenunterricht zur Konfirmandenarbeit. Empirische Untersuchungen aus der dänischen Volkskirche." I Schweitzer, Friedrich og Volker Elsenbast (red.): *Konfirmandenarbeit erforschen. Ziele – Erfahrungen – Perspektiven*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, s. 172-181.
- Høeg, Ida Marie 2010. "Konfirmanter, ritualer og rituell erfaring." I Krupka, Bernd og Ingrid Reite (red): *Mellom pietisme og pluralitet. Konfirmasjonsarbeid i fire nordiske land*. Oslo: IKO-Forlaget, s. 108-129.
- Kirkeministeriet 2014. *Anordning om børnekonfirmandundervisning og konfirmation*. Lokaliseret d. 20/3 2017: <https://www.retsinformation.dk/forms/R0710.aspx?id=164454>.
- Meyer, Karlo 2009. "Was hat dir am letzten Gottesdienst gefallen? „... dass ich mitmachen konnte“. Lerndimensionen beim Thema "Gottesdienst" in der Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden." I Schlag, Thomas; Neubert, Rudi; Kunz, Ralph (red.): *Konfirmandenarbeit in der pluralistischen Gesellschaft. Orientierungen – Deutungen – Perspektiven*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, s. 221-236.
- Meyer, Karlo 2012. *Wie die Konfis zur Kirche kommen. Fragen, Erfahrungen, Konzepte*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, s. 56-75.
- Meyer, Karlo 2014. "Hvordan læres gudstjeneste? Gudstjenestelæring i konfirmandtiden. Pedagogiske forudsætninger og tilnærminger." i: *Prismet*, hefte 1, s. 5-16.
- Munksgaard, Suzette Schurmann 2011. *Just do it. Dreng og konfirmationsforberedelse*. Frederiksberg: Ungdomsanalyse.nu, s. 1-101.
- Schweitzer, Friedrich, Kati Niemelä, Thomas Schlag og Henrik Simojoki (red.) 2015. *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Sundberg, Carina 2004. "Att predika för konfirmander." I Dalevi, Sören (red): *Konfirmandhandbok 2*. Stockholm: Verbum Förlag, s. 34-53.
- Østergaard, Søren og Suzette Schurmann Munksgaard 2008. "Mere end blot forberedelsen til en fest?" *Kon4mandprojekt Roskilde Stift*. Frederiksberg: Center for Ungdomsstudier og Religionspædagogik (CUR), s. 1-180.

Noter

1. Schweitzer m.fl. 2015.
2. Dette skal dog ses i lyset af den høje konfirmationsprocent i Danmark, der bevirker, at konfirmander uden særlig interesse og forkærlighed for kristendom og kirke deltager i såvel den ugentlige konfirmationsforberedelse som i gudstjenester.
3. Den norske religionspædagog Erling Birkedal lægger i sit oplæg til "Erfaringsbaseret didaktik" op til, at der i den kirkelige undervisning bør være såvel en kognitiv som en emotionel og social tilgang. Den kognitive tilgang fokuserer på kundskab, viden og forståelse (Refleksion). Den emotionelle tilgang fokuserer på oplevelse af betydning og relevans for eget liv samt på stemning og æstetik (Relevans). Den sociale tilgang fokuserer på, at man deltager i et trosfællesskab og oplever sig mødt og accepteret, som man er (Relation). Birkedals begreber er udviklet inden for didaktikken, men jeg fandt det gavnligt i mine interviews med konfirmanderne at lytte mig ind på deres højmesseoplevelser af både kognitiv og emotionel samt social karakter.
4. Jf. Høeg 2010 og Harbsmeier 2009.
5. Jf. også Nete Enggaards undersøgelse blandt kirkegængere i Frederiksberg Provsti, der viste, at kun meget få kirkegængere (og kun blandt de meget kirkevante) bemærker ordlyden i kollekter (Enggaard 2015).
6. Jf. Østergaard og Munksgaard 2008, 103ff.
7. Jf. Munksgaard 2011.
8. Jf. Enggaard 2015.

Karen Togsverd Hansen, sognepræst
E-mail: kth@km.dk.

4

**eksempler på kirkeligt
ungdomsarbejde, der prøver at
udfolde sig i 2017-virkeligheden**

KUL kan blive stort for folkekirken

Carsten Andreassen

Inspiration fra Tyskland

På et kursus for præster i Tyskland i 2012 mødte jeg Michael Dubbers. Han fortalte mig – i en pause – om sine “teamers” hjemme i menigheden. “Jeg har så mange unge, veluddannede kirkelige medarbejdere, at jeg ind imellem må opfinde lederopgaver til nogle af dem”, forklarede han mig. Det havde jeg aldrig hørt før. Så det måtte jeg høre mere om og i øvrigt undersøge nærmere, da jeg kom hjem.

Det viste sig, at teamer-uddannelsen er ret udbredt i Tyskland.

Baggrunden går nogle årtier tilbage. Da jeg senere var på studietur til Tyskland for at erfare mere om Teamer-arbejdet, besøgte jeg Verden, et smukt kursussted, som tilhører CVJM (KFUM og KFUK i Tyskland). Stedet blev bygget af nazisterne før 2. verdenskrig som et nazistisk kultsted. I det hele taget havde nazisterne et meget velfungerende ungdomsarbejde (bl.a. fordi meget andet ungdomsarbejde enten blev forbudt eller blev begrænset af nazisterne i deres udførelse). Efter krigen sørgede kloge politikere for, at der blev skabt gode rammer for andre former for ungdomsarbejde, så de unge efter krigen ikke stod uden rammer omkring deres fritidsliv. Bl.a. blev kultstedet i Verden solgt til CVJM for blot 1 DM – og har siden været ramme om megen ungdomsaktivitet.

JuLeiCa (JugendLeiCerCard) er en ungdomslederuddannelse, som kræves i Tyskland for at blive frivillig i fodboldklubben eller brandvæsenet eller kirken og alt muligt andet. Den kirkelige gren af JuLeiCa kaldes Teamer.

Der er uddannet i hundredtusindvis af unge JuLeiCa'er (de nyeste tal jeg har kunnet finde, er fra 2013, hvor der alene i Niedersachsen ifølge ministerpræsident David McAllister var over 50.000 med en JuLeiCa-uddannelse), og den største udbyder af disse ungdomsuddannelser er kirkerne. Den brede sammenhæng er en styrke, når kirkerne skal motivere unge til at gå ind i teamer-uddannelsen, for de ved, hvad det drejer sig om. Der er med andre ord tradition for at tage en JuLeiCa-uddannelse, ligesom der i Danmark er tradition for at blive konfirmeret.

