

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

2/2022

Mikkel Gabriel Christoffersen
**Sjælesorgstypologi i
anvendelse: Et indblik i
dansk sjælesorg over
for kirkenysgerrige**

Åsta Marie Olafsson,
Hans Stifoss-Hanssen og
Anne Austad
**Deacons as conversation
partners on existential
issues with older people: An
empirical study in Norway**

Tormod Kleiven
**«Afterpastor» i norsk
kontekst: Menighetsleder-
rollen når forgjenger er
anklaget for seksuelle
krenkelser**

Torleiv Austad
**Menighetsrådenes
betydning under
okkupasjonen 1940-1945**

Carl Petter Opsahl
Liturgi for et godt liv

Jan Bjarne Sødal og
Hans Stifoss-Hanssen
**Sjælesorg versus
konverteringsterapi: Når
vi ikke kan eller vil følge
konfidenten dit konfidenten
peker**

Gyrid Gunnes
**Kan «homoterapi» være
sjælesorg?**

Bokanmeldelser



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Nr. 2/2022 - årgang 39

Leder 1

Fagfellevurderte artikler

Mikkel Gabriel Christoffersen

Sjælesorgstypologi i anvendelse: Et indblik i dansk sjælesorg over for kirkenysgerrige ... 4

Ásta Marie Olafsson, Hans Stifoss-Hanssen og Anne Austad

Deacons as conversation partners on existential issues with older people:

An empirical study in Norway 21

Tormod Kleiven

«Afterpastor» i norsk kontekst:

Menighetsleder-rollen når forgjenger er anklaget for seksuelle krenkelser 37

Torleiv Austad

Menighetsrådenes betydning under okkupasjonen 1940-1945 54

Andre artikler

Carl Petter Opsahl

Liturgi for et godt liv 70

Jan Bjarne Sødal og Hans Stifoss-Hanssen

Sjælesorg versus konverteringsterapi:

Når vi ikke kan eller vil følge konfidenten dit konfidenten peker 84

Gyrid Gunnes

Kan «homoterapi» være sjælesorg? 95

Bokanmeldelser 100

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI / Nordic Journal of Practical Theology

TPT utgis av MF vitenskapelig høyskole

Redaktør Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard

Redaksjon Førsteamanuensis Anne Austad,
professor Tone Stangeland Kaufman,
førsteamanuensis Carl Petter Opsahl, sokneprest
Ingeborg Sommer, universitetslektor Inge Westly

Redaksjonssekretær Dan-Thomas Tveita

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,-

TPT er open access (CC-BY-NC)

Ny-gammel sjelesorg

Denne utgaven av TPT har blitt et uplanlagt temanummer. Etter hvert som artiklene kom inn fra ulike kanter, ble det nemlig klart at de hadde en rød tråd: Et fokus på det vi kan kalle sjelesørgeriske og diakonale praksiser.

Først ut er Mikkel Christoffersen, adjunkt ved Københavns universitet. I artikkelen henter han opp Tor Johan Grevbos typologi for hvordan ulike teologiske helhetsforståelser preger sjelesorgsamtalen, og anvender denne på samtaler gjengitt i den danske podkasten *Sjelesorg*. Christoffersen finner at samtalerne er mest preget av Grevbos «kerygmatiske» og «terapeutiske» typer, mens sjelesorg som vektlegger det kirkelige fellesskapet, eller er inspirert av karismatisk kristendom, er fraværende. Videre er det mer fruktbart å se Grevbos typologi som en sirkel enn en linje: En sjelesørger trenger ikke å velge én posisjon mellom motsatte poler, men bør utvikle sin profil ved å trekke ulike veksler på alle perspektivene.

Neste artikkel er forfattet av Åsta Marie Olafsson, stipendiat ved VID i Bergen, sammen med Hans Stifoss-Hanssen og Anne Austad. Temaet er hvordan diakoner erfarer sin rolle som samtalepartnere i møte med eldre mennesker. Artikkelen argumenterer for at diakonene representerer en motkultur til dominerende trekk ved norsk sosial- og helsevesen: Dels har de kompetanse på spørsmål om eksistensielle og religiøse temaer, dels har de større mulighet til å sette av tid til åpne samtaler sammenlignet med andre helseprofesjoner.

Tormod Kleiven, emeritert professor ved VID, skriver om «afterpastors»: Dette er prester/menighetsledere som ansettes etter at forgjengeren har gått som følge av seksuelle overgrep. Kleivens artikkel er den første som undersøker fenomenet i norsk kontekst. Det er ofte frustrerende for menigheter og deres ledere når informasjon om overgrepet ikke når dem. «Afterpastoren» møtes av store forventninger, men etter hvert vendes disse ofte til skuffelse, og ofte unnskyldes overgriperen. En afterpastor bør gis støtte fra kirkesamfunnet sentralt, særlig gjennom team av kompetente eksterne rådgivere.

Den siste av forskningsartiklene gir et bidrag til utdypende forståelse av Den norske kirkes rolle under andre verdenskrig. Emeritert professor ved MF, Torleiv Austad, fastslår at en ofte har identifisert kirkekampen med biskopenes og prestenes kamp. Artikkelen undersøker imidlertid menighetsrådenes rolle, og finner at de fleste av disse sluttet opp om motstanden mot nazi-regimet. Da Quisling-regjeringen besluttet å legge dem ned, fortsatte de sin virksomhet, mens de nazifiserte menighetsrådene nok så raskt sluttet å fungere.

Så langt de fagfellevurderte artiklene. Utgaven inneholder også tre andre faglige artikler:

Først: Carl Petter Opsahl, førsteamanuensis i liturgikk og hymnologi ved MF, presenterer den tyske sosiologen Hartmut Rosa. Rosa er i vinden om dagen, ikke

minst i (praktisk-)teologiske miljøer. Opsahl kommer med konstruktive og kritiske perspektiver til sentrale sider ved Rosas forfatterskap, når disse har vist seg fruktbare for teologer, og hvordan ta dem i bruk innen liturgisk teoriutvikling og praksis.

For det andre trykker vi to artikler som er bearbeidede foredrag fra Sjelesorgsymposiet som fant sted i Oslo tidligere i år, der temaet var såkalt «konverteringsterapi».

I en personlig artikkel tar Jan Bjarne Sødal og Hans Stifoss-Hanssen opp et viktig dilemma: De fleste nyere sjelesørgeriske fremstillinger har som utgangspunkt sjelesørgerens absolutte plikt til «først og fremst være lyttende og følge konfidenten dit hen vil». Men hva da når en konfident ønsker noe som sjelesørgeren ser som destruktivt? Artikkelen gjør viktige refleksjoner til denne problemstillingen.

Gyrid Gunnes kritiserer begrepet «konverteringsterapi», og tar til orde for en benevnelse som eksplisitt betegner praksisen som diskriminerende. Som sådan kan den forstås som hatytringer mot seksuelle minoriteter, og straffefølges deretter.

I sum gir de fleste tekstene i denne utgaven faglig oppmerksomhet til sjelesørgeriske problemstillinger. Kanskje vi kan si at de befinner seg mellom noe kjent og noe ukjent, noe gammelt og nytt. I Christoffersens artikkel gjelder det helt konkret, når han går i dialog med en nestor i faget i nordisk kontekst, og gir en skisse til hvordan Grevbos typologi kan videreutvikles i dialog med nyere impulser.

Mens «modellsjelesørgeren» tradisjonelt har vært en prest, viser Olafsson m.fl. (i likhet med flere artikler i TPT 1/22) at det i dag er like (eller vel så) mye diakonene som fremstår som Den norske kirkes sjelesørgere. Sjelesorg bør heller ikke bare ses som «kirkelig» i snever forstand, men som et egenartet bidrag til omsorgsarbeidet i det norske velferdssamfunnet.

Kleivens artikkel om «afterpastors» presenterer et nytt begrep, men ikke et nytt fenomen. Det nye består i at det etableres kunnskap om smertefulle konsekvenser når menneskeverdet krenkes. Sammen med bidragene fra Sjelesorgsymposiet settes et fornyet søkelys på rommet mellom juridiske regler og profesjonelt skjønn, mellom institusjonelt og individuelt ansvar, og mellom det fortrolige og det offentlige.

Så langt artiklene (og glem ikke at det er et lite knippe bokanmeldelser helt bakerst). Nå, nytt fra redaksjonen:

Solveig Spilling Bakkevig måtte dessverre trekke seg nesten før hun hadde begynt, da hun har begynt i stillingen som sjømannsprest i Berlin. Vi takker for innsatsen!

Vi sender en stor takk til Lars Johan Danbolt, som har sluttet i redaksjonen etter mange års strålende innsats, som redaksjonsmedlem, og – fra 2014 til og med 2019 – som hovedredaktør. Lars Johan har, med sin arbeidskapasitet og lune vennlighet – gitt et avgjørende bidrag til utviklingen tidsskriftet har vært gjennom. Så stor takk, Lars!

Vi er glade for å ønske førsteamanuensis i sjelesorg ved VID, Anne Austad, velkommen som nytt medlem av redaksjonen!

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

Fagfelleverderte artikler

Sjælesorgstypologi i anvendelse: Et indblik i dansk sjælesorg over for kirkenysgerrige

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 39. Nr. 1/2022
[s. 4-20]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i2.5498>



Mikkel Gabriel Christoffersen, adjunkt i praktisk teologi,
Københavns Universitet
mch@teol.ku.dk

Abstract

In 2021, a podcast called Sjælesorg (Pastoral Care) was published at the official homepage of the Evangelical-Lutheran Church in Denmark (folkekirken.dk). This podcast consists of ten pastoral care conversations that allow a view into how Danish pastors practice pastoral care with people for whom church and Christianity have so far been present in the cultural background. In the article, I use the podcast as a case for discussing Norwegian theologian Tor Johan Grevbo's eight-fold typology of pastoral care. I argue that this typology can be used to analyze concrete conversations of pastoral care. I also discuss the limits of using the typology in this way. On this basis, I suggest a more flexible graphic presentation of the typology, from spectrum to circle. I use this graphic presentation to summarize my conclusions about contemporary Danish pastoral care of people who are curious about church and Christianity.

Nøkkelord: Sjælesorg, typologi, Grevbo, podcast, kirkenysgerrige.

Indledning

En af de mest indflydelsesrige typologier i nordisk sammenhæng er Tor Johan Grevbos ottefoldige typologi fra bogen *Sjælesorgens Vei* fra 2006.¹ Denne typologi har været bredt anvendt ved sjælesorgsundervisning i både Norge og Danmark.² Det strukturerende princip her er otte hovedretninger indenfor sjælesorgen, hver med sit teologiske anliggende: Kerygmatiske, bibelbaseret, karismatisk, spirituel, ekklesial, analytisk, terapeutisk og socio-politisk. For at tælle som en hovedretning sætter Grevbo flere kriterier op, der drejer sig om retningernes intellektuelle stabilitet, internationale tilslutning og nutidige udbredelse (2006, s. 306). Grevbos arbejde med at indfange store internationale strømninger i sjælesorgen er lykkedes i så høj grad, at typologien er værd at beskæftige sig med, og dens detaljerighed er ikke overgået siden.

I denne artikel undersøger jeg, om Grevbos typologi kan benyttes til at forstå sjælesorg i praksis. Jeg vil altså benytte typologien som teori til at analysere faktiske sjælesorgssamtaler. Dette indebærer en bestemt læsning af typologien. For det første vil jeg benytte typologien *deskriptivt*.³ Jeg ser dermed bort fra den pastorale sammenhæng, som Grevbo selv skriver sin typologi ind i. For Grevbo kan typologien benyttes til at blive en dygtigere sjælesørger, fordi man ved at dvæle ved typologien kan opnå en "kritisk perspektivpluralitet". Sjælesørgeren skulle gerne kunne trække på alle typerne, fordi hver af dem kan blive relevante i forskellige samtaler. Denne normativitet anser jeg dog ikke for at være typologien iboende, så jeg mener at kunne benytte den til mit formål.

For det andet er jeg interesseret i Grevbos *karakteristik* af de enkelte typer. Jeg ser dermed bort fra typernes inspirationskilder, deres historiske virkning og deres forhold til psykologien. Disse forhold fylder en del hos Grevbo. I stedet vil jeg undersøge, hvilke muligheder hver type har for at kaste lys over sjælesorgssamtaler. For hver type refererer jeg derfor kun nogle overordnede kendetegn, der gør det muligt at skille typerne fra hinanden. Denne strategi gør det muligt at koble Grevbos teoretiske univers med en faktisk empirisk praksis.

I artiklen analyserer jeg sjælesorgssamtaler, der findes i podcasten *Sjælesorg*.⁴ Podcasten *Sjælesorg* har fire karaktertræk, som begrænser analysens generaliserbarhed.

1 Blandt nordiske typologier kan også nævnes Elmo Dues trinitariske sjælesorg (2018). I Tyskland findes Michael Klessmanns femfoldige typologi (2015).

2 Selvom Grevbo først skriver typologien i 2006, har han – ifølge lektor i sjælesorg Lars Kruse, som har kommenteret manuskriptet her – anvendt typologien i undervisningssammenhæng fra midten af 1990'erne. Før det benyttede Grevbo ofte en anden typologi, som beskrevet i bogen *Det fir-foldige menneske* (1983), til at karakterisere mennesketyper og deres indvirkning på sjælesorgen.

3 Jeg er enig med Tone Kaufman i, at der i enhver analyse findes en normativitet, der ikke mindst drejer sig om hvordan man vægter stoffet (2016). Dog er min analyse tilstræbt deskriptiv ved, at jeg til analysen har valgt en typologi for sjælesorg snarere end en udfoldet normativ sjælesørgerisk position, som man kan finde den udfoldet hos Eduard Thurneysen (1948/1994), hos Joachim Scharfenberg (1972/1981) eller hos Carrie Doehring (2015). Jeg afholder mig også fra at evaluere samtalerne.

4 Materialet her er 10 sjælesorgssamtaler, hvor 10 konfidenter er til sjælesorg hos 9 forskellige præster. De fleste af disse præster har både specialuddannelsen i sjælesorg og en supervisorsuddannelse bag sig, så det er erfarne sjælesørgere, vi får at høre.

For det første er den et reklamefremstød for folkekirken tilbud om sjælesorg. Podcasten er målrettet mennesker som ikke kender til sjælesorg i forvejen. Derfor svarer podcastens deltagere til målgruppen. Det betyder, at folkekirken indtil nu mest har været en del af deres mentale bagtæppe. Podcasten fortæller ikke, om deltagerne er medlemmer af folkekirken, men eftersom de alle taler dansk uden accent, er det sandsynligt, at de er døbt og konfirmeret, og at de benytter folkekirken til de store livsritualer, men de synes hverken at have yderligere kristen praksis eller at have et kristent sprog for deres livsopfattelse (Gundelach et al., 2008; Leth-Nissen et al., 2022). Muligheden for at tale med en præst har øjensynligt kaldet folkekirken længere frem i deltageres bevidsthed. Derfor kalder jeg podcastens deltagere for “kirkenysgerrige”, selvom nysgerrigheden over for kirke og kristendom også varierer blandt deltagerne. Dansk sjælesorg, som det kommer til udtryk i samtaler med mere kirkevante, vil sikkert se anderledes ud.

For det andet har man fravalgt egentlige krisesamtaler. Samtalen med Mads er en opfølgning på et mere krisepræget forløb i forbindelse med Mads’ 15-årige datters død syv måneder tidligere. Ellers handler samtalerne om mere langstrakte temaer.

For det tredje finder samtalerne sted kun under fire øjne og efter aftale. Der er altså hverken sjælesorg i grupper (Thomsen, 2015) eller i forbindelse med kirkelige handlinger (såkaldt “funktionel” sjælesorg, Ziemer et al., 2011; se også Johannessen-Henry, 2018).

For det fjerde er podcasten netop en podcast. Som sjælesørgeren i samtale med Mads giver udtryk for, har der været “to ganske store mikrofoner i rummet”, der for ham har betydet, at han ikke har villet spørge ind til det “allerhelligste” i Mads’ liv. Mikrofonerne forstyrrer tydeligvis denne sjælesørger, også selvom Mads selv understreger, at han altså har “givet af sit hjerte” i samtalen.

Metodisk er analysen af podcasten foregået ved, at jeg først har lyttet til podcastens episoder to gange med typologien i tankerne og dannet mig et vist overblik. Ved at lytte grundigt først har jeg fået en sans for stemmernes og samtalerne nuancer. Dele af disse indtryk har jeg diskuteret med fire studerende.⁵ Derefter har jeg kvalificeret mine indtryk ved at transskribere podcastens samtaler⁶ og kodet disse tekster med programmet Nvivo i lyset af typologierne. Denne metode er en hermeneutisk proces, der afhænger af min forståelse både af typologien og af podcasten. Analysens resultater er derfor åbne for alternative fortolkninger.

Analysen (afsnit 1-8) giver anledning til, at jeg også øver en vis kritik overfor typologien. Dels viser jeg, hvordan lyttematerialet også har et indhold, som typologien *ikke* kan indfange. Nogle af samtalerne er simpelthen karakteristiske på måder, som man må benytte andre begreber for at forstå (afsnit 9). Dels foreslår jeg at forbedre *den grafiske rammesætning*, som Grevbo benytter sig af (afsnit 10).⁷ Ifølge Grevbo kan de

5 Tak til Embla Johanne Hansen, Josephine Julie Brun Lustrup, Louise Kjærem Nielsen og Pernille Elvira Søderberg.

6 Tak til en femte studerende, Kjartan Bergqvist for at transskribere to af dem.

7 Grevbo er klar over, at enhver typologi, og især enhver grafisk fremstilling af en typologi, er behæftet med problemer. Således også hans egen (2006, s. 306). Således også denne artikels.

otte typer sættes grafisk op på en linje fra højre til venstre, hvor *højre* har større vægt på Gud og kirken med yderpunkt i den kerygmatiske sjælesorg, mens *venstre* er rettet mod mennesket og verden med yderpunkt i den socio-politiske sjælesorg. Denne grafik foreslår jeg at ændre til en cirkel.

I gennemgangen benytter jeg begreberne *sjælesørger* og *konfident* for at tydeliggøre de forskellige funktioner i samtalen. Jeg identificerer de konkrete samtaler kun med konfidenternes fornavne. Selvom man kan finde præsternes navne ved at læse på podcastens hjemmeside og ved at lytte til podcasten, nævner jeg ikke præsternes navne her. Jeg vil gerne understrege, at præsternes sjælesorgspraksis hverken kan eller må essentialiseres til den enkelte samtale, vi får lov at høre.

1. Kerygmatisk sjælesorg

Den første model, kaldet "kerygmatisk" sjælesorg, lægger vægt på, at sjælesørgeren skal *forkynde et glædeligt budskab* om syndernes forladelse for konfidenten. Det kerygmatiske anliggende drejer sig dog ikke om at udtale de specifikke ord "syndernes forladelse", for indholdet af disse ord kan udmærket kommunikeres i en sprogdragt, der er tilpasset samtalen.⁸

Den teologiske baggrund for denne type sjælesorg er den dialektiske teologi, der forudsætter, at mennesket er en synder i den specifikke forstand, at mennesket i sin grund er i oprør mod Gud. Dette oprør danner en kløft mellem mennesket og dets Skaber. Denne kløft har Gud selv overvundet ved at blive menneske, lide, dø og opstå i Jesus af Nazaret. Sjælesørgeren er herolden, der forkynnder denne kløfts overvindelse til tro.⁹

Et eksempel har vi i samtalen med Christine. I slutningen af samtalen giver konfidenten udtryk for, at hun kunne ønske sig at være rolig i andres selskab, "ikke hele tiden have den der følelse af, om jeg nu er god nok". Dertil siger sjælesørgeren:

P: Kunne det være en hjælp for dig at tænke, at der er i hvert fald, hvis ikke der er andre steder, forhåbentlig er der også andre steder, der er i hvert fald ét sted, hvor vi ved - hvor du ved, at du er holdt af som den, du er. Det er jo det, der sker, når vi bliver døbt, så får vi jo at vide, du er elsket, du er Guds elskede barn, der er ikke noget, der kan skille dig fra ham, uanset hvem du er, hvad du gør, hvad du tænker, hvad du føler, så er du hans elskede barn. Altså... om der kan være en, æh, en kraft i det, som du sådan kan tappe dig ind på, når tingene er allersværest. Tror du det?

P: Altså, jeg kan godt mærke det, når du siger det nu, så giver det da noget dejlig rolig følelse, synes jeg. Men jeg synes også det er svært at holde ved, ikke, fordi...

8 Grevbo karakteriserer opsamlende den kerygmatiske sjælesorgstype som følger: "Konfidenten får - grovt sagt - komme til orde for å afsløre angrebepunkter, der forkynnelsen kan sætte ind sin kraft" (2005, s. 309). Denne forståelse kan læses frem, men typens hovedkilde, Eduard Thurneysen, kan også læses som væsentligt mere dialogisk og respektfuld (Karle, 2003).

9 At denne gengivelse er udtryk for en typologisering, der ikke gør rigdommen hos hovedkilden, Eduard Thurneysen ære, er vigtigt at understrege (se Nielsen, 2015, særligt 133).

Selvom konfidenten bliver bevæget af denne lille prædiken, som er talt ind i hendes situation, så har hun ikke nemt ved at internalisere budskabet, altså at holde fast i budskabet som gældende for hende.

Eftersom præsten forkynder et glædeligt budskab om, at konfidenten er Guds elskede barn, fortolker jeg denne udveksling som kerygmatiske sjælesorg. Dog er prædikenen ikke dialektisk-teologisk i sit menneskesyn. I stedet for, at budskabet bryder ind i konfidentens verden, vendes perspektivet om, så det bliver konfidenten, der skal "tappe ind" i budskabet. I dette citat er budskabet ikke kun en "tilsigelse", selvom sjælesørgeren i en replik kort efter understreger netop dette; budskabet er også en ressource til rådighed for konfidenten, men som konfidenten selv skal aktivere. At budskabet er noget, man skal benytte sig af, passer ikke med menneskesynet i den kerygmatiske sjælesorg.

Samtalen med Mikkel indeholder også kerygmatiske elementer, men her kommer forkyndelsen på baggrund af, at konfidenten efterspørger et trosperspektiv.¹⁰ Konfidenten spørger sjælesørgeren, om ikke hun kan bringe sig "i spil som præst" og bringe noget "kristendom ind i det". Opfordringen medfører et indspil fra præsten, der indeholder både *kerygmatiske* elementer i taltalens form ("Gud siger: Jeg er med *dig* alle dage")¹¹ og sjælesørgerens *vidnesbyrd* om sin egen tro ("for *mig* betyder gudbilledlighed, at *jeg* er hans elskede barn"). Denne kombination er ikke påfaldende i samtale flow. Sjælesørgeren synes at ville understrege både det glædelige budskabs relevans (det gælder også for *dig*) og dets autenticitet (det gælder også for *mig*). Men analytisk er *tiltalen* og *vidnesbyrdet* distinkte former med hver sine teologiske traditioner, henholdsvis den dialektiske teologi og den Schleiermacher-inspirerede liberalteologi.

2. Bibelbaseret sjælesorg

Hvor den kerygmatiske sjælesorg er optaget af et særligt centralt budskab, har den bibelbaserede sjælesorg som sit hovedfokus, at sjælesørgeren skal inddrage *det bibelske univers* i samtalen. De bibelske tekster fremstår som poesi og salmer, fortællinger, lovtekster og breve, som indfanger aspekter af menneskelivet og forholdet til Gud, der kan vise sig væsentlige for den sjælesørgeriske samtale.

Det teologiske udgangspunkt kan være forskelligt. Den "evangelikale" sjælesorg, som er Grevbos hovedfokus, anser bibelen for at være særligt Helligåndsinspireret, med guddommelige budskaber til menneskeheden og den enkelte.¹² Sjælesørgerens etiske ståsted farves af det bibelske univers i højere grad end i den kerygmatiske position, hvis bibelbrug snarere præges af det centrale kerygma om syndernes forladelse (2006, s. 316). Men det teologiske udgangspunkt kan også være mere liberalt fokuseret på, at bibelen er tekster med indsigt i forholdet mellem Gud og mennesker, med gyldighed i dag. Her er bibelen altså ikke udtryk for Guds sande ord til den enkelte, men mere et

¹⁰ Det finder kun sted i to samtaler, med Mikkel og med Mette.

¹¹ Min fremhævelse i dette og næste citat.

¹² Hovedkilden her er Jay E. Adams og hans bog *Competent to Counsel* (1970/1986).

åbent resonansrum, som Helligånden kan benytte til at drage den enkelte ud af sig selv og ind i Guds virkelighed.

Et eksempel på sidstnævnte har vi i samtalen med Kasper,¹³ som kæmper med senskader efter en hjernetumor. Kasper har svært ved at acceptere de livsbegrænsninger, som sygdommen skaber, samtidig med at han forsøger at gøre sit bedste med sine begrænsede muligheder. Denne konstellation får sjælesørgeren til at tænke på lignelsen om de betroede talenter (f.eks. Matt 25:14-30). Ved at genfortælle lignelsen viser sjælesørgeren, at kræfter *er* ulige fordelt, og at konfidenten – i modsætningen til tjeneren i lignelsen – lykkes med at bringe sine nu mere begrænsede talenter i spil i verden, helt i lignelsens ånd. For konfidenten bidrager lignelsen med et nyt perspektiv, som “egentlig giver meget god mening”. Stemmen knækker sågar lidt. Konfidenten bekræftes i, at hans tilegnelse af sin lidelse er rigtig, måske ligefrem gudvelbehagelig, afhængigt af, hvilken status bibelske lignelser har – eller får – for konfidenten.

3. Karismatisk sjælesorg

Også den karismatiske sjælesorg har basis i bibelen. Fokus er dog på de *gudgivne nådegaver*, som sjælesørgeren må være begavet med. Der knyttes an til bibelske beretninger om, hvordan disciplene blev udrustet med kraft til at helbrede, forkynde budskabet og beherske onde ånder (Luk 9,1-2 eller 1 Kor 12,8-10). Denne udrustning kan sjælesørgeren benytte til at helbrede fysiske, psykiske og åndelige lidelser ved bøn.

Den teologiske baggrund findes i den brede karismatiske teologi, særligt i karismatiske fornyelsesbevægelser udenfor de nationale majoritetskirker. Her står Helligåndens tildeling af nådegaver i centrum. Sjælesørgeren åbner sig for nådegaverne ved et stærkt og personligt bønsliv, der sætter ham eller hende i forbindelse med “opstandelsens kraftkilder” (Grevbo, 2006, s. 326).

Denne retning er det vanskeligt at finde eksempler på i podcasten *Sjælesorg*. Sjælesørgerne lader til at være mainstream folkekirkepræster, for hvem karismatiske elementer virker fremmede. Givet en mere overordnet optik kunne retningen give anledning til et analytisk fokus på sjælesørgerens personlige forudsætninger: Leder sjælesørgeren samtalen på en entusiastisk og styrende facon? Måske kan man hermed gribe samtalen med Damian. Her foretager sjælesørgeren nemlig et greb, der er temmeligt ubeskrevet i den akademiske sjælesorgslitteratur, men som jeg vender tilbage til i slutningen af artiklen. Han indbyder konfidenten til at tale med Gud om sin lidelse, hvorefter den sjælesørgeriske samtale udspiller sig som konfidentens samtale med Gud assisteret af sjælesørgeren. Dette utraditionelle greb nok en vis udstråling af overbevist kompetence. Men derudover kan samtalen ikke karakterises som karismatisk.

13 Også samtalen med Adriana har bibelske elementer, hvilket jeg vender tilbage til senere. Det har også samtalen med Mikkil, hvor sjælesørgeren udlægger både gudbilledlighedsmotivet fra 1. Mosebog og forladthedsmotivet fra korsfæstelseshistorien ifølge Markus og Matthæus som svar på konfidentens oplevelse af sig selv som “ikke god nok” (14:39-19:26).

4. Spirituel sjælesorg

Hvis den karismatiske sjælesorg er en vulkan, er den spirituelle sjælesorg¹⁴ en forfriskende kilde, som man kan slukke sin tørst ved. Hvor den karismatiske sjælesorg har fokus på den begivenhedsrige omvendelse og vækkelse, indbyder den spirituelle sjælesorg til at fordybe sig i *vaner og praksisser*, der over tid giver anledning til eftertanke og deltagelse i det guddommelige mysterium. Disse praksisser kan være bøn, bibellæsning, stille meditation, liturgi og andre mere indadvendte religiøse praksisser. Men det kan ifølge Grevbo også handle om en mere udadvendt lydighed mod Gud i kærlighedsgerninger overfor næsten.

Det teologiske udgangspunkt er, at den troende gennem kristen praksis kan lære at aflægge sig syndens forhindringer for Gudsrelationen, herunder “sentimentalitet, moralisme og intellektualisering”, og dermed blive “mere forankret og stabil i sin tro på den treenige Gud” (Grevbo, 2006, s. 336).¹⁵ Sjælesørgerens opgave er at være vejleder i det liv, som den enkelte har med Gud i sin egen praksis, hvorfor sjælesørgeren selv bør have en kristen praksis at trække erfaringer fra.

Samtalerne i podcasten er ikke åndelige vejledninger i den forstand, at konfidenterne har en kristen praksis, som de får vejledning i. Formålet er, at folk uden særlig tilknytning til kirken, skal kunne opdage, at de kan benytte sig af tilbuddet om sjælesorg. Som nævnt virker de fleste konfidenter da også som verdensåbne kulturkristne med livsproblemer, som de håber at få sjælesørgerens syn på.

Kun i to samtaler er der et anstrøg af spirituel sjælesorg. Lin lider af angst, som hun har lært at leve med, blandt ved at tale om angstens objekt med sine veninder. Her nævner sjælesørgeren, at hun har både en egen aftensbønspraksis og en praksis med at lytte til meditationsbånd og til gregoriansk musik for slappe af.

P: Okay. Gør du nogle gange så nogle... ja, det ved jeg ikke, altså jeg har jo nogle gange lyttet til sådan nogle meditationsbånd eller sådan noget gregoriansk musik, det får min hjerne til at være stille. Eller, jeg er jo også... som... man kan sige, jeg er jo også... Nogle mediterer om aftenen. Jeg har sådan en lille aftenbøn, jeg beder og takker for det, jeg er glad for, og beder om styrke til det, jeg skal udholde eller står i, hvis der nogle svære ting. Men har du så nogle greb om det? Eller... er der noget, du bruger?

K: Jeg har gjort det før i tiden, før jeg flyttede sammen med min kæreste, så havde jeg meget om aftenen, så skulle jeg skrive alt det ned i løbet af dagen, som var godt. Og det er jo lidt det samme, det der med at gå med glæden, gå med kærligheden frem for angsten.

¹⁴ Grevbo skriver spiritual for at undgå visse konnotationer til ordet 'spirituel' på norsk, som altså også kan betyde “slagfærdig” og “humoristisk” (2006, s. 339). Det sproglige problem har vi ikke på dansk.

¹⁵ Disse ord er citater fra Owe Wikstrøms karakteristik af den åndelige vejledning. Se også den i Norden måske mest kendte, nemlig Wilfrid Stinnsen, *Andens terapi* (1996).

Sjælesørgerens indspil kan ses som udtryk for spirituel sjælesorg. Invitationen til samtale om bønsspraksis bliver dog drejet i andre retninger af konfidenten, eftersom hun har haft en praksis med at skrive alt det ned, som var godt i løbet af dagen, og dermed give glæden opmærksomhed i stedet for angsten.

I samtalen med Mette, som er den anden af de to samtaler, hvor konfidenten eksplicit efterspørger et teologisk perspektiv, nævner sjælesørgeren muligheden for at bede til Gud, om Gud kan tilgive, når Mette ikke selv er i stand til det. Sjælesørgeren giver altså et konkret forslag til en spirituel bønsspraksis. Den teologiske præmis for bønssforslaget, nemlig muligheden af en stedfortrædende tilgivelse, afviser konfidenten imidlertid et par minutter senere som en mulighed for hende.

5. Ekklesial sjælesorg

Hvor den spirituelle sjælesorg har fokus på fordybelse i *kristne* praksisser, ser den ekklesiale sjælesorg samtalen som indlejret i *kirkelige* praksisser – i menigheden og i kirken som gudstjenestefejrende og livsdelende fællesskab. Dette kan vise sig på tre måder. For det første er denne type sjælesorg inspirationskilde til gruppesamtaler, f.eks. i sorggrupper, hvis antal og variation øges i Danmark i disse år. I en sorggruppe kan mennesker samles og støtte hinanden, eventuelt med præsten som deltager eller leder af samtalen. For det andet vil ekklesial sjælesorg gerne henvise til menighedens fællesskab. Det giver sig selv i kasualiesamtalerne, hvor samtalen naturligt peger frem mod dåben, vielsen eller begravelsen som gudstjenester. For det tredje vil den ekklesiale sjælesorg kunne inddrage liturgiske elementer fra ritualbogen, som for eksempel den aronitiske velsignelse, nadverfejringen eller skriftemålet.

Et teologisk udgangspunkt kan findes hos Martin Luther, for hvem sjælesorgen drejede sig om “menighetsmedlemmenes gensidige samtale og trøst” (Grevbo, 2006, s. 342–343).¹⁶ Luthers teologi om det almindelige præstedømme melder sig her: Sognets medlemmer har pligt til at tage sig af deres næstes ve og vel. Jeg vil dog mene, at de fleste i dag ser sjælesorg som en opgave, der hører præsterollen til – måske for at undgå unødigt snagen i andres liv. Kirkeretten udpeger da også det særlige præsteembede som bærer af den skærpede tavshedspligt (Jørgensen, 2019). Alligevel vil den velfungerende menighed drage omsorg for hinandens ve og vel, også uden at benævne indsatsen med ordet “sjælesorg”. Teologisk set begrundes den ekklesiale sjælesorg i opbyggelsen af menigheden indadtil, snarere end i den diakonale¹⁷ eller missionale indsats udadtil.

Ingen af samtalerne i podcasten *Sjælesorg* indeholder liturgiske elementer, som f.eks. den aronitiske velsignelse, eller sproglige henvisninger til menighedslivet, herunder søndagshøjmessens. En enkelt henvisning til “kirkens rum”, paralleliseret med “naturen”, som steder, hvor man kunne slukke sin telefon og undgå informationer, findes i samtalen med Mikkel. Ellen Aagaard Petersen, som er ansvarshavende redaktør for folkekirken.dk, oplyser, at tilrettelæggeren har matchet præst og konfident ud fra

¹⁶ Luther skrev “brødrenes”, ikke “menighedens”: “Peer mutuuum colloquium et consolationem *fratrum*” (BSL 449, min fremhævnings).

¹⁷ Som Dietrich Bonhoeffer gjorde (1996, s. 556).

en forestilling om, at der kunne opstå en god samtale om konfidentens problem med netop denne præst. En vis geografisk nærhed har været væsentlig, men konfidenterne er netop ikke sognebørn.¹⁸

6. Analytisk sjælesorg

Typologien foretager nu et større spring fra den ekklesiale sjælesorg til den analytiske sjælesorg, der typisk er tilbage i forholdet mellem sjælesørger og konfident. Analytisk sjælesorg er *inspireret af den psykoanalytiske tradition*. Det er en omfangsrig størrelse, som også har mere moderne udløbere.¹⁹ Derfor er det en forenkling, når jeg med Grevbo fremdrager to teoretiske elementer, som man vil kunne få øje på i en sjælesorgssamtale (2006, s. 364).

I generel forstand er den analytiske sjælesorg opmærksom på de bevægelser, der finder sted mellem sjælesørger og konfident. Når konfidenten begynder at arbejde i relationen til sjælesørgeren, enten ved tilknytning eller modstand, kaldes det "overføring". Når sjælesørgeren bruger sig selv i samtalen, eventuelt til at besvare konfidentens overføring, kaldes det "modoverføring".

I mere specifik forstand vil analytisk sjælesorg vise sig som en konkret måde at spørge på. Når konfidenten fortæller om sit problem, vil den analytiske sjælesørger spørge ind til de livshistoriske omstændigheder, ofte i familien, der kan have bidraget til, at dette problem er opstået. Man vil være optaget af personlighedens struktur, sådan som den beskrives i den psykoanalytiske antropologi. Målet er at hjælpe den anden til at frigøre sig fra snærende bånd i det psykiske, ofte ubevidste, liv. Man vil måske undersøge drømme og lidelsessymptomer, der kan henledes til fortrængninger i det underbevidste.

Den teologiske basis for den analytiske sjælesorg drejer sig om diakoni. Sjælesørgeren er kaldet af Gud til tage vare på sin næste. Hvis næstens liv kan lykkes ved at anvende analytiske metoder til afdækning af problemets rødder, og til afhjælpe problemet, så er det naturligvis opgaven. Virkningen af dette diakonale perspektiv kan også handle om Gudsrigets frembrud. Således kan Oskar Pfister, en af Freuds væsentligste samtalepartnere, tale om, at effekten af denne tilgang vil være at "gøre ufrie til frie, ulykkelige til lykkelige, værktøjer for det onde til organer for det gode" (Pfister, 1927, s. 20, min oversættelse). Løser man folks psykologiske problemer, vil kærligheden kunne få frit løb i blandt mennesker. Liberalteologien er en væsentlig inspirationskilde her.

Podcasten har ikke eksempler på analytisk sjælesorg i specifik forstand. Det er tydeligt, at sjælesørgerens spørgemåde ikke er tilfældig. Jeg fornemmer, at flere af dem ved, hvad de gør, og bagefter ville kunne redegøre for, hvorfor de gjorde som de gjorde. De teoretiske retninger, der påvirker dem, er imidlertid nogle andre end det psykoanalytiske. At analysere podcastens samtale ud fra forskellige terapeutiske retninger falder udenfor denne artikels rækkevidde. Dog kunne man forestille sig

¹⁸ Ifølge mit interview med Ellen Aagaard Petersen d. 14/1-2021.

¹⁹ F.eks. hos Pamela Cooper-White (2006).

dybere forståelse af samtalerne, hvis man benytter en typologi, der indeholdt systemisk, gestaltterapeutisk, fænomenologisk, narrativ og eksistentiel sjælesorg.²⁰

Et eksempel på modoverføring, finder vi dog i samtalen med Mads, som har mistet sin 15-årige datter. Her fortæller sjælesørgeren, at de små hår rejser sig på armene af ham, fordi han fornemmer, at konfidenten, om end stadig dybt berørt, er ved at "blive menneske igen" efter sit tab.

7. Terapeutisk sjælesorg

Hvor den analytiske sjælesorg bringer et begrebsapparat med, som lidelsen fortolkes indenfor, vil den terapeutiske sjælesorg lade konfidenten selv stå i centrum. Derfor får denne type også den alternative titel "partnerbaseret sjælesorg" hos Grevbo. Fokus er på *konfidentens selvforståelse* snarere end på sjælesørgerens livsforståelse og forkyndelse. Målet for sjælesorgen er at hjælpe konfidenten med at genvinde livsorientering og livsmod.

Teologisk inspiration kan findes forskellige steder. Grevbo peger på procesteologien som væsentlig for den amerikanske sjælesorgsteologi. Procesteologien er en teologisk gennemtænkning af Alfred North Whiteheads procesfilosofi. Her kan mødet mellem det guddommelige initiativ og det menneskelig svar resultere i realiseringen af Guds mål med verden (Cobb & Griffin, 1976). Også Paul Tillichs forståelse af nåden som det at blive accepteret (1952) har influeret det terapeutiske fokus på at formidle accept i den sjælesørgeriske samtale.²¹

En analyse af podcasten *Sjælesorg* ud fra denne typologi kan kaste en mængde materiale af sig. Sjælesørgerne udviser generelt stor respekt for deres konfidenter. Jeg nævner tre eksempler. For det første beder sjælesørgerne indimellem konfidenterne tage stilling til, hvilken retning samtalen skal bevæge sig i. Det præger f.eks. samtalen med Marcel. Her drejer samtalen sig om, hvordan man er par med børn. Cirka halvvejs ind i samtalen spørger sjælesørgeren, hvad samtalen kan give konfidenten – lidt "luft" til at "blive lyttet til" eller sparring "omkring forskellige strategier". Senere spørger sjælesørgeren, om lidelsen mest drejer sig om forholdet mellem konfidenten og kæresten eller mest om forholdet til den andens børn. Begge dele er et forsøg på at give samtalen retning. Respekt for den anden kommer til udtryk som ledelse af samtalen, så konfidenten får mulighed for at fokusere de rigtige steder.

