

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

1/2022

Gry Stålsett, Astrid Sandsmark,
Elisa Stokka og Lars Johan
Danbolt

**Sjelesorg for ungdom
fra SOFA til handling**

Lars Johan Danbolt, Elisa
Stokka, Astrid Sandsmark og
Gry Stålsett

**Sjelesorg med ungdom.
Hva snakkes det om og
hva er rammene? En online
spørreundersøkelse blant
sjelesørgere**

Elisa Stokka, Gry Stålsett,
Astrid Sandsmark og Lars
Johan Danbolt

Sjelesorg i farta

Astrid Sandsmark, Lars Johan
Danbolt, Elisa Stokka og Gry
Stålsett

**Fellesskapsbygging som
grenseaktivitet i kristent
ungdomsarbeid**

Ellinggard Stein

**Drop-in-dåp gir tilgang på
mere kunnskap om dåp
En studie blant deltagere
ved drop-in-dåp**

Bokanmeldelser



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Nr. 1/2022 - årgang 39

Leder 1

Fagfelleleurderte artikler

Gry Stålsett, Astrid Sandsmark, Elisa Stokka og Lars Johan Danbolt
Sjelesorg for ungdom fra SOFA til handling 4

Lars Johan Danbolt, Elisa Stokka, Astrid Sandsmark og Gry Stålsett
Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene?
En online spørreundersøkelse blant sjelesørgere 22

Elisa Stokka, Gry Stålsett, Astrid Sandsmark og Lars Johan Danbolt
Sjelesorg i farta 39

Astrid Sandsmark, Lars Johan Danbolt, Elisa Stokka og Gry Stålsett
Fellesskapsbygging som grenseaktivitet i kristent ungdomsarbeid 52

Ellinggard Stein
Drop-in-dåp gir tilgang på mere kunnskap om dåp
En studie blant deltagere ved drop-in-dåp 66

Bokanmeldelser 81

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI / Nordic Journal of Practical Theology

TPT utgis av MF vitenskapelig høyskole

Redaktør Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard

Redaksjon Sokneprest Solveig Spilling Bakkevig,

professor Lars Johan Danbolt, professor Tone

Stangeland Kaufman, førsteamanuensis Carl

Petter Opsahl, sokneprest Ingeborg Sommer,

universitetslektor Inge Westly

Redaksjonssekretær Åsmund Aksnes (MF)

Redaksjonsråd Hans Austnaberg (VID Stavanger),

Steinunn Arnþrúður Björnsdóttir (Den

evangelisk-lutherske kirke, Island), Anne-Louise

Eriksson (Svenska Kyrkans Utbildningsinstitut,

Uppsala), Kirsten Donskov Felter (Folkekirkens

Uddannings- og Videncenter, Aarhus), Caroline

Klintborg (Stocholms Universitet), Harald

Hauge (Den norske kirke, Røros), Bjarte Leer-

Helgesen (Kirkens bymisjon, Kristiansand),

Jonas Idestöm (Enskilda högskolan, Stockholm),

Marlene Ringgaard Lorensen (Det Teologiske

Fakultet, Københavns Universitet), Karin Nelson

(Norges Musikkhøgskole, Oslo), Bård Eirik

Hallesby Norheim (NLA Høgskolen), Kristin

Moen Saxegaard (Den norske kirke, Ringerike),

Ulla Schmidt (Aarhus Universitet), Hans

Stifoss-Hanssen (VID, Oslo), Bernice Sundkvist

(Åbo Akademi, Åbo), Merete Thomassen (Det

teologiske fakultet, Oslo), Gunnfrid Ljones Øierud

(IKO, Oslo)

Abonnement, kjøp av artikler og forfatterveiledning

mf.no/tpt. journals.mf.no

E-post: tpt@mf.no

Standard abonnement inkluderer

Luthersk kirketidende», kr 795,-

Abonnement på kun TPT, kr 450,-

Kjære leser,

Denne utgaven av Tidsskrift for praktisk teologi inneholder fem artikler som alle belyser aktuelle problemstillinger i norske kirkelige og religiøse praksiser.

De fire første har utgangspunkt i samme forskningsprosjekt: «SOFA: Sjelesorg og fellesskapsbyggende arbeid for ungdom». Fire forskere ved MF, Danbolt, Sandsmark, Stokka og Stålsett, har interessert seg for hvordan hvordan lokalkirkelige miljøer kan fungere som sunne, omsorgsfulle fellesskap for ungdom, i spennet mellom idealer og virkelighet. De fire har ikke vært alene, men har inkludert studenter som har jobbet med ulike masteroppgaver enten forut for, eller underveis i, prosjektet; samt ansatte i menighetene de undersøker.

I den første, introduserende, artikkelen presenterer Gry Stålsett med flere prosjektets design og setter det inn i kontekst. Leserne får innblikk i utfordringer for dagens ungdomskultur, aktuelle forståelser av sjelesorg, og nyere bidrag til feltet. I tillegg presenteres sentrale funn i de tre delstudiene: Forfatterne understreker at sjelesorg for ungdom ofte ikke finner sted på forhånd avtalte tider eller på faste steder, men er mer spontan. Dette er et underbelyst fenomen i sjelesorglitteraturen, og det er antakelig et trekk ved sjelesørgeriske praksiser som ikke bare gjelder ungdom, men mye av den menighetsbaserte, omsorgsfulle samtalen.

Artikkelen belyser også sjelesorg med ungdom som en egen faglig kategori, og argumenterer for at prosjektet viser behovet for mer forskning på sentrale problemstillinger som reises i dette feltet: Hvem tar initiativ til samtaler, hvem lanserer temaene, hva slags spekter av samtaler dreier det seg om, og hva slags kompetanse etterspørres?

Ytterligere et tema er «styrker og utfordringer ved fellesskapsbyggende arbeid» i kristne sammenhenger, der forfatterne fremhever skam som en særlig utfordring.

Introduksjonsartikkelen følges så opp av tre bidrag. Først analyserer Lars Johan Danbolt med flere resultatene av en kvantitativ undersøkelse som særlig spør etter hvilke temaer som er oppe i samtaler med unge i kirkelig regi, men også registrerer andre sider ved samtalen som varighet, sted og tid, og relasjonen til andre profesjonelle samtalepartnere. Artikkelen identifiserer fem hovedtemaer som er de vanligste i samtaler, og deler disse igjen i mer spesifikke temaer. Det fremkommer også variasjoner mellom ulike kirkelige yrkesgrupper når det gjelder hvor mange samtaler de har, hvor tilgjengelige de er for samtaler, og hvilke temaer de møter.

Elisa Stokka med fleres bidrag har tittelen «Sjelesorg i farta». Her utdypes det hovedfunnet som allerede er nevnt, nemlig at sjelesørgeriske praksiser for ungdom slik de fremstår empirisk er nokså annerledes enn de oppskriftene som har preget tradisjonell sjelesorglitteratur. Viktige temaer er den voksnes rolle i forhold til tillitsskapende relasjonsbygging, ansvaret for å sette sunne grenser, og behovet for sjelesørgerisk faglighet.

Astrid Sandsmark med fleres artikkel zoomer ut fra den spesifikke interessen for samtalepraksisene, og ser på kirkelige ungdomsmiljøer mer generelt. Bidraget fokuserer særlig på forholdet mellom konfirmentarbeid og kontinuerlige ungdomsaktiviteter i menighet. Artikkelen bruker teorier knyttet til grenseobjekter og symbolske grenser for å uttype disse relasjonene.

SOFA-artiklene bør gi både kirkelige profesjonsutøvere og akademikere mye å arbeide videre med, og TPT vil gjerne publisere tekster som vil ta disse funnene videre!

Den femte, fagfellevurderte artikkelen tar også opp et aktuelt tema i norske menigheter, denne gangen knyttet til sakramentsforvaltning, nærmere bestemt trenden med såkalt drop-in-dåp. Forfatteren er prest i Den norske kirke Stein Ellinggard, som ble tildelt olavstipendiet for å arbeide med temaet. Noe av det interessante med artikkelen er at den viser hvordan drop-in-dåp ikke bare senker terskelen for «standard» dåpsfamilier, men kanskje vel så mye har gitt en åpning for dåpsfølger med eldre barn og for voksne som lenge har tenkt på dåp for egen. TPT er stolte over, for andre år på rad, å trykke en artikkel av en olavstipendiat!

I tillegg til de fem artiklene finner dere bokanmeldelser av flere aktuelle og vesentlige utgivelser: En bok om prekenen og det groteske, en utgivelse om kirken som diakonal i et feministisk perspektiv, en bok om konfliktløsning i kirkelige praksiser og en antologi om ledelse i kirken og kirkelig ledelse.

På vegne av hele redaksjonen ønsker jeg dere god lesning!

Av Fredrik Saxegaard, redaktør
fredrik.saxegaard@mf.no

Fagfelleverderte artikler

Sjelesorg for ungdom fra SOFA til handling

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 39. Nr. 1/2022
[s. 4-21]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i1.5479>



Gry Stålsett, førsteamanuensis i religionspsykologi,
MF vitenskapelig høyskole, og spesialpsykolog, Modum Bad
Astrid Sandsmark, universitetslektor i praktisk teologi, MF
vitenskapelige høyskole



Elisa Stokka, universitetslektor i sjelesorg, MF vitenskapelig høyskole
Lars Johan Danbolt, leder Forskningscenter for eksistensiell helse,
Sykehuset Innlandet HF og professor II MF vitenskapelig høyskole
grystalsett@gmail.com

Abstract

This article presents the project Pastoral Care and Community building work among young people (SOFA) and findings from the project's three sub-studies. These studies are described in separate articles in this issue. Themes related to relationships and identity, faith and meaning, trauma and shame, sex and drugs, and personal and social difficulties were identified as addressed in the practice of pastoral care for adolescents. The project is rooted in the practical-theological research environment at MF University College, and has been carried out in collaboration with active caregivers in church youth environments. The project aims to contribute to the development of Nordic practical theology, in the intersection between the practice fields of pastoral care and youth ministry. The project places itself within the new directions within empirical research on practical theology that go under the heading «practice matters.» It is in the span between the ideals of faith education and the experiences from church youth arenas that the SOFA project explores pastoral care practices and community-building work among young people.

Nøkkelord: sjelesorg, ungdom, praktisk teologi, relasjoner og identitet, tro og mening, traumer og skam, sex og rus, personlige sosiale utfordringer.

Innledning

I denne artikkel presenteres prosjektet *Sjelesorg og fellesskapsbyggende arbeid blant ungdom* (SOFA) og funn fra prosjektets tre delstudier. Disse studiene er beskrevet i hver sine artikler i dette temanummeret. Prosjektet er forankret i det praktisk-teologiske forskningsmiljøet på MF vitenskapelig høyskole, og er gjennomført i samarbeid med aktive sjelesørgere i kirkelige ungdomsmiljøer. Prosjektet sikter mot å bidra til utviklingen av nordisk praktisk teologi, i skjæringsfeltet mellom praksisfeltene sjelesorg og ungdomsarbeid («youth ministry»). Prosjektet plasserer seg innenfor de nye retningene innen empirisk forskning på praktisk teologi som går under headingen «practice matters» (Moschella, 2018), der det argumenteres for at «Christian practice is always generated out of local inherited available materials, conscious and personally/culturally unconscious», slik Tom Beaudoin skriver (2016, s. 27). Det er når erfaringer fra kirkelig praksis blir reflektert i møte med tro og tradisjoner at både praksiser og teologier blir utviklet og koblet sammen på fornyede og kontekstrelevante måter, mer enn at det blir «handed down by the divine in some pristine unchanging form», slik Mary Clark Moschella uttrykker det (2018, s.19). Empirisk forskning kan bidra til å endre og utvide både praksiser og teologiske refleksjoner over muligheter og begrensninger fra praksisfeltene, inkludert kirkelig ungdomsarbeid (Beaudoin, 2016). Det er i spennet mellom *idealene* for trosopplæring og *erfaringene* fra kirkelige ungdomsarenaer at SOFA-prosjektet utforsker sjelesorgpraksiser og fellesskapsbyggende arbeid blant ungdom.

Trosopplæring og ungdomsdiakoni

Trosopplæringsplanen for Den norske kirke, «Gud gir - vi deler» (2009), gjelder både konfirmasjon og annen dåpsopplæring for barn og ungdom. Den legger vekt på at barn og unge skal få opplæring i hva kristen tro handler om, og at ungdom skal bli inkludert i støttende og omsorgsfulle fellesskap. Også betydningen av ungdomsdiakoni (Kolbjørnsrud, 2006) står på dagsordenen i sentrale kirkelige organer, som eksempelvis på Ungdommens kirkemøte (UKM), som har uttalt:

Unge møter ei rekkje krav, både frå seg sjølve og andre. Krav om å vere perfekt, frisk, vellykka, kome seg opp og fram i verda. Ein må få med seg alt, vere med overalt, helst vere viktig og meistre det sosiale spelet til kvar tid. Ein skal vere lykkeleg heile tida. Dette kan stå i skarp kontrast til ein røyndom som seier at det er vanleg at unge menneske har symptom på angst, depresjon, eteforstyrningar eller utagerande åtferd i tidsavgrensa periodar. (UKM 07/11)

Den kirkelige ambisjonen om gode fellesskapssteder for ungdom søkes realisert i samarbeid med kristne ungdomsorganisasjoner. Et viktig koordinerende initiativ ligger hos Samarbeidsrådet for barne- og ungdomsorganisasjoner (SBU) som i 2018 utformet en felles strategisk plattform for samhandling mellom Den norske kirke og kristne barne- og ungdomsorganisasjoner. UKM har lagt vekt på samarbeidet også med andre viktige aktører i lokalsamfunnet: «Kirka og dens ungdomsmiljøer kan på en tydeligere

måte samarbeide med andre gode krefter som skole, helsesøstre, barnevern, politi, utekontakt, fritidsklubber og lignende» (UKM 06/15).

En gjennomgang av forskning og litteratur på feltet har vist at det er lite skandinavisk empirisk forskning relatert til ungdom når det gjelder sjelesorg og fellesskapsbyggende arbeid. Det har vært lite systematisert kunnskap om hva som kan kjennetegne de ulike yrkesgruppene når det gjelder hva de snakker med ungdom om i sjelesorgens rom. I en gjennomgang av tre sentrale norske fagbøker i sjelesorg¹ fant ungdomsdiakon Mariann Solberg Lindtjørn (2015) at det var lite som relaterte til sjelesorg med ungdom.

Ungdomsårenes spesielle utfordringer for sjelesorg

Utvikling av egenkontroll, selvoppfatning og identitet er blant de mange viktige temaer som aktiveres i ungdomstiden. Behovet for tilhørighet er helt grunnleggende (Baumeister & Leary, 2017). Utviklingspsykologen Erik H. Erikson karakteriserte ungdomstiden som en søken etter identitet. Denne prosessen med identitetsutvikling beskrev han som en evaluering av egne egenskaper og prestasjoner. I dette ligger en vurdering av hva og hvem vi vil bli og være i fremtiden. Erikson ser identitetssøkingen som en form for krisetilstand. Det at mange unge strever med identitetsusikkerhet og forvirring i denne livsfasen er likevel en normal prosess, selv om den er krevende (Erikson, 1968).

Tenårene er en endringsfase på alle plan, fysisk, psykisk, sosialt og eksistensielt, der ungdom tester ut identitetsmessige varianter av seg selv i ulike kontekster (Stänicke, 2021). Særlig gjennom sosiale medier som for eksempel Facebook, Instagram og TikTok. Der utvikler ungdom en sterk bevissthet om seg selv og sin egen utvikling ved å vise fram eller iscenesette seg selv på måter som gir «likes» og former for bekreftende «fine du»-kommentarer (Alvermann et al., 2012; Hilmarsen & Arnseth, 2017).

Ungdomstiden er en periode med raske og grunnleggende endringer i biologiske, kognitive, sosiale og emosjonelle domener (Röttger-Rössler & Markowitsch 2009; Spear, 2000; Paus, 2005; Blakemore, 2008). Forskning på ungdom og følelsesliv peker i retning av at når ungdommer modnes, har de potensiale for mer effektiv regulering av følelser. Denne aldersperioden vurderes derfor som en viktig fase for å veilede ungdom til å utvikle mestring og bruke følelsesmessige reguleringsstrategier (Theurel, A., & Gentaz, E. 2018).

Ungdoms religiøsitet

Mange unge orienterer seg i forhold til religiøse og åndelige spørsmål, utfordrer verdenssyn og verdier, kan streve med eksistensiell grubling, lete etter mening og hensikt, undre seg over og søke etter det hellige (King, Ramos, & Clardy, 2013). Det er tiden da unge mennesker jobber med å forstå egne erfaringer og lete etter sin identitet i ulike roller. Religiøsitet kan være en viktig faktor i denne prosessen (King et al., 2013).

¹ Øyvind M.Eide (2014) *Forståelse og fordypning. Perspektiv på den sjelesørgiske samtalen*, Berit Okkenhaug (2001) *Når jeg ser ditt ansikt. Innføring i kristen sjelesorg*, og deler av Tor Johan S. Grevbo (2006) *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørgiske landskap – historisk og aktuelt*.

Spiritualitet og religiøsitet i ungdomsårene kan spille en beskyttende rolle mot engasjement i problematferd (Niewiadomska et al., 2015; Rew & Wong, 2006). Regnerus og Uecker (2006) hevder at religiøse endringer vanligvis skjer fra 13 - 16 år. Det er vanlig i denne tiden både å finne tro og å miste og forlate tro, kjenne på åndelig/eksistensiell tomhet og moralsk opprør og kritikk (Nowosielski & Bartczuk, 2017). Det understrekes at religiøsitet i ungdomstiden kan ha avgjørende betydning for en persons fremtidige religiøsitet (Rydz, 2014) og for den eksistensielle helsen (Westerlund, 2019). Det pekes på at det fra kirkenes side trengs en bevissthet rundt ungdoms spirituelle behov i sekulære land som de nordiske, der ungdom har blitt beskrevet som 'spiritual illiterate' (Westerlund, 2016; Westerlund & Schuman, 2019).

Endel unge bruker religiøs tro eller aktiviteter for å takle symptomer på psykiske utfordringer (Larson & Larson, 2003). Dette kan føre til god mestring (Pargament, 2007). Tro og religiøse miljøer kan også være ødeleggende, hemme et naturlig følelsesliv og forsterke mentale utfordringer (Follesø, 2006). Religionspsykologisk forskning om forholdet mellom religiøs tro og følelser har relevans (jf. Watts, 2007). Det å kunne uttrykke seg i bønn og sang kan gi glede og trygghet, men også angst og uro (se Sharp, 2010). Bønn og lovsangstunder beregnet på ungdom kan hemme det psykiske forsvaret hos ungdom med psykiske utfordringer, eksempelvis selvskading, og gjøre disse ungdommene mer sensitive for vonde tanker og følelser (Sævareid, 2015.) Her ligger det viktige utfordringer for kristent ungdomsarbeid som legger vekt på følelsesappellerende fellesskapsformer. Dette aktualiserer betydningen av å utvikle kompetanse på følelser.

Et viktig moment her er hvordan en kan differensiere mellom sunne og usunne trekk i kristne miljøer på en sensitiv, nyansert og etisk bevisst måte (Follesø, 2006; Zinnbauer, 2013), og oppdage når forsøk på religiøs meningsdannelse blir patologisk (Meissner, 1992). Det er økende bevissthet om betydningen av å utvikle modne ledere som håndterer selvavgrensning og utøver myndighet uten at det blir maktutøvelse i en åndelig drakt (Oakley, 2019). For å kunne beskytte barn og unge fra potensielle misbruk under «Skriftens autoritet» (Segura-April, 2016), kreves det bevissthet om risikotrekk i situasjoner der grenseoverskridelser og åndelig misbruk kan forekomme. Dette er det jobbet en del med de senere årene i Den norske kirke, ikke minst gjennom VAKE, Kirkens ressursenter mot vold og seksuelle overgrep.

Forståelse av sjelesorg

I dette prosjektet forstås sjelesorg som en hjelpende samtale i en kirkelig kontekst. Det er en måte å tenke om sjelesorg på som kan spores tilbake til Luther og som toneangivende nordiske sjelesorgforskere knytter an til (Harbsmeier & Raun Iversen, 1995). Vi henter også inspirasjon fra religionspsykologisk forståelse av hva religiøsitet er, og knytter an til Kenneth I. Pargament som definerer religiøsitet som «a search for significance in ways related to the sacred» (Zinnbauer & Pargament, 2005; Danbolt, 2014). *Significance* handler om hva som er vesentlig og betydningsfullt i livet, og hva dette kan være vil variere med tid, sted, situasjon og kontekst. Det kan gjelde fysiske, mentale, emosjonelle, sosiale, økonomiske, materielle, eksistensielle eller åndelige forhold – kort sagt alt det som menneskelivet kan handle om.

Sjelesorgen har sitt utgangspunkt i *the sacred*, det hellige, som er basis for kirkens sendelse i verden. Sjelesorgen finner sted i et rom som både refererer til kirken og til den sjelesorgsøkendes livserfaringer. Sjelesorgens rom er et fortrolighetsrom der folk tar med seg smertefulle erfaringer fra sin livssituasjon, indre uro eller noe som de søker klarhet i, i samtale med en som representerer kirken eller religiøs tro. Sjelesorg kan dermed forstås som *en hjelpende samtale i en kirkelig kontekst om det som konfidenten opplever som viktig i livet sitt i den situasjonen hun eller han befinner seg* (Danbolt, Zock, Austad, Grung & Stifoss-Hanssen, 2021).

Det finnes mange tilnærminger til hva sjelesorg er, som for eksempel Grevbo (2006 og 2018) og Engedal (2008), eller den omfattende, internasjonale pastoral care-litteraturen. Vår forståelse av sjelesorg er valgt fordi den, for det første, er kirkelig forankret, noe vi mener er et kjennetegn ved kristen sjelesorg, for det andre, er empirisk basert gjennom religionspsykologisk forskning på hva religiøsitet innebærer (Zinnbauer & Pargament, 2005), og for det tredje, fordi den er operasjonell og velegnet til bruk i empirisk forskning.

Sjelesorg er en praksis som kombinerer tre elementer: For det første dreier det seg om *den dialogiske relasjonen* som deles mellom sjelesørgere og samtalepartner (Stifoss-Hanssen, Grung, Austad & Danbolt, 2019) med bevissthet om asymmetri i makt (e.g. Doehering, 1995). For det andre vektlegges den omsorgssøkendes situasjon som er forbundet med psykososiale og åndelig-eksistensielle erfaringer, og gjerne relatert til dilemmaer og valg i en verdimessig, sosial, kulturelt pluralistisk hverdag (Danbolt et al., 2021). For det tredje handler det om *sjelesørgerens spesialiserte rolle* som en kompetent samtalepartner med kirkelig autorisasjon for sin tjeneste (Furniss, 1994; Harbsmeier & Raun Iversen, 1995). Sjelesorg kan inkludere virkemidler knyttet til troen, slik som bønn, skriftemål og anvendelse av sakramentene.

I kirken er det flere yrkesgrupper som kan ha sjelesorg for ungdom som del av sine oppgaver. Personer i disse yrkene kan ha forskjellige faglige bakgrunner fra teologi, diakoni, kateketutdanning, og noen i kombinasjoner med helse- og sosialfag eller pedagogikk.

Det som vi forbinder med den formelle sjelesorgutøvelsen, slik vi kjenner den som profesjonsutøvelse, avspeiler også en bevissthet om faglig identitet, og springer ut av et mandat som en kirkelig tjeneste der anvendelsen av ritualer og symboler, tekster og tradisjoner og tilgang på trosfellesskap inngår.

Bidrag til forskning på sjelesorg med ungdom

Det finnes lite skandinavisk empirisk forskning på sjelesorg for ungdom, men det har kommet noen norske masteroppgaver av interesse de senere årene. Vi ser disse som et uttrykk for at studenter og yngre sjelesørgere ser behov for mer kunnskap på dette feltet. Et kort blikk på noen av disse masteroppgavene fra MF vitenskapelige høyskole og VID vitenskapelige høyskole gir viktige momenter til videre forskning.

Liv Hilde Myrset Briså (2014) skrev sin masteroppgave om ungdomsdiakonal praksis der hun intervjuet både ungdom og sjelesørgere i et diakonalt samtaletilbud for ungdom. Hun peker på begreper som gjensidighet og myndiggjøring som sentrale

perspektiver i sjelesorg med ungdom. I dette plasserer hun sjelesorgen i sammenheng med både det som er sentrale føringer i Den norske kirkes diakoniforståelse, og med hva som er toneangivende innen andre ungdomsrettede profesjonelle tjenester i samfunnet. Hun finner at ungdomsdiakonene hun har intervjuet forstår seg selv som medvandrere, som en som går ved siden av ungdommene og diskutere veivalg underveis.

Betty A. Ndea Søvik (2015) intervjuet i sin masterstudie 15 ungdommer med ulike religiøse og kulturelle bakgrunner om deres tanker om sjelesorg. Mange kunne tenke seg å snakke med en sjelesørger om temaer relatert til egen utvikling, hvem de er og hva de står for, kulturelle anliggender, prestasjonspress eller psykiske lidelser som angst og depresjon.

Ida Therese Rygge Vesteraas (2019) fant i sin masterstudie at ungdommer la vekt på betydningen av at sjelesorgen ble opplevd som ekte og trygg (Vesteraas, 2019, s. 57). Hun konkluderte at opplevelser av relasjon og anerkjennelse hadde stor betydning for ungdommenes hverdag, og for deres forhold til seg selv i form av økt selvtillit og selvverdsettelse.

Ida Marie Martin Weltzien (2019) viste at sjelesorg med ungdom har noen særtrekk ved at de kan være mer spontane, og at det er ekstra viktig med trygge og tillitsfulle relasjoner der det også gis tydelige grenser. I spennet mellom de tradisjonelle begrepene trossentrert (kerygmatiske) og konfidentsentrert, viser hun særlig til relevansen av, og betydningen av, «relasjonell sjelesorg».

Maria Njerne Borgenvik undersøkte hvordan ungdommers erfaringer med tro utfordrer kirkens sjelesorgspraksis, og la vekt på det som kan forstås som troens polydoksi, (se Keller, 2011) altså at troen kan forstås som et nettverk av ulike inntrykk, forståelser, følelser og erfaringer som interagerer. Det gjør det vanskelig å skille ut tro som en egen «ting» man kan forholde seg til i sjelesorgen, men som noe sammensatt som er vevd inn i ungdommenes liv og som kan være preget av ambivalens og motsetninger. «Det er også denne konteksten som sjelesorgen må forholde seg aktivt til», skriver Borgenvik (2021, s. 53).

Sjelesorg for ungdom tilbys også til de som strever med fysisk og psykisk uhelse, for eksempel til ungdom med kreft (Proserpio et al., 2014) og ungdom med selvmordsrisiko (Booyzen, 2015). Det er vist at samarbeid mellom psykologer og sykehusprester som arbeider med ungdom med psykiske lidelser der religiøse aspekter blir integrert i helsetjenesten, kan bidra til en bedre personsentrert og tilrettelagt behandling og oppfølging (Proserpio et al., 2018).

I en artikkel om sjelesorg for transkjønnet ungdom ble det funnet at kirke og sjelesorg kan ha stor betydning for utvikling av selvakseptering. Det ble understreket at sjelesorg overfor en såpass utsatt gruppe ungdom stiller krav til gode både metodiske og relasjonelle ferdigheter (Canales, 2018).

SOFA-prosjektet

SOFA-prosjektet er forskning på sjelesorg og fellesskapsbyggende arbeid blant ungdom. Førende spørsmål er hva som kjennetegner sjelesorg for ungdom, hvordan sjelesørgere selv forstår hva sjelesorg for ungdom er, hvordan sjelesorgsamtaler kommer i stand,

hva slags temaer det snakkes om og i hvilken grad det er sammenhenger mellom kirkelige fellesskapsarenaer for ungdom og sjelesorgsamtaler. Med fellesskapsarenaer tenkes det både på konfirmantarbeid som favner et bredt utvalg av ungdom, og på kirkelig ungdomsarbeid der ungdom er med i kortere eller lengre perioder. Eksempler er ungdomsklubber, Ten Sing, leirvirksomhet, idrettsgrupper og andre kirkelige virksomheter for ungdom.

Det finnes ulike former for fellesefaringer innen konfirmantopplegg og mer generelt kirkelig ungdomsarbeid som gjør at ungdom lettere kan føle seg hjemme begge steder. Sjelesørgeriske samtaler med en voksen medarbeider tilbys både til konfirmanter og ungdom i andre kirkelige virksomheter. Målsettingen med prosjektet er å få fram ny kunnskap om sjelesørgeres erfaringer med å ha sjelesorg for ungdom, hvordan fellesskapsbyggende kirkelig ungdomsarbeid fungerer, og hvilke sammenhenger det er mellom ungdomssjelesorg og fellesskapsbyggende ungdomsarbeid. Gjennom å styrke kunnskapsgrunnlaget, er ønsket å bidra til utvikling av et viktig innsatsområde i kirken. Prosjektet har mottatt støtte fra trosopplæringen i Den norske kirke.

Metodiske tilnærminger

Som beskrevet sikter SOFA-prosjektet mot å få fram ny empirisk kunnskap om hva som kjennetegner fellesskapsarenaer og sjelesorgpraksiser overfor ungdom i regi av Den norske kirke. I et prosjekt der det fra før av er lite empirisk kunnskap å bygge videre på, er eksplorerende design velegnet (Kvale & Brinkmann, 2017). Vi har derfor valgt et design der vi nærmer oss feltet gjennom tre utforskende tilnærminger som til sammen bidrar til å gi utdypende forståelse. Tabell 1 gir en oversikt.

Studie 1 og 2 (jf tabell 1) henter materiale fra en online spørreundersøkelse som ble gjennomført våren 2019. Hensikten var å få data om hvordan sjelesorgsamtaler ble avtalt, hvor lenge de varte, hvor de fant sted, hvor mange samtaler de vanligvis hadde med en og samme ungdom, og hvilke temaer som ofte ble tatt opp i samtalene.

Tabell 1: Oversikt over SOFA-prosjektets design

Studie	SOFA-prosjektet, overordnet:	Studie 1	Studie 2	Studie 3
Hensikt / Problemstilling	Å få fram ny kunnskap om sjelesørgeres erfaringer med å ha sjelesorg for ungdom, hvordan fellesskapsbyggende kirkelige ungdomsarbeid fungerer og hvilke sammenhenger det er mellom ungdomssjelesorg og fellesskapsbyggende ungdomsarbeid.	Å utforske hva som kjennetegner rammer og innhold i sjelesorg med ungdom sett fra sjelesørgerens perspektiv.	Hva er særskilt med sjelesorg med ungdom – ifølge sjelesørgerne?	1 Hvordan kan aktiviteter som konfirmasjonsarbeid, evt. ledertrening og ungdomsgruppe bidra til å skape overganger mellom fellesskap for ungdom i den lokale kirken? 2 Hvilke grenseobjekter og brobyggere styrker overgangene og evt. bidrar til å skape transformasjon ² ?
Design / Metode	Eksplorerende «mixed methods»	Kvantitativt med beskrivende analyser og eksplorerende faktorana lyser	Kvalitative analyser med systematisk tekstkondensering.	Etnografiske metoder med observasjoner og intervjuer.
Sampling og utvalg		Data samlet gjennom online spørreskjema, snowball-sampling gjennom kirkelige kanaler og fagforeninger. Kirkelige sjelesørgere (prester, diakoner, kateketer, trosopplærere, ungdomsarbeidere) som har sjelesorg med ungdom som del av sin praksis (N=314).		Deltakelse på leirer, ungdomsarrangementer og ledertrening.

2 Begreper som grenseobjekter, brobyggere og transformasjon knytter an til en teoretisk tilnærming som benyttes i denne delstudien. Se mer om dette i artikkelen til Sandsmark mfl. (2022) i dette temanummeret.

Sjelesørgerne ble spurt om de trivdes med å ha samtaler med ungdom, hvem de eventuelt samarbeidet med, og om de hadde støttespillere blant kollegaer eller andre. Alle disse spørsmålene hadde faste firegraderte svaralternativer fra «aldri» til «veldig ofte». Data fra denne delen av spørreundersøkelsen er presentert i artikkelen «Sjelesorg med ungdom ...» (Danbolt et al., 2022).

Det ble også inkludert et åpent kvalitativt spørsmål om hva deltakerne oppfattet som særskilt ved det å ha sjelesorg med ungdom. Deltakerne besvarte dette med egne ord, og alle disse skrevne besvarelsene er materiale for artikkelen «Sjelesorg i farta» (Stokka et al., 2022).

Invitasjon til å delta i studien ble sendt ut digitalt gjennom kirkelige organer og fagforeninger med oppfordring om å spre den videre til aktuelle medarbeidere som hadde sjelesorg med ungdom som del av sin praksis. Slik «snow-ball-sampling» egner seg godt for eksplorerende studier der man søker ny kunnskap i et fra før av lite utforsket felt, men begrensingen er at det ikke mulig å få en oversikt over hvor mange som fikk invitasjonen, og derfor heller ikke svarprosent (Etikan, Alkassim, & Abubakar, 2016). Snowball-metoden kan gi skjevheter i materialet. Vi har oppnådd å få med relativt store grupper fra de ulike yrkene i kirken som er relevante i denne studien. Besvarelsene er konsistente og gir høy grad av intern pålitelighet og gyldighet, og vi finner derfor utvalget som velegnet til en eksplorerende studie av denne typen.³

Totalt deltok 314 kirkelige sjelesørgere. Av disse var 32% prester, 26% menighetspedagoger, 16% kateketer, 16% diakoner, 6% ungdomsarbeidere 4% andre kirkelige medarbeidere. Materialet og analysemetoder (både kvantitative og kvalitative) er nærmere beskrevet i artiklene med Danbolt og Stokka som førsteforfattere.

Studie 3 er en etnografisk studie med flere former for kvalitative datainnsamlinger som deltakende observasjoner på leirer, ledersamlinger, klubbkvelder og Ten Sing, samt intervjuer med deltakere. Transkriberte lydopptak og feltnotater er analysert ved hjelp av en abduktiv hermeneutisk tilnærming. Studien er inspirert av aksjonsforskning i den forstand at prosjektet har blitt planlagt og gjennomført i samarbeid med aktive aktører i praksisfeltene og med tanke på mulig utvikling og fornyelse. Denne studien presenteres i artikkelen med Sandsmark som førsteforfatter.

De tre delstudiene benytter flere kvalitative og kvantitative metoder som samlet kan forstås som en mixed methods design. Analysene er dels kvantitative (studie 1), induktive (studie 2) og abduktive (studie 3), slik at teori kommer inn på ulike steder i analyser og diskusjon (Creswell, 2009; Tashakkori & Teddlie, 2010).

De aktive ungdomssjelesørgerne har vært med i en gruppe på nærmere 20 medforskere i SOFA sammen med studenter på MF som har skrevet sine masteroppgaver i tilknytning til prosjektet. Både ideer, problemstillinger og metodiske tilnærminger er drøftet på seminardager for denne gruppen. Disse ungdomssjelesørgerne har vært med og drøftet funn fra de ulike studiene og kommet med innspill til fortolkning og forståelse. Prosjektet er godkjent av Norsk senter for forskningsdata (NSD), og forskningsetiske hensyn med tanke på samtykke og anonymisering er ivarettatt.

3 Av en eller annen grunn kom ikke demografiske spørsmål med i det utsendte spørreskjemaet, så vi kan ikke si noe om fordeling mellom byer, tettsteder og landsbygd.

Sentrale funn fra delstudiene

I Studie 1, «Sjelesorg med ungdom ...», (Danbolt et al, 2022), fant vi at sjelesorgsamtalene oftest kom i stand spontant. Det innebar at de i stor grad foregikk i lokaler for ungdomsarbeid, leirer osv. Noen samtaler var også avtalt på forhånd. Dette var oppfølgende samtaler, altså flere samtaler med samme ungdom. I spørreundersøkelsen var det gitt 50 ulike samtaletemaer som deltakerne ble bedt om å krysse av for om de forekom sjelden eller ofte. Faktoranalyser viste følgende fem temaklynger: *relasjoner og identitet, tro og mening, traumer og skam, sex og rus, og personlige sosiale utfordringer*. Studien viser hvordan sjelesorgsamtaler dekker et stort spekter av temaer som avspeiler ulike utfordringer blant ungdom. Temaene relaterer til identitet og selvforståelse, familierelasjoner, konflikter, trosspørsmål og utfordringer som unge kan ha av psykisk eller sosial karakter. Studien viser også at sjelesørgerne samarbeidet både med andre i kirken og i lokalsamfunnet ellers, som helsetjenester, skole, politi og kjøpesentre. Det var også kontakt med familier. I enkelte tilfeller var det foreldre som tok kontakt om å få til samtaler mellom en kirkelig ansatt og den aktuelle ungdommen, men det vanligste var at ungdommene selv tok kontakt.

De fleste sjelesørgerne opplevde det som meningsfylt å ha samtaler med ungdom. En av tre rapporterte også at de ofte tok med seg inntrykk fra sjelesorg i tankene når de hadde fri. På spørsmålet om hva som var viktigst for å være en god sjelesørger, svarte nesten alle personlig egnethet, men utdanning og kompetanse ble også vektlagt av de fleste.

