

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

2/2023

Brita Hardeberg og
Knut Tveitereid
Tillit mellom profesjoner

Jan-Olav Henriksen
**Kall og bekreftelser på
en «åpen» virkelighet**

Conny Hjelm, Marianne R.
Nygaard og Anne Austad
"Ingen skaber alene"

Bjørn Hallstein Holte og
Randi Sunnøve Tjernæs
Postsekulære tilnærminger

Gunn-Jorun Roset Sunde og
Halvard Johannessen
Sentrerende bønn

Magne Bjørndal
**Noregs første blinde prest
som utfordring til kyrkjeleg
mangfaldsrekruttering**

Andreas Aarflot
Prosten

Bokanmeldelser



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Nr. 2/2023 - årgang 40

Leder: Avskjed med grått papier 1

Fagfelleverderte artikler

Brita Hardeberg og Knut Tveitereid

Tillit mellom profesjoner: Sosial verdiskaping i tverrfaglig arbeidsveiledning (ABV) 6

Jan-Olav Henriksen

Kall og bekreftelser på en «åpen» virkelighet: Fra en undersøkelse om presters spesielle erfaringer 22

Conny Hjelm, Marianne R. Nygaard, Anne Austad

"Ingen skaber alene" - den medmenneskelige samtale mellom sygeplejersker og pasienter i en diakonal hospitalskontekst 37

Bjørn Hallstein Holte og Randi Sunnøve Tjernæs

Postsekulære tilnærminger: Nye muligheter for sosialt arbeid i Norge 55

Gunn-Jorun Roset Sunde og Halvard Johannessen

Sentrerende bønn: En empirisk studie blant deltagere tilknyttet Den norske kirke 71

Andre artikler

Magne Bjørndal

Noregs første blinde prest som utfordring til kyrkjeleg mangfaldsrekruttering 90

Andreas Aarflot

Prosten 99

Bokanmeldelser

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI / Nordic Journal of Practical Theology

TPT utgis av MF vitenskapelig høyskole

Redaktør Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard

Redaksjon Professor Anne Austad, professor Tone Stangeland Kaufman, førsteamanuensis Carl Petter Opsahl, ledende domkirkeprest Valborg Orset Stene, universitetslektor Inge Westly

Redaksjonsråd Hans Austnaberg (VID Stavanger), Steinunn Arnþrúður Björnsdóttir (Den evangelisk-lutherske kirke, Island), Anne-Louise Eriksson (Svenska Kyrkans Utbildningsinstitut, Uppsala), Kirsten Donskov Felter (Folkekirken Uddannings- og Videncenter, Aarhus), Caroline Klintborg (Svenska kyrkans enhet för forskning och analys), 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 (Nidaros domprosti), Ulla Schmidt (Aarhus Universitet), Hans Stifoss-Hanssen (VID, Oslo), Bernice Sundkvist (Åbo Akademi, Åbo), Merete Thomassen (Det teologiske fakultet, Oslo), Gunnfrid Ljones Øierud (Universitetet i Sørøst-Norge), Valborg Orset Stene

TPT er tilgjengelig open access på journals.mf.no.
Kontakt med redaksjonen/send inn artikler:
tpt@mf.no.

Avskjed med grått papir

Kjære leser,

Du holder i hånden den siste papirutgaven av Tidsskrift for praktisk teologi. Selveste førtiårsjubileet vårt blir samtidig overgangen til TPT som heldigitalt vitenskapelig tidsskrift. Med alle artikler fritt nedlastbare, «open access», fra journals.mf.no/tpt.

Endringen inviterer til en porsjon nostalgi, og til en refleksjon om dette er en dårlig eller god nyhet.

For å ta nostalgien først. Fra egen studietid på 80- og 90-tallet husker jeg MFs tidsskriftavdeling. Det var et eget lite rom i biblioteket, mellom resepsjonsområdet og lesesalen. Der sto de på rekke og rad, standardbærerne av teologisk kunnskap: *Norsk teologisk tidsskrift* og *Tidsskrift for teologi og kirke*. *Prismet* og *Tidsskrift for sjelesorg*. Men også blader fra utlandet: Noen hadde titler som var mindre opptatt av å være originale enn å angi tydelig hva de handlet om. Som *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* og *New Testament Studies*. Men hva var *Kerygma & Dogma*, kunne en ung teologistudent spørre seg. Og hva handlet *Semeia* om?