For det andet udviser flere sjælesørgeres respekt for den andens andethed ved eksplicit at spørge om tilladelse til at lede samtalen i en bestemt retning. I samtalen med Jakob spørger sjælesørgeren, om det er okay at spørge mere ind til, hvad konfidenten mere præcist har brug for at få talt med sin far om. I samtalen med Adriana beder sjælesørgeren om lov til at rette samtalen væk fra en teoretisk diskussion om teodicé og ind på konfidentens personlige følelse af meningsløshed. Lidt senere beder samme

20 Se hertil f.eks. Michael Klessmanns bog *Pastoralpsychologie* (2006, s. 427–464).

21 Når Grevbo sammenfatter denne types teologiske indhold sådan, at teologien her er blevet en hjælpevidenskab til psykologien (2006, s. 381), må det betragtes som en tilspidsning, eventuelt fra et bestemt teologisk ståsted.

Der er masser af teologi på færde her, også selvom denne teologi ikke kommer eksplicit til udtryk i samtalen.

sjælesørger om tilladelse til at fortælle om noget fra bibelen, specifikt at der står “frygt ikke” i bibelen lige så mange gange, som der er dage i året.

For det tredje holdes den terapeutiske indsigt højt, at råd måske giver kortvarig glæde, men længerevarende afhængighed. Kun få af sjælesørgerne giver råd om konkrete handlemuligheder til konfidenten.²² I samtalen med Marcel er sjælesørgerens tilbageholdenhed særligt påfaldende, fordi konfidenten længes efter et godt råd. Konfidentens ønsker svar på, hvilken rolle han kan indtage for at få bragt sin nye kæreste og sine børn fra et tidligere ægteskab tættere sammen.

K: [...] Altså det, sådan, som jeg går og er nysgerrig på, det er det her med, om jeg er på rette vej. Det er, om jeg er på vej ned ad en blindgyde, eller om jeg skal gøre noget aktivt for noget andet, øhm, og hvad det så eventuelt skulle være [...] Så hvad jeg skulle gøre for at få det til at øh... nærme sig hinanden på sigt, måske, det behøves ikke være i morgen, men hvilken rolle jeg skulle tage, om nogen, for at bane vejen for det, det kunne jeg godt tænke mig en fornemmelse af. Og det kan jeg ikke rigtig, jeg kan ikke rigtig vurdere hvad der er det rigtigste, det kan jeg ikke rigtig fornemme helt, sådan at om tyve år, at både mine kæreste og mine børn tænker, at det gik rigtig godt...

P: Ja, der ville du gerne om tyve år ligesom kunne se tilbage og se, det var godt, jeg holdt ved, det var godt, jeg var tålmodig, at du gjorde det, du gjorde. Og jeg hører også, at du spørger til, hvad der er det rigtige at gøre øh... og jeg kan høre, du sådan længes efter, måske en højere grad af sikkerhed i det, du gør, at det er godt nok, at det er på rette vej og sådan. Og jeg kunne tænke mig måske sådan i stedet at spørge... Måske ikke så meget til, hvad du skal, eller hvad der er rigtigt, men mere hvad du vil? Hvad vil *du* gerne have ud af det her? [...]

Sjælesørgeren spejler spørgsmålet, men justerer spørgsmålet fra, hvad der er *rigtigt* at gøre, til hvad konfidenten gerne *vil* gøre. I stedet for at svare fastholder sjælesørgeren, at samtalen er et refleksionsrum for konfidenten, og ikke et sted for råd, i hvert fald ikke til, hvordan konfidenten kan forhandle forholdet mellem kæreste, egne børn og kærestens børn. Den grundlæggende sjælesørgeriske indsigt er da også, at råd sjældent fungerer, fordi råd skaber afhængighed af sjælesørgeren.²³

8. Socio-politisk sjælesorg

Mens den terapeutiske sjælesorg sætter individet i centrum som et levende dokument, forstår den socio-politiske sjælesorg konfidenten som indfældet i et *netværk af strukturer*,

22 En undtagelse – som jeg vender tilbage nedenfor – er samtalen med Jakob. I samtalen med Mikkel er der masser af råd, men de handler mere om konfidentens selvforhold, f.eks. “slip den der dommer, du har siddende oven i hovedet”.

23 Dette diskuterer allerede Friedrich Schleiermacher (1850, s. 452).

der spiller ind på vedkommendes livsproblemer. Det handler om at have bevidsthed om det strukturelle aspekt af menneskers lidelse. Det interventionistiske fokus kan derfor være på at styrke konfidenten i sit opgør med disse strukturer.

Den teologiske baggrund for den socio-politiske sjælesorg er ikke mindst befrielsesteologien, der gennem det tyvende århundrede har haft forskellige udtryksformer. Den latinamerikanske havde fokus på ulighed, den sorte på racespørgsmål, mest i USA, den feministiske på kønsspørgsmål og queer-teologien på seksualitet. En socio-politisk opmærksomhed kan også have øje for lidelse på baggrund af alkoholisme eller andre afhængighedsforhold, der skaber lidelse. For en socio-politisk inspireret sjælesorger vil engagementet i forandringen af ydre forhold være væsentlig.

Det er ikke nemt at finde eksempler på det socio-politiske i podcasten *Sjælesorg*. I samtalen med Mikkel påpeger sjælesørgeren nutidens krav om, at alting skal blive "bedre, hurtigere, skarpere, klogere", som et muligt perspektiv på, at konfidenten har svært ved at føle sig god nok. Og Adriana fortæller sjælesørgeren, at hun er adopteret fra Colombia og føler et større pres for at yde mere, fordi hun har fået en særlig chance for et bedre liv. Sjælesørgeren overvejer, om dette pres er fra hende selv eller fra samfundet: "Er det noget, du har fået at vide af omgivelserne, at du skal være særligt taknemmelig eller sådan, fordi du er adopteret eller...?" Sjælesørgeren udviser dermed sans for socio-politisk sjælesorg. Men det er ikke mit indtryk, at disse eksempler er særligt prægnante i samtalerne.

9. Modstanden i materialet

Efter at jeg har vist eksempler på de fleste sjælesorgstyper i podcasten *Sjælesorg*, vil jeg nu se nærmere på, hvad typologien ikke formår at indfange. Teorier kan samle materiale op, men materialet kan også yde teorien modstand. Det er også tilfældet i mødet mellem Grevbos typologi og podcasten *Sjælesorg*. Jeg vil fremdrage tre eksempler på dette.

For det første findes der en samtale, der bedre kan beskrives med en type, som Grevbo ikke har med, nemlig hverdagsrådgivningstypen, som findes hos den tyske sjælesorgsteoretiker Michael Klessmann. Jakob vil gerne kontakte sin far en sidste gang efter gentagne gange at være blevet svigtet af faderens manglende initiativ i forholdet. Her går sjælesørgeren aktivt ind i en fælles samtale om, hvorvidt brev eller telefonsamtale vil fungere bedst. Sjælesørgeren tager i første omgang stilling til fordel for telefonen, men følger glidende med, når konfidenten reflekterer sig frem til et brev. Denne type kan forstås som en samtale om livskunst og livsorientering. Målet her er ikke at give konkrete retningslinjer, men at hjælpe den anden til selv at træffe ansvarlige valg og gøre det ud fra bevidst overvejede værdier (Klessmann, 2015, s. 114).

For det andet finder jeg det yderst vanskeligt at benytte Grevbos typologi til at karakterisere det, der foregår i samtalen med Damian. Som jeg nævnte i gennemgangen af den karismatiske sjælesorg, ledes konfidenten her til at have en samtale med Gud assisteret af sjælesørgeren. Som jeg udfolder nærmere andetsteds (Christoffersen, 2023) har denne metode elementer af kerygmatiske, spirituelle og terapeutiske sjælesorg, men på en måde, som er radikalt anderledes end noget af det, Grevbo forudsiger.

For det tredje spiller flere af sjælesørgerne ind med fænomenologiske pointer i løbet af samtalen. Det kan man se i tre samtaler. I samtalen med Jakob tilbyder sjælesørgeren en distinktion mellem tilgivelse og forsoning og forklarer, at tilgivelsen altid indebærer påstanden om skyld, hvilket konfidenten skal være opmærksom på, når han henvender sig til sin far.²⁴ I samtalen med Lin, der generelt har bøvlet med angst og nu er gravid, udfoldes overvejelser om tabets mulighed som bagsiden af kærligheden og livet. I samtalen med Mads formulerer sjælesørgeren et væld af den slags betragtninger. Sjælesørgeren beskriver, hvordan *håbet* forbinder sig til meningen snarere end til opfyldelsen, og hvordan *nåden* er at modtage noget ud over det forventelige. Det følgende citat fra denne samtale handler om ensomhed og kommer som respons på, at konfidenten har fortalt om at sidde ensom derhjemme i sorg og om at række ud til andre, som kan hjælpe med praktik og støtte.

P: Ensomhed... du skal have en lille definition af ensomhed, som jeg tror, passer meget godt på det her. Ensomhed betyder, at det jeg har, opfylder ikke savnet af det, jeg længes efter.

K: Okay.

P: Ik? Altså, man kan have masser af mennesker omkring sig og så faktisk føle sig ensom, hvis det man i virkeligheden længes efter, at det er det, man ikke har, om man så må sige. Og det jeg hører, du siger, det er sådan set, at den der eksistentielle ensomhed, der kan være knyttet til at være væk fra Josephine [som er] herinde [på Rigshospitalet] og være derhjemme, at i den isolation, du var i dér, der har du simpelthen samlet nogle, som kunne møde dig, lytte til dig og høre, hvordan du i virkeligheden havde det som far med en syg datter, ik’?

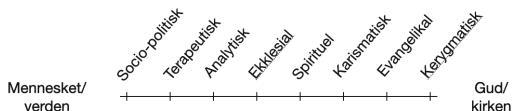
Sjælesørgeren benytter altså fænomenologiske distinktioner til at give samtalen eksistentiel flyvehøjde.

De tre nævnte eksempler på, at sjælesorgssamtalerne ikke passer ind i Grevbos typologi, vil ikke på dette sted give anledning til en større teoretisk revision af typologien. Jeg har ellers overvejet, om jeg skulle argumentere for en niende “fænomenologisk” type, siden dette fund så udbredt og distinkt i materialet. Men en typologi er som et net. Man skal finde den rette størrelse på maskerne. En typologi med for grove masker kan ikke fange laks. En typologi med for fine masker får for mange smådyr med. Som forståelsesredskab i mødet med et konkret materiale giver typologier altid kun et vist resultat. Derfor vil man altid skulle tænke over, hvad typologien viser, og hvad den ikke viser. Denne metodiske pointe er vigtigere end at forfine maskerne yderligere.

²⁴ Se også samtalen med Mette, hvis grundtema er tilgivelsen.

10. Fra linje til cirkel

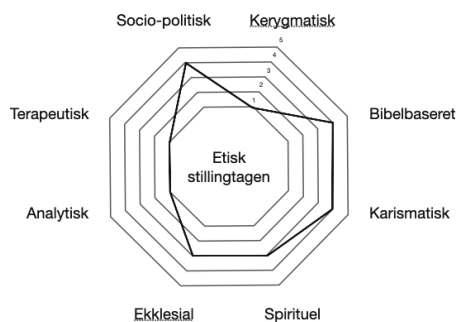
Selvom jeg ikke foreslår at revidere typologien, vil jeg argumentere for, at typologien behøver en ny grafisk udformning. I bogen sætter Grevbo typerne op på en linje fra højre mod venstre, hvor højre betyder "Gud/kirken" og venstre betyder "mennesket/verden". Yderpunkterne bliver således den kerygmatiske sjælesorg og den socio-politiske sjælesorg, som man kan se i figur 1. Som jeg har vist i løbet af artiklen, er der dog dybe teologiske begrundelser for alle otte typer. Den socio-politiske sjælesorg trækker på befrielsesteologiens indsigter i, at menneskets frelse ikke skal tænkes individuelt, men at mennesket er indfældet i et net, som mennesket frelses sammen med. Dikotomien Gud/verden eller kirken/mennesket er derfor for forenklet.



Figur 1: Grevbos grafiske fremstilling af sin sjælesorgstypologi.

Mit forslag er derfor at optegne typologien på en cirkel. Det giver mulighed for at trække forbindelseslinjer på kryds og tværs mellem de forskellige typer afhængigt af ens analytiske interesse, f.eks. det moralsk-etiske i sjælesorgen, sjælesorgens forhold til psykologien eller forholdet mellem individ og samfund. Jeg vil nu udfolde, hvordan de forskellige positioner stiller sig til førstnævnte eksempel, altså det moralsk-etiske i sjælesorgssamtalen. Dette eksempel kan være illustrativt i denne sammenhæng, fordi et fællestræk ved podcastens sjælesørgere synes at være, at de afholder sig fra at tage etisk stilling til deres konfidenters livshistorie.

Når det gælder overvejelsen om, hvorvidt sjælesørgeren skal gå etisk til værk i sjælesorgen kunne grafikken se ud som i figur 2. Denne opstilling viser, hvad den kerygmatiske type har til fælles med den analytiske og den terapeutiske. Disse tre typer har et fællestræk i et opgør med en moraliserende sjælesorg. Denne pointe har historiske rødder, idet både den liberale teologi hos Oscar Pfister og den dialektiske teologi hos Eduard Thurneysen gjorde op med den pietisme, som prægede det 19. århundredes sjælesorg (Harbsmeier, 1995, s. 393). Her er altså en pointe, der forener nogle typer, der ellers ligger langt fra hinanden i linjemodellen. Opgøret med moralismen viser sig imidlertid ganske forskelligt. Hvor den kerygmatiske type sætter evangeliet om retfærdiggørelsen i centrum, sætter den analytiske og den terapeutiske type konfidenten og dennes livsverden i centrum.



Figur 2. I hvor høj grad går typen ind for etisk stillingtagen i sjælesorgen?

Når det gælder de fem øvrige typer, der alle har et større potentiale for at bringe det etiske på bane, begrundes etikken forskelligt. Den *bibelbaserede* type fokuserer

på bibelteksternes etiske rådgivning i deres helhed. Det gør den *karismatiske* også, men hvilke bibeltekster, der skal stå i centrum, afhænger mere af den karismatiske leders visioner end af kølige eksegetiske diskussioner. Den *spirituelle* type har sit etiske centrum hos den konkrete næste i umiddelbar barmhjertig handling med dybe rødder i den kristne spiritualitet. Den *ekklesiale* type orienterer konfidenten ind mod liturgien og menigheden, hvor man har en chance for at møde Gud i et fællesskab med andre gudstjenestedeltagere. Hvor fokus altså i den spirituelle type er på den konkrete næste og i den ekklesiale er på kirken, er den *socio-politiske* retning optaget af strukturelle mønstre, som man må adressere politisk. På dette niveau er den socio-politiske sjælesorg typisk optaget af temaer som opgøret mod patriarkatet og kapitalismen for at opnå bedre magtbalance mellem økonomiske forudsætninger, køn, seksualitet og i forholdet til naturen. Når den *evangelikale* sjælesorg bliver politisk fokuserer den typisk mere på konservative temaer som vigtigheden af den forudgivne identitet, herunder hvad angår slægt og nationalitet, køn og seksualitet, men også f.eks. af spørgsmålet om abort. Både den socio-politiske og den evangelikale er optaget af de politiske forudsætninger for frihed, men de er uenige om, hvordan denne frihed tager sig ud. Herimod er den *karismatiske*, den *spirituelle* og den *ekklesiale* sjælesorg mere optaget af, hvordan etikken udspiller sig i konkrete og nære sammenhænge. De væsentlige forskelle på, hvordan typerne stiller sig til spørgsmålet om det etiske i sjælesorgen, kan altså ikke indfanges på en linje.

Og igen – tager man denne podcast som udtryk for dansk sjælesorg, er det påfaldende, hvor lidt den etiske stillingtagen fylder. Det fælles opgør mod moralismen fra den kerygmatiske og den terapeutiske type synes at være slået igennem.

Konklusion

Denne artikel har søgt at anvende Tor Johan Grevbos oversigt over hovedretninger indenfor sjælesorgen som en typologi til analyse af podcasten *Sjælesorg*. Denne podcast giver et indblik i dansk sjælesorg, selvom der er visse begrænsninger, som jeg har nævnt: Podcastens konfidenter er kirkenysgerrige, samtalerne er enkeltstående, de foregår kun under fire øjne, og der har været mikrofoner tilstede. Med disse begrænsninger *in mente* får analysen givet et indblik i dansk sjælesorg. Artiklen har vist flere små konkrete interventioner, der kan tolkes som bestræbelser på kerygmatiske og bibelcentreret sjælesorg, og den har tydeliggjort lange stræk af pastoral opmærksomhed, der kendetegner den terapeutiske sjælesorg. At *kerygmatiske* og *terapeutiske* sjælesorg således er fremherskende, er ikke mærkeligt, eftersom disse former historisk set har været de mest prægnante. At der også arbejdes *bibelsk* rundt omkring i podcasten, svarer til, at der er kommet bevægelse i bibelsk sjælesorg, som Det Danske Bibelselskab de seneste år har forsøgt at fremme.²⁵

²⁵ <https://www.bibelselskabet.dk/bibelsk-sjaelesorg>

Enkelte træk, der kunne forstås som socio-politisk, spirituel og analytisk sjælesorg har jeg fremdraget. Den *socio-politiske* sjælesorg har vanskeligere kår i et homogent velfærdssamfund end så mange andre steder. Men det skyldes måske også podcastens begrænsninger, for strukturelle årsager til dagens lidelser er der vel nok af. Man kunne bede om at følge en præst i Kirkens Korshær, som sikkert har flere samtaler, der peger i denne retning, eller en præst i hospitalsverdenen, hvor sygehusansatte lider under øget arbejdspress. *Spirituel* sjælesorg findes nok mest i særlige miljøer, hvor den åndelige søgen er i højsædet. Den *analytiske* sjælesorg findes i en vis forstand over det hele i podcasten, eftersom forholdet mellem konfident og sjælesørger hele tiden er på spil. Men vi har ikke set eksempler på sjælesørgere, der arbejdede egentligt analytisk i deres spørgemåde. Jeg vurderer dog, at en anden typologi, der fokuserer på moderne psykologiske retningers spørgemåder ville kunne åbne disse samtaler på væsentlige måder.

Den ekklesiale og den karismatiske sjælesorg har vist sig at være nærmest fraværende fra podcastens samtaler. Den manglende *ekkesiale* sjælesorg kan være udtryk for podcastens begrænsninger. I hvert fald er det mit indtryk, at dansk sjælesorg har stort fokus på at benytte sig af kirkens særlige ritualer i forbindelse med samtaler. Fraværet af *karismatisk* sjælesorg er imidlertid ikke underligt; mit bud er, at denne type sjælesorg mest findes i særlige centre i folkekirken og ellers i visse frikirkemiljøer.

En kvantificering af analysens resultater kunne se ud som i figur 3. Her ser vi en anden brug af cirkelmodellen. Cirkelmodellen kan altså bruges til at opsummere fremkomsten af bestemte typer af sjælesorg i et materiale.

Endelig vil jeg formidle den idé, at cirkelmodellen kan benyttes til selv-refleksion i forbindelse med undervisningen i praktisk sjælesorg, f.eks. på pastoralseminariet.²⁶ Man kan indtegne sin selvforståelse som sjælesørger og derefter analysere nogle af sine samtaler. Måske forstår man selv som karismatisk, men agerer socio-politisk? Hvis der er diskrepans, kan man arbejde med at bringe selvforståelse og praksis i vater, enten ved at justere sin selvforståelse eller justere sin praksis.



²⁶ Denne idé har jeg fået fra Lars Kruse.

Litteraturliste

- Podcasten *Sjælesorg* er udgivet af folkekirken.dk i samarbejde med *Sjælesorg på nettet* og kan findes her: <https://www.folkekirken.dk/aktuelt/podcast/sjaelesorg> eller søges frem, hvor du lytter til podcasts.
- Adams, J. E. (1986). *Competent to Counsel*. Zondervan. (Original work published 1970)
- Bonhoeffer, D. (1996). Vorlesung über Seelsorge. I *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937* (s. 554–591). Gütersloher Verlagshaus.
- Christoffersen, M. G. (2023). Talk to God about it. A "Theodialogical" Method of Pastoral Care. *Kerygma und Dogma*.
- Cobb, J. B., & Griffin, D. R. (1976). *Process Theology: An Introductory Exposition*. Westminster John Knox.
- Cooper-White, P. (2006). *Many Voices: Pastoral Psychotherapy in Relational and Theological Perspective*. 1517 Media.
- Doehring, C. (2015). *The Practice of Pastoral Care: A Postmodern Approach* (Revised and expanded edition). Westminster John Knox Press.
- Due, E. (2018). Trinitarisk sjælesorg. *Kritisk forum for praktisk teologi*, 38(151), 70–82.
- Grevbo, T. J. S. (1983). *Det fir-foldige menneske: Et personlighedsspil til sjælesorgerisk bruk*. Luther Forlag.
- Grevbo, T. J. S. (2006). *Sjælesorgens vei: En veiviser i det sjælesorgeriske landskap—Historisk og aktuelt*. Luther Forlag.
- Gundelach, P., Raun Iversen, H., & Warburg, M. (2008). *I hjertet af Danmark*. Hans Reitzel.
- Harbsmeier, E. (1995). Sjælesorg. I E. Harbsmeier & H. Raun Iversen (Red.), *Praktisk teologi* (s. 384–423). Anis.
- Johannessen-Henry, C. T. (2018). Fællesskab og håb: Mentalisering som sjælesorgerisk greb i begravelsessamtalen. *Kritisk forum for praktisk teologi*, 151, 44–69.
- Jørgensen, A. (2019). Den særlige tavshedspligt for præster. *Juristen*, 5, 177–188.
- Karle, I. (2003). Seelsorge im Horizont der Hoffnung: Eduard Thurneysens Seelsorgelehre in systemtheoretischer Perspektive. *Evangelische Theologie*, 63(3), 165–181.
- Kaufman, T. S. (2016). From the Outside, Within, or In Between? Normativity at Work in Empirical Practical Theological Research. I J. A. Mercer & B. Miller-McLemore (Red.), *Conundrums in Practical Theology* (s. 134–162). Brill.
- Klessmann, M. (2006). *Pastoralpsychologie: Ein Lehrbuch*. Neukirchener Verlag.
- Klessmann, M. (2015). *Seelsorge: Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens-ein Lehrbuch* (3. udg.). Neukirchener Theologie.
- Leth-Nissen, K. M. S., Poulsen, J., Larsen, M. F., Larsen, T. L., & Glasscock, E. H. (2022). *Religiositet og forholdet til folkekirken 2020: Bog 2 Kvalitative studier*. Folkekirken Uddannelses- og Videnscenter.
- Nielsen, B. F. (2015). "Og tilmed også Thurneysen". I C. Svinth-Væge Pöder (Red.), *Mellem tiderne: Fem dialektiske teologer* (s. 99–140). Forlaget Anis.
- Pfister, O. (1927). *Analytische Seelsorge*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scharfenberg, J. (1981). *Samtalen i fokus: Den sjælesorgeriske samtale i teori og praksis*. Gad. (Original work published 1972)
- Schleiermacher, F. (1850). *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. De Gruyter.
- Stinissen, W. (1996). *Andens terapi*. Libris.
- Thomsen, M. H. (2015). Sorggrupper i folkekirken – når sorgen bæres sammen. I *Sorg* (s. 55–67). Eksistensen.
- Thurneysen, E. (1994). *Die Lehre von der Seelsorge* (7. Aufl.). Theologisches Verlag. (Original work published 1948)
- Tillich, P. (1952). *The Courage to Be*. Yale University Press.
- Ziemer, J., Pohl-Patalong, U., Schmidt-Rost, R., & Henkys, J. (2011). Pastoral Care. *Religion Past and Present*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/pastoral-care-COM_024787#

Deacons as conversation partners on existential issues with older people: An empirical study in Norway

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 39. Nr. 2/2022
[s. 21-36]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i2.5499>



Åsta Marie Olafsson, PhD-kandidat, VID vitenskapelige høyskole

Hans Stifoss-Hanssen, professor emeritus i diakoni og
profesjonell praksis, VID vitenskapelige høyskole



Anne Austad, førsteamanuensis i praktisk teologi, VID
vitenskapelige høyskole
asta.olafsson@vid.no

Abstract

Deacons within the Church of Norway constitute a professional group that can encounter older people's need for existential conversations, but empirical research in this field is scarce. This study aims to explore professional deacons' perceived competence in the field of older people and existential issues. Three focus group interviews with 18 deacons and an inductive qualitative content analysis were used to answer the inquiry. We introduce the term "approachable deacons" as an analytical innovation. Based on the empirical material and the perspectives from diaconia and the psychology of religion, arguments are made for the societal contribution of the deacon profession. As approachable existential conversation partners, deacons may make an essential contribution to public mental health. We assert that the deacon profession represents a counterculture to society and healthcare, where time is short, older people may feel downgraded, and existential and religious literacy is limited.

Nøkkelord: Deacons, existential conversations, older people, empirical, approachable.

Introduction

1.1 Focus and aim

A growing number of research studies indicate that existential issues can be salient for older people in healthcare (van Der Vaart & van Oudenaarden, 2018). However, talking about existential issues is often considered to belong to the private domain in Scandinavia (Hvidt et al., 2020; Rykkje, Eriksson, & Raholm, 2013). Olafsson and Rykkje (2022) found that some of the older people in their study wanted to talk about existential issues in old age. Furthermore, most of them had a positive research interview experience regarding their thoughts around existential issues, suggesting that existential conversations may be of help and value. Chaplains and deacons are trained conversation partners, and there is much research on chaplaincy in institutional settings. However, chaplaincy in social care¹ settings, especially with older people, is largely ignored in research (Norris, 2014) and almost non-existent in a Norwegian research context.

There is hardly any Scandinavian empirical research on deacons as existential conversation partners. For instance, in the search for research in this field², the keywords “deacon” AND “pastoral care” AND “older people” and similar phrases from 2010 to 2022 yielded no results. Only six results were obtained with the search words “deacon” AND “pastoral care” from 1964 to 2021. One of these is a study by Carrion (2019), from a Catholic tradition in which the diaconate primarily has been the entrance to priestly service, a so-called transitional diaconate (Dietrich, 2011, p. 128). Danbolt et al. (2021) focus on themes found in pastoral care conversations within the Church of Norway in relation to the local community. Rodriguez-Nygaard’s (2014) study contributes to the understanding of deacons’ professional knowledge, where the combination of knowledge from different fields combined with theology in talking to people in difficult situations was one finding (p. 9). Fanuel’s (2013), Gooder’s (2006), and Henrey’s (2007) works are non-empirical. Further, the increasing research on pastoral care consultations seems to be more focused on theoretical publications than empirical ones, according to Danbolt et al. (2021). However, a few empirically-based and newly published articles in Norwegian include pastors and deacons as pastoral care providers (Danbolt, Stokka, Sandsmark, & Stålsett, 2022; Grung, Danbolt, & Stifoss-Hanssen, 2016; Stifoss-Hanssen, Grung, Austad, & Danbolt, 2019; Stokka, Stålsett, Sandsmark, & Danbolt, 2022), although none specifically studied older people as recipients of pastoral care. Hence, this empirically based study fills this gap by focusing on the deacon as an interlocutor for older people around existential issues.

1 UK: The personal care given by public or private organisations to help people in society who need specialised assistance to live a comfortable, healthy, fulfilling life. (<https://www.prospects.ac.uk/jobs-and-work-experience/job-sectors/social-care/overview-of-the-social-care-sector#what-is-social-care>)

2 “Academic Search Elite” and “Atla Religion Database with Atla Serials”.

The study aimed to explore what deacons perceived as their competence in the field of older people and existential issues. The research question was: “What characterises deacons’ perceived competence as existential conversation partners with older people?” In what follows, we explain how we understand the terms ‘competence’ and ‘existential conversations’.

The sociologist Skau (2017) explains professional competence as consisting of necessary and appropriate qualifications in the exercise of a profession, a combination of theoretical knowledge, occupation-specific skills, and personal competence (2017, pp. 57-58). Furthermore, personal competence is described as “a unique combination of human qualities, characteristics, attitudes and skills that we more or less intuitively adapt to different professional contexts” (Skau, 2017, p. 61).

Concerning the ‘existential’, we rely on DeMarinis’ (2008) understanding:

The existential dimension is focused on the individual’s understanding of existentiality and the way meaning is created. This dimension includes the worldview conception, life approach, decision-making structure, way of relating, and way of understanding. It also includes the activities of expressions of symbolic significance, such as rituals and other ways of making meaning (2008, p. 60).

The definition expresses a holistic approach by including the cognitive, social, spiritual, and physical dimensions. ‘Existential conversations’ is understood as conversations concerning existential issues such as death, meaning, guilt, shame, and common human basic conditions. Further, the conversations can encompass (overlapping) spiritual, religious, and secular themes (La Cour & Hvidt, 2010).

Our findings regarding deacons’ existential conversations with older people are discussed in light of relevant research from the perspectives of diaconia and the psychology of religion. We start the dialogue with DeMarinis’ work on existential health (2003; 2008; 2022) and Scandinavian research on pastoral care conversations and existential/spiritual care (Assing Hvidt et al., 2016; Giske & Cone, 2020; Grung et al., 2016; Kaspersen, 2020; Mandelkow & Reme, 2022; Stifoss-Hanssen et al., 2019).

1.2 Background – The Norwegian context and pastoral care

In post-secularised societies, secularisation is still occurring, but religion is also present (Johannessen-Henry & Iversen, 2019, p. 27). On the one hand, religious diversity is increasing in Norway, mainly because of immigration (Danbolt et al., 2021). On the other hand, church membership in the Church of Norway has decreased from around 95% of the population in 1970 to around 70% in 2019 (Repstad, 2020, p. 35). According to DeMarinis (2008), secularisation may result in a loss of meaning-making structures, and we can then argue that in the face of crisis, the need for the existential, including religiously literate professionals, may be more critical than ever.

Along with the individualisation trend in society, individuals’ beliefs may be unique and more multiple, composed differently from one person to the other (Repstad, 2020). This may require competent interlocutors who can listen and put thoughts and

concerns into words. In that regard, Austad and Johannessen-Henry (2020, p. 73) found that Norwegian pastors' language moves between the secular and the religious, which underlines their capacity to talk about existential and religious issues in a secular context.

Older people of today grew up in a society in which the Church's position and the traditional Protestant faith were much more prominent than today. However, they face caregivers who are generally more influenced by secularisation trends. For example, a majority of Norwegian nursing students are not comfortable with spiritual conversations (Kuvén & Giske, 2019), and not all healthcare workers have the ability to recognise existential language (Giske & Cone, 2020). The chaplain, whether a deacon or a pastor, may thus fill this gap.

1.3 Diaconia and the deacon in the Church of Norway

The science and education of diaconia are interdisciplinary (Stifoss-Hanssen, 2014). Regarding the deacon's competence, Hofmann claimed that deacons should be bilingual by having "professional skills for the field in which they work (social work, care, nursing, etc.), and they should have theological skills for interpreting situations in their counselling and preaching in the light of the gospel" (Hofmann, 2017, p. 139). Nordstokke developed a model for diaconal epistemology, in which knowledge from theology and the social sciences inform the theory of diaconia in an interdisciplinary way (2011, p. 17). Therefore, combining knowledge and reflection from both the social sciences and theology in the planning and assessment of the ministry is seen as a core component of the deacon's professionalism. This is further concretised in the education of deacons within the Church of Norway; Deacons usually posit a bachelor's degree in health, social, or pedagogical studies, a year of diaconal studies (former model), or a master's degree in diaconia (new model). Rodriguez-Nygaard's (2014) empirical research on deacons' professional knowledge and what deacons do confirmed interdisciplinary knowledge among deacons. Concerning the focus of the present study, the deacons represent the existential conversation partners, who draw on their diaconia education with pastoral care, theological perspectives, internship, practical training, and other courses/further education.

Methods and materials

This is a qualitative study based on focus group interviews with deacons within the Church of Norway.

2.1 Recruitment

In the fall of 2021, diaconia counsellors in five dioceses in Norway were contacted by e-mail and asked to help recruit deacons for focus group interviews. Interested deacons were requested to contact the first author directly. The recruitment process resulted in three focus groups: two from dioceses in Eastern Norway and one mixed group with deacons from two western and one eastern diocese. The interviews were conducted in January and February 2022.

2.2 Presentation of the participants of the study

The primary educations of the participants were: educators/teachers (8), nurses (5), social workers (2), occupational therapists (1), Christianity studies and courses in pastoral care (1), and a business school degree and courses in pastoral care (1). Some deacons had a master's degree, while others had a so-called old diaconia education. One deacon worked as a hospital deacon, while the rest worked as parish deacons, which, for most, included ministry in nursing homes or other institutions. All deacons had experience talking to older people about existential issues. As for gender, there were 17 women and 1 man. For confidentiality reasons, all deacons will be referred to as "she" and with letters from "Deacon A" to "Deacon R".

2.3 Data collection through focus group interviews

Focus groups gather opinions and reflections among participants who share specific common characteristics (Krueger, 2015, p. 2), in this case, deacons with experience talking with older people about existential issues.

Each focus group consisted of 6 deacons, for a total number of 18 participants. However, one of the participants could not connect to Zoom and sent her written reflections based on the interview guide. One interview was conducted physically, but the COVID-19 pandemic and geography compelled two interviews to be conducted via Zoom's digital platform. The interviews were conducted using a semi-structured interview guide with open-ended questions and a questioning route to ensure straightforward questions and high consistency across the three groups (Krueger, 2015, pp. 43-44). The interviews were audio-recorded. All interviews lasted two hours and were transcribed verbatim the following days before being imported into NVivo.

2.4 Analysis

The transcripts were coded in the analysis software program NVivo with seven main codes (the existential, significance for the older persons, experiences, competence, partners and health professionals, conversation settings, and the deacons' career choice) and various sub-codes. We then delved into the codes to work directly with the material, inspired by qualitative content analysis (Bengtsson, 2016; Ulla H. Graneheim, Lindgren, & Lundman, 2017; U. H. Graneheim & Lundman, 2004). Meaning units were extracted and analysed as suggested by Graneheim and Lundman (2004).

Table 1: Example of the data analysis process

Meaning unit	Condensed meaning unit – Description close to text	Condensed meaning unit – Interpretation of the underlying meaning	Sub-theme	Theme
(At an institution) but it's about spending that time with employees, so you get access to patients, or they call you, because I do not have an overview of who may have a need	The deacon spends time with employees to gain access to patients because she does not have an overview of who may have a need.	The deacon must actively collaborate with health professionals at institutions to get in touch with patients.	Relational competence	Deacons as approachable professionals

Qualitative content analysis is a method that emphasises similarities within and differences between parts of a text. The analysis can comprise the manifest content—a more descriptive analysis close to the text—or the latent content—which is on an interpretive level regarding the underlying meaning of the text (Bengtsson, 2016). This study aimed for the latter, using a hermeneutic process.

2.5 Ethical considerations

The Norwegian Centre for Research Data approved the study (NSD project 824483). Participants received oral and written information and signed consent forms. The participants were informed about maintaining anonymity and that they could withdraw from the study within three weeks after the interviews were conducted.

Findings

In what follows, we present findings thematised by the deacons' perceptions 1) as approachable and 2) as professional, 3) of positioning their profession, and 4) of representing a counterculture to society.

3.1 Deacons as approachable

The analysis of the empirical data material revealed that the deacons talked about themselves and their ministry in a way that could be described by the term ‘approachable’, although they did not personally use this term. We understand an approachable person as friendly, available, and easy to approach and talk to.³ We consider approachability to be more than available. Whereas having an open door may be interpreted as being available, approachability takes it further by being an individual characteristic that makes it easier for another person to make contact. It refers to the *quality* of being available. The following section will elaborate on this.

3.1.1 Approachability and boundary setting

Being approachable may be linked to individual qualities, and choosing a career often reflects this, as Deacon Q reflected on:

I would probably dare to say that we who choose to become deacons... may have something in the first place... that is, there is an interest in care and conversations and those things. So, the personal suitability for one to actually make the career choice one makes, I think it is actually a lot of experience in it too because we do not start from scratch when we begin our (deacon) education.

The deacon’s individual qualities and attitude towards older people were understood by the deacons as ways of being and appearing, which can have great significance concerning approachability. Further, the deacons had the perception that many felt seen, met, and acknowledged through the conversations without condemnation or criticism. Showing generosity, compassion, and humility and enduring what was being told without judging were pointed at. These individual qualities of the deacon and ways of meeting older people can be characterised as being approachable.

Approachability is not simply a passive way of being but also an active state. For instance, the deacons found that getting to know people partly required outreach work, such as delivering flowers to older people in connection with anniversaries and sharing one’s name and phone number. Wearing a deacon collar or a shirt with “Deacon” on the chest was also seen as a way of being visible. Engaging in social happenings in church or institutions helped deacons connect with older people, and existential conversations often occurred in the extension of such arenas.

However, balancing approachability and private space was seen as a virtue of necessity. When individuals suffered from loneliness, some deacons occasionally found it challenging to meet the need for contact on the one hand and to set boundaries for themselves on the other. Examples would be conversations that, in the deacon’s understanding, did not lead anywhere, and the deacon was unsure of when or how to make a closure. Furthermore, some wanted to meet the deacon in social settings, such as cafés and social media, or for the deacon to be available through text messages.

³ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/approachable>, <https://www.etymonline.com/search?q=approachable&type=0>

Deacons P and M found it necessary to set some boundaries for themselves, but concurrently, they felt that some might experience this as their needs were not being met.

3.1.2 Approachability and perseverance

The deacons often mentioned perseverance as a strength: “To endure what is to come. Being able to endure, and have time, is a strength for us” (Deacon H). Furthermore, they experienced that when people knew about their duty of confidentiality, it helped them to speak more freely, knowing that their stories were secured with the deacon, not written in their journal, and could not be used against them in health settings. Consequently, the deacon could be perceived as a safe place to go for struggling people. However, as one narrative portrayed, this trust may take time to gain. An old nursing home resident had had conversations with Deacon P for two years. The deacon had sometimes opened up to talk about faith, but the woman had not seized the opportunities. However, as she approached death, she revealed that feelings of shame and guilt had created a perception that God could not be a part of her life. However, her son conveyed that the Lord’s Prayer had carried them through challenging situations in life. Eventually, the three shared communion, and the older woman prayed the Lord’s prayer. The deacon reflected that the relationship they had developed over time opened up conversations about faith when death knocked on the door.

3.2 Deacons as professionals

In this study, the deacons described themselves and their work as existential conversation partners in different ways and with different metaphors, such as being a fellow traveller, a wailing wall, a mirror, a fellow human, a representative of God and the church, an interlocutor, a bridge builder, one who endures, and one who has time. These were seen as part of their professional identity. In addition, the deacons accentuated relational competence and conversation skills as essential professional competencies: active listening and tuning in, seeing the person, and being aware of nonverbal communication. Furthermore, knowing how to close the conversation well before leaving the person: “And it is about this human dignity and enduring boundaries; that it is an upright human being that you leave” (Deacon L). The deacons also believed that people know that pastors and deacons are used to listening to crises, grief, and loss and can talk about faith and outlooks on life.

3.2.1 Perceived resources of the deacon ministry

In Deacon B’s experience, many older people needed to talk about existential issues, and the deacons encountered older people who struggled with self-examination. Conversations with a deacon may offer the possibility of finding peace and alleviation for older persons, as perceived by the deacons in this study, to be free from guilt, shame, and unhealthy images of God, freedom through forgiveness, release from the life lived, and entering death with peace.

