

# Hvem er folkekirkenes folk?

## Åpen mikrofon i Vår Frues kirke som diakonal utfordring til folkekirkeekklesiologien



**AV GYRID GUNNES, DOKTORGRADSSTIPENDIAT VED DIAKONHJEMMET HØYSKOLE**  
gyrid.gunnes@diakonhjemmet.no

### Innledning

Temaet for dette nummeret er folkekirke. Dette bidrags innsteg til folkekirken er *diakoni*. Hvordan skrive om diakoni og folkekirke? Man kunne skrevet en artikkel med utgangspunkt i Den norske kirkes visjon om å være en "tjenende folkekirke" (eksempelvis Nordstokke 2011). Eller man kunne gitt en beskrivelse av hva Den norske kirkes diakoner – som ansatte i en folkekirke – gjør, og hvordan de forstår seg selv.

Empirien fra mitt pågående doktorgradsarbeid, "*Sometimes you wonder if this is a church or a bar – a practical theological investigation of displacements of sacred space and practices of social work in the church of Our Lady, Trondheim, Norway*" inviterer til å begynne et annet sted. Avhandlingen er en praktisk-teologisk studie av Vår Frue Kirke i Trondheim. Vår Frue drives av Kirkens Bymisjon som en åpen kirke.

Avhandlingens metode er kvalitativ og består av intervjuer med gjester (22), frivillige (9) og ansatte (12) i Vår Frue Kirke, Trondheim, samt tre ukers deltagende observasjon våren 2014, jul og nyttårsfeiring i år. Arbeidet har utfordret meg

til å spørre om forholdet mellom diakoni og folkekirke kan anta andre former enn de mest åpenbare koblingene, som Den norske kirkes identitet som tjenende folkekirke eller diakoners oppgaver. Jeg vil begynne i det ekklesiologiske spørsmålet: *Hvem er folkekirkenes folk?* Jeg vil bruke én av de faste praksisene som er utviklet i Vår Frue, Åpen Mikrofon, som et case. På hvilken måte kan dette arrangementet forstås som en kirkelig handling i en folkekirke for mennesker med andre erfaringer enn dem som vanligvis befolker folkekirken som dåpsfølger, brudepar og konfirmasjonsgjester? Martin Modéus' riteteori vil bli brukt for å problematisere hva som forstås som en kirkelig handling. Jeg vil i artikkelens siste del drøfte på hvilken måte praksiser som Åpen Mikrofon og Vår Frue kan bidra til utvide diakoniens plass i folkekirkenes diskurser, og utforske mulig spenning dem imellom.

### Teori: Folkekirken og folket

Hvem er folkekirkenes folk? Spørsmålet er sentralt, i både empiriske, historiske og ekklesiologiske diskurser om folkekirke. Disse diskusjoner

nene er beskrevet andre steder og skal ikke gjen-  
tas i detalj her (Se Thorkildsen 1995, 2013,  
Myhre-Nielsen 1998 Hegstad 1996, Jensen  
2012). Et sentralt konfliktema i ekklesiologien  
handler om motsetningen mellom å forstå kir-  
ken som trosfelleskap (hvor den enkelte velger  
medlemskap på bakgrunn av en omvendelses-  
erfaring) og å forstå kirken som en folkekirke for  
den allmenne befolkningen. Forenklet sagt kan  
man derfor si at kjernen i motsetningen mellom  
kirken som folkekirke og kirken som trosfelles-  
skap handler om en uenighet om hvem som er  
kirkens folk: De døpte (folkekirke) eller de om-  
vendte (trosfelleskap). Sentralt for en folkekir-  
keekklesiologi er at kirken er kirke for hele fol-  
ket: "Grundlaget for folkekirken (har) været en  
homogen etnicitet med en fælles kultur, fælles  
sprog, fælles historie, for størstedelen af befolk-  
ningen vedkendte sig en tilhørsforhold til sam-  
me kirke." (Jørgensen 1995:87) I folkekirkeek-  
lesiologien er det allmenne folket ikke et objekt  
for den institusjonelle kirkens misjonsvirksom-  
het. Det allmenne folket er kirkens "sosialitet";  
det vil si konteksten for kirkens væren, og utgjør  
et premiss for at det overhodet finnes en forkyn-  
nelse av evangeliet (Myhre Nielsen 1998:350).

Imidlertid finnes det også andre svar på hvem  
folkekirkens folk er. Å finne disse handler ikke  
om å grave dypere i den ovenfor nevnte disku-  
sjonen om hvem folkekirkens folk er og bør  
være. I stedet kan vi stille spørsmålet på en  
annen måte. Med utgangspunkt i frigjøringsteo-  
logien og den kontekstuelle teologiens forplik-  
telse til å starte "nedenfra" (Bergmann 2000)  
går det an å se for seg at spørsmålet ikke stilles  
"ovenfra" i betydningen: "Hvem mener folkekir-  
kens teoretikere at folket er?" Men vi kan heller  
formulere spørsmålet slik: Hvem er det folkekir-  
ken gjennom sin måte å virke på gjør til sitt  
folk? Hvilket folk er det kirken skaper seg gjen-  
nom sine kodifiserte praksiser (liturgier), når  
den handler med folket? De som fokuseres inn  
gjennom kirkens måte å være kirke på, kan kal-  
les folkekirkens *implisitte folk*. Dette er det folk  
som konstitueres gjennom kirkens praksiser. Et  
slikt "nedenfra"-perspektiv har et kritisk og etisk  
potensial, fordi det potensielt kan utfordre  
"ovenfra"-perspektivets premisser og påstander.  
Er det sant at folkekirkens folk er "alle"?<sup>1</sup>

Hvordan konstitueres folkekirkens implisitte  
folk? Ett sett med praksiser peker seg ut. Det er  
de kirkelige handlingene. Ifølge Habsmaier og  
Iversen er det den rituelle fortolkningen av fol-  
kets liv i de kirkelige handlingene, som "i virke-  
ligheten (er) folkekirkens eksistensgrundlag"  
(1995:325). Ifølge dem er det dåp, konfirmasjon,  
bryllup og begravelse, og ikke søndagsgudstje-  
nesten og nattverden, som i praksis har knyttet  
folket til kirken. Det er de kirkelige handlingene  
som gir påstanden om at kirken er en folke-  
kirke, gyldighet. I århundrer – delvis sanksjo-  
nert av statlig lovverk, slik som med konfirma-  
sjonen under eneveldet – har kirkens riter tolket  
folkets liv rituelt. Dette har bidratt til å skape en  
*sammenfallende* kulturell og kirkelig identitet.  
Den spiritualitet som har vokst frem av folkekir-  
ken, er en spiritualitet hvor deltagelse i de kirke-  
lige ritene har bred folkelig forankring, men  
hvor tro i stor grad er uartikulert (Lappegard  
1988, Jensen 2013). Oppvurdering av kasualia  
står sentralt i folkekirkeekklesiologien og er et  
av punktene hvor folkekirkeekklesiologien skiller  
seg fra fortellingen om kirken som trosfelles-  
skap for de omvendte. Ifølge Christoffersen er  
kasualia folkekirkeekklesiologisk sett ikke kir-  
kens "fiskemulighet" eller "dens kontaktflate"  
med folket for å få dem inn i søndagsgudstje-  
nesten. Kasualia er en like teologisk gyldig rela-  
sjon mellom kirke og folk, som kirkens ukent-  
lige kontakt med dem som kommer hver søn-  
dag. Kasualia er i seg selv forkynnelse av evange-  
liet, fordi det er i det allmenne at evangeliet  
treffer folk hjemme: "Uten dette språk vil evan-  
geliet alltid komme til tomt hus" (Christoffersen  
1988:79).