Studie 2, «Sjelesorg i farta» (Stokka et al., 2022), viser at det som er «særskilt med sjelesorg for ungdom» handlet om 1) at samtaler i stor grad oppsto spontant og krevde lydhørhet og fleksibilitet fra sjelesørgeren, 2) at tillit var en viktig forutsetning og at tillit ble etablert over tid i et ungdomsarbeid eller på leir der den voksne er til stede med en lyttende holdning, og 3) at det etiske ansvaret for samtalen, som å ivareta taushetsplikt og avvergeplikt, ligger hos den voksne. Avergerplikten handler om å stoppe grenseoverskridende adferd, mobbing, vold, og overgrep (åndelig og fysisk). Bevissthet om sjelesørgerens egen innflytelse og makt ble understreket av mange som særlig viktig når 'den andre' i samtalen er mindreårig.

I studie 3, «Fellesskapsbygging som grenseaktivitet ...» (Sandmark et al., 2022), utforskes hvordan aktiviteter som konfirmentarbeid, ledertrening og ungdomsarbeid kan bidra til å skape overganger mellom fellesskap for ungdom i lokalmiljøet. Med utgangspunkt i det teoretiske rammeverket for grenseobjekt, grenseoverskridelser og grensepraksis (se Akkermann et al., 2011) fant analysen at faste tradisjoner og innslag på leirer og ungdomsarrangementer, alt fra andakter, leker, musikk og sportsaktiviteter fungerte som grenseobjekter som var til hjelp for at ungdommene skulle kunne bevege seg mellom de ulike ungdomstilbudene. «Grenseobjekt» brukes her om det som binder livsverdener, praksisfellesskap sammen og «grenseovergang» kan i denne sammenheng forstås som personer eller aktiviteter som interagerer over grenser som brobyggere.

Ikke minst hadde de frivillige ungdomslederne en betydelig rolle som brobyggere for konfirmentene over til ungdomsleirer og andre ungdomstilbud og til videre ledertrening.

Sammenfattende kunnskap fra SOFA-prosjektet

Studiene i SOFA-prosjektet har til sammen kartlagt og belyst en bredde av temaer som ungdom i dag er opptatt av og som adresseres i sjelesorgsamtalene, som familierelasjoner, identitet, ensomhet, prestasjonspress, tro, mening og gudserfaringer. Sentrale og vanskelige opplevelser som følelse av tomhet, skyld, skam, selvskading og selvmordstanker ble også delt, noe som avspeiler betydningen og nødvendigheten av tilbudet.

Sjelesorgsamtalene finner i stor grad sted uformelt og har en spontan karakter. Samtalene synes å knytte an til flere viktige erfaringer som ungdom har med ungdomsledere, både ansatte og frivillige, og slike positive relasjonelle erfaringer kan for mange fungere som brobyggende (som grenseobjekter) til og mellom fellesskapsarenaene. Sjelesørgerne opplever at de gis tillit, og de legger vekt på at dette også innebærer ansvar og reflektert bevissthet om makt og grenser. Sjelesorg overfor ungdom oppstår og skjer med fleksible rammer i varierende situasjoner, og vi forstår sjelesorgtjenesten som et lavterskeltilbud for unge mennesker. Denne formen for samtaler kan for mange oppleves mer «familiært» enn å gå til en psykolog (BUP) eller andre helsetjenester. Sjelesorg, som en profesjonell samtale med en kirkelig yrkesperson, kan bidra til samarbeid mellom kirken og lokalsamfunnets hjelpeinstanser for ungdom. Som helhet viser SOFA-studiet ressurser og styrker i det kirkelige ungdomsarbeidet, og får fram hvordan ungdomsarbeid kan fungere engasjerende og opplevelserikt for ungdom i en periode av livet der de har stort behov for tilhørighet og gode relasjoner. Studien tegner et bilde av kirkelige medarbeidere som trives med å være sjelesørgere for ungdom. En del bærer også med seg inntrykk fra samtalene på sin fritid. Vi har ikke opplysninger om i hvilken grad dette oppleves belastende, men mange verdsatte kollegaer og andre som de kunne snakke med om sine erfaringer. Det understreker betydningen av kollegastøtte og veiledning for aktive ungdomssjelesørgere i kirken.

Drøfting av SOFA-prosjektet

I SOFA-prosjektet har hensikten vært å beskrive sjelesørgeres erfaringer med å ha sjelesorg med ungdom, hvordan fellesskapsbyggende kirkelig ungdomsarbeid fungerer, og hvilke sammenhenger det er mellom ungdomssjelesorg og fellesskapsbyggende ungdomsarbeid.

Som vi har nevnt innledningsvis, ser vi prosjektet som et bidrag til empirisk orientert praktisk-teologisk forskning. I artikkelen «Sjelesorg i farta» (Stokka et al., 2022) drøfter vi nærmere hva det innebærer at sjelesørgere såpass ofte opplever sjelesorgsamtalene som spontane. Der viser vi blant annet til at spontansjelesorg blir betegnet som en form for hverdagskjelesorg (jf. Grevbo, 2018) som trolig blir vanligere og vanligere.

Spontan tilstedeværende sjelesorg

Likevel er de spontane samtalene i hverdagslige settinger i liten grad omtalt i faglitteraturen, noe som kan skyldes at det så langt har vært et svakt systematisert kunnskapsgrunnlag på feltet. Det kan synes som det i faglitteraturen har festet seg en forestilling om at sjelesorg skal foregå etter gitte retningslinjer på et prestekontor.

I sin innflytelsesrike bok fra 1957 (eng. utg. 2010) skriver den sveitsiske presten og teologiprofessoren Eduard Thurneysen om betydningen av spontane sjelesorghandlinger, men da mer som noe oppsøkende som sjelesørgeren tar initiativ til. Her argumenterer han imot en embetsorientert kirke som har avgrenset sjelesorg til kirkelige handlinger og besøk på kontoret. Han ser for seg en mer besøkende – og vi kunne si tilstedeværende – kirke som kommer seg ut av «the glory of the office». Ironisk skriver Thurneysen: «Elijah's mantle falls from the shoulders of the pastor when he makes private visits» (Thurneysen, 2010, s. 20).

Selv om kontekstene har endret seg, er det interessant å se hvordan det uformelle, spontane og tilstedeværende ved sjelesorghandlinger verdsettes, og det kan derfor være et tankekors at nyere sjelesorglitteratur i såpass liten grad vektlegger dette. Fortsatt bærer nok mye av sjelesorglitteraturens fremstillinger i seg idealer om faste rammer på et kontor eller i et kirkelig rom, og reflekterer i mindre grad de spontane formene som kan oppstå i de ulike fellesskapsarenaer i menighet og lokalsamfunn. Her trenger vi mer forskning, ikke minst utdypende fra ungdommers perspektiv. Vi vet lite om hvor spontane disse samtaler i realiteten oppleves fra de unges side. Kan hende er de godt forberedt. Kanskje har de unge tenkt på det noen dager eller over lengre tid at de ville snakke med en av lederne i det miljøet de er med i om det de har på hjertet, og når anledningen byr seg, så benytter de den. En forutsetning for dette er den tilgjengelige diakonen, ungdomsarbeideren, presten, kateketen osv. Vi mangler også informasjon om hvem som i realiteten tar initiativet i de spontane samtaler. Materialet forteller om situasjoner der en voksen og en ungdom tar oppvasken sammen etter en ungdomssamling eller rydder opp etter en øvelse, og de snakker sammen. Kanskje kommer samtaler i gang i et samspill mellom en sjelesørgers inviterende fortrolige holdning og en ungdoms behov for å snakke.

Utfordringer og muligheter med spontansamtaler

Vi trenger mer kunnskap om hvordan de spontane samtaler arter seg og hvilke muligheter og begrensninger som kan prege dem. Det kan se ut til at det handlingsrepertoaret som sjelesørgeren har i spontansamtaler er begrenset. Samtalene vil i mange tilfeller være korte og i fellesarenaer der det ikke er lukkede dører som på et kontor. Sjelesørgerens oppgave vil i hovedsak være å lytte, være til stede og validere følelsene som blir delt, og å komme med forslag til videre samtaler med en selv eller andre hjelpere. Forbønn, lystenning og bruk av andre ritualer som ofte hører til i sjelesorgrommet, kan være vanskelig å passe inn. På den annen side er det kort vei mellom sjelesorg og fellesskapsarenaer der disse elementene i stor grad vil være tilgjengelige, noe vi har sett i den spesifikke fellesskapsstudien i SOFA-prosjektet (Sandsmark et al., 2022). Sjelesørgere fra ungdomsmiljøer vil også kunne ha roller i fellesskapsarenaene og funksjon som brobyggere, og være forbundet med «grenseobjekter» som knytter bånd mellom konfirmanntarbeid og annet ungdomsarbeid der også ulike ritualer og trosrelaterte praksiser inngår. Dette har fellestrekk med andre former for sjelesorg der samtaler med enkeltpersoner i mange tilfeller vil vise til gudstjenester eller andre kollektive steder for bønn, sakramenter, og kanskje også felles skriftemål. Båndene som

vi ser mellom sjelesorg og fellesskapsarenaer i SOFA-prosjektet antyder at her kan det ligge et viktig samspill i sjelesorg også mer generelt, men dette har vi altså lite empirisk basert kunnskap om.

Sjelesorg med ungdom som en faglig kategori

Det er viktig å anerkjenne sjelesorg med ungdom som en faglig kategori. Temaene er, som vi har sett, i stor grad relatert til identitet og relasjoner, noe som også er beskrevet som hovedtemaer i tenåringers utvikling. Også spørsmål om tro og mening, seksualitet, skam, sykdom eller det å slite med krevende utfordringer er på temalista i rommet mellom en ungdom og en sjelesørger. Dette avspeiler et stort spekter av sentrale temaer forbundet med ungdoms utvikling som både kan handle om å orientere seg i nye og krevende eksistensielle landskaper, og reflektere over raske endringer både fysisk, psykisk og sosialt.

Studien indikerer at sjelesorgsamtalene er med på å forsterke tilhørigheten til kirkelige felleskap. Fellesskapsarenaene gir mulighet for sjelesørgeriske samtaler om viktige temaer i de unges liv som kanskje ellers ikke ville blitt tilbudt eller mottatt.

Det ville vært av stor interesse å få mer kunnskap om hvem i sjelesorgmøtet som tar initiativ, hvem som lanserer temaene, hvordan de følges opp, hvordan følelsene håndteres og om *samtalene* har preg av rådgivning, eller felles utforskning. Dette vil kunne belyse hva sjelesørgeren trenger i sin sjelesørgeriske verktøykasse. Den faktiske utøvd praksis vil kunne informere og utfordre de faglige mer akademiske bildene av praksis.

De fleste deltakerne i SOFA-studien var enige i at både solid utdanning og personlig egnethet var av stor betydning for en sjelesørger i møte med ungdom. Det innebærer både god sakskompetanse og prosesskompetanse, og et bevisst selvforhold som sjelesørger. Fagkompetanse innebærer kunnskap om følelser, relasjoner, konflikter, sorg, identitetsdannelse, tro og mening. Det kan også dreie seg om hvordan navigere i samtalen, kunne lese informasjon i følelser, og vite hvordan best «lukke igjen» når det er nødvendig uten at det oppleves som avvisning. Dette krever både en fag- og prosesskompetanse. Prosesskompetanse innebærer bevissthet om ulikheter i roller, forståelse av maktulikhet, opprettholdelse av grenser og dynamiske prosesser som overføring og motoverføringer (se Doehring, 1995, Stålsett, 2014). Det fordrer evne til egen følelsesregulering og mentalisering. Sjelesørgere må ha evne til å se seg selv utenfra og forstå den andre innenfra, og tillate både egne og andres perspektiver. Mentalisering betyr å kunne skjelve mellom *indre og ytre sannheter* (Target & Fonagy, 1996). Selv om en *føler* at alle er imot en, betyr det ikke at alle faktisk er imot en. Følelser er *ikke* det samme som sannhet, de trenger ofte å sjekkes ut i møte med den andre. Sjelesorgfaget har mye å hente fra dybdepsykologien og psykoterapiprofesjonen både med tanke på likheter, men også forskjeller (se feks. Josephson & Peteet, 2008, Rizzuto, 1998, Stålsett & Danbolt, 2018).

Styrke og utfordringer ved det fellesskapsbyggende arbeidet

Det er mange kvaliteter ved felleskap i kristne miljøer forbundet med tilhørighet og mening, noe som kan styrke håp og redusere ensomhet og gi mulighet for å uttrykke eksistensielle behov og følelser. Den unge kan bli sett og hørt. Selvbekreftelse er viktig, det samme er opplevelsen av bekreftelse fra fellesskapet og fra Gud (Capps, 1993, s.168). Dette er et nyttig utgangspunkt for å forstå hvordan kirkelig felleskap kan fungere for å bidra til å redusere følelse av skam hos den enkelte, virke emosjonelt og eksistensielt frigjørende og avkle bruken av sosial kontroll som kan prege religiøse miljøer med referanse til bibeltekster eller andre religiøse autoriteter (Goodliff, 2005, s 11).

Pastoralteologen Donald Capps har tematisert skammens rolle i teologien og kirken. Han fokuserer på sammenhengen mellom forkynnelse og utvikling av identitet og påvirkningen på selvet (Capps,1993). Capps belyser hvordan vestlige teologer har fokusert overdrevent på skyld på bekostning av skam (se også Albers,19915). I noen sammenhenger har han anvendt uttrykket “konseptuell vold” for å beskrive virkningen av dette på de som har opplevd skam, men blir tilbudt en skyldteologi (1993, s. 86). Ved å bruke begrepet det utarmede selvet («the depleted self») diskuterer Capps (1993) skam og tematiserer også opplevelsen av tomhet i selvet i denne sammenhengen. Det å kunne skjelve mellom skam og skyld er viktig for teologisk praksis i fellesskapene. Ikke minst er dette viktig med tanke på ungdom. Noen ganger kan kristen forkynnelse aktivere følelser av maktesløshet, og syndighet i form av opplevelser av å ikke være verdig nok. Noen former for kristen forkynnelse kan bidra til opplevelser av utenforskap, og føre til tilbaketrekning og fremmedgjøring, mer enn opplevelse av aksept og tilhørighet (se for eksempel Pattison, 2013). Skam som en særlig utfordring for ungdom i kirkelig ungdomsarbeid og sjelesorg, er i økende grad blitt faglig tematisert (Mc Nisch, 2004; Nash, 2017).

Kunnskap fra praksis

Hva former praktisk teologi og sjelesorgfaget i dag? Vi trenger stemmene til de som er ute i praksisfeltet, der dette arbeidet faktisk skjer, der sjelesørgerne responderer på aktuelle og reelle behov, lytter og fanger inn hvor ungdom i samtiden «er», og finner former for praksiser som er tilgjengelige og etisk forsvarlige. Mange emosjonelle problemer oppstår fordi behovet for tilhørighet ikke blir møtt og dekket (Baumeister, 2017), og det advares mot å ha en for snever «kristen sentrisme» der man gjør rammene for kirkelig praksis for trange (Beaudoin, 2016). Ikke minst i møte med den yngre generasjon er det grunn til å være observant. Det kan oppstå dissonans mellom sjelesørgerens ønsker om å overføre tro og tradisjoner i trosopplæring, og ungdommens behov for å kunne snakke om det som på et eller annet vis er viktig for dem i den situasjonen de befinner seg. Det kan være noe som smerter eller uroer dem, eller som de søker klarhet i, eller trenger å rådføre seg om.

Sjelesorg er en praksis som uttrykker sjelesørgerens egne verdier og tradisjoner, og som samtidig opprettholder genuin respekt for den andre (Doehring, 2015, s. 1-4). Betydningen av å bidra til de unge, både med et trosrelatert og eksistensielt språk, og med mulighet til tilhørighet til, og ressurser fra, tradisjon og tro som kan bidra til

mestring i livet, er noe av det kirken ønsker å gi videre. Vi befinner oss i en kompleks verden der vi på den ene siden ikke må underkjenne betydningen av normativiteter som er innebygget i tradisjoner, tro og kulturelle overleveringer – og på den andre siden anerkjenne betydningen av å «sette den andre fri» slik at ungdommen kan utvikle egen refleksivitet og identitet (e.g. Sharen, 2015).

Slik SOFA-prosjektet beskriver det, inviteres ungdom til ulike former for fellesskap som både er aktivitetsbaserte, relasjonsbasert, og kontemplative. Det gir rom for følelser og mulighet for kognitiv og eksistensiell vekst og modning, og aktivitetene og relasjonene kan fungere som grenseobjekter mellom ulike fellesskapsformer. Ungdoms tilhørighet til disse sammenhengene kan ha stor betydning for mange. Samtidig kan sterke fellesskapskulturer disponere for utenforskap for ungdom som ikke identifiserer seg med disse. Det er også forskning som viser at intense emosjonelle fellesskapsformer i kristne ungdomsmiljøer kan trigge psykisk uhelse og skam hos ungdom som sliter med psykiske utfordringer (jf. Sævareid, 2015), med tydelig fokus på å søke Gud (jf. Stormark, 2016, s 33).

Generaliserbarhet av SOFA-prosjektets funn?

Generalisering av kunnskapen fra SOFA-prosjektet vil vise seg i de ringvirkninger det eventuelt vil få for videre handling i fag og praksis. For hvem er den virkelighet SOFA-prosjektet beskriver relevant og av interesse? Her finns flere adressater som utdanningsinstitusjoner for teologi, diakoni, kirkelig ledelse, og ikke minst de som utvikler strategier og planer lokalt. Resultatene i SOFA prosjektet har både form som tilstandsbilder og som beskrivelser og eksempler fra praksis. Disse kunne med fordel vært fyldigere, mer kvalitativt materiale med det som kalles «tykke beskrivelser», slik at heterogeniteten blant ungdom kunne kommet bedre frem. SOFA-prosjektet kan fungere som en «place of departure» som kan vise vei til videre forskning og teoriutvikling. Det kan fungere som en referanse for aktive sjelesørgere i arbeidet med å utvikle egen praksis. Prosjektet avdekker behov for forskning som bidrar til å utvikle nye «forståelsesmåter» i brytningen mellom empiri og teori, også når det gjelder forståelse og utøvelse av sjelesorg for ungdom.

Konklusjon

Gjennom tre delstudier har SOFA-prosjektet fått fram kunnskap om rammer og innhold i sjelesorg med ungdom, og vist at sjelesorg i stor grad har et spontant preg og er relatert til kirkelige arenaer for ungdomsarbeid og konfirmantarbeid. Vi ser sammenhenger mellom konfirmasjonsarbeid og annet kirkelig ungdomsarbeid, og at det finnes en rekke felles erfaringsreferanser som gjør at ungdom kan kjenne tilhørighet til begge deler. Her er leirer, tradisjoner og ulike former for stemningsfulle fellesskapsopplevelser viktig, men kanskje aller mest betyr det personlige i møter med ledere som de knytter tillit til. Denne tilliten ses av sjelesørgerne som avgjørende for at ungdom vil benytte seg av deres tilbud om sjelesørgeriske samtaler. Fordi slike samtaler oppstår i fellesskapene, krever de høy grad av fagetisk bevissthet. Å navigere i disse grenseområdene, der fortrolige samtaler av sjelesørgerisk karakter oppstår, kan forvekslinger skje med

vennskapsrelaterte forventninger. Dette krever tydelig rollebevissthet, evne til å kommunisere denne på forståelige måter, og navigere emosjonelt, noe som også vil ha stor betydning for de unges fellesskaperfaringer.

Et stort spekter av de temaer som ungdom er opptatt av i dag blir tatt opp i sjelesørgeriske samtaler. Ungdomssjelesorg kan være et viktig tilbud til ungdom som en mulighet til å snakke med en kompetent voksen, i et relativt uformelt miljø. Det hører hjemme i rommet mellom samtaletilbud i helsetjenesten og skole og samtaler med familie og venner.

Vi trenger mer forskning på dynamikker i sjelesorgsamtalene og de unges egne opplevelser av praksis. Som utdypning av, og i tillegg til, de temaer som SOFA har fokusert på, er det grunn til å anta at sjelesørgere for ungdom i voksende grad vil trenge kompetanse til faglig å takle emosjonelt ladete tema som i særlig grad preger sosiale medier der ungdom kommer til ordet. Det gjelder temaer relatert til LHBT+, økende kroppstyranni (jf. Taylor, Falconer, & Snowdon, 2014), klimaangst og suicidalitet (Nrugham, Herrestad, & Mehlum, 2010; Wu, Snell, & Samji, 2020; Stoknes, Karevold & Stålsett, 2020). Også integreringsutfordringer for ungdommer i et flerkulturelt samfunn vil i voksende grad kunne prege den sjelesørgeriske samtalen. Pastoralpsykologen Robert Dykstra tematiserte i forbindelse med sin forskning på ungdom, at det er ikke bare fortiden som definerer hvem en er og hvordan en har det, men også forventninger til fremtiden (se Dykstra, 1997).

SOFA har etter vår mening fått fram ny og viktig kunnskap. Det viser også behovet for fortsatt innsats fra kirkens side i et fagfelt som er i rask utvikling. Det er derfor ingen grunn til å hvile på sofaen, men heller la seg inspirere til videre forskning innen empirisk orientert praktisk ungdomsteologi.

Litteratur

- Akkerman, S. F., & Bakker, A. (2011). Boundary crossing and boundary objects. *Review of educational research*, 81(2), 132-169.
- Alvermann, D. E., Marshall, J. D., McLean, C. A., Huddleston, A. P., Joaquin, J., & Bishop, J. (2012). Adolescents' web-based literacies, identity construction, and skill development. *Literacy Research and Instruction*, 51(3), 179-195.
- Bakken, A., Sletten, M. A., & Eriksen, I. M. (2019). Generasjon prestasjon? Ungdoms opplevelse av stress og press. *Tidsskrift for Ungdomsforskning*, 18(2), 45-75.
- Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (2017). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Interpersonal development*, 57-89.
- Beaudoin, T. (2016). Why does practice matter theologically? I *Conundrums in practical theology* (s. 8-32). Brill.
- Blakemore S-J. (2008). The social brain in adolescence. *Nature Reviews Neuroscience*. 9(4), 267-77.
- Booyzen, T. (2015). *Exploring bibliotherapy for pastoral care with adolescents struggling with suicide* (Doctoral dissertation). University of Pretoria.
- Borgenvik, M. N. (2021). *Hva er tro for meg?: en hermeneutisk-fenomenologisk undersøkelse av ungdommers erfaringer med tro og sjelesorg* (Masteroppgave). MF vitenskapelig høyskole.
- Briså, L. H. M. (2014). *Gjensidighet og myndiggjøring i ungdomsdiakonal praksis: hva innebærer gjensidighet og myndiggjøring i profesjonelle ungdomsdiakonale relasjoner?* (Masteroppgave). MF vitenskapelig høyskole.
- Canales, A. D. (2018). Ministry to transgender teenagers (part two): Providing pastoral care, support, and advocacy to trans youth. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 72(4), 251-256.
- Capps, D. (1993). *The depleted self*. Minneapolis: Fortress Press.
- Danbolt, L. J. (2014). Hva er religionspsykologi. Begrepsavklaringer i en nordisk kontekst. I: Danbolt L. J., Engedal L.G., Stifoss-Hanssen H., Hestad K., Lien L., red. *Religionspsykologi*. Gyldendal Akademisk: Oslo.
- Danbolt, L. J., Zock, H., Austad, A., Grung, A. H., & Stifoss-Hanssen, H. (2021). Existential care in a modern society: pastoral care consultations in local communities in Norway. *International Journal of Practical Theology*, 25(1), 20-39.
- Doehring, C. (1995). *Taking care: Monitoring power dynamics and relational boundaries in pastoral care and counseling*. Abingdon Press.
- Doehring, C. (2015). *The practice of pastoral care: A Postmodern approach*. Louisville :Westminster John Knox Press.
- Dykstra, R. C. (1997). *Counseling troubled youth*. Westminster John Knox Press.
- Eide, Ø. M. (2014). *Forståelse og fordypning: perspektiv på den sjelesørgeriske samtalen*. Luther.
- Engedal, L. G. (2008). Sjelesorgens teologiske forankring og egenart: bidrag til refleksjon, *Tidsskrift for sjelesorg*, 28(2), 76-93.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: W.W. Norton.

- Etikan, I., Alkassim, R., & Abubakar, S. (2016). Comparison of snowball sampling and sequential sampling technique. *Biometrics and Biostatistics International Journal*, 3(1), 55.
- Follesø, G. S. (2006). Hvordan tro kan helbrede eller ødelegge. Religionspsykologens blikk på tro. I J.-O. Henriksen (red.). *Tro* (s. 113-134). Oslo: Kom Forlag.
- Furniss, G. M. (1994). *The social context of pastoral care: Defining the life situation*. Westminster John Knox Press.
- Goodliff, P. (2005). *With unveiled face: A pastoral and theological exploration of shame*. London: Darton, Longman & Todd.
- Grevbo, T. J. S. (2006). *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesorgiske landskap – historisk og aktuelt*. Oslo: Luther Forlag AS.
- Grevbo, T. J. S. (2018). *Sjelesorg i teori og praksis: en lærebok og håndbok med mange perspektiver*. Luther.
- Harbsmeier, E. & Raun Iversen, H. (1995). *Praktisk teologi*. København: Anis.
- Hilmarsen, H. V., & Arnseth, H. C. (2017). Livet på Instagram: Ungdoms digitale forlengelser av sosiale relasjoner og vennskap. *Tidsskrift for ungdomsforskning*, 17(1), 3-23.
- Josephson, A. M., & Peteet, J. R. (Eds.). (2008). *Handbook of spirituality and worldview in clinical practice*. American Psychiatric Pub.
- Kaufman, T.S og Danbolt, L. J. (2020). Hva er praktisk teologi? *Tidsskrift for praktisk teologi* 37,2 , 4-18.
- Keller, C. and Schneider, L. C. (2011) *Polydogy : theology of multiplicity and relation*, London: Routledge
- King, P. E., Ramos, J. S., & Clardy, C. E. (2013). Searching for the sacred: Religion, spirituality, and adolescent development. In K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (vol. 1, pp. 513-528). Washington: AP
- Kolbjørnsrud, K. (2006). *Ungdomsdiakoni som fagfelt: i spenningen mellom allmenndanning og forebygging* (Masteroppgave). Diakonhjemmet Høgskole, Oslo
- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2017). *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Larson, D. B., & Larson, S. S. (2003). Spirituality's potential relevance to physical and emotional health: A brief review of quantitative research. *Journal of Psychology and Theology*, 31(1), 37-51
- Leibovich, N., Schmidt, V., & Calero, A. (2018). The need to belong (NB) in adolescence: Adaptation of a scale for its assessment. *Psychology and Behavioral Science International Journal*, 8(5), 555747.
- Lindtjorn, M. S. (2015). *Er jeg verdig nok? En kritisk gjennomgang av tre norske sjelesorgfremstillinger i lys av ungdomsdiakonal samtalepraksis idag* (Masteroppgave). VID vitenskapelig høyskole.
- McNish, J. L. (2004). *Transforming Shame A Pastoral Response*. London: Routledge
- Meissner, W. W. (1992). The pathology of belief systems. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 15(2), 99-128.
- Miller-McLemore, B. J. (2012). Toward greater understanding of practical theology. *International Journal of Practical Theology*, 16(1), 104-123.
- Moschella, M.C. (2018). Practice Matters. In N.J. Ramsay (Ed.): *Pastoral Theology and Care*. <https://doi.org/10.1002/9781119292586.ch1>
- Nash, S. (2017). Shame in Youth Ministry: A Typology to Inform Praxis. *Journal of Youth and Theology*, 16(2), 144-164.
- Niewiadomska, I., Bartczuk, R. P., Chwaszcz, J., Fel, S., Augustynowicz, W., Palacz-Chrisidis, A., & Wiechetek, M. (2015). Religiosity as a factor protecting against problem behaviour in adolescence. *Journal for Perspectives of Economic Political and Social Integration*, 21 (1-2), 63-90.
- NOU 2000: 26. «...til et åpent liv i tro og tillit» - Dåpsopplæring i Den norske kirke. Regjeringen. NOU 2000: 26 - regjeringen.no.
- Nowosielski, M., & Bartczuk, R. P. (2017). A structural analysis of deconversion processes in adolescence: The construction of the Adolescent Deconversion Scale. *Annals of Psychology*, 20(1), 167-190.
- Nrugham, L., Herrestad, H., & Mehlum, L. (2010). Suicidality among Norwegian youth: Review of research on risk factors and interventions. *Nordic journal of psychiatry*, 64(5), 317-326.
- Oakley, L., & Humphreys, J. (2019). *Escaping the maze of spiritual abuse: Creating healthy Christian cultures*. SPCK.
- Okkenhaug, B. (2001). *Når jeg ser ditt ansikt. Innføring i kristen sjelesorg*. Oslo: Verbum.
- Pattison, S. (2013). *Saving Face, Enfacement, Shame, Theology*. Farnham: Ashgate.
- Paus T. (2005) Mapping brain maturation and cognitive development during adolescence. *Trends in cognitive sciences*;9(2):60–8. Josephson, A. M., & Peteet, J. R. (Eds.). (2008).
- Proserpio, T., Ferrari, A., Veneroli, L., Giacon, B., Massimino, M., & Clerici, C. A. (2014). Spiritual aspects of care for adolescents with cancer. *Tumori Journal*, 100(4), 130-135.
- Regnerus, M. D., & Uecker, J. D. (2006). Finding faith, losing faith: The prevalence and context of religious transformations during adolescence. *Review of Religious Research*, 47 (3), 217-237
- Rew, L., & Wong, Y. J. (2006). A systematic review of associations among religiosity/spirituality and adolescent health attitudes and behaviors. *Journal of Adolescent Health*, 38 (4), 433-442.
- Rizzuto, A.M. (1998). Psychoanalytic psychotherapy and pastoral guidance. *The journal of pastoral care*, 52(1), 69-78.
- Rydz, E. (2014). Development of religiousness in young adults. In K. Adamczyk & M. Wysota (Eds.), *Functioning of young adults in a changing world* (s. 67-84). Cracow, PL: Libron
- Röttger-Rössler, B., & Markowitsch, H. J. (2009). *Emotions as bio-cultural processes*. New York: Springer.
- Sandsmark, A., Danbolt, L. J., Stokke, E. & Stålsett, G. (2022) Fellesskapsbygging som grenseaktivitet i kristent ungdomsarbeid. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1), (52-65).
- Segura-April, D. (2016). Appropriate child participation and the risks of spiritual abuse. *Transformation*, 33(3), 171-184.
- Sharp, S. (2010). How does prayer help manage emotions? *Social Psychology Quarterly*, 73(4), 417-437. doi:10.1177/0190272510389129
- Spear LP (2000). The adolescent brain and age-related behavioral manifestations. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*. ;24(4):417–63.
- Stifoss-Hanssen, H., Grung, A. H., Austad, A., & Danbolt, L. J. (2019). Sjelesorg i bevegelse. Kerygmatiske, konfidentsentrerte, dialogiske sjelesorg - møte mellom teoretiske posisjoner og et empirisk materiale. *Tidsskrift for Sjelesorg* 1 (2019): 75–95.
- Stoknes, P.E., Karevold, K. I. Stålsett, G. (2020). Hva er klimapsykologi. *Psykologisk.no*. BI. <https://psykologisk.no/2020/06/hva-er-klimapsykologi>
- Stänicke, L.I. (2021). The Punished Self, the Unknown Self, and the Harmed Self – Toward a More Nuanced Understanding of Self-Harm Among Adolescent Girls. *Frontiers of Psychology*, 12:543303. doi: 10.3389/fpsyg.2021.543303
- Stålsett, G. (2014). Psykodynamiske perspektiver på religiøs tro : objektreasjonsteori og selvpsykologi. *Religionspsykologi*, s. 97 - 111. Gyldendal Akademisk.
- Stålsett, G., & Danbolt, L. J. (2018). Sjelesorg og ritualisering: muligheter og begrensninger i samarbeid med terapi. In *Kritisk forum for praktisk teologi* (Vol. 38, No. 151, pp. 12-31).
- Sævarid, K. M. L. (2015). *Med kniv i Guds tempel: en empirisk studie av hvordan kristne ungdommer som selvskader opplever det kristne fellesskapet og sin egen gudstro* (Masteroppgave). MF vitenskapelig høyskole.
- Sovik, B. Å. N. (2016). *Doing pastoral care among young adults and the youth a diaconal concern* (Masteroppgave). Diakonhjemmet Høgskole.

- Target, M., & Fonagy, P. (1996). Playing with reality: II. The development of psychic reality from a theoretical perspective. *International Journal of Psycho-Analysis*, 77, 459-479.
- Taylor, Y., Falconer, E., & Snowden, R. (2014). Queer youth, Facebook and faith: Facebook methodologies and online identities. *New media & society*, 16(7), 1138-1153.
- Theurel, A., & Gentaz, E. (2018). The regulation of emotions in adolescents: Age differences and emotion-specific patterns. *PloS one*, 13(6), e0195501.
- Thurneysen, E. (2010). *A theology of pastoral care*. Wipf and Stock Publishers. (Tysk originalutgave I 1957).
- Vesteraas, I. T. R. (2019). «... Du blir sett for den du er»-En kvalitativ studie av ungdoms opplevelse av anerkjennelse i samtaletilbudet 13-20 (Masteroppgave). VID vitenskapelig høyskole.
- Watts, F. (2007). Emotion regulation and religion. In J. J. Gross (Ed.), *Handbook of emotion regulation* (s. 504-520). New York: Guilford Press
- Weltzien, I. M. M. (2019). «Du må være der de er»: en kvalitativ undersøkelse av prester og diakoners erfaring av sjelesorgsamtaler med ungdom (Masteroppgave). MF vitenskapelig høyskole.
- Westerlund, K. & Schuman, Å. (2019). "Religion och existentiell hälsa hos unga svenskar" i *Unga och religion i Sverige - Troende, ointresserade eller neutrala?* eds. Maria Klingenberg, Mia Lövheim, Lund: Gleerups. 127-146.
- Westerlund, K. (2016). Spirituality and mental health among children and youth—a Swedish point of view. *International Journal of Children's Spirituality*, 21(3-4), 216-229.
- Wu, J., Snell, G., & Samji, H. (2020). Climate anxiety in young people: a call to action. *The Lancet Planetary Health*, 4(10), e435-e436.
- Zinnbauer, B. J. (2013). Models of healthy and unhealthy religion and spirituality. In K. I. Pargament, A. Mahoney, & E. P. Shafranske (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol. 2): An applied psychology of religion and spirituality* (s. 71-89). American Psychological Association.
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and Spirituality. In R. F. Paloutzian, & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (s. 21-42). New York, NY: Guilford.

Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene?

En online spørreundersøkelse blant sjelesørgere

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 39. Nr. 1/2022
[s. 22-38]

<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i1.5478>



Lars Johan Danbolt, leder Forskningscenter for eksistensiell helse, Sykehuset Innlandet HF og professor II MF vitenskapelig høyskole
Elisa Stokka, universitetslektor i sjelesorg, MF vitenskapelig høyskole
Astrid Sandsmark, universitetslektor i praktisk teologi, MF vitenskapelig høyskole



Gry Stålsett, førsteamanuensis i religionspsykologi, MF vitenskapelig høyskole

lars.danbolt@sykehuset-innlandet.no

Abstract

Title: Pastoral care conversations with youth. Frames and topics.

This article explores the frames and topics of youth pastoral care based on an online survey with 314 priests, deacons, catechists and other pastoral care providers in the Church of Norway. The pastoral care conversations were most often spontaneously established in arenas for youth activities, but some appointments were also done in advance. In the survey, 50 different themes with set answer alternatives from never to very often were listed. Factor analyses generated five clusters of themes related to *relationships and identity, faith and meaning, trauma and shame, sex and drugs, and personal and social difficulties*. The study describes how youth pastoral care conversations cover a broad specter, which mirrors specific challenges among adolescents, indicating that this part of youth ministry might be of great importance. However, more knowledge is needed about the articulation and processing of these themes in the dialogues between the young person and the pastoral care provider, and about the adolescents' own experiences and assessments of these conversations.

Nøkkelord: ungdomssjelesorg, spontansjelesorg, ungdomsarbeid, familierelasjoner, identitet, tro, mening, traumer, skam, prosesskompetanse.

Innledning

Selv om sjelesorg er en praksis som er like gammel som kirken selv (Grevbo, 2006), er det generelt lite forsket på hva slags temaer som tas opp i sjelesorgsamtalene, og det savnes systematisert kunnskap om hva som er rammene for samtalene med tanke på tid, sted, kontakt og kontekst. Ikke minst når det kommer til sjelesorg for ungdom,

er den empiriske kunnskapen mangelfull. I denne artikkelen er derfor hensikten å identifisere nærmere hvilke temaer prester, diakoner, ungdomsarbeidere, kateketer, trosopplærere eller andre kirkelige medarbeidere (sjelesørgere) snakker med ungdom om, og hva som kjennetegner slike samtaler.