Opstart i Danmark

Tilbage i Danmark har jeg siden arbejdet på at udvikle et dansk koncept, som vi kalder KUL – Kirkelig UngdomsLeder. For at blive uddannet KUL'er skal man igennem 50 timers undervisning fordelt på 5 kompetencer: De unge kommer omkring 1) personlig udvikling, 2) social viden (altså hvordan en gruppe fungerer og hvordan man leder den) 3) spiritualitet (altså en personlig tilgang til kristendommen) 4) pædagogik i ungdomsarbejdet og 5) organisering af ungdomsarbejdet. Indtil nu har jeg uddannet 21 af disse KUL'ere, og begejstringen har været stor.

I bestræbelserne på at hente mest mulig inspiration til KUL har jeg også tilbragt 2 uger i praktik i Sorted, et kirkeligt ungdomsarbejde i den engelske arbejderby Bradford. Her gik det op for mig, hvor meget guld vi i Danmark hvert år smider ud, når vi siger farvel til vore konfirmander. I England har man ikke tradition for at "gå til præst". I 2012 havde man f.eks. i hele Bradford stift kun 189 konfirmander (hvoraf cirka halvdelen var voksne), mens jeg alene i Højby sogn har ca. 50 hvert år. Det betyder, at de i engelsk ungdomsarbejde først skal ud og opsøge de unge. Konkret gør de det i Sorted ved at knytte til ved skolerne. Det er et meget langstrakt arbejde. Da jeg fortalte dem om vores fantastiske danske tradition med at komme klassevis, forstod de ikke, hvorfor vore menigheder så ikke er fyldt med unge. Desværre måtte jeg svare dem, at lige så stærk som traditionen er for at gå til præst, lige så stærk er traditionen for at forlade menigheden igen, når man er konfirmeret.

Med KUL håber jeg, at vi står med en arbejdsmåde, som kan bryde med denne tradition for igen at forlade menigheden.

Jeg kan prale med, at jeg har uddannet 21 KUL'ere, men jeg kan desværre også sørge over, at samtlige 21 KUL'ere igen har forladt menigheden efter et i øvrigt udbytterigt år med KUL. Hvorfor?

Begge skoler i sognet opfordrede mig til at undervise i KUL som et skolefag. Det ville passe rigtig godt ind i den nye skolereform. Jeg sagde ja, og alle 21 KUL'ere er uddannet via et valgfag på vore skoler. Det har bevirket, at de er mødt op hver gang (de havde jo skole), og at KUL kun skulle konkurrere med andre valgfag – og ikke med fritidsjobs eller fodbold, håndbold, bueskydning, ridning og meget andet. Men det har også bevirket, dels at nogle unge valgte KUL “i mangel af bedre tilbud” blandt valgfagene, dels fordi de interesserer sig alment for lederuddannelse, dels at det ikke er lykkedes for mig at slå bro til menigheden, så KUL'erne kunne se en sammenhæng mellem KUL og menighed. KUL forblev et skolefag for dem. Og ingen af dem “går til kemi” efter skole. Når der ikke længere står kemi på skemaet, så dropper de kemi. De lægger det bag sig. Sådan er det også gået med KUL. De har lagt KUL bag sig.

Nye veje i KUL

Derfor går vi fra nu af nye veje i motivationsprocessen med de unge. Inspireret af min engelske praktikperiode. I engelsk ungdomsarbejde er de afhængige af, at de unge er grundigt motiverede. Ellers dukker de ikke op. Hvis de har en motivation for at komme, holder mange til gengæld ved i mange år!

Vi opretter nu UNIK (Unge i kirken), som helt konkret bliver et ugentligt tilbud i 4 måneder midt i konfirmandsæsonen. Det er ikke kun målrettet mod konfirmander, men også mod motiverede konfirmander fra tidligere årgange. Derfor navnet UNIK og ikke “konfirmandklub”.

Vi ønsker at signalere, at det ikke er et socialt tiltag, men et kirkeligt tiltag. Klubtilbuddet er ikke for dem, der mangler et værested, men for dem, der ønsker at uddybe, hvad vi kun når lidt af i konfirmandstuen.

Jeg har samlet et team af seks voksne, modne mennesker, som er grundfæstede i deres kristentro og gerne vil gøre en forskel i unge menneskers liv. UNIK bliver et to-timers tilbud, hvor vi skaber rammer for de gode samtaler. Derfor spiller vi brætspil (og ingen elektroniske spil), synger, beder, drikker

sodavand og slutter af med “det dybe kvarter”, hvor vi tager et “ungdomsrelevant bibelsk tema” op.

Efter hver klubaften mødes vi ledere for at evaluere. Dels fordi hele konceptet er nyt for os. Dels også fordi et mål med UNIK er at prikke til nogle af de unge og tilbyde dem et “følge-forløb”. Vi taler altså om, hvem den enkelte leder kan se potentiale i – lederpotentiale og spirituel potentiale – og som lederen derfor vil tilbyde et følge-forløb gennem de næste måneder.

Hele følge-forløbet er inspireret af Jesu fællesskab med disciplene. Både Markusevangeliet (Mark 3,13-19) og Lukasevangeliet (Luk 6,12-16) fortæller, hvordan Jesus blandt sine mange disciple/tilhængere udvalgte “de 12” som sine apostle, og siden viser det sig i evangelierne, at han tilmed blandt de 12 udvalgte tre til at være ekstra tæt på sig (Peter, Jakob og Johannes). Disse 12 disciple/apostle havde han livsfællesskab med 24/7. De hørte hans fortællinger, så hans helbredelser, spiste sammen med ham og kom meget tæt på ham gennem flere års vandring rundt i området.

Vi kan ikke tilbyde et 24/7-fællesskab, men vi ønsker at tilbyde et følge-forløb, hvor vi “bare” en gang om ugen følges med vores unge. Det betyder ikke, at vi skal aktivere dem med nye tiltag, men at vi inviterer dem ind i vores verden, og at vi inviterer os selv ind i deres verden. Min følger vil derfor komme til at opleve mig, når jeg f.eks. forbereder en prædiken eller køber ind eller spiller golf eller besøger en ældre dame eller går en tur, ligesom jeg vil komme til at opleve ham, når han spiller håndbold eller spiller onlinespil eller er flaskedreng i Fakta eller ... Vi “fulgte” vil så øve os i at sætte samtaler i gang, hvor det kan virke naturligt.

Engelske erfaringer viser, at et sådant forløb kan skabe en udbredt modenhed på mange felter. Det er dannelse i stort format! Og det gælder både for følgeren og for den fulgte. Som optakt til UNIK og Følge-forløbet underviser jeg de voksne i, hvordan vi ansvarligt omgås disse unge.

Sammenhængen med KUL består i, at UNIK og Følge-forløbet gerne skulle motivere de unge til at gå ind i en ledergerning i sognet og derfor også blive KUL'er.