Hva er grunnen til at de kirkelige handlingene  
har fått denne statusen og slik kan konstituere  
folkekirkens implisitte folk? Martin Modeus har  
i boken *Mänsklig gudstjänst – om gudstjänsten  
som relation och rit* (2005) arbeidet frem en rite-  
teori om forholdet mellom kirkelige handlinger  
og allmenne livshendelser.<sup>2</sup> Ifølge Modeus er  
dåpens begrunnelse dypest sett ikke partikulært  
kristen (eksempelvis at foreldrene vil at barnet  
skal oppdras i den kristne tro eller bli medlem  
av kirken). Dåpsritens opphav er allment, nem-  
lig at noen er blitt født. Dette allmenne opphavet  
til riten kaller Modeus for *causa*. *Causa* er "vad

som just nu har hänt” (Modeus 2005:57). Det som har hendt, er en konkret hendelse i den sekulære verden, ikke noe som den kirkelige kalender, tradisjonen eller bibelfortellingene finner på. Modeus skiller mellom ulike *causa*: Natursykliske, livssykliske, bekreftelsesmessige og gjenoppbyggende, krisemessige og innvielses-*causa*. Det er de livssykliske *causa* som danner utgangspunkt for de kirkelige handlingene slik vi kjenner dem i dag: Endringer i livet knyttet til biologisk reproduksjon (dåp), vekst (konfirmasjon), modning (bryllup) og død (begravelse).

De kirkelige handlinger forslått som rite har ifølge Modeus to steg. Først *fokuseres* det som har hendt, gjennom å gjøre ting man vanligvis ikke gjør. Man pynter seg, går til et annerledes hus (kirke, moské), gjør uvanlige handlinger (gå opp midtgangen, sitte på et spesielt sted i det annerledes huset, etterpå spise annerledes mat). Steg to er *definering*: Her gis det som har skjedd, en ny mening. Riten handler ikke om å kommunisere kognitivt noe vi ikke visste fra før. Riten har et hermeneutisk anliggende. Riten refortolker hendelsen, slik at det som har skjedd, ses i et erfaringsmessig nytt lys. Gjennom fokusering og definisjon oppstår det Modeus kaller en omvendt versjon av keiserens nye klær: Riten er et kroppslig uttrykk for en sosial overenskomst som alle ser. Noen er født; noen er død. Det som var, blir endret av et brudd (En kvinne er blitt mor; en levende er død; en mann er blitt noens ektemann). Dette bruddet må tolkes og settes inn i en sammenheng. *Causa* ligger fast, men riten bidrar til en tolkningsmessig omdefinering av det som har skjedd: ”Riten påverkar inte världen utanför oss, men den påverkar vår upplevelse av världen.” (Modeus 2005:63)

Å stille spørsmålet om hvem som er folkekirkens folk med utgangspunkt i folkekirkens *praksis*, leder oss til de kirkelige handlingene. Modeus viser hvorfor det nettopp er de kirkelige handlingene som får denne statusen: Kasualia handler ikke om at deltagerne må bli noen annen enn den de er som alminnelige mennesker. Kasualia tar utgangspunkt i nettopp det levde livets kriser og overgang og gir disse en fortolkning.

Legges denne forståelsen av kasualia oppå spørsmålet om folkekirkens implisitte folk, kan

vi besvare spørsmålet slik: *Folkekirkens implisitte folk er det folk hvis liv fortolkes gjennom de kirkelige handlingene*. Dette åpner opp for nye og maktkritiske perspektiver på forholdet mellom folkekirke, kirkelige handlinger og tilhørighet. Hvis kirkens rituelle praksis konstituerer folket, handler ikke spørsmålet om tilhørighet kun om man er døpt (folkekirken) eller omvendt (trofelleskap). Spørsmålet er også om det livet man lever ”passer inn i” de kirkelige ritene og den allmennkulturelle feiringen og markeringene som gjennom historien er blitt skapt gjennom disse, som dåpselskap, bryllupsfest, konfirmasjonsfest. Et fokus på de rituelle praksisene åpner derfor opp for andre akser av tilhørighet og eksklusjon enn den tradisjonelle dikotomien mellom folkekirke–trofelleskap. I det følgende skal jeg beskrive en gitt praksis i Vår Frue kirke og spørre om denne praksisen kan forstås som en folkekirkelig kirkelig handling for et folk som gjennom å være medlemmer av Den norske kirke *formelt* utgjør folkekirkens folk, men som samtidig i større eller mindre grad lever med erfaringer som ikke tematiseres i de vanlige kirkelige handlingene.

## En kirke i Trondheim

### *Bakgrunn.*

Vår Frue er en kirke midt i Trondheim sentrum. Kirken er bygget på 1200-tallet. Det er et vakkert kirkebygg, med Norges største barokke altertavle fra gulv til tak. Vår Frue kirke var fra 1585 til 2005 menighetskirke for Vår Frue menighet. Menigheten dekket Trondheim bykjerne. I etterkrigstidene drev Vår Frue menighet og menighetens diakonisser et utstrakt diakonalt arbeid, blant annet med aldersboliger og hjemmesykepleie (Andersen 2008). I løpet av 80-tallet ble det gradvis mindre aktivitet i menigheten. Det ble klart at menigheten måtte tenke radikalt nytt. I 1991 ble Kirkens Bymisjon Trondheim stiftet, og fra 1993 ble Vår Frue tatt i bruk i Bymisjonens gatearbeid. Valget av et kirkerom var bevisst fra Bymisjonens side. En ansattinformant forteller i 2014 om beslutningen om å bruke kirken i 1993:

”Kirken var viktig fordi det var kirken som gjennom fysisk å være åpnet opp, som kunne si at kirken har rom for folk. Og jeg håper at,

og har tenkt, at hvis vi skal kunne tro på og fortelle om en Gud som har rom for menneskene, så kan vi ikke gjøre det på annet vis enn å vise at kirken har det.”

I løpet av 90-tallet utviklet Bymisjonen tilbud om varmetue på lørdager og torsdagsmesse med suppe for mennesker i rusmiljøet i Vår Frue. Det ble i denne perioden klart at kirken trengte omfattende restaurering. Stab i Nidarosdomen og Vår Frue, menighetsråd og utallige frivillige i råd og utvalg la ned en stor innsats for å utmeisle en visjon om hva Vår Frue kirke kunne bli, og skaffet midler for å muliggjøre denne. I 2001 startet Kirkens SOS med Natt-åpen kirke i Vår Frue. Kirken skulle være åpen i fem timer (22.00–03.00) natt til lørdag og søndag med frivillige sjelesørgere. Dette ble en forsmak på det som skulle komme senere. Fra 2004 til 2007 ble Vår Frue restaurert, og i november 2007 åpnet kirken i ny drakt. Idéen var at nå skulle den være en døgnåpen kirke. Bymisjonen skulle fortsatt være sentral i arbeidet. Kirken skulle være en omsorgskirke i byens sentrum.