The deacons observed alleviating expressions, such as lowering of the shoulders and sighs of relief. Deacon O announced that sometimes, when praying the Lord's Prayer and calling down blessings on an older person, family members or health personnel had notified that the person had found peace. Deacon N shared a concrete example of an older man who was constantly angry and offered conversations with her. They talked about death and questions of an afterlife, and the deacon sensed that the patient was able to find peace before death.

The deacons found listening essential, more so than providing answers—active listening, seeing, mirroring, acknowledging, being present, showing interest and compassion, and giving time and space for the older people to tell their life stories and whatever was on their hearts. Several deacons had received responses from individuals that conversations had been valuable, even when the deacons had mainly been listening and looking for implicit answers.

Furthermore, the deacons shared cases in which persons with dementia 'came to themselves', as one deacon put it, through old songs, prayers, and religious rituals, which are resources used by the deacons. A few needed help sorting thoughts and "cleaning up a messy faith" (Deacon L). Some deacons also conveyed that they felt they had to rectify the church's preaching, for instance, regarding the feeling of unworthiness around communion. Deacon C had met nursing home residents invited to communion who would respond with utterings, such as "Oh! Finally, I can receive [communion], too!" The deacon reflected:

We must somehow help to clean up many stupid and bad things that the church has done in the past. And that can be demanding. (...) It is important that they also experience that "Yes, I am worthy enough, I am good enough".

Moreover, the deacons mentioned liturgies and rituals as valuable resources when older people did not feel worthy enough or in cases of shame, guilt, and sin. Some deacons highlighted humour as significant. Deacon A emphasised that older people have experienced losses and grief, so creating sanctuaries for joy was also part of 'the existential'.

3.2.2 Navigating unfamiliar terrain

Despite being professional, the deacons often had to deal with the uncertainty that occasionally emerged in demanding communication settings. These included occasions when the deacon was unsure if she was welcome by the older person, when the individual was ill or did not have the energy to talk, or when pastoral care conversations did not lead to progress. Other examples would be when communication was challenging because of heavy medication, hallucination, incipient dementia, other diagnoses, or when the need was on the verge of therapy.

The most frequently mentioned challenge for deacons was psychiatry. They found it demanding to navigate this unfamiliar terrain, and without colleagues to spar with, the burden could be heavy to bear. Deacon C also experienced manipulation: 'You're

the *only* one I can talk to. If you disappear too, then what?’ She felt that these persons had taken advantage of her conscience. Some deacons used metaphors such as ‘being on thin ice’ (Deacon A) or ‘becoming a checkmate’ (Deacon B) about burdensome situations. When feeling the despair of the person without being able to help, Deacon A revealed: “It weighs me down very much”, and Deacon O shared: “It is a little tough to be stuck, knowing that you cannot help”.

Another area where the deacons felt they were falling short was suicide. Deacon E addressed the uncertainty and challenges of assessing the severity of the condition and how to respond:

Perhaps I especially think I fall a little short when those you have a conversation with express that “I have thought about suicide”. Then I feel that, hmm... okay, how do I handle this? And how serious, and where are you?

Navigating unfamiliar terrain called for reflection, and the deacons accentuated continuous reflection on life and ethics in general as part of being trained deacons.

3.3 Deacons’ positioning in relation to other professions

Without being explicitly asked, the deacons sometimes explained their occupation in relation to other professions, mainly health workers, as well as pastors. However, it was not a matter of putting their competence in a better light but to exemplify their distinct contribution. The following section elaborates on this.

A holistic view of human life permeated the interviews, and Deacons G and R mentioned this as essential for choosing the deacon profession. Deacon H shared an example of an older man with incurable cancer who was suddenly sent to the hospital for his stomach problems, which had nothing to do with his cancer. The health workers treated his stomach only, but the deacon perceived that the man was in shock because of his short life expectancy. She could sense and interpret his situation at the existential level and was there to hold his hand, listen, and talk.

The participants highlighted that considering when to use prayer and blessings as resources is unique for deacons, as opposed to the roles of most health professionals. Deacon I conveyed that the episodes she experienced as the most powerful were occasions in which she represented the church through religious rituals. Deacon A gave an example of a woman with advanced dementia, narrating that when she read the Bible and sang with her, the woman could suddenly reflect on Scriptures and questions as if she did not have dementia. She reflected:

I have really wondered about this. It’s as if something is missing, or as if there is something in her that is not demented. (...) And then I feel that I really get to use my skills, because the others who come to visit don’t do such things.

According to the deacons, assessing existential and spiritual needs seemed difficult for health personnel. Deacon P shared the story of an incident when employees called

upon her in a nursing home for a patient with dementia. The employees were quite sure he was not religious. The deacon approached him in her way, and it appeared that he wanted the old hymns and the Lord's Prayer. The deacon reflected on how people might judge patients based on the here and now, without being able to reach behind the dementia condition.

The deacons positioned themselves towards pastors, too, mainly because they had more time available for existential conversations than pastors. However, Deacon K also reflected on some pastors' sermons not being existential enough; they pointed to hope but were not concerned about how to live life or be a bereaved person. She based this on utterings from older people.

Lastly, conversations with a deacon were seen as an option when there was no need for a psychologist. One woman put it this way when the general practitioner (GP) suggested a psychologist: "But I do not need that because I have someone I talk to, and that helps me a lot". She had been having regular conversations with Deacon D.

3.4 Counterculture to society and healthcare

The data material revealed that much of the deacons' understanding of their ministry concerning older people could represent a counterculture to society and healthcare, where time is short and older people may feel downgraded, as the following will portray. However, the deacons did not use the term counterculture.

3.4.1 *Taking older people seriously*

Sometimes, a deacon could fill gaps in the health system, as reported by Deacon D:

This is very general, but I put it very much together with the time in life where they are. And that there may not be so many forums where they are taken seriously. I often hear about how the GP follow-ups are. For example, one is easily dismissed on many questions, and... I remember a psychiatric nurse who said many years ago: 'Yes, they are only anxious old ladies, there are many others who need me much more'. I'm thinking, who takes seriously these old, anxious ladies who are perhaps really struggling with their big life crises?

Deacon C reported that her motivation was linked to the wish for older people to feel as good as possible and to have meaningful days instead of "sitting in a waiting station" towards the end of life.

According to the deacons, older people sometimes felt downgraded and often used the word 'outdated'. Therefore, the deacons valued giving older people time and attention and taking them seriously at a time when social development is fast, and the older people easily lose track.

Some deacons also felt compelled to be a voice for the voiceless, even when it was demanding and a dilemma concerning their position and cooperation with other professions. For example, Deacon P spoke about an old lady who had experienced very insulting behaviour from health personnel in home care. The deacon then reported

the case to the department manager at the patient's request. Deacon O had been made aware of an old lady living in unworthy circumstances in her own home and had reported it to her GP. However, the GP did not want to act until the deacon visited the woman and saw her situation. When she did, the case was taken further.

3.4.2 Time as a resource

The most frequently reported resource in the focus group interviews was having time. An essential aspect of the deacon's ministry was to spend extended quality time, be a fellow human, and have "the possibility to set aside a whole day for a person when needed" (Deacon B). The deacons experienced that listening gave space for important narratives that allowed people to shrug their shoulders. One example was an angry older man in a nursing home. The nurses resigned because of his temper and asked Deacon E to talk with him. She did, and it turned out that there were many things he had not reconciled with in his life. After several conversations, he called family members with whom he had conflicts to reconcile. This example shows the need for chronological time and Kairos, understood as being present in the situation and the encounter⁴. Having time may be a prerequisite for building enough security and trust to open to sharing complex stories from life, as Deacon C emphasised while pointing out that deacons have fewer imposed duties than pastors, allowing them to spend their time differently. A former bishop had conveyed to the deacons at a supervisory meeting: "You should have time in your calendar".

Continuity in follow-up was also highlighted, not least in the face of dementia. Continuity allowed the deacons to go deeper into the persons' situations. Deacon K often noticed that "the most important thing can emerge almost completely at the end of a conversation, although you try to pinpoint it a little earlier". Furthermore, deacon R reflected that there could be many layers before the core topic was revealed. For example, sometimes, people had families tired of repeatedly listening to the same stories; thus, deacons could offer a listening ear. Furthermore, taboos were mentioned, and Deacon G had the experience of an old lady who had lost a child many years ago when such an issue was not discussed. After the conversation, the woman uttered: "Now I'm a new person when you leave because I have been allowed to talk about that grief".

Another type of situation mentioned was when a person wants to end life because it is too challenging. For example, a patient locked in bed because she had lost many functions asked Deacon P to help her die. The deacon explained to her that she could not meet this request but offered conversations instead. They talked about withstanding unbearable pain, and by enduring the conversations with the patient, the deacon helped her get through the days.

⁴ Kairos is seen as a qualitative character of time and chronos as chronological time (Smith, 1986)

4. Discussion

The main finding of this study was that deacons perceived themselves as approachable, which was related to individual qualities and their profession. They experienced that through their competence and resources, they could bring peace and alleviation to older people, although this was not always the outcome. The deacons' positioning implied that they complemented health workers with their existential and religious competence and had more time for conversations than pastors. Conversations with a deacon were sometimes an alternative between the GP and a psychologist. The deacons in this study reported having time as a resource and did not deprioritise older people. Hence, deacons may represent a counterculture to society by providing time to listen and talk with older people, take them seriously, and speak on their behalf, as they often feel outdated.

In what follows, we discuss the deacons' competencies and their profession's possible societal contributions based on this study's findings and relevant research within the field of diaconia and the psychology of religion.

4.1 Deacons' possible contributions to existential health

The older generation grew up in a society contrary to postmodern culture. There are good reasons to believe that an encompassing spiritual universe served to give people in the past a somewhat firm basis in life and, consequently, a more robust mental health. As mentioned earlier, DeMarinis (2008), interpreted that secularisation may result in a loss of meaning making structures. It then follows that secularisation and fragmentation may represent a general hazard to public mental health.

DeMarinis sees *the Church of Norway plan for diakonia* (Kirkerådet, 2020) as a public health expression (2022, p. 63), and we argue that since deacons have many conversations touching on meaning and the existential dimension, they may contribute to public mental health. Within the Church of Norway alone, there are approximately three pastoral care conversations per deacon/pastor per week; thus, we may assume that there are around 100,000 conversations per year (Stifoss-Hanssen et al., 2019, p. 82). Grung et al. (2016, p. 32) also found that deacons have more pastoral care conversations than pastors. Although there is a lack of population-based research from the perspective of those who have conversations with deacons in Norway, there are good reasons to assume that deacons may strengthen public mental health through their many existential conversations. Based on a study in Sweden, DeMarinis (2003) advocated that existential strengthening in Nordic countries and the essential contribution from religious communities is vital from the perspective of public mental health.

4.2 The deacons' societal contributions

We found that the deacons' perceived individual qualities, outreach work, and professional competence may make them easy to approach. The deacons' existential literacy is valuable, and they can meet patients from a different perspective than health workers. A Danish study revealed that GPs mostly avoided religious or spiritual issues

due to apprehension regarding insufficient competencies and shyness (Assing Hvidt et al., 2016). In Norway, GPs may not have the time or competence to talk about existential issues (Kaspersen, 2020), and health workers often refer to the chaplain (Giske & Cone, 2020). Regarding psychologists, Mandelkow and Reme (2022) found that religion is poorly thematised in university psychology training.

Engel (2006) assessed the diaconal work among older people in the congregations she studied as being at the expense of work among the marginalised. Moreover, she characterised diaconal work as more entertaining than providing attention to difficulties or life issues, and that the older people were often better-off pensioners rather than marginalised (2006, p. 163). Nonetheless, older people are not a homogenous group and are not necessarily a counterpart to the marginalised. By contrast, the deacons in this study experienced a need for conversations among the older generation. Deacons may thus fill a gap between GPs, healthcare workers, and psychologists, as portrayed in this study. Further, they contribute to older people's need for existential conversations and to their need to participate in religious rituals, which in turn may contribute to public mental health.

As exemplified earlier, some deacons felt an urge to be a voice for the voiceless and pointed out injustice on behalf of older people, which can be interpreted as political diaconia or advocacy. Moreover, the deacons talked about older people with respect, mirrored, for instance, in the example of the deacon who asked, "Who takes these old, anxious ladies seriously?" We interpret this as a counterculture to 'ageism', a term coined by Butler (1969, p. 243) for the "prejudice by one age group toward other age groups". Gran thematised ageism in a Norwegian setting and explained the term to mean "stereotypes, negative perceptions of the elderly and ageing" (2019, p. 90).

Approachability may be seen as a value of the deacon profession. However, for implications for practice, knowing when and where to set boundaries is essential to avoid being taken advantage of and boundless working conditions. There is a vulnerability to being a deacon; navigating unfamiliar terrains may be despairing, and in psychiatry cases, deacons may fall short. The deacons highlighted reflection on one's practice as a crucial factor, and Hofmann (2017) stressed this as an essential part of the deacon's competence. However, having sparring partners may help, and here, the deacons and the employers would be jointly responsible for finding reasonable solutions. Moreover, DeMarinis suggested that cooperation between mental healthcare workers and diaconal professionals may be very fruitful (2022, pp. 65-66).

4.3 Methodological considerations

The interviews were conducted by a deacon and co-facilitated by a pastor. Being 'insiders' in the research field made communication go easy. However, the researchers' preunderstandings may have coloured the questioning and the analysis. Nevertheless, considering that this study is rare in a Scandinavian setting, it provides new knowledge about Norwegian deacons' perceived competencies as existential interlocutors for older people.

As for the interview settings, we decided to conduct three physical focus group interviews because we assumed that would make the dialogue smoother. Nonetheless, we assessed the digital interviews to be as rich a material as the physical interviews. Furthermore, the gender distribution was skewed, but it was representative of the profession. Finally, we studied deacons' perceptions of their competencies, as we were interested in their perspectives. Interviewing older people about their experiences with deacons as existential conversation partners could have provided deeper knowledge of diaconal practice and is therefore recommended for further studies.

Conclusion

Although this article is empirically based on deacons, the findings may have transferable or inspirational value to other ecclesiastical professions. However, grounded in the findings and discussion with extant literature from the field of diaconia and the psychology of religion, we assert that the deacon profession represents a counterculture to society and healthcare, where time is short, older people may feel downgraded, and existential and religious literacy is limited. Thus, we posit that the deacon profession has a distinct societal contribution, which is interpreted as complementary to health professionals and pastors. Furthermore, as approachable existential conversation partners with older people, deacons may make an essential contribution to public mental health, both in quality through their competence and quantity through their high number of conversations. There is a need for more research on older people's experiences from existential conversations and nursing home chaplains' and deacons' work in a Norwegian or Scandinavian setting.

References

- Assing Hvidt, E., Søndergaard, J., Ammentorp, J., Bjerrum, L., Gilså Hansen, D., Olesen, F., . . . Hvidt, N. C. (2016). The existential dimension in general practice: identifying understandings and experiences of general practitioners in Denmark. *Scand J Prim Health Care*, 34(4), 385-393. doi:10.1080/02813432.2016.1249064
- Austad, A., & Johannessen-Henry, C. T. (2020). Sjelesorg som flerfoldig og flerstemmig praksis: en porøs innsirkling av sjelesorgen med et interkulturelt blikk. *Tidsskrift for praktisk teologi*.
- Bengtsson, M. (2016). How to plan and perform a qualitative study using content analysis. *NursingPlus open*, 2, 8-14. doi:10.1016/j.npls.2016.01.001
- Butler, R. N. (1969). Age-ism: Another form of bigotry. *The gerontologist*, 9(4_Part_1), 243-246.
- Carrion, P. M. (2019). The Vital Role of Deacons: Deacons are able to blend the sacred, secular in a way priests can't. *The Priest*(2), 34-35.
- Danbolt, L. J., Stokka, E., Sandsmark, A., & Stålsett, G. (2022). Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene? *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1). doi:https://doi.org/10.48626/tpt.v39i1.5478
- 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*.
- DeMarinis, V. (2003). *Pastoral care, existential health and existential epidemiology : a Swedish postmodern case study*. Stockholm: Verbum.
- DeMarinis, V. (2008). The impact of postmodernization on existential health in Sweden: Psychology of religion's function in existential public health analysis. *Archive for the Psychology of Religion*, 30(1), 57-74. doi:10.1163/157361208X316962
- DeMarinis, V. (2022). Public Mental Health and Diaconal Work in the Norwegian Context. In A. Austad & L. J. Danbolt (Eds.), *Ta vare. En bok om diakoni, sjelesorg og eksistensiell helse. Festskrift til Hans Stifoss-Hanssen* (pp. 55-68). Oslo: VID vitenskapelige høyskole.
- Dietrich, S. (2011). Diakonitjenesten i et økumenisk perspektiv. In (pp. s. 127-152). Trondheim: Tapir akademisk.
- Engel, C. (2006). *Svenska kyrkans sociala arbete - för vem och varför?: en religionssociologisk studie av ett diakonalt dilemma*. Erstad Sköndal högskola, forskningsavdelningen, Stockholm.

- Fanuelsen, O. (2013). A distinct and independent ministry - the deacon's ministry in the Church of Norway: answers and questions on the General Synod's decision (2011). *International journal for the study of the Christian church*, 13(4), 312-326. doi:10.1080/1474225X.2013.871396
- Giske, T., & Cone, P. (2020). Comparing Nurses' and Patients' Comfort Level with Spiritual Assessment. *Religions*, 11(12). doi:10.3390/rel11120671
- Gooder, P. (2006). Diakonia in the New Testament: A Dialogue with John N. Collins. *ECISO*, 3(1), 33-56. doi:10.1177/17441366060067678
- Gran, S. (2019). *Inni er vi alltid unge : aldringsmeditasjoner*. Oslo: Aschehoug.
- Graneheim, U. H., Lindgren, B.-M., & Lundman, B. (2017). Methodological challenges in qualitative content analysis: A discussion paper. *Nurse Educ Today*, 56, 29-34. doi:10.1016/j.nedt.2017.06.002
- Graneheim, U. H., & Lundman, B. (2004). Qualitative content analysis in nursing research: concepts, procedures and measures to achieve trustworthiness. *Nurse Educ Today*, 24(2), 105-112. doi:10.1016/j.nedt.2003.10.001
- Grung, A. H., Danbolt, L. J., & Stifoss-Hanssen, H. (2016). Sjelesorg på plass: på sporet av dagens sjelesorgpraksis i Den norske kirke. *Tidsskrift for praktisk teologi*.
- Henrey, R. (2007). Hospitality in Pastoral Care. *Religion East & West*(7), 29-38.
- Hofmann, B. (2017). New Diaconal Professionalism--Theology, Spirituality, Values and Practice. *Diaconia*, 8, 138-151.
- Hvidt, N. C., Nielsen, K. T., Kørup, A. K., Prinds, C., Hansen, D. G., Viftrup, D. T., . . . Wæhrens, E. E. (2020). What is spiritual care? Professional perspectives on the concept of spiritual care identified through group concept mapping. *BMJ Open*, 10(12), e042142-e042142. doi:10.1136/bmjopen-2020-042142
- Johannessen-Henry, C. T., & Iversen, H. R. (2019). Multiplicitet som vilkår for tro, samtale og sjelesorg i en postsekulær tid. In C. T. Johannessen-Henry & H. R. Iversen (Eds.), *Mangefoldet tro og sjelesorg* (pp. 25-38): Eksistensen Akademisk 2019.
- Kaspersen, A. K. (2020). Det er ikke sykdommen som er problemet, - det er livet som er problemet. Et diakonalt blikk på de åndelige og eksistensielle samtalene på legekontoret. In: VID vitenskapelige høyskole. Diakonhjemmet Oslo.
- Kirkerådet. (2020). *Plan for diakoni*.
- Krueger, R. A. (2015). *Focus groups : a practical guide for applied research* (5th ed. ed.). Los Angeles: Sage.
- Kuven, B. M., & Giske, T. (2019). Talking about spiritual matters: First year nursing students' experiences of an assignment on spiritual conversations. *Nurse Educ Today*, 75, 53-57. doi:10.1016/j.nedt.2019.01.012
- La Cour, P., & Hvidt, N. C. (2010). Research on meaning-making and health in secular society: Secular, spiritual and religious existential orientations. *Social Science & Medicine*, 71(7), 1292-1299. doi:10.1016/j.socscimed.2010.06.024
- Mandelkow, L., & Reme, S. E. (2022). Religious Sensitivity at Secular Universities - A Cross-Sectional Replication Study among Norwegian Psychology Students. *Nordic Journal Of Religion And Society*, 35(1-2022), 4-19. doi:https://doi.org/10.18261/njrs.35.1.1
- Nordstokke, K. (2011). *Liberating diakonia*: Tapir Akademisk Forlag.
- Norris, A. (2014). In pursuit of treasure: characteristics and opportunities of Chaplaincy in Social Care Settings for Older People. *International journal of practical theology*, 18(2), 198-210. doi:10.1515/ijpt-2014-0035
- Olafsson, Å. M., & Rykkje, L. (2022). Existential Issues in Old Age as Narrated by Older People – An Interview Study from Norway. *Religions*, 13(3), 259.
- Repstad, P. (2020). *Religiose trender i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rodriguez Nygaard, M. (2014). Modes of Deacons' Professional Knowledge - Facilitation of the 'Space of Possibilities'. *Diaconia*, 5(2), 178-200. doi:10.13109/diac.2014.5.2.178
- Rykkje, L., Eriksson, K., & Rahlom, M. B. (2013). Spirituality and caring in old age and the significance of religion – a hermeneutical study from Norway. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 27(2), 275-284. doi:10.1111/j.1471-6712.2012.01028.x
- Skau, G. M. (2017). *Gode fagfolk vokser : personlig kompetanse i arbeid med mennesker* (5. utg. ed.). Oslo: Cappelen Damm akademisk.
- Smith, J. E. (1986). Time and qualitative time. *The Review of metaphysics*, 3-16.
- Stifoss-Hanssen, H. (2014). Diakonia as a professional practice : perspectives on research and education. In *Diakonia as Christian Social Practice. An Introduction*. (pp. s. 62-74). Oxford: Regnum, 2014.
- Stifoss-Hanssen, H., Grung, A. H., Austad, A., & Danbolt, L. J. (2019). Sjelesorg i bevegelse : kerygmatiske, konfidentorientert, dialogisk sjelesorg - møte mellom teoretiske posisjoner og et empirisk materiale. *Tidsskrift for sjelesorg*, 39(1), 75-95.
- Stokka, E., Stålsett, G., Sandmark, A., & Danbolt, L. J. (2022). Sjelesorg i farta. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1). doi: https://doi.org/10.48626/tpt.v39i1.5480
- van Der Vaart, W., & van Oudenaarden, R. (2018). The practice of dealing with existential questions in long-term elderly care. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, 13(1). doi:10.1080/17482631.2018.1508197

«Afterpastor» i norsk kontekst: Menighetslederrollen når forgjenger er anklaget for seksuelle krenkelser

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 39. Nr. 2/2022
[s. 37-53]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i2.5500>



**Tormod Kleiven, professor emeritus i i diakonivitenenskap,
VID vitenskapelig høgskole**
tormod.kleiven@vid.no

Abstract

The article explores and discusses how Norwegian church pastors have experienced and dealt with the role of spiritual leader in a Christian community after a predecessor had to quit because of accusations of sexually abusive behaviour. 'Afterpastor' is the term applied to such pastors in the United States after they discovered as a group that shared similar challenges in this role.

Six pastors from four denominations in Norway are interviewed about their experiences. The resulting analysis is discussed considering theoretical perspectives on congregations as an arena for sexual violence, and literature presenting systematized practice experiences of 'afterpastor' role in the United States.

The findings shed light on the experiences of being a pastor in a community in crisis, where both the church leadership and congregation expect the pastor to deal with the situation. The challenge seems to be limited access to sufficient resources and competent support. The need for supervision and support for pastors to address different needs are preconditions for a responsible and constructive approach to caring for themselves, those involved and the Christian community.

Nøkkelord: Seksuelle krenkelser, kirke, menighet, pastorrolle, lederskap.

Innledning

Betegnelsen «afterpastor» oppsto i USA. Den ble anvendt om pastorer¹ som ble ansatt etter at en forgjenger måtte gå fra stillingen pga. anklager om seksuelle krenkelser. Også i norske menigheter har pastorer blitt anklaget for seksuelle krenkelser, og retningslinjer for håndtering av slike anklager mot ansatte og tillitspersoner i kirkelig kontekst ble etablert fra 1990-tallet (Kleiven 2010, s. 129-145). Fra da av har anklager mot menighetens leder hvor vedkommende erkjenner faktiske forhold, eller det er sannsynliggjort at anklagene er sanne, som regel medført at lederen slutter i sin stilling.

Artikkelen undersøker erfaringer som «afterpastor» i norsk kontekst. Forsknings-spørsmålet er: *Hvordan har menighetsledere erfart lederansvaret når forgjengeren har sluttet* på grunn av anklager om seksuelle krenkelser?

Den metodiske tilnærmingen er kvalitative forskningsintervjuer av personer som har vært i denne rollen. Jeg beholder betegnelsen «afterpastor» (AP) fordi det er etablert som faglig term i den internasjonale litteraturen. Jeg benevner ledere som måtte slutte som «pastor». Pastorbegrepet er anvendt for å anonymisere hvilken kirkelig sammenheng informantene tilhører og samsvarer dermed ikke nødvendigvis med stillingsbetegnelsen. Det overordnede lederskap i den kirkelige sammenheng kalles av samme grunn kirkeledelse eller kirkeleder.

Arbeidet med temaet er initiert av VAKE kirkelig ressurscenter mot seksuelle overgrep².

Tidligere forskning

Internasjonal forskning på «clergy misconduct», er omfattende. Marie M. Fortune var tidlig ute med å fokusere den utsattes perspektiv i boka *Is Nothing Sacred?* (1989). Flertallet av bidrag som fulgte behandlet overgrep i den katolske kirke (Fortune og Longwood, 2003; Dokecki, 2004; Frawley-O'Dea, 2007; Lytton, 2008; Guzik, 2020). Disse har primært fokus på hvordan den overordnede kirkeledelsen forholdt seg til seksuelle overgrep mot barn uten å ta et oppgjør som ivaretok de krenkede.³ Litteraturen på feltet for øvrig er i hovedsak kritiske analyser av kirkeledelsens håndtering av den anklagede og de krenkede (Fortune og Poling, 2004; Garland, 2006; Renzetti og Yocum, 2007; Beste, 2021) og av hvilke følger krenkelsene har for den utsatte (Bera, 1995; Garland og Argueta, 2010; Balboni, 2011; de Weger, 2022).

De fleste kirkesamfunn og større kristne organisasjoner i Norge har nå utviklet retningslinjer for forebygging og håndtering av seksuelle krenkelser. Disse legger mest vekt på hvordan en skal forholde seg til anklager og den anklagede, og hvordan den krenkede kan ivaretas slik at fellesskapene kan være «et trygt sted» (Kleiven, 2010, s. 149). Menigheten blir først og fremst beskrevet som et sted hvor kirkeledelsen kan innhente informasjon, men uten å ha aktørstatus (ibid., s. 191). Forskere har i begrenset

1 Artikkelen bruker «pastor» som fellesbetegnelse for prest, pastor og åndelig leder. Tilsvarende brukes «menighet» om sogn i Den norske kirke, frimenigheter og andre kristne fellesskap.

2 <https://ressurssenteret.no/>

3 Dette er ytterligere aktualisert med den omfattende rapporten om seksuelle overgrep i den katolske kirke i Frankrike, og som ble offentliggjort høsten 2021, jfr NRK-oppslag; <https://www.nrk.no/urix/anslar-at-330.000-barn-er-utsette-for-overgrep-i-den-katolske-kyrkja-i-frankrike-1.15678118> (sett 08.10.21)

grad undersøkt menighetens behov for bearbeiding når en i deres åndelige lederskap blir anklaget for seksuelle krenkelser (Hopkins, 1999; Kleiven, 2018).

Faglitteratur om temaet «afterpastor» forholder seg hovedsakelig til amerikansk kirkeliv, basert på empirisk materiale fra slutten av forrige århundre (Hopkins og Laaser, 1995; Beneyi, 1998; McClintock, 2004; Gaede, 2006; Jacob-Strain, 2020; Grosch-Miller, 2020). Darlene K. Haskin gjennomførte en intervjuundersøkelse blant «afterpastors», og oppsummerer fellestrekk (1995, s. 156-158): Forventninger ble beskrevet som «mixed messages», hvor pastoren på den ene side skulle rydde opp i situasjonen, og på den annen side bidra til menighetsvekst uten at noe skulle endres i menigheten. Den nye pastoren ble sett på som «vår redningsmann»⁴, men etter kort tid oppsto mistillit fordi sprikende forventninger i menigheten ikke ble oppfylt. Ulike gruppedannelser oppsto i menigheten. AP opplevde seg dratt mellom disse og etter hvert som uønsket av flere. Rollen som AP ble beskrevet som «syndebukk» og «lynaveleder» for konflikt og dysfunksjonelle dynamikker i menigheten (jf. Beneyi, 1998, s. 93). Haskins skriver at de fleste AP sluttet etter tre til fem år. Når noen ble lenger, skyldtes det at menigheten var mindre preget av forgjengerens svik, at menigheten erkjente og forholdt seg aktivt til sitt behov for helingsarbeid, eller at AP fikk god og kompetent assistanse fra kirkeledelsen til å håndtere situasjonen.

Pope-Lance (2006, s. 62-63) peker på tre forhold som kan bidra til at AP blir i stand til å ta vare på seg selv og spille en konstruktiv rolle: (1) Tilgang til støttespillere utenfra, og veiledere som kan sortere komplekse dynamikker. (2) Den overordnede kirkeledelsen tar på alvor utfordringene en AP-rolle innebærer, og sørger for ressurser som kan ivareta gode rammer for vedkommende. (3) AP gis mulighet for økt kunnskap og kompetanse om etiske utfordringer, grensesetting og menighetens historie.

Artikkelen vil utvide kunnskapen om «afterpastors» ved å gi et bidrag basert på analysen av et norsk empirisk material. Jeg vil diskutere likheter og forskjeller mellom amerikansk og norsk kontekst, og samtidig både interne fellestrekk og komplekse forskjeller blant norske «afterpastors». Funnene diskuteres ut fra teoretiske perspektiver med relevans for menigheten som arena for seksuelle krenkelser.

Utvalg, metode, analysestrategi og etiske hensyn

1. Utvalg og kontekst

Utvalget var basert på en forespørsel til lederskapet i de største kirkesamfunn og kristne organisasjoner om menighetsledere som måtte slutte i sin stilling på grunn av anklager om seksuelle krenkelser. Med seksuelle krenkelser menes i denne sammenhengen «at den som har størst makt i relasjon mellom personer i et asymmetrisk maktforhold, anvender en seksualisering av relasjonen på en slik måte at den andres intimitetsgrenser blir krenket» (Kleiven, 2010, s. 358).

⁴ Oversettelse av «our savior» (Haskins, 1995, s. 157)

Jeg fikk oppgitt totalt 10 menigheter innen 7 ulike kirker/organisasjoner hvor dette hadde skjedd. Lederskapet ga meg anledning til å kontakte aktuelle menighetsledere som hadde hatt rollen som «afterpastor» i disse menighetene. De fikk tilsendt skriftlig informasjon om prosjektet og forespørsel om intervju. Seks menighetsledere knyttet til fire ulike trossamfunn sa ja til å bli intervjuet.

Samtlige *informanter* var menn. De startet som «afterpastors» i perioden mellom 1994 og 2014. I fire av menighetene tok informanten over lederansvaret umiddelbart etter at forgjengeren ble tatt ut av tjenesten. En informant jobbet sammen med den menighetslederen som hadde overtatt ansvaret umiddelbart etter at forgjengeren måtte slutte, mens en informant ble pastor i den aktuelle menigheten tjue år etter at forgjengeren hadde begått seksuelle krenkelser mot et medlem i menigheten. Informanten fikk vite om saken da den utsatte politianmeldte forgjengeren i sammenheng med at han ble anmeldt for tilsvarende forhold i en annen menighet.

Samtlige *pastorer som sluttet på grunn av anklager om seksuelle krenkelse* var også menn. Anklagene ble håndtert over et tidsspenn fra 1992 til 2014, og pastorene hadde vært ledere i menighetene over flere år da anklagene kom opp. Ifølge informantene erkjente samtlige helt eller delvis de faktiske forhold som de var anklaget for. Et flertall ble også politianmeldt og domfelt.

Anklagene gjaldt krenkelser mot ungdom i tenårene eller mot voksne kvinner, og var i stor grad knyttet til strafferettslige forhold. Menighetens medlemmer var som regel kjent med hvem en eller flere av de utsatte var, og de fleste av disse var aktivt med i menighetens arbeid.

2. Metode

Prosjektet har et kvalitativt, «multiple case» forskningsdesign (Hammersley, 2012, s. 12; Stake, 2005, s. 445). Det er basert på en for forståelse av at analysen av informantenes beskrivelser kan gi innsikt i, og mulighet for teoretisering over, et større antall tilsvarende case. (Stake, s. 446). Analyse og diskusjon tydeliggjør forhold ved AP-rollen i norsk kontekst som kan være av verdi for videre forskning, og grunnlag for utvikling av en kompetent kirkelig praksis.

Jeg har gjennomført semistrukturerte forskningsintervjuer. Hensikten var å få beskrivelser av informanternes livsverden som grunnlag for å tolke innholdet i det fenomenet de beskriver (Brinkmann 2014, s. 439-40). Materialet er grunnlag for en praksisnær analyse og en diskusjon hvor empiriske funn og teori kan gi svar på problemstillingen.

Undersøkelsen er utelukkende basert på informantenes beskrivelser av sine egne handlinger og holdninger. Dette samsvarer i stor grad med hva problemstillingen etterspør. Det begrenser samtidig muligheten for å få et flerspektret bilde som informasjon fra representanter fra menigheten og kirkeledelsen kunne ha gitt.

3. *Analysestrategi*

Intervjuene ble transkribert og systematisert i tekstmære temaer med relevans for problemstillingen. Materialet ble dernest inndelt i to overordnede kategorier basert på informantenes kjennskap og perspektiv:

- informantens forhold til og forståelse av menigheten før, under og etter at anklagene ble kjent
- hvordan pastoren (AP) forholdt seg til, og håndterte, sin rolle i møte med de direkte involverte og menigheten

En nødvendig kontekstuell ramme for å kunne besvare forskningsspørsmålet er AP sine beskrivelser av, og refleksjoner over, hvordan menigheten forholdt seg til hendelsene og situasjonen, og hvordan de opplevde kirkeledelsens rolle i forhold til de involverte i saken, til menigheten og til dem selv. Analysen er i hovedsak empiridrevet, men samtidig basert på en teoretisk forankret og erfaringsbasert erkjennelse av det sammenvevde forholdet mellom pastor og menighet. Dette forholdet blir ytterligere aksentuert i møte med konflikter og kriser. rolle i forhold til de involverte i saken, til menigheten og til dem selv.

4. *Etiske hensyn*

Erkjente hendelser hvor kirkeledelsen anklager menighetsleder for seksuelle krenkelser, er i norsk sammenheng totalt sett få, og flere av hendelsene har også vært offentlig omtalt. Det var heller ingen indikasjoner på en sammenheng mellom misbruk av stillingen som menighetsleder og teologiske eller kulturelle særpreg knyttet til kirkelig tilhørighet. Av den grunn, og fordi det styrker anonymitetshensyn, er kirkelig sammenheng ikke navngitt. Jeg kan heller ikke se at kirkelig tilknytning har nevneverdig betydning for analysen av materialet relatert til forskningsspørsmålet. Det som er tatt med av kontekstbeskrivelser har først og fremst relevans knyttet til interaksjonskultur innad i menigheten og i forhold til kirkeledelsen.

Pastorene som sluttet på grunn av anklager om seksuelle krenkelser i de aktuelle menighetene ble skriftlig informert om prosjektet med informasjon om deres rettigheter og anledning til å klage til personvernombudet ved VID og til Datatilsynet NSD om behandlingen av deres personopplysninger.

Norsk senter for forskningsdata (NSD) har bekreftet at prosjektets behandling av personopplysninger slik det er beskrevet i skriftlig presentasjon, er i samsvar med norsk personvernlovgivning.⁵

⁵ Jfr. NSD sitt referansenummer 376736.

Teori

Artikkelen vil primært gi et empirisk bidrag til kunnskapen om «afterpastors». Samtidig trekker jeg veksler på et utvalg teoretiske perspektiver i analysen og diskusjonen av materialet.

1. Maktteori og implisitt ekklesiologi

Marie M. Fortune⁶ beskriver følgende generelle kjennetegn ved menigheter hvor seksuelle krenkelser blir aktualisert:

Wherever and however the community of faith gathers, it claims to be a part of the body of Christ, and, through it, we are called to ministry. – But the other reality is that congregations are made up of victim/survivors, offenders, and bystanders, which always complicates the situation where someone has assaulted or abused another person. (2005, p. 219)

Når et medlem i fellesskapet blir utsatt for seksuelle krenkelser, berører og angår dette alle som tilhører forsamlingen både ut fra et teologisk og et sosialt nettverksteoretisk perspektiv. Dette poenget forsterkes ytterligere når den anklagede har en lederposisjon i det samme fellesskapet. Patricia L. Liberty understreker at “the principles of the power and abuse model be coupled with a theological base that establishes the sacred nature of the power of the ministerial relationship and its specific purpose in the life of the church” (2006, s. 26). Ledere i kirken kan bruke både åndelig (teologisk fundert) og sosial maktposisjon til å misbruke sin tillitsrolle som grunnlag for å begå og dekke over seksuelle krenkelser. Blant annet har tilgivelse vært misbrukt som maktmiddel for å hindre at den som er anklaget for krenkelser blir ansvarliggjort (Kleiven, 2010, s. 405-438; Kleiven, 2016).

Menighetslederens autoritet er basert på tillit både fra kirkens overordnede lederskap og fra menighetens medlemmer (Kleiven, 2019, s. 3-4). Tillitsmakten⁷ er ofte knyttet til alle de tre dimensjonene (legal, tradisjonell og karismatisk) ved autoritetsbegrepet som Max Weber beskriver (2000, s. 89-104), noe som vitner om autoritetens styrke hos åndelig ledere⁸. Liberty hevder at åndelige ledere er “the image bearers for the divine, the symbolic representatives of the larger truth and reality” (2006, s. 76). Menigheten som fellesskap er ut fra et slikt perspektiv preget av en virkelighetsforståelse hvor pastorens maktposisjon reflekterer gudsrepresentativitet i større eller mindre grad. Dette kan bidra til at anklagene blir avvist eller bagatellisert og at tilgivelse blir brukt som begrunnelse i mobiliseringen for å beholde den anklagede menighetslederen.

6 Marie Fortune er prest og har opprettet og ledet FaithTrust Institute i USA. Instituttet ble opprettet som et kompetansesenter i møte med seksuelle krenkelser i kirkelig sammenheng. Fortune er en av de internasjonale nestorene i arbeidet med å avdekke og håndtere seksuelle krenkelser i ulike trossamfunn. Hun har skrevet en rekke bøker og faglige artikler med relevans for temaet.

7 Med ‘tillitsmakt’ menes den makt og innflytelse som en person eller institusjon får over en eller flere mennesker, på grunnlag av den tillit som posisjon og rolle legger til rette for (Kleiven, 2010, s. 19)

8 Med «åndelige ledere» menes i denne sammenhengen den som er gitt et overordnet lederansvar som prest, pastor, forstander etc. i en menighet.

2. Teorier om familiesystemer

Når en menighetsleder seksuelt krenker et menneske, er ikke dette isolert til et forhold mellom vedkommende og den krenkede, men også knyttet til systemiske prosesser i fellesskapet. Candace R. Benyei argumenterer for at religiøse fellesskap fungerer lik familiesystemer (1998, s. 18). Dette gjelder også andre fellesskap, men forsterkes i kirkelig sammenheng ved at bibelske familiemetaforer brukes i forkynnelse og undervisning.⁹ Det er dermed relevant å beskrive menigheten som «an emotional system that, like all others, aims towards homeostatis» (Grosch-Miller 2020, s. 247). McClintock hevder at menigheter hvor pastoren seksuelt krenker et medlem har tilsvarende kjennetegn som en incestuøs familie (2004, s. 111). Tilsvarende det utsatte barnet i familien, kan den utsatte i menigheten bli syndebukk eller usynliggjort når menighetens åndelige leder anklages for seksuelle krenkelser (Benyei, 1998; Kleiven, 2004). Den som erstatter pastoren, kan oppfattes som en motstander. Dersom disse mekanismene neglisjeres, står menigheten i fare for å utvikle kulturelle og strukturelle særpreg som øker muligheten for nye krenkelser. Pamela Cooper-White beskriver menigheter uten nødvendig bistand til å bearbeide hendelsene, som et «closed-up house with a toxic, polluted river running beneath its floorboards» (Gaede, 1989, s. xi).