Denne studien er del av det større forskningsprosjektet SOFA, Sjelesorg og fellesskapsbyggende arbeid for ungdom. I en introduksjonsartikkel i dette temanummeret (Stålsett et al., 2022) beskriver vi mer av dette prosjektet og hva vi forstår med sjelesorg, og vi gir en oversikt over aktuell forskning på feltet og noen betraktninger om hva som kjennetegner det å være ungdom, her avgrenset til tenårene.

Sjelesorg som kirkelig praksis

I to nordiske spørreundersøkelser ble hvilke temaer det snakkes om i sjelesorg og rammene for slike samtaler mer *generelt* utforsket (DeMarinis, 2003; Grung, Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2016). I disse studiene var psykososiale temaer som sorg, familieproblemer, konflikter og ensomhet framtrepende. I tillegg til sykdomsrelaterte temaer, ble etiske, eksistensielle og åndelige temaer adressert, så som gudsbilder, bønn, døden, meningsløshet, skyld, skam, tvil og tilgivelse (Grung et al., 2016).

Sjelesorglitteraturen, ikke minst den skandinaviske, er i stor grad teoretisk og relativt normativ med tanke på hva som er «god» sjelesorg. Forståelsen ligger på hva sjelesorg er ut fra en teologisk forståelse, og på hvilken betydning den er antatt å kunne ha for den som søker sjelesorg (Grevbo, 2006; Okkenhaug, 2002). I SOFA-prosjektet har interessefeltet vært de involvertes praksiser, erfaringer og refleksjoner omkring disse. Dette forstår vi i tråd med de empiriske vendingene som har preget praktisk teologi de siste tretti årene (Kaufman & Danbolt, 2020) der det tilstrebes en fruktbar dynamikk mellom empirisk forskning og faglig forståelse. Det vil si at vi bruker relevante kvalitative og kvantitative forskningsmetoder for å få fram best mulige beskrivelser av praksisfeltet, hva som skjer, hvordan det erfares, og hvordan de involverte selv forstår erfaringene. Dette innebærer at faglige forståelser av feltet både kommer fra aktørene i feltet selv og fra academia og de større forskningsfellesskapene som dette prosjektet relaterer til, så som sjelesorg og praktisk teologi, ungdomsforskning og religionspsykologi. Når det gjelder sjelesorgforståelsen som vi har lagt til grunn i dette prosjektet, viser vi til den innledende artikkelen (Stålsett et al., 2022) der vi definerer sjelesorg som *en hjelpende samtale i en kirkelig kontekst om det som den sjelesorgsøkende opplever som viktig i livet sitt i den situasjonen hun eller han befinner seg*.

Problemstilling

Hensikten med denne studien er å utforske hva som kjennetegner rammer og innhold i sjelesorg med ungdom sett fra sjelesørgernes perspektiv.

Følgende forskningsspørsmål er stilt:

- Hvordan etableres kontakt mellom ungdom og sjelesørger om å snakke sammen?
- Hvor foregår samtalene?
- Hvor lenge varer samtalene?
- Hvilke temaer tas opp i samtalene?

Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene?

- Samarbeider ungdomssjelesørgere med andre instanser i lokalsamfunnet som skole, helsetjeneste, politi eller andre?
- Er det noen sammenhenger mellom sjelesorgens rammer og innhold, og sjelesørgers yrke eller kjønn?
- Hva er sjelesørgernes egen opplevelse av å ha sjelesorg med ungdom?

Metode

Data til denne studien er hentet fra en nettbasert datainnsamling vi foretok i mai-juni 2019 (Questback). Vi sendte ut en forespørsel til kirkekontorer i Norge om å spre undersøkelsen til medarbeidere som hadde sjelesorgsamtaler med ungdom som del av sin tjeneste. Også frivillige medarbeidere i ungdomsrettede tiltak ble inkludert. Slik «snowball-sampling» egner seg godt for eksplorerende studier der man søker ny kunnskap i et fra før av lite utforsket felt, men begrensingen er at man ikke vet hvor mange som fikk invitasjonen, og derfor heller ikke svarprosent (Etikan, Alkassim, & Abubakar, 2016). Snowball-metoden kan gi skjevheter i materialet og svekke generaliserbarhet, men vi har oppnådd å få med relativt store grupper fra de ulike yrkene i kirken som er relevante i denne studien. Besvarelsene er konsistente og gir høy grad av intern validitet og reliabilitet, og vi finner derfor utvalget som velegnet til en eksplorerende studie av denne typen. Studien er godkjent av NSD – Norsk senter for forskningsdata.

Undersøkelsen hadde flere spørsmål relatert til sjelesorgforståelse og erfaringer med sjelesorg med ungdom, og flere delstudier er publisert i dette temanummeret. I denne artikkelen tar vi inn spørsmål som gjelder de temaene som er beskrevet i forskningsspørsmålene ovenfor. De var formulert slik i spørreskjemaet, og til hvert spørsmål var det gitt flere svaralternativer (se tabell 1, 2 og 3):

- Hvordan etableres kontakt om sjelesorgsamtaler?
- Er samtalerne spontane eller avtalt på forhånd?
- Hvor foregår vanligvis sjelesorgsamtalerne?
- Hvor mange samtaler har du vanligvis med samme ungdom?
- Hvor lenge varer vanligvis en sjelesorgsamtale?
- Opplever du at sjelesorgsamtaler med ungdom bidrar til at de finner seg til rette i ungdomsmiljøer i kirken?
- Hvilke andre aktører i lokalmiljøet samarbeider du med i tilknytning til ditt arbeid med ungdommer?
- Liker du å være sjelesørger for ungdom?
- Hender det at du blir gående og tenke mye på mennesker eller temaer fra sjelesorgsamtaler også når du har fri?
- Hvem har du som støttespillere som sjelesørger?

Videre stilte vi spørsmålet: *Hva slags temaer snakker dere om i samtalerne?* Vi listet opp i alt 50 aktuelle temaer. I utgangspunktet var disse hentet fra en undersøkelse av sjelesorg blant prester og diakoner i Norge (Grung et al., 2016), men noen temaer ble lagt til etter innspill fra en gruppe aktive sjelesørgere og ledere i kirkelige ungdomsmiljøer som var med på en rundebordskonferanse i forkant av studien. Temaene er gjengitt i tabell 3.

For alle spørsmålene var det satte svaralternativer: «(nesten) aldri», «av og til», «ganske ofte» og «veldig ofte» som ble kodet 0-3 i statistikkprogrammet SPSS-26. I analysene av disse har vi for en del av spørsmålene dikotomisert svarene (delt dem i to) og slått sammen «ganske ofte» og «veldig ofte» til «ofte» for å få fram en enklere beskrivelse av utfyllingene. Men vi har også gjort gjennomsnittsberegninger og benyttet krystabeller. I tillegg har vi analysert de 50 samtaletemaene med eksplorerende faktoranalyser, en statistisk analysemodell som baserer seg på samvariasjoner mellom variabler. Metoden egner seg til å forenkle bildet av et komplekst materiale og få fram mulige meningsfulle mønstre og grupper av variabler som henger sammen (se tabell 3).

Deltakerne

I alt deltok 314 kirkelige medarbeidere, av disse var 32 % prester, 26 % menighetspedagoger eller trosopplæringsmedarbeidere (heretter kalt menighetspedagoger), 16 % kateketer, 16 % diakoner og diakonimedarbeidere (heretter kalt diakoner), og 6 % barne- og ungdomsarbeidere (heretter kalt ungdomsarbeidere). De resterende (4 %) var ansatte i andre kirkelige stillinger eller var frivillige medarbeidere.

Det er dobbelt så mange kvinner (66 %) som menn (34 %) i undersøkelsen, og kvinnene var i flertall innen alle yrkesgruppene med unntak av blant prestene der 61% var menn. Blant kvinnene var en tredel (33 %) menighetspedagoger, mens resten var jevnt fordelt som kateketer (18 %), diakoner (18 %) og prester (19 %). Blant mennene var over halvparten (57 %) prester. Den andre halvparten var jevnt fordelt som kateketer (12 %), menighetspedagoger (12 %) og diakoner (10 %). En tredel av hele materialet (33 %) var kvinnelige menighetspedagoger eller kateketer, en femdel av hele materialet (20 %) var mannlige prester. Fordelingen når det gjelder kjønn og yrke kan dermed ha en betydning i denne studien der det altså er flertall av menn blant prestene og flertall av kvinner i de andre yrkene.

Gjennomsnittsalder var 43 år, 41 for kvinner og 45 for menn, den yngste var 17 år og den eldste 75 år. Gjennomsnittsalder var relativt jevn mellom prester (47 år), kateketer (45 år), menighetspedagoger (42 år) og diakoner (42 år), men betydelig lavere for ungdomsarbeiderne (28 år) og frivillige medarbeidere (26 år).

Resultater

Rammer for sjelesorg med ungdom

Samtalene med ungdom ble som oftest til spontant, men det forekom også at de ble avtalt på forhånd, oftest blant diakonene (35% «ganske» eller «veldig ofte¹), mens kateketene og ungdomsarbeiderne var den yrkesgruppa som i størst grad opplevde at samtalene kom i stand spontant. Det vanligste var at det ble gjort avtaler om å snakke sammen på kirkelige møtesteder for ungdom, så som Ten Sing, klubb, leir eller i forbindelse med konfirmanntarbeid. Men noen samtaler ble avtalt på sosiale medier eller telefon. Samtalene foregikk også i overveiende grad på slike steder (leir,

¹ Hvis ikke noe annet er spesifisert, er svarene dikotomisert slik at når vi skriver «ofte» så inkluderer det både «ganske ofte» og «veldig ofte», jf metodeavsnittet.

Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene?

ungdomsklubber, Ten Sing osv.), ofte i kirken. Noen hadde også samtaler på kontoret og på sosiale medier og andre steder (se tabell 1).

Sjelesørgerne hadde som oftest 1 eller 2-3 samtaler med samme person, men det forekom også at det var flere samtaler, noe som var vanligere blant diakoner og ungdomsarbeidere enn blant prester og kateketer.

De fleste samtalene varte inntil en halvtime, men ganske ofte også inntil en time, sjelden lenger, men det forekom. Nærmere fire av ti opplevde ofte at sjelesorgsamtaler bidro til at ungdom fant seg bedre til rette i de kirkelige ungdomsmiljøene. (For mer detaljert oversikt se tabell 1.)

Ungdomssjelesørgerne hadde også i noen grad samarbeid med andre aktører i

Tabell 1: Rammer for sjelesorgsamtaler med ungdom

Spørsmål	Alternativer (N=314)	Ofte %
Hvordan etableres kontakt om sjelesorgsamtaler?		
	Gjør avtaler på fellesarenaer som Ten Sing, klubb, KRIK, konfirmanntarbeid o.l.	50
	Via sosiale medier	23
	Ungdom ringer / tar kontakt og avtaler	14
	Foreldre / foresatte ringer / tar kontakt	5
	Avtaler oppfølging etter casualhandlinger	5
Er samtalene spontane eller avtalt på forhånd?		
	Spontane	70
	Avtalt på forhånd	20
Hvor foregår vanligvis sjelesorgsamtalene?		
	På leir / festival / helgetur	52
	I samme lokaler som Ten Sing, klubb, KRIK, konfirmanntarbeid o.l.	49
	I kirken	26
	På kontoret	23
	Via sosiale medier	18
	På en kafé eller lignende	9
	Andre steder	7
	På telefon	6
	Hjemme hos samtalepartneren	2
Hvor mange samtaler har du vanligvis med samme ungdom?		
	1 samtale	47
	2-3 samtaler	40
	4-6 samtaler	23
	7 eller flere samtaler	15
Hvor lenge varer vanligvis en sjelesorgsamtale?		
	Kortere enn 30 minutter	59
	30-60 minutter	33
	60-90 minutter	10
	mer enn 90 minutter	2
Opplever du at sjelesorgsamtaler med ungdom bidrar til at de finner seg til rette i ungdomsmiljøer i kirken som klubb, Ten Sing, KRIK, konfirmanntarbeidet osv.?		
	Ofte	38

Tabellen viser dikotomiserte besvarelser for «ganske ofte» og «veldig ofte».

Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene?

lokalsamfunnet i tilknytning til arbeidet med ungdom. En av fire hadde eksempelvis samarbeidet ofte med skolen. Dette var enda vanligere blant diakonene (45%). Ellers er det et stort spekter av lokale instanser som sjelesørgere samarbeidet med, men for de flestes vedkommende skjedde det ikke så ofte (se tabell 2).

Tabell 2: Lokale instanser som ungdomssjelesørgere samarbeider med

Spørsmål	Alternativer (N=314)	Ofte %
Hvilke andre aktører i lokalmiljøet samarbeider du med i tilknytning til ditt arbeid med ungdommer?		
	Ingen	32
	Skole	25
	Helsesykepleier	15
	Andre	15
	Fritidsklubb	13
	Barne- og ungdomspsykiatri	9
	Politi	7
	Barnevern	5
	Kjøpesenter, butikk	2

Hvilke temaer snakket sjelesørgerne oftest om med ungdom?

Det desidert vanligste temaet i sjelesorg med ungdom var familierelasjoner. Det var bare 7% av sjelesørgerne i denne studien som aldri snakket om det, og de fleste gjorde det ofte. De resterende temaene blant de 15 på topp var selvbilde/selvtilitt, angst/depresjon, konflikter, prestasjonspress, identitet, ensomhet, vennskap, tro/tvil, forventninger, valg, sorg, å være utenfor, utdanning og fremtidshåp.

Deretter fulgte 22 temaer som var typiske «av-og-til»-temaer i sjelesorg med ungdom: mobbing, mening i livet, sosiale medier, kjæreste, Gud, følelse av tomhet, kropp, forelskelse, tilgivelse, personlig utvikling, troshistorie, rusmidler/alkohol, om å skille seg ut som kristen, festing, skam, skyld, bønn, seksuell identitet og praksis, traumer og selvmordstanker, andre religioner eller livssyn og sykdom.

Nederst på listen havnet 13 temaer som over halvparten svarte at de «(nesten) aldri» snakket om, men likevel en del «av og til» og noen få «ganske ofte»: selvskading, frykt for døden, sosial kontroll, overgrep, å leve med diagnose, synd, vold, å være fattig, sinnemestring, porno, prevensjon, funksjonshemming og helbredelse. Alle temaene er gjengitt i tabell 1 med gjennomsnittsverdier for utfyllingen (0-3), men der gruppert i temaklynger.

Er det sammenhenger mellom temaer, hvordan samtalene ble avtalt og antall samtaler?

Om vi ser etter noen mønstre for de avtalte og de spontane samtalene, er det slik at for de spontane samtalene er det familierelasjoner som peker seg ut som det hyppigste temaet, men ellers er det et stort spekter av temaer. For de avtalte samtalene var det en sterk sentrering om noen temaer som gikk igjen. Også her lå familierelasjoner på topp,

Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene?

men tett fulgt av følgende temaer: selvbilde, angst og prestasjonsangst, ensomhet og forventninger.

Når det gjelder antall samtaler, ser vi et lignende mønster, at i de tilfellene der man ofte hadde fire eller flere samtaler, var det de samme temaene som gikk igjen og i tillegg noen flere, så som identitet, konflikter, sosiale medier, vennskap, utenforskap, forventninger og håp, mobbing, sorg og spørsmål om tro og tvil. Diakonene og kvinnene (som var til dels sammenfallende i dette materialet) rapporterte «oftere» enn prestene på alle disse temaene.

Fem temaklynger

Kan vi se noen mønstre i hvordan de 50 temaene eventuelt henger sammen? Ved hjelp av faktoranalyser forenklet vi bildet og fikk fram hvordan temaene grupperte seg i hva vi har kalt temaklynger. I denne studien har vi lagt inn fem faktorer i analysen. Vi fant at temaene grupperte seg i klynger som vi har kalt *relasjoner og identitet*, *tro og mening*, *traumer og skam*, *sex og rus*, og *personlige og sosiale utfordringer*. Tabell 3 gir en oversikt over temaklyngene. Innenfor hver klynge er temaene sortert synkende etter gjennomsnittsverdier. Vi viser også gjennomsnittsverdier for de enkelte yrkesgruppene for å få fram mulige forskjeller mellom dem.²

Tabell 3: Temaklynger relatert til yrker

Temaer	Totalt N=314	Prest N=101	Men-ped N=80	Kateket N=50	Diakon N=49	B-U-arb N=20
1. Relasjoner og identitet						
Familierelasjoner	1,75	1,57	1,60	2,00	2,14	1,95
Selvbilde, selvtillit	1,58	1,26	1,49	1,74	2,10	2,05
Angst, depresjon eller lignende	1,55	1,39	1,40	1,88	1,90	1,55
Konflikter	1,54	1,32	1,60	1,58	2,00	1,45
Prestasjonspress	1,50	1,23	1,49	1,64	1,88	1,75
Identitet	1,46	1,21	1,45	1,48	1,86	2,00
Ensomhet	1,44	1,22	1,43	1,48	1,98	1,45
Vennskap – uro for andre	1,35	1,10	1,35	1,50	1,78	1,45
Forventninger	1,29	0,95	1,35	1,36	1,82	1,50
Valg	1,29	1,03	1,28	1,32	1,82	1,55
Sorg	1,25	1,23	0,98	1,18	1,73	1,65
Å være utenfor	1,23	0,97	1,24	1,32	1,69	1,45
Utdanning	1,21	0,95	1,20	1,22	1,65	1,50
Fremtidshåp	1,20	0,97	1,20	1,34	1,67	1,05

² For alle temaklyngene er det sterk intern konsistens, noe som vises med *Cronbach's alpha* som er et samlet korrelasjonsmål for alle temaene i hver klynge og vises med verdier fra 0-1. Det vil si at 0,95 (skrives vanligvis bare ,95) betyr svært høy intern sammenheng mellom temaene i den første klyngen. Også for klynge 2-4 er den interne konsistensen høy, mens den er noe lavere for den siste klyngen (,75), men fortsatt betydelig sterk. Når det er høy intern konsistens, betyr det at temaene i klyngen i stor grad handler om saker som er sterkt forbundet med hverandre og derfor kan samles under felles overskrifter.

Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene?

Mobbing	1,16	0,99	1,12	1,34	1,51	1,10
Sosiale medier	1,04	0,63	1,17	1,14	1,61	1,15
Kjæreste	0,98	0,75	0,99	1,00	1,33	1,45
Kropp	0,90	0,63	0,96	0,98	1,22	1,10
Forelskelse	0,90	0,70	0,90	0,78	1,27	1,50
2. Tro og mening						
Tro/tvil	1,33	1,28	1,38	1,30	1,43	1,45
Mening i livet	1,10	0,98	1,17	1,14	1,47	0,75
Gud, Jesus, Den hellige ånd	0,93	0,81	0,98	0,96	0,88	1,35
Tilgivelse	0,83	0,75	0,84	0,78	1,06	0,90
Personlig/åndelig utvikling	0,83	0,71	0,80	0,94	1,00	1,05
Sette ord på egen troshistorie	0,82	0,79	0,88	0,86	0,80	0,90
Skille seg ut som kristen	0,80	0,61	0,85	0,78	0,92	1,20
Bønn, meditasjon	0,73	0,65	0,86	0,64	0,71	0,85
Andre religioner eller livssyn	0,68	0,58	0,76	0,46	0,96	0,75
Synd	0,47	0,49	0,44	0,46	0,49	0,55
Helbredelse	0,26	0,28	0,27	0,18	0,27	0,45
3. Traumer og skam						
Følelse av tomhet	0,92	0,80	0,80	1,06	1,24	1,05
Skam	0,77	0,70	0,61	0,56	1,37	1,05
Skyld	0,74	0,69	0,61	0,60	1,24	0,95
Traumer	0,71	0,67	0,69	0,54	1,14	0,70
Selv mordstanker	0,70	0,66	0,56	0,62	1,04	1,05
Selvskading	0,63	0,46	0,58	0,78	0,92	0,95
Overgrep	0,52	0,56	0,46	0,48	0,71	0,45
Vold	0,45	0,40	0,43	0,28	0,73	0,60
4. Sex og rus						
Rusmidler/alkohol	0,82	0,50	0,88	0,78	1,33	1,05
Festing	0,78	0,53	0,80	0,72	1,16	1,20
Seksuell identitet og praksis	0,73	0,57	0,71	0,78	1,00	0,75
Sinnemestring	0,37	0,28	0,39	0,30	0,67	0,35
Porno	0,32	0,21	0,36	0,36	0,55	0,10
Prevensjon	0,30	0,13	0,35	0,30	0,57	0,20
5. Personlige og sosiale utfordringer						
Sykdom	0,67	0,63	0,65	0,78	0,88	0,40
Frykt for døden	0,58	0,61	0,50	0,68	0,71	0,30
Sosialkontroll	0,53	0,42	0,56	0,50	0,84	0,50
Leve med diagnose	0,48	0,32	0,50	0,54	0,80	0,45
Å være fattig	0,38	0,25	0,38	0,28	0,76	0,50
Funksjonshemming	0,29	0,24	0,23	0,40	0,41	0,30

De fem temaklyngene er laget ved hjelp av faktoranalyser. Det er sterk intern konsistens i hver av gruppene. (Cronbach's alfa for henholdsvis gruppe 1-5 er ,951; ,874; ,901; ,843; og ,753).

Relasjoner og identitet

De aller fleste sjelesørgerne i denne studien snakket «ofte» («ganske» eller «veldig») om temaer som gjaldt denne temaklyngen når de hadde sjelesorgsamtaler med ungdom. Blant de i alt 19 temaene i denne klyngen er noen «15-på-topp-temaer» så som familierelasjoner, selvbilde, angst/depresjon, konflikter, prestasjonspress, identitet, ensomhet, vennskap, forventninger, valg, sorg og å være utenfor. Men også temaer som er mer typiske «av og til»-temaer i samtaler, så som kropp, forelskelse og kjæreste hører med i denne gruppen, der den røde tematiske tråden er relasjoner til andre og identitet. Familierelasjoner var på topp som samtaletema for alle yrkesgruppene, med unntak av ungdomsarbeiderne som snakket enda oftere om selvbilde og identitet.

Tro og mening

Det er stort sprik i denne gruppen med tanke på hvor ofte de enkelte temaene ble snakket om. Tro/tvil er blant 15-på-topp som et tema 47% snakket om «av og til» og hele 40% «ofte» («ganske» og «veldig»). Helbredelse er det temaet som det i minst grad ble snakket om i hele materialet, nesten ingen gjorde det «ofte», men 21% svarte at de gjorde det «av og til» og 76% «(nesten) aldri». Selv om det er stor forskjell når det gjelder hvor ofte de enkelte temaene kommer opp, så er det også her sterk intern sammenheng mellom alle temaene. Det innebærer at de i betydelig grad følger hverandre og kan gripe inn i hverandre, slik at når det snakkes om tro og tvil eller mening i livet, kan dette berøre spørsmål om helbredelse, synd, bønn, troshistorie, tilgivelse eller åndelig utvikling. Hver for seg dekker ikke disse enkelttemaene store flater i sjelesorgsamtaler, men som temaklynge henger de sterkt sammen og tar en betydelig andel av samtaleplassen.

Traumer og skam

«Følelse av tomhet» er det temaet som oftest forekommer i denne temaklyngen. Det er et typisk «av og til»-tema (43%), men 21% snakket også om dette «ofte» («ganske» eller «veldig»). Følelse av tomhet er i denne studien forbundet med traumer, selvmordstanker, selvskauding, overgrep og vold – og med skyld og skam. Overgrep og vold er temaer som litt over halvparten «(nesten) aldri» snakket om, men likevel var det et betydelig mindretall som hadde snakket om dette i sjelesorgsamtaler med ungdom «av og til» eller oftere. Diakonene snakket oftere enn de andre yrkesgruppene om temaer i denne temaklyngen, ikke minst om skam, skyld og tomhetsfølelse.

Sex og rus

Temaene i denne klyngen har til felles at de handler om utprøvende atferd når det gjelder rusmidler, festing og seksualitet. Det er kun noen få av sjelesørgerne som snakket om disse tre temaene «veldig ofte», men langt over halvparten gjorde det «av og til» eller oftere. Det var flest blant diakonene og ungdomsarbeiderne som snakket med ungdom om rus og festing. Porno og prevensjon var det kun en av fire som snakker om «av og til», mest vanlig blant diakonene og minst blant prestene og ungdomsarbeiderne. Temaet «sinnemestring» kom med i denne klyngen, også det som et relativt sjeldent

tema. Felles for alle disse temaene er at det kan dreie seg om å teste grenser i relasjonelle settinger og utforske egen evne til selvkontroll.

Personlige og sosiale utfordringer

En rød tråd i denne temaklyngen er hva vi kan kalle utsatthet, at man har en spesiell utfordring som gjør livet krevende, slik som sykdom, å ha en diagnose og funksjonshemming, men også det å være fattig. Dette kan være personlige utfordringer som også inkluderer frykt for døden, og det kan innebære at man er mer sosialt utsatt og at sosial kontroll derfor hører med til bildet. De færreste i denne studien snakket om disse temaene «ofte», men relativt mange gjorde det «av og til». Gjennomgående var det også her diakonene som oftest snakket om temaer fra denne klyngen.

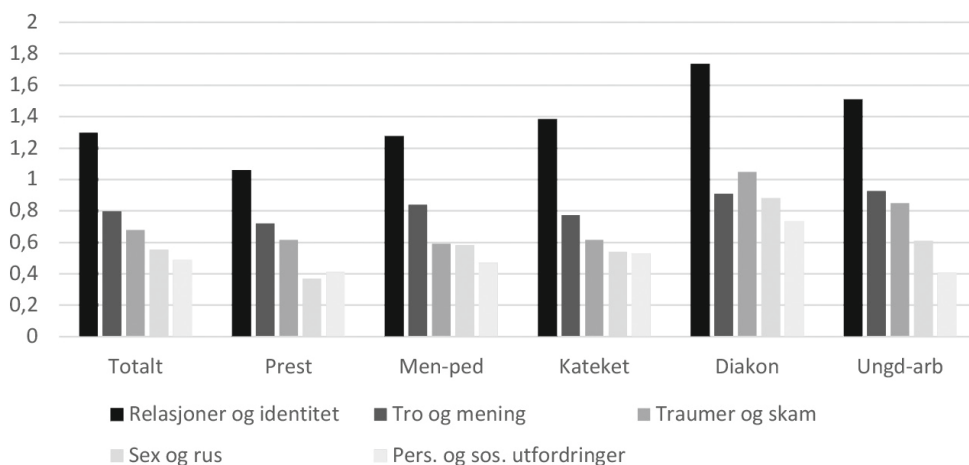
Er det noen sammenhenger mellom samtaletemaer og sjelesørgerens yrke?

Alle yrkesgruppene snakker mest om temaer i klyngen *relasjoner og identitet*. Og som vist i figur 1, er det nær sagt den samme fordelingen mellom temaklynger som preger alle yrkene med *tro og mening* som nest oftest og deretter *traumer og skam*, *sex og rus* og til sist *personlige og sosiale utfordringer*. Tendensen er tydelig, og det styrker påliteligheten i dette materialet.

Figur 1 viser også at diakoner jevnt over ligger på et litt høyere nivå enn de andre yrkesgruppene, og det er prestene som har rapportert lavest. Dette kan det være flere forklaringer på. Den mest nærliggende er at for diakoner utgjør sjelesorg med ungdom en større del av den totale arbeidssituasjonen enn hva tilfellet er for prester, men også for kateketer og pedagoger der undervisning trolig tar mer av tida enn sjelesorgsamtaler.

I denne sammenhengen er ikke det viktigste å finne ut om en kateket eller diakon snakker mer eller mindre med ungdom enn en prest, men hva som er de viktigste temaene i sjelesørgeriske samtaler med ungdom når slike samtaler finner sted.

Figur 1: Yrkesgrupper og hvor ofte temaene forekom i samtalene (N=314)



Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene?

I figur 1 vises gjennomsnittsbesvarelser i hver av temaklyngene for hele materialet (totalt) og for hver av yrkesgruppene. Om vi gjør «totalt» til standarden som vi sammenligner de ulike yrkesgruppene med, så ser vi at alle stort sett følger den samme fordelingen mellom temaklynger, men med noen mindre unntak: Forholdsvis snakket diakonene sjeldnere om *tro og mening* og oftere om *traumer og skam* og *sex og rus*, mens prestene snakket sjeldnere om *sex og rus*, og litt oftere om *tro og mening* og *traumer og skam*.

Opplevelsen av å være sjelesørger

De fleste (81 %) svarte at de som oftest liker å være sjelesørger for ungdom, og kun 3% at dette ofte opplevdes som et ork. 72 % anså også sjelesorg som en viktig del av sin tjeneste. Samtidig bekreftet en av tre (34 %) at de ofte kunne bli gående og tenke mye på mennesker eller temaer fra sjelesorgsamtaler også når de hadde fri. Alle (99 %) vurderte at personlige egenskaper og egnethet ofte var viktig i møte med ungdom i sjelesorg, og et stort flertall (88 %) mente at relevant utdanning også var viktig. To av tre (66 %) opplevde ofte at det å være en del av et kollegium var viktig for en ungdomssjelesørger. Det er ingen entydige forskjeller mellom yrkesgruppene med tanke på verdsetting og engasjement for sjelesorgarbeidet.

Diskusjon

Sjelesørgerne snakket med ungdom om et bredt spekter av temaer, noe som underbygger den forståelsen av sjelesorg som vi legger til grunn i denne studien, at sjelesorg er hjelpende samtaler i en kirkelig kontekst om det som er viktig for mennesker i den livssituasjonen de befinner seg. Det gjelder religiøs tro og tilhørighet, noe som man gjerne kan forvente at er et viktig tema i kirkelig sammenheng, men vel så mye handler det om spesifikke ungdomsrelaterte temaer i et stort spekter forbundet med familierelasjoner, konflikter, identitetsutvikling, kjærlighet og forelskelse eller skam og selvsykdom.

Snakker sjelesørgere om andre ting med ungdom enn med voksne?

Som nevnt, er en stor del av temaene i denne studien hentet fra en lignende sjelesorgstudie som gjaldt sjelesorgsamtaler mer generelt (Grung et al., 2016). Når vi sammenligner de to studiene, er det betydelig sammenfall. Temaer som går igjen ofte begge steder er familierelasjoner, konflikter, angst og depresjon, ensomhet, og etiske spørsmål og dilemmaer. En stor forskjell mellom disse to studiene var likevel at i den generelle var sorg et langt hyppigere tema (81 % «ofte») enn i den ungdomsrettede (34 % «ofte»). Også et tema som frykt for døden var mer enn dobbelt så vanlig i den generelle studien.

Det er ikke overraskende at temaer som gjelder sorg og død er vanligst i den generelle studien siden en stor andel av sjelesorgsamtaler i befolkningen som helhet knytter seg til presters og diakoners arbeid med etterlatte (Grung et al., 2016). Her må det også sies at i den generelle studien var det kun med prester og diakoner, og ikke kateketer, trosopplærere, menighetspedagoger og frivillige. Men som vi har sett, var det ikke entydige forskjeller mellom yrkesgruppene. Temaer som var mer typiske for ungdomsstudien var eksempelvis selvbilde og selvtillit, prestasjonspress, vennskap og

forventninger. For begge studiers del kom også temaer relatert til tro og mening relativt høyt, men ikke blant de hyppigste. Flere av temaene i ungdomsstudien var ikke med i den generelle studien, og det er derfor ikke mulig å sammenligne helt.

Det vi likevel kan trekke ut av dette er at sjelesørgere for det første snakker om et stort mangfold av temaer, for det andre at de har noen kjernetemaer som synes å henge særlig fast ved rolle og kompetanse, så som sorg og død, relasjoner og konflikter, mentale påkjenninger/lidelser, forhold relatert til tro og mening, samt etiske utfordringer og valg, og for det tredje at de er «tunet» inn på tematikk som er spesifikk for aktuelle samtalepartnere, som i dette tilfellet ungdom.

Sjelesørgere har en dobbel kompetanse

Som vist ser det ut til at sjelesørgere snakker med ungdom om det meste. Og det er grunn til å spørre hvilken type kunnskapsgrunnlag som bør ligge til grunn for å håndtere temaene i praksis. Har kirkelige yrkesutøvere faglige kvalifikasjoner? Hva ligger i grunnutdanning og i erfaringer? Og er det behov for faglige kvalifikasjoner når det gjelder temaer som traumer, vold, overgrep, skam, sex og rus for å kunne være en god sjelesørger for ungdom?

Det kan være fruktbart å tenke at sjelesørgere har en dobbel kompetanse som vi kan kalle *sakskompetanse* og *prosesskompetanse*. Det første handler om at sjelesørgere har noen spesialtemaer som de i kraft av utdanning og erfaring forventes å kunne mye om, så som tro, sorg og etikk. Det andre dreier seg om at sjelesørgere skal ha trening i å samtale på den andres premisser også om temaer som de selv ikke nødvendigvis har inngående kunnskaper om. Men det forutsetter evne til mentalisering. Det dreier seg om å forstå seg selv og andre, sette seg inn i den andres situasjon på hans eller hennes premisser og se sin egen rolle utenfra, noe som er en helt sentral kompetanse i reguleringen av følelser. Hemmet mentalisering kan bidra til redusert følelsesregulering og manglende evne til å forstå de dynamiske prosessene som utspiller seg i rommet mellom sjelesørgere og konfident (Skårderud & Sommerfeldt, 2008).

Dette er en prosesskompetanse som ikke nødvendigvis er det samme som personlig egnethet, noe vi så at nær sagt alle i denne studien anså som vesentlig for å være sjelesørger for ungdom. Mentalisering handler like mye om lært kompetanse og trening i å være samtalepartner i ulike situasjoner. Det vil si at både sakskompetanse og prosesskompetanse er basert på kunnskap fra utdanninger og erfaring fra praksisfelt. Vi trenger mer kunnskap om hvordan disse to typene kompetanse spiller sammen – ikke minst med tanke på når og hvordan samtaler bør avsluttes dersom sjelesørgere ikke føler seg kompetent eller er bekymret for sjelesorgsøkers liv og helse, eller av andre grunner tenker at tematikken i samtalen krever mer enn god prosesskompetanse.

For alle temaklyngenes del er det opplagt at sjelesørgernes prosesskompetanse vil være av stor betydning. Det handler om å være emosjonelt lydhør og til stede hos den andre, være interessert og utforskende, bidra til å åpne for temaer og fortellinger, men også lukke dem på gode måter.

For den første klyngen, *relasjoner og identitet*, er det grunn til å forutsette at temaer forbundet med relasjoner, sorg, håp, samt etiske utfordringer og ulike dilemmaer

og valg er noe mange sjelesørgere har god sakskompetanse på (Okkenhaug, 2002). Temaklyngen om *tro og mening* rommer temaer som alle hører til i sjelesørgeres primære grunnutdanning, der de har høy sakskompetanse. Det er også grunn til å anta at samtaler med en voksen om tro, mening, tvil, religiøse erfaringer og dogmatiske spørsmål kan være av stor betydning for ungdom som er i en tidlig fase med å utforme egen religiøs tro og tilhørighet (Streib, 2004; Teistedal, 2019). Når det gjelder klyngen *traumer og skam*, er det mange sjelesørgere som har stor sakskompetanse på skam og skyld, og ikke minst den eksistensielle følelsen av tomhet i livet, men kanskje ikke tilsvarende på selvskading, vold og overgrep (Sævareid, 2015).

For klyngen *sex og rus* rapporterte diakonene at de snakket langt oftere om disse temaene enn hva tilfellet var for de andre yrkesgruppene, noe som også kan indikere at diakonene kan mer om dette. Mange diakoner har helsefaglig bakgrunn og kan derfor også ha utfyllende sakskompetanse sammenlignet med yrker med teologi eller pedagogikk som primære fag. Kanskje er det overraskende at eksempelvis et tema som porno blir lite snakket om siden undersøkelser viser at bruken av nettporno er økende blant ungdom, og at halvparten av unge mellom 13 og 18 hadde sett porno på nettet i 2020 (Medietilsynet, 2020). Kan det tenkes at porno er et eksempel på et tema som kirken signaliserer såpass negative holdninger til at ungdom helst ikke vil snakke om det? Eller kan man tenke at ungdom som ser porno ikke opplever det som noe problematisk som de trenger å snakke med en voksen om? Og om de skulle ha behov for å snakke om det, kan det være at de tenker at andre enn en sjelesørger fra kirken egner seg best? Her er det lite kunnskap som vi kan tolke disse funnene i relasjon til.

For den siste temaklyngen, *personlige og sosiale utfordringer*, er ikke minst et tema som frykt for døden noe som kan knytte an til sjelesørgerens sakskompetanse. Men det berøres langt mindre i ungdomssjelesorg enn i mer generell sjelesorg. Det kan forstås i sammenheng med at mye av den generelle sjelesorgen er relatert til erfaringer med død og sorg (Grung et al., 2016). Temaer som funksjonshemming og fattigdom kommer også fram i sjelesorg med ungdom, særlig blant diakoner og kateketer. At dette ikke er temaer som tas opp ofte i sjelesorgsamtaler med ungdom, må ses i sammenheng med forekomst i befolkningen. Eksempelvis er det et mindretall (11%) av barn og unge som vokser opp i familier som karakteriseres som fattige, og de fleste av disse (87%) har innvandrerbakgrunn (SSB, 2021). Sosio-økonomiske eller helserelaterte utfordringer er forbundet med lavere livskvalitet sammenlignet med befolkningen generelt (SSB, 2020). Ikke desto mindre er det viktig at sjelesørgere er tilgjengelige for temaer som gjelder det vi har kalt personlige og sosiale utfordringer.