### **Vår Frue våren 2014**

Mitt feltarbeid våren 2014 viser at Vår Frue 2014 er både lik og ulik den Vår Frue som åpnet i 2007. På sine hjemmesider presenterer Bymisjonen kirken slik: ”Vår Frue skal være åpen kirke for alle som ønsker å besøke et åpent kirkerom i byen. Dette gjelder for helt alminnelige mennesker, vanskeligstilte, barn, voksne og gamle, troende og tvilende mennesker”<sup>3</sup>. I 2013 hadde Vår Frue 248 egne frivillige. I tillegg stiller lokale bedrifter og losjer som frivillige. Staben er økt til 5,2 årsverk, fordelt på 6 ansatte (Årsrapport for Åpen kirke 2013).

Kirken er åpen 09–18 på hverdager og døgnåpen i helgene og i høytidene. Fortsatt er det frivillige verter som holder kirken åpen, men ansatte har daglig nærvær i kirken. På den ene bakre veggen er det satt inn et kjøkken med oppvaskmaskin og komfyr. Den bakerste delen av kirken under galleriet danner et rom i rommet. Benkene er tatt bort, slik at det er plass til stoler og bord. På bordene er en liten duk og blomster. Foran kjøkkenveggen er det satt frem bord som danner en disk. Her står det til enhver tid

fremme gratis kaffe og te. På torsdager er det gratis suppe, etterfulgt av gudstjeneste. Liturgien vektlegger lystenning, kort preken og nattverd. Ofte leses bibeltekstene både på norsk, engelsk og rumensk/romani. Foran i kirken er benkeradene snudd mot hverandre. På midten er det laget et kors av brostein. Her brenner det alltid lys. Kirken åpnes og lukkes hver dag med bønn, og klokken 14 er det hver dag middagsbønn på benkene rundt brosteinkorset (nattverd på tirsdager). I løpet av 2013 ble det tent 52.000 lys i Vår Frue, og 172.000 besøkt var registret (Årsrapport 2013).

Ifølge mitt feltarbeid er det i kirkens åpnings-tid alltid mennesker i kafédelen av kirken under galleriet. Hvem er disse gjestene? Vår Frues gjester er mangfoldige. De er tilfeldige forbigående. Venninneflokker kommer innom kirken for å tenne lys. Turister beundrer altertavlen. Barnehager på bytur besøker kirkerommet. I helgene kommer det ofte innom mennesker som har vært ute på Trondheims mange barer og puber, og som tar en tur innom kirken for å slå av en prat eller tenne et lys på vei hjem. Noen gjester kommer ofte, noen hver dag. Rundt bordene under galleriet prates det om været; det deles historier og løses kryssord over en kaffekopp. Det strikkes og leses aviser. Det tennes lys. Mange av Vår Frues faste gjester lever med livssituasjoner preget av ulik former for marginalisering og kriser. Noen gjester har tilknytning til Trondheims rusmiljø. Andre lever utenfor arbeidslivet og trenger et sosialt fellesskap. Noen har svake relasjoner til familie og venner; andre har nær familie. Noen har erfaring med psykisk sykdom. Andre igjen venter på å få sine asylsøknader behandlet. Siden den globale finanskrisen og Romanias medlemskap i EU har Vår Frue i tiltagende grad fått et internasjonalt miljø. Mange fattige tilreisende som leter etter arbeid eller tigger i gatene, er hyppige gjester. Vår Frue praktiserer en kompromissløs åpenhet for alle gjester – også mennesker som er ruset eller beruset<sup>4</sup>. I parken utenfor kirken sitter mange som tilhører rusmiljøet i byen. Dette gjør at gatas virkelighet er Vår Frues virkelighet.

Om natten i helgene er det også mennesker i Vår Frue. Noen sover på gulvet eller på benkene.

Dette gjelder særlig fattige tilreisende. Andre gjester sitter rundt bordene og prater gjennom natten.

Sentralt i ideologien bak driften Vår Frue står ideen om at kirken ikke skal være et sted for hjelp, men et sted for omsorg. I årsrapporten for 2013 er dette problematisert, særlig motivert av nærvær til gjester som ikke har norsk statsborgerskap og derfor ingen rettigheter i velferdsstaten (Årsrapport 2013).

Vår Frue er lett gjenkjennbar som kirke. Prekestolen, altertavlen, deler av benkeradene står slik man finner det i en vanlig kirke. Det er ingen glassvegg eller fysiske hindre som skiller kafédelen og resten av kirkerommet. Hele rommet er fortsatt en gammel middelalderkirke – samtidig som åpningstidene, aktiviteter og gjester bidrar til at rommet fylles av kropper, praksiser og oppførsel som bryter med forventninger om hva en middelalderkirke rommer. Denne forskyvningen av rom, kropper og praksiser gjør Vår Frue til en velkjent del av byen. Gleden og takknemligheten over at det finnes et sted som Vår Frue, er overveldende i intervjuene med ansatte, frivillige og gjester. Denne gleden gjenspeiler seg også i det høye antallet besøkende, antallet frivillige som har meldt seg, og den betydelige økonomiske støtten kirken får fra både privatpersoner og næringsliv i byen.

Feltarbeidet viser at også Vår Frues forskyvning av kropper, rom og praksiser er kontroversielt. En frivillig forteller i et intervju om en kveld hun var vert: "Jeg satt fremme i kirka, da kom det en eldre mann inn. Han var veldig sint. Han sa: "Tenk at dere har ødelagt denne fine kirka med å ta inn dette pakket her!". Vår Frues åpenhet er derfor en åpenhet som ansatte, verter og gjester har måttet og fortsatt må kjempe for. I tillegg gir bruk av frivillige i en gatenær og sårbar virkelighet utfordringer. Dette handler om det store antall frivillige som trengs for å dekke vaktlistene, men også det å skape gode strukturer for kontakt mellom stab, frivillige og gjester.

## Å være folkekirke i en åpen kirke

Ved hjelp av Modeus har jeg vist hvordan de kirkelige handlingene konstituerer det jeg har valgt å kalle folkekirken implisitte folk. I det følgende skal jeg se på deler av avhandlingens

empiri i lys av denne innsikten.

Siden det er relativt nylig at Vår Frue opphørte å være egen menighet, forteller flere gjester om hvordan de selv har vært en del av folkekirken implisitte folk; det vil si som deltagere i kirkelige handlinger. Det folkelige som kirken sosialitet er sterkt til stede: Vår Frue er "kirka vår". Særlig blant de godt voksne gjesteinformantene fremgår det at kirketilhørighet blir sett på som en naturlig del av det å være et voksent menneske i det norske samfunnet. Rommet i seg selv er garantisten for tilhørigheten, selv om det ikke ukentlig utføres kirkelige handlinger. I intervju-materialet er det også mange fortellinger om kirken og kirkelig handlinger som arena for erfaringer av eksklusjon. Dette handler både om erfaringer knyttet til kirken generelt, men også om å delta i kirkelige handlinger. En av ansattinformantene forteller:

"Jeg hadde erfaringer av å være prest i X (by på Østlandet), både prest i menighet og på gata. Jeg vet om NN i rusmiljøet, som tenkte at 'I dag skal jeg gå i kirka'. Hun kom helt til kirketrappe og så snudde hun for hun hadde et svært høl i tightsen sin, og hun så de andre som kom, så hun opplevde at 'Dette stedet kan jeg ikke gå inn'."