3. Sosial nettverksteori

Teori om sosialt nettverk, forstått som et uformelt system av varige relasjoner mellom mennesker knyttet sammen av en fellesskapsopplevelse (Bøe & Schiefloe, 2007; Fyrand, 2016), gir et utvidet begrepsapparat for å beskrive systemiske mekanismer når fundamentet for fellesskap rokkes. Samspill og spenninger mellom ulike gruppedannelser interagerer med hverandre, og påvirker dermed dynamikken i et fellesskap i krise (Fyrand, 2016 s.38ff).¹⁰ «Multiplekse relasjoner» er et annet relevant begrep som tydeliggjør grad av styrke når kontakten er flerdimensjonal.

4. Faseteori

Jeg har tidligere publisert en fasemodell for menigheter i slike kriser (Kleiven, 2018). I første fase posisjonerer et flertall seg som utenforstående, preget av taushet og tilbaketrekning. Andre fase er å oppdage seg selv som aktør og krenket. En bearbeidingsprosess kan bidra til å oppleve seg som et frigjørende fellesskap (tredje fase) hvor ulike posisjoner aksepteres samtidig som et konstruktivt samspill etableres.

Analyse

Problemstillingen etterspør hvordan AP erfarte og forholdt seg til å overta lederansvaret etter at forgjengeren måtte slutte på grunn av anklager om seksuelle krenkelser. Analysen har fokus på hvordan informantene beskriver, opplever og reflekterer over «afterpastor»-rollen i møte med de involverte, menigheten og kirkeledelsen.

⁹ Jfr bl.a. Jes 66,13; 49,15; Matt 6,8f; 12,49; Rom 16,34; 1 Kor 1,11

¹⁰ Beskrivelsen av mesosystemet i Bronfenbrenners bioøkologiske systemtenkning er blant annet et teoretisk grunnlag for gruppeforståelsen hos Fyrand (2016, s. 39-43) og Bø & Schiefloe (2007, s. 34-36).

AP sine beskrivelser er basert på enkeltmedlemmers reaksjoner, i hovedsak aktive medlemmer med både formelle og uformelle tillitsposisjoner i menigheten. Like fullt angår anklager mot åndelig leder om misbruk av makt, alle som tilhører fellesskapet. AP synes i stor grad å forholde seg til det at tillitspersoner formidler menighetens opplevelse. Dette kan problematiseres, men er likevel lagt til grunn i analyse og diskusjon.

Kritikken informantene gir av kirkeledelsen er basert på deres opplevelse da hendelsen skjedde samtidig som denne kan være preget av den innsikten de har skaffet seg om temaet i ettertid. Jeg mener likevel den har relevans med tanke på å besvare forskningsspørsmålet og for å reflektere hva som er viktig å ha fokus på i nåtid.

Analysen består av to deler. Den første delen er refleksjon over hvordan informantene opplever at menighetens medlemmer forholder seg til at deres pastor måtte slutte. Dette er avgjørende for hvordan AP som menighetens nye leder forholdt seg til og håndterte situasjonen, noe som er tema for den andre delen.

1. Menigheter i møte med det uforståelige

Hvordan mangel på og mangelfull informasjon preger menigheten

Manglende konkretisering av sakens innhold gjorde at menigheten i begrenset grad fikk mulighet til å etablere en felles forståelse av det som hadde skjedd. Informantene uttrykker stor frustrasjon over hvor utfordrende dette gjorde det å møte menigheten på en konstruktiv måte. Forståelsen av sakens innhold ble overlatt til den enkeltes tolkning og i stor grad preget av hvilken relasjon medlemmene hadde til pastoren.

De fleste informantene opplevde at det gikk opptil et par uker før menigheten fikk informasjon om hvorfor pastoren ble tatt ut av tjeneste. Informasjonen som etter hvert ble gitt, ga lite hjelp til å forstå innholdet og alvorlighetsgraden i anklagen. Menigheten fikk f.eks. vite at pastoren hadde gjort «noe som ikke var forenlig» med å være pastor, etter hvert konkretisert til «utilbørlig atferd i forhold til jenter, og at det han hadde gjort antagelig var straffbart» (AP2), eller at den anklagede «hadde en for nær relasjon» til den utsatte (AP5). En informant sier at «det var på en måte en katastrofe som hadde skjedd, men vi visste ikke hva katastrofen var» (AP2). Mangelfull informasjon skapte en u håndterlig krise fordi menighet, og til dels informantene selv, manglet nødvendig kunnskap om det som hadde skjedd.

En menighet (til AP6) ble ikke informert om krenkelsesanklagene før flere år etter at den anklagede hadde sluttet i menigheten. Saken ble håndtert av lokalmenighetens ledelse som en utroskapssak, og pastoren som fulgte etter den anklagede ønsket ifølge informanten ikke at saken skulle bli kjent i menigheten. Da saken kom opp i sammenheng med at pastoren som sluttet ble anklaget for tilsvarende forhold i en annen menighet, forteller informanten at den utsatte ikke ønsket at menigheten skulle informeres om anklagene. Han angret på at han ikke presset på slik at «historien skulle opp på et mer offisielt plan i menigheten, og tenker at det var den store feilen». Han mente dette kunne ha bidratt til en større grad av åpenhet om hvordan menigheten var blitt preget av det som hadde skjedd.

Hvordan forholdt menigheten seg til den anklagede og den utsatte?

Informantene opplevde at mange medlemmer hadde et ensidig fokus på den anklagede. De bagatelliserte det som hadde skjedd blant annet ved å vektlegge andre forhold som viktigere. Historiefortellingen AP1 ble presentert for var at «det kan være mye stygt å si om pastoren, men jammen var det en fin tid også». AP2 forteller at pastoren ble forsvart «med nebb og klør» av de som var tilknyttet barne- og ungdomsmiljøet. I ettertid tolket han denne reaksjonen som en del av et sorgarbeid hvor det altoverskyggende var at de ble fratatt en farsfigur og åndelig leder som hadde tilført barna deres så mye godt.

AP3 opplevde en annerledes reaksjon: Her innså menighetsmedlemmene umiddelbart nødvendigheten av at pastoren måtte slutte. De begrunnet dette med at pastoren ikke forholdt seg til asymmetrien i maktforholdet mellom seg selv og den krenkede, og dermed hadde vist seg uegnet til å være pastor. Reaksjonen kan ses i sammenheng med at medlemmene fikk både muntlig og skriftlig konkretisert informasjon om sakens innhold, og at menighetens tillit i større grad var til menighetens valgte ledelse enn til pastoren.

Tilgivelse ble i flere av menighetene brukt som begrunnelse for at pastoren burde få sin stilling tilbake. «De skjønnte han hadde gjort noe, men dette skulle tilgis», sier en AP2. Tilgivelse blir brukt som et middel til å frita pastoren for ansvar. «De hadde behov for å si at det var tilgivelse og slike ting, mens offeret ble ikke nevnt med et eneste ord» (AP5). Informantene sier at menighetens medlemmer ikke omtalte eller forholdt seg til de krenkede bortsett fra i to av menighetene hvor de utsatte ble gjort ansvarlige for at pastoren måtte slutte. Begrunnelsen var at de ikke skulle ha tatt opp saken i det hele tatt. «Mange mente at disse damene var årsaken til at han måtte slutte» (AP5), og «stakkars presten som ble utsatt for det her» og at de utsatte «kanskje også inviterte» ham til å gjøre det han gjorde (AP2). De utsatte ble brukt som syndebygg for å frita eller redusere den anklagedes ansvar.

I de fleste menighetene støttet medlemmene den anklagede spesielt den første tiden etter at pastoren sluttet. Bildet er mer nyansert etter at sakens innhold blir mer kjent og bearbeidet.

En såret menighet

Informantene i fem av de seks menighetene mente at saken i vesentlig grad hadde påvirket hvordan menigheten forsto seg selv. Selv om de fastholder at menighetene har maktet å gå videre, er det en tvetydig beskrivelse av hva det betyr. «Menighetsskade», «hudløshet» og «traume» er uttrykk som brukes. Dette beskriver en sårbarhet både på egne og menighetens vegne som åpenbart synliggjør et behov for bistand til bearbeiding og helingsarbeid. Det blir imidlertid også sagt at hendelsen førte til økt åpenhet for mennesker som trengte støtte, og at den hadde gjort menigheten mer robust og fokusert. Tvetydigheten er med andre ord både en ubearbeidet sårbarhet, men også i enkelte sammenhenger mulighet for større grad av åpenhet og forankring av identitet.

AP4 beskriver erfaringen som «en menighetsskade vi lever godt med, men vi har en hudløshet». AP1 mener at saken «var et traume de i liten grad ønsket å forholde seg til», og at den førte til passivisering og resignasjon som preget måten de presenterte

menigheten på utad. «Krenkelseshistorien forsterker ukulturen i menigheten», hevder AP6.

Flere av informantene beskriver også en tydelig endring i menighetens arbeidsvilkår før og etter at saken kom opp. Flere menigheter opplevde at ressurssterke og sentralJ medlemmer i fellesskapet trakk seg ut eller ikke lenger var aktive. Et par av informantene peker på at et omfattende barne- og ungdomsarbeid ble sterkt svekket og til dels «smuldret bort» (AP6) som følge av at pastoren sluttet. AP3 hevder på sin side at medlemmene i liten grad ble satt ut av hendelsen. De etablerte etter relativt kort tid et distansert forhold til både pastoren og hendelsen. Han mener at saken hadde gjort menigheten mer robust og at den «kom tettere på Jesus og på kallet».

Hendelsene rammet menighetene på en måte som tydeliggjør behovet for krisehåndtering og bearbeidingsstrategi i menighetene. AP skal ut fra rolle og mandat som menighetens nye leder være sentral i et slikt arbeid. Spørsmålet er om, og i tilfelle på hvilke premisser, AP-rollen kunne ha et hovedansvar for håndtering og bearbeiding.

2. Å være «Afterpastor»

Lojalitetsspagat

Manglende informasjon var en utfordring også for AP: «Jeg fikk ikke informasjon med en gang. Jeg ble bare kastet inn i noe» (AP2). Belastningen ved å vite uten å kunne dele med noen, synes imidlertid å ha vært enda større.

AP2 fikk beskjed om å ta over ansvaret for «at gudstjenesten og kirkelige handlinger gikk sin gang» uten å vite hva som hadde skjedd. Da han ba om mer informasjon, fikk han ikke lov til dele denne. AP5 fikk også beskjed om å overta hovedansvaret som pastor i menigheten. «Informasjonen som ble gitt var frustrerende fordi jeg fikk alt for lite informasjon om hva som skjedde, mens biskopen påla meg en del jeg skulle gjøre i forhold til offer», sier han. AP4 kjente sakens innhold allerede en måned før den ble kjent for andre fordi han hadde en relasjon til noen av de berørte. Kirkeledelsen sa at de trengte tid til å håndtere saken før han kunne dele dette med medarbeiderne. Disse tre informantene uttrykker at det var en stor belastning å *være alene om å vite*; det var «en alenefølelse å gå der» (AP4).

Å bære på kunnskap som andre i fellesskapet trenger for å forholde seg til noe uforståelig, uten å kunne dele den, er en stor belastning. Rollen som AP ble preget av en spenning mellom lojalitet mot kirkeledelsen og ivaretagelse av fellesskapet.

Forventninger og rolleforståelse – å være noe for alle

Kirkeledelsen forventet at AP tok ansvar for situasjonen, og at de involverte og menigheten ble ivaretatt. Også menighetene på sin side støttet seg på at AP tok ansvar. AP6 forteller at menigheten forventet at «nå kommer frelseren». AP5 opplevde seg «som en marionett som andre styrte» med oppdrag fra kirkeledelsen om å ta ansvar uten å ha nødvendig innsikt og ressurser.

Forventningene fra lederskap og menighet synes gjensidig å forsterke forventninger hos AP4 om å «skulle være noe for alle». Flere informanter fikk ansvar for å *følge opp*

både involverte og ulike grupper i menigheten, i tillegg til å være menighetens leder. AP2 forteller at han fikk kritikk av de eldre i menigheten over å «ha overlatt de som foreldreløse barn» fordi han ikke var tilstrekkelig tilgjengelig for dem. Informantene opplevde at de i stor grad sto alene om ansvaret for å håndtere reaksjonene i menigheten, og de satt igjen med en opplevelse av å komme til kort.

Informantenes beskrivelser gir inntrykk av at kirkeledelsen (som ansvarlig instans for å håndtere saken) ikke forsto at menighetene var i krise, og derfor hadde et behov utover at «gudstjenesten og kirkelige handlinger gikk sin gang». Kirkeledelsens måte å forholde seg til menighetens utfordringer spesielt i første fase, tok ikke hensyn til AP sin sårbare posisjon i det å ta ansvar for egen og andres integritet. Flere informanter opplevde at de mislyktes fordi de ikke strakk til. Dette førte blant annet til sykemeldinger i etterkant og behov for ekstern bearbeidingshjelp.

Flere av informantene sier eksplisitt at de burde ha fått tilgang til veiledning og hatt støttespillere i håndteringen fra første stund. Bare AP3 opplevde at dette ble lagt til rette for av kirkeledelsen.

Håndteringsbistand – etter hvert

Informantene forteller at de etter hvert fikk tilgang til en samtalepartner fra kirkeledelsen. Det opplevdes likevel mangelfullt fordi heller ikke veileder hadde erfaring fra tilsvarende situasjoner. AP4 sier at kirkeledelsen «skulle ha vært mye mer 'på'» ved å bidra til å avgrense hans ansvar og finne egnede personer som kunne følge opp ulike behov i menigheten.

AP5 forteller at han var «frustrert over at så mange skulle komme utenfra og trodde de skulle greie å løse opp i dette» uten at de hadde nødvendig kompetanse eller forutsetninger. Her etablerte imidlertid kirkeledelsen tidlig i prosessen en egen kompetansegruppe, inkludert to eksterne med spisskompetanse på feltet, til å bistå i håndteringen. Informanten var med å initiere dette, og han sier at «denne gruppa berget oss». AP3 sin menighet hadde som nevnt en tilsvarende kompetansegruppe som var tilgjengelig for menighetens ledelse fra de fikk meldingen om anklager mot pastoren.

De øvrige informantene etterlyser veilednings- og oppfølgingsressurser som burde ha vært på plass fra starten av. Dette var *nødvendig for å kunne ivareta rollen som menighetens leder på en tilfredsstillende måte*.

«Gapte over altfor mye» - mangel på rammebetingelser for å kunne følge opp

Informantene ble spurt om hva de i ettertid trekker fram som viktig lærdom, og hvilke råd de vil gi til andre som kom i samme situasjon.

En entydig tilbakemelding er *nødvendigheten av* veiledning og oppfølging av kompetente ressurspersoner som «bør være tilgjengelig på kort varsel» (AP6). Behovet for oppfølging gjelder flere plan. Det ene er bistand til å erkjenne at de «gapte over alt for mye» (AP2) fordi de opplevde ansvar for å ivareta alle uten å kunne ta hensyn til egne begrensninger. Det andre er å få hjelp til å snakke sant og konkret nok om sakens innhold og de involverte «uten å luge om Gud» (AP1). Det tredje er å kunne forstå sin

egen rolle sett utenfra. Et eksempel på dette er å forholde seg til menighetens opplevelse av at AP «representerte makten» som hadde skjøvet pastoren deres ut (AP4).

Forventningen og viljen til å ta ansvar gjorde at slitasjen ble stor. Dette understreker et behov for å bli ivaretatt og «ikke gå alene». Slitasjen kunne også være knyttet til mangelen på *nødvendig fullmakter og mandat* i lederansvaret de var gitt. AP5 sier at den som blir gitt ansvar for å være pastor i en slik situasjon «må få lov å være leder». Rollen som ansvarlig person i en menighet i krise gjorde det helt nødvendig å bli involvert og informert om sakens innhold fra første stund, og samtidig få bistand og rammebetingelser for å kunne ivareta ansvaret som menighetens leder. Dette ble i begrenset grad fulgt opp spesielt i den første fasen i saken.

Diskusjon

Artikkelens problemstilling er: *Hvordan har menighetsledere erfart lederansvaret når forgjengeren har sluttet på grunn av anklager om seksuelle krenkelser?*

I den første delen av diskusjonen ser jeg på fellestrekk og forskjeller mellom hvordan menighetene og kirkeledelsen forholdt seg til hendelsene. I den andre delen diskuterer jeg forholdet mellom forskningen som har amerikansk kirkeliv som kontekst og denne artikkelens norske materiale.

1. Menigheter i krise – fellestrekk og ulikheter

Når menighetens selvbilde rokkes – om å miste fotfeste

Menigheter ble fratatt sin åndelige leder uten å få vite en for dem forståelig og akseptabel begrunnelse for dette. Fire informanter beskriver sitt møte med menigheten i form av krisepregede betegnelser i spekteret fra opprør og protest til forvirring og tilbaketrekning.

To informanter beskriver det annerledes. I en menighet (til AP6) var ikke hendelsen kjent før den utsatte mange år senere anmeldte pastoren. Informanten hevder likevel at «krenkelseshistorien forsterker ukulturen i menigheten» preget av manglende åpenhet om sårbare temaer. AP3 opplevde at menighetens medlemmer erkjente nødvendigheten av at pastoren deres måtte slutte, og de forholdt seg til ny leder med full tillit. Menighetens reaksjon kan begrunnes i to forhold. AP hadde vært del av det lokale lederskapet i lengre tid, og nøytt stor tillit innad. I tillegg etablerte kirkeledelsen en kompetent ressursgruppe som var tilgjengelig for menighetens ledelse umiddelbart etter at pastoren måtte slutte.

Familien er anvendt som en metafor på menigheten både teologisk og sosialfaglig (Beneyi, 1998; McClintock, 2004). Tilsvarende en familie vil også en menighet i krise arbeide for å få tilbake det som var. Dynamikken er mobilisering av motkrefter for å forhindre at menigheten mister det som oppfattes som umistelig og en leter derfor etter måter å komme i følelsesmessig balanse på (homeostase) (Grosch-Miller 2020, s. 247). Dermed søker en etter løsninger som bevarer forholdene slik de var. Motkreftene til å erkjenne alvoret i anklagene fører til at utsattes perspektiv er fraværende bortsett fra når vedkommende kan brukes som sydebukk, noe materialet viser i to av menighetene.

Når motkrefter ikke mobiliseres, er årsaken enten at menigheten ikke involveres i noe som like fullt angår og preger dem (til AP6), eller at kontinuitet er ivaretatt ved at ny leder allerede innehar en fullverdig åndelig lederposisjon i menigheten (til AP3).

Pastoren som «image bearers for the divine» (Liberty, 2006, s. 76), fastholdes av menigheten ved å beskrive ham som en «god åndelig person», som farsfigur og som en åndelig autoritet både for barn, unge og voksne. Hans ansvar for krenkelser blir i flere av menighetene bagatellisert, og krav om tilgivelse ble brukt som en løsning for å få ham tilbake i posisjon. Systemteori anvendt i bearbeiding av familier i krise er et egnet faglig bidrag til å analysere og tydeliggjøre også menighetens prosesser i krise. Kirken har i stor grad kompetanse på å møte krise og sorgreaksjoner knyttet til akutte tap i familie, noe som kunne gitt grunnlag for en kompetent tilnærming også til menigheten i krise. Kirkens ledelse har i de aktuelle situasjonene ikke sett denne sammenhengen og møter dermed menigheten uten tilstrekkelig forståelse av at den er i krise. Her er unntaket menigheten til AP3, hvor kirkeledelsen umiddelbart etablerte en kompetansegruppe.

I beskrivelsen av tre posisjoner og faser som menighetene kan innta i møte med en slik krise (Kleiven, 2018), er den første å innta posisjonen som utenforstående preget av taushet og tilbaketrekning. Dette samsvarer med den forforståelsen kirkeledelsen inntar om menighetens rolle (bortsett fra i menigheten til AP3). Analysen viser imidlertid at etter kort tid (andre fase) oppfatter sentrale personer i menigheten seg krenket ved å ha blitt fratatt sin åndelige leder. Den tredje fasen er å oppfatte seg som et fellesskap i bevegelse mot frigjøring hvor ulike posisjoner aksepteres, men hvor et modent og konstruktivt samspill like fullt kan vokse fram. Flere av menighetene i undersøkelsen har kjennetegn knyttet til alle disse tre fasene. Likevel bærer de preg av å ha fått begrenset hjelp til bearbeiding. Dermed er en urovekkende sårbarhet mer framtrædende enn en frigjørende robusthet.

Sosial nettverksteori er et perspektiv på kompleksiteten i menneskelige fellesskap. Relasjonene er basert på flere funksjoner og roller i samspill (Fyrand 2016, s. 128-130; Bø & Schiefloe, 2007). Fellesskap som består av relasjoner hvor kontakten ofte har mer enn én funksjon, betegnes i teorien som «multiplekse relasjoner» (Fyrand, 2016, s. 128; Bø & Schiefloe, 2007, s. 44), og beskriver robustheten i samspillet basert på gjensidighet (Fyrand 2016, s. 25). Menighetens medlemmer etablerer flere typer grupperinger innenfor samme fellesskapsramme basert på multiplekse relasjoner (ibid., s. 128). I kriser kan dette danne grunnlag for etablering av subsystemer som kan stå i motsetning til hverandre og rokke ved det finslippte samspillet et fellesskap er basert på. Eksempler fra materialet er spesielt synlig i menigheten til AP2 hvor en gruppe mødre anklager kirkens lokale lederskap for urettmessig å ha fratatt barn og unge deres åndelige leder og farsfigur, og ei eldregruppe som opplevde seg oversett og forlatt av AP. Resultatet var motsetningsfylte forventninger til hvordan AP skal opptre og ivareta ulike grupper.

Menighetens selvforståelse endret

Kirkeledelsen synes i liten grad å innse at menigheten var i krise med behov for selvstendig oppfølging. Dette kjenner vi igjen allerede fra etableringen av de første retningslinjene for håndtering av seksuelle krenkelser i kirkelig kontekst. Her står det at menigheten var «til en viss grad berørt» og «med behov for korrekt og sannferdig informasjon» (Den norske kirke, 1996, s.38¹¹), men blir ikke gitt aktørstatus (Kleiven, 2010, s. 440).

Selv om kirkenes retningslinjer understreker behov for «korrekt og sannferdig informasjon», er mangelen på informasjon om sakens innhold et sentralt kjennetegn på hvordan kirkeledelsen forholder seg til menigheten og til dels også til AP. Informasjon synes å ha kommet etter at tapet var kjent og utryggheten hadde fått tid til å feste seg. Hva som hadde skjedd ble en tolkning blant annet preget av hva den enkelte og fellesskapet opplevde de tapte ved å miste sin pastor.

I de fleste menighetene synes saken (sett fra informantenes perspektiv) å ha endret menighetens selvforståelse i samsvar med det som en informant beskriver som «en menighetsskade vi lever godt med, men vi har en hudløshet». Selv om AP3 formidler at hendelsen i liten grad endret menighetens selvforståelse, var det åpenbart at hendelsen rystet menigheten med behov for å jobbe seg gjennom den. En menighetsskade som preges av hudløshet, kan uttrykke en sunn prosess på vei mot en mer moden og dyptpløyende selvforståelse. Det kan imidlertid også formidle at menigheten er desillusjonert, noe som begrenser viljen til å investere i fellesskapet som et gode for egen del. Fortune beskriver denne kompleksiteten ved nettopp å sammenholde menighetens teologiske fundament med dens relasjonelle sårbarhet når krenkelser skjer av og blant dens medlemmer (Fortune, 2005).

2. Hvordan forstå og forholde seg til rollen som «afterpastor» i norsk kontekst? Sammenligning mellom materiale fra USA og Norge

Forventninger om å lede og ivareta – uten nødvendig bistand

AP fikk i oppdrag fra kirkeledelsen å ta ansvar for menighetens drift og til dels ivareta en eller flere av de involverte. Å vite (mer enn andre) uten å kunne anvende denne informasjonen, var en stor belastning. Det økte samtidig utfordringene med å forholde seg klokt til forventningene. Haskins' undersøkelse (1995) peker på at amerikanske menigheter først omfavnet AP som redningsmenn, men etter noe tid møtte dem med mistillit. Det norske materialet viser tendenser til noe av det samme, men likevel ikke som et like framtrædende hovedinntrykk.

Informantene i det norske materialet uttrykte manglende mestring av situasjonen, og de kjente seg mislykkede og med en opplevelse av ensomhet. Dette kan i større grad forstås i lys av det Haskin kaller «mixed messages» (1995) hvor medlemmers ulike posisjoner gjorde at forventningene var motsetningsfylte. I tillegg var kirkeledelsens forventninger om hva AP skulle mestre i den aktuelle situasjonen, urealistiske.

¹¹ Retningslinjene til Den norske kirke ble i stor grad anvendt som grunnlag for etablering av de første tilsvarende retningslinjer i andre kirkesamfunn.

Haskin (1995, s. 157) skriver at “when there is public knowledge of the wounds in the congregation but no process to help the congregation heal, the pressure on the afterpastor to ‘fix’ the congregation can be enormous”. Andres forventninger til AP preget naturlig nok også AP sine forventninger til seg selv. Informantene legger tyngdepunktet på det siste, med til dels sterke selvanklager fordi de ikke maktet å bære mer enn de var i stand til. Betegnelsene på AP som «syndebukk» og «lynvleder» for konflikt og dysfunksjonelle dynamikker i menigheten (jf. Beneyi, 1998, s. 93) er ikke anvendt av informantene i det norske materialet, men kan illustrere hva som kan bidra til selvanklager.

Kirkeledelsens manglende forståelse av menighetens behov for en bearbeidingsprosess forsterket informantenes urealistiske forestilling om å «være noe for alle». Utover å ta ansvar for at den anklagede ble tatt ut av tjeneste, var kirkeledelsen (bortsett fra i menigheten til AP3) i liten grad til stede for menighet og AP, spesielt i den første fasen hvor behovet for bistand var størst. Kirkeledelsen tok i liten grad kontakt for å avklare behov for bistand, men overlot ansvaret til AP som en underordnet instans. Det førte til en tilsvarende dynamikk som når noen blir påført krenkelser fra autoritetspersoner (Kleiven, 2018, s. 61), hvor vedkommende påføres opplevelse av skyld og skam over ikke å mestre situasjonen og kunne ivareta seg selv.

Mestringsstrategier som «afterpastor»

Informantene i undersøkelsen oppsummerte selv hva de mente hadde vært nødvendig og avgjørende for å kunne stå i en slik prosess både for egen del og for menighetens del.

To av Pope-Lance sine tre betingelser for å ta vare på seg selv og spille en konstruktiv rolle (se over) er sammenfallende med informantenes oppsummering. Det ene er nødvendigheten å tilføre AP (og menigheten) ressurser til å mestre det Pope-Lance kaller «unique stresses of afterpastor ministries» (2006, s.62). Kirkeledelsens manglende erkjennelse av dette behovet er beskrevet og diskutert tidligere i dette kapitlet. Informantene formidler spesielt et behov for støttespillere og veiledere for «sorting complex dynamics» (Ibid.). Det andre forholdet var at kirkeledelsen måtte ta på alvor utfordringene ved AP-rollen og sørge for ressurser til å ivareta gode rammer for eget liv og funksjon. De fleste informantene hadde tilgang på samtalepartnere fra kirkeledelsen. De hadde likevel begrenset verdi ut fra manglende proaktiv tilstedeværelse og kompetanse på overgrepfeltet. To av informantene hadde imidlertid svært positive erfaringer med å ha tilgang til kompetansepersoner i hele eller deler av prosessen. En av dem (AP2) sa at «gruppa berget oss», noe som ikke minst bidro til AP sin opplevelse av å mestre situasjonen på tross av at menighetens valgte ledelse og de ansvarlige i frivillige arbeid for en stor del sluttet som en følge av hendelsen. Den tredje betingelsen (om å få mulighet for økt kunnskap og kompetanse om etiske utfordringer, grensesetting og menighetens historie) er ikke eksplisitt beskrevet av informantene. Behovet for kompetanse på etiske utfordringer og grensesetting er imidlertid inkludert i konkretiseringen informantene gir knyttet til Pope-Lance sine to første betingelser.

Jacobs-Strain betegner menigheten som blir utsatt for at deres åndelige leder slutter på grunn av anklager om seksuelle krenkelser, for en «post-traumatic congregation»

(2020, s. 29). Informantene i det norske materialet avdekker mangelen på en handlings- og tiltaksstrategi som legger til rette for at fellesskapet kan bearbeide sitt traume. En faglig forankret bearbeidingsprosess er beskrevet og diskutert i faglitteraturen (Gaede, 1989, s. xi; Kleiven, 2018). Bearbeiding er avgjørende for å forebygge at menigheten utvikler en kultur preget av mistillit til hverandre, til de som er blitt utsatt og til det åndelige lederskapet som skal overta ansvaret (Kleiven, 2018, s. 58).

3. Oppsummerende konklusjon

Artikkelens problemstilling er besvart og diskutert på grunnlag av intervjuer med seks informanter. Antallet tilsier at en skal være forsiktig med å trekke bastante konklusjoner. Samtidig er det sannsynlig at det totale antall «afterpastors» i norsk kontekst ikke er større enn at seks informanter utgjør en vesentlig prosentandel.

Det står stor respekt av informantenes ærlige og selvransakende presentasjon av sin historie som «afterpastors». Det gjør sterkt inntrykk å møte informanternes beskrivelse av ensomhet. Flere av dem opplevde å bære ansvaret for å ivareta involverte og å lede en menighet i krise hvor de til dels ble møtt med mistillit og motstand. Det er behov for en strategi som forebygger at AP blir stående alene, som tilfører veiledning og kompetanse umiddelbart etter at åndelig leder blir tatt ut av tjenesten, og hvor det etableres en lokal og kompetent ansvarsgruppe rundt AP. Det er ikke minst behov for å ha tilgang til eksterne ressurspersoner som er tilgjengelige for å bistå i en målrettet oppfølging av behov hos involverte og menighet. Utarbeidelse av en strategi og tiltaksplan både sentralt og lokalt bidrar til at AP kan ha en konstruktiv rolle som er mulig å stå i.

Litteratur

- Balboni J. M. (2011). *Clergy sexual abuse litigation. survivors seeking justice*. FirstForumPress.
- Bera, W. (1995). Betrayal: Clergy Sexual Abuse and Male Survivors. In J. C. Gonsiorek (ed), *Breach of Trust. Sexual Exploitation by Health Care Professionals and Clergy* (p. 91-111). SAGE Publications
- Beste, J. (2021) Envisioning a Just Response to the Catholic Clergy Sexual Abuse Crisis. *Theological studies*, 2021-03, Vol.82 (1), s. 29-54. <https://doi.org/10.1177/004056392199604>
- Brinkmann, S. (2014). Unstructured and Semistructured Interviews. In P. Leavy (ed), *The Oxford Handbook in Qualitative Research*, 2. Edition, (s. 424-456). Oxford University Press
- de Weger, S. E. (2022). Unchaste Celibates: Clergy Sexual Misconduct against Adults—Expressions, Definitions, and Harms. *Religions* 13, 393 (s. 1-27). <https://doi.org/10.3390/rel13050393>
- Den norske kirke (1996). *Retningslinjer og prosedyre for behandling av saker der det rettes anklage mot viglet kirkelig medarbeider om seksuelt misbruk og/eller grenseoverskridende seksuell adferd*.
- Dokecki, P. R. (2004). *The Clergy Sexual Abuse Crisis. Reform and Renewal in the Catholic Community*. Georgetown University Press
- Fortune, M. M. (1989). *Is Nothing Sacred?* United Church Press
- Fortune, M. M. (2005). *Sexual Violence. The Sin Revisited*. The Pilgrim Press
- Fortune, M. M. & Longwood, W.M. (ed) (2003). *Sexual Abuse in the Catholic Church. Trusting the Clergy?* The Haworth Pastoral Press
- Fortune, M. & Poling, J. N. (2004). *Sexual Abuse by Clergy. A Crisis for the Church*. Wipf & Stock Publisher
- Frawley-O'Dea, M. G. (2007) *Perversion of Power. Sexual Abuse in the Catholic Church*. Vanderbilt University Press
- Fyrand, L. (2016). *Sosialt nettverk. Teori og praksis*. Universitetsforlaget
- Gaede, B. A. (ed). (2006). *When a Congregation Is Betrayed. Responding to Clergy Misconduct*. Alban Institute.

- Garland, D. R. (2006). When Wolves Wear Shepherds' Clothing. Helping Women Survive Clergy Sexual Abuse. *Journal of Religion & Abuse*, 2006-11-21, Vol.8 (2) (s. 37-70)
- Garland, D.R. & Argueta, C. (2010). How Clergy Sexual Misconduct Happens: A Qualitative Study of First-Hand Accounts. *Social Work & Christianity*, Vol. 37, No.1 (s. 1-27)
- Grosch-Miller, C. A. (2020). Sexual scandals in religious settings. I M. Warner, C. Southgate, C. A. Grosch-Miller & H Ison (eds), *Tragedies and Christian Congregations* (s. 239-256). Routledge
- Guzik, P. (2020). An unfinished story of conversion: clerical sexual abuse in Poland. *Church, Communication and Culture*, VOL. 5, NO. 3 (s. 417-455) <https://doi.org/10.1080/23753234.2020.1827963>
- Hammersley, M. (2013). *What is Qualitative Research?* Bloomsbury Publishing
- Haskin, K.H. (1995). Afterpastors in Troubled Congregations. In N. M. Hopkins & M. Laaser (eds.) *Restoring the Soul of a Church* (s. 155-164). The Liturgical Press
- Hopkins, M. H. (1995). Further Issues for Afterpastors. I N. M. Hopkins and M. Laaser (eds.) *Restoring the Soul of a Church* (s. 165-172). The Liturgical Press
- Hopkins, M. H. (1999). The Uses and Limitations of Various Models for Understanding Clergy Sexual Misconduct: The Impact on the Congregation. *Journal of Sex Education and Therapy* 24:4, (s. 268-276) <https://doi.org/10.1080/01614576.1999.11074315>. (published online 2015).
- Hopkins, N.M. & Laaser, M (eds). (1995) *Restoring the Soul of a Church*. The Liturgical Press
- Jacobs-Strain, G. S. (2020). *Reimagining the Future. The Afterpastor Serving a Post-Traumatic Congregation*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Ministry. Divinity School of Duke University
- Kleiven, T. (2010). *Intimitetsgrenser og Tillitsmakt. Kirkesamfunns forståelse av og handlingsstrategier i møte med anklager om seksuelle krenkelser sett i lys av et diakonifaglig perspektiv*. Diakonova
- Kleiven, T. (2016). Makt til å tilgi. Guds tilgivelse og mellommenneskelig tilgivelse sett i et maktanalytisk perspektiv. *Tidsskrift for Sjelesorg* 2 (s. 151-168)
- Kleiven, T. (2018). "Not in My Church". When Sexual Abuse affects the Congregation. *Diaconia*, vol. 9, (s. 53-72)
- Kleiven, T. (2019). Autoritetens anatomi. Om hvordan legitim og legitimert makt utøves i stab og råd i kirkelig kontekst. *Scandinavian Journal for Leadership & Theology* 6. <https://doi.org/10.53311/sjlt.v6.39>
- Liberty, P.L. (2006). Power and Abuse: Establishing the Context. I B.A. Gaede (ed), *When a Congregation Is Betrayed. Responding to Clergy Misconduct* (s. 25-27). Alban Institute
- Liberty, P.L. (2006). Victims/Survivors: The Healing Journey. I B.A. Gaede (ed.), *When a Congregation Is Betrayed. Responding to Clergy Misconduct* (s. 74-80). Alban Institute
- Lytton, T. D. (2008). *Holding bishops accountable: how lawsuits helped the Catholic Church confront clergy sexual abuse*. Harvard University Press
- McClintock, K. A. (2004). *Preventing Sexual Abuse in Congregations. A Resource for Leaders*. Alban Institute.
- Pope-Lance, D. (2006). Afterpastors: Restoring Pastoral Trust. In B.A. Gaede (ed.) *When a Congregation Is Betrayed. Responding to Clergy Misconduct* (s. 53-63). Alban Institute
- Renzetti, C. M. & Yocum, S (eds.) (2007) *Clergy sexual abuse: social science perspectives*. Northeastern
- Stake, R. E. (2005). Qualitative Case Studies. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research* (3rd ed., pp. 443-446). Sage Publications.
- Weber, M. (2000). *Makt og byråkrati. Essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Gyldendal.

Menighetsrådenes betydning under okkupasjonen 1940-1945

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 39. Nr. 2/2022
[s. 54-68]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i2.5501>



**Torleiv Austad, professor emeritus i systematisk teologi, dr. theol.,
MF vitenskapelige høyskole**
torleiv.austad@mf.no

Abstract

The parish councils of the Church of Norway during the occupation 1940-1945 occupied a central position in the civil resistance against the efforts of the NS (the National Assembly) to recruit them in the campaign for the hearts and minds of the people. The councils continued to function even after the Quisling government's decision to abolish them and replace them with three-member councils appointed by superiors who were affiliated with the NS. Quisling's attempt to use this comprehensive national network as one of several instruments to create a NS church and nazify Norway not only failed but backfired. His strategy actually strengthened the resistance of the parish councils and their solidarity with the clergy of the autonomous church of the people. With the exception of those compatriots who either were members of and sympathized with the NS, the church people of Norway stood united in proclaiming "No!" to national socialist ideology and ecclesiastical policies.

Nøkkelord: Berggrav, Quisling, Den midlertidige kirkeledelse; Menighetskirke; «Gamle» og «nye» menighetsråd; Rett og urett.

Spørsmålsstilling

I de første helhetsframstillingene av kirkekampen i etterkrigstiden var det en utbredt oppfatning at kirkens kamp først og fremst dreiet seg om biskopenes og prestenes motstand mot den nazistiske ideologien og NS's kirkepolitikk. Det står lite om de lokale menighetenes holdning og enda mindre om menighetsrådenes rolle (jf. *Luthersk Kirketidende* 1/1945: 2-8). Men stemmer dette med det som de aktuelle historiske kilder kan fortelle?

Det er menighetsrådenes delaktighet i den sivile motstandskampen som skal belyses og drøftes i denne artikkelen.

Ordningen med et valgt menighetsråd i hvert enkelt sokn ble innført i 1920 og kom i funksjon i 1922. Til å begynne med var valgperioden tre år. Etter at den ble utvidet til fire år, skulle det være menighetsrådvalg høsten 1940. Dette valget lot seg ikke gjennomføre da, og heller ikke senere under okkupasjonen. Av den grunn ble menighetsrådene som var blitt valgt i 1937 sittende til høsten 1945. Fra 1942 av ble disse rådene kalt de 'gamle' menighetsrådene, fordi Vidkun Quisling da besluttet å oppnevne 'nye' menighetsråd og legge ned de 'gamle', selv om de formelt hørte hjemme i den statskirkelige ordningen. De 'gamle' rådene fortsatte likevel sin virksomhet – så langt som mulig under de rådende forhold. Det medførte avstand og spenning mellom de 'gamle' og de 'nye' menighetsrådene. Dette forholdet trenger å belyses nærmere.