KUL kan føre til

- at vi får mange unge, frivillige i sognet, som kan engagere sig i børne- og ungdomsarbejde, gudstjenesteudvikling, den årlige menig-

KUL kan blive stort for folkekirken

hedsfest, musikarbejde og meget andet. Hvis vi tør udfordre dem, kan de forandre en menighed i mange positive retninger.

- ... at vi på lidt længere sigt får nye menighedsrådsmedlemmer, som oven i købet har en vis modenhed fra deres spirituelle tilgang til livet og fra deres ledergerning.
- at vi får nye teologer og præster, som tilmed kommer med mange kirkelige og trosmæssige erfaringer i bagagen. Måske vil nogle af dem ligefrem sige om sig selv, at de har fået et kald til at blive præst.

Jeg er ikke et øjeblik i tvivl om, at vi har fat i noget stort. I mine øjne er det her langt større end babysalmesang og minikonfirmander til sammen. Vil og tør vi stå sammen som folkekirke, kan en fornyelse af et menighedsopbyggende ungdomsarbejde føre langt i vores folkekirkelige sammenhænge.

Litteratur

Kalmbach, Sybille og Jürgen Kehrberger (red.) 2011. *Das Trainee Programm. Kompetenzen trainieren. Jugendliche gewinnen. Engagement fördern.* Buch+Musik. Edition Bildung.

Adler, Heinz, Hartmut Feußner og Karin Schlenker-Gutbrod (red.) 2007. *Teamer in der Konfirmandenarbeit. Schulungsmodule für Ehrenamtliche.* München: Gütersloher Verlagshaus

Hilsberg, Christoph 2011. *Jugend in der Kirche. Konzepte für Gemeinden, Teamer, Mitarbeiter in der Jugendarbeit.* Vandenhoeck & Ruprecht.

Boshers, Bo og Judson Poling 2006. *The be-with factor. Mentoring students in everyday life.* Willow Creek Association.

Carsten Andreassen, sognepræst
E-mail: caan@km.dk

Konfirmandlejr i nordisk perspektiv

Leise Christensen

En konfirmandlejr er en lejr, hvor der er minimum en-to overnatninger, og hvor lejren indgår som en del af konfirmationsforberedelsen. I Danmark er det sjældent at se konfirmandlejr, som rækker ud over netop en-to overnatninger, om end de findes, mens det i andre skandinaviske lande er almindeligt med lejre fra en uges varighed op til tre-fire uger, hvor lejren f.eks. kan forme sig som en længere udlandsrejse rundt i Europa til steder med særlig interesse for kristendom og kirke som eksempelvis Wittenberg, Erfurt, Taize og Rom. I det følgende vil vi se på udformningen af konfirmandlejr i de øvrige skandinaviske lande og overveje, om en øget brug af konfirmandlejr i Danmark kunne være en mulighed – måske også set i lyset af en skolereform, der sine steder har marginaliseret konfirmationsforberedelsen og gjort det vanskeligere at få den placeret fornuftigt i skemaet – både set fra konfirmandens og fra folkekirkens side og undertiden også fra skolens side.

Finland

I sluttresserne og begyndelsen af 70'erne faldt konfirmationsprocenten i Finland. Det var en sag, som blev taget ganske alvorligt af den finske folkekirke, der på alle måder opprioriterede konfirmationsforberedelsen bl.a. ved at uddanne til og ansætte flere folk i konfirmationsforberedelsen (eller Skrifteskolen, som det kaldes på finsk). Et led i denne modernisering af og vægtlægning på konfirmationsforberedelsen var, at man indførte konfirmationslejr for langt de fleste konfirmander. Det betød, at konfirmationsprocenten faktisk steg og lige siden har haft et godt tag i den finske ungdom, selvom

procenten dog de allerseneste år igen har været for nedadgående. I dag deltager 84,1% af alle 15-årige finner i konfirmationsforberedelsen. Medlemsprocenten i den finske folkekirke er ca. 76%. 92% af alle disse konfirmander deltager i en konfirmationsforberedelse, der har konfirmandlejren som det primære omdrejningspunkt. Denne lejr har for de flestes vedkommende en varighed af otte dage. Men lejren står ikke alene. Før lejren er der flere weekends eller aftener, hvor der undervises i konfirmandgruppen, og hele konfirmationsforberedelsen skal bestå af minimum 80 lektioner i alt. For de fleste konfirmandholds vedkommende afvikles lidt over 50% af forberedelsen på lejren. Præsten er den primære leder af et konfirmandhold, men der er mange andre ledere, professionelle som frivillige, involveret – både i den indledende undervisning inden lejren og på selve lejren. Der er altså tale om et multiprofessionelt teamwork. Man regner med, at hvert konfirmandhold bestående af ca. 25 konfirmander kræver ca. 18 fulde arbejdsdage af hver ansat, der er med som medarbejdere på holdet (præster, kirkemusikere, kateketer, medhjælpere). Hver præst har typisk to konfirmandhold. Dertil kommer mange frivillige. Til hvert konfirmandhold på 25 er ca. seks unge frivillige mellem 16 og 18 år knyttet, og disse er en vigtig del af enhver konfirmandlejr. Disse unge har efter deres egen konfirmationsforberedelse deltaget i kurser løbende over ét til to år og bestående af 50-100 lektioner, der har gjort dem kompetente til at tale med andre unge om kirke, kristendom, eksistens, musik, ungdomsinteresser etc.

Udover selve det kateketiske anliggende i konfirmationsforberedelsen er lejrene struktureret omkring forskellige interesser, som unge kan have – vildmarkslejr, havlejr, bylejr, fodboldlejr etc. Undervisningen er en skønsm blanding af det valgte tema og regulær kristendomskundskab, kirkemusik og salmer, lejrball, og måske vigtigst af alt, saunaen! Langt de fleste konfirmandlejr i Finland involverer brug af sauna og sø- eller havbad, og det ses som en vigtig del af indsocialiseringen på lejren, hvor man ofte ikke kender hinanden i forvejen. Som en konfirmandforsker bemærkede det på en konference i Erfurt i 2017: “When you have been to the sauna together, barriers will fall. I call it sauna theology”. Så centrum for den finske konfirmationsforberedelse er lejren, og centrum for denne er saunaen.

Lejroplevelsen er vigtig for de finske konfirmander, og det er virkelig noget, som de unge ser frem til i flere år før konfirmationsforberedelsen. Af

økonomiske årsager har den finske kirke forsøgt at skære lejrleden ned med et par dage, men det medførte så mange protester og så stor utilfredshed hos såvel konfirmander som lejrarrangørerne, at man indtil videre har opgivet det projekt.

Sverige

I Sverige er situationen af mange årsager, som vi ikke har plads til at komme ind på her, noget anderledes end i Finland. Det kan dog anføres, at medlemsprocenten af den svenske kirke er noget lavere end i Finland, og at det kun er omkring 29% af unge i de relevante årgange, som deltager i den svenske konfirmationsforberedelse.