Å sitte i tidsskriftsavdelingen og bla i nyankomne utgaver (som var markert med en egen lapp, festet på forsiden med en binders) var å få et glimt av hva «de voksne» holdt på med. Det var også et rom der professorene kom inn av og til, så man kunne få en prat med dem. Men ikke minst anga hyllene med tidsskrifter en teologisk verden, ryddig inndelt etter fagdisiplinene: Det var dette teologien handlet om, og det var (de stort sett mannlige) fagfolkene som skrev i dem som utgjorde forskningsfellesskapet. At dette ble sett på som solide bidrag ble understreket av at bladene ble samlet sammen ved årsslutt og bundet inn, og sto langs ytterveggen ut mot Friggfeltet, som en langstrakt vegg av visdom.

I dag har rommet med tidsskrifter blitt redusert til et bord. Og bladene som ligger der er stort sett ikke akademiske. De aller fleste forskningstidsskrifter er nå rene nettidsskrifter. Noen er «open access». Andre må du være ansatt (eller student) ved et universitet for å ha gratis tilgang til.

Så: Er det trist at TPT følger etter hopen og ikke lenger trykkes med sverte på papir? For en endringsvegrer som undertegnede, burde det i det minste kjennes vemodig. Jeg mener at overgangen fra papir til skjerm har mange problematiske sider, ikke minst når redaktørdrevne aviser og blader presses ut av sosiale medier. Og at en ikke skal undervurdere verdien av at et tidsskrift som f.eks. *Luthersk Kirketidende* fortsatt kommer i postkassen; kan «slenge rundt» på menighetskontorer og dermed plukkes opp av både den ene og den andre og leses i. For det er et paradoks med nettbaserte publikasjoner at de på den ene side er tilgjengelige med et tastetrykk, men at vi må oppsøke dem og dermed ofte går glipp av dem.

Likevel: Jeg kjenner bare glede ved å nå lage TPT som kun nett-tidsskrift. For det første har teologi som fag utvidet seg de siste tiårene. Det kan nok ha noen utfordrende sider, ikke minst når faget skal formes som profesjonsfag i begrensede emner og program. Men positivt innebærer det at faget har blitt langt mer tverrfaglig og åpent. Og dermed vil både forskeren og presten ha nytte av en mye større bredde av blader, når en vil forfølge en interesse og koble kunnskap fra ulike verdener. Det betyr, for det andre, at det ikke er så interessant å samle på hele utgaver, men at en går fra artikkel til artikkel, og laster ned de bidragene som en synes er interessante. Og for det tredje er det en del penger å spare på ikke å trykke bladet, når alle andre utgifter i forbindelse med publisering går bratt oppover.

Vi har lagt ut TPT på journals.mf.no/tpt i noen år nå, og gleder oss over høye tall på nedlastinger. Og håper at det fortsatt skal være interessant å søke kunnskap her for teologer i kirke, academia og andre steder.

Skiftet skjer i overgangen fra vår 40. til 41. årgang. Og dermed er det grunn til å takke alle de som har brukt tid og krefter på å skape et forum for kontinuerlig refleksjon og kunnskapsutvikling i faget. En kort leder er ikke stedet for grundig historieskriving. Men rask blaing gjennom førti årganger forteller om et praktisk-teologisk fag som har vært interessert i etablerte kirkelige praksiser, og forholdt seg til de tradisjonelle praktisk-teologiske disiplinene. Vi finner tallrike artikler om liturgi, preken, sjelesorg og katekese. Og ikke minst: Spiritualitet, pastoralteologi og ledelse. Tidsskriftet har også vært opptatt av faget selv, med flere temanumre bl.a. om praktisk teologi i Norden. Det siste tiåret drøyt ser en samtidig hvordan den fagutvidelsen jeg har beskrevet over også slår inn i TPT, både med flere diakonale bidrag, artikler om ungdom, og samtidsperspektiver.