Sjelesorg og psykiske utfordringer

Selv om traumer og skam ikke er blant de hyppigste temaene, er det en god del av sjelesørgerne som snakket om dette med ungdom. Vi har i det senere hatt økende oppmerksomhet mot vold og overgrep i nære relasjoner og fått kunnskap om hvordan meningsløshet, selvmordstanker og selvskading kan være forbundet med traumeerfaringer for ungdom (Nordanger & Braarud, 2017). Kristne miljøer er ikke noe unntak når det gjelder vold og overgrep (Ringheim, 2015), og sjelesørgere snakker

også med folk fra ganske mange ulike sammenhenger i lokalsamfunn og vil derfor være i kontakt med de vonde erfaringene som henger sammen med traumer (Watts, 2001).

Skam og selvskading grupperte seg i samme temaklynge i denne studien. Dette er erfaringer som ofte kan følge hverandre (Stänicke, 2019; Stålsett, 2014; Sævareid, 2015) og som kan og bør utfordre kirken. Sævareid (2015) intervjuet unge selvskadere i kristne miljøer. Hun fant at følelsesappellerende fellesskapsformer beregnet på ungdom kunne hemme det psykiske forsvaret hos selvskadere og gjøre disse ungdommene mer sensitive for vonde tanker og følelser. Her ligger det viktige utfordringer for kristent ungdomsarbeid som legger vekt på stemningsfulle ritualiseringer på leirer eller andre sammenhenger, jf artikkelen «Fellesskapsbygging...» i dette temanummeret (Sandsmark et al., 2022).

På den annen side kan også sjelesorg med ungdom som sliter psykisk være et viktig supplement til terapi. I sin intervjustudie med ungdomssjesørgere fant Ida Marie Martin Weltzien (2019) at sjesørgerne oppfattet at de unge satte pris på at en sjesørger er noe annet enn en terapeut, og at sjesorgsamtalen kunne oppleves som et fristed for ungdom og ikke et sted der de blir vurdert (Weltzien, 2019). Som vi har sett i SOFA-studien samarbeidet i mange tilfeller ungdomssjesørgere med ulike hjelpeinstanser i lokalsamfunnet. Det er grunn til å anta at kirken gjennom sine fellesskapsarenaer og sjesorgpraksiser overfor ungdom kan tilby trygge og gode steder der ungdom blir tatt på alvor og gitt støtte og motivasjon i perioder der de har utfordringer av ulikt slag. Andre studier av ungdomssjesorg har pekt på betydningen av anerkjennelse, at «du blir sett for den du er» slik en ungdom uttrykte det i Ida Therese Rygge Vesteraas (2019) sin ungdomsrettede diakonistudie.

Her er det grunn til å stille spørsmål om sjesørgerne i krevende situasjoner har tilstrekkelig sakskompetanse, og om det går en grense for hva som er faglig forsvarlig for en sjesørger. Både foreliggende og andre studier tyder på at sjesørgere forstår seg som nettopp det og ikke terapeuter selv om det kan være klare likhetstrekk. Det kan derfor være grunnlag for å argumentere for at mye god forebygging innen mental helse foregår – og bør foregå – utenfor helsevesenet.

Kirkelig sjelesorg finner sted på fritidsarenaer, men utføres gjennomgående av profesjonelt personell med høy utdanning og høyt etisk refleksjonsnivå, jf artikkelen «Sjelesorg i farta» i dette temanummeret (Stokka et al., 2022). Det gjør at sjelesorg for ungdom har noe uformelt ved seg og kan skje «i farta», men det er samtidig utført som en profesjonell tjeneste.

Sjelesorg som lavterskel og fordypning

Sjelesorg kan være et sted for å reflektere over sine erfaringer, fortolke dem og kanskje også forstå dem. Dette er viktig med tanke på ungdom med mentale utfordringer eller andre former for utsatthet. Men i overveiende grad synes ungdomsrettet sjelesorg å være et sted der ungdom kan snakke om helt vanlige ting som gjelder deres primære psykososiale og eksistensielle livserfaringer med familierelasjoner, opplevelse av seg selv, press på skolen, venner, opplevelse av tomhet eller andre temaer som gjelder hvem de er, hvor de hører til og hva som gir livet mening og sammenheng. Dette er alminnelige

Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene?

temaer som kan være påtrengende ikke minst for ungdom, men som de neppe får time hos psykolog eller andre for å snakke om.

For mange vil det være forebyggende med tanke på utvikling av psykisk uhelse å få snakke om sine hverdagsbelastninger og gjennom det finne måter å forholde seg til seg selv og sine relasjoner på. Trygge voksne sjelesørgere vil trolig kunne bidra med et viktig helsefremmende arbeid blant ungdom både på det psykiske, sosiale og eksistensielle planet. Kirken spiller en betydelig rolle i lokalsamfunn, og andre studier har vist at prester og diakoner forstår seg som tilgjengelige for hele lokalsamfunnet, ikke kun for de som er aktive i kirkelige sammenhenger (Grung et al, 2016). Kirken har en betydelig kontaktflate med ungdom ikke minst gjennom konfirmasjon og andre kasualhendelser som ungdom er involvert i. Et nærliggende eksempel er begravelser av jevnaldrende eller foreldre eller andre nærstående der diakoner, prester, kateketer, ungdomsarbeider, menighetspedagoger og andre fra kirken kan være viktige samtalepartnere og støttespillere for unge som sørger.

Denne studien har pekt på at ungdomssjelesorg er både tilgjengelig og kan være fordypende. Tilgjengelig vil si at den er til stede som et lavterskeltilbud i ungdomsmiljøer – og også ut over dette. Med fordypende tenker vi på at sjelesørgere også tilbyr oppfølgende samtaler med ungdom som har særlig behov for en å snakke med om de utfordringene en står oppi. Mye av sjelesorgpraksisene i denne studien har vært relatert til fritidssektoren og kirkelig ungdomsarbeid. Ungdomssjelesorg kan synes å ha en plass i rommet mellom på den ene siden det som skjer av samtaler i familie eller blant venner og på den andre siden samtaler som ungdom kan ha med profesjonelle tjenester i skole eller helsevesen. Sjelesorgen samarbeider begge veier, men har likevel sin egenart.

Styrker og svakheter ved studien

Det eksplorative designet og snowball-samplingen i denne studien gjør at vi tar forbehold når det gjelder generalisering av funnene. Vi har heller ikke gjort analyser for å vise effektlinjer mellom variabler, noe som er vanskelig i en tverrsnittsstudie generelt. Materialet har et tilstrekkelig antall deltakere, og det er sterk konsistens i besvarelsene, noe som viser solid intern sammenheng i materialet. Det er derfor etter vår vurdering gode grunner for å feste lit til dataene som et øyeblikksbilde av ungdomssjelesorg i kirkelige sammenhenger i Norge. En stor styrke er at dette er et nytt og lite utforsket felt, og vi ser det derfor som et bidrag til empirisk orientert praktiskeologisk forskning i Norden.

Konklusjon

I denne studien var en stor del av ungdomssjelesorgen en type lavterskeltilbud i kirkelige ungdomsmiljøer der samtaler ofte kom i stand spontant. En del av ungdommene fikk avtalte oppfølgende samtaler. Sjelesørgere snakker med ungdom om et stort spekter av temaer forbundet med *relasjoner og identitet, tro og mening, traumer og skam, sex og rus, samt personlige og sosiale utfordringer*. Flere kirkelige yrkesgrupper har ungdomssjelesorg som del av sin praksis, og jevnt over synes det å være kun mindre forskjeller mellom

yrkene når det gjelder hvilke temaer som tas opp ofte og sjelden. Diakonene framsto som en aktiv gruppe sjelsørgere, men de har trolig også dette som en primær oppgave i arbeidet sitt. Sjelsorgtemaene avspeiler utfordringer som vi vet fra andre studier at kan være påtrengende for ungdom. Studien gir innblikk i et felt som er lite undersøkt fra før og indikerer at kirkelige sjelsorgpraksiser inkluderer temaer som det er viktig for ungdom å reflektere over. Spørsmål som reiser seg gjelder på hvilke måter sjelsorg kan være til hjelp for ungdom i den livsfasen de er i – og eventuelt hvilke begrensninger sjelsorgen har i møte med ungdom.

Vi trenger mer inngående kunnskaper om rammer, prosesser og innhold i ungdomssjelsorg, om hva som kjennetegner språkliggjøringen i praksis av vanskelige og ofte tabubelagte temaer, og om hvordan krevende temaer adresseres i samtaler med ungdom.

Litteratur

- Alvermann, D. E., Marshall, J. D., McLean, C. A., Huddleston, A. P., Joaquin, J., & Bishop, J. (2012). Adolescents' web-based literacies, identity construction, and skill development. *Literacy Research and Instruction*, 51(3), 179-195.
- Bakken, A., Sletten, M. A., & Eriksen, I. M. (2019). Generasjon prestasjon? Ungdoms opplevelse av stress og press. *Tidsskrift for Ungdomsforskning*, 18(2), 45-75.
- Binder, P. E. (2018). Hvem er jeg?: om å finne og skape identitet. Fagbokforlaget
- Danbolt, L. J. (2014). Hva er religionspsykologi. Begrepsavklaringer i en nordisk kontekst. I: Engedal, L. G., Hestad, K., Lien, L., & Stifoss-Hanssen, H. *Religionspsykologi*. Gyldendal.
- DeMarinis, V. (2003). *Pastoral care, existential health, and existential epidemiology*. Stockholm: Verbum.
- Due, O. S. (1985). *Selvplageren* (Vol. 4). Museum Tusculanum Press.
- Dykstra, R. C. (1997). *Counseling troubled youth*. Westminster John Knox Press.
- Eide, Ø. M. (2014). *Forståelse og fordykning. Perspektiv på den sjelsørgiske samtalen*. Oslo: Luther forlag AS.
- Engedal, L. G. (1994). Guds hjerte og menneskets sjel. *Tidsskrift for sjelsorg*, 2/3 1994, 123-147.
- Engedal, L. G. (2008). The Theological Foundation of Pastoral Care and Counseling. I Eide, Ø. M., Engedal, L. G., Kimilike, L. P., & Ndossi, E. *Restoring Life in Christ: Dialogues of Care in Christian Communities: An African Perspective*, 52-70.
- Ertikan, I., Alkassim, R., & Abubakar, S. (2016). Comparison of snowball sampling and sequential sampling technique. *Biometrics and Biostatistics International Journal*, 3(1), 55.
- Furniss, G. M. (1994). *The social context of pastoral care: Defining the life situation*. Westminster John Knox Press.
- Grevbo, T. J. S. (2006). *Sjelsorgens vei: en veiviser i det sjelsørgiske landskap-historisk og aktuelt*. Luther Forlag.
- Grung, A. H., Danbolt, L. J., & Stifoss-Hanssen, H. (2016). Sjelsorg på plass: På sporet av dagens sjelsorgpraksis i Den norske kirke. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(1), 28-43.
- Hilmarsen, H. V., & Arnseth, H. C. (2017). Livet på Instagram: Ungdoms digitale forlengelser av sosiale relasjoner og vennskap. *Tidsskrift for ungdomsforskning*, 17(1), 3-23.
- Medietilsynet (2020). *Barn og medier 202. Ungdoms erfaringer med porno på nett. Delrapport 5, Mai 2020*.
- Nordanger, D. Ø. & Braarud, H. C., (2017). *Utviklingstraumer. Regulering som nøkkelbegrep i en ny traumepsykologi*. Fagbokforlaget.
- Okkenhaug, B. (2002). *Når jeg ser ditt ansikt*. Verbum forlag.
- Parrott, L. (2000). *Helping your struggling teenager: A parenting handbook on thirty-six common problems*. Zondervan.
- Ringheim, G. (2015). *Det som ikke skulle skje. Om å leve med traumene etter seksuelle krenkelser*. Gyldendal.
- Sævreid, K. M. L. (2015). *Med kniv i Guds tempel: en empirisk studie av hvordan kristne ungdommer som selvskader opplever det kristne fellesskapet og sin egen gudstro* (Masteroppgave).
- Sandsmark, A., Danbolt, L. J., Stokka, E. & Stålsett, G. (2022) Fellesskapsbygging som grenseaktivitet i kristent ungdomsarbeid. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1), (52-65).
- Skårderud, F., & Sommerfeldt, B. (2008). Mentalisering – et nytt teoretisk og terapeutisk begrep. *Tidsskrift for Den norske legeforening*.
- SSB (2020). Statistisk sentralbyrå: Livskvalitet i Norge 2020. https://www.ssb.no/soziale-forhold-og-kriminalitet/artikler-og-publikasjoner/_attachment/433414?_ts=17554096418.
- SSB (2021). Statistisk sentralbyrå: 115.000 barn i husholdninger med vedvarende lavinntekt. <https://www.ssb.no/inntekt-og-forbruk/artikler-og-publikasjoner/115-000-barn-i-husholdninger-med-vedvarende-lavinntekt>.
- Stålsett, G., Sandsmark, A., & Stokka, E. & Danbolt, L. J. (2022) Sjelsorg for ungdom fra SOFA til handling. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1), 4-21.
- Stålsett, G. (2014). Psykodynamiske perspektiver på religiøs tro, Objektrelasjonsteori og selvpsykologi. I L. J. Danbolt, L.G. Engedal, H. Stifoss-Hanssen, K. Hestad & L. Lien. (red). *Religionspsykologi*. Gyldendal. 97 – 111.
- Stålsett, G., & Danbolt, L. J. (2018). Sjelsorg og ritualisering: muligheter og begrensninger i samarbeid med terapi. In *Kritisk forum for praktisk teologi*, Vol. 38, No. 151, 12-31.
- Stănică, L. I. (2019). Hva sier ungdom selv om hvorfor de skader seg? *Tidsskrift for Den norske legeforening*.
- Stănică, L. I., Haavind, H., & Gullestad, S. E. (2018). How do young people understand their own self-harm? A meta-synthesis of adolescents' subjective experience of self-harm. *Adolescent Research Review*, 3(2), 173-191.

Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene?

- Stokka, E. Stålsett, G., Sandsmark, A. & Danbolt, L. J. (2022) Sjelesorg i farta. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1), (39-51).
- Streib, H. (2004). Extending our vision of developmental growth and engaging in empirical scrutiny: Proposals for the future of faith development theory. *Religious Education*, 99(4), 427-434.
- Teistedal, T. M. (2019). *En kvalitativ studie om ungdom, tro og psykisk helse: Troen har ganske mye å si for din psykiske helse. Det er et fundament for hvordan du takler livet* (Masteroppgave).
- Vera, E., Shin, R.Q., Montgomery, G., Mildner, C., & Speight, S. (2004). Conflict Resolution Styles, Self-Efficacy, Self-Control, and Future Orientation of Urban Adolescents. *Professional school counseling*, 8, 73.
- Vesteraas, I. T. R. (2019). '... Du blir sett for den du er' - En kvalitativ studie av ungdoms opplevelse av anerkjennelse i samtaletilbudet 13-20 (Masteroppgave). VID vitenskapelig høyskole.
- Watts, J. A. (2001). Developing eyes to see and ears to hear: Ministering to self-injurers. *Journal of Ministry in Addiction & Recovery*, 7(1), 35-49.
- Weltzien, I. M. M. (2019). 'Du må være der de er: en kvalitativ undersøkelse av prester og diakoners erfaring av sjelesorgsamtaler med ungdom' (Masteroppgave). MF vitenskapelig høyskole.
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and Spirituality. I R. F. Paloutzian & C. L. Park (red): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Guilford Publications. S. 21-42.



Elisa Stokka, Universitetslektor i sjelesorg, MF vitenskapelig høyskole
Gry Stålsett, førsteamanuensis i religionspsykologi,
MF vitenskapelig høyskole, spesialpsykolog, Modum Bad



Astrid Sandsmark, universitetslektor i praktisk teologi,
MF vitenskapelige høyskole
Lars Johan Danbolt, leder Forskningscenter for eksistensiell helse,
Sykehuset Innlandet HF og professor II MF vitenskapelig høyskole
elisa.stokka@mf.no

Abstract

What is special with pastoral care for youths? That question was given to deacons, youth workers, pastors and others involved in youth ministry in the church of Norway in an online survey (N=314). Their open written answers were qualitatively analyzed. Throughout, they answered that a large part of the pastoral care conversations were not planned, they just happened when the pastoral care worker was doing something else. Second the youth workers emphasized that it was important that they were committed to the youth work over time to let the young people experience that they are available and have time to talk. And third, the material told us that the leaders experienced that young people need adult leaders with the ability to build trust and relationship among youngsters and that they knew what was going on among the youngsters. The pastoral care providers showed reflected understanding of their role, and seemed to draw on both their experience and education, and they thought that they were capable to give support to the young person. This article discusses spontaneous pastoral care for youth in light of former research and the present SOFA project's interest in the interactions of pastoral care and community building. We hope this can be of influence on how we educate and give leadership training to the young people in the church.

Nøkkelord: sjelesorg, ungdom, ungdomsarbeid.

Innledning

Sjelesorgsamtaler med ungdom oppstår ofte spontant i det kirkelige ungdomsarbeidet. Samtalen kan oppstå mellom for eksempel en diakon og en ungdom på Ten Sing-øvelse, eller på kjøkkenet mens kateketen og konfirmanten lager mat sammen. I artikkelen «Sjelesorg for ungdom...» i dette temanummeret viser vi at 70 % av ungdomssjelesørgerne opplever dette ofte (Danbolt et al., 2022). Tor Johan Greibo kaller det hverdagslig sjelesorg (2018, s. 32). Berit Okkenhaug (2002) peker på at

tilfeldige samtaler i det offentlige rom krever etisk bevissthet av sjelesørgeren når samtalen skjer med andre mennesker i nærheten. Men det er forsket lite på slike samtaler som skjer andre steder enn på kontoret. Samtidig vet kirkelige medarbeidere som driver konfirmant- og ungdomsarbeid hva den spontane sjelesorgen betyr for deres kjennskap til de unge de har kontakt med. Spontan sjelesorg handler ofte om å være tilstede og synliggjøre en tilgjengelighet. I denne artikkelen er fokuset på den spontane samtalen, og det særskilte med sjelesorg for ungdom.

Artikkelen er del av forskningsprosjektet Sjelesorg og fellesskapsbyggende arbeid for ungdom (SOFA) ved MF vitenskapelig høyskole, der forskere i samarbeid med studenter og aktive ungdomssjelesørgere fra fire ulike steder har bidratt. Målet med SOFA-prosjektet har vært å utforske sjelesørgeres erfaringer med å ha sjelesorg med ungdom, hvordan fellesskapsbyggende kirkelige ungdomsarbeid fungerer, og hvilke sammenhenger det er mellom ungdomssjelesorg og fellesskapsbyggende ungdomsarbeid. I forbindelse med forskningsprosjektet ble det sendt ut et elektronisk spørreskjema med over 20 spørsmål til kirkelige ansatte som arbeider med ungdom i Den norske kirke. Et av spørsmålene var: Hva er særskilt med sjelesorg med ungdom? Svarene på dette spørsmålet fra 314 kirkelige medarbeidere presenteres i artikkelen.

Tittelen på artikkelen «Sjelesorg i farta» kommer fra et av svarene i spørreskjemaet om det særskilte med sjelesorg med ungdom: «*At man må være åpen for "sjelesorg i farta"*». Sitatet beskriver at sjelesorg med ungdom skjer der og da, og at den voksne må være lydhør og oppmerksom for den samtalen som oppstår spontant.

I SOFA-prosjektet forstår vi sjelesorg som «*en samtale i en kirkelig kontekst om det som konfidenten opplever som viktig i livet sitt i den situasjonen hun eller han befinner seg*». Se mer om dette i vår artikkel «Sjelesorg med ungdom...» i dette temanummeret (Danbolt et al., 2022). Danbolts artikkel viser at 70 % av sjelesørgerne som var med i studien, ofte opplevde at sjelesorgsamtalene kom i stand spontant, og at det var et stort spekter av temaer som kom opp i samtalene. Det tyder på at ungdom gjerne snakker om det hun eller han opplevde som viktig i livet, i den situasjonen den unge befant seg. Dette handlet om temaer forbundet med relasjoner og identitet, tro og mening, traumer og skam, sex og rus, samt personlige og sosiale utfordringer. I denne artikkelen skal vi gå dypere inn i hvordan sjelesørgerne selv forsto sine erfaringer med ungdomssjelesorg.

Nyere forskning på fagfeltet sjelesorg og ungdom

Med bakgrunn i artikkelens fokus på hvordan sjelesørgere i nordisk sammenheng ser på det særskilte med sjelesorg med ungdom, har vi valgt å presentere litteratur fra en nordisk kontekst. Dette gjør vi fordi den nordiske konteksten med folkekirke, og dens organisering av kirkelig konfirmant- og ungdomsarbeid, ikke er helt sammenlignbar med for eksempel en amerikansk kontekst. Tre masteroppgaver er skrevet av diakoner i det diakonale samtaletilbudet 13-20 i Bærum. Diakonene har forsket på egen praksis. De har brukt empiriske undersøkelser for å utforske hva som bidrar til gode samtaler i deres samtaletilbud. Diakon Liv Hilde Briså (2014) skrev masteroppgave om: «Gjensidighet og myndiggjøring i ungdomsdiakonal praksis: hva innebærer gjensidighet og myndiggjøring i ungdomsdiakonale relasjoner?» Mariann Solberg

Lindtjørns (2015) oppgave har tittelen: «'Er jeg verdig nok?' En kritisk gjennomgang av tre norske sjelesorgfremstillinger i lys av ungdomsdiakonal samtalepraksis i dag.» Og Ida Therese Rygge Vesteraas (2019) sin oppgave heter «'...Du blir sett for den du er' - En kvalitativ studie av ungdoms opplevelse av anerkjennelse i samtaletilbudet 13-20.» Dessuten har Lindtjørn og Briså skrevet artikkelen «Medvandring med ungdom i sårbare livssituasjoner. En teoretisk og empirisk beskrivelse av det ungdomsdiakonale tilbudet 13-20» (2016). Deres forskning og engasjement for å lage et best mulig samtaletilbud for ungdom mellom 13-20 tydeliggjøres i masteroppgaver og artikkel.

En masteroppgave er skrevet som del av vårt forskningsprosjekt av teolog Ida Marie Weltzien (2019): «'Du må være der de er' – en kvalitativ undersøkelse av prester og diakoners erfaring av sjelesorg med ungdom.» Hun siterer en informant: «Altså disse samtalene kan jo komme hvor som helst (s. 39).» Videre skriver hun: «samtalene beskrives som uformelle, både ved at det er mindre tydelige rammer rundt samtalen, ved samtalsens uformelle karakter, og ved at de skjer på en naturlig måte når det passer ungdommen best (s. 39). Hun undres og spør om ikke denne fleksible og radikalt tilgjengelige sjelesorgen står i fare for å viske ut rammer og gode grenser (s. 57-58)? Samtidig spør hun om sjelesorgen kan bli grenseløs i forsøket på god tilrettelegging? Weltzien understreker videre dette som Maria Borgenvik (2019) fikk frem i «Det er en åndefred på en måte – sjelefred» at skumringssamlingene innbyr til åpenhet. I etterkant av slike samlinger kan sjelesorgsamtaler oppstå.

Geir Eikrems masteroppgave fra 2006 har samme interessefelt som denne artikkelen: «Den indirekte, spontane og planlagte sjelesorgen - et forsøk på å definere rollen som sjelesørger blant ungdom.» Eikrem avslutter masteroppgaven med å skrive: «jeg ser også nytten av empiriske undersøkelser rundt hvordan sjelesørgerrollen faktisk praktiseres av ulike ungdomsarbeidere. En slik undersøkelse vil også avklare om den spontane rollen praktiseres» (Eikrem, 2006). Eikrem etterspør slik forskning som SOFA-prosjektet nå bidrar med.

Hverdagslig sjelesorg

Som nevnt tidligere, omtaler Tor Johan Grevbo den tilfeldige samtalen som hverdagslig sjelesorg i boken «Sjelesorg i teori og praksis» (2018). Grevbo skriver: «det meste av sjelesorgen – også den som foregår overfor enkeltpersoner og i mindre grupper – foregår faktisk nokså spontant, vel og merke hvis man har en sjelesorgforståelse og et lyttende nærvær som gir plass for å inkludere et slikt perspektiv» (Grevbo, 2018, s. 32). Sitatet tydeliggjør det Grevbo kaller en utvidet sjelesorgforståelse, hvor det lyttende nærværet kan gjøre en forskjell for mennesker også utenfor det lukkede samtalerom: «Hverdags-sjelesorg innebærer å akte på det naturlige – ofte spontane – kontaktpunkter og samtalemuligheter som en egen variant av den menneskeorienterte sjelesorgen» (s. 32). Sjelesorg utøves av diakoner, prester og andre i en kirkelig kontekst hvor det oppstår spontane samtaler i mange ulike sammenhenger. Grevbo siterer en kollega:

Plutselig har jeg oppdaget en helt ny måte å være prest og sjelesørger på, med konsekvenser inn i det aller helligste. (s. 33)

Presten Grevbo siterer, reflekterer over de mange mulighetene som åpner seg gjennom de livsnære samtaleene med menighetens medlemmer utenfor prestekontoret. Samtalene oppleves meningsfulle og kan berøre dypt.

I nordisk sammenheng har Anne Austad og Christine Tind Johannesen-Henry (2020) nylig skrevet om det samme temaet med et annet perspektiv i artikkelen «Sjelesorg som flerfoldig og flerstemmig praksis.» I denne artikkelen siterer de en informant (prest) som beskriver en «samtalepraksis det ikke alltid er lett å definere og avgrense, den kan være flytende, spontan, og oppstå andre steder enn på prestens kontor» (s. 68). Presten hadde en opplevelse av manglende samsvar mellom utdanning og yrkesliv. Austad og Johannesen-Henrys forskning og vårt prosjekt utforsker disse umiddelbare samtaleene faglig. Gjennom prosjektet fremheves mulighetene mange kirkelige arbeidere beskriver, men peker også på de utfordringene som kan oppstå når samtaleene ikke har den beskyttende rammen som samtaler på et kontor kan ha.

Grevbo og Austad & Johannesen-Henry hevder at den samtalen som bare oppstår, ikke er særskilt for sjelesorg med ungdom fordi den også kan oppstå med voksne mennesker i menigheten. Berit Okkenhaug (2002) beskriver disse samtaleene på denne måten:

Menighetsarbeideren treffer mennesker på ulike steder og til ulike tider. Det er ikke uvanlig at en av menighetens arbeidere får høre ganske private detaljer om et menneskes liv ved tilfeldige møter. (s. 79)

Igen understrekes de tilfeldige møtene hvor mennesker kan erfare at en hverdagslig prat med en kirkelig medarbeider med et lyttende øre kan innby til betroelser. Okkenhaug (2002) peker på utfordringen slike tilfeldige samtaler kan gi sjelesørgeren, når mellomrommet mellom konfident og sjelesørger er endret. I og med at de vanlige rammene omkring sjelesorgsamtaler ikke er til stede, endres mellomrommet mellom sjelesørger og konfident. Sjelesørgerens ansvar for å ivareta konfidentens sårbarhet, og hensynet til taushetsplikten, utfordres. Dette kommer vi tilbake til i drøftingen.

Grenseløse og grensefulle rom

Kirkelig Ressurssenter mot vold og seksuelle overgrep, nå kalt Vake, har siden 1996 bidratt til kirkens kunnskapsutvikling når det gjelder å skape trygge rom i kirkens barne- og ungdomsarbeid, og bidratt til lederopplæring om grenser og bevissthet om rolle og makt. Blant annet har de utarbeidet ressursheftet: «Kirkelig ansattes samtaler med barn og ungdom» (2016). De har også utgitt en bok til bruk i ungdomsarbeid og lederopplæring kalt «Grenser som skaper – hvordan møte utsatte og sårbare ungdommer i trosopplæringen» (2010). Jan Christian Nielsen, tidligere gateprest, har skrevet en artikkel i boken kalt «Mellom grenseløse og grensefulle rom.» Artikkelen handler om «hvilke utfordringer som preger ungdomsmiljøer angående markering av grenser for egen kropp og seksualitet (2010, s. 72). Nielsens grensefulle rom er der hvor voksne gir rammer og struktur til samvær og aktiviteter. Grenseløse rom er forstått som sosiale arenaer hvor agendaen ikke er satt, hvor de er initiativtakere, og det er opp

til ungdommene selv å bestemme hva de vil gjøre. Vi kunne ha brukt andre begreper enn grensefulle og grenseløse rom, som strukturerte samværsformer og ustrukturerte samværsformer. Nielsen mener begrepene kan være relevante *når det gjelder ungdom i kirkens* ungdomsarbeid. Her beveger de seg mellom de grenseløse og grensefulle rommene, mellom organiserte aktiviteter og samvær uten en styrt agenda. Det kan for eksempel være i vekslingen mellom fritid på leir og fastlagt program hvor ungdom får ansvar og har lederoppgaver. Vi mener Nielsens begreper grenseløse og grensefulle rom kan være relevante i diskusjonsdelen av artikkelen hvor vi ser nærmere på spontane samtaler som oppstår mens de gjør noe annet i det grenseløse rom.

Tidligere sjelesorgteori viser at den spontane sjelesorgen er omtalt, om enn i veldig lite omfang. For eksempel bruker Grevbo og Okkenhaug til sammen seks sider på tematikken i sine bøker. Vår forskning vil utforske hvordan kirkelige arbeidere erfarer og beskriver de spontane samtalene.

Med bakgrunn i det empiriske materialet er vår problemstilling: *Hva er særskilt med sjelesorg med ungdom?* Basert på materialets funn vil vi i drøftingen ta med spørsmålet: Hvordan utfordres vi som sjelesørgere og fagpersoner av den spontane sjelesorgen med ungdom?

Metode

I forskningsprosjektet SOFA ønsket vi å vite mer om hva som skjer av sjelesorg og fellesskapsbyggende arbeid for ungdom i Den norske kirke. I oversiktsartikkelen (Stålsett et al., 2022) beskrives det metodiske arbeidet i forskningsprosjektet nærmere.

Materialet i denne studien besto av 314 kirkelige medarbeidere som inkluderte prester (32 %), menighetspedagoger (26 %), diakoner (16 %), kateketer (16 %), ungdomsarbeidere (6 %) og andre kirkelige medarbeidere (4 %). De svarte på et online spørreskjema (questback) våren 2019. En stor del av spørsmålene var kvantitative (se Danbolt et al., 2022).

Vi stilte også følgende åpne spørsmål der deltakerne kunne svare med egne ord: «Hva er særskilt med sjelesorg for ungdom?» Dette ga et rikt materiale med skrevne besvarelser som vi har analysert med en tilpasset form for systematisk tekstkondensering for å få fram tekstnære temaer og overordnede kategorier (jf. Malterud, 2017). Analysene ble gjort gjennom flere trinn der vi først leste gjennom alle besvarelsene som et helhetlig dokument og noterte ned umiddelbare inntrykk. Deretter ble hvert enkelt svar, som kunne bestå av fra en til fire-fem linjer, analysert og beskrevet med ett eller noen få stikkord. Da dette var gjort i hele dokumentet, satt vi igjen med en lang liste med stikkord som fungerte som tekstnære kodebegreper som: sårbare ungdom, spontane samtaler, aldersrelaterte temaer, asymmetri, ansvar, tillit, trygghet, sosiale medier. Disse ble gjennomgått og sortert under følgende tre overordnede temaer med bakgrunn i kodingen og hva som gikk igjen flest ganger: 1) Spontan sjelesorg, 2) Tilstedeværende voksne, og 3) Ansvarlige voksne. Funnene ble drøftet på et seminar med masterstudentene og de aktive ungdomssjelesørgerne som var med som medforskere i prosjektet. De hadde refleksjoner som blant annet kommer fram senere i artikkelen.

Resultater

Det deltakerne i denne studien beskrev som «særskilt med sjelesorg for ungdom» handlet om 1) at samtalerne i stor grad oppsto spontant og krevde lydhørhet og fleksibilitet fra sjelesørgeren, 2) at den type tillit som kan oppstå over tid i et ungdomsarbeid eller på leir, der den voksne er tilstede og lyttende, i mange tilfeller var en viktig forutsetning, og 3) at det etiske ansvaret for samtalen ligger hos den voksne, som for eksempel det å ivareta taushetsplikt og avvergeplikt, samt det å ha bevissthet om egen innflytelse og makt. Dette siste ble understreket av mange som svært viktig da 'den andre' i samtalen er mindreårig. I det følgende utdypes disse temaområdene.

Spontan sjelesorg

Slik tittelen på artikkelen antyder, legges det stor vekt på betydningen av at man som sjelesørger for ungdom er til stede med et oppmerksomt nærvær, og er tilgjengelig for samtaler som kan oppstå spontant. En informant sa:

Man må være åpen for "sjelesorg i farta", dvs. forsøke å fange opp situasjoner og følelser hos ungdom en har kontakt med.

En annen skrev at disse samtalerne oppstår når den kirkelige medarbeideren holder på med noe annet:

Det handler om å være tilstede for dem i miljøet og bygge relasjoner – å være åpen for samtaler rundt leirbålet, i situasjoner der en løser oppdrag sammen. Det handler mye om å ha antennene ute og gripe øyeblikk som byr seg.

Deltakerne i studien fremhevet tilstedeværelse og lydhørhet for en ungdoms betroelse i det de gjør noe sammen. Materialet tydeliggjør også betydningen av at de voksne er stabilt tilstede over tid og kjenner ungdommene, gjerne fra ukentlige treff. Denne type kjennskap gjør at den voksne lettere kan fange opp hvordan den enkelte har det og dermed kan vise omsorg ved å etterspørre hvordan det går med dem.

Det som ble understreket flest ganger i materialet som særskilt med sjelesorg for ungdom, er at samtalen oppstår spontant. Da vi drøftet dette funnet på en forskersamling i SOFA, påpekte en av medforskerne at det kanskje kunne oppleves spontant for den voksne, men at det ikke nødvendigvis er slik for ungdommen som deler noe personlig mens de gjør noe annet. Den unge har kanskje tenkt på det lenge og griper muligheten når han eller hun er alene med den voksne, og de gjør noe sammen. Dermed opplevdes det kanskje ikke spontant fra den unges side, men planlagt og veloverveid når anledningen bød seg.

Samtalerne kan oppstå med to og to ungdommer eller i en gruppe slik følgende sitat viser:

Det jeg særlig finner spesielt med sjelesorg for ungdom, er hvor og når de finner sted. De kommer gjerne i uformelle arenaer, fritiden på leir, før middagen på Ten Sing når vi står på kjøkkenet. Enkelte ganger også mer i gruppe. Definisjonen av sjelesorg er til tider vanskeligere i møte med unge fordi de ikke nødvendigvis har behov for en-til-en-samtale på kontoret mitt, men mer behov for å spontant fortelle hvordan verden er her og nå.

Denne deltakeren påpekte at sjelesorgsbegrepet tøyes fordi rammene er annerledes og det ikke er en én-til-én-samtale. Ungdommene har behov for å fortelle eller betro seg til en voksen om hva som skjer, hvordan verden erfares for dem. Dessuten beskriver den kirkelige medarbeideren at samtalen finner sted på ulike steder og inkluderer leir som arena.

Tilstedeværende voksne som lytter og har tid

En diakon skrev:

Viktige begreper når det gjelder sjelesorg med ungdom er Tro, Tid, Tillit, Tilgjengelighet, Tålmodighet og Tilhørighet.

Disse ordene som alle starter med T er beskrivende for det mange av deltakerne i studien uttrykte som avgjørende for at spontan sjelesorg oppstår. Diakonen understreket fellesskapets betydning for at tillit skapes og tilgjengelighet erfares, slik at ungdommen erfarer oppmerksomhet og omsorg. Den kirkelige arbeiderens tilstedeværelse i Ten Sing og på leir gir mulighet for betroelser, gir rom for å dele det vonde og sårbare. En kateket skrev at slike samtaler «skjer oftere enn vi tror.»

En annen fra materialet beskrev hvordan en andakt på Ten Sing eller leir kan åpne opp for en samtale:

Den er ofte trigget av en situasjonsbestemt hendelse som gir åpning for samtale, ofte en personlig historie om lignende utfordringer som de relaterer til og gjør dem trygge på at det er greit å ta det opp.

Dette skjer oftest når de kommer bort fra hverdagspresset påpekte en annen:

Oftest på leir eller settinger hvor ungdommene får kommet litt bort fra hverdagspresset og situasjonene de står i, bærer preg av å være impulsiv, skjer ofte sammen med en venn av ungdommen, sjeldent alene.

Saken som tematiseres her er hvordan andakter eller undervisning kan sette ord på erfaringer ungdom går med og på den måten legitimere at dette er erfaringer man kan snakke med en trygg voksen om. Sitatet understreker det som flere av deltakerne i materialet skriver, nemlig at den fortrolige samtalen med en kirkelig medarbeider kan være sammen med en venn eller en venninne.