I Sverige består konfirmationsforberedelsen af mindst 60 lektioner og minimum fire dages sammenhængende konfirmandlejr. Lektionerne foregår aften eller weekend. Konfirmandlejren centrerer sig i høj grad om det, som konfirmanderne ønsker at beskæftige sig med, fordi man i folkekirken oplever sig i konkurrence med mange andre fritidsaktiviteter. Der er således lejre for ishockey, dans, drama, kunst, fodbold etc. Lejren er obligatorisk, simpelthen fordi den bliver anset for nødvendig til at opbygge relationen mellem konfirmanderne, mellem konfirmander og konfirmationsforberedelsesledere og mellem kirkens tro og tradition og konfirmanderne. 25% af deltagerne i konfirmationsforberedelsen deltager i en lejr af ret lang varighed – tre-fire uger. Disse er ofte arrangeret af stifterne eller af andre frie, folkekirkelige organisationer og ikke på sogneniveau. Disse indeholder ofte udlandsophold f.eks. med sprogundervisning eller rejser til de føromtalte rejsemål.

Også i den svenske konfirmationsforberedelse er præsten, men ikke alle præster i et sogn, ansvarlig for konfirmationsforberedelsen. Det betyder dog ikke, at han eller hun rent faktisk deltager i forberedelsen eller undervisningen, men ser til, at den finder sted. Faktisk er det kun ca. 20% af lederne af konfirmandhold, der er præster. Lederne kan have mange forskellige uddannelsesmæssige baggrunde, og der er også en del frivillige – herunder unge – involveret. 36% af dem, der er involveret i konfirmationsforberedelsen, er under 20 år, og 59% er under 30 år. Jo yngre en medarbejder er, jo større er chancen for, at vedkommende er frivillig. På lejrene er der mange frivillige.

Alle frivillige har deltaget i et kursus, der skal gøre dem i stand til at tale med konfirmanderne om eksistentielle og kristelige forhold samt forholde sig til kreative arbejdsprocesser.

Det er forskelligt, hvordan det er med økonomien i konfirmandlejrene. Nogle steder betaler konfirmanden en hel del af udgifterne til lejren, andre steder ikke.

Norge

Ca. 75% af den norske befolkning er medlemmer af den norske kirke, mens 64% af de unge i den relevante aldersklasse går til konfirmationsforberedelsen. På mange måder har den norske konfirmationsforberedelse af historiske grunde mindet meget om den danske, men i de senere år har flere og flere sogne tilbudt weekendforberedelse og konfirmandlejr. 41% er på lejr i ca. to dage, mens 44% er af sted i tre-fire dage. 12% er på lejr i fem-seks dage.

Lejrene og konfirmationsforberedelsen i Norge adskiller sig fra den i eksempelvis Sverige ved at være mere koncentreret om traditionelle kateketiske emnekredse. Lederne har simpelthen større fokus på tros- og traditionsorienterede temaer end det, som finder sted på svenske eller finske lejre. Også i den norske konfirmationsforberedelse er det almindeligt med teamwork blandt underviserne og lederne, og der er ca. en tredjedel præster involveret, en tredjedel kateketer og en tredjedel andre typer ansatte. Dertil også frivillige, men ikke så mange og så organiseret som i Sverige og Finland.

Fælles for de tre lande

De to førstnævnte lande har en veludviklet tradition for konfirmandlejr, hvor Norge først for alvor er ved at komme i gang med lejrene. Et spørgsmål, som behandles meget forskelligt på lejrene – også indbyrdes i de forskellige lande – er, hvordan man kombinerer f.eks. ishockey med traditionelt kristent arvegods. Bliver det til separate søjler, hvor man er nødt til at sidde og høre på teologiske udredninger om Jesu liv og lære for at komme ud og spille på banen om eftermiddagen, eller indgår leg og læring som ligeværdige kompo-

ninger i de enkelte aktiviteter? Det er noget, som behandles meget forskelligt på de forskellige lejre, formentligt forbundet med den ansvarlige leders egne ideer og overordnede pædagogiske syn.

Danmark

I Danmark findes der som nævnt stort set ingen længerevarende konfirmandlejre. Der findes enkelte lejre for børn af udenlandsdanskere, enkelte i regi af frie, kirkelige organisationer og i enkelte sogne. For de fleste konfirmanders vedkommende er der ingen lejr, og i de fleste tilfælde, ca. 14% af de konfirmandhold, der kommer på lejr, drejer det sig om ophold på en-to dage. I Danmark er præsten alene ansvarlig for konfirmationsforberedelsen, og der er ikke mange (unge) frivillige ledere i konfirmationsforberedelsen. Dette har formentligt noget at gøre med, at konfirmationsforberedelsen trods alle omskiftelser stadigvæk i de fleste tilfælde finder sted i skoletiden, hvor de ældre unge selv er i skole eller på læreplads.

Skal man gå eksempelvis Finland i bedene? Det er ikke noget, der hurtigt kan afgøres, men man skal i hvert fald være klar over, at det betyder en voldsom opnormering af mandskab i forhold til konfirmationsforberedelsen, lønnet såvel som ulønnet frivillig. Man skal også være klar over, at konfirmanderne, hvis man kigger på de nordiske erfaringer, er vildt glade for konfirmandlejre. Mange forskellige modeller kunne tænkes og overvejes – skal det helt eller delvist erstatte den gammelkendte type konfirmationsforberedelse? skal man gå klassevis eller efter interesse? hvordan skal det finansieres? hvad vil det betyde for relationen mellem konfirmand, sogn og lokal præst? hvordan skal det pædagogisk gribes an? hvad tabes, hvad vindes? og først og fremmest: Skal alle danske sognegårde have tilbygget saunaer?

Litteratur

Schweitzer, Friedrich m.fl. (red.) 2010. *Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries.* Gütersloher Verlag, München.

Konfirmandlejr i nordisk perspektiv

Schweitzer, Friedrich m.fl. (red.) 2015. *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe. The Second Study*. Gütersloher Verlag, München.

Schweitzer, Friedrich m.fl. (red.) 2017. *Confirmation, Faith and Volunteerism. A Longitudinal Study on Protestant Adolescents in the Transition towards Adulthood. European Perspectives*. Gütersloher Verlag, München.

Leise Christensen, Sognepræst, ph.d.
E-mail: lec@km.dk

Hvordan er vi kirke i det postmoderne?