Gjesteinformanter forteller om konkrete erfaringer av utenforskap knyttet til sosiale relasjoner. Denne sosiale eksklusjonen får et kirkelig uttrykk siden mange av de kirkelige handlingene er knyttet til familiehendelser. Ansatte forteller for eksempel om viktigheten av å ha minnestunder i torsdagsmessen når det dør mennesker i rusmiljøet: Avdødes familie kan aktivt forsøke å unngå at mennesker fra rusmiljøet deltar begravelsen. En av informantene som lever med rusmisbruk, forteller om å være blitt nektet kontakt med tantebarn. En informant blant de frivillige forteller om å være blitt avvist av sin lokale menighet fordi hun ikke var gift med faren til barnet hun ønsket å døpe.

Spørsmålet om folkekirken implisitte folk stilles derfor på sin spiss i Vår Frue. Mange av gjestene er formelt medlem av folkekirken, men de har erfaringer av at kirken og kirkelige handlinger også kan være åsted for sosial eksklusjon. Jeg vil i det følgende bruke Modeus' riteteori til å spørre om *en spesifikk ny praksis i Vår Frue*, den

som går under navnet Åpen Mikrofon, kan forstås som et kasualia for den virkelighet som blir synlig i en kirke for mennesker som lever nært på gata. Jeg spør om vi her ser en folkekirkelig kirkelig handling for et annet folk enn dem som møtes til *kirkelige handlinger i en tradisjonell menighetskirke søndag klokken 11*.

Et av Vår Frues faste arrangementer er Åpen Mikrofon. Åpen Mikrofon finner sted en fredag kveld annen hver måned. Det er et arrangement det fra stabens side brukes mye ressurser på, med to ansatte på jobb. Før Åpen Mikrofon rigges kaféarealet noe om. Ekstra stoler er satt opp langs de bakerste veggene. Midtpartiet er åpent og danner en scene med mikrofon. Det er satt fram Mozell, ost og kjeks på disken i stedet for kaffe og te. Selve programmet består av to deler: Først spiller eller synger én eller flere profesjonelle musikere. Etterpå bidrar mennesker med tilhørighet til Vår Frue selv med kunstneriske innslag som sang, dikt, historier eller instrumentalspill. Dette kan være faste gjester, folk som er frivillige, eller folk som er gjester av og til. Noen lever liv hvor rus og psykiske lidelser er fremtredende, andre ikke. Under mitt feltarbeid ble dette mangfoldet synlig: Utdannelsesnivået på dem som opptrådte under feltarbeidets Åpen Mikrofon i februar i 2014, varierte fra grunnskole til professor ved en av Trondheims institusjoner for høyere utdanning. Spekteret av sanger spente fra Ålesund-sangen, via populærkulturelle sanger til *Hvis jeg var en rik mann* fra musikalen "Spillemann på taket". De som skal opptre, melder seg på i pausen. Noen har øvd på forhånd med kulturmedarbeideren. Kvelden ledes av en ansatt, og kulturarbeideren akkompagnerer sangeren. Åpen Mikrofon har ikke innslag av artikulert kristent språk eller innhold, selv om lystenning ofte inngår<sup>5</sup>. Kvelden avsluttes med at alle synger *We shall overcome*.

På tross av at Åpen Mikrofon ikke var blant mine primære forskningsinteresser, har fortellinger fra Åpen Mikrofon en fremtredende plass i intervjumaterialet mitt. Mine informanter ville rett og slett fortelle om Åpen Mikrofon, selv når de ikke ble eksplisitt spurt om det. Et eksempel er gjesteinformant Alexander<sup>6</sup>. Alexander er ofte i Vår Frue. Han har tidligere levd med alkoholproblemer, sliter med psykisk sykdom og har

flere ganger vært innlagt på det psykiatriske sykehuset i byen. Han har flere selvmordsforsøk bak seg og er i dag avhengig av beroligende tabletter. Alexander forteller om erfaringen av å opptre på Åpen Mikrofon<sup>7</sup>:

"Jeg var veldig nervøs første gang jeg leste dikt. Jeg svettet masse. Men når jeg gikk opp til mikrofonen så tenkte jeg ikke på noe annet. Alt var sort. Jeg kan ikke huske hvor mange folk som var tilstede. Etterpå bukket jeg og gikk tilbake til plassen min. Jeg kan ikke huske noe av det, men det var en veldig god opplevelse. Jeg sa til meg selv: Dette må jeg gjøre en gang til. Det var virkelig en opplevelse! Du lærer ikke noe uten at du prøver. Hvis du prøver, så kan du ta et steg opp. Jeg var så nervøs... men det var trening for nervene mine. (...) Folk sa etterpå at de var rørt av diktet mitt."

Åpen Mikrofon dukker opp uoppfordret når vert Eirunn forteller om hvorfor hun ble tiltrukket av Vår Frue i begynnelsen:

"Jeg var på Åpen Mikrofon. Du ser folk som du tror du har sett; de har bare sine handikap og sine rusproblemer. Det er jo ikke noe hemmelighet å si at NN, han imponerte meg veldig. Med sin mangel på fingre, når han fikk den gitaren og begynte å synges 'This is my life', da er det sånn at du står nesten på mer hellig grunn enn når du står i Nidarosdomen."

Intervjuer: "Hvorfor det?"

Informant: "Vet du hva? Det er noe med det levde livet; han kom med sitt liv og sa: 'Dette er mitt liv.' Og så litt den der: 'I don't care,' og på en måte traff det mitt liv. Men samtidig er det en lengsel etter noe mer, som du også opplevde hos mange. For jeg så dem i mange situasjoner og tenkte at jeg forstår hvis de gir opp."

En ansatt forteller om en mann fra rom-miljøet, som sang på Åpen Mikrofon:

"Han snakket ikke noe språk som de norske forsto, men det var en som snakket rumensk og engelsk, og hun oversatte. Han sa han skulle synges en sang til minne om en jente som var død i barsel. Hun hadde vært i Trondheim og vært en del av miljøet, men så var hun død for en måned siden. Han sang en folketone fra Romania. Veldig klagende sang. Det var en veldig sterk opplevelse."

Vert Ester forteller:

"Jeg hørte jo bare litt om Åpen Mikrofon i starten, men det ble ikke til at jeg gikk. Men



når jeg først gjorde det, så følte jeg jo at jeg hadde gått glipp av noe. Det hadde vel med noen av de sårbare gjestene som hadde kvaliteter som du ikke kjenner til, som er veldig musikalske, eller som har mye godt å si. Og som får vise ressursene sine, styrkene sine, på Åpen Mikrofon. Er likeverdige. De kan ting jeg ikke kan, for jeg finnes ikke musikalsk. Og det at vi da har delt det sammen, da var jeg publikum, og noen av disse her såkalte verstingene kom med gitaren og sang, og viste hva de var gode på. En annen hadde noen gode gullkorn å fortelle.”