Ansaret til den voksne

Svarene fra spørreskjemaet inneholder mange gode refleksjoner over ulike dilemmaer den voksne står overfor. Sitatet som følger, fremhever betydningen av sjelesørgerisk skjønn for å ivareta tryggheten og rammen for sjelesorgen:

Det blir mitt pastorale skjønn å vurdere hvordan «tryggheten» i samtalen skal bevares og samtidig ikke legge begrensning på ungdommens behov for å kunne prate om det som er viktig for dem.

Sjelesorg i farta kan utfordre de gode rammene for trygghet og god ivaretagelse. Et spørsmål flere kom inn på gjaldt hvordan man kunne skjerme den som deler noe av sitt innerste og vanskelige når samtalen oppstår mens noe annet skjer, og med andre til stede.

I flere av svarene reflekteres det over utfordringene sjelesørgeren kjenner på knyttet til asymmetri, makt og hvor sårbare ungdom er når de betror seg. En skrev: *«Det er selvfølgelig ting man må være ekstra var med – ungdom er mer såre og påvirkningsbare.»* Sjelesørgerne vurderte hvordan det han eller hun sier vil bli forstått, og de var opptatt av å ha en varhet for egen makt og innflytelse. En annen utfordring som ble omtalt var ansvaret den voksne har i slike sammenhenger:

... bare at man må være ekstra oppmerksom på at de ikke er myndige og at foreldrene fortsatt har mye ansvar for dem. Og at forholdet er svært asymmetrisk på grunn av aldersforskjell.

I dette sitatet ble ansvaret og den etiske bevisstheten som kreves av den voksne lederen/ sjelesørgeren tydeliggjort av denne kirkelige medarbeideren.

Det er ikke bare etisk bevissthet og ansvar som trekkes frem i svarene, men også taushetsplikten, lover om avvergeplikt og meldeplikt. En sa det slik:

Jeg har opplevd ved flere anledninger at det blir veldig spesielt i forhold til taushetsplikt når man samtaler med ungdom som ikke er myndige, og har måttet lære mye om hva som er riktige “kanaler” dersom man er nødt til å ta noe videre, av hensyn til avvergeplikt. Dette har vi lært altfor lite om på studiet, og det oppleves som et ukjent landskap med mange vanskelige etiske dilemmaer, i forhold til konfidensens tillit osv. Det oppleves også som at man står ganske alene med en del slike beslutninger og skjønnsvurderinger, uten at det er noen å konferere med som er gjort tydelig kjent.

Vedkommende understreket det til tider tyngende ansvaret og opplevelsen av mangel på steder å gå for å reflektere over egen rolle, og dilemmaene han eller hun står overfor i rollen som betrodd samtalepartner.

Diskusjon

Spørsmålet vi har forsket på er: «Er det noe særskilt med sjelesorg med ungdom?» I analysen av materialet har særlig de spontane samtaler, tilstedeværelse og den faglige kompetansen blitt fremhevet som mulighet og utfordring for den kirkelige arbeideren

Sjelesorg i farta

Den kvantitative forskningen i vår artikkel «Sjelesorg med ungdom...» (Danbolt et al., 2022) viser at samtaler med unge oftest blir til spontant og at de i overveiende grad skjer på kirkelige ungdomsarenaer. Funnene i artikkelen bekrefter Grevbos (2018) teori og erfaring av at det meste av sjelesorgen skjer utenfor det lukkede rom.

Hva er det som gjør disse spontane samtaler annerledes enn avtalte samtaler? Nielsen (2010) peker på hvordan grenseløse rom og grensefulle rom virker inn på ungdommers opplevelse av frihet, makt og ansvar. Kan det være slik at tilfeldige samtaler i det grenseløse rom er relasjonelle på en annen måte enn den avtalte samtalen på et kontor? Samtalen og relasjonen kan oppleves annerledes fordi hensikten med samværet ikke er sjelesorgsamtale, men å gjøre noe sammen, ja, være sammen. Når den spontane samtalen oppstår, tar ungdommen initiativ og setter spillreglene for hva det skal snakkes om og hvordan. Da spør vi: Kan de spontane betroelsene være et uttrykk for de unges behov for å bli møtt «i øyehøyde», mer som likepersoner og medmennesker? Selvsagt med vissheten om rollen til kateketen/diakonen/ungdomsarbeideren/presten, men uten den tydelige asymmetrien som kan være i en avtalt samtale. Kan det å møtes i øyehøyde bidra til myndiggjøring og gjensidighet, slik Briså (2014) skriver i sin masteroppgave? Gir det grenseløse rom den unge friheten til å komme og gå? De er ikke 'lukket inne' bak en dør sammen med en voksen person som skal lytte til det de har å komme med, noe som kan synes 'litt kleint' og skummelt for et ungt menneske. Rolleforventningene i en avtalt samtale på kontor kan være ukjente og utydelige for den unge, mens det grenseløse rom er åpent og har muligheten i seg til å drøfte et dilemma med en kirkelig arbeider hvor en utforsker ulike veivalg sammen.

Kan det hende at det for både unge og voksne er en så stor barriere å be om hjelp eller avtale en samtale, at de aldri hadde gjort det hvis de ikke hadde prøvd ut kirkens arbeidere med en spontan betroelse? Spontane samtaler kan kanskje være like alvorlige, men når samtalen skjer et annet sted enn på et kontor, har den oppsøkende personen muligheten til å gå eller avslutte hvis det de forteller ikke mottas slik de ønsker, eller de selv blir for overveldet.

Høsten 2021 var trosopplærere og kommende kateketer samlet til undervisning i sjelesorg på den erfaringsbaserte masteren i kirkelig undervisning ved MF. Der ble noen av dilemmaene i det grenseløse rommet (Nielsen, 2010) løftet frem for å høre deres erfaring med ungdom som deler fortrolig informasjon i et rom hvor det er en fare for at andre kan høre hva som sies. Noen av de kirkelige medarbeiderne hevdet at ungdommene vet hva de gjør, de vet i hvilken kontekst de foretrekker å dele noe sårbart og krevende. Det ble sagt at de er vant til å snakke om å ha det vanskelig med sine venner, og de har ikke samme behov som voksne for å beskytte det vanskelige. Dette kan sammenfalle med Borgenviks funn i bacheloroppgaven hvor hun forsket

på skumringssamlingene på Ten Sing hvor ungdommene fremhevet den ærlige samtale om det som er vanskelig og sårbart. Skumringssamlingene bidrar til det gode fellesskapet, konkluderte Borgenviks (2019). Muligheten for å være ærlig og sårbar i det kirkelige ungdomsarbeidet gjør at mange ungdommer kaller kirkens fellesskap for «annerledesfellesskapet» (se vår artikkel om fellesskapet i dette temanummeret, Sandsmark et al., 2022).

Men hva skjer når det som betros til den voksne kan være av en slik karakter at det krever oppfølging? Det vil vi komme tilbake til under drøftingen om kompetansen som etterspørres og kreves av den kirkelige arbeideren når det den unge forteller fordrer oppfølging.

Tilstedeværende voksne som lytter og har tid

McClure understreker at «sjelesorg er en konkret, kroppslig og lokal praksis» (2012, s. 276). Weltzien (2019) fanger opp McClures presisering av en kroppslig og tilstedeværende praksis i tittelen på sin masteroppgave «Du må være der de er». Hun kaller den tilgjengeligheten hennes informanter tilbyr for en radikal tilgjengelighet. Denne radikaliteten korresponderer godt med utsagnet om de fem T-er som vi har sitert, at «Tro, Tid, Tillit, Tilgjengelighet, Tålmodighet og Tilhørighet» er viktige begreper når det gjelder sjelesorg med ungdom.

Weltzien påpeker at den radikale tilgjengeligheten gir mange muligheter for den spontane sjelesorgen. Vi forstår den form for sjelesorgpraksis som oppstår som et lavterskeltilbud for ungdom i kirkelig ungdomsarbeid (se vår artikkel, Danbolt et al., 2022). Forskningen peker på at den spontane sjelesorgen for ungdom både er tilgjengelig og fordypende. Til tross for dette stiller Weltzien spørsmål ved det grenseløse i den radikale tilgjengeligheten, om det alltid er bra å være så tilgjengelig. Kan grenser og rammer, som kan være mangelvare i mange ungdommers liv, være et gode for både sjelesørger og ungdom? Kan kirkens arbeidere formidle rammer som er trygge og som ikke ramler sammen ved påtrykk eller større selvavsløring? Kan den tilstedeværende voksne som både er tilgjengelig og har rammer, være et gode for ungdommene?

Hvordan utfordres den kirkelige arbeideren som er til stede, er tilgjengelig, og har tid for de spontane samtaler som oppstår? Mange kirkelige medarbeidere kan kanskje kjenne at de får bruk for all den sjelesorgkompetanse de har utviklet gjennom utdanning, veiledning og erfaring i sine vurderinger omkring det som betros dem. For eksempel når de skal vurdere om det som nå betros dem er et «kortvarig nødrom» slik Austad og Johannesen-Henry beskriver slike betroelser, hvor den unge får mulighet til å dele det vanskelige, får trøst og omsorg (2020, s. 72). Hvis det som deles i betroelsen krever oppfølging, kan det gjøres en avtale om videre samtaler. Nødrommet kan da «utvikle seg til lengre og/eller dypere samtaler med fastere rammer i et trygt rom der begge parter vet at det er snakk om en profesjonell samtale hvor etikk og taushetsplikt gjelder» (s. 72). Dette samsvarer med våre funn, hvor betroelser som krever oppfølging med flere avtalte samtaler kan være fordypende (Danbolt et al., 2022).

Det grenseløse rommet med sin radikale tilgjengelighet kan by på etiske dilemmaer for sjelesørgeren. Okkenhaug (2002, s. 72) skriver at mellomrommet blir annerledes

når samtalen oppstår mens man gjør noe annet. Mellomrommet er ikke bare mellom de to som er i samtale når den finner sted i et kirkelig ungdomsarbeid eller på et tilfeldig møte på butikken. Mellomrommet kan være preget av den intime sfæren rundt et leirbål, på kjøkkenet når mat forberedes, når stoler ryddes, i gangen på vei ut fra et arrangement når de er på vei hjem og mange går forbi. Andre personer kan lytte til det som sies i samtalen. For å være tilgjengelig i slike åpne mellomrom utfordres det pastorale skjønnets vi skrev om. Hva gjør den kirkelige medarbeideren når rammen for nødrommet oppleves krevende (Austad & Johannesen-Henry, 2020)? Sjesørgerens radikale tilgjengelighet krever en god rolleforståelse og kjennskap til ungdomsmiljøet slik at sjesørgeren kan forstå hva som oppleves trygt, og hva som må beskyttes. Dilemmaet som trygge og tilstedeværende voksne får, vil være situasjonsbestemt og utfordre deres faglige refleksjon: Hva er det lurt og bra å gjøre i denne situasjonen? Hvordan ivareta den unge?

Tillitsskapende relasjonsbygging med stor faglig tyngde

Vi har i avsnittet over allerede startet med å drøfte den etiske bevisstheten og det pastorale skjønnets som kreves av den voksne som er til stede og tilgjengelig. Materialet vårt peker også på ansvaret mange av deltakerne i studien kjenner på fordi ungdommene er sårbare og påvirkningsbare. Den voksne vet at han eller hun har makt til å påvirke den unge og må veie sine ord. Det kreves en evne til å reflektere over hvordan sjesørgerens ulike responser på det ungdommen deler, kan forstås og mottas av den unge. Mange av svarene i spørreskjemaet viser også at de er seg bevisst at ungdommer under 17 år er under sine foreldres myndighet. Hvordan påvirker dette hva sjesørgeren kan gå inn i og bidra med?

En del av medforskerne i SOFA har sitt daglige virke i menigheter. De fortalte at i deres prosti er det stor bevissthet rundt kirkens ansvar for å skape trygge rammer for de unge som deltar i kirkens ungdomsarbeid og bidrar som ledere på leir. I prostiet gjør de bruk av materialet og lederopplegget i «Grenser som skaper» (2010). Prostiet brukte kunnskapen og øvelsene fra Kirkelig ressurscenter i lederopplæringen av ungdomslederne og fjorårskonfirmanter. Prostiet tar på alvor at unge ledere ikke skal være alene om ansvaret for det en ungdom betror dem, slik et av sitatene i materialet vårt smertelig beskriver: «Det oppleves også som at man står ganske alene med en del slike beslutninger og skønnsvurderinger.»

Ledergruppene i prostiet tar ansvar for å utdanne unge ledere og fjorårets konfirmanter. De gjør dem oppmerksomme på ansvaret deres, hva de ikke skal gjøre og hva de kan gjøre hvis noen betror seg til dem om alvorlige hendelser. De må vite hvem av de voksne de da kan snakke med slik at betroelser ivaretas på en ansvarlig måte av de som er ledere. Det gjelder å lage gode rammer for at de unge lederne kan kjenne seg trygge i det de kan bidra med, samt vite at hvis noen betror seg, så skal de ikke sitte alene med ansvaret for å hjelpe. Det handler om å både være opptatt av lederopplæring, men også om stadig å engasjere ungdomslederne i samtalen om hva som bidrar til trygge rammer og gode forutsetninger for at taushetsplikten kan ivaretas. Med god lederopplæring kan kirkas arbeidere bidra til at avvergeplikt og meldeplikt kan følges opp av den som

har kompetanse på området og ikke ligge hos de yngste lederne (Ressurshfte, 2016 og Grenser som skaper, 2010).

Samtidig kan det som betros en kirkelig medarbeider være alarmerende. Situasjonen det fortelles om krever at den betrodde reagerer og handler. Den unge trenger at en voksen går inn og tar ansvar. Flere av svarene i vår studie viser at kirkelige medarbeidere er opptatt av å ta ansvar og bruke sitt profesjonelle skjønn og bidra der situasjoner oppstår. Når dette skjer, er det viktig med klare rammer for hvem som skal involveres og hvem som ikke skal involveres (Kirkelig ressurscenter, 2016). God rolleforståelse og kompetanse kan bidra til at ikke alle snakker om alt, men at de trygge voksne også i den spontane samtalen kan forvalte oppdraget som sjelesørgere på en ansvarlig måte, både overfor ungdommene, foreldrene og kirken. Kirkelig ressurscenter har bidratt til at kirken jobber med både lederstruktur og beredskap for uønskede hendelser, sikrer god veiledning og gode rammer for ivaretagelse etter krevende hendelser.

Studiens styrker og svakheter

En styrke ved denne studien er at materialet er rikt og representerer besvarelser fra aktive ungdomssjelesørgere med et mangfold av yrker i Den norske kirke. Materialet er også spesifikt ved at det knytter an til ett spørsmål som alle synes å ha forstått og svart adekvat på. Videre er analysene gjennomført i tråd med etablert kvalitativ metode. Det innebærer at det er god grunn til å anta at funnene også kan ha gyldighet for flere enn de som er med i studien, og dermed også bidra til en dypere forståelse av dette viktige arbeidet som gjøres i praksisfeltet. I studien har vi valgt å ikke analysere forskjeller i besvarelsene med tanke på variabler som kjønn, alder og yrke. Det har ikke vært fokus her. I den kvantitative artikkelen fra det samme materialet, der rammer og temaer er analysert, har vi tatt inn slike perspektiver. Det viste seg imidlertid å være relativt små forskjeller, og vi valgte derfor å ikke gjøre foreliggende artikkel mer komplisert enn nødvendig. Vi valgte heller å se på det kvalitative materialet fra den digitale spørreundersøkelsen som en felles tekst som representerte et mangfold av ungdomssjelesørgere i kirken. Dette kan naturligvis problematiseres, men vi mener det var et godt valg i tråd med artikkelens problemstilling.

Konklusjon

I denne artikkelen har vi utforsket hva som er særskilt med sjelesorg for ungdom. Og vi har vist hvordan sjelesørgere fremhever at sjelesorgsamtaler kan oppstå spontant når voksne er tilstede og tilgjengelige slik det og bekreftes i vår andre artikkel (Danbolts et al., 2022). Kirkelige medarbeidere gjør en forskjell i mange unges liv ved å være tilstede og tilgjengelige for ungdom og konfirmanter. Viktigheten av god rolleforståelse og etisk bevissthet som ungdomsarbeider i et kirkelig arbeid, understrekes i studien. Det handler om en rolleforståelse som vurderer om samtalen krever videre oppfølging, og som reflekterer over maktforhold, asymmetri, sårbarhet, avvergeplikt og meldeplikt. Beskrivelsen av hva som kreves av den voksne kirkelige medarbeideren mens han eller hun gjør noe annet, viser at vi som sjelesørgere og fagpersoner kan bli utfordret av den

spontane sjelesorgen med ungdom. En informant beskriver behovet for et sted å gå for å kunne drøfte ulike problemstillinger han eller hun møter.

Vi trenger mer kunnskap om hva som vektlegges av ungdommene selv i spontane sjelesorgrelasjoner den kirkelige medarbeideren er tilgjengelig for og tilbyr. Slik kunnskap kan få betydning for utdanningen av kommende kirkelige arbeidere og bli bevisstgjørende for dem som jobber i kirkens barne- og ungdomsarbeid. Dessuten er vi opptatt av en lederopplæring av kirkens ungdommer hvor de unge læres opp i en rolleforståelse som bidrar til trygghet, og til tydelig ansvarsfordeling om hvem som skal gjøre hva når vanskelige ting skjer.

Litteratur

- Austad, A. & Johannesen-Henry, C. T. (2020). Sjelesorg som flerstemmig og flerfoldig praksis. En porøs innsirkling av sjelesorgen med et interkulturelt blikk. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 37(1), 67-77.
- Borgenvik, M. (2019). *Det er en åndefred på en måte - sjelefred. Om sjelesorgerisk atmosfære og fellesskapets sjelesorgeriske funksjon* (Bacheloroppgave). MF vitenskapelige høyskole.
- Briså, L. H. (2014). *Gjensidighet og myndiggjøring i ungdomsdiakonal praksis: hva innebærer gjensidighet og myndiggjøring i ungdomsdiakonale relasjoner?* (Masteroppgave). MF vitenskapelig høyskole.
- Briså, L. H. & Lindtjorn, M. (2016). Medvandring med ungdom i sårbare livssituasjoner: En teoretisk og empirisk beskrivelse av det ungdomsdiakonale samtaletilbudet 13-20. *Tidsskrift for sjelesorg*, 36(1), 5-21.
- Danbolt, L. J. et al. (2022) Sjelesorg for ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene? *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39 (1), (XYZ).
- Eikrem, G. (2006) *Den indirekte, spontane og planlagte sjelesorgen – et forsøk på å definere rollen som sjelesorger blant ungdom* (Masteroppgave). MF vitenskapelige høyskole.
- Grevbo, T. J. (2018). *Sjelesorg i teori og praksis, en lærebok og håndbok med mange perspektiver*. Oslo: Luther.
- Stiftelsen kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep (2016). *Kirkens samtaler med barn og ungdom: om taushetsplikt og profesjonelt skjønn*. Oslo: Stiftelsen kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep.
- Malterud, K. (2017). 4. utgave. *Kvalitative forsknings metoder for medisn og helsefag*. Oslo: Universitetsforlaget.
- McClure, B. J. (2012). Pastoral Care. I Miller-McLemore, B. J. (red.). *The Wiley-Blackwell companion to practical theology*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell. 269-278.
- Nielsen, J.C. (2010). Mellom grenseløse og grensefulle rom. I Torp, E. & Brækken, G. (red). *Grenser som skaper. Hvordan møte utsatte og sårbare ungdommer i Trosopplæringen*. Oslo: IKO-Forlaget. 72-84.
- Okkenhaug, B. (2002). *Når jeg ser ditt ansikt: Innføring i kristen sjelesorg*. Oslo: Verbum.
- Vesteraas, I. M. R. (2019). *...Du blir sett for den du er - En kvalitativ studie av ungdoms opplevelse av anerkjennelse i samtaletilbudet 13-20* (Masteroppgave). VID vitenskapelig høyskole.
- Weltzien, I. M. (2019). *Du må være der de er. En kvalitativ undersøkelse av prester og diakoners erfaring av sjelesorgsamtaler med ungdom* (Masteroppgave). MF vitenskapelig høyskole.

Fellesskapsbygging som grenseaktivitet i kristent ungdomsarbeid

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 39. Nr. 1/2022
[s. 52-65]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i1.5477>



Astrid Sandsmark, universitetslektor i praktisk teologi,
MF vitenskapelig høyskole

Lars Johan Danbolt, professor i praktiske teologi og
religionspsykologi, MF vitenskapelig høyskole



Elisa Stokka, universitetslektor i sjelesorg, MF vitenskapelig høyskole

Gry Stålsett, førsteamanuensis i religionspsykologi, MF
vitenskapelig høyskole

astrid.sandsmark@mf.no

Abstract

This article asks how activities such as confirmation work, leadership training and youth group, create transitions between communities for youth in the local church. Utilizing an action research design, the material is established in cooperation with practitioners from four different youth ministries. The methods used are field work observation and interviews. Drawing on the theoretical framework of symbolic boundaries, boundary object, boundary crossings and boundary practices that make transformation happen, the article has analyzed material from a case congregation's youth activities. The analysis identifies several boundary objects that enable the adolescents to participate in the different activities. Additionally, the voluntary youth leaders became bridge builders for the confirmands into leadership training and youth camp and group. Finally, the article asks if the different boundary objects and crossings transform or create new practices.

Nøkkelord: Fellesskap, konfirmasjons- og ungdomsarbeid, ledertrening etter konfirmasjon, symbolske grenser, grenseobjekt, grenseoverganger.

Innledning

Trosopplæringsplanen *Gud gir– vi deler* skriver følgende om ungdomsfasen 13–18 år: «Dette er en tid der ungdom får et helhetlig møte med trosopplæringsens innhold gjennom fellesskapslæring over en omfattende opplæringsperiode i menigheten» (TOP 2010, s. 24). Trosopplæringsens innhold skal læres i fellesskap. Spørsmålet som denne artikkelen stiller er: I hvilke fellesskap skal dette skje? Hvilke fellesskap for ungdom finnes i den lokale kirken? Er det ungdomsarbeidets eller konfirmantarbeidets fellesskap?

Gudstjenestefellesskapet eller leirfellesskapet? I hvilke fellesskap skjer læringen? Og hva er eventuelt grensene inn i, og mellom, fellesskapene?

Norheim og Tveitereid (2021, s. 6–7) skriver at kristent ungdomsarbeid i Den norske kirke (Dnk) kan forstås som et grenseområde der det finnes ulike grenser, som for eksempel mellom barn og voksen (jf. DeVris, 2004). Det forgår brytninger mot samtidskultur (Graff-Kallevåg & Stangeland, 2021; Austnaberg & Mæland, 2009) og en utprøving av nye ekklesiologiske modeller (Dean, 2003, 2010). Disse grensene kan forstås som symbolske grenser (Lamont et al., 2002). For å prøve å forstå disse aktivitetene som ungdom deltar i, grensene og overgangene mellom dem, vil denne artikkelen anlegge et praksisteoretisk perspektiv (Nicolini, 2012). Ved å bruke begrepene «symbolske grenser», «grenseobjekt» og «brobyggere» vil artikkelen se på hva som kan bidra til at ungdom beveger seg mellom de ulike aktivitetene og blir inkludert i nye. Symbolske grenser blir i denne sammenhengen forstått som «lines that include and define some people, groups, and things while excluding others» (Epstein, 1992, s. 232). «Brobyggere» som teoretisk begrep er personer som beveger seg mellom de ulike fellesskapene som forhandlere, og som deltar i flere aktiviteter. Grenseobjekter er medierende verktøy som krysser grensene og knytter de ulike fellesskapene sammen (Afdal, 2013, s. 178).

De siste tiårene i kristent ungdomsarbeid har det pågått en debatt om hvordan vi bør organisere fellesskap for ungdom i kirken (Sandsmark 2009; Tveitereid 2018; Norheim & Tveitereid, 2021). Ungdomsgrupper og konfirmasjonsarbeid har ulike opprinnelseshistorier, de er organisert på forskjellige måter, har forskjellig kulturer, bruker forskjellige ord, og til dels er det ulike mennesker eller stillinger i kirken som er ansvarlige. Konfirmasjonen ble introdusert i Norge i 1736 for å sikre den lutherske tro (Holmqvist, 2015). Det er historisk sterke bånd mellom skole, undervisning og konfirmasjon. Konfirmasjon forutsatte skolegang (Haraldsø, 1985, s. 20), og analfabetisme ble sannsynligvis utradert på grunn av konfirmasjonen (Tveit, 1986, s. 5; Holmqvist, 2014, s. 14–15).

Historien til kristent ungdomsarbeid ser annerledes ut. Det meste av ungdomsarbeidet i Norge startet ikke i Dnk, men i barne-, ungdoms- og misjonsorganisasjonene som hadde forbindelser til kirken (Aadnanes, 2004; Holtedahl, 2017). Aktivitetene forgikk derfor i andre bygninger enn kirken, og med andre kirkelige ledere. Presten kunne komme på besøk noen ganger. Aktivitetene var også ganske annerledes enn konfirmandundervisningen i forhold til innhold og organisering. Det at trosopplæringsreformen i Dnk innførte betegnelsene «tidsavgrensede» og «kontinuerlige» tiltak, bredde og dybde, har trolig bidratt til å opprettholde de symbolske grensene mellom aktivitetene for ungdom i den lokale kirken: ungdomsarbeidets og konfirmasjonsarbeidets fellesskap (Tveitereid, 2018).

Nå er ikke disse grensene så entydige lenger. Mye endret seg da Dnk begynte å bygge arbeidskirker og dermed fikk rom som egnet seg for å samles til andre arrangement enn kirkelige handlinger (Ulstein, 2004). Det foreligger nå også forskning som viser at den generelle holdningen blant mange som jobber med konfirmentarbeid, er at de ønsker å inkludere konfirmentene i trosfellesskapet (Høeg et al., 2010, s. 178).

Konfirmasjonsopplegget ligner mer og mer på ungdomsarbeid, ikke på tradisjonell undervisning og skole (Aadnanes 2004, s. 21). Spørsmålet er likevel hva slags fellesskap konfirmantene inkluderes i. Er det et trosfellesskap som ikke er fysisk, men åndelig (Fretheim, Lorentzen & Mogstad, 2016)? Er det et reelt fellesskap kun for konfirmantene, eller er det ungdomsarbeidets fellesskap? Og hva er i så fall de symbolske grensene mellom disse fellesskapene?

Problemstilling for artikkelen er:

- Hvordan kan aktiviteter som konfirmasjonsarbeid, eventuelt ledertrening og ungdomsgruppe, bidra til å skape overganger mellom fellesskap for ungdom i den lokale kirken?
- Hvilke grenseobjekter og brobyggere styrker overgangene og kan bidra til endring?

Denne artikkelen er en del av den større studien Sjesesorg og fellesskapsbyggende arbeid i kristent ungdomsarbeid (SOFA).¹

Tidligere forskning

Artikkelen ønsker å bidra til forskningsfeltet Youth Ministry,² og ser mer spesifikt på overgangene mellom ungdomsarbeid, ledertrening og konfirmasjon. Derfor er det forskning knyttet til disse ulike aktivitetene som er av interesse. Studien forholder seg først og fremst til norsk kontekst.

Vi vil først gi en kort oversikt over relevant forskning på kristent ungdomsarbeid i Norge. Trysnes har gjort to feltarbeid ved fem større kristne ungdomsfestivaler og fem lokale ungdomsmiljøer knyttet til ulike teologiske ståsteder og kirkesamfunn (Trysnes 2012, 2013a, 2013b, 2017). Konfirmasjon som aktivitet og fellesskap blir ikke behandlet i disse studiene. Feltet til Trysnes er fellesskapene i ungdomsarbeid og på festivaler som arrangeres av organisasjoner, ikke menigheter.

Videre har tre kvalitative studier utforsket hvordan ungdom forholder seg til kirkelig profesjonsutøvelse (Saxegaard, 2019), hva slags lederdynamikker som er til stede i ungdomsarbeid (Nordheim & Tveitereid, 2020, 2021) og hvordan ungdom teologiserer rundt synd og skam (Graff-Kallevåg & Kaufman, 2021). Disse studiene har ulike teoretiske problemstillinger og fortolkningsrepertoar, men alle beskriver kvaliteter ved fellesskapet som ungdommene er en del av i kirken. Studiene gir dermed kunnskap om de symbolske grensene som oppstår i et ungdomsfellesskap i kirken, ikke minst knyttet til grensene mellom kirkens fellesskap og andre fellesskap ungdommene er en del av. I Saxegaards studie forteller ungdommene om deltakelse i det kirkelige arbeidet og hvordan de ansatte er lydhøre ovenfor ungdommenes innspill og kompetanse. Kirken representerer et friere og mer avslappet miljø enn for eksempel skole og andre fritidsaktiviteter (Saxegaard 2019, 8-9). Norheim og Tveitereid (2020/2021) finner fire tendenser som de beskriver som ildsjelkultur, et synliggjort lederhierarki, en tydelig velkomstpraksis og et utpreget teologisk slingringsmonn (Norheim og Tveitereid, 2020 s. 13). I SOFA-prosjektet ser vi også nærmere på om vi finner noen av de samme tendensene.

¹ Studien SOFA er delfinansiert av Kirkerådet i Den norske kirke, og er meldt og godkjent av NSD.

² Holtedahl (2017) har i sin Ph.D en utførlig forskningsoversikt knyttet til nyere forskning i Youth Ministry.

Det er også blitt forsket en del på konfirmasjon de senere årene. Det er blitt utført to internasjonale studier (Schwitze, et. al 2010 og 2015), og som en del av dette har Høeg og Krupka (2010, 2015) hatt ansvar for det norske bidraget i prosjektene. I disse studiene kommer det fram at det er en klar sammenheng mellom konfirmantleirens lengde og hvor fornøyd konfirmantene er med konfirmasjonstiden. Jo lengre leir, jo mer fornøyd er konfirmantene med konfirmasjonstiden (Niemelä, 2010 s.16). Forskning gjort på konfirmasjon og frivillige ungdommer i kirken er med på å utfylle bildet av kirkelige fellesskap for ungdom (Sandsmark 2009; Agedal O., Haakedal E., Kinserdal F. 2014; Fretheim (red.) 2014; Fretheim, Lorentzen, Mogstad 2016; Høeg 2017).

Gjesdal fant i sin kvalitative studie at kveldssamlingen kunne fungere som et grenseobjekt mellom leir og klubb, og derfor bidra til at konfirmantarbeidet og ungdomsarbeidet ble ett praksisfellesskap (Gjesdal 2014, s. 69f). Holmqvist (2014) studerte læring hos konfirmanter på leir i et sosiokulturelt perspektiv og undersøkte hvordan deltagelse i religiøse praksiser åpner eller lukker for konfirmantene. Et sentralt eksempel her er aktiviteten «lysvandring». Her kommer det fram at det er to fellesskap, konfirmantene og lederne, og de har ikke samme opplevelse og forståelse av denne praksisen. Dette er fordi lederne ikke klarte å inkludere konfirmantene i lysvandringen. Lysvandringen gav ikke mening for konfirmantene.

SOFA bygger videre på disse studiene, og denne artikkelen vil særlig se på grensene og overgangene i deltagelse mellom de ulike aktivitetene i en menighets ungdomsarbeid, og på hvilke fellesskap/praksiser konfirmantene blir inkludert i.

Metode: Prosjektet blir til sammen med praksisfeltet

Studien er inspirert av aksjonsforskning, og har blitt planlagt og gjennomført i samarbeid med aktive aktører i praksisfeltene med tanke på mulig utvikling og fornyelse. Målet er ikke kun å beskrive en praksis, men også bidra til å forstå og videreutvikle denne sammen med de involverte (Bradbury 2015, s. 1). Alle de fire ungdomsarbeidene som har vært representert i studien, har hatt med ansatte i forskningsprosessen (medforskere). Det har vært seks medforskingsamlinger der ulike forskningstemaer ble sjekket ut og komplementert ut ifra hva som har vært savnet i prosjektet. Det ble også lagt fram materiale fra observasjoner og intervjuer (som observasjonsnotater og transkripsjon av intervjuer) som spelingsdata på medforskingsamlinger og for ungdomsstabene i menighetene. Spelingsdata er som begrepet tilsier; dataene speiles tilbake til medforskere (Postholm & Smith 2017).

SOFA har brukt etnografisk metode (Hammersley & Atkinson, 2007) der to forskere fra MF vitenskapelige høyskole har vært deltagende observatører på ulike leirer (tre konfirmantleirer og en ungdomsleir), ulike ungdomsarbeidssamlinger (to klubbkvelder, en Tensing-øvelse og en lederweekend), og intervjuet ulike sentrale aktører i de fire ungdomsarbeidene (Kvale & Brinkmann, 2009). Vi har gjort lydopptak av intervjuene og medforskingsamlingene, og disse er transkribert.³ Utvalgsriteriet

³ Sitatene som brukes i artikkelen er bearbeidet noe i forhold til flyt og lesbarhet. Enkelte sitater er kraftig redigert, men dette er markert i teksten.

for ungdomsarbeidene er strategisk (Flyvbjerg 2001, s. 74–75). Det betyr at vi valgte menigheter som hadde drevet et konfirmant- og ungdomsarbeid over lengre tid, med kirkelige ansatte i ulike vigslende yrkeskategorier i Dnk: prest, diakon og kateket. Den strategiske utvelgelsesstrategien er viktig for studiens relevans og mulige overførbarhet.

I artikkelen analyserer vi materialet fra en av menighetene representert i SOFA. Vi anvender en abduktiv hermeneutisk lesning av materialet, en veksling mellom «nedenfra»-lesning, der vi ikke ønsker å tvinge materialet inn i et bestemt teoretisk rammeverk, og en mer «ovenfra»-lesning som har et tydeligere teoretisk fortolkningsrepertoar (Alvesson og Sköldberg, 2018). Analyse materialet er hentet fra deltagende observasjon på to leirer – en ungdoms- og en konfirmasjonsleir – og ungdomsklubb, samt intervjuer. Vi gjorde to intervjuer med ungdomsarbeideren, og et intervju med en av prestene som var med på begge leirene, i tillegg til et gruppeintervju med alle de ansatte⁴ som hadde en rolle i konfirmant- og ungdomsarbeidet. Dette ungdomsarbeidet ble valgt fordi det tydelig viste mønstre knyttet til overganger mellom de tre aktivitetene: ungdoms-, konfirmasjonsarbeid og ledertrening. Vi har gitt menigheten i denne artikkelen navnet «Jorddal». Den ligger i et urbant og relativt homogent område. Det er også et område som folk flytter tilbake til etter at de har fått sin egen familie. Tilbudet til ungdommene i «Jorddal» menighet består av følgende aktiviteter:

- Ungdomsklubb en kveld i uken
- Konfirmasjonsarbeid med leir
- Ledertreningskurs etter konfirmasjon
- Ungdomsleir

«Symbolsk grense», «grenseobjekt» og «brobyggere» som teoretisk fortolkningsrepertoar⁵

De teoretiske begrepene er hentet fra praksisteori bredt forstått (Nicolini, 2012). Praksisteori blir brukt både i utdannings-, historie- og samfunnsforskning. Akkermann & Bakker (2011) hevder at «All learning involves boundaries» (s. 132). Det er i denne læringen transformasjoner kan skje: at det skjer en grunnleggende endring i aktivitetene og fellesskapene, eller at det oppstår noe nytt mellom de ulike praksisfellesskapene. Lamont og Molár (2012) definerer «symbolsk grense» som distinksjoner laget av sosiale aktører for å kategorisere mennesker, praksis og til og med tid og rom. De er verktøy som individer og grupper bruker for å definere virkeligheten. Ved å se på de symbolske grensene kan vi oppdage dynamikker knyttet til sosiale relasjoner og hvordan grupper konkurrerer i produksjon, spredning og institusjonalisering av ulike systemer for

⁴ To prester, en kateket og en ungdomsarbeider.

⁵ Graff-Kallevåg (2018) og Sander (2019) har utført studier som bruker det teoretiske fortolkningsrepertoaret «grenseobjekt» eller «brobygger»/«grenseovergang» i møte med empiri fra kristent ungdomsarbeid og trosopplæring. Graff-Kallevåg (2018) ser på trosopplæreres troshistorie som et grenseobjekt mellom den ansatte og menighetens trosopplæring. Sander (2019) ser på naskeprosjektet til 13–20 som et samarbeid mellom politi, vakter og ungdomsdiakoner, og hvordan dette samarbeidet (samskaping) utvikler ungdomsdiakonien. Denne artikkelen er inspirert av disse.

klassifisering (s. 168). I denne sammenhengen ønsker vi å se på de symbolske grensene mellom de to aktivitetene ungdomsarbeid og konfirmasjon.