– uKirke, kirke med unge på Vesterbro

Thomas Nedergaard

En ung sagde engang til mig i forbindelse med en stor musikfestival, vi som kirke deltog i: *Hvad får dig overhovedet til at tro, at jeg har lyst til at blive frelst?* Hans spørgsmål til mig som præst tydeliggør det paradigmeskifte, vi er ved at opdage i kirken. Nemlig at definitionsretten i forhold til tro ikke længere er kirkens. Det betyder ikke, at frelse og synd ikke er livsvigtige og sande begreber. Nej, det betyder, at de ord og former, vi hidtil har sat på begreberne, ikke længere er relevante for unge uden for kirkemurene. Samtidig er de unge i fuld gang med at definere og sammenstykke det, de tror på, og spørgsmålet er, om vi som kirke vil være en del af denne teologiske skabelsesproces? For hvis vi vil? Så skal vi *give slip!*

uKirke gør (næsten) intet nyt

uKirke på Vesterbro er ikke en ny ting. Jeg er overbevist om, at vi grundlæggende intet nyt gør. Vi lever af kirkens enorme tradition for at indkulturerer sig i det omkringliggende samfund; alt fra Grundtvigs salmer til præstens bårtale til Sankt Hans, er gode eksempler på kirkens evne til at være relevant i nutiden. Det er godt, at vi som kirke kan indkulturerer os, for det betyder, at vi bliver relevante i menneskers liv. Debatten om, hvorvidt det at lytte til

Hvordan er vi kirke i det postmoderne?

kulturerne uden for kirkemuren er leflen for folkeånden eller ej, vil jeg her ikke gå dybere ind i. Min holdning er, at hvis vi ikke indkulturerer os tilpas meget i det omkringliggende samfund, så tror jeg på, at kirken bliver ved med at være en succes for de op til 10% af den danske befolkning, der kan lide de subkulturer, folkekirken traditionelt set er. 10% er mange mennesker, men jeg tror på, at vi kan så utrolig meget mere (de 10% er hentet fra: *Hvad forventer folket af kirken?*, Felter, Kirsten D. og Ruth S. Bjerrum. September 2015. KU: Center for kirkeforskning).

Den nye vinkel på det gamle

Min analyse af sammenlægningsprocessen af de 8 menighedsråd på Vesterbro, det der i dag er Vesterbro Sogn, er, at vi dengang også var rigtig gode til børnegudstjenester, konfirmander, kirkemusik, højmesser og alle de traditionelle ting, men vi manglede de folk i kirken, som ikke kom af sig selv, for selv om der skete godt, kirkeligt udadvendt arbejde, så skulle der mere til. Blandt andet derfor var der mange i sognene, der ville forandringer. Vi ville insistere på at være kirke for hele sognet, ikke bare dem der kommer om søndagen. Nej vi ville noget mere. En af de mange forskellige tiltag blev uKirke. For vi kunne se, at de unge ikke brugte kirken. Vi satte os derfor som mål, at vi ville skabe en ny kirke, en kirke der skulle tale ind i de unges kultur, ja vi gik så langt som til at definere følgende vision for det nye arbejde:

Vi vil skabe en levende kirke for unge på Vesterbro. Ikke kun for de særligt indviede, men for alle unge – også de unge, som vi ikke finder i folkekirken i dag. En kirke, som lever og ånder i og sammen med ungdomskulturerne på Vesterbro. Vi vil bringe kristendommens fortælling i dialog med unge, ubundet af traditioner og dogmer. Vi vil forpligte os på at møde mennesker ligeværdigt og turde bringe vores tro i spil som en naturlig del af livet.

Konteksten betyder (næsten) alt

For mig er konsekvensen af vores rejse ind i ungdomskulturene, at jeg skal aflægge mig den gamle, traditionelle, kirkelige kultur, for hvis jeg vil være

kirke sammen med de her mennesker på Vesterbro, så bliver jeg nødt til at tale lige ind i deres kultur. Jeg bliver nødt til at aflægge mig den gamle kultur og iklæde mig den nye. Det har – sammen med de unge – taget mig 3-4 år at finde uKirkes modus vivendi i forhold til de unge på Vesterbro, men det er lykkedes i samarbejde med de unge.

Grundlæggende er uKirkes opgave at være kirke sammen med unge, som ikke kommer i kirken i forvejen; i bedste fald ved de ikke, at de kan bruge kirken til noget i deres liv, i værste fald har de noget imod kirken, har fordomme om, hvordan kirken er, og hvad vi gør i kirkerne. Målgruppen for vores arbejde i uKirke er altså de 90% unge, der ikke jævnlige er i kontakt med kirken, og ikke de 10% unge, der bruger kirken.

Faktum er, at hvis jeg skal være præst for Magnus, der er 20 år, går i 3.g på Rysensteen Gymnasium, hører støjrock, spiller musik, spiser vegansk, er homoseksuel, er angst for, hvad hans opgave og rolle i livet er, og som gerne vil redde verden, tror på fællesskab, affaldssortering og sammenhold - så skal jeg turde gå ind i hans kontekst, undersøge den, opdage, lade mig påvirke og der, sammen med ham, ud af vores fælles kontekst, skabe det nye, der forvandler både kirken, præsten og den unge.

Hvis jeg altså ikke tør tage konteksten alvorligt, så tager jeg ikke det menneske, der står foran mig, alvorligt. For så ville jeg bare overføre min personlige kontekst med dennes betydningsbærende indhold, og den mission er dømt til at mislykkes.

For at holde os i øjenhøjde med vores målgruppe, har vi helt fra starten af i uKirke haft dogmet: *at vi intet må gøre selv, vi skal samskabe med unge i alt, hvad vi laver*. Ydermere har vi helt fra starten af lovet hinanden i uKirke, at vi gerne må lave fejl, for hvis vi ikke tør undersøge og skabe nyt sammen med unge eller med andre ord have ja-hatten på, så finder vi aldrig ud af, hvad relationen med den unge i virkeligheden kan, og vi finder aldrig ud af, hvordan troen kan lyde i en ung kultur anno 2017. Men betyder konteksten så alt? Nej, konteksten er intet uden det teologiske indhold, og samtidig så mister indholdet sin relevans, hvis den ikke bliver formidlet ind i vores virkelighed.

Hvem er den unge?

I de første 2-3 år, efter vi begyndte uKirke i 2011, var der ikke mange unge i kirken. Jeg brugte det meste af min tid ude på gaden og til festival for at undersøge, *hvem den der unge var?* Jeg drømte om relationer, jeg tænkte i relation, hver gang jeg mødte et nyt menneske, og jeg havde så ufattelig mange spørgsmål til den unge, spørgsmål jeg så utrolig gerne ville have svar på.