Som folkekirke omfattet Den norske kirke den gang 96 % av befolkningen. Presten(e), menighetens gudstjenesteliv og menighetsrådet hadde en innflytelsesrik posisjon i det enkelte sokn. Det lå til rette for at de kunne bli sentrale i den lokale sivile motstandsbevegelsen, som etter hvert vokste fram. I sin støtte til biskopenes og prestenes kamp mot nazismen og NS hadde menighetsrådene grunn til å regne med å ha storparten av folket i ryggen. Slik var det også for andre kristelige arbeidslag både i og utenfor Den norske kirke. Samlet hadde kirkefronten bred støtte i folket. Ingen av menighetsrådene sviktet, selv om det her og der kunne være enkeltmedlemmer som sympatiserte med NS. I sin grundige undersøkelse *Church Resistance to Nazism in Norway 1940-1945* (2014) slår Arne Hassing fast: "Not a single parish council, mission society, or church agency opposed the clergy's stand or expressed loyalty to the NS leadership" (Hassing 2014: 164).

Kildemateriale

Høsten 1945 ba Bispemøtet kirkehistorikerne Einar Molland (1908-1976) og Andreas Seierstad (1890-1975) å ta ansvaret for innsamling av materiale om prestenes erfaringer fra okkupasjonsårene til *Kirkekampens Sentralarkiv* (KKS). Dette arkivet befinner seg nå i Nasjonalbiblioteket i Oslo (Ms 4° 3713 B2). Molland og Seierstad utarbeidet et omfattende spørreskjema, som 8. januar 1946 ble sendt til alle prester – bortsett fra dem som var suspendert på grunn av prestedjeneste i NS-kirken. Det kom inn svar fra prester over hele landet. Materialet gir viktige opplysninger om hvordan prestene opplevde krigsårene, og hvordan kirkekampen artet seg lokalt. Men prestene ble ikke spurt om hvordan menighetsrådene håndterte sine oppgaver og utfordringer i disse årene. Molland og Seierstad rettet kun søkelyset mot prestenes erfaringer med de 'nye'

menighetsrådene, som var politisk oppnevnt. Under deloverskriften «Konfrontasjoner med okkupasjonsmakten og dens organer» fikk prestene følgende spørsmål: «Har De merket noen aktivitet fra de nye 'menighetsråd' fra sommeren 1942? Hvordan har i tilfelle de nye råd fått tak i menighetsrådets protokoller?» (KKS).

På dette dobbeltspørsmålet ga noen av prestene opplysninger også om de ordinære menighetsrådenes virksomhet. Selv om denne siden ved det innsamlede materialet er ujevn og ikke heldekkende for kirken, har det interesse – ikke minst når det sammenholdes med lokale undersøkelser av kirkekampen, som det etter hvert er blitt flere av. Nyere lokalhistoriske undersøkelser har utvidet kunnskapen om hvordan kirkekampen artet seg på forskjellige steder i landet. Det har gitt bedre kjennskap til menighetslivet i disse årene og et mer samlet bilde av menighetsrådenes betydning både lokalt og nasjonalt.

En rekke viktige dokumenter til belysning av menighetsrådenes rolle i kirkekampen er publisert i to tekstsamlinger: Sigmund Feyling (red.): *Kirkelig Hvitbok. Utgitt på foranstaltning av Kirke- og undervisningsdepartementet* (1942), og Torleiv Austad: *Kirkelig motstand. Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940-45 med innledninger og kommentarer* (2005).

Ideologisk og politisk konflikt

Både NS-føreren Vidkun Quisling og hans kirkelige motspiller biskop Eivind Berggrav var interessert i menighetsrådene. De betraktet dem som strategiske organer i kampen for å få gjennomslag for sine visjoner i brede lag av folket. For begge parter gjaldt det at viktige rundskriv, brev og paroler ble sendt både «til prester og menighetsråd».

Hvorfor var Quisling så opptatt av menighetsrådene? Svaret på dette spørsmålet lot seg gjennomskue. Han håpet å få dem med seg i sine framstøt for å få støtte i menighetene, og dermed i befolkningen. Som prestesønn kjente han det kirkelige landskapet, og han visste at alle lokale menigheter i landet hadde menighetsråd og gudshus. For NS-føreren var bred støtte i folket en forutsetning for å kunne lykkes med sitt store politiske prosjekt: å gjøre det tyskokkuperte Norge til en lydige vasallstat i Det tredje rike.

Biskop Berggrav skjønnte hvor viktig det var for kirken å ha fotfeste i menighetene som plattform for oppgjøret med den nazistiske ideologien og NS' kirkepolitikk. Derfor så han betydningen av å legge til rette for at kirken kunne tre fram i offentligheten som «menighetskirke» (Berggrav 1946: 115). En måtte unngå at kirken ble oppfattet som en «prestekirke». Av den tyske kirkekampen hadde han lært at kirkens mulighet for å få omfattende støtte i folket ville bli svekket hvis den sto fram som *Pastorenkirche* (Berggrav 1946: 111). For å kunne være «menighetskirke» gjaldt det derfor å få med seg menighetsrådene, som utgjorde et landsdekkende nettverk som var blitt valgt på kirkedemokratisk vis, og som sto folket nær.

Kirkekampen – en holdningskamp

De første månedene etter tyskernes invasjon i Norge rådet det en viss usikkerhet i Den norske kirke om hvordan en skulle forholde seg til okkupasjonsmakten og NS.

Etter kirkelig konsolidering høsten 1940 startet kirken for alvor sin motstand mot «den nye tid» da biskopene i februar 1941 sendte ut det såkalte *Hyrdebrevet* «til våre menigheter». Fra da av innledet kirken – som «menighetskirke» – sin holdningskamp, som ble utkjempet ved hjelp av ord, protester og aksjoner, uten bruk av vold og våpen.

Hyrdebrevet ble trykt i 50 000 eksemplarer. Riktignok ble det beslaglagt av politiet dagen før det skulle leses opp under gudstjenesten i kirkene søndag 9. februar 1941, men da var allerede 36 000 eksemplarer godt spredt blant folk. Til tross for forbudet ble brevet opplest eller omtalt fra prekestolen i en rekke kirker. Prekestolen var den gang fast plass for kunngjøringer i gudstjenesten, og var som formidlingskanal «enestående i det ensrettede samfunn» (Grimnes 2018: 343). En av dem som leste opp dette brevet, var sokneprest Aasulv Austad i Valle i Setesdal. I sitt svar på spørreskjemaet fra Molland og Seierstad skrev han om denne hendelsen: «Kyrkja var stappfull, dei fleste gråt, nokon sat med samanbitne tenner og ein gjekk bannande ut av kyrkja» (KKS, Agder bispedømme). Både i denne menigheten og i de fleste andre menigheter hvor dette brevet ble kjent, ga de aller fleste spontant uttrykk for tillit til biskopenes forsvar for retten i samfunnet og sluttet opp om protesten mot urettferdighet, rettsvilkårighet, samvittighetstvang og krenkelse av ytringsfriheten. Ved å framheve retten både for den enkelte og for folket fikk biskopene støtte blant folk langt utover kretsen av faste kirkegjengere. Det kom støtteeerklæringer fra en hel rekke menighetsråd. I Oslo bispedømme var menighetsrådet i Nes (Nesbyen) i Hallingdal først ute (Berg 1999: 67).

Menighetsrådet og «den nye tid»

I menigheter med prest som sympatiserte med NS, oppsto det nokså snart en spenning i forhold til menighetsrådet. Det kunne gi seg ulike utslag. I Åmot i Hedemark var soknepresten medlem av NS. Han var ikke fornøyd med menighetsrådets holdning til «den nye tid» og avsatte like godt hele rådet høsten 1940. På egen hånd oppnevnte han et nytt menighetsråd. Det ble godkjent av departementet. Biskop Berggrav tok opp denne saken i en samtale med kommissarisk kirkestatsråd Ragnar Skancke 29. januar 1941 og gjorde det klart at avsettelsen av menighetsrådet i Åmot var i strid med menighetsrådsloven og altså «en opplagt ulovlig affære». (Berggrav 1946: 138).

Da Hans Olaf Hagen – som var kjent som NS-medlem – ble utnevnt til sokneprest i Bekkelaget menighet i mars 1941, var han ikke blant de tre som menighetsrådet hadde innstilt. Han var heller ikke innstilt av prosten og biskopen. Ved hans første gudstjeneste i Bekkelaget kirke 6. juli 1941 var ingen fra menighetsrådet til stede. Da han noen dager senere dukket opp i menighetsrådet, ble han ikke ønsket velkommen og heller ikke nevnt i protokollen fra møtet. I de to neste møtene i menighetsrådet står det uttrykkelig at soknepresten ikke møtte (Austad 1998: 9).

Etter hvert ble det klart at departementet helst ville unngå at menighetsrådene foretok en rådgivende innstilling når det skulle ansettes ny prest i en menighet. I flere tilfeller oversendte ikke departementet søkerlisten til menighetsrådet til uttalelse, men utnevnte den som etter NS's vurdering passet best. Det hører imidlertid også med til bildet at de fleste prestene sluttet å søke ledige embeter i siste halvdel av 1941.

Bruk av kirken

På enkelte steder oppsto det gnisninger mellom NS og menighetsrådene i forbindelse med disposisjon av menighetens kirke. Ifølge kirkeretten lå det under menighetsrådet å treffe beslutninger om bruk av soknekirken og andre kirker eller kapeller utenom de vanlige gudstjenester og kirkelige handlinger, som presten (eller prestene) i menigheten har råderett over. I retningslinjene som forelå for bruk av kirken, stod det presisert at «foredrag eller forhandlinger om emner med politisk eller agitatorisk tendens» ikke var tillatt. Avslag kunne innankes til Kirkedepartementet (Hansson 1935: 180).

I juni 1941 søkte NS i Haugesund om å få bruke Avaldsnes kirke til gudstjeneste ved en tilreisende prest i anledning et NS-stevne, som skulle være St. Hans eller Olsok. Avaldsnes sokneråd avsto søknaden, og sa at det «strider mot kyrkja si gudgjevne oppgåva å stella seg som tenar for ein parti-politisk makt-faktor.» Saken ble oversendt til Kirkedepartementet, som uttalte: «Ei St. Hans- eller Olsok-stemna ved Nasjonal Samling er ikkje 'ei partipolitisk tilstelling'». Ut over dette foretok ikke departementet seg noe i denne saken, men forsikret at den ville bli anket hvis menighetsrådet på ny avsto en ny søknad om å få benytte kirken ved et stevne på slike dager. I så fall ville departementet gi tillatelse til å benytte kirken (*Kirkelig Hvitbok* 1942: 89-90).

I menigheter med NS-prest kunne ikke menighetsrådet på kirkerettslig grunnlag forhindre ham i å ta i bruk kirken til formål av denne karakter. Svarene fra prestene som kom inn til KKS i 1946, tyder på at det skjedde svært sjelden.

Forsøk på sensur av menighetsbladene

NS la merke til at det i enkelte menighetsblad – som i de fleste tilfeller var utgitt av menighetsrådet – kunne stå en og annen artikkel som uttrykte skepsis til «den nye tid». Partiet forlangte at det skulle «innsendes et eksemplar av samtlige aviser, blader og tidsskrifter som utkommer innen fylket» til Statens Pressekontor, som hadde en avdeling i hvert fylke. I et rundskriv til prester og menighetsråd 6. mars 1941 ba Kirkedepartementet dem å sørge for at «dette etterkommes også hva menighetsbladene angår» (*Kirkelig Hvitbok* 1942: 29).

Domprost Bjarne Knudsen i Bergen svarte 21. mars 1941 at de ansvarlige for menighetsbladene i prostiet vegrer seg for å innsende bladene til NS' presseleder i fylket. Han meldte at menighetsbladene «på det bestemteste» vil motsette seg kontroll av NS. Hvis kravet opprettholdes, vil menighetsbladene gå inn, understreket domprosten. I sin påtegning bekreftet biskopen i Bjørgvin, Andreas Fleischer, at menighetsbladene ville opphøre hvis de skulle få «en bestemt *politisk* farve» (*Kirkelig Hvitbok* 1942: 30-31).

I et rundskriv fra Kirkedepartementet om kirkens forkynnelse 5. april 1941 svarte kommissarisk statsråd Ragnar Skancke og ekspedisjonssjef Sigmund Feyling at det må være «i presteskapets og menighetsrådenes interesse at menighetsbladene holdes helt utenom innblanding i dagens politikk og avholder seg fra statsfiendtlig propaganda i enhver form». Departementet argumenterte med at menighetsbladene er tenkt å være et «evangelisk sendebud i hvert eneste hjem i menigheten». Dette utspillet lå på samme linje som det som skulle gjelde for prestenes forkynnelse, nemlig oppfordringen til å

konsentrere seg om «det rent oppbyggelige og det evighetsmessige i evangeliet» (Austad 2005: 83-84).

Hensikten bak denne departementale veiledningen – kledd i fromme ord og vendinger – var ikke vanskelig å gjennomskue. NS vill forhindre artikler i menighetsbladene som kommenterte og kritiserte den politiske situasjonen i landet. Prester, menighetsråd og redaktører av menighetsblad lot være å sende inn disse bladene til NS' pressekontor. Enkelte lesere med sympatier for NS fortsatte å klage til departementet over innlegg i menighetsbladene som ble oppfattet som kritiske til den politiske «nyordningen» i landet (*Kirkelig Hvitbok* 1942: 35-36). Etter prestenes embetsnedleggelse i 1942 nedla departementet forbud mot menighetsblad.

Utkast til endring av loven om menighetsråd

Den 5. april 1941 kom Kirkedepartementet med en forordning om «visse midlertidige endringer i loven om menighetsråd». Ett av poengene her var at ved suppleringsvalg «kan det også velges personer utenfor soknet når de tidligere har vært medlemmer av menighetsrådet og er villig til å motta valg». Det heter også at biskopen kan bestemme at et menighetsrådsmedlem som flytter ut av soknet, kan bli stående som medlem (*Kirkelig Hvitbok* 1942: 117-118).

Noe senere utarbeidet departementet et utkast til en forordning om endring av lov for menighetsråd og menighetsmøter. Utkastet ble sendt til biskopene til uttalelse 28. august 1941. En av paragrafene lød så: «Formannen og nestformannen oppnevnes av *biskopen* i samråd med prosten. De øvrige medlemmer av menighetsrådet med personlige varamenn oppnevnes av *prosten* i samråd med menighetsrådets formann. I hvert menighetsråd skal det sitte minst en kvinne» (*Kirkelig Hvitbok* 1942: 107-110). I en annen paragraf står det at formannen under møtet – etter eget omdømme – gjør «sitt selvstendige vedtak som blir å føre inn i 'Bok for menighetsråd', som autoriseres av prosten.»

Samtlige biskoper avviste utkastet. Oslo biskop uttalte:

Å søke innført det prinsipp at rådets medlemmer dels oppnevnes istedenfor å bli utpekt av menigheten, og dels at den av en overordnet instans oppnevnte formann fikk enerett til å *avgjøre* hva rådets vedtak skal være – dette ville bryte totalt med alt det vesentlige i disse råds karakter (*Kirkelig Hvitbok* 1942: 111).

Etter biskopenes avvisning av utkastet stilte departementet saken i bero inntil videre.

Forsøk på å nazifisere folket

Norge var det eneste av de tyskokkuperte landene «hvor et innenlands nasjonalsosialistisk parti fikk hånd om statsmakten og ved hjelp av statsmakten søkte å gjennomføre sin revolusjon» (Grimnes 2018: 303). Det ga NS en mulighet for å realisere sin visjon, fremfor alt etter at Quisling tiltrådte som ministerpresident og dannet en nasjonal regjering 1. februar 1942. Da han få dager senere tok fatt på sitt ambisiøse forsøk på å omvende det norske folk til nasjonalsosialistisk tro og tenkning, ble lokalbefolkningen

– og dermed også menighetene og menighetsrådene – trukket inn i den sivile motstandskampen lokalt. Etter modell av *Hitler-Jugend* ville Quisling begynne med barn og ungdom. Ved tvang skulle alle mellom 10 og 18 år innlemmes i Den nasjonale ungdomstjenesten. Også lærerne i skolen skulle pålegges å delta i gjennomføringen av denne 'revolusjonen' (Austad 2022: 101-118).

Quislings utspill møtte sterk motstand hos foreldrene, blant lærerne og i menighetene. De sto sammen om foreldrenes rett til å ta hånd om sine barns oppdragelse. Biskopene forankret foreldreretten i grunnforholdet mellom foreldre og barn, gitt i skapelsen, og viste til at de aller fleste norske foreldre ved døpefonten hadde lovet å oppdra sine barn i kristen tro. Det hører med til bildet at kristendomsundervisningen i grunnskolen den gang var et ledd i dåpsopplæringen, og at det norske folk av mange fortsatt ble betraktet som et kristent folk.

I denne situasjonen lå det til rette for menighetsrådene å støtte opp om den massive lokale protesten mot Quislings forsøk på å nazifisere den oppvoksende slekt.

Menighetsrådenes støtte ved embetsnedleggelsen

Da alle biskopene med basis i en likelydende erklæring la ned sine statsembeter 24. februar 1942, kom det støtteerklæringer både fra prester og menighetsråd. De meldte fra at de fortsatt betraktet sin biskop som rettmessig biskop. Både redegjørelsen for embetsnedleggelsen fra biskopen i bispedømmet og støtteerklæring fra det lokale menighetsråd ble mange steder lest opp fra prekestolen (eller fra koret) ved første gudstjeneste etter bruddet. Også ved denne anledning var mange av kirkene fullsatte, og de tilstedeværende var beveget (Carlsen 1945:91; Gjelsvik 1977: 72).

Da de aller fleste av prestene – nærmere bestemt 92,3 % – la ned sine statsembeter under høymessegudstjenesten påskedag 5. april 1942 på grunnlag av bekjennelseserklæringen *Kirkens Grunn*, var også kirkene mange steder overfylte. Erklæringen, som ble lest opp, presenterte seg som en bekjennelse lagt fram av «kirkens folk». Det var uttrykk for at det var menighetene som her vitnet om sin evangelisk-lutherske tro i den aktuelle situasjon. *Kirkens Grunn* var ikke bare ment bare som en teologisk redegjørelse for prestenes aksjon. I tillegg til biskopene og prestene skulle også menighetsrådene, som representanter for menighetene, slutte seg til denne bekjennelsen. Det samme gjorde også bispedømmerådene, de teologiske fakulteter, de kristelige organisasjoner og en rekke andre kirkelige institusjoner (Austad 1974: 140-141).

Prestenes embetsnedleggelse gjorde Quisling rasende. Den 8. april sendte han et trusselstelegram til hver enkelt prest som hadde lagt ned sitt embete, og stemplet aksjonen som «en opprørshandling rettet mot Norges frihet og selvstendighet». Den ville bli «behandlet deretter». Telegrammet truet med at de prestene som ikke gjenopptok sine embeter innen åtte dager, ville måtte regne med å bli avskjediget og flytte fra presteboligen og distriktet (KKS). Men prestene lot seg ikke skremme. Bare to av dem gjenopptok sine embeter. Quisling fulgte ikke opp trusselen om avskjedigelse og fraflytting, og storparten av prestene kunne fortsatt bli boende i prestegården, men uten å kunne kjenne seg trygge (*Kirkelig Hvitbok* 1942: 284-300).

Menighetsrådene støttet sine prester, som tok sikte på å fortsette sin menighetstjeneste som ikke-embetsmenn i kraft av sin ordinasjon. Quislings håp om at menighetene ikke ville slutte opp om prestene som hadde nedlagt sitt embete, slo ikke til. Det var en stor skuffelse for ham at «dette håp brast» (Skard 1945: 38).

De nærmeste dagene strømmet det inn erklæringer fra menighetsrådene om tilslutning til *Kirkens Grunn* (Skard 1945: 38). I et skriv fra kirkens ledelse 13. april 1942 bekreftes det at det hver dag fra alle kanter av landet innkommer slike støtteerklæringer fra menighetsrådene (Bloch-Hoell 1995: 12).

Vel tre uker etter embetsnedleggelsen, 29. april 1942, ble det likevel fra ledende hold i kirken sendt ut en parole til menighetsrådene om å gi sin tilslutning til *Kirkens Grunn* eller bekrefte sin tidligere tilslutning. En ville at så mange menighetsråd som mulig skulle si fra om at denne bekjennelsen «har gitt uttrykk for det som kristenfolket må anse som uoppgivelig for den kristne kirkes gjerning i vårt folk» og samtidig protestere mot departementets aksjoner mot kirken og behandling av lærerne og biskopene (Austad 1974: 192 note 17). Parolen kan tolkes som tegn på at oppslutningen fra menighetsrådene så langt ikke var fullt så omfattende som en hadde håpet på. Resultatet ble i alle fall at enda flere menighetsråd ga skriftlig melding om sin tilslutning.

I noen menighetsråd var det imidlertid en og annen som var medlem av NS eller sympatiserte med partiet. De menighetsråd som hadde det slik, ble omtalt som «blandede». I en parole fra kirkens ledere som ble sendt ut i slutten av april 1942, ble medlemmer i «blandede» menighetsråd *enkeltvis* bedt om å slutte seg til bekjennelseserklæringen. Departementet mottok ikke mange brev av denne type (Austad 1974: 192, note 18).

Det foreligger ingen oversikt over antallet menighetsrådsmedlemmer som ikke sluttet seg til *Kirkens Grunn*. Men det kan ikke ha vært mange; de utgjorde så vidt vi vet et lite mindretall. Ikke et eneste av de ‘gamle’ menighetsråd skal ha meddelt departementet at de støttet NS, og at de av den grunn avviste bekjennelseserklæringen fra 1942. I det tilgjengelige kildematerialet finnes det ikke eksempler på menighetsråd som sviktet. Det tyder på at samtlige menighetsråd – skriftlig eller i praksis – støttet opp om det teologiske og kirkelige grunnlag for prestenes embetsnedleggelse (Hassing 2014: 164).

Menighetsrådene i den midlertidige kirkestruktur

På et møte 20. juni 1942 besluttet biskopene å etablere en ny kirkeledelse under navnet *Den midlertidige kirkeledelse* (DMK). I kraft av kirkelig nødrett påtok den nye kirkeledelsen seg det øverste ansvar for kirken, som hadde den klart største delen av folket med seg. Kirken skulle administrere seg selv inntil videre, løsrevet fra statens kirkestyre. I forhold til statskirkeordningen ville en ikke bryte med mer enn nødvendig. Det innebar at bispedømmerådene og menighetsrådene ikke nedla sine verv. Formelt hørte de hjemme i den statskirkelige struktur, men uten å ville innrette seg etter direktiver og bestemmelser fra Quisling-regjeringen, Kirkedepartementet, NS-biskoper eller NS-prester.

Den 23. juli 1942 sendte DMK ut en redegjørelse om kirkens kamp og trakk fram en rekke påtrengende arbeidsoppgaver. Her ble det konstatert at menighetsrådene mannjevt har sluttet opp om sine prester. Videre heter det i redegjørelsen:

Menighetsrådene fortsetter sin gjerning enten de blir avsatt eller ikke, idet de sørger for at alt det kirkelige arbeid i menigheten går sin gang. De står i forbindelse med sin rette prest og biskop. De prester som er medlemmer av menighetsrådet, fortsetter i rådet selv om de har nedlagt sitt embete eller er avsatt (Austad 2005: 185).

I mange menigheter sto NS svakt. På Notodden la NS-folk skylden for det på «den kompakte blokk av Hydro-ingeniører» og på menighetsrådet og andre kristne grupper. Kirken ble anklaget for å drive «nedbrytningsarbeid». Medlemmer av NS gikk til felts mot sokneprest John Heltne. I juli 1942 mottok han et brev hvor det ble hevdet at han ved å så «hat og tvil fra prekestolen» har syndet mot Den hellige Ånd. Det ble lagt til at dette er «den eneste synd for hvilken der ikke gis tilgivelse» (Støylen 1984: 140). Brevet skapte en amper stemning der det var kjent.

Da Quisling-regjeringen la til rette for at de NS-vennlige prestene Lars Frøyland og Ludvig Daae Zwilgmeyer skulle ordineres til biskoper av fungerende Nidaros-biskop Einar Lothe i Vår Frelsers kirke i Oslo 28. juni 1942, protesterte menighetsrådet. Med støtte av menighetens prester frasa rådet seg «enhver medvirkning til en handling som betegner et brudd med kirkelig lov, orden og tradisjon». Hverken organist, sangkor, klokker, kirketjener, ringer eller dørvakt var villige til å assistere ved den planlagte bispeordinasjonen (Christie 1945: 215). Like fullt tok det statlige kirkestyret seg til rette og gjennomførte handlingen.

Lov av 30. juli 1942 om menighetsråd

Quisling ble provosert av at DMK oppfordret menighetsrådene til å fortsette sin virksomhet som før. Hans regjering vedtok derfor 30. juli 1942 et tillegg til menighetsrådsloven. Siden det ikke lot seg gjøre å velge menighetsråd med NS-profil på kirkedemokratisk vis, valgte Quisling-regjeringen å oppnevne 'nye' menighetsråd etter førerprinsippet (Norrman 1988: 176). De nye rådene skulle ha tre medlemmer: soknepresten og to rådgivere. En forutsatte at soknepresten, som skulle være formann, var NS-medlem eller NS-sympatisør. Hvis det ikke var tilfelle, skulle biskopen oppnevne en annen enn soknepresten til dette vervet. Den ene av de to rådgiverne skulle oppnevnes av biskopen, og den andre av ordføreren. De 'gamle' menighetsrådene ble besluttet nedlagt og forbudt. De 'nye' rådene skulle gjøre krav på menighetsrådenes protokoll, arkiv og kassabeholdning, om nødvendig ved hjelp av politiet. Med det kom de 'gamle' menighetsrådene «direkte i ildlinjen» (Skard 1945: 41).

Ikke lenge etter sendte DMK ut en parole i sju punkter med klar melding om at ingen prest skal gå inn i de 'nye' menighetsråd. De 'gamle' menighetsrådene skulle – så langt som mulig – sørge for å holde menighetsarbeidet i gang. De skulle ikke utlevere noe til de 'nye' menighetsråd, hverken forhandlingsbøker, regnskaper, pengemidler eller virksomheter. Parolen fremholdt at de beslutninger som fattes av menighetsrådet om

disse ting, ikke skulle føres inn i menighetsrådets forhandlingsprotokoll. En utelukket ikke at den kunne bli beslaglagt av politiet.

Konfrontasjoner med okkupasjonsmakten

På spørsmålet fra Molland og Seierstad om prestene merket noen aktivitet fra de 'nye' menighetsrådene, svarte mange at det faktisk ikke lyktes for Quisling-tilhengerne å få oppnevnt slike råd i deres menigheter. Sokneprest Trygve Lavik i Varteig menighet forteller at NS-ordføreren skrev til NS-biskopen at «de som var skikket til å overta menighetsrådet, ikke var villige, og de som var villige, var ikke skikket» (KKS, Oslo bispedømme). Men der det likevel lyktes å få oppnevnt et 'nytt' råd, strevde ofte medlemmene med å finne sin rolle. I Frogner menighet i Oslo var det 3-4 forskjellige formenn på ganske kort tid (Schübeler 1945: 196).

Det finnes flere eksempler på at 'nye' menighetsråd fikk medlemmer som neppe var fullt klar over hva et slikt verv innebar. I Telemark bispedømme, som Quisling opprettet og ønsket skulle være et «idealbispedømme», ble det i en menighet oppnevnt en leder av det 'nye' rådet som ikke var medlem av Den norske kirke. Han var døpt som barn, og døpt om igjen som voksen. NS-biskop Ludvig Daae Zwilgmeyer ba ham oppsøke soknepresten på stedet for å melde seg inn igjen i kirken. Han gjorde det og svarte sin biskop ved å fortelle at «så med dåp er det i orden» (Støylen 1984: 153-154). Fra Sauherad meldte sokneprest Niels Steen at lederen av det 'nye' menighetsrådet der var blitt observert «i nokså påvirket tilstand», og at det gikk rykter om at lederen i det 'nye' menighetsrådet i annekset Nes gjorde seg skyldig i «nokså graverende moralsk-sedelige forhold» (KKS, Agder bispedømme).

Enkelte steder oppsto det strid om kirkeofringene. Lederen i det 'nye' menighetsrådet i Stangvik menighet nedla forbud mot «å bruke kirken eller holde ofringer uten hans tillatelse» (KKS, Nidaros bispedømme). I flere menigheter forlangte det 'nye' rådet å få navnene på årets konfirmanter for å kunne gi dem NS-lesestoff som gave. I flere tilfeller innskrenket imidlertid de 'nye' menighetsråd seg til å sette opp budsjett for kommende år og å foreta innstilling ved ansettelse av nye medarbeidere i ledige stillinger – så som organist, klokker, kirketjener og kirkeverge (KKS, Ibestad menighet, Hålogaland bispedømme; Kragerø menighet, Agder bispedømme). Alt i alt kan hovedtendensen i prestenes svar på spørsmålet om aktiviteten til de 'nye' menighetsråd oppsummeres på samme måte som kallskapellan Johan Christie Gjesdahl i Porsgrunn: «Det 'nye' menighetsråd førte en skyggetilværelse» (KKS, Agder bispedømme). Det hører også med til bildet at de 'nye' rådene i de fleste tilfellene ble oversett og isolert av den lokale menighet.

På spørsmålet om hvordan de 'nye' menighetsråd fikk tak i menighetsrådets prokoller, avtegner det seg et nokså ensartet mønster. Lederen av de 'gamle' menighetsråd fulgte parolen fra DMK og nektet å utlevere prokollen og arkivet. I mange tilfeller endte det med at politiet eller lensmannen på stedet hentet protokollen, noen steder også arkivet, og kvitterte for det som ble mottatt. Var det penger i menighetsrådets kasse, tok en dem som regel med seg.

Det viste seg snart at de 'nye' menighetsrådene ikke var særlig opptatt av menighetsarbeid. Tilsynelatende brydde de seg ikke om menighetenes åndelige ve og vel. Det finnes riktignok eksempler på at de satte i gang ett og annet diakonalt tiltak, så som matutdeling til trengende ved juletider (KKS, Hedrum menighet, Oslo bispedømme). Men det er ingenting som tyder på at initiativ av denne art hadde noe vesentlig omfang. I menigheter som hadde NS-prest, var kirkebesøket jevnt over så dårlig at det var så godt som umulig å sette i gang noe menighetsarbeid i regi av presten (Christie 1945: 227). Men i de større byene var det enkelte NS-prester som i sine gudstjenester samlet en del folk. De kom gjerne fra forskjellige menigheter. Det var tilfelle i Gamle Aker kirke, som en tid ble «et fristed for kristne i NS i Oslo-regionen» (Baardseth Panjwani 2016: 24).

Kirkedepartementet var kjent med at de 'nye' menighetsrådene hadde store vanskeligheter og informerte sine biskoper om at rådene først og fremst måtte ta seg av de rent forretningsmessige funksjonene. De skulle overlate det egentlige menighetsarbeidet til de 'gamle' menighetsrådene, selv om de på papiret var nedlagt av Quisling-regjeringen (Støylen 1984: 155). De 'gamle' menighetsrådene fortsatte sin virksomhet og hadde hånd om det meste av arbeidet i menighetene, til tross for at de flere steder måtte arbeide i det skjulte.

Strid om Den midlertidige kirkeledelse

Den 7. august 1942 erklærte Innenriksdepartementet at DMK var oppløst. En uke senere, 15. august, svarte biskopene at de ikke ville oppgi kirkeledelsen som de hadde etablert. Kirken trengte en slik ledelse i en situasjon med rettsstridige overgrep mot kirken, så som «de vilkårlige, politisk begrunnede avskjedigelser og ordinasjoner». Disse overgrepene har skaket opp vårt folk, uttalte biskopene. De la til at «den kirkelige umyndiggjørelse som den totale endring av menighetsrådsloven medfører, vil føles som et slag i ansiktet på våre menigheter» (Støylen 1984: 186-187).

I august 1942 sendte DMK en samling paroler – ti i tallet – til prestene og menighetene. Parolene gikk under navnet «De 10 bud». Det heter her at menighetsrådet oppfordrer menighetens prest til å fortsette sin gjerning og gir ham rett til å bruke kirkehuset. Ved ledighet vender menighetsrådet seg til sin rette biskop, som vil sørge for at menigheten får ny prest. En NS-prest som etter loven er selvskrevet medlem av menighetsrådet, betraktes ikke som medlem og innkalles ikke til møtene. Prester som har nedlagt sitt statsembete eller er blitt avsatt, betraktes fortsatt som medlemmer av menighetsrådet. Kirkeledelsen legger altså opp til at menighetsrådene fortsetter et nært samarbeid med sine prester, selv om disse ikke lenger er statsembetsmenn. Når det gjelder prestegårdene, heter det i parolene fra DMK at forpaktningsavgift, festeavgift og boligavgift ikke skal innbetales til prestegårdstilsynet, men til det 'gamle' menighetsrådets kasserer, som anbringer beløpet i en særskilt kasse (Austad 2005: 176-177).

De 'gamle' menighetsrådene fulgte parolene og fortsatte sin tjeneste som før biskopenes og prestenes embetsnedleggelse – så langt som mulig. Den norske kirke befant seg i en ekstraordinær kirkerettslig situasjon. Selv om menighetsrådene ikke la ned sine statskirkelige verv, fungerte de i praksis uavhengig av det statlige kirkestyre.

De var lojale overfor de avsatte biskopene og arbeidet nært sammen med den store majoriteten av prester som hadde brutt med statens kirkestyre.

I virkeligheten var Den norske kirke i årene 1942-45 delt i to kirker, som på grunn av den ideologiske og politiske konflikten ikke samarbeidet. Den lille NS-kirken – også kalt Quisling-kirken – lyktes ikke å få menighetsrådene med seg i forsøket på å få bredt gjennomslag i menighetene for sitt program. De om lag 100 NS-prestene – hvorav flere var lekfolk ordinert av NS-biskoper – fikk overalt de 'gamle' menighetsrådene mot seg.

Det er ikke grunn til å tvile på at de 'nye' menighetsrådenes målsetting var av politisk karakter. De skulle tjene Quislings politiske visjon. Men de ble aldri noe egnet redskap i hans forsøk på å nazifisere det norske folk. Det hele endte med at de 'nye' rådene nærmest visnet bort i løpet av høsten 1942 og i første del av 1943.

Lønn til prestene 1942-45

De prestene som la ned sine statsembeter, frasa seg lønn fra staten. I og med at de fleste av dem forble i sine menigheter og gjorde tjeneste som ikke-embetsmenn, ble det en utfordring for menighetene å sørge for at de fikk økonomiske midler til å greie seg og sin familie. Enkelte steder forekom det spontan ofring til presten i en gudstjeneste. Ved en slik ofring i en landsens menighet i Finnmark kom det inn et firesifret beløp. Presten ble forferdet og tok kontakt med sin medhjelper i menigheten. Medhjelperen svarte: «Det skal presten ta med ro. De skal vite at det er lettere for oss nå å fø en prest enn å fø en gris» (Krohn-Hansen 1945: 168).

I spørreskjemaet fra Molland og Seierstad om økonomien til prestene etter at de ikke lenger fikk lønn fra staten, var det mange som svarte at menighetsrådet organiserte innsamling (Sandvik 2011: 303). Selv om det foregikk slik en rekke steder, var det likevel nødvendig i all hemmelighet å etablere en landsomfattende ordning for å samle inn og fordele penger til prestene. Det ble oppnevnt en landsleder, bispedømmeledere, en distriktsleder i hvert prosti og en ansvarlig i hver menighet. I et skriv om organiseringen av denne virksomheten lokalt sto det at ansvarshavende i menigheten «kan tilhøre menighetsrådet». Der det var tilfelle, skulle vedkommende orientere «sikre medlemmer» i rådet enkeltvis (Sandvik 2011: 306). Dette må forstås slik at den økonomiansvarlige i menigheten skulle være en betrodd person – ikke menighetsrådet som sådan. En gikk tydeligvis ut fra at det i enkelte menighetsråd kunne være ett og annet medlem som hadde NS-sympatier, og som en ikke helt kunne stole på i risikofylte saker (jf. Berge 2011: 226-227).

Av slike grunner var det flere av dem som organiserte innsamlingsarbeidet på bispedømmeplan og prostiplan som rådet fra at virksomheten lokalt skulle knyttes til et medlem av det 'gamle' menighetsrådet. Blant dem var skipsreder Arnt J. Mørland i Arendal. Han ledet arbeidet med lønn til prestene i Agder bispedømme (som Quisling hadde nedlagt, men som likevel ble opprettholdt i den selvadministrerte folkekirken). Etter Mørlands syn var det forbundet med risiko å involvere menighetsrådene (Støylen 1984: 145). Men fra andre steder i landet er det blitt rapportert at menighetsrådet tok ansvar for denne tjenesten. Uansett hvem som organiserte tjenesten lokalt, var det viktig at den foregikk i all hemmelighet og ikke ble rullet opp av statspolitiet.

Sokneprest Andreas Telhaug i Skudenes forteller at det en dag kom en fire år gammel gutt inn i prestegården med en konvolutt som inneholdt kr. 378. Gutten sa at han hadde «fått den a' en mann på gadå» med beskjed om å levere den til presten (Sandvik 2011: 303). For kuréren gjaldt det ikke å bli oppdaget.

Flere ganger hendte det at prester ble innkalt til forhør om hvor de fikk penger fra. Også personer som var mistenkt for å støtte prestene økonomisk, kom i søkelyset. Men det lyktes aldri NS og tyskerne å avsløre kirkens omfattende økonomiske innsamlings- og fordelingsapparat. Kirken opplevde en enestående offervilje i disse årene. Det var «et av de mest oppmuntrende trekk i kirkens kamp», hevder Ingvald B. Carlsen (Carlsen 1945: 117).

Sanering og supplerings

I rundskriv fra biskopene om menighetsrådene 11. mai 1945 fikk menighetsrådene fra 1937 fullmakt til å fortsette inntil lovlig valg kunne avholdes. Men fullmakten var betinget av at «de i 1942 sluttet seg til *Kirkens Grunn* eller på annen måte tydelig har vist sin troskap». Så snart som mulig skulle det gis melding om hvilke menighetsrådsmedlemmer som «bør få slik fullmakt». De som ikke fikk «fortsettelsesfullmakt», skulle ganske enkelt utelates fra innkalling til møte i menighetsrådet, uten nærmere begrunnelse. I de tilfeller det var nødvendig med suppleringsvalg, skulle det foregå på menighetsmøte (Austad 2005: 257-258).

Biskopene la opp til at menighetsrådene selv skulle foreta denne saneringen, og at det skulle gjøres på en måte som skapte minst mulig støy. En måtte unngå at det skapte inntrykk av at menighetsrådene gjennomførte en rettslig prøving av dem som ble sjaltet ut. Den framgangsmåten som ble valgt, hvilte tydeligvis på erkjennelsen av at flertallet i menighetsrådene hadde sluttet opp om *Kirkens Grunn* og DMK. Biskopene regnet tydeligvis med at de medlemmene som sto på NS' side, utgjorde et lite mindretall. I mai-dagene i 1945 var det ikke ventet at de ville protestere mot at de ikke fikk fullmakt til å fortsette i menighetsrådet. Det skjedde heller ikke.

Konklusjon

Menighetsrådene fra 1937 var sentrale i den lokale sivile motstand mot NS' kirkepolitikk og bidro til kirkekampen lokalt og nasjonalt. De tok ansvar for det lokale menighetsliv, så langt det lot seg gjøre under de rådende forhold. Etter anbefaling fra DMK fortsatte de 'gamle' menighetsrådene sin virksomhet også etter Quisling-regjeringens beslutning sommeren 1942 om å legge dem ned og erstatte dem av NS-oppnevnte menighetsråd bestående av tre medlemmer.

Til tross for at de 'gamle' menighetsrådene kirkerettslig hørte hjemme i den statskirkelige strukturen, sluttet de opp om biskopene og prestene som hadde brutt med statens kirkestyre. I kraft av sin ordinasjon gjorde disse likevel tjeneste i sine bispedømmer og menigheter så langt som mulig. Menighetsrådene rettet seg ikke etter råd og bestemmelser fra Kirkedepartementet, som var styrt av NS, og fulgte heller ikke anvisninger som kom fra en NS-biskop eller en NS-prest. De 'gamle' menighetsrådene fulgte rådene fra DMK og samarbeidet ikke med de 'nye' menighetsrådene. Quisling-

regjeringen lyktes ikke med å få disse rådene til å fungere. De døde nærmest bort utover vinteren 1942-43.