Hvordan fortolke sitatene om Åpen Mikrofon i lys av påstanden om at folkekirken implisitte folk konstitueres gjennom dens kasualia? Folkekirken tradisjonelle kasualia (dåp, konfirmasjon, bryllup og begravelse) er alle riter knyttet til den allmenne livssyklusen. Empirien fra Åpen Mikrofon inviterer forskeren til å spørre om det finnes en annen allmennhet med andre livsløp hvor andre typer causa fremstår som like – eller mer – relevante og skjellsettende enn livssyklusen. Å foreslå dette innebærer ikke å forkaste livssyklusen (hvilket jo i dødens tilfelle heller ikke er mulig) eller de kirkelige handlinger som svarer på disse. Det handler heller om å spørre om det i tillegg finnes andre causa som fremstår som mer akutte og derfor mer nødvendig å tolke rituelt enn de causa som ligger til grunn for de tradisjonelle kirkelige handlingene.

På overflaten er Åpen Mikrofon et kulturarrangement. Den har ingen eksplisitt kristelige ramme annet enn at den foregår i et 800 år gammelt kirkebygg hvor det hver ukedag bes rituelt tre ganger. Spørsmålet er om det er mulig å ”grave” hermeneutisk i Åpen Mikrofon som rituell praksis og tolke praksisen som en kirkelig ritualisering over causa som blir akutt når kirken ikke lenger er folkekirke for det dem som tradisjonelt kommer med barna, tenåringene, kjærligheten og døden sin, men for gatefolket og mennesker i marginaliserte situasjoner. Med andre ord: Åpen Mikrofon er en folkekirkelig ritualisering når folkekirken implisitte folk har andre erfaringer.

Med Modeus` terminologi: Hva er de causa som ”just nu har hänt” i Vår Frue? Hvilke erfaringer et det mange av gjestene bærer på? Det som har hendt i Vår Frue som åpen kirke, er at

kirkerommet fylles av folk som lever mer eller mindre vanlige middelklasseliv og har mer eller mindre vanlige middelklassejobber. Men det som også har hendt i Vår Frue som åpen kirke, er at kirkerommet fylles med mennesker som lever med vedvarende ensomhet. Folk som tigger i gatene. Folk som lever med rus og opplever nedverdiggelse. Folk som står utenfor arbeidslivet og familielivet. Folk som er psykisk syke. Folk som bor på gata eller i biler i et kaldt trønderklima. Folk som går i årevis for å vente på svar fra Utlendingsmyndighetene. Folk som mister foreldreretten til barna sine. En fellesnevner for disse situasjonene er ulike former for smerte, tap, utenforskap og ekskludering.

Hvis utenforskap og ekskludering forstås som causa i livet som leves blant gjestene i Vår Frue, hva er virkningen av et arrangement som Åpen Mikrofon? Alexander beskriver erfaringen av å opptre som en øvelse i å mestre nerver og stress, å ”ta et steg opp”. Den ansatte forteller hvordan en man ikke deler språk med, formidler sorgen over en kvinne som er død. Rumenerens sorg blir formidlet til de norske gjestene gjennom å dele en tradisjonell folkevis. Slik blir de norske gjestene deltagende i sorgen. Ester forteller om erfaringen av å se mennesker som lever med rus, i nye situasjoner. Dette skaper en erfaring av likeverdighet, fordi de kan noe som ikke hun kan. Eirunn beskriver det å se en mann fra gatemiljøet synge som en erfaring som gjør ”at du står nesten på mer hellig grunn enn når du står i Nidarosdomen”: Hverdagen hans er preget av så mye elendighet at ”jeg forstår hvis de gir opp”. Å se ham synge gjør at hun ser ikke bare en med ”handikap og rusproblemer”, men en som fastholder stoltheten over eget liv. Informantenes fortellinger tolkes som at de framstiller Åpen mikrofon som en praksis for å overskride tradisjonelle sosiale roller og skillelinjer. Denne overskridelsen bekrefter et fellesskap på tvers av de utallige grenser som finnes utenfor den avgrensede tiden riten Åpen Mikrofon finner sted.

Min påstand er derfor at Åpen Mikrofon kan forstås som et uttrykk for kirkelige handlinger i en folkekirke for mennesker i marginaliserte livssituasjoner. Forstått som en kirkelig rite bidrar Åpen Mikrofon til at andre mennesker

med andre erfaringer konstitueres som folkekirken implisitte folk. De tradisjonelle kasualia skaper sammenheng i livet etter et livssyklisk brudd (Noen er død; noen er født; et barn er blitt 14 år). Åpen Mikrofon som kirkelig rite iscenesetter et brudd med dagliglivets erfaring av utenforskap og ekskludering. Med Modeus' terminologi kan man si at Åpen Mikrofon fokuserer inn utenforskapet ved at det skapes en arena hvor nettopp gjestene får opptre. Den enkelte artist gis tid og rom. Kulturmedarbeideren kan øve med utøveren for å sikre at det blir beste mulig. Det settes frem ikke-hverdagslig mat – mat som ikke er næringsrik, men eksklusiv og velsmakende. Noen pynter seg; noen av kvinnene sminker seg. Gjennom at folk gis anledning til å agere i andre roller enn vanlig, skaper Åpen Mikrofon forstått som rite en *definering* av en annen mulig virkelighet: Man er del av et større fellesskap, på tross språkskiller og skiller skapt av fattigdom, rus eller utagerende oppførsel.

Det paradoksale ved Åpen Mikrofon er at samtidig som praksisen eksplisitt tematiserer utenforskap, er muligheten til å være publikum eller opptre på Åpen Mikrofon i prinsippet tilgjengelig for alle. Dette allmenne operasjonaliseres ved at det både er profesjonelle musikere, gjester og frivillige i sårbare livssituasjoner og mindre sårbare livssituasjoner som deltar. Å delta på Åpen Mikrofon innebærer derfor ingen utskillelse og adskillelse fra det alminnelige – slik de kirkelige ritene i folkekirken ikke har innebåret noe skritt bort fra det å være et vanlig menneske. De kirkelige handlingene har i århundrer fungert som rituelle garantister for de døptes plass og tilhørighet til kristen tro og kirkebygget. Praksiser som Åpen Mikrofon kan forstås som en kirkelig handling som gir også det menneske som av ulike grunner lever i en marginalisert livssituasjon, en mulighet til – i et offentlig rom – å være mer enn "den marginaliserte", og eksponeres for andre menneskers blikk som fastholder nettopp dette "mer".

Åpen Mikrofon forstått som rite kan ikke kategoriseres som livssyklisk, som kirkens tradisjonelle kasualia. Den har heller trekk av det Modeus kaller gjenopprettelsesriter og bekreftelsesriter. Begge disse typer av riter har til felles at de ritualiserer over "gemenskapens eller sam-

hällets klassifikatoriske gränser – vem är utenför och vem är innanför, vem hör hit och vem hör inte hit" (Modeus 2005:69). Mens bekreftelsesriten fastholder gyldigheten av en relasjon som allerede finnes, handler gjenopprettelsesriten om å ønske noen velkommen tilbake til fellesskapet etter at noe har gått galt. Åpen Mikrofon har trekk av begge. Den er bekreftelsesrite på den måten den tilbyr en arena for fellesskap mellom den enkelte artist, publikum, fellesskapet i en åpen kirke og den åpne kirken som en del av den trønderiske folkekirken. Den er en gjenopptagelsesrite på den måten at også den som blir oppfattet som tung rusmisbruker, gis en anledning til å vise frem andre sider ved seg selv, og slik insistere på sin plass i fellesskapet av ikke-rusmisbrukere. De tradisjonelle kasualias causa er engangshendelser: Bli født, stifte familie, få et eget barn og dø. Noen av dem kan gientas flere ganger (man kan få flere barn, gifte seg flere ganger), men er hver gang individuelle. Vår Frues causa er ikke engangshendelser, men livssituasjoner som folk lever i og med. Causene for marginalisering og utenforskap betegner ikke overganger, men tilstander. Derfor må Åpen Mikrofon gientas måned etter måned for å vedlikeholde gjenopprettelsen av et fellesskap på tvers av rus, marginalisering og fattigdom, som kontinuerlig brytes ned av livet.