Det, vi fandt ud af, var grundlæggende:

- Unge på Vesterbro vil gerne undersøge tro, de vil gerne spørges om deres holdning til livet og troen.
- Unge på Vesterbro vil gerne spille bold op ad 2000 års tradition for indhold, rammesætning og ritualer. Det vil de nogle gange for at nedbryde institutioner og fastlåsthed, andre gange for at få en *klippegrund* at stå på, et ståsted i livet. Denne pendulering skal vi være klar til.
- Unge på Vesterbro havde også en masse fordomme om, hvad kirken er, hvad vi lavede i kirken og hvem vi var som præster. Fordomme, der mest af alt mindede om et kapitel fra Hans Kirks *Fiskerne*. Fordomme om, at vi ikke er normale mennesker. Og at vi synes, at der kun er en eneste rigtig måde at forholde sig til sin tro på, nemlig kedeligt, tørt, unuanceret og i konstant modstrid med samfundet rundt om kirken.
- Vi opdagede også, at den unge og kirken stort set intet semantisk fællesskab havde på trods af de mange unge, der er konfirmeret, og på trods af, at vi lever i vores meget monokulturelle Danmark. Mange unge bliver nærmest intimiderede, når de hører trosbekendelsen, og har tendens til at fnise af troen i stedet for at forholde sig til troen. Man kunne måske påstå, at sekulariseringen har vundet så voldsomt, at al tale om tro er blevet en så privat sag, at vi ikke tør dele troen med hinanden, og det betyder, at ord om tro bliver fremmede og intimiderende. Det er altså ikke indholdet, *troen* i sig

selv, der er intimiderende, det er selve ordene, vi bruger om troen, der skaber ubekvemhed. Det betyder, at det, jeg traditionelt set siger som præst, ikke bliver forstået sådan, som jeg sender det afsted.

- Ydermere blev vi bekræftet i, at unge og kirken ikke har meget sammenstemmende kultur. Kirken har sine specifikke subkulturer, og unge har deres forskellige subkulturer, der er stort set intet kulturelt fællesskab.

Der er mange vinkler til at håndtere den viden, vi fik i de første års arbejde med uKirke. Nogle giver op og mener, vi skal vente, til de unge er klar. Vi valgte at definere indholdet i troen og evangelierne som det altoverskyggende vigtigste, og derfor begyndte vi en proces med at give slip på form og kultur for at kunne relatere til de mange unge, der står uden en kirke, de kan relatere til.

Hvorfor være kirke sammen med unge?

Kirken og troen har et værdifuldt indhold til alle mennesker i denne verden. Det er livs-eksistentielt at forholde sig til troen, til Gud og til sig selv som et skabt menneske. Det er udgangspunktet for mit arbejde i uKirke. Jeg tror på, at alle mennesker har brug for et møde, hvor de bliver udfordret på, hvad tro er, et møde, der giver mening både for den unge og for kirken. Det møde vil vi gerne skabe i uKirke. Måske er det møde særligt relevant lige i ungdomsårene, hvor tiltagene til at danne det voksne menneske bliver taget for fuld skrue. Derfor skal vi turde være en aktiv del af de unges liv lige der, hvor de er.

Virkemidler

For at kunne skabe en forandring hos os selv har vi valgt at hente hjælp hos andre fag og taget en mængde management og socialvidenskabelige værktøjer i brug. En af de vigtigste er Teori U (jf. Scharmer 2008). Det vigtige ved

Hvordan er vi kirke i det postmoderne?

Teori U er, at jeg som leder ved hjælp af Teori U kan få hjælp til at give slip på den del af fortiden, der gør, at jeg ikke kan skabe nyt sammen med andre. Jeg fik igennem Teori U et sæt pejlemærker i, hvor radikalt det er muligt at skabe forandringer i organisationer og dermed også i, hvordan vi kan skabe forandringer i en op mod 2000 år gamle institution som folkekirken.

Det første, vi gav slip på, var tanken om, at de unge skulle sidde i en form for menighedsråd, eller at vi skal bruge trosbekendelsen eller fadervor til vores arrangementer. De dele ville nemlig tale direkte ind i fordommene og i det manglende semantiske fællesskab og ville skabe større afstand frem for fællesskab, tro og relation. Igen betyder det ikke, at jeg ikke aktivt arbejder med trosbekendelsen og i den grad fadervor som grundlag for alt, hvad jeg gør i uKirke, det er bare ikke en direkte kommunikationsform, jeg kan anvende sammen med de unge.

En anden ting, vi etablerede ret hurtigt, var ideen om en flad ledelsesstruktur. Jeg skal som præst træde ned fra ledelsestronen og give plads til de unges ideer om kirke og tro, hvilket også betyder, at de unge skal være medbestemmende i, hvilke typer arrangementer vi skal have i uKirke. Det fungerer meget ad hoc, og de unge bobler med ideer, jeg som præst skal turde træde ind i. Så selv om vi ikke har et demokratisk ungemenighedsråd, så har vi en masse unge, der arbejder og de facto udfylder menighedsrådet plads i hverdagen.

Arrangementer i uKirke

Vi har i uKirke mange forskellige former for arrangementer:

- Byttemarked, hvor 3-400 personer bytter 1-1,2 tons tøj, præsten er vært og prædiker.
- Chai N' Tales, hvor 70 unge deltager i en åben digt- & fortællescene, præsten er vært og prædiker.
- Mad & Musik, hvor 150-350 unge lytter til to bands, spiser sammen og præsten har 4-6 små prædiker/bønner.

- Tyg & Tænk, hvor 120-300 unge aktivt deltager i temaaftener om social- eller miljømæssig bæredygtighed, hvor præsten er vært, prædiker og skaber samtale.
- Woundercrane, hvor 50-210 unge deltager i indsamlingsaftener uden alkohol, med elektronisk musik og talks, præsten er vært og prædiker.

(for flere arrangementstyper, se: www.facebook.com/uKirke)

Teologi

Hvordan ser teologien så ud i en kirke uden aktiv up-front brug af traditionelle kirkelige virkemidler? For at kunne svare på dette spørgsmål skal jeg dykke ned i min egen tro. Hente trosvinkler, dogmer og udsagn fra min private tro, fordi vi ikke har de traditionelle ritualer at læne os op ad, derfor bliver præstens rolle en anden. Måske fylder jeg som præst for meget, men jeg tror på metoden *relationel teologi* (se Root 2007). Denne teologiske vinkel kan vi beskrive på mange måder, og for mig er det missionale aspekt et af de vigtigste. Det betyder for mig, at formen for, hvordan vi fejrer gudstjeneste eller hvilke ord, vi sætter dét med Gud ind i, skal indkultureres på samme vis, som Kristus blev inkultureret i sin samtid. Det betyder derfor, at jeg skal tage udgangspunkt i den iboende teologi, de unge kommer med. Jeg kan ikke lave en *voice over* med den *rigtige* teologiske løsning, hvis ikke mine tilhørere er indkultureret til at forstå denne teologi. Derfor tager vi igen og igen udgangspunkt i de unge og i kirken, præsten og traditionen. Teologien i uKirke er evangelisk-luthersk som i alle andre folkekirker med udgangspunkt i evangeliet, og dette udgangspunkt kommer så i spil på en måde, så det er forståeligt i den kultur, teologien italesættes i. Det betyder blandt andet, at *synden* bliver italesat som *det hele tiden at fucke up*, eller at *skabt i Guds billede* bliver italesat som *du er elsket som du er, bare ved at være, så er du hel*. Jeg ved godt, at vi ikke med disse ændringer bevarer hele den op mod 2000 år gamle teologiske dybde, som for et eksempel ordet synd har. Men på den anden side formår vi at åbne op for en teologisk dimension i de

Hvordan er vi kirke i det postmoderne?

unges liv, en dimension, de unge aldrig har forholdt sig til før. Og hvem ved, måske er dette første skridt starten på en lang bevægelse. Vesterbro sogns menighedsråd har sammen med de unge formuleret uKirkes teologiske og ekklesiologiske grundlag i et manifest, der kan ses på ukirke.dk.