Quislings forsøk på å få menighetsrådene til å gå i bresjen for kampanjen for å nazifisere det norske folk var et mislykket politisk utspill. I realiteten oppnådde NS-kirken det motsatte av det den håpet på. Partiets grep – for ikke å si feilgrep – bidro snarere til å styrke menighetsrådenes motstandskraft og solidaritet med presteskapet i den selvstyrte folkekirken.

Menighetsrådenes engasjement og brede oppslutning om sine prester og biskoper vitner om at kirkekampen ikke bare var geistlighetens protest mot okkupasjonsstyrets kirkepolitikk, men også menighetenes lokale motstand mot nazifiseringen av det norske folk. I den forstand utgjorde menighetsrådenes sterke stilling en viktig lokal front i den kirkelige motstandsbevegelsen. Erfaringene fra menighetsrådenes motstandskraft under okkupasjonen bidro til å styrke deres stilling etter krigen.

Arkiv

Kirkekampens Sentralarkiv (KKS), Nasjonalbiblioteket, Oslo (Ms. 4° 3713 B2).

Dokumentsamlinger

Sigmund Feyling (red.): *Kirkelig Hvitbok*. Utgitt på foranstaltning av Kirke- og undervisningsdepartementet, I kommisjon hos Gunnar Stenersens forlag, Oslo 1942.

Austad, Torleiv: *Kirkelig motstand*. Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940-45 med innledninger og kommentarer, Høyskoleforlaget: Kristiansand 2005.

Litteratur

Austad, Torleiv: *Kirkens Grunn. Analyse av en kirkelig bekjennelse fra okkupasjonstiden 1940-45*, Luther Forlag: Oslo 1974.

Austad, Torleiv: «Bekkelaget kirke 75 år. Korte glimt fra historien», *Bekkelaget kirke 75 år – 1923-1998*, Utgitt av Bekkelaget menighetsråd 1998: 5-16.

Austad, Torleiv: "Church Resistance against Nazism in Norway, 1940-1945", i *Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History*, Volume 28, Issue 2, 2015: 278-293.

Austad, Torleiv: "Nasjonal ungdomstjeneste. Kampen om barn og unge i Norge under okkupasjonen 1940-1945", *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 49, 2/2022: 101-118.

Baardseth Panjwani, Sylvi: *Gamle Aker kyrkje*, Utgitt av Sentrum og St. Hanshaugen menighetsråd: Oslo 2016, spesielt 23-24.

Berg, Pål A.: *Kirke i krig. Den norske kirke under 2. verdenskrig 1940-45*, Genesis Forlag: Oslo 1999.

Berge, Ottar: «Skuffelser og svik», i Torleiv Austad, Ottar Berge & Jan Ove Ulstein: *Dømmekraft i krise? Holdninger i kirken til jøder, teologi og NS under okkupasjonen*, Kyrkjefag Profil nr. 18, Akademika forlag: Trondheim 2011, 187-261.

Berggrav, Eivind: *Da kampen kom. Noen blad fra startåret*, Land og Kirke: 2. opplag Oslo 1946.

Berglyd, Jostein: *Presten som ville nazifisere Norge. En biografi om Sigmund Feyling*, Portal forlag: Kristiansand 2016.

Bloch-Hoell, Nils E.: «Den norske kirke under okkupasjonen. Kirkekamp, illegal informasjonstjeneste og litt MF-historie». *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 66, 1/1995, 5-25.

Carlsen, Ingvald B.: *Kirkefronten i Norge under okkupasjonen 1940-1945*, Forlagt av H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard): Oslo 1945.

Christie, H.C.: *Den norske kirke i kamp*, Land og Kirke: Oslo 1945.

Menighetsrådenes betydning under okkupasjonen 1940-1945

- Gjelsvik, Tore: *Hjemmefronten. Den sivile motstand under okkupasjonen 1940-1945*, Oslo: J.W. Cappelens Forlag A.S.: Oslo 1977.
- Grimnes, Ole Kristian: *Norge under andre verdenskrig 1939-1945*, Oslo: Aschehoug: Oslo 2018.
- Hansson, Kristian: *Norsk kirkerett*, Forlagt av H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard): Oslo 1935.
- Hansson, Kristian: *Stat og kirke. Fredstider og kampår i Norge*, I hovedkommisjon hos John Griegs forlag: Bergen 1945.
- Hassing, Arne: *Church Resistance to Nazism in Norway 1940-1945*, University of Washington Press: Seattle and London 2014.
- Indrebø, Ragnvald: «Tre bøker om kirkekampen», *Luthersk Kirketidende* 80, 5/1945: 99-105.
- Krohn-Hansen, Wollert: *Den brente jord. Dagbokoptegnelser fra krigen og kirkekampen i Nord-Norge*, H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard): Oslo 1945.
- Kvam, Vegard: *Skolefronten. Einar Høigård og norske læreres kamp mot nazismen*, Scandinavian Academic Press: Oslo 2013.
- Norrman, Ragnar: *Quislingkyrkan. Nasjonal Samlings kyrkopolitik 1940-1945*, Norma Bokförlag: Skellefteå 1998.
- Sandvik, Bjørn: «Den økonomiske kirkefront. Hvordan fikk prestene lønn under krigen?» *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 4/2011: 298-315.
- Schübeler, Ludwig: *Kirkekampen slik jeg så den*, Lutherstiftelsens Forlag: Oslo 1945.
- Skard, Bjarne: *St. Jakob menighet. Beretning for årene 1940-1945*. Utgitt av menighetsrådet: Bergen 1945. (KKS, Bjørgvin bispedømme).
- Støylen, Kaare: *Vår kirke i sør. Christiansand Stift Agder bispedømme 1684-1984*, Utgitt av Agder Bispedømmeråd: Kristiansand 1984.
- «Vår kirkes kamp», *Luthersk Kirketidende* 80, 1/1945: 2-8.

Andre artikler



Carl Petter Opsahl, Førsteamanuensis i liturgikk, MF vitenskapelig høyskole
carl.petter.opsahl@mf.no

Hartmut Rosa er for tiden blant de mest toneangivende stemmene i sosiologien. Hans tenkning om «fremmedgjøring», «aksellerasjon», «resonans» og «det ukontrollerbare» har vunnet innpass i mange fagmiljøer. Ikke minst gjelder det praktisk-teologiske fagfelt som homiletikk og sjelesorg. Denne artikkelen presenterer hovedtrekk i Rosas tenkning, og avsluttes med forslag til en resonanskritisk tilnærming til liturgi.

«Hva er et godt liv – og hvorfor har vi det ikke?»

Det er hverken en selvhjelpsguru eller livsstilscoach som spør, men Hartmut Rosa (f. 1965), en av de mest markante og innflytelsesrike stemmene i nyere sosiologi og kritisk teori (Rosa, 2014, s.11). Han er professor i sosiologi ved Friedrich Schiller Universitetet i Jena og viderefører tradisjonen etter Frankfurterskolen og tenkere som Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas og Axel Honneth. Også Karl Marx og Charles Taylor er han ofte i dialog med. Så tilbyr da Rosa heller ingen lettfordøyelig «easyfix» oppskrift på hvordan leve et godt liv. Snarere undersøker han – og det svært grundig – *vilkårene* for et godt liv og trekk ved moderne vestlige samfunn som kan være til hinder for dette. Ifølge Rosa har sosiologien gjerne vektlagt objektive studier av årsak og virkning og analyser av sosiale makrostrukturer for å avdekke mangler ved sosiale strukturer. Ideer om det sanne, om det gode og det skønne har blitt overlatt til filosofien, mens forståelse av lykke har vært psykologiens domene. Han understreker at et godt liv er ikke det samme som et liv uten motstand eller et liv i fullstendig harmoni. «Det sentrale spørsmålet om hva som skiller et godt liv fra et mindre godt liv kan forstås som et spørsmål om hva som skiller vellykkete fra mislykkete *relasjoner til verden*» (Rosa, 2021a, s. 14).

Dette er tema i flere av hans bøker, men blir særlig grundig behandlet i *Resonans. En sosiologi om forholdet til verden* (Rosa, 2021a). Med denne boka har han fått bredt nedslagsfelt også utenfor sitt eget fagmiljø, blant annet i nordeuropeisk praktisk teologi. Høsten 2018 utga tidsskriftet *Pastoraltheologie* et temanummer viet Rosas tenkning, med artikler som undersøker hans relevans blant annet for ekklesiologi,

religionspedagogikk, spiritualitet og teologi. Flere artikler anvender Rosa i forhold til sjelesorg (Kingreen, 2019; Laumer, 2021) mens Marlene Ringgaard Lorensen antyder muligheter innenfor homiletikken (Lorensen, 2020). En grunn til at han vinner gjenklang hos teologer kan være at han skriver om grunnleggende eksistensielle temaer i et faglig fundert, men likevel lettfattelig språk. I en bok som *Resonans* kan teksten være full av vitenskapelige referanser. Samtidig henter han gjerne eksempler fra hverdagen og dagligtalen. Kanskje aller viktigst er den positive rollen han vier religion og ritualer. Han er i dialog med teologer og viser stadig til kirkelige praksiser og tradisjoner.

I denne teksten vil jeg først og fremst presentere noen kjernebegreper i Rosas forfatterskap: *akselerasjon*, *fremmedgjøring*, *resonans* og det *ukontrollerbare*. Veldig forenklet kan vi si at begrepene akselerasjon og fremmedgjøring er analytiske begreper for å diagnostisere den senmoderne verden og hva som skaper mislykkete verdensrelasjoner, mens resonans tilsvarende undersøker hva som skal til for å skape vellykkete verdensrelasjoner. Det ukontrollerbare er, som vi skal se, tvetydig: skremmende, men også en betingelse for resonans. Rosa utvikler forståelsen av disse begrepene i flere bøker og artikler, men de sammenfaller også med tre sentrale bøker som alle er oversatt til dansk: *Fremmedgjørelse og acceleration* (Rosa, 2014), *Resonans. En sociologi om forholdet til verden* (Rosa, 2021a) og *Det ukontrollerbare* (2021b). Til slutt vil jeg peke på noen momenter i forhold til en resonanskritisk tilnærming til liturgi.

Menneskets orientering i verden

Grunnleggende i Hartmut Rosas tenkning om verdensrelasjoner er hans fenomenologiske undersøkelser av menneskets orientering i verden. Han viser ofte til Maurice Merleau-Pontys utsagn «noe er der, noe er nærværende» (2021a, 46-7, 58; 2021b, s. 11). Han søker å unngå en dualistisk forståelse av subjekt og objekt som har preget vestlig tenkning i tradisjonen etter Descartes, der subjektet er gitt og avsluttet, og verden er utenfor. Subjekter står ikke *overfor* verden, men er allerede i den, knyttet til den og vedt sammen med den i relasjoner formet av historiske og kulturelle kontekster. Men, med henvisning til Charles Taylor påpeker Rosa at mennesker i den modernistiske tidsalders dominerende naturalistisk selvforståelse holder verden på avstand. Relasjonen mellom mennesket og omverden oppfattes som kausal og instrumentell (Rosa, 2021a, s. 42-4). For å se hva som har «gått galt», undersøker Rosa grunnelementene i menneskelige verdensforhold. Han går grundig til verks og starter med kroppens relasjon til sine fysiske omgivelser: føtter, hud, pust, inntak av føde, stemme, blikk, ansikt, søvn, bevegelse, latter, gråt og kjærlighet. Deretter undersøker han hvordan mennesker tilegner seg verden og verdenserfaring gjennom emosjonelle, evaluerende og kognitive verdensrelasjoner.

Føttene, skriver Rosa, gir oss den mest grunnleggende informasjon om hvordan vi er i verden. Vi bokstavelig står i den, føttene gir oss retningssans og en forståelse av opp og ned, foran og bak. Det utgjør en stor forskjell om vi erfarer verden barfott eller har sko på. Barfott kan vi kjenne om grunnen er myk eller hard, våt, om den virker avvisende - «fiendtlig» - eller imøtekommende. Med sko på mister vi mye informasjon om grunnen, skosålen skaper avstand mellom fot og underlag, mellom kropp og verden (ibid., s. 56-

7). Som spedbarn, før vi står på egne ben og føtter, er *huden* den viktigste grenseflate mot den kroppslige verden. Gjennom hudens berøring, ved å gripe, berøre og bli berørt kommer vi i kontakt med verden, men også med selvet. Huden kan forstås som en semipermeabel membran som «sætter verden og subjekt i forbindelse med hinanden og gjør dem gensidigt påvirkelige og gjennomtrængelige» (ibid., s. 57). Huden kan reagere umiddelbart på verden, ved for eksempel å trekke seg sammen når det er kaldt eller gi gåsehud som reaksjon på mentale hendelser. Som en grense mellom indre og ytre verden er huden en slags dobbeltsidig resonansmembran som både formidler forholdet mellom selvet og verden og mellom person og kropp (ibid., s. 61). Helt grunnleggende i menneskers utveksling med verden – uavhengig av hvor avsondret og innelukket man ellers lever – er *pusten*. Rosa viser til hvordan pusten i mange kulturer er kjennetegnet på liv og sjel, som i den jødisk kristne tradisjon. I pusten kan vi også avlese relasjonen til verden. Faresituasjoner, stress og angst har innvirkning på pusten, det samme har glede og avslapping. Om pusten er flytende og ubesværet eller tung kan også ha sammenheng med individets verdensholdning. Som eksempel viser Rosa til hvordan det moderne mennesket har lettere for å puste fritt ute i naturen enn på kontoret eller i en rettsal (ibid., s. 67).

Akselerasjon og fremmedgjøring

Det er i sin tenkning om «akselerasjon» og «fremmedgjøring» Rosa tydeligst viser seg som sosiolog med røtter i Frankfurter-skolen og tradisjonen etter Karl Marx. En grunnleggende intensjon ved denne tradisjonen er, ifølge Rosa, å identifisere sosiologiske patologier. Hovedpoenget med dette er ikke kun å forstå disse patologiene som dysfunksjonelle mekanismer som truer samfunnets produksjon, men å legge til grunn et normativt perspektiv: «virkelig menneskelig lidelse er det normative utgangspunkt for denne tradisjon av kritiske teoretikere. Dermed er det normative grunnlaget tydelig lagt inn under rammene av de sosiale aktørenes konkrete erfaringer». Som han understreker, lidelse og fremmedgjøring kan ikke «bestemmes udefra med reference til en eller annen menneskelig essens eller grundkerne: Disse konsepter kan kun fremskrives til det 21. århundrede, hvis de har rod i de sosiale aktørers egne (modstridende) følelser, overbevisninger og handlinger» (ibid., s. 60). Dette er også Rosas anliggende – enkelt sagt søker han gjennom «akselerasjon» og «fremmedgjøring» å diagnostisere trekk ved moderne vestlige samfunn som hindrer mennesker å leve gode liv. Rosa skriver om akselerasjon flere steder, kanskje grundigst i boka *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Rosa, 2005). Likevel er den langt slankere *Fremmedgjørelse og acceleration* et godt sted å begynne (Rosa, 2014). Ikke bare fordi den er oversatt til dansk (den kom først ut på engelsk), men også fordi den kan leses som en slags forstudie til Resonans-boka.

I følge Rosa er akselerasjon integrert i vestens modernitetsprosjekt. Et moderne kapitalistiske samfunn må hele tiden ekspandere, vokse og utvikle seg, øke produksjon og konsum, skriver han. Det må «accelerere og stimulere dynamikken for at reproducere sig selv kulturelt og strukturelt, for at opretholde sin formative status quo» (Rosa, 2021a, s. 10). Hva Rosa kaller sosial akselerasjon består av tre distinkte kategorier:

a) teknologisk akselerasjon, b) akselerasjon av sosial forandring og c) akselerasjon av tidstempoet.

Av disse er *teknologisk akselerasjon* den enkleste å måle. Her er det snakk om tilsiktet tempoopkning av formålsstyrte transport-, produksjons- og kommunikasjonsprosesser (ibid., s. 21). Internett med stadig større båndbredde, fly og høyhastighetstog, effektivisering av produksjon, lager og varetransport bidrar i neste rekke til en forskyvning av samfunnets «tids- og rom-regime». Tiden får rommet til å trekke seg sammen, rommet mister sin betydning som orienteringspunkt i den senmoderne verden (ibid., s. 22).

Sammentrekkingen av tidsrommet har også konsekvenser for *akselerasjon av sosial forandring* som Rosa definerer som «en stadig hurtigere afvikling av pålideligheten af erfaringer og forventninger og ved en sammentrækning af de tidsrum, der kan siges at utgøre 'nuet'» (ibid., s. 24). Sosiale strukturer, relasjoner og adferdsmønstre blir flyktigere, mer ustabile, flimrende. Til forskjell fra teknologisk akselerasjon er denne akselerasjonen vanskeligere å bekrefte empirisk. Rosa foreslår å undersøke to grunnleggende institusjoner i vestlige samfunn, *familie* og *arbeid* (ibid., s. 24-5). I et samfunn preget av landbruk holdt idealtypiske familiestrukturer seg gjerne gjennom århundrer og generasjoner. I det han kaller klassisk moderne tid (ca. 1850-1970) holdt denne strukturen seg gjeldende gjennom en generasjon og ble oppløst når begge partnerne døde. I senmoderne tid er det en tendens til at familiestrukturer varer kortere enn den enkeltes levetid, med stadig økende skilsmisser, mennesker gifter seg flere ganger og lever i skiftende parforhold. Samme tendenser kan vi se i arbeidslivet. Mens yrker kunne gå i arv fra generasjon til generasjon i før- og tidligmoderne tid, så man et skifte mellom generasjonene i klassisk moderne tid, der sønner og etter hvert døtre i større grad valgte sin profesjon uavhengig av foreldre. Samtidig hadde man gjerne samme yrke gjennom hele livet. I senmoderne tid er det langt vanligere å skifte jobb i løpet av ens arbeidsliv.

Den tredje kategorien, *akselerasjon av livstempoet*, kjennetegnes av knapphet på tid. Empiriske studier viser, ifølge Rosa, at mennesker i vesten opplever at de har stadig mindre tid, en opplevelse som synes å bli stadig mer overveldende (ibid., s. 27). Tiden fremstår som en råvare, en ressurs som det blir stadig større press på. Dette kan jo virke paradoksalt påpeker Rosa, i det den teknologiske akselerasjon burde kunne bidra til mer tid. Med mer effektive produksjons-, transport-, og kommunikasjonsmetoder skulle man jo tro at man *sparte* tid, at tid ble frigjort. Men et gjennomgående trekk ved teknologiske nyvinninger etter industrialiseringen er at vekst er større enn akselerasjon. Et eksempel er oppfinnelsen av bilen, som i seg selv gjorde reisetiden for en bestemt strekning kortere, men som samtidig førte til at man reiste mer og lenger (ibid., s. 31). Helt enkelt kan akselerasjon av livstempoet defineres som økning av antall handlinger per tidsenhet (ibid., s. 26).

Sosial akselerasjon drives frem av det Rosa kaller tre «drivhjul». Viktigst er *konkurransen*. Sosial akselerasjon, og spesielt teknologisk akselerasjon, er en «logisk konsekvens av et konkurrencebaseret, kapitalistisk markedssystem» (ibid., s. 33). Dette preger ikke bare økonomien, men også sosiale strukturer - i konkurranse om utdanning, inntekt, sosial status, «likes» på sosiale medier, og hvordan man presterer

i sosiale sammenhenger (ibid., s. 35). Derneft kommer en kulturell drivkraft, det han kaller *et løfte om evighet*. Dette løftet er en slags sekulær parallell til et religiøst løfte om evig liv, om et høyere liv som venter etter døden. Men dette løftet er sekulært og dennesidig: et løfte om et fullere liv, om et liv som leves i all sin bredde. Man skal realisere så mange som mulig av de utallige muligheter verden har å tilby: «*At smage livet i dets fulde kompleksitet fra de største opture til de største nedture* bliver en central aspirasjon for det moderne menneske» (ibid., s. 36, forfatterens utheving). Beslektet med dette er kravet om *autentisitet* og selvrealisering som Rosa beskriver et annet sted (Rosa, 2021a, s29f).

De teknikkene som skulle bidra til å spare tid, har ført til en eksplosjon av muligheter. Akselerasjonen fungerer som en strategi for å utviske verdens tid og vår egen livstid, akselerasjonen av livstempo er modernitetens «*løsning på endeligheds og dødens problem*» (Rosa 2014, s. 37). Konkurranse og løfte om evighet er to eksterne krefter som driver sosial akselerasjon. Men i senmoderniteten har sosial akselerasjon blitt et selvgående system. Det tredje drivhjulet kaller han derfor *akselerasjonskretsløpet*. Her danner teknologisk akselerasjon, akselerasjon av sosial forandring og akselerasjon av livstempo et tett sammenknyttet, «uophørligt selvforstærkende feedback-system» (ibid., s. 38). Akselerasjonsprosessene i moderne kapitalistiske samfunn har katastrofale følger. Som følge av stadig ekspansjon, økt produksjon og forbruk utvikler individer såvel som samfunn dysfunksjonelle, patologiske forhold til verden. Dette viser seg ikke minst i den økologiske krisen, den demokratiske krisen og det han kaller psykokrisen, med stadig flere som blir utbrente og utmattet (Rosa, 2021a, s. 2). Svaret på akselerasjonens utfordringer er likevel ikke nødvendigvis retardasjon (dansk: decelerasjon). Også retardasjonsprosesser kan være dysfunksjonelle, for eksempel ved at mennesker faller ut av arbeidsmarkedet eller ved økonomisk resesjon (Rosa, 2014, s. 42).

En annen konsekvens av akselerasjon er *fremmedgjøring*. Karl Marx hevdet at den kapitalistiske produksjonsmåte bidrar til menneskets fremmedgjøring fra sine handlinger (arbeid), fra ting (produkt), fra naturen, sosiale relasjoner og seg selv (ibid., s. 95). I tillegg peker Rosa på fremmedgjøring fra *tid* og *sted*. Som vi har sett, er relasjonen mellom selvet og verden grunnleggende i hans tenkning. Han forstår fremmedgjøring som en dyp strukturell forvrengning av relasjonene mellom «verden og mellom de forskjellige måter mennesket er «placeret eller 'lokaliseret' i verden» (ibid., s. 96). I globaliseringens og digitaliseringens tidsalder er sosial og fysisk nærhet stadig mindre sammenfallende, idet mennesker vi har sosial nærhet til, for eksempel via sosiale medier, ikke trenger å være i vår fysiske nærhet. I seg selv behøver ikke dette å føre til fremmedgjøring, men skaper muligheter for det. Med henvisning til Marc Augés begrep «ikke-sted» påpeker han hvordan økende mobilitet gjør at mennesker i stadig større grad oppholder og beveger seg i rom der de ikke har noen tilknytning, historie, fortelling eller relasjon (ibid., s. 97).

Fremmedgjøring kan beskrives som «relasjonens relasjonsløshet». Dette i motsetning til *resonans*, som er fremmedgjøringens 'andet' (Rosa, 2021a, s. 203).

Resonans

Resonans er antagelig Rosas mest 'populære' begrep, og i hvert fall det som har slått mest an i praktisk teologi. Rosa fremhever resonans som en svært anvendelig og stimulerende metafor for relasjoner, mellom mennesker og mellom mennesker og verden. Samtidig er det en metafor som må defineres presist for at den skal fungere som en sosialfilosofisk kategori. Derfor er det nødvendig å forstå resonans i sin opprinnelige betydning, som et akustisk fenomen: re-sonare, *gjenklang*, eller *gjenlyd*. I fysikken viser begrepet til hvordan ett legeme som svinger, kan få et annet legeme til å svinge uten å berøre hverandre hvis de har samme frekvens. Et ofte brukt eksempel, som også Rosa viser til, er når man setter en svingende stemmegaffel i nærheten av en annen med samme svingetall, da begynner også denne å svinge. Allerede her, påpeker han, kan vi fastslå at to legemer i et resonansforhold taler med hver sin stemme. De kan gjensidig forsterke hverandre, som når man setter en stemmegaffel på et bord, som gjør lyden fra stemmegaffelen langt høyere enn fra gaffelen alene. De resonerende legemene kan også tilpasse seg hverandre i en prosessuell resonansrelasjon. For eksempel kan to metronomer, som går litt i utakt, tilpasse seg hverandre hvis de står på et mykt underlag, og etter hvert svinge i samme takt (ibid., s. 191-3).

En utfordring med resonans som metafor er at psykososiale resonansforhold ikke kan eksakt påvises og måles slik tilfelle er med de fysiske. Rosa avgrenser resonans til å være et relasjonelt begrep, et begrep som beskriver en modus av væren i verden. De resonansdyktige entitetene besvarer hverandre samtidig som de taler med sin egen stemme. Det er ingen mekanisk, kausal eller instrumentell vekselvirkning. Resonans er derfor ikke det samme som ekko, som ikke har sin egen stemme. Det må heller ikke forstås som harmoni, slik dissonans heller ikke er ensbetydende med fremmedgjøring. Resonans er kun mulig når en del av verden taler med sin egen stemme og følges av momenter av utilgjengelighet og motsigelse (ibid., s. 194, 216). Erfaringer av resonans kan utbli. Rosa ønsker ikke å gjøre resonans til et normativt begrep for å måle menneskers vellykkethet. Krav om resonans kan bli et instrumentelt eller ideologisk foretak, på sitt verste et totalitært prosjekt der man søker å utrydde alt som er ikke-resonant og stumt. Spøkefullt ser han for seg lykke- og suksessrådgivere som selger seg inn med slagord som «lev ditt liv resonant», «slik skaper du resonante familieforhold» og «større suksess på jobben med resonans». (ibid., s. 216-17). Men en slik tilnærming har ikke fanget inn resonansens vesen. Resonans er en svarrelasjon som forutsetter at begge sider taler med sin egen stemme. Resonans «implicerer et moment af grundlæggende utilgjængelighet (ibid., s. 203). Resonans er ikke først og fremst en følelsestilstand eller en metafor for en bestemt erfaring, men betegner en relasjonsmodus.

Rosa skjelner mellom kortvarige og ofte intense momenter av resonanserfaringer (jf. pkt 1-2) og vedvarende resonansforhold, «der først danner en stabil og pålidelig basis for sådanne (gjentagelige) erfaringer» (jf. pkt 3-4) som han kaller *resonansakser* (Rosa 2021a, s. 50). Han er ikke så opptatt av individuelle resonanserfaringer, som han er av resonansrom eller -sfærer og betingelsene for å skape stabile resonansakser. Resonansrom eller -sfærer er samfunnskapte kulturelle felt som muliggjør samfunnets medlemmer å oppdage resonansakser. Rosa skiller mellom tre resonansakser, *horisontale resonansakser* som omfatter sosiale relasjoner, *diagonale resonansakser* som omfatter

relasjoner til ting og *vertikale resonansakser* som omfatter relasjoner til verden og livet som en helhet, akser som går ut over det enkelte individ.

Blant horisontale resonansakser fremhever han familie, vennskap og demokrati. Dette er sfærer frembrakt av kulturen og modernitetens drivkrefter. Som vi skal se, er det ikke alltid at de innfrir forventningene. For avgrensningens skyld vil jeg her se på Rosas beskrivelse av familien. Familien i moderne tid beskriver Rosa som en resonanshavn i en fiendtlig verden preget av kamp og konkurranse. Den moderne kultur har skapt en dikotomisk modell av et beskyttet indre rom av resonante familierelasjoner på den ene side og den offentlige sfæres strabasiose og fiendtlige liv på den andre. Denne dikotomien finnes også i andre kulturer og i eldre overleveringer, for eksempel i det kristne juleevangeliet. Her iscenesettes motsetningen mellom en fiendtlig og en til dels likegyldig sosialverden (henholdsvis Herodes og herberget) og et hellig familierom med sosiale resonanser mellom Maria og Josef, Maria og barnet og en vertikal resonans i englenes sfære, samt en diagonal, tinglig resonans som omfatter dyre, krybbe og stall (ibid., s. 233-4). Familien, med relasjoner mellom to elskende og relasjonen mellom voksne og barn er overlesset med resonansforventning. Samtidig er familien ikke bare den moderne resonanshavn, men også et organisatorisk sentrum for akkumulasjon av økonomisk og kulturell kapital. Strukturelt makter ikke familien å oppfylle alle disse resonansforventningene. Til forskjell fra familien er vennskapet ikke juridisk bindende og ingen organisatorisk enhet. Vennskapsforhold iscenesettes gjerne som ikke-hverdagslige møter – en frisone fra familie og jobb. Bortsett fra klemmer og håndtrykk er vennskap som regel ikke kroppslig, det er ingen fysisk resonans. Derfor, hevder Rosa, er vennskapet den moderne resonanslengselens paradigmatisk sted (ibid., s. 242).

Diagonale resonansakser betegner relasjoner til materialiteter, til ting, objekter. Mens tingene i tidligere tider kunne ha sjel, så har de i den senmoderne verden med en, naturvitenskapelig-tekniske blitt avsjelt, tingliggjort. Ting er død natur, ressurs, noe som skal beherskes. I den senmoderne verden kan mennesker likevel oppleve resonansrelasjoner til ting. Ting får sin resonanskvalitet gjennom deres integrering i livs- og verdenshelheten, hevder Rosa. Han fremhever arbeid, skole og sport som resonansrom som kan gi diagonale resonanserfaringer. Med henvisning til blant andre Marx fremhever han arbeid som en primær form for menneskelig forhold til verden. Til arbeidet er også knytte verktøy og instrumenter, som gjennom berøring kan gi resonans. Bakere og deig, musikere og instrumenter, forfattere og penn og papir er noen eksempler. Materialet gir svar, men kan også by på motstand. Men kapitalisme og krav om effektivisering bidrar til fremmedgjøring. Produkt og stoff svarer ikke til arbeideren, men kapitalen. Arbeidet blir tingliggjort. Men fortsatt gir arbeid en essensiell resonanssfære for senmoderne subjekter. I arbeidet «føler mennesker sig virkelig forbundet med verden: De bidrager til et – hvordan det end defineres – alment vel» (ibid., s. 271).

Vertikale resonansakser betegner relasjoner til noe som peker utover individet, en relasjon til kosmos, en opplevelse av tilhørighet. Rosa fremhever særlig religion, natur og kunst som mulige vertikale resonansakser. Her vil jeg først og fremst omtale hva

Rosa skriver om religion. Men natur og kunst er også relevant i forhold til religion. Arkitektur, kirkekunst, poesi og musikk er del av kirkens gudstjenesteuttrykk, og naturen kan bidra til «religiøse» resonansopplevelser, samtidig som man kan undersøke hvordan kirken og gudstjenesten er åpen eller lukket i møte med natur. Dette noe, som er nærværende som Merlau Ponty skriver om, som er grundformen for ethvert forhold til verden, kan også tenkes å være Gud. Som Rosa skriver, Gud er grunnleggende «forestillingen om en svarende verden» og viser til Gottfried Kellers utsagn om at «Gud lyser av verdslighet» (ibid., s. 297). Religion i sin grunnbetydning *relegere*, er relasjon. Om gudstjeneste og religiøse ritualer skriver han:

I gudstjenester og religiøse riter, såsom nadverden eller velsignelsen, knytter sig til erfaringen av vertikal dybderesonans såvel som horisontale resonansakser mellom de troende, der fx i den kristne kulturkreds konstituerer seg som menighet i 'kommunionen', som diagonale resonansrelasjoner, for så vidt som ting og artefakter som brød, kalk og vin og kors ... bliver resonansteknisk opladet» og det oppstår en sensorisk resonansforbindelse, hvori de tre akser gjensidigt formår at aktivere og forsterke hinanden (ibid., s. 303)

Tilsvarende ser han også i juleoverleveringen, hvor også de tre resonansaksene kommer i bevegelse (ibid.). Rosa påpeker at den religionsforståelse han beskriver kan være mer katolsk enn protestantisk, ettersom protestantismen har skjøvet det magiske ut av verden og flyttet Gud opp i en uoppnåelig himmel. «Protestantismen forskyder resonanssensibiliteten fra teologien til naturen, hvor Guds spor og stemme søges, og kunsten eller æstetikken, hvor de bliver gjort erfarbare i musik og sang» (ibid., s. 304).

I boka *Det ukontrollerbare* beskriver Rosa resonans som en relasjonsmodus med fire kjennetegn: 1) resonans forutsetter *berøring*, 2) berøringen fører til *selvaktivering*, et svar, 3) resonans fører til *forvandling* og 4) resonans er *ukontrollerbart* (Rosa, 2021b, s. 31-7). Når man kommer i resonans med et annet menneske, naturen, en bok eller et musikkstykke, inntreffer en berøring. Man blir så å si «kallet». Det skjer en samtidig og gjensidig bevegelse mellom subjekt og verden. Subjektet blir påvirket av verden, så det igjen interesserer seg for det utsnitt av verden det møter og føler seg adressert av (ibid., s. 32). Men, som Rosa påpeker, man kan først snakke om resonans hvis denne berøringen fører til ens eget aktive svar. Det kan være en kroppslig reaksjon, i hverdagsspråket benevnt med uttrykk som «det går kaldt nedover ryggen» eller «hårene reiser seg». Blikk som møter hverandre, eller en samtale der to bøyer seg mot hverandre og svarer er enkle eksempler på resonansforhold. Å bli tiltalt av en stemme som svarer, og ikke bare høre sin stemme, men også oppleve den som virksom, er en menneskelig grunnerfaring (ibid., s. 33). Resonans fører til forvandling, transformasjon. Også dette kan avleses i hverdagsspråkets uttrykk som når vi sier at møte med et stykke musikk, en bok eller en person «gjorde meg til et annet menneske». Rosa skriver: «resonanserfaringer forvandler os, og netop deri ligger der en erfaring af levendegjørelse». Hvis vi ikke lenger kan la oss kalle på av noe eller la oss forandre, er vi forstenet, innvendig døde, i en slags depressiv tilstand han omtaler som *resonansresistente* (ibid., 34). Til slutt understreker han at

resonanserfaringer ikke kan fremtvinges, de er *ukontrollerbare*. Som han skriver, «det finnes ingen metode eller syv-trins vejledning som kan sikre at vi kommer i resonans med mennesker eller ting» (ibid., s. 35). Selv om vi har kontroll på alt som skaper gode forutsetninger for resonans, kan dette like gjerne utebli. Dette er en erfaring som man kan oppleve på julaften,

når vi forsøker at ryste adventstidens stress af oss, at skruer ned for tempoet og helt at ville være der for vores kære og lade os bevæge af juleevangeliet, de kendte julesalmer, af stemningen: kort sagt: at høre og at svare. Aldrig er faren for fremmedgjørelse større end denne aften ... (ibid.).

Når vi opplever resonans, blir vi forandret, men det er umulig å forutsi hvordan. Siden resonans «konstituttivt er åbent i forhold til utfaldet, er resonans alltid i et grunnlæggende spenningsforhold til den sociale logik om uophørlig vækst og optimering» (ibid., s. 36).

Men resonans er likevel ikke garantert. Resonans er grunnleggende kjennetegnet ved *det ukontrollerbare*.

Det ukontrollerbare

«Det ukontrollerbare» er hos Rosa et svært tvetydig begrep. På den ene siden er det en forutsetning for resonanserfaringer, på den andre siden betegner det noe skremmende, ødeleggende og kaotisk, som for eksempel klimakrise. Den skremmende og ødeleggende dimensjonen ved det ukontrollerbare kan dels forstås som en konsekvens av akselerasjon og vekstdynamikk. Akselerasjon og kapitalistisk vekstlogikk forstår verden som noe som skal beherskes, *kontrolleres*. Dette bidrar til en verdensrelasjon som er likegyldig, stum, kald, fiendtlig, eller til og med aggressiv. Stadig mer av verden og dens ressurser skal beherskes og kontrolleres. Verden er blitt et aggresjonspunkt. Kontrollerbarhet kan beskrives med fire ord: *synlig*, *oppnåelig*, *beherskelse* og *nyttiggjørelse*. For å gjøre noe kontrollerbart, må det først bli synlig. Man må oppdage at det finnes, deretter gjøre det tilgjengelig, *oppnåelig*. Med teleskopet ser vi lenger og lenger ut i verdensrommet og ser hva som er, med raketter og satellitter er større og større deler av verdensrommet blitt tilgjengelig. Å *beherske* et utsnitt av verden er tett knyttet sammen med tilgjengelighet, noe ikke minst koloniseringen i kjølvannet av 15-1600-tallets oppdagelsesreiser er eksempel på. Produksjon av kunnskap (kart med mer) gikk hånd i hånd med teknisk beherskelse og politisk kontroll. Mennesket behersket stadig mer av verden gjennom teknologi—luften med fly, havet med skip, kroppen med medisin og så videre. Den siste dimensjonen ved kontroll handler om å nyttiggjøre seg verden, evnen til å bruke noe, gjøre noe til middel for å oppnå et bestemt formål (ibid., 19-21). Men det paradoksale ved stadig å vinne større og større kontroll over verden, hevder Rosa, er at verden isteden blir stum, den lukker seg for oss og trekker seg tilbake. Ja, den vender seg mot oss, blir fiendtlig, ødeleggende og nettopp *ukontrollerbar*. Klimakrise er nevnt. Et annet eksempel er globalisering, der vi ser politiske diskurser som beskriver en ødeleggende, kaotisk ytre verden som trenger inn i «vår» trygge, fortrolige verden som må beskyttes

militært og politisk (ibid., s. 23). Som han avslutter den lille boken, det ukontrollerbare har vendt tilbake som et monster som truer ved hvert hjørne og bak hver stein (ibid., s. 93-8).

Det ukontrollerbare er samtidig helt grunnleggende i menneskers livserfaring, i hverdagen så vel som ved livsavgjørende hendelser som fødsel og død (se ibid., 55-73). Og en forutsetning for resonans. Ting som vi kan kontrollere – gjøre synlig, oppnå, beherske og nyttiggjøre oss – mister sin resonanskvalitet (ibid., s. 42). Det ukontrollerbare er derved, så vidt jeg forstår Rosa, både noe som gjør livet resonant, og levende, men samtidig noe som kan true med å ødelegge det. Slik fremstår «resonans» og «det ukontrollerbare» ikke bare som analytiske begreper, men også som eksistensielle og metafysiske.

Kulturelt bias

Det er lett å la seg begeistre av Hartmut Rosa. Han skriver med en overbevisende intensitet og glød. De rundt 100 sider lange bøkene *Fremmedgjørelse og acceleration* og *Det ukontrollerbare* fremstår nærmest som pamfletter i sin overbevisningskraft. Her legger han heller ikke skjul på at han forenkler, som når han skriver: «Dette essay har tydeligvis presentert en meget ensidig og tendensiøs redegørelse for den senmoderne tilværelse» (Rosa, 2014, s. 113). *Resonans* er langt tykkere, både i volum og i referanser til litteratur og forskning. Men også her er språket drevet fram av en intens energi. Han arbeider med «store» teorier, teorier som skal belyse gjennomgripende trekk i den senmoderne, vestlige kultur, og han søker å vise hvordan dette kommer til uttrykk i enkeltmenneskers liv gjennom eksempler fra hverdagsliv og trekk fra vestlig populærkultur. Dette bidrar til at teksten oppleves relevant. Et annet trekk ved forfatterskapet er at en får et inntrykk av teoriarbeid under utvikling, at Rosa ikke presenterer ferdige teorier, men at teoriene er «work in progress». «Akselerasjon», «fremmedgjøring», «resonans» og til dels «det ukontrollerbare» behandler han i alle tre bøkene, med stadig nye perspektiver. Gjennom de tre bøkene viser han hvordan disse begrepene er knyttet til hverandre. Selv om man får et hovedinntrykk av for eksempel «akselerasjon» og fremmedgjøring» i den første boka, utvikler han analysen videre i de neste.