Åpen Mikrofon avsluttes med allsang av *We shall overcome*. Ved å velge denne sangen fastholdes den livssynsmessige åpenheten gjennom hele kvelden. Alle kan delta på Åpen Mikrofon uansett hva man måtte mene om kristen tro. Et vel så viktig poeng kan være at *We shall overcome* er en sang fra en kontekst utenfor Vår Frue. Slik knyttes den individuelle lidelsen i Vår Frue sammen med andre menneskers motstand og håp, på tvers av geografiske grenser og tiår. Som en sang fra kampen mot politisk villet lidelse (rase-segregering og arven etter slaveriet) peker den også på de samfunnsmessige betingelsene for produksjon eller forhindring av lidelse og marginalisering. Kanskje er det derfor når denne sangen synges, at Åpen Mikrofon – på godt og vondt – fremstår tydeligst som nettopp det det er: Et fellesskap på tvers av grenser uttrykt gjennom en rite. Riten, ifølge Modeus, påvirker hvordan vi opplever verden. Men den påvirker



ikke verden: Etter at riten Åpen Mikrofon er slutt, skal gjestene med norsk statsborgerskap gå hjem til egne boliger, kommunale leiligheter, hybelhus eller bofellesskap for rusavhengige, mens gjester uten statsborgerskap skal sove på det harde kirkegulvet, i kalde biler, i bølgepapp i portrom eller på Trondheims jernbanestasjon. Fellesskapet skapt gjennom Åpen Mikrofon sprenges av politiske og økonomiske betingede strukturer for klassifisering (eksempelvis statsborgerskap), som ingen riter kan overskride utenfor ritens avgrensede tid og rom. At fellesskapet som oppstår, også rommer sin egen bruttethet, blir synlig hvis man spør etter "negativten" av Åpen Mikrofon; det vil si de som kan, men like vel ikke kan delta. Den musikkutdannede østeuropeiske gatemusikanten er blitt spurt om å spille, men har takket nei. På spørsmål om hvorfor, svarer han: "The other people who perform do not perform on the street. On the street, the temperature changes. The instrument is slaving. If I had a good instrument I would play at Åpen Mikrofon."

### Folkekirke og åpen kirke: Utblick fra Vår Frue.

Det er mange innganger til å skrive om diakoni og folkekirke. Denne artikkelen har forsøkt å vise at det ikke er gitt at en drøftelse av diakoni og folkekirke er best tjent med å starte i det som den empiriske virkeligheten (eksempelvis Den norske kirke, diakonene, menighetene eller Kirkens Bymisjon) eller den systematisk-teologiske refleksjonen (at tjeneste "er", som en del av Den norske kirkes selvforståelse) identifiserer som "diakoni" eller "folkekirke". Grunnen er at det ikke er gitt at "diakoni" og "folkekirke" er begreper som befinner seg på samme epistemologiske nivå, enten som empiriske størrelser i verden eller som systematisk-teologiske og ekklesiologiske påstander om hva kirken "er", eller diakonien "er". Snarere kan et slikt utgangspunkt føre til en metodologisk reduksjonisme hvor viktig materiale og viktige fortolkningsperspektiver forsvinner under radaren. I denne artikkelen drøfter jeg forholdet mellom diakoni og folkekirke ved å løfte frem et aspekt ved en diakonal praksis som Vår Frue kirke, og spurt om Åpen Mikrofon kan forstås som en kirkelig

rite i en folkekirke for et folk med andre erfaringer enn de som blir besvart og tematisert i folkekirken tradisjonelle kirkelige handlinger. Hvilke perspektiver har denne analysen å melde tilbake til en diskusjon om folkekirke og diakoni?

### Folkekirke

Artikkelens hovedspørsmål er: *Hvem er folkekirken folk?* Sentralt i folkekirkediskursen står konflikten rundt forståelsen av folket som kirken sosialitet eller folket som objekt for kirken misjon; det vil si kirken som folkekirke eller trosfellesskap (Thorkildsen 1995, Myhre-Nielsen 1998, Hegstad 1996). Virkeligheten som kommer til syne i en åpen gatekirke, gjør at motsetningen mellom å være omvendt eller døpt ikke fremstår som den mest relevante. Derimot trer muligheten og evnen til å ha betalt arbeid og leve et rusfritt middelklassefamilieliv tydelig frem som markør for innenfor- eller utenforstatus. Christoffersen beskriver den folkekirkelige posisjonens forståelse av kirken som en kirke som ikke "bare omfatter en bestemt gruppe eller klasse, eller bestemte deler av landet, men som i geografisk og sosiale hensenderende er 'heldekkende'" (Christoffersen 1988: 67). Gjennom å spørre "nedenfra" etter folkekirken implisitte folk – det vil si det folk folkekirken konstituerer gjennom dens kirkelige handlinger – kan man spørre om fortellingene fra Vår Frue gjør at Christoffersens påstand må modifiseres. Vår Frues faste og mindre faste gjester har mange av de samme erfaringene som allmennheten har, og som besvares gjennom de kirkelige handlingene. Men den eksplisitte konteksten av mennesker som lever med marginalisering, fattigdom og utenforskap, gjør at også andre erfaringer finnes – erfaringer som ikke fortolkes av de tradisjonelle kirkelige ritene. Sett i lys av empirien fra Vår Frue og tolkningen av Åpen Mikrofon som en folkekirkelig rite kan man derfor spørre seg om den tradisjonelle folkekirken implisitte folk ikke er et klasseløst og geografiløst folk (slik Christoffersen hevder), men snarere består av den delen av befolkningen som ikke har akutte og konkrete erfaringer av sosialt utenforskap, marginalisering og konkret nød.

Spørsmålet om folkekirken implisitte folk avslører derfor en mulig klassemessig blindsoner i folkekirkeekkesiologiens diskurs. Symptomatisk for dette er et av de nyeste bidragene på feltet, nemlig boken *Exploring a Heritage – Evangelical Lutheran Churches in the North* fra 2012, med teologiske bidrag fra alle de nordiske landene. I bokens første del, "Burning Issues", reflekterer teologer fra de nordiske landene over hvor det brenner, sett fra deres respektive land. Fra Norge skrives det om Den norske kirkes endrede konstitusjonelle stilling og ekklesiologiske konsekvenser av dette. Fra Danmark skrives det om kirkeasyl, økologisk engasjement, Porvoo-erklæringen og likekjønnede ekteskap. Fra Sverige skrives det om likekjønnede ekteskap og reproduktiv teknologi. Fra Island skrives det om likekjønnede ekteskap. Sett fra Vår Frue, en fredag under Åpen Mikrofon, kan man spørre hvorfor det kun er det danske bidraget om kirkeasyl som eksplisitt berører spørsmålet om folkekirken folk med henvisning til statsborgerskap og utenforskap. Men heller ikke her drøftes fattigdom, rus eller migranterfaring som ekklesiologiske utfordringer. I praksis ser man derfor at kirken "sosialitet" risikerer i praksis å være identisk med den sosio-økonomiske konteksten til den norske, rusfrie, utdannede middelklassen.