Det vi skal arbejde med fremadrettet

Vi har mange overvejelser over, hvordan vi er kirke, og hvordan uKirke eller et konkret uKirke-arrangement bevæger sig i forhold til vores luthersk-evangeliske grundlag. Som relationel kirke skal vi turde sætte konteksten og relationen højt i forhold til at formidle grundlaget. Og vi laver fejl, vi har arrangementer, hvor vi med det samme ved, at det ikke skal gentages, eller vi har relationer hvor vi med det samme ved, at den relation kan vi ikke bygge kirke på. Men vi har også utallige oplevelser af, at unge mennesker kommer til os og har lyst til at gå på opdagelse i troens verden, eller unge, der bliver i uKirke i mange år og bliver fortrolige med det teologiske indhold og selv bliver formidlere af teologien.

For at gøre os skarpe på at være kirke på denne måde, arbejder vi fremadrettet med følgende:

- Hvilke konsekvenser har de opdagelser, vi gør os i uKirke, for ekklesiologien, hvordan definerer vi uKirke som menighed?
- Nu har vi efterhånden 5-6 års erfaring med at skabe uKirke, og vi har fundet mange modus vivendi med unge på Vesterbro, men hvordan undgår vi at stivne i det, vi gør? For så følger vi ikke kulturerne uden for kirkemurene.
- Hvor er det, unge skal gå hen, efter de er færdige med at være i uKirke?
- Hvad betyder det for uKirke, at vi begynder at have flere dåb og velselser?

Overordnet skal vi hele tiden forholde os til, hvad det er, vi giver slip på. Er det den ekskluderende traditionelle kirkekultur, eller er det den indholdsberende traditionelle kirkekultur; denne stillingstagen bliver vi hele tiden klogere på. Heldigvis har vi forankringen i et konkret sogn, præstens teologiske kandidateksamen, sparring med gode kollegaer, op mod 2000 års tradition, troen på Gud, Søn og Helligånd og troen på teologiens udspring i det guds-skabte menneske til at hjælpe os i samskabelsen.

Litteratur

- Bevans, Stephen B. 2002. *Models of Contextual Theology* (Faith and Cultures Series). Orbis Books.
- Root, Andrew 2007. *Revisiting Relational Youth Ministry*. Illinois: InterVarsity Press.
- Root, Andrew 2014. *Bonhoffer as Youth Worker*. BakerAcademic.
- Scharmer, C. Otto 2008. *Teori U: lederskab der åbner fremtiden mod en ny social teknologi – presencing*, Ankerhus.
- Shepherd, Nick 2016. *Faith Generation*. SPCK.

Thomas Nedergaard, sognepræst uKirke på Vesterbro i København
E-mail: thne@km.dk

Kirke Care

Charlotte Chammon

Det er fredag aften, eller nærmere nat. Klokken er 0.30, og de fleste er på vej i seng. Men ikke de unge; de er på vej i byen. Og heller ikke nattens hold af Kirke Care frivillige, som mødes i Hillerød kirke kl. 0.30 natten mellem fredag og lørdag for at gøre sig klar til en nattevagt.

Hvad er Kirke Care?

Det er voksne mennesker, som går på gaden om natten for at skabe tryghed og nærvær for de unge og andre, som er at finde i gadebilledet i de mørke natte timer. Men hvorfor dog det? Hvorfor ikke hellere ligge i sin lune seng i stedet for at gå rundt om natten? Fordi det giver så meget mening og man får så meget tilbage, at en enkelt nats søvn ikke betyder så meget! Sådan vil alle de frivillige helt sikkert svare, for natten igennem møder vi unge mennesker, som udbryder: Hvor er det fedt at I er her! Tak fordi I passer på os! Må vi få en slikkepind? Hvor er Thyge? Eller en af de andre præster, som de ved går med, og som de kender fra deres konfirmationsforberedelse.

Historien

Et knivdrab i ungdomsmiljøet i det østlige Hillerød i 1993 bevirkede, at den lokale Grønnevang kirke involverede sig i det sociale og forebyggende arbejde i lokalområdet. Min kollega Thyge Enevoldsen, som er præst ved Grønnevang kirke, hørte i 2009 om det engelske økumeniske initiativ, Street Pastors, med flere tusinde frivillige på gaden i byernes natteliv. En studietur til London og Manchester i 2010 satte gang i inspiration og vision om, at kirkerne

sammen, på tværs af kirkesamfund, kunne tage et socialt medansvar i byer og lokalsamfund. Men samtidig har vi jo Natteravnene her i Danmark, ville det ikke være problematisk at gå videre med projektet?! Samtaler og drøftelser med både SSP, Natteravnene, Politiet og Samvirkende Menighedsplejer, præstekolleger i folkekirker og frikirker var så opmuntrende, at man turde gå videre i processen med at lave en dansk pendant til de engelske Street Pastors. Blandt andet sagde Svenn Petersen, som er leder af SSP i Hillerød og kriminolog, at “der hvor kirkerne er med i det kriminalitetsforebyggende arbejder, dér virker det! Og dét er ikke et spørgsmål om tro. Dét kan dokumenteres!”

I sommeren 2013 var det første hold frivillige uddannede til at gå på gaden, og en sommerdag inviteredes til launch, hvor både politiet og lokale politikere kom forbi. Og Kirke Care Hillerød var i gang.

En nattevagt

Hvad laver man så, når man er Kirke Care frivillig? En nattevagt starter med, at aftenens hold, som består af 3 – 4 frivillige voksne, mødes i Hillerød kirke. Her står vores rygsække. En stor del af Kirke Care uniformen er vores rygsæk, hvori vi har alt, hvad man kan få brug for i nattelivet. Der er slikkepinde, som vi er meget populære for at medbringe. Egentlig er de tænkt som en mundopfrisker til dem, som måske har fået lidt for meget at drikke og har kastet op. Men ofte bliver vi genkendt på lang afstand, og en flok unge mennesker kommer over for at få en slikkepind – og en snak. Slikkepinden er på mange måder en god indledning til en snak. Måske bliver det kun til en snak om aftenen og nattens fest, men jævnligt sker det også, at det bliver anledningen til en snak om livet og troen. Kirke Care frivillige bringer aldrig selv troen på banen, men da vi efterhånden er genkendte som “dem fra kirken”, ligger det lige for også at tage en snak om tro eller andre livsforhold, som nager eller glæder.