Å arbeide med «store» teorier om «den senmoderne vestlige kultur» er risikabelt. Etter å ha lest disse bøkene sitter jeg med et inntrykk av hva man på ikke så godt norsk kaller «cultural bias», et blikk, et perspektiv preget av bestemte erfaringer og verdier. Rosas kulturelle referanser er gjennomgående fra vestlig klassisk tradisjon. Her er litterære referanser til Schiller, Goethe og Heine, musikalske referanser til Mozart, Mahler, Schönberg og Wagner, og populærkulturelle referanser til rockeband som Metallica, Judas Priest og Pink Floyd. Det han skriver om familie, arbeidsliv og fritid peker i retning av europeisk middelklasse, kjernefamilie og sosialdemokratiske verdier. Hvordan akselerasjon påvirker prekariatet, er så vidt nevnt. Erfaringer av for eksempel migrasjon, rasisme, sexisme og undertrykkelse av seksuelle minoriteter savnes. Dette mener jeg er viktig å ha i mente i en praktisk teologisk anvendelse av hans teorier så

disse perspektivene ikke havner i blindsonen. Derfor vil det være viktig å bruke Rosas teorier i kombinasjon med feministiske, interseksjonelle og postkoloniale perspektiver.

Mange praktiske teologer har latt seg inspirere av Hartmut Rosas tenkning. Det er ikke så rart. Intuitivt gir begreper som «resonans» og «det ukontrollerbare» teologisk gjenklang. Resonans er da heller ikke et fremmed begrep i teologi og religionssosiologi, noe Niels Henrik Gregersen og Mikkel Gabriel Christoffersen er inne på i sin artikkel «Resonance, Risk, and Religion» (Christoffersen og Gregersen, 2019, se også Theissen, 2019). Her setter de Rosas tenkning i kritisk dialog med teologen og religionssosiologen Gerd Theissen, som alt i slutten av 1970-årene skrev om resonante erfaringer i forhold til religiøse erfaringer. Det er ikke vanskelig å se et slektskap. Mens Rosa skriver at resonans følges av «momenter av utilgjengelighet og motsigelse» og forbundet med det ukontrollerbare, skiller Theissen mellom erfaringer av resonans og av absurditet: «Just as in any experience of absurdity there is an echo of the disappointed expectation of resonance, so in every experience of resonance there is an echo of the conquest of absurdity» (ibid., s. 12, se også Theissen, 2019).

Momenter til en resonanskritisk tilnærming til liturgi

Om Rosa er et 'hot' navn i praktisk teologi, er ikke det særlig merkbart i liturgikkfeltet (se likevel Opsahl, 2022). Dette er litt underlig med tanke på Rosas særlige interesse for ritualer. Som vi har sett, viser han gjerne til kirkelige ritualer som nattverd og julegudstjenester, der ikke minst nattverden åpner for erfaring av resonans langs alle tre resonansdimensjonene. Dessuten leder han en forskningsgruppe, «Ritual and resonance», som ser på ritualer i vid forstand, (Lister og Celikates, 2019; se også Sigurdsson, 2021). Ifølge Rosa er ritualer særlig egnet for å skape stabile resonansrelasjoner fordi de etablerer resonansakser over tid (i Lister og Celikates, 2019, s. 73).

Akselerasjon og fremmedgjøring er analytiske begreper som gir praktisk teologi og liturgifaget verktøy til å forstå den verden kirken og gudstjenesten virker i. Hva skjer i møte mellom kirkens århundrelange liturgiske, kollektive og kontemplative tradisjoner og senmoderne mennesker i tidsklemme som skal realisere seg selv og leve så autentisk som mulig? I gudstjenesten møter vi ideelt sett en annen type tid enn kronometertiden: *kairos* – en tid som ikke kan måles eller kontrolleres. Ideelt sett kan vi også legge fra oss selvrealiseringspress og autenticitetskrav, og vi kan hvile og være i noe som mennesker har levd med i årtusener før oss. Tradisjonelle kirkerom er fylt av symboler og bilder i en arkitektur som strekker seg bortover og oppover. Frem til nyere tid har det vært rom der majoriteten av mennesker i vesten har ritualisert livets store hendelser: fødsel, overgang til voksenlivet, bryllup og død. Dette til forskjell fra senmodernitetens rom som kjøpesenter, flyplasser og andre «ikke-steder». Det blir likevel for enkelt å la gudstjenesten bli en «løsning» på akselerasjon og fremmedgjøring, selv om det kan se ut som Rosa selv heller i den retningen.

Gudstjenesten kan, akkurat som familien, fremstå som et beskyttet indre rom av horisontale, diagonale og vertikale resonansrelasjoner i kontrast til den akselererte, kaotiske og fremmedgjorte verden «der ute». Som han selv skriver om familien, er det ikke alltid at resonansforventningene blir innfridd. Kirken og gudstjenesten er

heller ikke uberørt av akselerasjonsprosesser. For eksempel er menigheter, prester, diakoner og andre kirkelige ansatte forventet å være aktive på sosiale medier. Dette innebærer en forøkning av arbeid og tilgjengelighet. I tillegg til gudstjenester i fysiske kirkerom er det en forventning om at de skal gjøres relevante og tilgjengelige for stadig nye grupper gjennom digitalt formidlete gudstjenester. Rosa skriver gjennomgående kritisk om internett og digitalisering som del av en senmoderne, akselererende og fremmedgjørende verden. Internett skaper avstand og falske muligheter. Er man kritisk til for eksempel digitale gudstjenester, kan man lett finne argumenter her. Men igjen er det viktig å holde tunga rett i munnen. For digitale gudstjenester kan også skape nye muligheter for resonans (se Opsahl, 2021a).

Rosas grunnleggende prosjekt i *Resonans* er en kritisk undersøkelse av resonansmulighetene i det sen-moderne. En resonanskritisk undersøkelse av gudstjeneste og gudstjenestefaringer må på den ene siden være åpen for at gudstjenester, slik Rosa beskriver den, ikke innfrir løftet om resonans. På den andre siden må den være åpen for at det finnes muligheter for resonansfaringer utenfor etablerte resonansrom i den senmoderne verden. For å gi en idé om hvordan en resonanskritisk liturgisk tilnærming kan se ut, vil jeg helt til slutt skissere to mulige prosjekter: 1) En resonanskritisk undersøkelse av gudstjenestereformen i Den norske kirke (Dnk) og «Ordning for alminnelig hovedgudstjeneste» med vekt på «det kontrollerbare» og «det ukontrollerbare» og 2) interseksjonelle og postkoloniale perspektiver på liturgisk fremmedgjøring.

Liturgisk kontroll og ukontrollerbare resonansfaringer

Advent 2011 innførte den DnK nye liturgiske grunnordninger for søndagens hovedgudstjeneste. I denne grunnordningen var det oppført en rekke alternativer til de ulike leddene i gudstjenesten, samt en rekke nye musikalske serier og enkeltledd med stor variasjon i uttrykket. Ordningen ble justert på kirkemøtet i 2019, der blant annet de musikalske seriene ble redusert til fem. Gudstjenestereformen ble drevet frem av tre kjerneverdier: stedegengjøring, fleksibilitet og involvering. Umiddelbart kan man tenke seg at kjerneverdiene og variasjonsmulighetene reformen skapte, ville bidra til større muligheter for resonansfaringer. Hvordan gudstjenestereformen ble mottatt, finnes det etter hvert endel forskning på (se blant annet Christoffersen, m.fl., Bottvar og Mostøl, 2014). Her skal jeg kun sette fremsette en hypotese om at denne reformen tvertimot kan bidra til innsnevring av resonansmuligheter.

Ideelt sett er gudstjenesten et møte «med det ukontrollerbare», noe uventet og ikke-planlagt. Samtidig kan man spore en tendens til kontroll i institusjonell liturgisk tenkning. Selv en liturgisk teolog som Alexander Schmemmann påpeker denne tendensen som del av «the problem of the ordo» (Schmemmann, 1966, s. 33.). Behov for kontroll ser vi tydelig i «Ordning for gudstjeneste» og «alminnelige bestemmelser for Ordning for gudstjeneste» (Kirkerådet, 2020). I utgangspunktet kan dette virke som et relativt «åpent» rammeverk med mange alternativer. Men nettopp alle alternativene kan forstås som et forsøk på kontroll. Gudstjenesten skal «omfatte» stadig mer, samtidig som det er viktig å avgrense den fra «det ukontrollerbare». Ord, toner, bevegelser, plagg, til og med

fortolkninger av det som skjer, er detaljert nedfelt, helt ned til fargen på liturgens sko (ibid., 395). En så «tett» beskrivelse av hvordan en gudstjeneste skal være gir lite rom for liturgisk improvisasjon og erfaringer av «det ukontrollerbare» (se Opsahl, 2021b).

Liturgisk fremmedgjøring

Ved gjentatte ganger å delta i en gudstjeneste, bli kjent med rommet, musikken, menneskene og alt som skjer kan gudstjenesten åpne stadig nye rom, berøre og forandre. Eller sagt med Rosas ord, etablere resonansakser over tid. Men igjen vil jeg fremsette en hypotese om at det motsatte kan være tilfelle: at ritualer også kan virke forstummende og bidra til «relasjonsløse verdensrelasjoner» og til fremmedgjøring. For eksempel når ritualer virker undertrykkende, eller ikke er i kontakt med ulike typer av livserfaringer. Flere har vært opptatt av androsentriske, antroposentriske og hierarkiske strukturer i gudstjenestespråk (McFague, 2008; Edgardh, 2001). Postkoloniale liturgikere har påpekt dype spor av imperialisme i liturgisk tenkning og praksis (se f.eks Carvalhaes, 2018). Performance-teoretikeren Diana Taylor beskriver hvordan den spanske kolonimakten undertrykket urfolks muntlige kultur i «the Americas». Religiøse objekter, inkludert det som fantes av skrift, ble sett på som elementer i avgudskult og ødelagt (Taylor, 2003, s. 33-4). Kirken, som del av en kolonimakt, har gjerne bidratt til dette, blant annet i gudstjenesten. En stadig insistering på en dominerende kulturs idealer i gudstjenesten kan i beste fall bidra til at den oppleves irrelevant, stum og fremmedgjort. I verste fall kan det føre til fremmedgjøring for egen kultur og livserfaring. Eller – en tredje mulighet – dissonans, et motsvar med egen stemme. I den grad Rosa behandler denne muligheten, er det via Charles Taylors forståelse av «sterke vurderinger», det vil si vurderinger som er dypt knyttet til forståelsen av den personen man ønsker å være (Rosa, 2021a, s. 154, 216, 219). I en liturgisk kontekst kan motsvar for eksempel ta form av nye rituelle fellesskap med liturgier som bedre ivaretar deltagerens erfaringer og identitet.

Karl Marx var opptatt av menneskets relasjon til og avhengighet av naturen, og han fremhever fremmedgjøring til natur som konsekvens av kapitalistiske produksjonsmåter (Marx, 1972, s. 102-12). Rosa er også inne på dette og peker på klimakrisen som en av samtidens tre store kriser (Rosa, 2021a, s. 11). Han skriver dessuten utførlig om naturen som et sted for vertikal resonansakse (ibid., s. 310-322). Jeg tror Rosas forståelse av fremmedgjøring og resonans kan gi fruktbare perspektiver på økoliturgikk. Et resonanskritisk blikk på gudstjenesten kan avdekke fremmedgjørende antroposentrisk gudstjenestespråk der naturen holdes utenfor en sterk Gud-menneske relasjon. Et slikt blikk, med perspektiver fra økoliturgikk, kan bidra positivt til å forsterke natur-menneske relasjonen i gudstjenestespråket og i gudstjenestens sanselighet. Hvem vet, kanskje liturgen tar av seg sine svarte sko og gjenfinner resonansrelasjonen mellom føtter og grunn?

Rosa har som mål å utvikle «det gode livs sociologi» (ibid., s. 11). Ideelt sett kan man tenke seg gudstjenesten som et formende mønster for resonante relasjoner mellom natur, mennesker og Gud. På sitt beste kan et resonanskritisk perspektiv bidra til en liturgi for et godt liv.

Kilder

- Carvalhaes, C., red. (2015) *Liturgy in postcolonial Perspectives. Only One Is Holy*. New York: Palgrave Macmillan
- Christoffersen, M. G., & Gregersen, N. H. (2019) «Resonance, Risk, and Religion: Gerd Theissen and Hartmut Rosa on Religious Resonance». *Philosophy, Theology and the Sciences*, (2019/6, 6-32. <https://doi.org/10.1628/ptsc-2019-0003>
- Edgards N. B. (2001) *Feminism och liturgi : en ecklesiologisk studie*. Doktorgradsavhandling. Uppsala Universitet
- Kingreen, T. (2019) «Die Resonanztheorie von Hartmut Rosa. Ein inspirierender Dialog zwischen Soziologie, Pastoralpsychologie und Theologie», *Wegen zum Menschen* 71, s.430-4) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Laube, M. (2018) «'Eine bessere Welt ist möglich.' Theologische Überlegungen zur Resonanztheorie Hartmut Rosas» i *Pastoraltheologie* vol 107/9, <https://doi.org/10.13109/path.2018.107.9.356>
- Laumer, A. (2021) «Seelsorge als Beziehungstiftung» i *Zeitschrift für Pastoraltheologie*, 41. årgang
- Lister, T. og Celikates, R. (2019) «Beyond the Echo-chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation», i *KRISIS, Journal for Contemporary Philosophy* vol 2019/1
- Lorensen, M. R. (2020), «Nyere nordisk homiletikk: Empirisk vending, fremmedhet og resonans» 42-53 i *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, vol 37/1
- McFague, S. (2008) *A New Climate for Theology: God, the World and Global Warming*. Minneapolis: Augsburg Fortress
- Opsahl, C. P. (2022) «Et ikon av lyd. John Coltranes 'A Love Supreme' som liturgisk praksis» i Varkøy og Holm (red.) *Musikk og religion. Tekster om musikk i religion og religion i musikk*. Oslo: Cappelen Damm (under utgivelse)
- Opsahl C. P. (2021a) «Virtuell Realitet: Rom, Kropp, fellesskap – og nattverd I digitale liturgier» 154-175 i *Kirke og Kultur* 2021, Vol 126/2
- Opsahl C. P. (2021b) «Liturgisk improvisasjon.» Foredrag på etterutdanningskurset *Gudstjenestens musikalitet*, Norges Musikkhøyskole 7. oktober 2021, upublisert manus
- Rosa, H. (2005) *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp
- Rosa, H. (2014) *Fremmedgørelse og acceleration*. Oversatt av Morten Visby. København: Hans Reitzels Forlag
- Rosa, H. (2021a) *Resonans. En sociologi om forholdet til verden*. Oversatt av Peter Tudvad. Frederiksberg: Eksistensen
- Rosa, H. (2021b) *Det ukontrollerbare*. Oversatt av Hanne Sander. København: Eksistensen
- Rosenstock, R. (2018) «'Etwas, was nicht ist und doch nicht nur nicht ist'. Konturen einer resonanzsensiblen Theologie im Gespräch mit Hartmut Rosa,» i *Pastoraltheologie* vol 107/9, <https://doi.org/10.13109/path.2018.107.9.401>
- Schmemmann, A. (1966) *Introduction to Liturgical Theology*. London: The Faith Press
- Sigurdsson, G. (2021) «Can ritual be modern? Liquid modernity, social acceleration and Li-inspired ritual», s. 65–89 in *European Journal for Philosophy of Religion* Vol 13, No 2 DOI: 10.24204/EJPR.2021.3325
- Taylor, D. (2003) *The Archive and the repertoire. Performing cultural memory in the Americas*. Durham: Duke University Press
- Theissen, G. (2019) «Religious Experience: Experience of Transparency and Resonance» i *Open Philosophy* 2/2019 <https://doi.org/10.1515/opphil-2019-0051>

Sjelesorg versus konverteringsterapi: Når vi ikke kan eller vil følge konfidenten dit konfidenten peker

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 38. Nr. 2/2021
[s. 84-94]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i2.5503>



Jan Bjarne Sødal, internasjonal rådgiver i FRI – Foreningen for kjønns- og seksualitetsmangfold
jbs@foreningenfri.no
Hans Stifoss-Hanssen, professor emeritus ved VID vitenskapelige høyskole
hans.stifoss-hanssen@vid.no

Artikkelen har sitt utgangspunkt i to presentasjoner som ble gitt under Sjelesorgsymposiet 23. mai 2022 av oss som skriver denne artikkelen. Temaet var «Kan homoterapi være sjelesorg?»¹

“Jeg skulle ønske at min seksuelle orientering, mine følelser, kunne ha blitt helt, fullt, og uproblematisk, akseptert – ja bejaet og til og med gledet seg over. At jeg kunne fått hjelp til å se at det er slik Gud faktisk har skapt meg, i sitt bilde, og at det er dette Guds ord faktisk formidler. At jeg sammen med en sjelesørger kunne utforske et liv fri fra skam og skyld knyttet til min seksualitet; og sammen utforske et liv i kjærlighetens og festens tegn. Det hadde gitt meg et helt annet liv.”²

Bakgrunn

Et kjernebegrep i den praktiske teologien kom i spill i den offentlige diskusjonen om konverteringsterapi, nemlig sjelesorg, samt eventuelt ulike andre kristne samtalepraksiser (jf. VGTVs serie «Homoterapi» og innlegg og diskusjoner på Verdidebatt.no, NRK, etc.).

¹ <https://www.facebook.com/groups/1409135949390303/permalink/2808679412769276>

² Sødal formulerer denne visjonen i et tilbakeblikk.

Sjelesorg-begrepet ble trukket inn i diskusjonene som et forsvar for en styrt samtalepraksis som kunne føre til at en person gikk fra å være skeiv til å bli streit. Dette argumentet ble brukt av f.eks. organisasjonen «Til helhet», av Espen Ottosen og andre. Faguttrykket sjelesorg kom i klemme, vi oppfattet at uttrykket ble tatt som gissel for denne praksisen.

Pandemien førte imidlertid til at et Sjelesorgsymposium om temaet ble utsatt til 2022, mens debatten nådde et høydepunkt et par år tidligere, ikke minst igangsatt av presten Jens Fredrik Brennes utsagn på NRK Debatten: «Gud liker det ikke» (Brenne 5.11.2019). En omfattende offentlig debatt fulgte. Et forbud mot konverteringsterapi (ev. «homoterapi») var allerede til utredning; dette ble akselerert etter regjeringsskiftet i 2021, og et forslag er ute til høring i august 2022.

Det tragiske og dødelige angrepet på Pride-feirende mennesker i Oslo den 25. juni har gjort temaet ubehagelig påtrengende. Kristne praksiser som øker trykket på, og diskrimineringen av skeive mennesker, slik som konverteringsterapi, må etter vår vurdering utfordres enda mer på denne bakgrunnen. I kjølvannet av det som skjedde med Pride-feiringen i 2022 hadde avisen Vårt Land et lengre intervju med Jan Bjarne; mange av tankene fra denne artikkelen finnes også i intervjuet.³ Det kom en kronikk fra Espen Ottosen om lovforslaget mot konverteringsterapi med innvendinger til dette intervjuet⁴, og en respons fra Jan Bjarne.⁵

Sjelesorg?

Det har blitt mye diskutert hvordan lovarbeidet eventuelt berører sjelesorgen, men også andre situasjoner hvor kirken og kristne ledere møter mennesker. Fra én side har det blitt avvist at lovforslaget rammer kirkelig arbeid i det hele tatt da kirkelig ansatte ikke bedriver terapi. Andre har fryktet at ordlyden i lovforslaget gjør at forbudet beveger seg langt inn i sjelesorgrommet og annet kirkelig arbeid. Andre igjen har sagt at dette forbudet er svært viktig også for kirkene for å tydeliggjøre hva sjelesorg aldri kan eller skal være (Gunnes, 2022).

Selv om sjelesorg ikke er terapi, så kan det være praksiser innenfor kristne miljøer som går ut på å styre et samtaleforløp mot bestemte endringer i en persons liv. Dessuten er begrepet Conversion Therapy allerede etablert i internasjonale fora. I en rapport som FNs uavhengige ekspert for «beskyttelse mot vold og diskriminering p.g.a. seksuell orientering og kjønnsidentitet» utga for et par år siden, ble konverteringsterapi beskrevet som “interventions of a wide-ranging nature, all of which are premised on the belief that a person’s sexual orientation and gender identity, including gender expression, can and should be changed or suppressed when they do not fall under what other actors in a given setting and time perceive as the desirable norm”. Rapporten konstaterte at dette ofte skjer innenfor religiøse institusjoner, og hovedsakelig overfor yngre mennesker under 24 år. Det kan foregå som helbredelse ved bønn, sjelesorg, avvenning av avhengighet, 12-stepsprogrammer, bønn og faste, men også i kombinasjon med

3 <https://www.vl.no/reportasje/mintro/2022/07/24/det-finnes-ikke-noe-morke-hvor-gud-ikke-har-vaert/>

4 <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2022/07/25/et-nytt-menneskesyn/>

5 <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2022/08/23/hva-er-et-kristent-menneskesyn/>

eksorsisme, ekstatiske ritualer, isolasjon, utmattelse og fysisk vold. Den underliggende forståelsen er at det er noe som er ødelagt, iboende ondt eller demonisk i det å være homoseksuell og trans.

Det kan se ut til at det er tilnærmingen til sjelesorgsbegrepet som gjør at de gruppene som ønsker konservativt styrte samtalepraksiser tar avstand fra begrepet konverteringsterapi. Foreløpig er det politikk og presse som holder liv i begrepet. Samtidig har Til helhet stort ansvar for at begrepet lever, ved påstander om at homofili skyldes diverse skader og mangler (dysfunksjonelle foreldre, overgrep, etc.) og påfølgende påstander om vitenskapelig grunnlag. Psykiateren Øyvind Hasting, som var styremedlem i Til helhet, fremsatte senest slike påstander i 2021.⁶ Det er ikke unaturlig at samtalepraksis i en slik fortolkning, framsatt av helsepersonell, får merkelappen terapi/behandling – eventuelt kvasiterapeutisk praksis.

Det er viktig å ta avstand fra slik praksis, og et forbud vil være med å tydeliggjøre at dette handler om overgrep. Vår artikkel har imidlertid ikke et fokus på et lovforbud (et eget innlegg til støtte for forbudet mot konverteringsterapi ble holdt under sjelesorgsymposiet av Gyrid Gunnes, se artikkel i denne utgaven av TPT – Gunnes, 2022). Denne artikkelen behandler det sjelesørgeriske hovedspørsmålet: Hva innebærer det tilsynelatende absolutte budet i god sjelesorg, nemlig å først og fremst være lyttende og følge konfidenten dit hen vil? I mye av diskusjonen om konverteringsterapi høsten 2021, kunne det høres ut som om den viktigste problemstillingen var om konfidenten presses av sjelesørgeren inn i et forløp som konfidenten ikke selv hadde uttrykt ønske om. Det er enkelt å avvise og bekjempe praksiser som innebærer tvang og åpenbart press fra sjelesørgerens side. Og en gruppe sjelesorglærere kommenterte i en kronikk i VL debatten om konverteringsterapi med å understreke sjelesorgens mål om å lytte til konfidentens ønsker og mål, og ikke legge vekt på egen teologi.⁷ Men vi erkjenner at dilemmaet er tydeligst når konfidenten ber om hjelp til og ser ut til å ønske en endring som sjelesørgeren har gode grunner til å holde igjen på (se Bunkholt, 2007). Dette vil nedenfor bli belyst med Jan Bjarnes fortelling fra sin historie.

Artikkelen tar utgangspunkt i erfaringer jeg gjorde for ca. 40 år siden. Det er lenge siden, ikke minst når vi i år feirer at det er 50 år siden homoseksualitet ble avkriminalisert i Norge. Mye har endret seg til det bedre gjennom disse årene. Det viser seg allikevel at mine erfaringer kan være skremmende like for en god del unge, ikke minst for mange transpersoner. Jeg vil gi et innblikk i de tankene og kampene jeg hadde med seg selv og med Gud angående det å godta, eller rettere sagt ikke godta, min seksualitet. Og hvordan jeg ble møtt av sjelesørger og terapeut.

Vi tror disse erfaringene fortsatt er relevante for sjelesorgfaget (se novellesamlingen *Et helt vanlig liv* utgitt i anledning av femtiårsmarkeringen av opphevelsen av homofiliparagrafen, særlig bidrag av Anne K. Skaare. Forfatterkollektivet 7, 2022).

6 <https://www.vl.no/religion/2021/07/15/til-helhet-kontrollerende-mor-kan-fore-til-homofile-folelser/>

7 <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2019/12/12/sjelesorg-som-frigjorende-praksis/>

Fra Sødals fortelling

Jeg ble ikke utsatt for konverteringsterapi, men erfaringene mine ligger i et grenseland. Og dersom jeg hadde fått det presentert som en mulighet, så lå forholdene til rette for at jeg kunne ha bli utsatt for det.

Jeg begynte å skrive dagbok da jeg var 20 år gammel, og det er disse notatene som den følgende fortellingen baserer seg på.

Året var 1980, og jeg var ettåring i menigheten der jeg vokste opp. Jeg hadde mange år bak meg med aktivt Lagsarbeid og menighetsengasjement.

Jeg strevde med å finne ut av og godta min seksuelle orientering. Men jeg strevde også med spørsmål som «hvem er jeg», og med min psykiske og fysiske helse. På den ene siden var disse ulike delene av livet atskilte. På den andre side kan jeg i ettertid se at det var åpenbare sammenhenger mellom dem. Min kamp med min homoseksualitet påvirket livet mitt på alle måter.

Det første jeg forbinder med min gryende oppdagelse av min seksualitet, var kombinasjonen av en sterk lengsel etter nærhet til andre gutter samtidig som jeg hadde en enda sterkere frykt for hva dette var et uttrykk for. Og deretter år med kamp. Det var med andre ord aldri en entydig god oppdagelse av hvem jeg var og hvem min kjærlighet og lengsel etter nærhet rettet seg mot. Frykten slo inn før erfaringen kunne anerkjennes og de gode følelsene tas imot. Og dommen fra meg selv var hard og nådeløs.

En sterk personlig tro kombinert med bildet av en helt entydig dømmende gud som skulle inn i alle kriker og kroker av livet mitt, ble sauset sammen til en giftig cocktail. Min generelle oppfatning av Gud var riktignok ikke at Gud først og fremst var dømmende, men derimot nådig. Men det gjaldt de andre. Når det gjaldt min seksualitet, så var dommen nådeløs.

1. januar 1980 skrev jeg som et slags Nyttårønske: «Det overordnede ønsket, rettere sagt BØNN, er å komme nærmere Jesus med hele livet mitt. Få han til HERRE; HERRE i livet. Og det gjelder alle områder i livet, for jeg tror jeg i dag ikke er villig til å slippe han inn overalt.»

Dette siste, at jeg ikke var villig til å slippe Gud inn overalt, handlet nok først og fremst om min seksualitet. Så i tillegg til skammen kom skylden over å ikke slippe denne dømmende guden inn i dette rommet.

Om en nær venn av meg som jeg var svært glad i, skrev jeg igjen som en bønn til Gud: «Hjelp meg å være glad i han på en rett måte – med din kjærlighet.» - For noe annet ville være helt forferdelig.

Jeg opplevde at jeg ikke hadde viljestyrke fordi jeg ikke klarte å stå imot følelsene mine. Jeg kjente meg forvirret over hvem jeg er. Opplevde meg mislykket; og fortvilet over å ikke klare å være i Guds plan.

Troen på Gud, og min søken etter egen identitet, ble blandet sammen. Og mitt gudsbilde og min forståelse av hvordan en skulle leve som Guds barn, skapte en bunnløs tilkorkkommenhet. For tenk om jeg egentlig er en slik som Gud ikke tåler.

Jeg forsøkte så godt jeg kunne å komme på rett kjøl - å bli en slik som Gud elsker.

En stund trodde jeg at Gud hadde vunnet, at jeg hadde: «kunnet få oppgi rettigheten til sex, familie, ekteskap og venner.» Men etter noen måneder forsto jeg at «Landevingningene»,

som jeg kalte det, hadde stoppet opp. Erkjennelsen av og frykten for at jeg var homofil, hadde bare tiltatt. Og en studentprest henviste meg til en pensjonert psykiater for å få hjelp med mine homofile følelser. Psykiateren og jeg begynte å lete etter gode grunner til at jeg ikke var homofil, men bare opplevde meg slik. Det var ei jente som jeg forsto, eller kunne forstå meg selv å være forelsket i. Det var ei annen jente jeg forsøkte å være sammen med. Vi så på forholdet mitt til meg selv og min egen kropp. Vi psykologiserte relasjonene mine til andre gutter. Det samme med relasjonen min til min far. Og vi reflekterte over at «mitt behov for fysisk kontakt måtte da være altfor sterkt», som jeg skrev. Jeg kunne huke av på de fleste typiske forklaringene som innenfor visse miljøer presenteres som grunner for hvorfor en blir homofil. Vi kom fram til at jeg slett ikke er verken homofil eller bifil. Tvangstanker var derimot problemet. Jeg måtte møte tanken på homofili ved å si: Jeg – er – ikke – homofil!

Over en tid klarte jeg å rette fokuset over på jenter. Dette skulle jeg mestre! Jeg gikk inn i et forhold til ei jente. Men etterhvert ble det tydelig at jeg presset meg inn i noe som ikke var sant. Som når du går på akkord med deg selv og det bygger seg opp en mur – og det var en mur mellom henne og meg. «Jeg følte sann motstand mot henne», en person som var helt uskyldig i det dramaet jeg levde. «Jeg følte meg følelsesmessig død», og som om jeg forsvant fra meg selv.

Jeg begynte å anklage meg selv for det. For det var jeg som ikke våget å ta imot, ikke klarte å endre meg.

Jeg kjente meg usigelig ensom. «Jeg ber Gud om å gjøre et under, og vise meg hva som er rett.» Etter hvert ble det til en bønn om å leve enslig.

I 1984, fire år etter at jeg begynte å skrive dagbok, skrev jeg: «Å følge homoseksualiteten – umulig! Dessuten tror jeg ikke det er sant i meg. Og jeg har egentlig allerede valgt en annen vei.»

På den tiden hadde jeg heldigvis kommet til Taizefellesskapet i Frankrike, hvor jeg ble i 7 år. Her fikk jeg i løpet av de årene samtale med en Taizébror som jeg kunne fortelle alt til, som verken dømte eller trakk konklusjoner, som ga meg tid og rom til å finne min vei. Det ble et langvarig ryddearbeid, både i mine egne følelser, i min psyke og i min oppfatning av hvem Gud er.

Jeg hadde lenge hatt et bilde av at jeg balanserte på et gjerde der den ene siden var å være streit og den andre siden var å være skeiv. I mitt hode kunne jeg falle ned på begge sidene av dette gjerdet. Da jeg kom tilbake til Norge, forsto jeg fort at det var bare én side å falle ned på. Den andre siden hadde bare vært en illusjon – i så mange år.

Hva hadde skjedd om jeg hadde blitt tilbudt det som hadde gitt seg ut for å være en mulighet til å bli heterofil? Bli “helbredet”? Og slik komme til “fred” med meg selv og mitt liv, med Gud og mine omgivelser?

Det hadde ikke vært mye som skulle til for å overbevise meg. Og der og da ville jeg blitt kjempeglad, lettet, og grepet det med hele meg. Heldigvis gikk det ikke slik.

Sjelesorgens sosiale ramme og maktasymmetri

Hele dette universet av internalisert frykt for og fordømmelse av det å være homofil er noe mange i likhet med Jan Bjarne bærer med seg. Spørsmålet er selvsagt hvor

dette kommer fra. Hva er det som skaper ideen om at tro og homoseksualitet eller transidentitet aldri kan gå ihop?

Det er grunn til å tro at dette henger sammen med den sosiale konteksten. Både kristne og andre hjelpende samtalepraksiser foregår i en sosial kontekst; det aktuelle i vår sammenheng er først og fremst et kristent (ungdoms)miljø. Hvilken situasjon befinner konfidenten seg i hvis hen er omgitt av implisitte og eksplisitte normer som framhever heteronormativiteten? Som noen ganger også framhever kjønns polariteten som eksklusiv skaperordning, at menn og kvinner er skapt (av Gud, et teologisk argument) til å være essensielt forskjellige, og som i kraft av det bare kan tiltrekkes av hverandre? Dette er ikke bare noe som var framtreddende for 40 år siden. Diskusjonen om kvinners underordning sommeren 2022 viser dette tydelig⁸. Synspunktet at kjønnene er essensielt ulike, er grunnleggende for den konservative kristne motstanden mot homofili fordi kjønns polariteten i ekteskapet anses som gudgitt, som skaperordning. Dette er senest understreket av E Ottosen.⁹

Dette universet av tanker, holdninger og meninger internaliseres i en person over mange år i oppveksten, gjennom forkynnelse og hele den kulturen en vokser opp i. Ofte er det entydig hva omgivelsene står for og mener, uten alternative stemmer som kan peke på andre muligheter. Og dersom det skulle finnes andre stemmer og meninger, så er de ofte demonisert eller i alle fall identifisert med det en ikke ønsker for sitt eget liv som en som vil være en "god kristen ungdom". Forståelsen av hva sannheten burde være om det egne livet, blir en del av den en er slik at den enkelte innenfra seg selv er overbevist om det samme. Og en tar det ofte med seg langt inn i voksenlivet.

Dersom en så kommer til den erkjennelsen at en faktisk er homofil, så vil den nevnte konflikten sannsynligvis ikke opphøre. Denne erkjennelsen på den ene siden og identiteten som troende og hva man fortsatt tenker er et riktig liv på den andre, vil ofte fortsette å være som to motstridende deler av en. De vil aldri kunne leve i fred med hverandre. Og det vil fortsatt kunne oppleves som en indre krig som en ikke kan flykte fra fordi en slåss mot den en er og den en bærer med seg. Det kan kjennes som det aldri vil bli fred før én av de to forsvinner.

Det kan ligge betydelig maktutøvelse i å presentere og slik representere argumenter basert på geistlig autoritet, som uttrykk for Guds vilje, slik vi møter det i Brennes «Gud liker det ikke», men også i uttrykk som «gi et tilbud ut fra et ideologisk og kristent verdisyn», «sunn bibelsk forståelse», «et klassisk syn på ekteskapet», osv. Dette blir tydelig i evalueringen av Kirkelig ressurs senter mot vold og seksuelle overgrep (Gunnes m fl 2019, s 25 - 26).

I tillegg er forståelse av makten i samtalerelasjonen grunnleggende i all sjelesorg, og viktig for at denne skal være konstruktiv. Man kan spørre hvilke vilkår maktanalyse har i en sjelesorgrelasjon som er etablert med de ovennevnte overskriftene, og i situasjoner som oppstår når makten i det sosiale rommet som konfidenten befinner seg i, tas med inn i samtalerommet. Det er rimelig å tenke seg at sjelesørgeren som

8 <https://www.vl.no/religion/2022/05/02/sofie-braut-lever-med-mannen-som-overhovudet-i-familien/>

9 <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2022/05/20/menns-ansvar-og-kvinnens-underordning/>

regel representerer ledelsen, er eldre og har en annen autoritet. Framgangsmåter for å kvalitetssikre sjelesorg blir viktige, noe vi vil komme tilbake til nedenfor.

Slik maktutøvelse kan åpenbart få store konsekvenser for en persons liv. Som i Jan Bjarnes fortelling var dette med å påvirke både den psykiske, fysiske og åndelige helsen. Det kan tilsvare noe av det mange transpersoner kan oppleve. Når en person blir fortalt fra en er liten, gjennomgående og over år, at «Du er ikke den du er», du er ikke den du erfarer deg å være, da fører det uvilkaarlig til at en ikke kan stole på sin egen opplevelse, på sin egen erfaring av seg selv og av virkeligheten. Det vil kunne påføre en person stor skade.

Dilemma: «Jeg vil bli streit»: En strategi basert på PKU-verktøy?¹⁰

Så hvordan møter sjelesørgeren konfidenten når bestillingen er klar: «Jeg vil bli streit»? I slike tilfeller er det som sagt ikke noen utenfra som tvinger konfidenten til å gå inn i en prosess for å forsøke å endre ens homoseksualitet eller transidentitet. Hvordan møter sjelesørgeren konfidenten på en måte som tar konfidenten på alvor, samtidig som sjelesørgeren ser at det er bakgrunnen til bestillingen som er en hovedutfordring? Dette er tydelig framstilt som kritisk omsorg i sjelesorg av V. DeMarinis fra 1993, «A feminist model for pastoral psychology».

I fortellingen til Jan Bjarne ovenfor om møtet med *Taizefellesskapet* i Frankrike, hvor han ble i 7 år, ser vi konturene av en sjelesorgpraksis som på mange måter er relevant. Han sier at han i løpet av de årene fikk samtale med en Taizébror som han kunne fortelle alt til, og som verken dømte eller trakk konklusjoner, som ga ham tid og rom til å finne sin vei. Det ble et langvarig ryddearbeid, både i hans egne følelser, i hans psyke, og i hans oppfatning av hvem Gud var. Det er all grunn til å tro at denne sjelesorgpraksisen var fundert i en dyp respekt for den andres egenart og evne til å finne sin egen vei, selv om spørsmålet om rett og galt i forhold til seksuell orientering aldri ble tematisert i samtale.

Det kan selvsagt være krevende for en sjelesørger å fange hva som rører seg i konfidenten. Man må likevel tenke seg at det kan være ting konfidenten bringer inn i sjelesorgsrommet eller terapirommet som skurrer i forhold til den bestillingen hen kan sette ord på: hvordan livet oppleves generelt, om livet er tungt og slitsomt, det kan være en skamfølelse overfor det å være homofil som synes men ikke sies, og konfidentens «trosbekjennesle» som både inkluderer gudsbilde og forståelsen av hva det vil si å være en kristen. Det er mye en trent sjelesørger kan fange opp. I kjølvannet av disse spørsmålene kan vi hente impulser fra bokkapitlet «Multiplicitet i tro og samtale» av Johannessen-Henry (2019, særlig s. 176 ff).

Observasjonsdelen i PKU-systemets verbatim-arbeid kan også være nyttig; der en understreker verdien av å beskrive omstendighetene omkring samtalen, rommet, atmosfæren, etc. Verdien av å være oppmerksom på egne følelser og reaksjoner på konfidenten, blir også framhevet; med andre ord det å observere både oss selv og den

¹⁰ Beskrivelse basert på Oddmund Teigens artikkel i Luthersk Kirketidende nr. 16, 2021, - og hans innspill til denne artikkelen, i form av forslag til en komprimert og tenkt samtale, se nedenfor.

andre. Dette innebærer også at det er viktig å være klar over vår egen makt og autoritet i rommet. Det som er konfidentens internaliserte univers og trosbekjennelse, kan også være noe hen identifiserer sjelesørgeren med, som en åndelig autoritet.

Det følgende er *en mulig komprimert og tenkt samtale som kan vise noen av mulighetene, notert i PKU-stil:*

(S= Sjelesørger og K= Konfident)

S.1: Velkommen hit, NN. Hva har du på hjertet i dag?

K.1: Jeg må få bort disse homofile tankene og følelsene, og bli heterofil slik Gud vil jeg skal være!

S. 2: Sier du at du må fortrenge egne tanker og følelser og tror at det er slik du gjør Gud tilfreds?

K.2: Det høres jo litt sprøtt ut når du sier sånn, men det er jo faktisk det jeg har holdt på med en stund.

S.3: Hvor lenge har du holdt på med denne selvplagingen? Og hvordan har det vært for deg?

K.3: (I Jan Bjarnes tilfelle kunne det her komme en fortelling om kampene med Gud, seg selv og andre mennesker.)

S.4: Takk for at du ville dele noe av denne historien med meg! Da skjønner jeg at du sier at du vil bli heterofil. Det hadde gjort livet enklere, tenker du kanskje?

K.4: Å ja!! Jeg har hørt at det er mulig!

S.5: Og så kommer du til meg nå. Hva slags håp eller forventninger har du til meg i denne sammenheng?

K.5: Jeg har hørt om konverteringsterapi. Tror du at du kunne bidra med noe slikt for meg?

S.6: Vil du høre hva jeg tenker om det?

K.6: Ja, gjerne!