Christoffersen påpeker at folkekirken bønn er "gi oss i dag vårt daglige brød": Å leve et jordisk liv muliggjør bønner om evig liv (Christoffersen 1988:83). Det er grunn til å spørre om ikke folkekirketologi trenger å utforske hvordan den ekklesiologisk skal operasjonalisere det faktum at premisene for å be denne bønner er svært ulike – også i Norge.

Å gjøre disse ulike premisene til tema for folkekirkeekkesiologi åpner også for nye problemstillinger. Med utgangspunkt i svensk materiale om kirkenes rolle som velferdsaktør viser Bäckström, Davie, Edgardh og Petterson (2010) hvordan det å være en maktkritisk og fattigdomsbevisst folkekirke åpner opp for reelle dilemmaer. Hvordan være folkekirke for alle uten å bli partipolitisk, og samtidig bevare en religiøst motivert profetisk rolle i samfunnet som tydelig sier ifra når marginaliserte grupper trækkes på (2010:51)?

## Diakoni

Folkekirkeekkesiologer som Dag Myhre-Nielsen og Sevat Lappegard er kritiske til den rollen diakonien historisk sett har spilt opp mot ideen om folkekirke. Myhre-Nielsen viser hvordan Wicherns folkekirkemodell bygde på ideen om folket som objekt for kirkenes diakoni. Folkets relasjon til kirken er da ikke sosialitet, men sosialisering (Myhre-Nielsen 1998:350). Lappegard hevder at gjennom 1900-tallet ble "diakonitanken løyst frå livet i den folkekyrkelige sammenheng og kanalisert inn i spesielle diakoni-institusjoner og diakonale tiltak basert på individuelle kall" (1988:115). Selv om diakoni på et uttalt plan er blitt en selvfølgelig del av Den norske kirkes identitet i løpet av det 20. århundre, kan man spørre seg om ikke Myhre-Nielsen og Lappegard trykker på såre punkt. En bok som *Det umulige nåløyet – fattigdom og rikdom i Norge i et globalt perspektiv* (2005), redigert av professor i teologi Jan-Olav Henriksen og nåværende biskop Atle Sommerfeldt, drøfter ikke forholdet mellom fattigdom og folkekirken. Boken gir interessante teologiske perspektiver på fattigdom og sosiologisk innsikt om fattigdom i Norge, men reflekterer ikke utdypende ekklesiologisk over hva denne fattigdommen har å si for den mest fremtredende organiseringen av kristen tro i Norge, nemlig folkekirken Den norske kirke. Slik kan man få inntrykk av at engasjement for fattigdom er noe kirken holder på med når den ikke er folkekirke, og at folks strukturelle posisjon som fattige ikke er relevant for deres folkekirkelige tilhørighet. Satt på spissen: Har folkekirken bare et "folk", og ikke også et "fattig folk"?

Samtidig er det også sant at diakonien i det 19. århundre spilte en viktig rolle som pioner i det fremvoksende industrisamfunnets elendige livsvilkår for arbeiderklassen og arbeidsledige (Angell 2009). I løpet av det 20. århundre har denne rollen som pioner blitt skjøvet i bakgrunnen. Diakonale organisasjoner og utdanningsinstitusjoner har måttet forholde seg til offentlige standarder for profesjonalisering og kvalitet i velferdsstaten. Mange av de diakonale institusjonene har gjennom utstrakt samarbeid med det offentlige blitt en del av det statlige helse-, utdannings- og omsorgstilbud<sup>8</sup>. Praksiser som

Åpen Mikrofon kan forstås som en tilbakevending til 18-hundredallets partikulære diakonale pionerfunksjon i 2000-tallets virkelighet: I velferdsstaten har alle formelt de samme rettighetene (statsborgerskapet) og samme verd (menneskerettighetene). Likevel opplever mange mennesker utenforskap knyttet til ensomhet, rus eller psykisk sykdom eller fattigdom i kjølvannet av migrasjon. Praksiser som Åpen Mikrofon i Vår Frue kan forstås som praksiser som i ritens form iscenesetter en likeverdighet som ikke er erfart eller reell i hverdagen. Nettopp fordi ritene virker på hele menneskets erfaring på en annen måte enn vanlige talehandlinger, uttrykker ritene noe som aldri kan reduseres til noe som like gjerne kunne vært sagt (Salomonsen 1999). Ritualisering over tema som marginalisering og ekskludering kan skape erfaringer og iscenesette i ritene virkelighet som gir håp og trøst. Vår Frues 800 år lange nærvær i byen som hellig rom for de kirkelige handlingene og feiring av høytider gjør at den er en del av den trønderiske folkekirke. Gjennom dette representerer den noe allment som alle tar del i, uansett hvem man er, eller hvor livet har brakt en. Når nettopp et folkekirkelig hellig rom brukes som et rom for diakoni, åpner dette for at diakonien har et repertoar å spille på som overskrider de sekulære helsefaglige og sosialfaglige diskurser som den gjennom det 20. århundret har tilpasset seg. Forholdet mellom de diakonale og sekulære aktørene er derfor ikke nødvendigvis et nullsumspill der den ene må vike hvis den andre får rom. Ved å gjøre et kirkebygg til åsted for diakonal virksomhet kan Vår Frue forstås som en tilbakevending til noe partikulært kristent ved diakonien.

## Konklusjon

I denne artikkelen har jeg spurt om diakonale praksiser kan eksponere blindsoner i tradisjonell folkekirkeekkesiologi ved å anlegge et maktkritisk perspektiv på påstanden om kirken er kirke for "alle". Det er ikke sikkert folkekirken tradisjonelle kasualia fortolker de mest presserende causa i alles liv. Hvis folkekirken virkelig vil være kirke for alle, må den kanskje åpne opp for et større repertoar av ritualiserende praksiser. Samtidig viser også Åpen Mikrofon

hvordan allmenne ritualiserende praksiser er en viktig ressurs i diakonien, som åpner opp for nye erfaringer hos en selv, andre og fellesskapet.