Rygsækken indeholder også tæpper, som især om vinteren er gode at have med. Det er nemlig meget besværligt at medbringe sin jakke, når man skal i byen. Den skal både anbringes i garderoben og huskes, så mange af de unge har ingen overtøj på. Pigerne sidder ofte udenfor i sommertøj, selv om det

er vinter og koldt. Og hvis man af forskellige årsager måske er blevet dårlig eller ked af det og sidder udenfor i timevis, så er et tæppe godt at have om skuldrene.

Bare tær ser vi også tit, både sommer og vinter! De flotte høje sko er, når vi kommer hen på natten, blevet umuligt at have på. Det kan mange kvinder nikke genkendende til. De både gnaver og klemmer, så de kommer i hånden, og så går det elles fremad på bare tær! Uanset vind og vejr! De flade ballerinas fra det lokale supermarked bliver meget vel modtaget, når vi tilbyder dem.

Herudover indeholder rygsækken også plastre, plastikposer, som især forældrene er glade for at få med, når de kommer for at hente en ung, som er blevet dårlig. Plastikhandsker, håndsprit, køkkenrulle, lommelygter, kost og fejobakke, en notesblok og noget at skrive med. Alt sammen ting, det har vist sig at være praktiske at have med.

En nattevagt kan byde på hyggelige snakke, men også på højrøstede kærestepar, som er blevet uvenner, venner, som er kommet op at slås over en pige eller en dreng, som begge måske er forelskede i. Som Kirke Care frivillige blander vi os aldrig i en konflikt. Men der sker noget, hvis vi stiller os i nærheden og blot er til stede. Det får oftest selv den voldsomste konflikt til at ebbe ud.

Og så sker det også, at vi møder en, som har været oppe at slås, og som har brug for noget køkkenrulle til at tørre blodtuden af med, eller den unge mand, som er snublet og har flækket et øjenbryn. Så er det nu meget rart, at der er et par voksne, som kan hjælpe med at vurdere, om man skal en tur på skadestuen – og man måske kan låne en telefon og ringe hjem, hvis nu ens egen telefon er løbet tør. Og enkelte gange sker det også, at der ligger en ukontaktbar – eller måske endda et bevidstløs ungt menneske, som har eksperimenteret lidt for meget med stoffer eller andet, og der skal ringes 112.

Både politiet og de forskellige dørmænd rundt omkring i byen har vores vagttelefonnummer og ringer, hvis de pludselig står med en grædende ung pige eller en, som af andre årsager ikke kan tage var på sig selv, men som ikke er politiarbejde eller noget, dørmændene tager sig af. Så træder vi til og hjælper.

Kirke Cares værdier

Kirke Cares tværkirkelige identitet er basal, og vi har ikke fokus på forskellige teologiske doktriner. Kirke Care er ikke direkte forkyndende, men vi ønsker med vores tilstedeværelse at vise og at spejle Guds kærlighed i verden til mennesker på den mest enkle og praktisk måde: Nemlig gennem rummelig lydhørhed, omsorg og hjælp. At vise værdien, ukrænkeligheden og helligheden af menneskelivet, men også respekten for lokalsamfundet.

Kirke Care nu også i andre byer

Siden opstarten har Kirke Care frivillige været på gaden i Hillerød hver fredag og hver anden lørdag, men også på Kulturnatten og sidste skoledag.

Ret hurtigt viste det sig, at der også var behov for en østby-afdeling i Hillerød. Her går frivillige på gaden fredag aften kl. 18-24 for at være tryghedsskabende og fællesskabsopbyggende i Hillerød Øst, i boligkvarteret her.

I 2016 fik Aarhus også sin Kirke Care afdeling. Her går man på gaden en gang om måneden. Der uddannes løbende flere frivillige, og håbet er, at der med tiden kan være Kirke Care frivillige på gaden hver weekend.

I 2017 har Hillerød udvidet med en Skævingeafdeling og Hornsherred/Skibby har startet en ny afdeling. De vil begge steder – ligesom i Hillerød Øst – være tryghedsskabende i aftentimerne.

Og endnu flere byer har vist interesse! Ved interesse kan landskoordinator Thyge Enevoldsen kontaktes på mail: ten@km.dk eller tlf. 30595157.

Charlotte Chammon, sognepræst, Kirke Care Frivillig, Medlem af Kirke Care Danmarks bestyrelse
E-Mail: chch@km.dk

Redaktion

Helle Rørbæk Hørby

E-mail: hrh@km.dk

Annette Molin Brautsch

E-mail: amsc@km.dk

Christine Tind Johannessen-Henry

E-mail: ctj@km.dk

Jette Bendixen Rønkilde

E-mail: teojbr@cas.au.dk

Laura Lundager Jensen

E-mail: luje@phmetropol.dk

Jacob Bech Joensen

E-mail: jbj@km.dk

Kjeld Slot Nielsen

E-mail: kjsn@km.dk

Karina Juhl Kande

E-mail: karinakande@gmail.com

Lars Sandbeck

E-mail: lasa@km.dk

Rikke Juul

E-mail: rj@km.dk

Peter Birch

E-mail: pbp@km.dk

Henrik Brandt-Pedersen, Eksistensen

E-mail: henrik@eksistensen.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 150

37. årgang (2017) udgives af redaktionen i samarbejde med Eksistensen.

Ansvarshavende redaktører for nr.

150: *Ungdomsteologi*

Lars Nymark Heilesen og

Laura Lundager Jensen

ISSN 0106 – 6749 © Forfatterne og

Kritisk forum for praktisk teologi

Kritisk forum for praktisk teologi

er sat hos Eksistensen og trykt hos ScandinavianBook

Layout: *freiheit09*

Bestilling af tidsskriftet:

Eksistensen, Frederiksberg Allé 10

DK-1820 Frederiksberg C

tlf. 3324 9250

www.eksistensen.dk

e-mail: eksistensen@eksistensen.dk

Prisen for et abonnement på 37. årg.

(2017) er kr. 379,- (studerende kr.

298,-). Enkeltnumre sælges for kr.

159,-. En årgang er fire numre

Ældre numre af tidsskriftet kan fås

ved henvendelse til forlaget

Henvendelse vedr. indlæg i tids-

skriftet kan rettes til forlaget eller til

redaktionens medlemmer