S.7: Du har fortalt en historie om mange tiår med kamp angående seksualiteten din. Da du begynte på studiene, fikk du snakke med en pensjonert psykiater, knyttet til stedet, og sammen lette dere etter grunner til at du ikke kunne være homofil, men

uten hell. I tillegg har du fortalt om iherdige forsøk på å lykkes med en jente, men også der måtte du gi tapt, og som du sa, heldigvis i tide. Hvis du hadde vært sta nok til å gå videre med denne jenta, på tross av dine sterke motforestillinger, hvor tror du dere ville vært nå? Som i eventyret, levde lykkelig alle deres dager?

K.7: - med et smil – Nei jeg tror nok ikke det. Men jeg hadde jo håpet det.

S.8: Hvis jeg skulle tatt bestillingen din om konverteringsterapi på alvor, hadde jeg ikke bare involvert meg i noe som var dømt til å mislykkes, men også gjort dere en bjørnetjeneste, eller hva?

K.8: Ja, du har kanskje rett i det. Men hva skal jeg gjøre da?!

S.9: Nei, det virker som du har kjørt deg grundig fast, stemmer det?

K.9: Ja det kan du trygt si! Og jeg vet ikke hvor lenge jeg orker å stå i dette.

S.10: Jeg har et forslag, vil du høre det?

K.10: Ja, gjerne!

S.11: Å ha kjørt seg fast slik du skildrer, ser ut til å suge så mye krefter ut av deg at du snart ikke orker mer. Hva med at vi møtes igjen for å finne alternativer til å slite seg ut på den måten?

K.11: Ja, det ville vært spennende!

S.11: Det synes jeg også. Da har vi en plan for neste samtale!

I PKU pekes det på viktigheten av å reflektere i etterkant over noen av de samme elementene som er nevnt ovenfor under observasjonsdelen. Dette gjelder hvilket inntrykk sjelesørgeren sitter igjen med av konfidentens problematikk og øvrige oppfatning av livet. Videre er det nyttig for sjelesørgeren å kjenne etter sine egne reaksjoner under samtalen, og hvilke reaksjoner som kunne merkes hos konfidenten. Ikke minst hvordan det relasjonelle ved samtalen og kommunikasjonen kan beskrives (til det relasjonelle perspektivet, se Teigen, 2021)

Ettertanke

Det vi her har ønsket å skissere, er en samtalepraksis som tar konfidenten på alvor og fortsatt hovedsakelig “følger konfidenten”. Samtidig har den en kontekstanalyse og maktanalyse som sjelesørgeren trenger å være seg bevisst for å verne konfidenten mot å gli inn i et livsløp som er destruktivt. Denne analysen kan medføre at sjelesørgeren også uttrykker en empatisk motstand mot det tankeuniverset som konfidenten bærer

med seg som sin “trosbekjennelse”. Det kan handle om å vise til konfidentens egen fortelling, som i eksemplet ovenfor. Det kan handle om å tydeliggjøre hva en selv mener er godt for mennesket og hvilke bestillinger en kan eller ikke kan gå inn på.

Vi kan løfte fram et par andre eksempler som viser noe av det samme: De fleste sjelesørgere har møtt mennesker som har kommet i sjelesorg med historier om vold og overgrep fra egne foreldre eller andre nære omsorgspersoner. Noen kommer for å be om Guds tilgivelse for ulydigheten og smerten som hen som barn har påført sine foreldre ved ikke å være snill og lydig. Eller et annet eksempel: En person med en overdrevent følsom samvittighet kommer for å bekjenne tanker og handlinger de opplever skam og skyld for, som de opplever som urene, og som de ønsker å få hjelp til å be om Guds tilgivelse for.

I begge disse tilfellene vil sjelesorgen nødvendigvis ta en annen vei enn det som konfidenten ber om på måter som ligner på eksempelet ovenfor. Hvert av disse sistnevnte eksemplene har sine egne problemstillinger som skiller seg fra det som er temaet vårt. Det de har felles, er det universet av tanker og forestillinger som konfidenten bringer med seg inn i rommet og som bestillingen springer ut i fra, men som er selve problemet. Å aktivt eller stilltiende bekrefte den forestillingsverdenen som konfidenten bærer med seg mener vi vil kunne være et nytt overgrep. Det trenger å være etiske standarder som gjør at det finnes bestillinger sjelesørgeren verken kan eller skal gå inn på. Dette bunner i en overbevisning om hva som er godt for mennesker, og hva som er sunn teologi og sjelesorg. Sjelesorg kan ikke motarbeide empowerment og oppreisning.

Det er åpenbart viktig å se arbeidet for skeive menneskers livsrom i sammenheng med, og som del av frigjøringsteologien(e). Det interseksjonelle perspektivet – forståelsen av felles mekanismer og erfaringer på tvers av ulike diskrimineringsgrunnlag – kan bidra til å sette skeive menneskers situasjon i relieff til situasjonen for mennesker som diskrimineres på grunn av klasse, rase, kjønn, funksjonsnedsettelse osv. Frigjøringsteologiens blikk på disse livsbetingelsene kan bidra til å styrke forståelsen av og livsbetingelsene for alle (se Cooper-White “Mange stemmer: En pastoralteologisk multiplicitetspsykologi”, 2019)

I dette bidraget er poenget vårt å ta utgangspunkt i en sjelesorgfaglig grunnholdning. Denne holdningen innebærer tydelig at den som kommer for å snakke med sjelesørgeren, skal være i sentrum for oppmerksomheten og bestemme hva det skal snakkes om. Men bruken av sjelesorgbegrepet for å beskytte ukritisk konfidentsentrerte samtalepraksiser er også problematisk. For dermed begrenses også konfidentenes vern mot konverteringsterapi i vid betydning. Vi ser at relasjonen mellom sjelesørger og konfident ikke må forenkles og løsrives fra maktutøvelsen i den sosiale og religiøse konteksten som også bringes inn i samtalerommet. Sunn konfidentsentrert sjelesorg må utøves innenfor rammene av en etisk bevissthet, som må fremme empowerment og menneskelig oppreisning. Det som ligger til grunn, er en anerkjennelse av skeive som en del av Guds skaperverk og som en del av det mangfoldet som finnes i alt det skapte. Vi må holde fast på at sjelesorg ikke er isolert fra kirkens sosiale og diakonale oppgave – om nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet.

Referanser

- Bunkholt M. (2007): Folkekirkelig sjelesorg. I *Tidsskrift for Sjelesorg* nr. 3
- Cooper-White P. (2019): Mange stemmer: En pastoral-teologisk multiplicitetspsykologi. I *Mangefoldet tro og sjelesorg*, red. Johannessen-Henry C. T. og Iversen H. R. København: Eksistensen akademisk
- DeMarinis V. (1993): *Critical caring – a feminist model for pastoral psychology*. Louisville: John Knox
- Gunnes G. (2022): Kan «homoterapi» være sjelesorg? I *Tidsskrift for praktisk teologi* nr. 39 s 95-98
- Gunnes G., Stifoss-Hanssen H., Sirris S., Østby L., Rodriguez Nygaard M., Angell O. H., Haugen H. M., Sverdrup S.M. (2019): Evaluering av kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep. VID open
- Johannessen-Henry C T (2019): Multiplicitet i tro og samtale. I *Mangefoldet tro og sjelesorg*, red Johannessen-Henry C. T. og Iversen H. R. København: Eksistensen akademisk
- Skaare A. K. (2022): En time av livet ditt. I *Et helt vanlig liv*, av Lindsay K., Egeberg M., Dybvik K., Kaborg K., Stifoss-Hanssen E., Skaare A. K., Skarlund S. V. "Forfatterkollektivet 7". Oslo: Heia folk
- Teigen O. (2021): Relasjonell ferdighetskompetanse - nødvendig i utrustningen av sjelesørgere. I *Luthersk Kirketidende*, nr. 16 s 451 - 454

Kan «homoterapi» være sjelesorg?

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 38. Nr. 2/2021
[s. 95-98]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v39i2.5504>



Gyrid Gunnes, førsteamanuensis i diakoni, VID vitenskapelig høgskole
gyrid.gunnes@vid.no

Teologisk kompetanse bidrar med perspektiver og kunnskap som ellers blir utelatt. Eksempler på hvordan dette premisset blir oversatt til praktisk arbeid er opprettelsen av Vake – Kirkelig Ressurssenter mot vold og seksuelle overgrep. Opprettelsen var motivert av at skjæringspunktet mellom erfaringer av seksuelle overgrep, vold og kristen tro burde møtes med kompetanse i teologi og betydningen av riter, en kompetanse som det offentlige helsevesenet ikke nødvendigvis besitter. Spørsmålet blir derfor: Hva er det særegne og spesifikke som teologien generelt og sjelesorgfaget spesifikt kan tilføre den offentlige samtale om såkalt «homoterapi»?

Det går det an å argumentere for at teologisk kompetanse tilfører debatten et vitenskapsteoretisk nivå som den delvis mangler. Med «vitenskapsteoretisk» mener jeg å problematisere hvordan fenomenet er konseptualisert, og utforske hvilke konsekvenser det ene valget har fremfor å velge noe annet. Mitt resonnement er som følger: «Homoterapi» er et ord som brukes i offentlig debatt. Men homoterapi har ingen ting med terapi å gjøre. Innenfor akademisk informert medisin og offentlig finansiert helsefaglig praksis er terapi forstått som en forskningsbasert metode for å fastslå diagnose og foreskrive et behandlingsforløp, utført av personer med statlig autoriserte grader som oppnås gjennom en 6-åring akademisk utdanning. I mine øyne er derfor en viktig del av det en teologisk tolkningskompetanse kan tilføre den offentlige debatten: å fjerne det skinn av autoritet og legitimitet som fenomenet «homoterapi» tildrar seg ved å posere som noe det overhodet ikke er, nemlig behandling basert på forskningsbasert kunnskap med det utsatte menneskets beste for øye. Istedenfor å bruke «homoterapi» eller «konverteringsterapi» bør teologer begynne å bruke – både internt og i offentlig ordskifte – begrepet *religiøst motiverte diskriminerende samtale-ritualpraksiser* for å beskrive det fenomenet som tidligere har vært beskrevet som «homoterapi».

Å rekonseptualisere «homo/konverteringsterapi» som religiøst motiverte diskriminerende samtale-ritualpraksiser gjør diskriminering til den fortolkningsmessige rammen for å forstå slike praksiser. Dette er saksvarende, av to grunner. For det første er det normative grunnlaget for religiøst motiverte diskriminerende

samtale-ritualpraksiser dogmatisk, ikke etisk fundert. Med dette menes at praksisen henter sitt verdensbilde ikke fra empirisk og forskningsbasert kunnskap om hva som er godt og livgivende for mennesket, men fra et verdensbilde hvor skeiv seksualitet alltid vil være «den andre». Dette verdensbildet operasjonaliseres ved å tilby mennesker i sårbare livssituasjoner møter hvor dette mennesket gjøres til et instrument for å fremme og virkeliggjøre et verdensbilde hvor hen i kraft av sin skeivhet er låst til å være en negasjon av hva som regnes som en korrekt heterofil seksuell praksis. Dette verdensbildets ontologi har en epistemologisk dimensjon som gjør det immunt mot endring: Mot-fortellinger som søker å endre dette verdensbildet (dvs. fortellinger om skeiv seksualitet som et gode) vil aldri kunne bli regnet som gyldig kunnskap som kan korrigere eller endre på dette verdensbildet.

For det andre: Det normative grunnlag for religiøst motiverte diskriminerende samtale-ritualpraksiser er illiberal. Det er illiberal fordi dette verdensbildet ikke rommer et mangfold av seksuelle praksiser blant samtykkende voksne, men forstår forholdet mellom skeiv og heterofil seksualitet som en statisk og asymmetrisk relasjon hvor den ene innehar en moralsk kvalitet som den andre aldri vil ha. Konsekvensen av denne illiberaliteten er det de skeive selv, og ikke aktørene som tilbyr «terapien», som bærer: Praksisen springer ut av og forsterker negative holdninger til skeiv seksualitet generelt i samfunnet, og bidrar til dårlig psykisk helse, økt selvmordsfare, erfaring av vold, osv.

Disse to forholdene ved religiøst motiverte diskriminerende samtale-ritualpraksiser, nemlig det dogmatiske, illiberale og ikke-etiske grunnlaget, gjør at slike praksiser bør forstås som diskriminering av skeive. Det gjør at slike praksiser i religionssociologisk eller religionsvitenskapelig deskriptive studier kan kalles «sjelesorg» så lenge forskeren gjengir informantes eget vokabular og/eller bruker informantgenererte kategorier. Men fra et sjelesorgfaglig perspektiv kan disse praksisene ikke kalles sjelesorg, fordi det normative grunnlag for slike praksiser ikke rommer en ontologisk og epistemologisk elastisitet. En slik elastisitet innebærer å gyldiggjøre menneskelig erfaring – for eksempel skeives erfaringer som kilder til teologisk normativitet, i dialog med teologiens øvrige kilder til normativitet (bibeltekst, tradisjon).

Hvis vi rekonseptualiserer «homoterapi» som *religiøst motiverte diskriminerende samtale-ritualpraksiser*, hvilke nye erkjennelser åpner dette for? Hva får en slik rekonseptualisering oss til å se som vi ikke ser så lenge dette forstås som «homoterapi», selv om vi bruker anførselstegn rundt «terapi»? Hvis religiøst motiverte diskriminerende samtale-ritualpraksiser forstås som en form for diskriminering, bør praksisen reguleres av de lover som beskytter minoriteter mot diskriminering, nemlig paragraf §185, som har navnet «Om hatefulle ytringer». Her står det:

«Med bot eller fengsel inntil 3 år straffes den som forsettlig eller grovt uaktsomt offentlig setter frem en diskriminerende eller hatefulle ytring. Som ytring regnes også bruk av symboler. Med diskriminerende eller hatefulle ytring menes det å true eller forhåne noen, eller fremme hat, forfølgelse eller ringeakt overfor noen på grunn av deres

- a. hudfarge eller nasjonale eller etniske opprinnelse,
- b. religion eller livssyn,
- c. seksuelle orientering,
- d. kjønnsidentitet eller kjønnsuttrykk, eller
- e. nedsatte funksjonsevne».

I Solberg-regjeringens forarbeider til høringsforslaget er muligheten for å forstå «homoterapi» som diskriminering, og å regulere fenomenet etter allerede eksisterende lovverk som regulerer diskriminerende ytringer mot minoriteter, drøftet. Departementet skriver i høringsnotatet (s. 19, min kursiv):

«Å forsøke å få en annen til å endre, undertrykke eller fornekte sin seksuelle orientering eller kjønnsidentitet er ikke i seg selv straffbart. *Straff kommer bare på tale dersom den som søker å påvirke, går til det skritt å begå en ellers straffbar handling.* Bestemmelser i lov 20. mai 2005 nr. 28 om straff (straffeloven) som vil kunne ramme handlinger som kan tenkes benyttet i den hensikt å få andre til å endre eller, kanskje mer praktisk, undertrykke eller fornekte sin seksuelle orientering eller kjønnsidentitet er straffeloven § 185 om hatefulle ytringer, straffeloven § 186 om nektelse av adgang til en offentlig sammenkomst, § 251 om tvang, § 253 om tvangsekteskap, § 254 om frihetsberøvelse, § 266 om hensynsløs atferd, § 271 om voldslovbrudd og § 282 om mishandling i nære relasjoner. *Det er vanskelig å se for seg at handlinger som rammes av disse bestemmelsene kan fremstå som “behandling” eller “terapi”.* Departementet antar derfor at slike handlinger bare rent unntaksvis vil kunne karakteriseres som “konverteringsterapi”. Departementet har ikke kjennskap til om straffbare handlinger eller andre ulovlige handlinger benyttes for å tvinge en person til å gjennomgå konverteringsterapi».

Dette er et uhyre interessant resonnement. Det viser at et vitenskapsteoretisk perspektiv åpner opp for ny innsikt, fordi det viser hvordan organisering av kunnskap ikke bare er noe ytre, men er intimt forbundet med den meningen som skrives frem. For la oss gå inn i departementets resonnement. Departementet mener at religiøst motivert diskriminerende samtale- og ritualpraksis ikke kan rammes av straffelovens forbud mot å diskriminere fordi det som rammes av loven kun er de handlinger som er straffbare, dvs. dem som rammes av loven i dag. Men det kan argumenteres for at juristene overser den kriminologiske innsikt om at *hvilke* handlinger som rammes av straffeloven, er politiske og etiske spørsmål. Disse spørsmålene er gjenstand for endring i tråd med samfunnets verdier og verdensbilde. På 1950-tallet i Norge kan det ha fortont seg «vanskelig å se for seg» at eksempelvis krav om eller tvang til sex fra den ene parten til den andre innad et ekteskap ble rammet av straffelovens paragraf om voldtekt. Dette var heller en del av normalt heterofilt samliv slik det bl.a. beskrives i Marilyn Frenchs bok *Kvinner* (1978). Før 1978 var det «vanskelig å se for seg» at å avslutte et svangerskap før uke 12 innebar straffefrihet. At å avslutte svangerskapet før uke 12 ikke skulle utløse risiko for straff, skjedde først i 1978, da Norge fikk en lov om selvbestemt abort. Når voldtekt innad i et ekteskap, men ikke selvbestemt abort, rammes av dagens straffelov, er dette ikke på grunn iboende egenskaper ved handlingene i seg selv. At abort ikke rammes av straffeloven, men at voldtekt i ekteskapet gjør det, er

endringer som har skjedd fordi samfunnets verdier og forståelsen av disse fenomenene har endret seg: Derfor burde det hete i departementets tekst: «Straff kommer bare på tale dersom den som søker å påvirke, går til det skritt å begå en straffbar handling. Men hva som samfunnet velger å kalle en straffbar handling, er et politisk spørsmål som vil variere over tid, og med endrede verdier». Når departementet skriver at *«Det er vanskelig å se for seg at handlinger som rammes av disse bestemmelsene kan fremstå som «behandling» eller «terapi»*, må man som sjelesørger spørre tilbake til høringsnotatet: hvorfor det? Selvsagt foregår bønn og samtale med mindre grad av ytre aggresjon og følelsesmessig volum enn en SIAN-demonstrasjon eller kommentarfelt låst i caps lock. Men hvorfor mener departementet at praksiser som følelsesmessig og estetisk sett fremstår som mer anstendige enn «folkelige» diskrimineringspraksiser (eksempelvis en SIAN-demonstrasjon eller å spytte på en person på gaten), i mindre grad bør rammes av straffelovens forbud mot å diskriminere? Hvorfor skal praksiser som er kjennetegnet av mangel på ytre aggresjon «gjøre det vanskelig» å se for seg at slike praksiser kan være diskriminerende? Loven om hatefulle ytringer må ha som mål å ramme *diskriminering og forfølgelse* i seg selv, uavhengig av om disse praksisene ikler seg ytre former som etterlikner profesjonelle eller sosialt akseptable former som samtalepraksis og forbønn.

Disse spørsmålene viser at hvordan et fenomen konseptualiseres («terapi» eller «diskriminering»), har store konsekvenser for hvordan fenomenet vurderes i forhold til spørsmålet om kriminalisering. Når fenomenet fratas det skinn av troverdighet og profesjonalitet som terapi/behandlings-begrepet lurer til seg ved å kalle seg «konverteringsterapi», ser man tydeligere hvordan fenomenet er rettet inn mot en minoritet, og bidrar til å gjøre livet mer utrygt og hardere for denne minoriteten. Grunnen er at denne minoritetens samtykkende seksuelle praksis skilles ut fra normaliteten, en normalitet som – ifølge de som praktiserer dette fenomenet - aldri vil kunne omfatte skeiv seksuelle praksis. Det er grunn til å spørre om en organisert og planlagt praksis, som har som mål å utrydde en voksen minoritets samtykkende seksuelle praksis, bør rammes av det straffelovens paragraf 185 kaller hatefulle ytringer, dvs å true eller forhåne noen, eller fremme hat, forfølgelse eller ringeakt». Religiøst motivert diskriminerende samtale- og ritualpraksis er forfølgelse av skeive fordi det gjør at skeive aldri kan være trygge på at egen seksuelle identitet blir respektert. En sjelesorgfaglig diskurs som er solidarisk med skeive liv, bør derfor ta til orde for at fenomenet «konverteringsterapi» rekonseptualiseres som religiøst motivert diskriminerende samtale-ritualpraksis. Slike praksiser bør forstås som hatefulle ytringer mot en seksuell minoritet på religiøst grunnlag, og straffefølges som det.

Bokanmeldelser

Caroline Klintborg

Vägen är allt

En introduktion till religionspedagogik
för den kristna församlingen.

Argument Förlag, 2021



Anmeldt av Heid Leganger-Krogstad, professor emeritus i
religionspedagogikk, MF vitenskapelig høyskole
heid.leganger-krogstad@mf.no

Boka plasserer seg som en innføringsbok i kirkelig religionspedagogikk med ønske om å inspirere frivillige og ansatte i Svenska kyrkan til å gjennomtenke grunnleggende religionspedagogiske problemstillinger. Det er en liten bok på 150 sider med stive permer og illustrert av Hans Forsell.

Caroline Klintborg (tidligere Gustavsson) er docent i religionspedagogikk og arbeider som lektor i religionsdidaktikk ved Stockholms universitet. Hennes doktoravhandling i pedagogikk fra 2013 har tittelen: *Existentiella konfigurasjoner. Om hur förståelsen av livet tar gestalt i ett socialt sammanhang* og er en religionspedagogisk studie av 19-29-åringers forståelse av livet.

Boken profilerer videre på hennes erfaring fra den svenske kirkens forskningsenhet og på studier av livslang læring blant ansatte og menighetsmedlemmer i Vesterås stift. I det første kapittelet redegjør Klintborg for bokens hensikt og struktur, mens hun i det neste definerer pedagogikk, religionspedagogikk og didaktikk.

Hun avviser muligheten for å besvare det didaktiske spørsmålet om hur (hvordan) med å angi konkrete metoder («gje en metodlåda») uten at de øvrige tradisjonelle didaktiske spørsmålene er gjennomtenkt. Boka er derfor strukturert i kapitler

etter de didaktiske spørreordene: Varför, Vem, Vilka, Vad og Hur. Disse viktige spørsmålene stilles og besvares ved å presentere utvalgte svaralternativer for å bidra til en «medveten religionspedagogisk refleksjon».

I kapittel 4 under overskriften Vem redegjør Klintborg for ulike forståelser av de grunnsyn som inngår i den pedagogiske prosessen. På en kortfattet og god måte beskrives ulike forståelser av menneskesyn, kirkesyn, gudssyn, kunnskapssyn, lærings-syn og kunnskapstradisjoner. Vekten ligger på klassiske pedagogiske teorier med vekt på livslang læring. Dette kapittelet er bokens lengste, kan leses separat, og vil gi en vid lesergruppe en god oversikt.

Kapittel 6, «Vad är det vi så gärna vil berätta?», har to delkapitler: a) James W. Fowlers teorier om trosutvikling og b) Eksistensielle temaers plass i kirkelig undervisning (s. 100 ff). Det er i dette kapitlet vi tydeligst ser bokens plassering i svensk tradisjon etter Rune Larsson, Björn Wiedel og Sven Hartmann. Vektleggingen av individuell trosutvikling og eksistensielle spørsmål (*livsfrågepedagogikken*) kan gi norske lesere hjelp til å løfte blikket og bidra til refleksjon over mål og innholdselementer i egen tradisjon etter trosopplæringsreformen.

Evalueringen av reformen inviterer oss til ny gjennomtenkning av grunnspørsmål av teologisk og pedagogisk art.

Bokas tittel «Vägen er allt» forklares på s. 114. Tittelen er en del av en sangtittel: «Målet är ingenting – vägen är allt», og den angir bokas fokus på individets frie *bildningsresa*, eller utviklingsprosess, uten et fast angitt mål.

Boken er skrevet med stort engasjement og interesse for gode møter mellom mennesker og samtaler om deres livsreise og utvikling i menigheten. I tråd med dette redegjøres det grundig for den amerikanske religionspedagogen Thomas Groomes arbeidsmetode, der erfaringen en person har med et tema er utgangspunkt for undervisning i den kristne tradisjon — og deretter fordypning i denne. Dette gjøres i flere bevegelser (rörelser) for å sikre at temaet får relevans for individet og dets videre utvikling. Larsson, en nær samarbeidspartner for Klintborg, har bidratt til at Groomes arbeid har fått stor betydning for kirkelig undervisning i Sverige.

Boka har en redegjørende og drøftende form, og der Klintborg fremmer eget syn tydeliggjøres dette oftest ved hjelp av innskudd av typen *mener jeg, er jeg overbevist om, eller etter mitt syn*.

Undervisningssynet som boka fremmer har et tydelig fokus på undervisning som verbal kommunikasjon. Fra et norsk perspektiv savnes større vekt på sosio-kulturelle perspektiver på læring med vekt på læring gjennom praksiser i et læringsfelleskap, gjennom materielle og symbolske verktøy i kirkebygget og i menigheten. Ritualer, trospraksiser, estetiske læringsprosesser og kirkebygget som sted for læring er henimot fraværende i denne boka. Årsaken kan dels være at hun nylig har utgitt en bok om behovet for

økt deltakelse (delaktighet) i gudstjenesten (Klintborg, 2021).

Når og hvor, eller spørsmål om kontekst, inngår ikke i de didaktiske spørreordene i denne boka. Kanskje derfor mangler den et religionsvitenskapelig perspektiv på barn og unges vilkår for å forstå kristendommen som religion i et flerreligiøst samfunn. Hva-spørsmålet orienteres i retning individuelle svar av eksistensiell art, mens barn og unges behov for å forstå kristendommen som religion og kultur havner utenfor synsvidden. Dåp og opplæring, barneteologi og barns læringsbehov (uavhengig av funksjonsevne) er lite tematisert. Vekten ligger på konfirmanter, unge voksne og voksnes læring.

Behovet for å reflektere mer over voksnes læring i norsk sammenheng er et tema som løftes fram i rapporten fra Trosopplæringsutvalgets evaluering av trosopplæringsreformen (Kirkerådet, 2021). I rapporten anbefales det at idealet om livslang læring tydeliggjøres gjennom en rammeplan for læring blant voksne. Likeledes drøftes hvorvidt undervisning er en særegen ting eller en integrert del av hele kirkens virksomhet. I begge spørsmål gir Klintborgs bok verdifulle refleksjoner.

Boka er en introduksjon til religionspedagogikk for den Svenska kyrkan, for-billedlig enkelt skrevet. Den har samtidig et relativt rikt noteapparat som redegjør for anvendte kilder og har rikelig med henvisninger til videre lesning. Dette gjør det mulig å lese boka på flere nivåer.

Kirkerådet. (2021). *Helhet, integrering og sammenheng i kirkelig undervisning og læring Rapport 2021 med anbefalinger fra Den norske kirkes trosopplæringsutvalg 31. desember 2021*. In. Retrieved from <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/aktuelt/trosoppl%C3%A6ringsutvalget%20rapport/>
Klintborg, Caroline. (2021). *Avstånd, delaktighet, längtan : gudstjänst i en tid av religiös förändring* (Vol. 47). Skellefteå: Artos Academic.

Zachary Moon, 2021

Goatwalking: A Quaker Pastoral Theology

Leiden, Boston: Brill

Anmeldt av Fredrik Saxegaard

Fredrik.Saxegaard@mf.no



Goatwalking: A Quaker Pastoral Theology, av amerikanske Zachary Moon, inngår i Brills serie *Quaker Studies*. Moon beskriver boken som et kjærlighetsbrev med to adressater: Dels til sine kolleger innen faget pastoralteologi, dels til sine søstre og brødre i kvekersamfunnet.

For å ta det første først: I amerikansk kontekst er «pastoral theology» ofte tett forbundet med sjelesorg. Men selv om boken er opptatt av prestens rolle som samtalepartner og veileder i krevende livssituasjoner, tegner den et bredere bilde av prestens rolle i offentlighet og religiøse praksiser. Slik sett kan den også være en dialogpartner for kontinental og nordisk pastoralteologi. Dette er ikke minst interessant i en kveker-kontekst, der en har hatt et kritisk forhold til institusjonaliseringsprosesser, lederembeter, osv.

Moon tar utgangspunkt i hyrde-metaforen, altså selve det «pastorale» i pastorallæren. Han henter frem en klassiker i faget; Seward Hiltner og hans to bøker fra femtitallet (*Preface to Pastoral Theology* og *The Christian Shepherd*). I Hiltners optikk er presten, ifølge Moon, en som gir veiledning, beskyttelse og næring til en flokk som er avhengige av ham, innenfor et selvsagt kristendomssentrert univers. Med avsett i Sally McFagues metaforiske teologi,

kritiserer Moon Hiltner for å lukke denne hyrde-metaforen mer enn å åpne den.

For å finne en motstemme går Moon til Jim Corbett (1933-2001). Corbett var en Harvard-utdannet filosof som søkte ut i villmarken i Arizona og Wyoming, der han bl.a. drev med geitehold. Han ble etter hvert kveker, og er kjent for å ha startet «sanctuary»-bevegelsen, der kirker, andre foreninger og enkeltmennesker ga husrom og annen beskyttelse til illegale flyktninger fra Mexico og andre land i sør.

Corbett blir en hovedfigur i boken som helhet, og det gjør sannelig geitene også. For Moon mener at en måte å fornye hyrde-metaforen på, er å bytte ut sauer med geiter (og altså ikke med katter, som noen har foreslått). Geitene er nemlig bedre tilpasset et liv i tøffe landskap, bl.a. ved at de har en «three-dimensional spatial intelligence» (s. 19), noe som gjør at de ikke umiddelbart tolker alt i kategoriene mat eller fare, men orienterer seg i lendet. Geiten er heller ikke en «docile servant», men nysgjerrig – og den er overraskende sosial. Geita som forbinde peker derfor i retning en relasjon mellom prest og andre som ikke er preget av makt-asymmetri eller at den ene blir gjort avhengig av den andre. Selv mennesker som søker hjelp i svært krevende livssituasjoner vil ha ressurser og noe å gi.

Samtidig er det ikke bare Corbetts geiter som inspirerer Moon. Corbetts radikale reise ut av sivilisasjonen innebærer også en reise ut av «formal religion» og en søken etter «faithful errantry», altså det paradoksale i å gå seg vill på en trofast måte. Der tradisjonell religion, i følge Corbett, har handlet om å helbrede skavanker, unngå straff og nå et endelig mål, etterstrebet han en spiritualitet som forholder seg ubeskyttet til usikkerheten som preger menneskelivet, uten ambisjoner om å levere noen fasit. Dette rammer også det mest kjente hyrdemotivet, nemlig å lede flokken til «grønne enger». Corbett ser dette som uttrykk for vestlig forbruksmentalitet, der tanken om at gresset alltid er grønnere på den andre siden av gjerdet, leder til stadig ny markedsekspanasjon.

På basis av de to grunnmotivene 'gjensidig relasjon' og 'åpen spiritualitet', tegner Moon opp det han ser som en mer troverdig pastoralteologi, preget av oppmerksomhet («alertness»), tilpasningsdyktighet, symbiotisk relasjon, og felles kreativitet.

Som nevnt har boken også et ærend i forhold til kvekersamfunnet. Her synes jeg det er vanskeligere å få tak i kritikken Moon reiser. Det er tydelig innledningsvis at han har hatt personlige erfaringer av å bli ekskludert fra, eller i alle fall miste mange nære venner i, samfunnet da han i sin tid valgte å bli feltprest i de amerikanske militære styrkene. En kan ane at langvarig økumenisk engasjement har utvidet horisonten i forhold til egen bakgrunn. Og Moon advarer mot at kvekerbevegelsen, hvis hele eksistensberettigelse er å være en bevegelse åpen for Åndens stemme, har lett for å stivne, bli konvensjonell, og få sine egne mer uformelle maktstrukturer. Her kunne jeg ønske at Moon hadde gitt leseren

en mer transparent beskrivelse og kritikk, også fordi det da kunne blitt tydeligere hva som er kvekertradisjonens særlige bidrag til en økumenisk, pastoralteologisk samtale.

Boken har noen flere svakheter: For det første prøver Moon å gjøre svært mange ulike ting på de snaut 60 sidene – og selv innenfor denne begrensede plassen er det flere lengre sitater fra andre forfattere som i liten grad integreres. Så den som ønsker seg høyere faglig nivå og mer språklig stringens i amerikansk, pastoralteologisk litteratur, blir også denne gangen skuffet.

En annen utfordring er Moons kritikk av hyrdemetaforen. Denne har utvilsomt hatt en problematisk virkningshistorie, som sikkert fortsatt gjør seg gjeldende i mange kontekster. Men når han her vil engasjere pastoralteologiske kolleger, synes jeg det er rart å hoppe helt tilbake til Hiltner og 50-tallet, og ignorere diskusjonene som har funnet sted siden da. Han nevner riktignok *Images of Pastoral Care* (Dykstra, ed., 2005), men burde brukt den mer, og kunne ellers trukket inn Lathrops diskusjon i *The Pastor*, Stephen Pattisons forfatterskap, og mange, mange flere. Når han først bruker metafor-teori, kunne han funnet nyere bidrag enn McFague.

For det tredje, er det grunn til å diskutere de idealene Moon tegner opp, og det mørke bakteppet han gjør det imot. Her synes jeg Moon gjør det lett for seg, bl.a. på grunn av det eklektiske og springende preget jeg har nevnt. Tradisjonell religion blir en magnet for alle slags negative adjektiver, mens en mer åpen religion/spiritualitet representerer alle de positive. De færreste vil være uenige i de positive idealene Moon fremholder, med de blir så mange at det kan oppleves utmattende for en som vil leve opp til dem. Det er også en tankevekkende likhet mellom idealer som fremholdes som en følge

av Corbetts alternative livsstil, og de som forkynnes i nåtidens management-speak: Økt tilpasningsevne og endringsvillighet, profesjonsutøvere som henvises mer til relasjonalt enn kunnskap, osv. I disse partiene blir det tydelig at teksten savner et empirisk arbeid som kunne gitt nyanser, kanskje noen overraskelser, og økt etterretteligheten. Vi er, slik det ofte blir i pastoralteologisk litteratur, henvist til et samspill mellom praktisk erfaring og høye idealer.

Når dette er skrevet og sagt: Moons bok er tankevekkende. Den representerer et forsøk på å koble kvekernes tradisjon til bredere kristen (og tverreligiøs) pastoralteologi, og det vet jeg ikke om har vært gjort før. Og, kanskje viktigst: Det er interessante tilløp i bruken av Jim Corbetts liv og tekster, der han gjør det klart for de som måtte ønske å følge hans eksempel, at de ikke skal gjøre det til et 'prosjekt'. Det handler ikke om «self improvement» eller yoga, men om å «simply do nothing» (s. 16): Corbett skriver kritisk om hvor redde mennesker er for virkelig å gi slipp: «Modern man is able to go into the wilderness or up to the moon and be comfortable as long as

he takes enough of his world with him, but he remains an outsider. (...) Products of modern technology such as metal pots, sleeping bags, tarps, ropes, matches, toilet paper are convenient but inessential».

Selv om Moon ikke vil redusere Corbetts liv til enda en metafor for pastoralteologien, er det ikke fritt for at det er slik det brukes i boken. Men det er også tilløp til å ta det mer bokstavelig, og spørsmålet kan da være, gitt vår tids påtrengende og tiltakende klimakrise, om Corbett kan gi impulser til en post-apokalyptisk pastorallære? I så fall er det selvsagt mye å hente i hans liv utenfor «the grid», bort fra glinsende forbrukerlogikker som hele tiden jakter på mer grønt gress. Men bør dette balanseres med et kall til å vende tilbake til sivilisasjonen, når den trues av små og store sammenbrudd, av stadige innhenting etter flom, tørke eller matmangel? Da må en kanskje fornye et pastoralt og kirkelig ideal til å beskytte og utvikle institusjoner? I så fall tenker jeg at mange av honnørordene hos Moon fortsatt kan gjelde, men at begeistringen for det åpne og flytende bør balanseres med en fornyet sans for det som holder fast og derfor kan verne mennesker.

Kåre S. Fuglseth og Catrine T. Halås (red.). 2021

Innføring i praktisk kunnskap

Anerkjennende, kritisk og konstruktiv praksisforskning
Oslo: Universitetsforlaget

Anmeldt av Fredrik Saxegaard

Fredrik.Saxegaard@mf.no



«Praktisk kunnskap» er et fagområde som i Norge særlig har vært utviklet ved Senter for praktisk kunnskap ved Nord Universitet, Bodø. Forskere med tilknytning til senteret kom i fjor ut med en antologi som gir en bred presentasjon av fagtradisjonen.

Det følgende er kun en kort boknotis, for å gjøre TPT sine lesere oppmerksomme både på miljøet og antologien. Bakgrunnen er at en her finner en bred og mangefasettert tilnærming til profesjonell kunnskap som er berikende for de aller fleste (kirkelige og ikke-kirkelige) profesjonsutøvere, men kanskje på en særlig måte for prester. Slik jeg ser det, er nemlig presters kunnskap utpreget *hybrid*. Prestene bygger på en lang, akademisk utdanning, og denne er i bruk i arbeidet på mange ulike måter, både eksplisitt og (kanskje oftere) implisitt. Samtidig beveger særlig menighetsprester seg mellom veldig ulike aktiviteter og rom, der de bruker seg selv og ulike kunnskapstyper på fascinerende forskjellige måter. Prester forbereder gudstjenester, begravelser, diakonale og pedagogiske menighetsaktiviteter, og mange andre ting. Det er møter og relasjoner, bøker og notisblokker, utstyr som skal leveres og hentes, PC og mobil. I disse forberedelsene drar de veksler på egne kreative evner, kombinert med skrevne og uskrevne regler, i spenn mellom rutine og refleksjon.

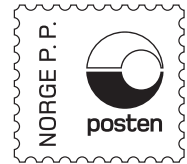
Så står en i et kirkerom og leder en rite, iført spesielle klær, ofte med sang, musikk og opplesning. Det er kunnskap som sitter i kroppen, og som er distribuert i materialitet og relasjoner. I det neste øyeblikk har presten flyttet seg til et privat hjem eller kontor, og er i en fortrolig samtale — kanskje i forbindelse med en kirkelig handling. Her prosesseres kunnskap fra dem en snakker med, og hensynet til den andre tydeliggjør en etisk dimensjon i arbeidet. Ikke minst vil en prest bruke sitt eget skjønn; 'hva er klokt å gjøre nå'? Skal jeg tre litt tilbake, eller skal jeg tre frem? Hva hører jeg mellom linjene? Er det noe jeg går glipp av?

Dette er bare noen første snapshots, jeg kunne skrevet side opp og side ned. Poenget i denne omgang er å si at boken *Praktisk kunnskap* gir perspektiver nettopp til en slik nyansert og finstemt profesjonskunnskap. Titler på noen av kapitlene kan gi en idé om hva det handler om: «Den kloke praktiker», «Taus kunnskap», «Intuisjon og kreativitet», «Vaner og praktisk kunnskap», «Profesjoner og etikk», «Tverrfaglig tilnærming».

Boken innledes med et par kapitler som presenterer faget og setter det i sammenheng. Ikke minst gjør de rede for hva som ligger i begrepet «praktisk», for å tydeliggjøre at begrepet ikke skal reduseres til ferdigheter og teknikk, og for å markere

at en ikke forutsetter et skarpt skille mellom teori og praksis. Praktisk kunnskap som fagtradisjon preges i nokså stor grad av en filosofisk tilnærming, med vekt på Aristoteles, *fronesis* som kunnskapsform, og en hermeneutisk tilnærming. Det er mindre kontakt med nyere empirisk forskning på profesjoners epistemiske praksiser, og (overraskende) lite om nyere praksisteori.

Det er ikke lett å lage gode antologier. Jeg synes at redaktørene her stort sett har lykket i å skape god sammenheng mellom kapitlene. En ulempe er at kapitlene er korte (det er 17 kapitler i en bok på drøyt 200 sider) noe som går på bekostning av både klarhet og dybde. Likevel tror jeg at mange som arbeider i kirken vil ha interesse av å lese antologien, og bruke den som en portal til å gå dypere inn i noen av de mange temaene som berøres.



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