## Litteraturliste

- Årsrapport for Kirkens Bymisjon, Trondheim, 2013.  
Plan for diakoni for Den norske kirke, 2008.
- Andersen, Knut: *Fra sognekirke til sentrumskirke – Vår Frue sogn fra 1945-2008*. Tapir akademisk forlag, 2008. Trondheim.
- Angell, Olav Helge: Diakoni som røyst? Diakonien i velferdsstaten. I Johannessen, Kai, Ingolf og Jordheim, Kari og Korslien, Kari: *Diakoni – en kritisk lesebok*. Tapir, 2009. Trondheim.
- Bergmann, Sigurd: *Kontekstuell teologi*. 2000. Ashgate. London.
- Bäckström, Anders og Davie, Grave og Edgardh, Ninna og Petterson, Per: *Welfare and religion in 21st Century Europe vol 1*. Ashgate, 2010. London.
- Christoffersen, Svein Aage: *En hermeneutikk for folkekirken? I Sandvik, Bjørn (red): Folkekirken – status og strategier*. Presteforeningens studiebibliotek, 1988. Oslo.
- Eriksson, Anne-Louise og Gunner, Göran og Blåder, Niclas: *Exploring a heritage – evangelical Lutheran Churches in the North*. Church of Sweden research series, vol 5/2013.
- Gustafsson, Göran og Pettersson, Torleif: *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Verbum, 2000. Stockholm.
- Habsmaier, Eberhard og Iversen, Hans Raun: *Praktisk teologi*. Anis forlag, 1995. Fredriksberg.
- Hegstad, Harald: *Folkekirke og trosfellesskap – en kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*. Tapir, 1996. Trondheim.
- Henriksen, Jan-Olav og Sommerfeldt, Atle (red): *Det umulige nåløyet – fattigdom og rikdom i Norge i et globalt perspektiv*. Gyldendal akademisk, 2005. Oslo.
- Jørgensen, Teodor: *Sognekirken. I Etik og ekklesiologi*. Kultskriftserie, 34/1995.
- Jensen, Roger: *The formation and identity of the Church as a Present Challenge in Norway*. I Eriksson, Anne-Louise og Gunner, Göran og Blåder, Niclas: *Exploring a heritage – evangelical Lutheran Churches in the North*. Church of Sweden research series, vol 5/2013.
- Lappégard, Sevat: *Folkekyrkjetologi*. I Sandvik, Bjørn (red): *Folkekirken – status og strategier*. Presteforeningens studiebibliotek, 1988. Oslo.
- Myhre-Nielsen, Dag: *En hellig og ganske alminnelig kirke – teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet*. Tapir forlag, 1998. Trondheim.
- Modeus, Martin: *Mänsklig gudstjänst – om gudstjänsten som relation och rit*. Verbum, 2005. Stockholm.
- Nordstokke, Kjell: *En diakonal kirke*. I Dietrich, Stephanie og Dokka, Trond og Hegstad, Harald: *Kirke nå – Den norske kirke som evangelisk luthersk kirke*. Tapir, 2011. Trondheim.
- Thorkildsen, Dag: *West Nordic and East Nordic religiousness*. I van der Bremer, Rosemarie Casanova, José and Wyller, Trygve: *Secular and sacred? The Scandinavian case of religion and human rights, law and public space*. Vandenhoeck and Ruprecht, 2013. Germany.
- Salomonsen, Jone: *Riter – religiøse overgangsritualer i Vår tid*. Pax, 1991. Oslo.

## Noter

- 1 Det er viktig å understreke at forskjellen på et slikt ovenfra- og "nedenfra"-perspektiv ikke er et skille mellom empirisk orientert religionssosiologi og teoretisk systematisk teologi: Et ekklesiologisk "nedenfra"-perspektiv kan like mye være informert av et teoretisk systematisk-teologisk utgangspunkt.
- 2 Valget av Modeus' riteteori er knyttet til at Modeus identifiserer riter som tematiserer utestengelse og sosial marginalisering. Salomonsen (1999) opererer med livsløps-riter, innvielsesriter og kalenderriter. Innvielsesriter er hos Salomonsen beskrevet som riter som "markerer overgangen fra en sosial status til en annen, slik som når noen innvies til et religiøst samfunn, til prest eller konge" (1999:19). Når en slik forståelse av overgang og ritualisering over overgang legges til grunn, kan sosial nød og politisk marginalisering falle utenfor radaren av hva overgang er.
- 3 <http://www.bymisjon.no/Virksomheter/Nattapen-kirke/Vanlige-sporsmal/>.
- 4 Dette skiller Vår Frue fra Tøyenkirken. Tøyenkirken er et åpent kirkefellesskap for alle, men tillater ikke rus innenfor dørene. Dette gjør at selv om både Vår Frue og Tøyenkirken drives av Kirkens Bymisjon, blir de i praksis ulike typer fellesskap.
- 5 Fra feltdagboken min står det om Åpen Mikrofon: "Det er en sydende stemning i rommet. Det fysiske rommet er akkurat lite nok til at det kjennes som at vi som er her, er sammen om noe, men stort nok til at det ikke kjennes klaustrofobisk. Mange folk på de vanlige bordene og stolene som er satt frem. Mange av kvinnene har pyntet seg. Folk virker årvåkne, fokuserte, "på". Dette er som å flytte en fest inn i et kirkerom. Kvelden ledes av en av de ansatte. To operastudenter synger. De er flinke, bruker drama, innlevelse. Forsamlingen er begeistret. Stor applaus. En svært ruset mann sitter helt foran, henført. Når de er ferdig reiser han seg og gir dem en klem. Det ringer i en telefon som ligger til ladning. Noen rumenere kommer inn; de forbereder seg til natten, bærer med seg rematusenposer med dyner og puter. Både gjester og verter opptrer, flest gjester. Stor applaus! Noen synger sanger de har skrevet selv; andre synger coverlåter. Noen glemmer teksten eller klarer ikke å finne rytmen og må avslutte. Applaus! En av de kvinnelige ansatte tenner et lys for kvinnen som ble drept i rusmiljøet her i forrige uke. En av gjestene dedikerer sangen sin til henne. En annen gjest tenner et lys for alle som er i kirka. Hun er morsom og selvironisk, sier at hun egentlig skulle begynne på bibelskole, men siden hun ikke klarer å sitte stille, så droppet hun det. Vi ler med henne, veldig stemming, applaus etterpå. De som snakker, blir hysjet på. Særlig en rumensk dame prater mye underveis og blir hysjet på; de andre rumenerne følger interessert med selv om de ikke forstår språket. Det er mange kjente, noen nye ansikter. Noen sitter alene i benkeradene foran i kirka. God prat, det er kjeks igjen etterpå. Rommet er gjort i stand. Kristus henger på korset foran i kirken; vi ser ham hele tiden. Festen er flyttet inn i kirka. Folk kommer og går. Dette er festen på sitt beste."
- 6 Alle navn er fiktive.
- 7 For å sikre reell anonymitet, er enkelte detaljer endret uten at dette får konsekvenser for det substansielle innholdet.
- 8 Landskapet er ikke entydig. Kirkens Bymisjons helsetilbud for papirløse i Oslo gjør Kirkens Bymisjon til et eksempel på en diakonal aktør som har et utstrakt samarbeid med det offentlige samtidig som den har beholdt sin rolle som humanitær pioner.

## Sammendrag

Folkekirkeekklesiologi handler om ønsket om å være en kirke for folket. De kirkelige handlingene – kasualia – forstås som sentrum i kirkens relasjon til folket. Men hvem er folket? Har folket en klasse, et statsborgerskap? Hvilke livserfaringer ligger til grunn for de kirkelige handlingene? I artikkelen utforsker jeg om praksisen Åpen Mikrofon i Vår frue åpen kirke i Trondheim kan forstås som en kirkelig handling for mennesker som er gjester i en kirke som speiler gatas virkelighet.