Forskere som har sett på grenser og grenseoverganger, har utviklet to konsepter for å beskrive det som skjer. Det første er «grenseobjekt» (Star and Griesemer, 1989; Wenger, 1998 og Afdal, 2013). Dette er medierende artefakter⁶ som binder aktiviteter, livsverdener eller praksisfellesskap sammen. Et grenseobjekt befinner seg i flere samhandlende sosiale verdener og tilfredsstiller informasjonskravene til hver av dem, er plastiske nok til å formes i ulike sammenhenger og robuste nok til ikke å miste identitet når det forflytter seg over grenser (Star and Griesemer 1989, s. 392). Det andre er «grenseovergang» og forstås som personer som interagerer over grenser som forhandlere, grensekryssere eller brobyggere (Akkermann et. al. 2011). Når ulike sosiale aktiviteter samarbeider gjennom et grenseobjekt eller brobyggere, kan nye praksiser oppstå mellom dem. Denne endringen kalles transformasjon: «Transformation leads to profound changes in practices, potentially even the creation of a new, in-between practice, sometimes called a boundary practice.» (Akkermann et. al. 2011, s. 146). For at det skal skje en dyp endring eller en ny praksis skal formes, må det ha forekommet en form for konfrontasjon.

Analyse

Analysen anvender begrepene «symbolske grenser», «grenseobjekt» og «grenseovergang», og leser materialet med de teoretisk forankrede begrepene som hjelpemiddel for å kunne svare på forskningsspørsmålene: Hvordan kan aktiviteter som konfirmasjonsarbeid, eventuelt ledertrening og ungdomsgruppe, bidra til å skape overganger mellom fellesskap for ungdom i den lokale kirken? Hvilke grenseobjekter og brobyggere styrker overgangene og kan skape transformasjon?

Blir konfirmanterne invitert inn i ungdomsarbeidets fellesskap? I så fall hvem og hva gjør dette? Hvilke symbolske grenser, grenseobjekter og brobyggere finnes mellom konfirmanter- og ungdomsfellesskapet, og hvordan blir disse beskrevet i materialet?

Leirenes betydning

Når ungdomsarbeideren i case-menigheten skulle beskrive ungdomsarbeidet, og fortelle hva de gjør for å bygge fellesskap, sa han følgende:

Det starter med leir, du kommer på (konfirmanter)undervisning, og så får du se litt at det kommer ledere, og du ser at de er gode venner, men du skjønner ikke så mye. Plutselig begynner folk å si «Gleder du deg til leir?», og så vet du ikke helt hva det er. Det første er så kommer du på leir og gradvis under leiren blir det bare bedre og bedre. Det ser vi jo hos de aller, aller, aller største delen, jeg tipper 90 %, kommer hjem og bare wow, dette er jo bare sinnssykt, tipper 100 også mange ganger (ungdomsarbeider).

6 Richard Edwards (2009) mener at grenseobjektdefinisjonen til Star og Griesemer kan tolkes bredt, altså som ting, redskaper, teknikker, ideer, historier og minner (Edwards 2009, s. 9).

Før konfirmanter reiste på leir kan det se ut som «Jorddal» var som veldig andre menigheter. Konfirmanter hadde sine samlinger i kirken på torsdager fra januar og ut våsemesteret. Mellom konfirmantsamlingen og ungdomsklubben var det en hverdagsmesse. Konfirmanter hadde derfor mulighet til å være med på klubb etter at konfirmantundervisningen var ferdig. Men av kullet «som er konfirmanter nå», var det ikke så mange som benyttet seg av dette tilbudet, sa kateketen. De fleste som gikk på klubben, ble konfirmert for et år eller to siden.

På en av de første medforskersamlingene spurte vi hvor det er viktig for oss forskere å være med som deltagende observatører. Der fikk vi klar beskjed om at leir var viktig. Dette gjaldt alle menighetene som er representert i denne studien. Det ble gjort deltagende observasjon i «Jorddal», først på ungdomsleir, og så på konfirmantleir. Det er samme leirsted, så de fysiske rammene for de to leirene var de samme. Mange av programpostene var også like.

Leiren lever jo som en institusjon, så du kan jo gå inn og ut av det og fylle den ... for egentlig trenger det ikke å være dødsmasse jobb å planlegge og gjennomføre disse leirene, for de fleste vet allerede hva de skal gjøre (kapellan).

Det kom frem at ungdommene kunne mye om det å være på leir allerede etter å ha vært med på konfirmantleiren, og terskelen for å være med på ungdomsleir ble derfor mindre. Både sted og programpostene var kjente. «Dette kan de, og de vet det er bra», sier kapellanen. Programpostene som gikk igjen i de to leirene i litt ulike varianter, var åpningsshow og talentshow med programposter som lignet fra leir til leir, en form for sporløype, bønnevandring ute som endte rundt et leirbål med allsang, kveldssamling med lystenning, andakt og bønn hver kveld, samt en gudstjeneste i den lokale kirken. Gudstjenesten hadde mer eller mindre samme liturgi på de to leirene. Medforskeren fra case-menigheten fortalte på en av medforskersamlingene at da de skulle evaluere ungdomsleiren, fikk den forrettende presten klar beskjed om at gudstjenesten var for kort. På konfirmantleiren måtte den være lengre. Det var særlig bønnevandringen som var for kort. Dette var delen der ungdommene gikk rundt i kirkerommet på ulike bønneposter, men også ut av kirken for å trekke litt luft. Deltagende observatør tok notater fra to gudstjenester i denne kirken. Det oppsto en sjelesørgerisk stemning i rommet, med mye følelser og omsorg. Ungdommene kunne gå til forbønn og samtale med de ansatte. Dette skjedde enten en og en, eller to og to. Noen av de eldre ungdommene (ledere) tok med seg flere av de yngre til forbønn.

Kaufman (2018) beskriver bønnevandring som «et mulighetsrom i gudstjenesten hvor eksistensielle erfaringer og mer ordinære hverdagserfaringer kan bringes i kontakt med kirkens tradisjon» (Kaufman 2018, s. 123). Kaufman skriver videre at hennes fortolkning er at dette skjer fordi en gammel praksis som bønn tilbys og gjøres tilgjengelig på en ny måte med en rekke materielle gjenstander. Borgenvik har skrevet både bachelor- (2019) og masteroppgaven sin (2021) i tilknytning til SOFA-prosjektet. I bacheloroppgaven skriver hun om sjelesørgeriske møter, fellesskap og en varm atmosfære i tilknytning til kveldavslutningen på korøvelsen. Det er tydelig at

liturgiske samlinger som gudstjeneste og kveldsavslutning kan legge til rette for en varm atmosfære, og dermed gjøre det enklere for ungdommer å oppsøke samtaler med kirkelige ansatte. Dette er noe vi også observerte på leirene i menigheten «Jorddal».

Foruten bønnevandring på gudstjenesten, var kveldsavslutningen et tydelig grenseobjekt som gikk igjen i begge leirene og på ungdomsklubben. Denne praksisen hadde også mer eller mindre den samme liturgien på de tre stedene: Ungdommene kom inn i rommet, tok med seg et telys, tente det på et kors av aluminiumsfolie og satte seg på stoler eller på gulvet. En av ungdomslederne holdt en andakt, og alle andaktene som ble observert i denne studien, hadde hovedsakelig samme oppbygning. Andaktsholderen fortalte om noe personlig som hadde vært vanskelig (ofte på skolen, men også andre steder) og videre om hvordan fellesskapet i kirken/ungdomsarbeidet hadde vært en motvekt, et sted der de kunne være seg selv.

På en av samlingene med medforskerne var det en av de ansatte som sa: «Det er akkurat som om de bruker andakten til å selge inn fellesskapet i kirken som et sted der de kan være seg selv.» Dette ble en form for omvendelseshistorie, den implisitte paradigmatisk (ideal)fortellingen (Norheim og Tveitereid 2021, s. 19). Etter andakten var det bønn, og her fikk ungdommene mulighet til å be høyt. Det var flere som grep sjansen til det. Og muligheten til å be høyt gikk igjen i alle de tre aktivitetene – de to leirene og på klubben. Bønnene henvendte seg delvis til Gud og delvis til hverandre. Medforskeren fra «Jorddal» kalte dette for *pludrebønn* på en av medforskersamlingene.

Det kan virke som mange spor eller overganger var med på å ta ungdommene fra den ene leiren til den andre. De ansatte i case-menigheten «Jorddal» reflekterte over dette ved flere anledninger i gruppeintervjuet. Ved siden av de samme programpostene som det var knyttet sterke tradisjoner til, var det også noen spøker som gikk igjen:

De gjør de samme pranksa som de ble gjort på de da de var konfirmanter. Jeg tror det er noe med det også, det der med at vi kanskje ikke endrer så mye på hver leir, men det er noe av det som gjør at de har lyst til å være med, fordi de ser at det er et såpass gjennomtenkt arbeid, at mye er i tradisjonene (kapellan).

Noen historier og spøker ble fortalt og gjort på «alle» leirene, ting som lederne var innviet i og som de hvert år fortalte og gjorde med konfirmantene. Disse var historier og spøker som fellesskapet eide, og som konfirmantene lett ble innviet i. Det var historier som «Fotspor i sanden» (en historie som står i Konfirmanbibelen), som var en del av bønnevandringen opp til leirbålet, eller spøker alle konfirmanter måtte gjennom på åpnings- og talentshowet eller sporløypa.

Ungdomsledernes betydning

For ledere (frivillige og ansatte) i case-menigheten startet det med en lederinnvielse. På hver konfirmantleir ble nye ledere tatt opp i lederfellesskapet. Da de ansatte skulle snakke om denne innvielsen på gruppeintervjuet, måtte diktafonen skrus av. Dette var en praksis de har holdt på med lenge, en tradisjon. Men likevel var det slik at de nye lederne ikke visste hva som skulle skje. De hadde klart å holde innvielsesritualet

hemmelig for alle utenom de innviede. Denne innvielsen var en tydelig inngang til et større fellesskap: Det fysiske fellesskapet av ledere på leiren, men også det større lederfellesskapet som oppsto i ulike ungdomsaktiviteter i «Jorddal» menighet.

Alle ansatte utenom ungdomsarbeideren hadde vært ansatt andre steder. Så når de skulle beskrive hva som skjedde i «Jorddal» menighet trakk de inn erfaringer fra andre steder. Én ting alle nevnte, var ungdomsledernes rolle som brobyggere, og at ulike typer ungdommer var med:

Når jeg vokste opp, så var det hvis du var veldig avklart kristen og hadde veldig tydelige lederegenskaper, så kunne du bli leder. Mens dette er et breddetiltak hos oss å gå på lederkurs, det er liksom alle typer ungdommer (sognepresten).

Eller som ungdomsarbeideren fortalte:

Jeg tror det henger litt sammen med at vi har alle. Det at vi har alle typer mennesker fra skolen. Vi har de som blir omtalt som de mest populære. Vi har de som ikke gjør så mye ut av seg selv. Når konfirmantene kommer på konfirmantleir eller på konfirmantundervisning og møter ledere, kan de kjenne seg igjen. Altså de finner alltid en leder som er lik seg selv, en som er god å kommunisere med for dem ... at lederne fungerer som et forbilde for konfirmantene. At det er en person for alle.

Det at det var en person for alle – eller at alle opplevde at det var en leder som så dem – var viktig for at konfirmantene, nykommerne, skulle føle seg velkomne og inkludert. Velkomstpraksisen, som Nordheim og Tveitereid (2021) beskrev, sto høyt hos ungdomsarbeideren. Men han mente at dette ikke var en praksis bare han eide. Det var en praksis som var viktig både på klubben og de to leirene. Mer eller mindre alle lederne hadde eierskap til den praksisen å ønske nye velkomne.

Lederkurs var noe alle konfirmantene ble spurt om å delta på, og som ungdomslederne selv var aktive med å rekruttere til på konfirmantleiren. «Jorddal» hadde erfaring med at mange ble med. Det var et breddetiltak. De ansatte mente at en av grunnene til dette, var at de hadde gjort seg avhengige av ungdomslederne:

De som får det til er jo de som tar seg vann over hodet, på en god måte. Vi hadde aldri kunnet gjennomført leirer på den måten vi gjør det uten ungdomsledere. Så hvis vi skulle lagt opp til en konfirmantleir uten ungdomsledere, så hadde vi aldri fått det til, fordi hvis alle kun var avhengige av oss og vi bare hadde vært ansatte og hadde med noen ungdomsledere til å hjelpe til med noen praktiske ting, så ville det bare blitt en liste med oppgaver man skal gjøre. Og det blir en type plikt, eller en type sommerjobb, og det skaper jo ikke det fellesskapet. Vi tar med så mange som det er plass til fordi vi faktisk trenger det, det er ikke bare noe vi sier: «Å, ungdomsledere er viktig», det er ikke noe vi smykker oss med, det er faktisk sant. Vi kunne aldri ha gjort dette, det hadde aldri blitt den suksessen hvis vi ikke var avhengig av at folk var der og gjorde det de gjorde (kapellan).

For å få til dette var det viktig at ungdomsleaderne var med på hele prosessen. De var med i forberedelsen, satt i komiteer som hadde ansvar for ulike deler av programmet. Her var det ikke forskjell mellom førstegangsledere (fjorårets konfirmanter) og de som hadde vært med mange ganger. De yngste lederne uttrykte et ønske om å være medarbeidere sammen med de voksne, være i et team (Sandmark, 2009).

I Jorddal klarte de å gjøre leirene til å være en grenseovergang. Lederne ble sosialisert inn, og forsto at alle deler av leiren var like viktige. Alle hadde ansvar for å bygge relasjoner og skape et inkluderende fellesskap, samme hvilken komité de satt i.

Hva er en lederjobb? Å spille kort eller ha sosialt i stua når det ikke skjer noe. At det er like viktig som å lede samtalegruppe, altså det relasjonelle. Hvordan den praksisen fungerer, det tror jeg egentlig bærer arbeidet. Det er sikkert veldig mange menigheter som har et mye mer styla opplegg, altså multimediakjempehipt, det er jo ikke veldig hipt, det vi driver med (sogneprest).

Det var tydelig at de ansatte i «Jorddal» ikke hadde et instrumentelt syn på frivillighet (Fretheim, Lorentzen & Mogstad, 2016 og Sporsheim & Sirris, 2018). Med sterke tradisjoner og mange ledere som var med på å opprettholde disse, var det ikke så enkelt for de ansatte å finne sin plass. Dette var et stort tema på gruppeintervjuet med de ansatte. Hvordan de hele tiden var i forhandling med de frivillige lederne som var tradisjonsbærerne. Det var spesielt kapellan og kateket som satte ord på dette, som de nyeste ansatte. Et eksempel på dette var bønnevandringen opp til allsang rundt leirbålet. Hvilke poster var viktige å ha med, og hva skulle de fylles med?

Det er ofte veldig fristende å gå inn og si dette kan du gjøre så mye bedre. Det finnes bedre historier. Men det øyeblikket du går inn og endrer på for mange av disse enkeltelementene, vil det liksom falle fra noe hver gang man endrer på noe av dette. Jeg tenker at da må det være viktig. Fotspor i sanden funker jo, så det er helt greit å bruke den, liksom (kapellan).

Det kunne virke som om forhandlingen også gjaldt innholdet på de ulike programpostene. Når var tradisjonene ikke lenger i kontakt med innholdet, var et spørsmål de ansatte stilte seg. Når opprettholdt man poster og innholdet i disse kun for tradisjonens skyld, ikke for at nykommerne, konfirmantene, kunne ta del i praksisene? De ansatte var med på å hegne om et teologisk slingringsmonn, der de var i forhandling med ungdomsleaderne på hvilke budskap det var viktig å få fram (Norheim og Tveitereid, 2021).

Jeg har ikke møtt noe motstand på noen av de endringene jeg har gjort, både som har vært bevisst og ubevisst. Det har handlet mest om hva jeg har fylt velsignelsesposten med, for eksempel. For det jeg sier om velsignelse er sannsynligvis ikke det samme som alle andre har sagt om velsignelse. Men det at alle skjønner ganske intuitivt hva det er snakk om når vi planlegger, gjør det lettere å få flere til å være med og eie det.

Hvis vi liksom skulle ha endra det bare fordi det er gøy å endre ting, da hadde vi fått med færre, for da blir det de kreative og de åpenbare lederkandidatene som hadde blitt igjen (kapellan).

Det er tydelig at de ansatte har gått inn i tradisjonene som finnes i «Jorddal», også i forhold til synet på frivillighet. Det var en organisk tilnærming, der de frivillige ungdomslederne var med på å koordinere og utforme program og oppgaver som gir ungdomslederne eierskap til aktivitetene (Fretheim, Lorentzen, Mogstad 2016).

Diskusjon av funn

Hva er det som skjer? Bygges det broer, eller blir det endring der nye praksiser oppstår? Artikkelen har spurt hvordan aktiviteter som konfirmasjonsarbeid, eventuelt ledertrening og ungdomsgruppe, kan bidra til å skape overganger mellom fellesskap for ungdom i den lokale kirken. Og hvilke grenseobjekter og brobyggere som styrker overgangene, og kan skape transformasjon.

Det er tydelig at det skjer flere overganger av de symbolske grensene mellom fellesskapene for ungdom i «Jorddal». På de to leirene finnes det mange grenseobjekter som er med og bidrar til å skape overganger mellom de ulike aktivitetene og fellesskapene: leirstedet, like programposter, skrøner og historier som blir fortalt på begge leirene. Kveldsavslutningen og gudstjenesten er også sterke grenseobjekter som fremstår som plastiske nok, og ikke mister sin identitet i de ulike aktivitetene leir og klubb. Grenseobjektene krysser de symbolske grensene som finnes mellom ungdoms- og konfirmantarbeidet historisk og reelt.

Ungdomslederne er også tydelige brobyggere mellom de ulike fellesskapene. Gjennom ledertrening og innvielse blir de en del av et større lederfellesskap som forhandler mellom de ulike praksisfellesskapene. I analysen kommer det ikke fram hvilke ungdommer som ikke var med på disse grenseovergangene. Hvilke ungdommer opplevde å ikke bli en del av fellesskapet, og dermed ikke ble med videre på ledertrening? Er grenseobjektene med på å forsterke homogeniteten i miljøet, slik at det er vanskelig for dem som er annerledes å bli inkludert? Høeg (2017) har i artikkelen «Engasjert ungdom? Konfirmanter i Den norske kirkes bidrag til sivilsamfunnet» funnet ut at det er en sammenheng mellom ungdommers deltagelse i frivillig arbeid og foreldrenes engasjement, men det viktigste er om de får prøvd seg som frivillige i konfirmasjonstiden og om de kjenner noen jevnaldrende som er engasjerte som frivillige. Relasjonsbyggingen som skjedde på konfirmantleiren mellom konfirmanter og lederne var derfor en viktig faktor for at konfirmanter ble med og engasjerte seg videre etter konfirmasjonen. Skulle dette vært enda mer forsterket, måtte de fått prøvd seg som frivillige *under* konfirmasjonstiden og ikke bare etter (Høeg, 2017). Det frivillige engasjementet kunne i så fall blitt en grensepraksis for konfirmanter og ungdomsarbeidet.

Gjesdals (2014) funn om kveldsavslutning som delt virksomhet mellom konfirmant- og ungdomsarbeidet kan tolkes som en grensepraksis (boundary practice) (Akkermann et. al. 2011). Dette var tydelig i «Jorddal» også. Rammene og liturgien var like på de to leirene og på klubb. Men hva med gudstjenesten? Denne fantes ikke andre

steder enn i kirken ved leirstedet, så den kunne ikke dra konfirmantene med seg inn i gudstjenestepraktisen i ungdomsarbeidet eller i menigheten. Bønnevandringen med mulighet for forbønn og samtaler gjør at gudstjenesten setter gamle kristne praksiser i kontakt med ungdommenes liv og hverdag utenfor leirene (Graff-Kallevåg & Kaufman 2021, Norheim & Tveitereid 2020). Men likevel er det viktig å spørre hva en slik atmosfære med mye følelser i spill gjør med ungdommer som av ulike årsaker er mer utsatte. Sævareid (2014) har skrevet en masteroppgave der hun utforsker hvordan selvskadende kristne ungdommer opplever det kristne fellesskapet og sin egen gudstro. Et av hennes funn er at gudstjenestelignende samlinger med store følelser kan føre til at selvskadende ungdommer trekker seg fra slike fellesskap. I verste fall kan slike samlinger bidra til å forsterke følelsen av skam.

Hvilken endring eller transformasjon skapes? Dette spørsmålet kan ikke denne studien svare entydig på, så det trengs mer forskning. Vi vil likevel spørre om ledertreningen og lederinnvielsen sammen med fellesskapet som oppstår blant de frivillige lederne, har potensial i seg til å være en grensepraksis der det oppstår noe nytt (Akkermann et. al. 2011, s. 146)? I konfirmantleiren som Holmqvist (2014) studerte skjedde ikke dette. Lysvandringen var ikke en praksis som konfirmanter og ledere delte. I «Jorddal» skjer det trolig en annen form for forhandling, som de ansatte har sammen med ungdomslederne i komiteene og på leiren angående de ulike programpostene. Denne forhandlingen er med på å sikre at konfirmantene deltar og forstår hva som foregår. Det var tydelig at den nærheten de yngre ledere ga konfirmantene, gjorde at de som nykommere følte seg inkludert og dratt med inn i aktivitetene (Sandmark, 2009; Nordheim & Tveitereid 2021).

Et siste moment: Ungdomsarbeidet i «Jorddal» består ikke bare av det kontinuerlige tiltaket klubb, men også av det tidsavgrensede tilbudet leir. Gjorde dette at en mer folkekirkelig kirkeforståelse trådte fram i ungdomsarbeidet og at de symbolske grensene mellom ungdoms- og konfirmantarbeidet var enklere å krysse? (Fretheim, Lorentzen, Mogstad 2016)? De frivillige ungdomslederne hadde et fellesskap som konfirmantene ble inkludert i, eller ble rekruttert inn i via ledertrening, uten at de måtte være med i et kontinuerlig fellesskap som møtes jevnlig. Ungdomsarbeidet er derfor ikke så avhengig av hvor mange som møter opp på den kontinuerlige aktiviteten klubb. På denne måten ser vi her en annen måte å organisere den frivillige innsatsen på enn det Fretheim, Lorentzen og Mogstad (2016) fant i sin studie av trosopplæring. Det var ikke en instrumentell tilnærming der de frivillige ble de ansattes hjelpere, de ble inkludert i et fellesskap som oppsto ved ulike arrangementer, som for eksempel leir.

Konklusjon

Denne artikkelen har spurt hvordan aktiviteter som konfirmasjonsarbeid, eventuelt ledertrening og ungdomsgrupper, kan bidra til å skape overganger ved de symbolske grensene som finnes mellom fellesskap for ungdom i den lokale kirken. Samtidig har vi spurt: Hvilke grenseobjekter og brobyggere styrker overgangene og kan skape endring/transformasjon? I studien har vi vært inspirert av aksjonsforskning og analysert case-menighetens ungdomsaktiviteter. Analysen identifiserer flere grenseobjekter og

brobyggere som hjalp ungdommer mellom aktivitetene. Grenseobjektene er de to leirene – konfirmasjons- og ungdomsleiren – og mer spesifikt leirstedet, programposter, historier og skrøner som ble fortalt. Brobyggerne var de frivillige ungdomslederne og deres fellesskap, og leirene var med på å skape relasjoner som gjorde at mange ble med videre. Forhandlingen som skjedde mellom de ansatte og tradisjonene de eldste frivillige lederne var bærere av, gjorde at menighetens tilnærming til frivillighet framsto som organisk og ikke instrumentell. Avslutningsvis stiller artikkelen spørsmål om grenseobjektene og brobyggerne faktisk er med på å transformere praksisene, og dermed skaper noen varige endringer eller noe helt nytt – grensepraksiser.

Litteratur

- Afdal, G. (2013). Religion som bevegelse : Læring, kunnskap og mediering. Oslo: Universitetsforlaget.
- Akkerman, S.F. & Bakker, A. (2011). Boundary crossing and boundary objects. *Review of educational research*, 81(2), s. 132–169.
- Aagedal O., Haakedal E., Kinsderdal F. (2014) *Profesjonalisering og frivillighet Trosopplæringsreformen og samarbeid mellom Den norske kirke og de kristne organisasjonene* KIFO Rapport 2014:1.
- Alvesson, M. & Skjoldberg (2018) *Reflexive methodology : new vistas for qualitative research*. SAGA. Los Angeles, California.
- Austnaberg, H. & Mæland, B. (red.) (2009). *Grensesprengende: Om forkynnelse for ungdom 15-18 år*. Trondheim. Tapir Akademiske forlag.
- Borgenvik, M.N. (2019). «Det er sånn åndsfred på en måte ... sjelefred» Om sjelesorgerisk atmosfære og fellesskapets sjelesorgeriske funksjon. Bacheloroppgave, MF vitenskapelig høyskole.
- Borgenvik, M.N. (2021). *Hva er tro for meg? : en hermenutisk- fenomenologisk undersøkelse av ungdommers erfaringer med tro og sjelesorg*. Masteroppgave, MF vitenskapelig høyskole.
- Dean, K.C. (2003). «The New Rhetoric of Youth Ministry». I *Journal of Youth and Theology* 2. No. 2 (2003), s. 8–19
- Dean, K.C. (2010). *Almost Christian: What the Faith of Our Teenagers is Telling the American Church*. New York: Oxford University Press.
- DeVis, M. (2004). *Family-based youth Ministry*. Dowers Grove, IL. Intervarsity Press.
- Edwards, R. (2009). "Introduction: Life as learning context?" i Edwards, R., Biesta, G., Thorpe, M. (red.). *Rethinking context for learning and teaching. Communities, activities and networks*. Routledge. New York.
- Epstein, C.F. (1992). "Thinker-bells and pinups: the construction and reconstruction of gender and boundaries at work" i Lamont, M. & Foulmer, M (Eds.) *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. University of Chicago.
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making Social Science Matter. Why social inquiry fails and how it can succeed again*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frøheim, K. (red.) (2014). *Ansatte og frivillige. Endringer i Den norske kirke*. Prismebok. IKO-Forlaget AS.
- Frøheim, K., Lorentzen og Mogstad 2016 *Fellesskap og organisering frivillig innsats i kirkens trosopplæring*. Oslo: IKO Forlag AS
- Gjesdal, S (2014). *Konfirmantleir – en «boble»?* Masteravhandling, Det teologiske menighetsfakultet.
- Graff- Kallvåg, K & Kaufman, T.S. (2021). «Synd og skam i autensitetens tidsalder. En analyse av ungdommers teologisering.» *Kirke og kultur* 3/2021.
- Graff-Kallvåg, K. (2018). «Det handler kanskje om min egen troshistorie ...» Når kirkelige ansattes troshistorie setter spor i trosopplæringen, i T.S. Kaufman & K. Graff-Kallvåg (Red.), *Byggekloss-spiritualitet?: En studie av spiritualitet i Den norske kirkes trosopplæring* (s. 188-207). Oslo: IKO Forlag.
- Hammersley, M. & Atkinson, P. 2007. *Ethnography : Principles in Practice*. London: Routledge.
- Haraldsø, B. (1985). *Konfirmasjon i går og i dag : Festskrift til 250-års jubileet 13. januar 1986*. Oslo. Verbum.
- Holmqvist, M (2015). "Learning religion: Exploring young people's participation through the timespace and mediation at confirmation camp", i *Mind, Culture and Activity: An International Journal*. 2015-07-03, Vol. 22 (3) s. 201–216.
- Holmqvist, M. (2014). "The material logics of confirmation", I *International journal of actor-network theory and Technological Innovation* 6 (4), s. 26–37.
- Holtedahl, Ø. (2017). "Community", "God from above" and "God from below". An *Ethnographic study of religious knowledge practices in two youth ministries in the Church of Norway*. PHD submitted to VID Specialized University.
- Høeg, I.M. & Krupka, B. (2015). "Confirmation Work in Norway", i Schweitzer, F., Niemelä, K. Schlang, T. & Simojoki, H. (Eds.). *Youth, Religion and Confirmation Work. The Second study*. München. Gütersloher Verlagshaus.
- Høeg, I.M. & Krupka, B. (2010). "Confirmation Work in Norway", i *Confirmation Work in Europe*. Schweitzer, W., Simojoki, H. (red.). s. 162–183. München: Gütersloher Verlagshaus.
- Kaufman, T.S. (2018). «Og så var det lov å gå en sånn runde ...» Bønnvandring som mulighetsrom, i T.S. Kaufman & K. Graff-Kallvåg (Red.), *Byggekloss-spiritualitet?: En studie av spiritualitet i Den norske kirkes trosopplæring* (s. 188-207). Oslo: IKO Forlag.
- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2009). *Det kvalitative forskningsintervju* (2. utg. ed.). Oslo. Gyldendal akademiske.
- Lamont, M. & Molnar, V. (2002). *The study of Boundaries in the Social Sciences*. Annual Review of Sociology, 2002 Vol 28 (2002) s. 167–195.
- Nicolini, D. (2012). *Practices Theory, Work, & Organization. An introduction*. Oxford University Press.
- Niemelä, K. (2010). «Positiva och negative upplevelser av konfirmandtiden», i Krupka, B. & Reite, I. (red.) mellom pietisme og pluralitet. *Konfirmasjonsarbeid i fire nordiske land* (s. 152-167). Oslo, IKO-Forlaget AS.
- Norheim, B.E.H. & Tveitereid K. (2020). «Ildsjeler og ildsteder en etnografisk studie av ledelsesdynamikker i vitale ungdomsarbeid i Den norske kirke.» *Tidsskrift for praktisk teologi* 2/20.
- Norheim, B.E.H. (2016). "The Christian Story of the Body as the Ritual Plot for Youth Ministry." *Journal of Youth and Theology* 2016; Volum 15, (1) s. 88–106.
- Plan for trosopplæring. Gud gir – vi deler. (2010). Den norske kirke. Kirkerådet

- Postholm, May Britt & Smith (2017). Praksisrettet forskning og formativ intervensjonsforskning: forskning for utvikling av praksisfeltet og vitenskapelig kunnskap i *Aksjonsforskning i Norge*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk
- Sander, R.Ø. (2019). *Diakoni i grenseland. Utvikling av ungdomsdiakoni i samarbeid mellom politi, vekter og ungdomsdiakon*. Masteravhandling, MF vitenskapelig høyskole.
- Sandsmark, A. (2009) «Rammebyggere og malere : voksne og ungdommer som frivillige medarbeidere i kristent ungdomsarbeid.» *Halvårsskrift for praktisk teologi*; Volum 26. (1) s. 14–23. Luther Forlag.
- Saxegaard, F. (2019). «Den fantastiske jobben som ikke frister.» *Tidsskrift for praktisk teologi*. 1-2019. Luther Forlag.
- Schwitzer, F., Ilg, W. Simojoki, H. (Eds.) (2010) *Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries*. München. Gütersloher Verlagshaus.
- Schwitzer, F., Niemelä, K. Schlang, T. & Simojoki, H. (Eds.) (2015). *Youth, Religion and Confirmation Work. The Second study*. München. Gütersloher Verlagshaus.
- Sporsheim, A. & Sirris, S. (2018). «Fri og villig?» *Tidsskrift for praktisk teologi*. 1-2018. Luther Forlag.
- Star, S.L., & Griesemer, J.R. (1989). "Institutional ecology, translations' and boundary objects: Amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39." *Social studies of science*, 19(3), 387–420.
- Sævereid, K.M.L. (2014). *Med kniv i Guds tempel. En empirisk studie av hvordan kristne ungdommer som selvskader opplever det kristne fellesskapet og sin egen gudstro*. Masteravhandling, Det teologiske menighetsfakultet.
- Trysnes, I. (2012). *A campe med Gud. En studie av kristne sommerstever på Sørlandet*. Oslo. Prisme bok.
- Trysnes, I. (2013a). «Update.God.com. Estetiske uttrykk i kristne ungdomsmiljøer», i Repstad, P. & Trysnes, I. *Fra forsakelse til feelgood. Musikk, sang og dans i religiøst liv*. Oslo. Cappelen Damm Akademiske.
- Trysnes, I. (2013b). Religiøse festivaler og festivalreligion. *Prisme* (1). s. 31–44.
- Trysnes, I. (2017). «Å være ung i kristne ungdomsmiljøer. Forhandling om kjønn og identitet», i Høeg, I. M. (red.) *Religion og ungdom*. Oslo. Universitetsforlaget.
- Tveit, K. (1986). «Konfirmasjon og skole», i Haraldso, B. (red.). *Konfirmasjon i går og i dag*. s. 47–65. Verbum.
- Tveitereid, K. & Norheim, B.E.H. (2021). "Theological Wiggle Room as a Resource in Ordinary Theology Significance for Ecclesiology, Leadership, and Personal Development." *International Journal of Practical Theology*.
- Tveitereid, K. (2018). «Bredde og dybde, tidsavgrensning og kontinuitet: Nødvendige motsetninger i kirkelig trosopplæring», i T.S. Kaufman & K. Graff-Kallevåg (Red.), *Byggekløss-spiritualitet?: En studie av spiritualitet i Den norske kirkes trosopplæring*, s. 188–207). Oslo: IKO Forlag.
- Ulstein, Jan Ove (2004). «Ungdomsarbeid i det postmoderne?» i Jan Ove. *Ungdom i rørsle. 2 faglege perspektiv og utfordringar* Trondheim. Tapir akademiske forlag.
- Wenger, Etienne (1998). *Communities of Practice, Learning, Meaning and Identity*. New York: Cambridge University Press.
- Aadnanes, P. M. (2004). «Konfirmasjonen - frå katekumenat til ungdomsarbeid», i J.O. Ulstein (Red.), *Ungdom i rørsle* (Vol. 2, s. 21-38). Oslo: Tapir.

Drop-in-dåp gir tilgang på mere kunnskap om dåp

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 39. Nr. 1/2022

[s. 66-79]

<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i1.5476>

En studie blant deltagere ved drop-in-dåp



Ellinggard Stein, Prest i Den Norske kirke
steinel@online.no

Abstract

The article presents results from a study of drop-in baptisms in Norway. The study is based on interviews with parents who have chosen to baptise their children by drop-in baptism and with adults who have been baptised. They were baptised in different congregations in the Church of Norway from 2015 to 2019. The article tries to answer two questions: what were their reasons for being baptised, and why did they choose drop-in baptism? The study shows that the baptism functions as an initiation ritual into different communities, which gave a feeling of belonging and identity. It also shows that authenticity is important for people to explain their reason for baptism, and that drop-in baptism fits well into the life of the modern person. The study uncovers the diversity and complexity of the religiosity and shows the different motives humans have for choosing drop-in baptism. This study will contribute to a better understanding of what people are thinking about baptism and to the discussion about further practices in the church.

Nøkkelord: drop-in-dåp, initieringsriter, autentisitet, rational choice theory, forbruk.

1. Innledning

I 2015 ble det for første gang invitert til drop-in-dåp i Norge og forfatteren av denne artikkelen deltok da som prest. Med drop-in-dåp menes dåp som ikke trenger å være meldt inn på forhånd; når kirken inviterer til drop-in-dåp kan hvem som helst komme for å bli døpt. Det eneste er at vedkommende må kunne identifisere seg. «Begrunnelsen for initiativet er de synkende dåpstallene i kirken», sa soknepresten i Lademoen til

Adresseavisen i 2015 (Lett-Olsen, 2015). Det som overrasket alle den gang, var at det ikke kom så mange småbarnsfamilier som forventet. I stedet kom det flere større barn og voksne, de fleste bosatt utenfor soknets grenser. Siden 2015 har det blitt arrangert drop-in-dåp i mange norske menigheter. Gjennom denne dåpspraksisen har kirken fått kontakt med aldersgrupper det har vært lite forsket på om dåp. Det har også ført til at den komplekse hverdagsreligiositeten i befolkningen er kommet mere til syne. Spørsmålene en derfor må stille er: Hva var begrunnelsen for å bli døpt? Og hvorfor ble drop-in-dåp det som førte til dåp? Materialet i denne artikkelen bygger på intervjuer med noen av de som har deltatt i tidsrommet 2015 til 2019 i ulike deler av landet. Undersøkelsen innbefatter ikke foreldre med spedbarn eller konfirmanter.

Artikkelen vil analysere og diskutere begrunnelse for dåp, og da spesielt drop-in-dåp. Den er delt inn i følgende avsnitt: Avsnitt 2 gir bakgrunn, avsnitt 3 viser en oversikt over tidligere forskning på dette området, avsnitt 4 gir et teoretisk grunnlag, avsnitt 5 presenterer metoden, avsnitt 6 presenterer datamaterialet, avsnitt 7 og 8 er henholdsvis analyse og diskusjon, og avsnitt 9 gir en kort konklusjon.

2. Bakgrunn

Befolkningens forhold til dåp er i endring. Færre og færre velger å døpe sine barn. I 1973 ble hele 96,1 prosent av antall fødte i Norge døpt i Den norske kirke (Ida Marie Høeg og Ann Kristin Gresaker, 2015, s. 27) og i 2020 var tallet sunket til 51,4 prosent (*Statistisk sentralbyrå SSB- Den norske kirke*, 2020). Årsaken til nedgangen i dåpstallene er sammensatt. En viktig grunn er *sekulariseringen*, som betyr at det religiøse får mindre innflytelse på samfunnet, i organisasjoner og på individnivå (Furseth & Repstad, 2016, s. 102). Kirken, som gjennom mange hundre år har vært enerådende når det gjelder dåp, har mistet mye av sitt hegemoni. Flere og flere unge foreldre klarer ikke lenger å identifisere seg med kirkens lære, og det som ligger av forventningene knyttet til dåpsritualet.

Et annet trekk som påvirker dåpstallene er en sterkere *individualisme* i samfunnet, der tradisjonenes betydning ikke lenger vektlegges så mye som tidligere (Giddens, 1991, s. 195). Mennesket må gjøre sine egne reflekterte valg og skape seg selv og sin fortelling (s. 76). Denne sterke betoningen av individets frihet og individuelle valg fører til at mennesket streber etter *autonomi* og *autentisitet*. Autonomi er å følge sine egne handlinger. Autentisitet er «å være tro mot seg selv og være tro mot min egen originalitet, og noe som bare jeg kan artikulere og oppdage» (Taylor, 1998, s. 48). Dette betyr at man spør: Gir det mening for meg å velge dåp? Dette innebærer også at foreldre ikke ønsker å ta valg for sine barn, men heller vil at barna skal følge sin indre stemme og gjøre sine selvstendige valg senere i livet (Høeg & Gresaker, 2015, s. 91).

På grunn av dette har kirken satt et større fokus på dåp (Bispemøtet, 2020) og har utviklet nye dåpspraksiser mere tilrettelagt for brukerne, blant annet drop-in-dåp. En kan si at kirken har tilpasset seg et samfunn som blir mer individualistisk og subjektivistisk og som fører til en mer privat religiøs praksis. I min artikkel *Drop-in-dåp, ny praksis fra et menighetsperspektiv* drøfter jeg dette i en bredere kontekst (Ellinggard, 2022).

3. Forskning

Forskning på dåp har for det meste hatt søkelys på foreldre som døper sine barn rett etter fødsel. Blant store studier i Norge finner vi *Når det rokkes ved tradisjon og tilhørighet* (Høeg & Gresaker, 2015) og *Et religiøst landskap i endring. Oppslutning om dåp på Østre Romerike* (Rafoss, 2016). Disse undersøkelsene viser at selv om tradisjonene fortsatt står sterkt mange steder, velger flere og flere foreldre ikke lenger å døpe sine barn, men la barna selv ta valget når de blir større (Høeg & Gresaker, 2015, s. 115). I Danmark har Karen Marie Leth-Nissens og Astrid Krabbe Trolle gjort studien *Dåb eller ej? Rapport om småbørnsforældres til- og fravalg af dåb* (Leth-Nissen & Trolle, 2015). Denne konkluderer med tre hovedgrunner til å ikke velge dåp: Økt individualisering, sekularisering og religiøst mangfold (s. 72). Leth-Nissen har også gjort studiet *Churching Alone* (Leth-Nissen, 2018) som fokuserer på foreldre med små barn og kirkens rolle. Hun konkluderer blant annet med at det blant brukerne er et begynnende skifte på gang i Den danske Folkekirke. Et skifte hun kaller for «fra forpliktelse til forbrug» (Leth-Nissen, 2018, s. 247). Et større arbeid er også gjort av blant annet Nete Helene Enggaard og Rasmus Nøjgaard i Danmark, hvor de har gjort gudstjenesteundersøkelser i København stift, Fredriksborg Provsti og Helsingør stift. Svarene de finner rundt dåp er ikke entydige, men tendensen er mere individualisering og avtradisjonisering (Enggaard & Nøjgaard, 2018, s. 87), og at valg av dåp avhenger av hva som fungerer best for den enkelte (s. 146).

4. Teori

Synet på dåp er under endring, det viser Karen Jarnkvists forskning. Riter absorberer endringer i samfunnet og kultur (Jarnkvist, 2020, s. 3). Samtidig konstruerer individet sin egen mening inn i ritualene (Jarnkvist, 2019, s. 107) og skaper sin egen identitet (s. 107). Dåp i de nordiske folkekirkenes kan slik være en måte å vise lojalitet til nasjon og kultur, og en måte å konstruere en religiøs identitet på (s. 108). Jarnkvist snakker om et nytt *ritualparadigme* (Jarnkvist, 2018, s. 12). I større grad enn tidligere betones det *personlige*. Årsaken henger sammen med forståelsen av riten som en *opplevelse*. De riter som ikke taler til ritedeltagerne personlig, og ikke berører, er ikke relevante (s. 14). I samtale med dåpsforeldre ser hun også at dåpen blir en inngang til det sosiale fellesskapet og skaper en kulturell identitet. Det vil si at dåpen fungerer som en initiasjonsrite, et ritual som markerer en persons opptakelse i en ny gruppe. I Danmark har Anders-Christian Jakobsen sett noe av det samme, og mener at dåpen blir mer og mer et sted for *skifte av tilhørighet* og ikke primært en tilstandsendring (overgangsritualet) (Jakobsen, 2019b, s. 51).

I tillegg til endring i forståelsen av det rituelle, legges det i dag mere vekt på at våre valg skal være autentiske og ektefølte. Høeg hevder at det har skjedd en endring i synet på barnet, hvor dets integritet og verdi blir mere vektlagt (2020, s. 422). Dette skyldes ikke minst betoningen av barnets rettigheter, som både internasjonalt og nasjonalt har kommet i sterkt fokus. Dette skaper et nytt oppdragerideal, der foreldre legger vekt på barnets følelser, erfaringer og synspunkter. Noe som også får konsekvenser på det religiøse område, hvor det blir viktig å lytte til barnas religiøse stemme og støtte

dem i deres egne verdivalg (s. 422). Dette ideal reflekterer essensen av det moderne samfunn organisert rundt individet. Høeg bygger her på filosofen Charles Taylor, som med begrepet autentisitet mener at mennesket må finne tilbake til sin originalitet, sin unikhhet.

Å være tro mot seg selv betyr å være tro mot min egen originalitet, og denne er noe som bare jeg kan artikulere og oppdage (Taylor, 1998, s. 43)

Dette betyr ikke en selvcentrert narsissisme. Menneskets identitet er også formet gjennom et møte med de andre, i en dialogisk karakter. Det er viktig å ha en meningshorisont en kan ta gode valg ut fra. Taylor er opptatt av at mennesket er meningssøkende. Og at vi i sekulariteten lever i spenningen mellom mange vekslende og ulike *betydningshorisonter*. Det som gir mening kaller Taylor *fullness*, som kan oversettes med en opplevelse av:

avhengighetsfølelse, en umiddelbar følelse av sikkerhet og en form for transcendenserfaring, - ofte i forbindelse med rituell praksis og opplevelse av det hellige i kirken, naturen, samfundet og/eller livets vilkår (Iversen, 2010, s. 36).

Et annet perspektiv som anlegges i forskning på religion er konsument- og forbrukerspesspektivet. Sosiologen Grace Davie beskriver befolkningens forhold til religion i Europa med begrepet «from Obligation to Consumption» (Davie, 2006). Hun mener det har skjedd en endring fra en forpliktende kultur til personlige valg og konsum (Davie, 2006, s. 281). Dette hevder også Leth-Nissen i studiet *Churching Alone* (Leth-Nissen, 2018), og professor i sosiologi Per Petterson. Lett-Nissen mener at det er et skifte på gang i Den danske Folkekirken og kaller det «fra forpligtelse til forbrug» (s. 247). Petterson kaller dagens samfunn for et *tjeneste- og forbrukersamfunn*, der majoriteten av befolkningen er ansatt i yrker som produserer tjenester, og hvor kjøperen stiller personlige krav som må innfris når kjøper ønsker det (Petterson, 2013, s. 52). Dette mener han også har endret forutsetningene for religiøse organisasjoner. Mennesker i dag forholder seg til kirken som til markeder generelt, og ser på kirken som en spesialtjeneste. Kirkens tradisjonelle autoritet og legitimitet er dermed redusert, og blir nå evaluert ut fra den kvalitet de kan gi på sine tjenester (Petterson, 2013, s. 57). Noe av det samme hevder Høeg og mener at religiøst liv er utfordret i Norge av en konsumentlogikk. «The consumer society leads people to demand beliefs and practices which stimulate needs, feel enjoyment and deal with strain and the cost of the marked ethics» (Høeg, 2020, s. 421). Kirkens svar på dette har vært et mere differensiert og bruker-tilpasset tilbud for å kunne tiltrekke seg brukerne (s. 421, Lett-Nissen, 2018, s. 248).

Inn i en slik konsum- og forbrukstenkning er det også mulig å analysere menneskets handling ut fra *Rational Choice Theory*, slik den beskrives av John Scott (Scott, 2000). Denne teorien hevder at mennesker i sine handlinger er grunnleggende rasjonelle i sin karakter. Man kalkulerer kostnader og fortjeneste av sine handlinger før man bestemmer seg for hva man skal gjøre (s. 126). I denne teorien er individet motivert ut fra ønsker og mål som uttrykker deres preferanse. De handler innenfor spesifikke, gitte begrensinger

og på grunnlag av informasjon som de har om forholdene de handler under. Rasjonelle individer velger de alternativene som gir dem den største tilfredsstillelse (s. 127). Dette gjelder på alle livets områder, inkludert det religiøse. Teorien har flere svakhetspunkter, men kan likevel være en av flere forklaringsmodeller for våre handlinger.

5. Metode

For å frembringe ny kunnskap brukte jeg kvalitativ forskningsmetode og semistrukturerte intervjuer. Jeg valgte ut foresatte med barn fra ett år og oppover, fordi disse ikke kommer inn under den tradisjonelle barnedåpspraksisen vi har i Den norske kirke. Når det gjaldt de voksne valgte jeg de som var over konfirmantalder. Begrunnelse for det er at konfirmandtdåp må sees på som et eget område knyttet opp mot konfirmasjonen. Jeg ønsket informanter som ikke hadde noen annen begrunnelse enn kun å bli døpt. I arbeidet har jeg vært avhengig av kontakt med de prestene som utførte dåp og deres tillitt til informantene. Jeg tok derfor kontakt med alle landets bispedømmekontor, de fleste prestene, og fikk tips om hvem jeg kunne spørre. Utvalget ble derfor til ved at prestene som sa ja tok kontakt med noen av dem de hadde døpt og spurte om de ville være med. Noen av informantene eller deres barn er blitt døpt av meg i Lademoen kirke. Jeg kontaktet dem direkte og spurte om de ville være med. Dette kan ha påvirket intervjuene, men jeg har forsøkt å være meg bevisst og forsøkt å legge av meg «prestehatten». Det å ha kjennskap til informantene trenger nødvendigvis ikke være noe negativt. Det kan i følge sosiolog Repstad også ha en positiv effekt ved at intervjuene blir mere åpne og spontane (Repstad, 2007, s. 82).

Hver informant fikk tilsendt en intervjuguide med spørsmål før intervjuet. Intervjuguiden var delt inn i tre deler. I den første ble informantene spurt om å beskrive sin livsverden, barndom og oppvekst, sin status i dag og begrunnelse for dåp. I andre delen fortalte de om selve dåpen, og i tredje delen om hvilken betydning dåpen hadde for dem etter dåp. Intervjuene ble på grunn av koronapandemien foretatt med lydbåndopptak på Zoom eller Teams, med unntak av ett. Dette kan ha medført at ikke alle nyansene i samtalene har kommet med. Min erfaring er likevel at informantene var trygge og åpne når de fikk være hjemme bak sin egen PC.

I kontakten med informantene oppstod det også situasjoner der noen trakk seg fra undersøkelsen. Noen kjente det ble for nært, for seriøst eller de mente de ikke hadde noe å bidra med. Dette betyr at noen stemmer mangler som muligens kunne hatt betydning. Da data er innhentet fra en nokså liten gruppe, stilles det ekstra strenge krav til anonymisering. Det medfører at informantenes livsfortelling ikke kan gjengis for leserne. Forskningsprosjektet er godkjent av Norsk senter for forskningsdata. Det gjelder både avtaletekster og intervjuguide. Prosjektet følger også de forskningsetiske retningslinjer som MF vitenskapelig høyskole er forpliktet til.

6. Presentasjon av materialet

Undersøkelsen omfattet 15 personer: Seks foresatte som fikk sine barn døpt, og ni voksne. Alderen på de voksendøpte var fra 20 år og opp til 75 år, og det var tre kvinner og seks menn. Blant foresatte med barn var det tre menn og tre kvinner i alderen 30+

til 50+. Blant disse var også én far som selv ble døpt. Barna er fra ett til elleve år, totalt åtte barn, en jente og syv gutter. Det var tre informanter fra lavkirkelige trossamfunn, hvor det har vært praktisert voksendåp. I begge gruppene definerte alle unntatt én seg som troende, selv om de brukte ulike ord når de skulle beskrive sin tro. To personer tilhørte andre kristne fellesskap. Fire av informantene var aktive innenfor i sin lokale kirke. To var ikke etnisk norske. I gruppen med foresatte var det en informant som klart definerte seg som ikke-troende og som ikke deltok i kirkens virksomhet. Det er også å bemerke at blant de voksendøpte hadde alle unntatt én akademisk bakgrunn. Informantene har deltatt ved drop-in-dåp i tidsrommet 2015 til 2019. Når det gjelder bosteder var de fleste av informantene fra tettsteder eller urbane bynære områder.

7. Analyse

Jeg vil nå dele opp analysen ut fra de funn jeg mener gir svar på de spørsmål som er utgangspunktet for denne artikkelen. Dette skjer gjennom induktivt arbeid, ved å se på empirien og finne ulike svar som kan falle inn under felles kategorier og tas med i en videre diskusjon med teorien.

7.1 Dåpen som initiasjonsrite

Den første gruppen er de som ser dåpen som en inngang inn i et nytt fellesskap. Det vil si at dåpen fungerer som en initiasjonsrite og danner en ny tilhørighet. Her kan begrunnelsen for dåp både være religiøs og ikke-religiøs begrunnet. Det kan for eksempel være å knytte seg tettere til et verdsett som informanten mener er viktig. En av disse var Olav som i perioder hadde kjent på ambivalens i forhold til kristendommen. Likevel ønsket han at barna på 9 og 11 år skulle bli døpt. Det lå ikke noen sterke forventninger fra familien, selv om barna hadde begynt å snakke om dåp. Olav mente at kristne tradisjoner og verdier var viktig for barna å få del i. Han så på seg selv som en oppdrager som var forpliktet til å ta gode avgjørelser for sine barn. Som udøpte var barna på en måte «utenfor» det som var tradisjon og det «normale» i lokalsamfunnet. Dåpen ble derfor en inngang og en bekreftelse på at nå hadde barna del i den kristne tradisjon og de kristne verdier.

S: Hvorfor er det viktig at barna døpes? Når de er så store, kunne en kanskje si det fikk vente til de kunne bestemme selv?

O: Ja, det kunne lett gått til at de ble myndige og ordnet det selv. Det handler jo om at jeg aldri har sluppet ansvaret med å være foreldre på det området der heller. For meg er det litt det at jeg har forpliktelse til å prøve i den grad en kan gjøre det riktig liksom.. Det gamle kinesiske ordtaket sier: «den beste tiden å plante et tre var for 20 år siden, nest beste er nå». Så tenkte jeg at nå er det greit å få det gjort det, for de pratet om hvorfor de ikke var døpt...

Forståelsen av dåpen som en inngang i et fellesskap finner vi også blant de voksne som ble døpt. Liv ble ikke døpt som barn. I konfirmasjonstiden var spørsmålet om dåp

Drop-in-dåp gir tilgang på mere kunnskap om dåp

oppe, men hun tok ikke valget og ble borgerlig konfirmert. Da hun giftet seg, kom hun i kontakt med et lokalsamfunn hvor det var mennesker med en mere tydelig kristen tro. I voksen alder ble hun spurt om å være fadder, og da dukket spørsmålet om dåp opp igjen og hun ble døpt. I etterkant beskrev hun dåpen som en slags «hjemkomst» til det hun egentlig hadde lengtet etter hele livet, men ikke vært klar over. Hun sa:

Her møtte jeg litt av de verdiene som passa godt. Da jeg ble døpt følte jeg den roen, og da falt det kanskje en sånn brikke på plass da. Det passa sånn som jeg har tenkt opp gjennom livet. Det passa mot meg, jeg fant liksom, kanskje jeg fant en plass der jeg hørte heime da. Det føltes rett ut.

I dette tilfellet ble dåpen en bekreftelse på å være innlemmet i en tradisjon og en kultur som kjentes riktig, uten at hun kunne vise til sterke religiøse opplevelser eller en tydelig gudstro som begrunnelse.

Dåpen kan også være sterkt religiøst motivert og fungere som en initiasjonsrite. En av dem er Ari. Hans reise var lang, både geografisk og kulturell. Nå var han etablert i Norge, hadde fått familie, og var motivert for å bygge opp et nytt liv i et nytt land. Han ønsket mere kontakt med mennesker i lokalsamfunnet, lære seg språket, få et forhold til lokal menighet og blir godt integrert i det kristne Norge. Ari ønsket å bli døpt sammen med sine barn, og gjennom dåpen ville han bli nærmere knyttet til Jesus. Han sa:

Så derfor tenkte jeg: Nå er det tid å være ny, skape en ny relasjon med Jesus og så med Gud.

Dåpen fungerte både som en fornyelse av hans gudstro og som en rite som forsterker tilhørighet til et nytt samfunn.

Et interessant trekk i materialet er forholdet mellom dåp og familie. I undersøkelsen kom det fram at flere fedre hadde kjent på en form for «utenforskap». Deres barn og ektefelle var døpt, men ikke de. Når tilbud om drop-in-dåp ble kjent, ble dåpen aktualisert og de tok kontakt med kirken. En av dem var Petter som ikke ble døpt som barn, fordi han hadde en frikirkebakgrunn. Etter oppfordring fra ektefelle valgte han dåp og sa:

Jeg har en tilhørighet.. En tilhørighet til familien. Den dagen vi skilles håper jeg at vi alle treffes igjen.. Ja.

Petter var motivert ut fra at de hørte sammen som familie. Han så på dåpen som noe som bandt dem sammen både i dette livet og i det evige. Dåpen var med å sette Petter inn i den rette sammenhengen. For ham var det religiøse aspektet viktig, men dåpen fungerte også som en inngang og tilknytning til de verdiene resten av familien hadde del i. Slik ble familien et like viktig fellesskap som den lokale menigheten.

Det siste eksemplet på dåp som en initiasjonsrite er fra mennesker som har vært i en menighet i mange år uten å være døpt. For flere har det vært et sår punkt de har holdt skjult. Det var også vanskelig å ta det opp med presten. I flere år hadde Gunn sagt til seg selv at hennes velsignelse som barn var hennes dåp. Allikevel var det noe som ikke stemte, fordi Jesus snakket jo også om vannet:

Dåpen skal jo innebære vann. Altså en velsigning er fint, Guds velsignelse, og Jesus tok småbarna til seg og velsigna dem, men altså det skal være vann i tillegg.

Igjennom hele sitt liv hadde hun gått med ønske om å bli døpt, fordi dåpen var en viktig del av det å være kristen og å være en del av menighetens dømte fellesskap. Da hun ble døpt falt bitene på plass. Hun fikk oppfylt sitt innerste ønske. Hun sa selv at nå var hun 100 prosent en del av fellesskapet.

Oppsummerende kan en si at alle disse eksemplene på ulike måter handlet om dåpen som initiasjonsrite, som førte mennesker inn i fellesskap, styrket deres tilhørighet og identitet. Tre fellesskap ble tydelig i analysen. Det var samfunnet, nasjonalt eller lokalt, det var familien, og det var menigheten. Analysen viser også at det nødvendigvis ikke alltid trenger å være en sterkt uttalt gudstro som er motivasjon for dåpen. Slike funn bekrefter det forskningen sier om ritualenes betydning i dag, nemlig som en inngang i et sosialt fellesskap og skaper av kulturell identitet.

7.2 Dåpen et personlig og ektefølt valg

Ut fra teoridelen blir det personlige valget mer og mer viktig for det moderne mennesket. Dette ser vi også i materialet, blant både foresatte med større barn og hos voksne. Foreldrene forventer at barna selv skal mene noe og være med på å ta beslutningen. Når barna selv ønsker dåp, stiller foreldre lojalt opp og vil legge til rette. En av de foresatte var Gry som mente at dåpen måtte skje som følge av en indre religiøs motivasjon hos barnet. Gry hadde bakgrunn i en frikirkelig sammenheng og mente at dømte barn var Guds barn. Gry var opptatt av at barna skulle velge selv og at deres avgjørelse var oppriktige. I samtalen sa hun:

G: Jeg har en 10 åring som er ordentlig sur på oss, fordi vi ikke dømte han som barn. Vil du nå dette? spurte jeg og han sa: Ja, jeg vil dette mamma! Er det fordi du vil være kristen eller bare for alle i klassen?

S: Hva sa han?

G: Han sa at han også var kristen.

Gry etterspurte oppriktighet, fordi dåpen var ikke bare noe en gjør for å tilpasse seg en kultur eller fordi andre gjorde det. Det burde være en indre religiøs motivasjon hos barnet. Dåpen ble derfor også en bekjennelse om at barnet ville være en kristen. Foreldrenes støtte til barna som ønsker dåp, trenger nødvendigvis ikke å være motivert ut fra en tydelig gudstro. Et eksempel på dette var Per og Monica, der Per gav tydelig uttrykk for at han ikke hadde noen tro, og de valgte derfor å vente med dåp. Da sønnen

Drop-in-dåp gir tilgang på mere kunnskap om dåp

som femåring ønsket å bli døpt stilte begge lojalt opp og ville legge til rette for dåp. Monica sa:

Han var tidlig ganske reflektert til de tingene her. Så når han over tid sa han gjerne ville døpe seg, var det ikke noe jeg skulle hindre han i, i hvert fall. Så da sjekket vi opp litt.

Begge disse eksemplene viser hvordan barnet ble møtt med respekt av sine foreldre. Eksemplene viser også at foreldrenes egen tro, eller mangel på tro, ikke nødvendigvis er til hinder for dåp.

Blant de voksne finner vi flere som peker på hendelser og erfaringer i eget liv som begrunnelse for dåp. Flere hadde gått med et ønske i mange år uten at de har fått realisert det. Et eksempel var Tor, som ikke regnet seg som en aktiv del av kirken. Hans familie hadde bakgrunn i læstadianismen. Tor mente han hadde sin egen form for tro, og regnet seg ikke som en A-4 kristen, sa han. I en periode av livet trengte han hjelp til å klare mange vanskelige ting, og han ba mye. I denne perioden gjorde han en avtale med Gud, at dersom det gikk bra, ville han la seg døpe en gang i fremtiden. Han sa:

Det har vel dukka opp i tøffe tider, så tenke jeg slik: Kjære Gud nå trenger jeg litt hjelp og styrke, og så har det jo materialisert seg i dette at om når jeg klarer av denne eksamen, skal jeg døpe meg.

Tor snakket også mye om syndenes forlatelse, som var viktig for han. Dette var det flere av informantene som tok opp, og flere mente at dåpen var et sted for dette og en ny start. Et eksempel var David. Han levde et tøft liv som gav mindre og mindre mening. Gjennom sin familie kom han i kontakt med den kristne tro, og fikk en opplevelse av at Jesus kom til ham og gav ham fred. I kontakt med kirken ble han kjent med presten og ble invitert til dåp. Dette ble en sterk opplevelse for han og hans nærmeste. Dåpen fremstod som en bekjennelse der han fikk en ny start og kunne legge av sine synder. Etter dåpen sa han:

Jeg følte meg veldig fri, (...) jeg kunne liksom bevege skuldrene og jeg kunne liksom se meg rundt, uten å ha så mye angst eller vanskeligheter med å gjøre det jeg ville, en fin følelse.

Oppsummerende kan vi si at blant foresatte med større barn var det flere som vektla barnets eget valg og hva de følte og kjente på. Dette er i samsvar med en endret og mer demokratisk familierolle, og fokus på individet. Funnene viste også at foreldrenes trosstandpunkt ikke trenger å ha avgjørende betydning for dåpen, fordi det er barnets ønske som teller. Blant de voksne fant vi flere som har gjort valg basert på egne religiøse erfaringer. Dåpen kan være et sted for å innfri et løfte, få syndstilgivelse, bekjenne sin tro og den kan oppleves som en ny start. Det som vektlegges både for barn og for

voksne, er at valget begrunnes ut fra noe ektefølt og som det også var knyttet sterke opplevelser til.

7.3 Drop-in-dåp gjorde valget lettere

Drop-in-dåp fjerner mange hindringer og gjør det lettere å bli døpt. Det er ingen krav om registrering og samtale på forhånd. Det ligger færre kulturelle forventninger rundt drop-in-dåp enn det er ved en mer tradisjonell barnedåp. Flere av informantene opplevde at det var krevende å få til en dåp. Dette gjelder for både foresatte med barn og for voksne. Flere fortalte om en hverdag som ikke gikk opp da barna var små. Et samlivsbrudd, sykdom, etablering på et nytt sted, eller at dåpen ble utsatt på grunn av korona. Olav sa det slik:

Min far døde i den perioden og jeg fikk en kjempesorg og en reaksjon etterpå. Jeg orket ikke tanken på dåp, så jeg bare skjøv på det hele tiden.

Her ser en at dåpen uteble fordi man ikke klarte å «koble seg på» etter en krevende tid og avholde den store barnedåpen. Jo større barna ble, jo høyere ble terskelen for å ta kontakt med kirken. Frykt for religiøs eksponering var også med å hindre dåp. Det gjelder både for barn og voksne. Mor Monica sa det slik:

For han var det lite treffende å ta en dåp på en søndag sammen med babyer, da fant vi dette alternativet med drop-in-dåp og tenkte at det var et bedre alternativ for en gutt som var såpass stor. Så gjorde vi det og det var jo helt strålende det.

Også voksne kjente at det å bli døpt i en offentlig gudstjeneste ble for krevende. Bjørn, som selv var vant til å være mye i det offentlig, sa det slik:

Som voksen syntes jeg at det var ekkelt å bli døpt foran veldig mye mennesker. Jeg vet ikke hvorfor jeg.. Jeg bare syns at det blir veldig sånn... Foran så mye folk, da blir det sånn at du kanskje skyver litt på det, men har alltid tenkt at jeg ville det.

Dette kan også være årsaken til at flere av de som ble døpt ved drop-in-dåp kom fra menigheter utenfor soknet og til en ukjent kirke. Det var ikke naturlig å eksponere sin tro der flere kjente dem. Forskningen peker på tiden som en individualistisk tid, noe som også gjelder på det religiøse området. Troen er blitt noe privat og personlig. Dette gjenspeiles også i informantene fortellinger. Et uttrykk for dette var at flere kom alene til kirken, uten faddere eller bare sammen med sin aller nærmeste familie. Bjørn sa:

I kapellet var det veldig intimt. Kun nærmeste familie og presten. Vi sang en salme. Et privat øyeblikk. Kanskje noe av det mest private øyeblikket noen har. Seg selv og troen sin.

Drop-in-dåp gir tilgang på mere kunnskap om dåp

Her ser vi at drop-in-dåp gav rom for det private. Både foresatte med barn og voksne fremhevet dette. Petter, far til to barn, gikk alene til kirken fordi det var noe han måtte få fikset og drop-in-dåp gav han muligheten. Petter sa det slik:

Plutselig åpnet det seg opp et rom, et sted, der du faktisk kan gå i kirka og gjøre det foran, ja Guds øyne. Drop-in-dåp sier: Kom som du er... Vær opptatt av deg selv, ikke andre.

Oppsummerende kan en si at informantene pekte på flere hindringer for dåp. Drop-in-dåp fjernet flere av dem og tilbød en tjeneste som passet inn i deres hverdag. De unngikk mye religiøs eksponering i et større kollektiv og kunne bli døpt i en privat handling alene eller sammen med sine nære familier. Kirken tilbød dem på denne måten en tjeneste som var lett tilgjengelig.

8. Diskusjon

Hva forteller så funnene i undersøkelsen om informantenes begrunnelse for dåp, og da spesielt drop-in-dåp? For det første bekrefter funnene mye av det som allerede er kommet frem i forskningen. Det gjelder både innenfor riteforskning, forståelsen av det moderne mennesket, og det religiøse menneskets handlingsmønster i forhold til religiøse institusjoner. Gjennom denne studien har jeg fått tilgang på informasjon fra nye områder det har vært forsket lite på. Dette gjelder både blant foresatte som doper større barn og voksne som velger dåp. Å studere drop-in-dåp har gitt et nytt innblikk i hverdagsreligiositeten, den levende religionen, som kan være nokså mangfoldig. Meredith B. McGuire i boken *Lived Religion* (2008) beskriver denne religiositeten slik:

made up of diverse, complex, and everchanging mixtures of beliefs and practices, as well as relationships, experiences, and commitments (McGuire, 2008, s. 185).

Inger Furseth snakker om det religionskomplekse Norge som er «preget av flere tilsynelatende motstridende tendenser» (Furseth, 2015, s. 37), med en dreining mot subjektivering og individualisering som gir støtte til en privatisering av religionen i befolkningen (s. 36). Informantenes svar forteller også at selv om sekulariseringen har kommet langt også i Norge, står tradisjonene fortsatt sterkt, og den protestantiske tro og dens verdier utgjør fortsatt en stor del av menneskenes livsverden. Dette tar Ulla Schmidt opp i sin artikkel *Religion i Dagens Norge: Sekularisert? Privatisert? Pluralisert?* hvor hun peker på de nordiske kirkers høye medlemstall, men relativt lave deltagelse, som et uttrykk for en vennlig innstilling til kirke og religion. Hun sier at «selv om dette er i langsom, men jevn endring, er det fortsatt et sentralt kjennetegn ved religion i Norge» (Schmidt, 2010, s. 204). Dette mener jeg også kom frem i flere av informantenes begrunnelser for dåp, hvor dåpen handlet om å knytte seg til kristne tradisjoner og verdier.

Undersøkelsen viste også at dåpen kan sees som en initiasjonsrite, hvor skifte av tilhørighet betones sterkere. Dette er i samsvar med det Jarnkvist ser i sin forskning,

når hun mener at dåpen blir en inngang til et sosialt fellesskap og er med og skaper kulturell identitet. Funnene viser at dette fellesskapet ikke nødvendigvis trenger å være en menighet, men kan også handle om landet, folket og familien. Dette bekreftes også av Enggard fra den danske undersøkelsen, hvor hun sier at «enkelte synes at knytte an dåbshandlingen til en form for fellesskap, der dog ikke har skikkelse av konkret kirke eller gudstjenestefeirende menighet» (Enggard & Nøjgaard, 2018, s. 146). Funnene viser også at motivasjon for dåp kan være forankret i en tydelig gudstro, men dette trenger ikke å være avgjørende. Vekten lå på det som individet selv skapte av mening i ritualet, noe også Jarnkvist hevder. Det må også sies at individet aldri handler alene, men står i en sosial kontekst hvor påvirkning fra omgivelsene også spiller inn. Ifølge Taylor står vi alltid i en dialog med andre. Det ligger fortsatt mye forventning både i et samfunn, i en familie, fra enkeltpersoner og menighet som kan være med å avgjøre valget av dåp. Dette er også med og former hva vi finner mening i. Likevel er det mulig å se en endring i forståelsen av dåpen. Der dåpen går fra å være et overgangsrituale der det skjer en tilstandsending med aktøren (Driver, 1991, s. 157), til å handle mer om å skape tilhørighet, identitet og mening for å klare av livet her.

Videre bekrefter funnene i stor grad det også tidligere forskning forteller, nemlig at individet og dets ektefølte valg og opplevelser får større betydning. Barnets stemme har blitt viktigere, og foreldrerollen mer demokratisk. I undersøkelsen kom dette frem både blant foreldre som ikke hadde er en tydelig uttalt tro og blant de som var mere bevisste kristne. Begge grupper ønsket å lytte til barnet og å respektere det, og vektla det autentiske valg. Blant de voksne fant vi også en betoning av de personlige religiøse erfaringene og egne valg som begrunnelser for dåp. Drop-in-dåp er en praksis som passer inn i dette bildet. Kirken har lagt til rette for en dåp som er mere åpen enn tradisjonell dåp i gudstjenesten, og den aktiviserer noe hos dem som kommer for å bli døpt. Drop-in-dåpen fikk dem til å ta en beslutning de hadde tenkt på lenge. De fikk ta sitt valg basert på egne begrunnelser og fylle dåpen med det som gav dem selv mening. Drop-in-dåp ble også av flere opplevd som en nær og personlig dåp, noe som også bekreftes av de prester som utførte dåpshandlingene (Ellingard, 2022). Her fikk vedkommende være mer i det private og den dømte mer i fokus, alene eller med sin nærmeste familie til stede. Dette passer inn med det Jarnveg beskriver som et *ritualparadigme* i tiden. Det vil si et skifte, der aktørene ønsker en mer personlig dåp de finner mening i. Hun mener at aktørene er opptatt av riten som en opplevelse som inkluderer følelser, noe vi også så i materialet. Drop-in-dåp legger til rette for den enkeltes søken etter mening og gjenspeiler mangfoldet i hverdagsreligiositeten blant nordmenn.

Drop-in-dåp er en åpen praksis der flere «hindringer» for dåp er fjernet. Det er derfor naturlig å spørre: Er det slik på det religiøse marked som ellers i samfunnet, at mennesket ofte søker tilgangen der det er lettest og der det koster minst å få oppfylt sine behov og ønsker? En av de teoriene som det er nærliggende å bruke er *Rational Choice Theory*, som nettopp sier at individet kalkulerer ut fra det som krever minst kostnad og gir den største tilfredstillelse. Denne teorien hevder å kunne anvendes på alle livets områder. I begrunnelsen for at det ikke ble dåp så vi at informantene vektla blant annet liten tid, frykt for religiøs eksponering i et større fellesskap og mye forberedelse før

dåpen. Selv om det er flere sider ved *Rational Choice Theory* som er problematiske, kan den teorien likevel litt på vei forklare hvorfor noen valgte drop-in-dåp. De døpte fikk her oppfylt sitt ønske gjennom en kalkulert utregning av kostnader og fortjeneste, som ikke kostet for mye. Flere forskere har beskrevet forholdet mellom kirke og folk i dag i et forbruker- og konsumentperspektiv (Davie, Lett-Nissen, Petterson, Høeg). Det er tydelig at noen valgte drop-in-dåp fordi det medførte mindre «kostnader». Dette viser at mennesker forholder seg til kirken som tilbyder av viktige tjenester i deler av sitt liv. Når tilgangen på tjenester som dåp blir mere tilgjengelig, er det logisk at en også benytter seg av tilbudet. Blant informantene var det ulike begrunnelser for å velge dåp. Noen handlet ut fra ønske om å bli tettere knyttet til Gud, til Jesus eller kirken, og å forplikte seg på ulike måter over lengre tid. For andre handlet det mer om å bli en del av en kultur og tradisjon. Dette viser det store mangfoldet av religiøsitet som finnes i hverdagen til nordmenn, og som avdekkes ved drop-in-dåp. Uansett hva motivene er, trenger dette nødvendigvis ikke å devaluere selve handlingen. Hverdagsreligiøsiteten blant nordmenn er viktig for den det gjelder. En av de som har problematisert forholdet mellom institusjonell religiøsitet og konsum er Bruno Latour (Latour, 2001). I en av sine artikler sammenligner han shopping og religion, og mener at mennesker i dag har det samme selvfølgelige forhold til shopping som middelaldermenneskene hadde til religion (s. 229). Han mener også at for dagens mennesker trenger det ikke å være noen motsetning mellom religiøsitet og konsum. Sagt med andre ord trenger det ikke være en motsetning mellom det autentiske valg og en markedstilpasset religiøsitet, men en naturlig forbindelse. Drop-in-dåp avdekker noe av dette og viser det Taylor beskriver som menneskets søken etter mening og *betydningshorisonter* i en sekulær tid. Dåpen gir den enkelte en eksistensiell mening i dette livet, eller det Taylor kaller for *fullness*.

9. Konklusjon

Synkende dåpstall har fått Den norske kirke til å gå nye veier, og å utvikle nye markedstilpassede tjenester, i en tid preget av økt individualisering, privatisering og høye forventninger. Denne artikkelen som bygger på en studie av drop-in-dåp har forsøkt å finne ut hvorfor informantene valgte dåp og spesielt drop-in-dåp. Funnene gav et sammensatt svar, noe som gjenspeiler den religiøse virkeligheten i Norge i 2021 som mangfoldig og kompleks. Selv om det er et nytt område som er undersøkt, bekrefter flere av funnene tidligere forskning. Det gjelder synet på dåpen som en initiasjonsrite. Det gjelder betoningen av det autentiske valget hos både barn og hos voksne. Det gjelder ønsket om det personlige og private ved handlingen, og at aktørens egen mening og opplevelse betones. Drop-in-dåp, med sin forenkling og mindre krevende tilgang til dåp, ser ut til å dekke et behov i det religiøse marked. En videre og bredere forskning på dette område vil kunne gi enda mer presise kunnskap om de gruppene som søker til kirken for dåp.

Utfordringen for kirken, dersom den fortsatt ønsker å være en bred, åpen og inkluderende folkekirke, blir hvordan den fortsatt kan fremstå som en aktuell tjenestetilbyder også når det gjelder dåp. Undersøkelsen har vist at drop-in-dåp har gitt flere tilgang til å bli døpt, motivert ut fra det hver enkelt finner mening i. Når kirken

er så inkluderende medfører det at den må akseptere et større mangfold av religiøsitet blant de døbte og sine medlemmer. Drop-in-dåp avdekker derfor utfordringer som det må jobbes videre med i tiden som kommer.

Litteratur

- Bispebrevet, Den norske kirke. (2020). *Livstegnet*. Bispebrevet 2020.
- Davie, G. (2006). Religion in Europe in the 21 Century: The Factors to Take into Account. *European Journal of Sociology*, 47(2).
- Driver, T. E. (1991). *Magic of Ritual*. HarperCollins Publisher.
- Ellingard, S. (2022). Drop in-dåp, ny dåpspraksis, sett fra menighetsperspektiv (Til fagfellevurdering). *Teologisk Tidsskrift*.
- Enggaard, N. H. & Nøjgaard, R. (red.) (2018). *Tradisjon og fornyelse*. Eksistensen.
- Furseth, I. (2015). *Religionens tilbakekomst i offentligheten? Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet*. Universitetsforlaget.
- Furseth, I. & Repstad, P. (2016). *Innføring i religions sosiologi*. Universitetsforlaget.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity- Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press.
- Høeg, I. M. (2020). Religious Parental Transmission and the Importance of Authenticity. *Mission Studies*, 37(3), 416-434.
- Høeg, I. M., & Gresaker, A. K. (2015). *Når det rokkes ved tradisjon og tilhørighet- Nedgang i oppslutningen om dåp i Oslo bispedømme*. KIFO.
- Iversen, H. R. (2010). *Sekulariseringens betydning- og religionens beskaffenhet i Danmark i dag*. Religionsvistsenskapelig tidsskrift.
- Jakobsen, A. C. (2019). Drop-in-dåp-nogle teologisk overvejelser. I *Drop-in-dåp*. Eksistensen.
- Jarnkvist, K. (2018). Refleksjoner over dop, vigsel og begravning. I *Nyckeln till Svenska kyrkan: en skrift om organisation, verksamhet och ekonomi 2018*. Svenska Kyrkan. 7-17.
- Jarnkvist, K. (2019). Narratives on Ritual Transfer: An Interview Study about the Creation of Civil Ceremonies in Today's Sweden. *Nordic Journal of Religion And Society*.
- Jarnkvist, K. (2020). Using Intersectional Perspectives in the Studies of Non-Religion Ritualization. *Religion*, 12(2).
- Latour, B. (2001). Thou Shalt Not Take the Lord's Name in Vain: Being a Sort of Sermon on the Hesitations of Religious Speech. *The Universal of Chicago Press Journal*.
- Leth-Nissen, K. M. (2018). Churching Alone - A study of Danish Folk Church at Organisational, Individual, and Societal Level. *The faculty of Theology University of Copenhagen*.
- Leth-Nissen, K. M., & Trolle, A. K. (2015). *Dåb eller ej? - rapport om småbørnsforædres til- og fravalg af dåb*. Det Teologiske Fakultet, Center for Kirkeforskning, København Universitet.
- Lett-Olsen, L. (2015, april 13). *Drop-in-dåp*. Adresseavisen.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion*. Oxford University Press.
- Peterson, P. (2013). From Standardised Offer to Consumer Adaptation: Challenges to the Church of Sweden's Identity. I Gauthier, F. & Martikainen T. (red.). *Religion in Consumer Society-Brands, Consumers and Markets*. Routledge.
- Rafoss, T., & KIFO, Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning. (2016). *Et religiøst landskap i endring: Oppslutning om dåp på Østre Romerike*. Oslo: KIFO.
- Repstad, P. (2007). *Mellom nærhet og distanse - kvalitative metoder i samfunnsforskning*. Universitetsforlaget.
- Scott, J. (2000). Rational Choice Theory. I Browning, G., Halcli, A., & Webster, F. *Understanding Contemporary Society: Theories of the Present*. London: SAGE Publications.
- Schmidt, U. (2010). Religion i dagens Norge: Sekularisert?, Privatisert?, Pluralisert? I *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering*. Universitetsforlaget. 196-204.
- Statistisk sentralbyrå - SSB - Den norske kirke. (2020).
- Taylor, C. (1998). *Autentisitetens etikk*. Cappelen Akademiske Forlag.

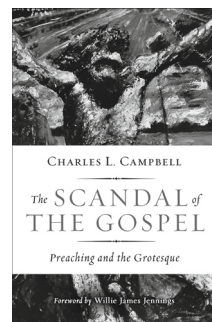
Bokanmeldelser

Charles L. Campbell

The Scandal of the Gospel: Preaching and the Grotesque

Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2021

Anmeldt av Linn Sæbø Rystad, Førsteamanuensis
i Praktisk teologi MF Vitenskapelig høyskole
linn.s.rystad@mf.no



Charles Campbell er en av mine favoritt-homiletikere og hans bøker, særlig *Preaching Fools*, har påvirket min egen forståelse av og teorier om homiletikk i svært stor grad. Grunnen til det er at Campbell har en grundig teoretisk og teologisk tilnærming sammen med et svært tydelig engasjement for kirke og samfunn. Det er også i stor grad av Campbell jeg har lært at forkynnelse ikke bare handler om individer, men alltid også om strukturene rundt. Jeg går derfor til lesningen av denne boken med høye forventninger og mye godvilje.

The Scandal of the Gospel er en tynn bok på ca. 80 sider. Den har fire kapitler som alle belyser forskjellige sider ved det groteske. Ifølge Campbell betyr grotesk «kunstverk funnet i grotten». Slike kunstverk var ofte kaotiske kombinasjoner av mennesker med dyrekropp, hoder som vokste ut av planter, med andre ord: hybride former som gikk ut over vanlige kategorier for hva god kunst var. Det groteske innebærer nettopp dette; hybriditet, ufullstendighet, endring, dynamikk og motsetninger. I boken argumenterer Campbell, overbevisende synes jeg, for at selve evangeliet og Jesus er grotesk. «Korsfestet Messias» er grotesk. «Gudemenneske» er grotesk. Kristne lever

også i en slags grotesk tid mellom død og gjenoppstandelse, allerede nå og ennå ikke.

Introduksjonskapitlet begynner med å gjenfortelle en episode fra en svensk krimbok der et vitne til et grusomt åsted, Annie, forteller politiet hva hun har opplevd, selv om hun egentlig helst vil glemme alt. Fortellerstemmen sier at politiet tvinger Annie til å binde opplevelser sammen til et mønster, et mønster hun sier er et «false pattern» (usant mønster). Begrepet «false pattern» følger oss gjennom *The Scandal of the Gospel*. Det fremstilles som at predikanter ofte tvinger prekenene sine inn i slike usanne mønstre, og beskrives som noe man bør unngå å skape. For min egen del er dette en avslørende beskrivelse av egen prekenpraksis; denne hangen til problem-løsning, og til å skape orden og mønster.

Et eksempel på et usant mønster er at når predikanter skal adressere grusomme opplevelser og erfaringer i vårt samfunn, kaster man ofte ut «K-ordet», kreft. Men dette skjer like ofte på en måte som generaliserer erfaringen av å ha kreft, som om den er lik for alle som får sykdommen. Noe som er et usant mønster. For å unngå å skape orden der orden ikke finnes mener Campbell at vi må vende oss til det groteske.

Så hva har dette med forkynnelse å gjøre? Hvis evangeliet, Jesus selv og det kristne livet er groteske, kan ikke forkynnelsen vår være full av mønster, orden og løsninger. I stedet foreslår Campbell at god forkynnelse bør (for han er normativ) oppstå ut fra dyp lytting til livets og evangeliets mange motsetninger og uløselige spenninger, og ende i det han kaller «careful descriptions» eller «redemptive descriptions or re-descriptions».

I kapittel 2 behandler Campbell måter det groteske kan misbrukes på, først og fremst gjennom å gjøre mennesker til dyr eller ting gjennom hvordan man beskriver dem. Han viser til hvordan både svarte i USA (og andre steder), LHBTQ+ personer og kvinner kan bli gjort om til saker og ting man kan debattere der de som debatteres ofte må insistere og minne andre på at de faktisk er mennesker. Også her oppfordrer Campbell til å motarbeide slike tendenser ved å lytte til menneskers historie, og å alltid se historiene og menneskene bak kategoriene «samfunnet» setter dem i. Samtidig sier Campbell at individuelle historier ikke er nok, som forkynner må man også se etter hvilke strukturer, systemer og ideologier som ligger bak de individuelle historiene slik at mennesker ikke bare blir rørt, men beveget (til handling). Campbell påpeker at det å fortelle andres historier alltid er en risikosport. Og igjen, i noe som er et mønster i denne boken, hevder han at vi kan gjøre risikoen for å påføre andres historier usanne mønstre mindre, ved å lytte og å unngå å gjøre individer til typer.

Overskriften på kapittel 3 er «Incarnate Word» og i dette kapitlet går Campbell inn på det kroppslige ved det groteske, evangeliet og Jesus. Her bruker han også en del tid på Bakhtin's karnevalsteorier, og hevder at karnevalet viser hvordan en for

«ren» Jesus ikke er relevant for menneskers komplekse og «urene» liv. Gjennom sin tolkning av Maria og hennes Magnificat gir han i alle fall meg gode tips til nytolkning av den teksten.

Deler av det Campbell skriver her kan fremstå som en naiv forståelse av verden. Men Campbell er stort sett nøye på å løfte inn potensielle farer ved det han omfavner. Når det gjelder karnevalet påpeker han at slike rom ofte ikke har vært trygge for alle (særlig kvinner) og viser til at Bakhtins visjon av karnevalet ikke er ment som en beskrivelse av verden slik den er, men som en eskatologisk, ideell beskrivelse av hvordan det kan bli.

Videre beskriver han Jesu kropp som en porøs, grotesk kropp. Jesu kropp lekker, sier Campbell. Jesus svetter blod, gråter, spytt og gnir spyttet sitt på mennesker for å helbrede dem, han tar på de som ikke skulle røres og han blir stukket og blør på korset. Etter oppstandelsen er Jesu kropp åpen for andre, slik at de kan ta på ham. Også nå, i nattverden, gir Jesus av sin kropp, en sosial, uferdig, lekkende og helbredende kropp. Konklusjonen på dette er at slik som Jesu kropp er grotesk og porøs bør også kirkens kropp være det — og et sted der ingen kropp er ekskludert fra å høre hjemme.

Campbell er også innom Bakhtins dialogteori, som han setter opp som karnevalets retoriske speilbilde. Med Bakhtin sier Campbell at sann forkynnelse alltid vil være dialogisk sannhet. En dialogisk sannhet er en sannhet som skapes i fellesskapet og som ikke kan eies av kun én person, og i alle fall ikke kun kan eies av predikanten. En bakhtinsk forståelse av dialog forutsetter at reell dialog er en utveksling av ideer, meninger og ståsted fra (minst) to forskjellige bevisstheter. Campbell bruker

dette til å hevde at predikanter alltid lever i dialogen: med det groteske evangeliet, med menigheten, med samfunnet og med seg selv. Og ikke minst, det dialogiske, karnevalske og groteske synet på evangeliet betyr at det ikke er noen som eier evangeliet, eller tolkningen av det. Det er et inkarnert ord nettopp fordi det tolkes og leses mellom oss og i oss, både som mennesker og som kirke.

Siste kapittel går rett inn i den aktuelle debatten etter kirkemøtet om kirkens mening og posisjon rundt klimakrisen. Campbell argumenterer for at ingen predikanter kan unngå å snakke om klimakrisen fra prekestolen lenger, og gir det en kristologisk, heller enn en skapelses-teologisk, begrunnelse. Han kritiserer seg selv og andre for å ha «luksusen» av å ikke ta problemet ordentlig på alvor fordi det foreløpig ikke påvirker vår egen hverdag direkte. Og han påpeker at det kristne håpet om en ny skapelse i denne situasjonen faktisk kan føre til passivitet. Campbell advarer mot å alltid lande preker i håpet. Han påpeker at mange predikanter som tør å forstyrre i prekenen sine ofte kan ta brodden bort med håp. Det kristne håpet om at Gud vil ikke la oss gå under og at Gud skal skape en ny jord kan gi en utvei fra det vanskelige, og kan føre til et mønster der vi forstyrrer, men så fikser vi alt til slutt med håpet alikevel.

Campbells siste argument er at den groteske kroppen også er en kropp som tar mennesket bort fra sentrum. Den groteske kroppen er universell og sammentvunnet med andre mennesker, dyr, jorden og ting. Dermed utfordrer den også homiletikken og forkynnelsen som stort sett retter seg mot mennesker. Og det er her han, ved hjelp av teolog Elizabeth Johnson, argumenterer for at Jesu kropp ikke bare blir menneske, men en kosmisk kropp som er del av alt det skapte. Frelse blir dermed ikke kun noe som gjelder mennesker, men hele skaperverket og kosmos.

Denne leseren ble ikke skuffet av boka til tross for høye forventninger, og anbefaler den sterkt. Selv om noen av eksemplene og diskusjonene Campbell går inn i er spesifikke for hans amerikanske kontekst, synes jeg de utfordrer og får meg til å undre og stille nye spørsmål. Det viktigste bidraget er Campbells gjennomgående utfordring om å ikke gi etter for trangen til å få ligningen til å gå opp hver gang. Han gir denne predikanten mot og lyst til å jobbe med å lytte og gå i dialog. Og dermed forhåpentlig lage preker som ikke gjentar eller skaper usanne mønstre, men gir detaljerte beskrivelser, og ny-beskrivelser, av vår groteske verden.

Ninna Edgardh

Diakonins kyrka: Teologi, kön och omsorgens utmattning

Stockholm: Verbum, 2019

Anmeldt av Annette Leis-Peters, VID vitenskapelig høgskole
 annette.leis-peters@vid.no



Å skrive om ekklesiologi ligger i tiden. Det finnes mange gode grunner til det. Samfunnet endrer seg raskt og det stimulerer tanker rundt kirkenes posisjon og oppgave. Hva betyr det for store og mindre kirker at vi lever i et sekularisert, globalisert, religiøst mangfoldig, og samtidig alt mer politisk og sosialt polarisert, samfunn? Ninna Edgardhs bok *Teologi, kön och omsorgens utmattning* er et vel begrunnet og selvstendig bidrag til denne debatten som nærmer seg de store spørsmålene rundt kirkens essens, sosiale utforming og fremtid fra et velferds- og kjønnsperspektiv (eller riktigere sagt et feministisk perspektiv). Boken er ikke kjøpt sammensydd som mye annet i vårt mengdefokuserte, akademiske publikasjonssystem. Den er heller et livsverk som binder de viktige trådene Edgardh har jobbet med i sin teologiske karriere.

Fra i år er Edgardh pensjonert professor og prest i Svenska kyrkan. Hennes teologiske forskning begynte med en avhandling om feministisk liturgi. I mer enn 10 år spilte hun en sentral rolle i det som i dag heter «Centrum för mångvetenskaplig forskning om religion och samhälle (CRS)» ved Uppsala universitet. Deretter jobbet hun som menighetsprest i Svenska kyrkan, før hun kom tilbake til Uppsala universitet som professor i *kyrkovetenskap* med særlig fokus på diakonivitenskap. Bokens deler

og hovedtema speiler disse stasjonene på en tydelig måte.

I tillegg til en innledning har boken tre deler. Den første baserer seg på et rikt empirisk materiale og analyserer resultater fra et prosjekt om majoritetskirkenes rolle i velferden gjennomført i åtte europeiske land (Finland, Sverige, Norge, England, Frankrike, Tyskland, Italia og Hellas). Ved hjelp av diakonivitenskapelige og feministiske briller finner Edgardh at kvinner er (overraskende) tydelig overrepresentert i kirkelige omsorgsoppgaver i kirkene som inngikk i studien. Mot denne bakgrunn hevder hun at kirkene i Europa må kjempe for en omsorgens teologi som støtter opp under den utbredte omsorgspraksisen som finnes i kirkene. Samtidig må kirkene problematisere akkurat denne praksisen for kvinneskyld (her kommer tittelbegrepet utmattelse inn i hennes resonnement!). Dette handler om ikke mindre enn kirkenes legitimitet i samfunnet, og særlig blant de som ikke har et nært forhold til kirkene.

Mens den første delen kommer frem til at kirkene i Europa trenger å bli diakonale kirker, bruker Edgardh i den andre delen Svenska kyrkan som et eksempel for å undersøke i hvilken grad dette er mulig eller allerede har blitt virkelighet. Hennes analyse viser til motstridende utviklingstrekk. På

den ene side har diakoni blitt viktigere og synligere i Sverige og i Svenska kyrkan. På den andre side konkluderer hun med at diakonien og diakoner ikke blir tatt på alvor likevel. Etter hennes mening har diakoni delvis havnet i en kvasiteologisk sfære der teologi står på toppen av hierarkiet. I den tredje og siste delen diskuterer Edgardh hvordan kirkens teologi kan bli diakonal, og hvordan en slik teologi kan gjennomsyre hele kirken og dens samlede virksomhet. Omsorg, kvinnes perspektiver (Maria/kvinner som ikon) og sårbarhet er sentrale punkter i den teologi hun definerer som diakoni. Ikke helt uventet, med tanke på hvor hun startet sin teologiske forskning, er liturgien og gudstjenesten viktige deler i denne beskrivelsen.

Hun konkluderer boken med skildringen av en gudstjeneste på romenes dag i den prektige domkirken i Uppsala 2014. Der feirer den svenske erkebiskopen i ornat sammen med romer som til hverdags tigger på byens gater. Dette er uten tvil en fin illustrasjon av diakoniens kirke. Likevel hadde jeg ønsket meg litt mer nytenkning og/eller subversjon i avslutningen av boken. Hva kan det innebære å være diakoniens kirke og å starte fra omsorgspraksis? Frigjør ikke en diakoniens kirke oss til flere og mer radikale kollektive trosuttrykk enn biskoper og domkirker som åpner sine høytidsgudstjenester for mennesker som

lever i utsatthet?

Disse spørsmålene endrer ikke på at jeg syns at Edgardhs bok absolutt er verdt å lese i Norge. Det er minst tre grunner til det:

- Edgardh skriver meget godt og lett tilgjengelig om kompliserte teologiske sammenhenger og argumentasjon. Boken er både personlig og full av gode illustrasjoner. Det går an å lese den på en fredag kveld og ha det morsomt. Dette er sjelden kvalitet på en bok av denne art.
- Å lese om kirken med det svenske eksemplet som bakteppe er litt som å reflektere rundt kirken i Norge med et forstørrelsesglass. Den svenske staten og Svenska kyrkan har gått ulike veier tidligere, og sekulariseringen og det religiøse mangfoldet har gått lengre enn i Norge. Derfor er det spennende å lese boken og samtidig spørre seg om Edgardhs konklusjoner kan være relevante for en norsk kontekst.
- Å tenke inn kvinneperspektivet, omsorg og diakoni i ekklesiologiske refleksjoner er ikke nytt eller originalt i seg selv. Likevel kan jeg ikke komme på en annen publisasjon som gjør dette så konsekvent, og samtidig er så opptatt av å bidra til utviklingen av en helt konkret, kontekstuell og hverdagslig kirkelig praksis, som Edgardhs bok.

Christopher Landau

A Theology of Disagreement: New Testament Ethics for Ecclesial Conflicts

London: SCM Press, 2021



Anmeldt av Karl Olav Sandnes, Professor i
Det nye testamentet MF Vitenskapelig høyskole
karl.o.sandnes@mf.no

Uenighet? Ja! Teologisk refleksjon om uenighet? Nei! Dette er kort sagt situasjonen som denne boken er skrevet for å adressere. Forfatteren er ordinert anglikansk prest og har nylig overtatt som leder av *ReSource*, som er opptatt av hvordan Åndens fornyelse kan prege alt som skjer i kirken. Boken er preget av et kirkelig og teologisk engasjement inspirert av johanneisk teologi om enhet og kjærlighet, og paulinsk ekklesiologi om menigheten som Kristi kropp. Innledningen før bokens tre hoveddeler er metodologisk og definitorisk orientert. Richard B. Hays' *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (1996) er samtalepartner hele veien. Landau står på hans skuldre, men er også kritisk, særlig til Hays' forsøk på å lage synteser av det bibelske materialet. Dette blir for Landau for abstrakt, og syntesen bidrar dessuten til at spenninger blir nivellert. Det er jo nettopp i spenninger i materialet ressurser for en uenighetens teologi kan identifiseres. Landau er også kritisk til Hays for hans ensidige bibelske orientering for kristen etisk tenkning. Også andre kilder, som fornuft og erfaring, er viktige.

«Uenighetens anatomi» består ofte av uenighet, dispuTT og konflikt, gjerne i en

stigende rekkefølge. Boken handler ikke om konflikter, men om den innledende uenighetsfase: «*Our concern, quite deliberately, is to tackle disagreement—rather than conflict—because it is in the course of an initial disagreement that seeds of what might later descend into a protracted conflict are often sown*» (s. 148). Dette er en viktig avgrensning i hvordan boken nærmer seg sitt tema. Uenighet i kirken fører ofte til sår, sier Landau, med tilslutning til Rowan Williams. Uenighet skaper i seg selv tvil om sannheten; er den kun flyktig og skiftende? Uenighet påvirker også relasjoner, både generelt og personlig, i Kristi kropp.

Bokens første hoveddel (*Disagreement in the New Testament*) er en deskriptiv presentasjon av Jesus, Johannesevangeliet, Apostlenes gjerninger, Paulus og andre deler av Det nye testamentet. Med utgangspunkt i Joh 13,34-35 «Et nytt bud gir jeg dere: Dere skal elske hverandre. Som jeg har elsket dere, skal dere elske hverandre. Ved dette skal alle forstå at dere er mine disipler: at dere har kjærlighet til hverandre», får Johannesevangeliet en fremtredende rolle. Landau peker på at dette evangeliet er fattig på særlige etiske formaninger, men rik på «*principles to live by*» (s. 29). Slik sett er de johanneiske skriftene en påminnelse om at

etikk er mye mer enn spesifikke regler om hvordan handle. Metaforen om vintreet og grenene (kap. 15) og fotvaskingen (kap. 13) er rike på etiske implikasjoner, ikke minst når det gjelder uenighet. Gjennom sin vekt på enhet bringer Johannes teologi og etikk sammen.

Andre hoveddel handler om «*disagreeing Christianly*», som er bokens visjon og håp. Her tegnes ut en nytestamentlig etikk for uenighet. Landau orienterer sin fremstilling ut fra det dobbelte kjærlighetsbudet og menigheten som «Kristi kropp». Det er ikke tilstrekkelig å spørre *hva* vi skal si og mene. Landau fremhever at *hvordan* vi forholder oss til hverandre er like viktig som hvilke konklusjoner vi strekker oss mot. En kristen etikk i møte med uenighet må også spørre: «*What kind of persons are we called to become?*» (s. 151). Med det er det også skapt en overgang til siste del av boken som handler om ekklesiologiske implikasjoner av etikken som er presentert i del 2. I sentrum står her pneumatologien og liturgiens rolle. Det handler om å finne «*hospitable practices*» (s. 143) i menighetene for uenighet. Landau er imidlertid klar over at «*good disagreement*» ikke er noe mål i seg selv. Åndens frukter står sentralt i presentasjonen. Når det gjelder liturgiens rolle, peker Landau særlig på hva felles nattverdsdeltagelse gjør med uenighet, illustrert gjennom fredshilsenen, slik han kjenner den fra anglikansk liturgi, og som også vi er fortrolig med hos oss. Landau sier at denne hilsen i anglikansk sammenheng ble utviklet som en strategi for å forene kirkemedlemmer av ulike kaster i India. I hans beskrivelse av potensiale i fredshilsen kjente jeg igjen hvor verdifullt dette er også i våre sammenhenger.

Det nye og verdifulle med denne boken er tema og problemstilling. En presentasjon

av tekster relevant for spørsmålet om uenighet, og en teologisk refleksjon rundt dette, er i seg fortjenestefullt, og det finnes knapt slike forsøk innen akademien. Selv om dette er en akademisk bok, er tematikk og drøfting hele veien bestemt av at dette angår dagens kirkeliv. Det er fra et kirkelig ståsted at denne problemstillingen tar form, også i tekster fra Det nye testamentet. Det mangler ikke på relevante innspill, både fra Det nye testamentet og fra en ekklesiologisk orientert refleksjon.

Dette er en bok det er vanskelig å være uenig med, men det er fullt mulig å tenke seg at prosjektet kunne vært lagt opp annerledes. Jeg synes begrensningen til det som kalles den innledende fasen i en uenighet bidrar til to vesentlige svakheter. For det første, får det den konsekvens at fokus blir noe ensidig på hvordan personer opptrer kristent når uenighet melder seg. Det legges mye vekt på hvordan Ånden former personligheten og fremmer enhet også når meninger brytes. Jeg savner et blikk også for hvordan uenigheter håndteres kristent når uenigheten har satt seg.

Det leder meg til mitt andre punkt, nemlig at konflikter går under radaren. Desto merkeligere er det at bokens undertittel handler om «*ecclesiological conflicts*» når dette egentlig ikke inngår i problemstillingen slik boken selv definerer den. Hva når uenigheten ikke lenger er «*initial*», men har fått liturgiske konsekvenser, som i vigsel for to av samme kjønn? Når diskusjonen eller samtalen er over og vedtak er fattet, hva da? Hva når noen velger å holde seg borte fra nattverdbordet nettopp for å markere uenighet? Da er «*the moment of opportunity*», som er så viktig i denne boken (s. 170), tilbakelagt. Spørsmålene roper etter en mer dyptpløyende drøfting. Boken legger

stor vekt på pneumatologien, men den handler først og fremst om Åndens frukter. Det nye testamentets ekklesiologi gjør det naturlig også å spørre om Ånden kan lede til svar på noen av dagens diskusjoner (jfr. Rom 12,2), og hvordan håndtere en slik tanke. Jeg vet selvsagt hvor vanskelig det er, men pneumatologien handler ikke

bare om hvordan Ånden former og preger mennesker. Ånden leder også fortsatt.

Bokens kvalitet og verdi er ikke bare alt det konstruktive som faktisk sies, men også at den, der hvor den tier i møte med de større utfordringer, blir et utgangspunkt for å ta samtalen videre og lengre enn boken selv gjør.

<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i1.5482>

Stephen Sirris og Harald Askeland (red.)

Kirkelig organisering og ledelse: Et verdibasert og praksisorientert perspektiv

Oslo: Cappellen Damm Akademisk, 2021

**Anmeldt av Caroline Edlund, Församlingsherde
Edsberg och Mosjö-Täby församlingar Svenska kyrkan**
caroline.edlund@svenskakyrkan.se



Den Norske kyrkan har gjennomgått store forandringer de seneste åren når det gjelder organisering og ledning. En forandring som kan ses vara av særskilt stor betydelse är den förändrade relationen till staten 2012, då kyrkan upphörde att vara statskyrka. Dessa förändringar väcker ett antal frågor med avseende på kyrkans ledning, organisering och kanske framför allt dess identitet. Boken *Kirkelig organisering og ledelse* med undertiteln *et verdibasert og praksisorientert perspektiv* tar sig an dessa frågor ur olika perspektiv genom att presentera och analysera relevanta norska forskningsbidrag. Att kyrkan som organisation och kyrkligt ledarskap har blivit ett alltmer aktuellt ämne blir tydligt

genom den stora mängd forskningsresultat som boken behandlar.

Boken är en antologi, Stephen Sirris och Harald Askeland är redaktörer, båda hemmahörande på VID. Redaktörerna är också aktiva författare i boken som författare till nio av de elva kapitlen. Övriga författare är Frank Grimstad, Mildrid Fiske och Åslaug Styve Mjånes som alla har en akademisk hemvist på VID. Boken är uppdelad i två delar; den första delen fokuserar på kyrklig organisering, den andra delen fokuserar på kyrkligt ledarskap. De 11 kapitlen kan läsas som en helhet, men kan även läsas var för sig då de har sina egna perspektiv.

Varje kapitel driver sin egen fråga, frågor som även känns igen utifrån en svenskkyrklig kontext. När folkkyrkan inte längre är statskyrka utan får sin legitimitet utifrån andra premisser skakar grundvalarna med avseende på organisering, ledarskap och identitet.

Kapitel 1 är en introduktion till boken och det teoretiska perspektiv ur vilka frågorna behandlas, ett institutionellt värdebaserat och praktikorienterat professionellt perspektiv. Teorier från den institutionella teorin med företrädare så som Scott och Selznick återkommer i kapitlen. Särskilt välkommet är kapitel sex som är en genomgång av antologins teoretiska perspektiv

Antologin håller öppet för en mängd olika perspektiv och är ämnesövergripande. Det framstår som ett syfte att genom antologin visa på att det är möjligt att hålla samman olika perspektiv och att teologin därigenom kan berikas. Särskilt tydligt blir detta perspektiv i kapitel 2 som undersöker olika förståelser av kyrkan som gemenskap, både ur sociologiskt och teologiskt perspektiv. Genom antologin går en förståelse av kyrkan som både en organism skapad av Gud, och som en socialt gripbar enhet – en organisation – som påverkar och påverkas av sin kontext. Förståelsen av kyrkan är genomgående i antologin att den är lokal. Den lokala församlingen ses som det grundläggande och viktigaste uttrycket för den norska kyrkan.

Grundantagandet i institutionell teori i relation till organisationer är att organisationer handlar och organiserar sig utifrån hur de påverkas av socialt konstruerade strukturer, det vill säga institutioner. Dessa institutioner kan delas upp i tre kategorier, tvingande regler – exempelvis lagar eller certifieringar, normer som kan höra

samman med professionen och dess roller, samt kognitiva eller kulturella normer som i princip kan passera obemärkta då man tar dessa för givet. Antologin går på ett förtjänstfullt sätt igenom den institutionella teorin i kapitel 6.

Givet den teoretiska ramen, att institutioner i form av lagar, normer och kultur, påverkar organisation och ledning lyfter antologin fram tre starka strömningar som format den norska kyrkan under de senaste 200 åren; dessa är demokratiseringen, korporatisering (bolagisering) och professionalisering. Kapitel 3 och 5 tar särskilt upp demokratiseringen och dess påverkan på organiseringen av den norska kyrkan. Frågorna om korporatiseringen, och att kyrkan alltmer har kommit att ses som en organisation bearbetas i kapitel 3 och 4. Korporatisering innebär i detta sammanhang att kyrkan alltmer framträder som en självständig organisation, skild ifrån staten, med ett växande administrativt behov och uttryck. Den sista trenden, professionaliseringen, diskuteras i kapitel 3. Professionalisering betyder att alltmer av verksamheten inom kyrkan bedrivs av professionella betalda medarbetare. Detta är ett skeende som delas med flertalet av civilsamhällets organisationer.

Den andra delen av boken ägnas som sagt åt kyrkligt ledarskap.

Utifrån den teoretiska referensramen blir den genomgående synen på ledarskap att kontexten ses som avgörande för ledarskapet. Detta perspektiv kan ses som självklart, men som en konsekvens av NPM-inspirerad styrning och ledning visar studier att kontexten har kommit att spela allt mindre roll. I detta paraplybegrepp som NPM utgör finns idén om att kunskap om ledarskap ses som meriterande för ledarskap, alltså inte ämneskunskap eller

kontextkunskap. Kyrkan som organisation har tidigare alltid värdesatt fackkunskapen, teologin, som meriterande för ledarskap. Kyrkoherde, alltså både chef och ledare, har endast präster haft möjlighet att bli utifrån kravet på teologi. Idag ses en förskjutning inom Svenska kyrkan där teologi inte krävs för vissa typer av chefstjänster inom församlingen, utan betoningen ligger i stället på kunskap om ledarskap.

Ledarskap förstås i boken, kapitel 7, som en organisatoriskt förankrad funktion framför individuellt ledarskap. Ledarskap relateras både till demokratiska styrorgan och till nödvändiga administrativa funktioner. Kapitel 8 syftar till att: *argumentere for at vi trenger å forstå sammenhengen mellom ledelse og lederskap, samt å presentere en modell som holder disse perspektivene sammen*. Författaren presenterar en modell där begrepet «institusjonell ledelse» blir et nøkkelbegrep. Återigen betonas alltså behovet av en integrerad modell. Författarna konstaterar att det har lagts oproportionerlig vikt vid ledarskap som ett individualistiskt och rationellt projekt, varvid man bortsett från ledarskapets organisatoriska och kontextuella förankring.

Här kan man ställa sig frågan om denna fixering vid ledarskap som något individualistiskt, ja till och med personligt, kanske bör ses som en av de idéer - kognitiva institutioner - som mest påverkat synen på ledarskap under de senaste årtiondena. Detta är en fråga som jag uppfattar att författarna inte lyfter. Oavsett utgör kapitlet en motvikt till det individualistiska perspektivet genom sin betoning på ledarskapets praxis (management work behavior studies) och ledarskapets roller. Ytterligare ett begrepp inom institutionell teori är modebegreppet, myntat av Barbara

Czarniawska. Detta begrepp skulle kunna vara kompletterande och berikande för kapitlen om ledarskap. Begreppet innebär i korthet att organisationer härmar varandra och att det därmed går mode i hur organisationer organiseras eller hur man ser på ledarskap. Idén om det personliga ledarskapet skulle kunna ses just som ett sådant mode. Ytterligare ett perspektiv är risken med det personligt bundna ledarskapet. Risken är att ledarskapet i praktiken blir skört när ledarskap blir ett personligt projekt då liten hänsyn tas till den organisatoriska och kulturella kontexten.

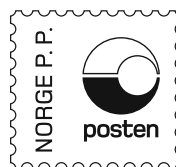
Kapitel 9 och 10 fördjupar förståelsen av ledarskapets roller utifrån aspekten att de förändringar som skett i den kyrkliga organisationen har fått konsekvenser just för ledarskapsrollen. Begreppet roll definieras på följande vis: *En rolle består av summen av normer og forventninger som knytter seg til en posisjon eller stilling. Rollebegrepet forutsetter stabile samhandlingsrelasjoner som danner grunnlag for varige normer og forventninger til rolleatferd*.

Kapitlet lyfter att de förväntningar som konstituerar en roll kan vara både av konstituerande och strategisk art, där de konstituerande förväntningarna består av vad som formellt bestämmer rollen, såsom exempelvis regelverk, tjänstebeskrivning, delegationsordning. Strategiska förväntningar definieras som informella förväntningar och kommer från omgivningen. Vidare tar kapitlet upp hur identitet kopplas till rollen – rollidentitet. Varken identitet eller rollidentitet förstås som statiska utan ses i sammanhanget som något flytande som kan prövas, och genomgå förhandling. Annan forskning visar att i kyrklig kontext framstår ofta den personliga identiteten starkt kopplad

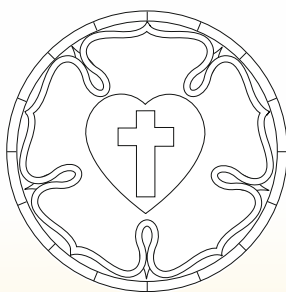
till uppdraget som exempelvis präst, diakon eller församlingspedagog. Kallelsen uppfattas som personlig och jämsides med fackkunskap ställs kunskapen om den egna personen, det egna självet såsom vad man blir trött av, när man blir provocerad etc. Att i det sammanhanget förstå sin tjänst och uppdrag som roll kan framstå oerhört provocerande, eftersom man ofta håller samman den egna identiteten och arbetet. Trots det eller kanske just därför kan bokens rollperspektiv ge nyttiga och goda verktyg

för att förstå det kyrkliga arbetet, framför allt när det handlar om att komma vidare vid exempelvis konflikter. Antologins sista kapitel sätter ljuset på just konflikter inom kyrkan. Kapitlet ger en historisk exposé över hur konflikter hanterats och vad som utgjort skälet till konflikt.

Antologin ger genom sitt ämnesövergripande och breda förhållningssätt ett berikande perspektiv på styrning, ledning och organisering i folkkyrkokontexter.



Returadresse:
Luthersk Kirketidende
MF vitenskapelig høyskole
Postboks 5144 Majorstuen
0302 Oslo



Utlysning Olavstipend 2023

Olavstipendet ble opprettet i 1993 «for å øke kunnskapen om kirkens rolle i samfunnet, og for å styrke kirkens kompetanse til å løse dens oppgaver.»

Stipendet tildeles fortrinnsvis menighetsprester med minst 3 års sammenhengende prestedtjeneste.

Olavstipendet er på kr 100 000,-. I tillegg kommer permisjon med lønn i 12 måneder. Stipendet kan deles på flere mottakere.

Olavstipendet for 2023

Bispemøtet ønsker velkomne søknader innen alle praktisk-kirkelige eller teologiske temaområder.

For mer informasjon om temaområde, søkeprosedyre og betingelser, se kirken.no/bm.

Alle som sender inn idéskisse/prosjektskisse innen 1. mai 2022 vil få veiledning til utarbeidelse av prosjektbeskrivelse og stipendsøknad.

Endelig søknadsfrist er 1. august 2022.

Det er ikke et vilkår å ha sendt inn foreløpig idéskisse/prosjektskisse innen 1. mai.