Lenge var redaksjonen nokså identisk med MF sin praktikumstab, med Olav Skjevesland som mangeårig ledende medlem. Den første utgaven i 1984 inneholdt et praktisk-teologisk manifest både av Skjevesland og av Martin Lønnebo.

Fra 1995 organiserte en seg med tre hovedredaktører: I tillegg til Skjevesland var det Tor Johan Grevbo og Finn Wagle, og så et redaksjonsråd ved siden av. I 2000 var en tilbake med en flater redaksjon, nå med Grevbo som hovedredaktør, og for første gang et internasjonalt redaksjonsråd. Harald Hegstad ble hovedredaktør i 2002. Leif Gunnar Engedal tok roret i 2012, og så var Lars Johan Danbolt redaktør fra 2014 til 2020, før dagens redaktør overtok.

Med fare for å utelate navn, har i alle fall følgende personer vært med i ulike redaksjoner frem til dagens sammensetning: Even K. Fougner, Tore Kopperud, Birger Henrik Fossum, Oskar Skarsaune, Per Karstensen, Laila Riksaasen Dahl, Øystein Bjørdal, Per Arne Dahl, Berit Okkenhaug, Astrid Sætrang Morvik, Stephanie Dietrich, Marit Halvorsen Hougsnæs, Vidar L. Haanes, Kjell A. Nyhus, Harald Askeland, Tron Fagermoen, Hallvard Olavson Mosdøl, Elisabeth Yrving Guthus, Turid Skorpe Lannem, Irmelin Grimstad Bonden, Einar E. Edland, Tron Fagermoen, Jan Terje Christoffersen, Maria Aanonsen.

Stor takk til alle!

De fem fagfellevurderte artiklene i denne utgaven dekker et bredt felt: Brita Hardeberg og Knut Tveitereid skriver om kirkelige ansattes erfaringer med tverrfaglige ABV-grupper, basert på Hardebergs pågående Olavstipend. Et viktig funn er hvordan nettopp tverrfagligheten bidrar til større gjensidig forståelse mellom ansattegruppene.

Jan-Olav Henriksen har invitert norske prester til å skrive ned spesielle, «ikke hverdagslige» erfaringer de har hatt. Artikkelen presenterer og kategoriserer disse, som f.eks. mystiske enhetserfaringer, og budskap gjennom audisjoner, syn eller drømmer. Ikke minst forteller mange om erfaringer i forbindelse med kirkelige handlinger og gudstjenester. Henriksen diskuterer hva slike erfaringer betyr for prestene, og argumenterer for at de bidrar til en måte «å ta del i og erfare virkeligheten på».

Conny Hjelm skriver, sammen med Anne Austad og Marianne R. Nygaard, om «den medmenneskelige samtale», basert på et empirisk arbeid ved et dansk sykehus. Forfatterne finner at godt samspill mellom sykepleier og pasient preges av respektfull holdning til pasientenes opplevelse av å være annerledes og sårbare; en personlig kvalitet i møtet, og en likeverdig gjensidighet. Analyseperspektivene hentes i Hartmut Rosas teorier om resonans. Det er svært mange som leser Rosa om dagen, og for de som ønsker en fin innføring minner vi om Carl Petter Opsahls artikkel «Liturgi for et godt liv» i TPT 2/2022.

Bjørn Hallstein Holte og Randi Synnøve Tjernæs skriver om hvordan omtalen av religion i norsk sosialfaglig litteratur spiller individualiseringen og privatiseringen av religion i samfunnet de siste årtiene. Dette står i en spenning til den rollen religion spiller for mange mennesker og fellesskap. Visjonen om et livssynsåpent samfunn forutsetter åpenhet for religion. Inspirert av såkalte postsekulære tilnærminger spør artikkelen hvilke muligheter det kan gi å forstå både religion, livssyn og sosialt arbeid som etiske tradisjoner og verdibaserte praksiser. Den argumenterer for at det kan gi nye muligheter for fagkritikk og fagutvikling i sosialt arbeid.

Den siste fagfellevurderte artikkelen handler om sentrerende bønn. Forfattere er Gunn-Jorun Roset Sunde og Halvard Johannessen, og de slår fast at det er overraskende lite forskningsbasert kunnskap om denne formen for bønn sammenlignet med andre nyere former for spiritualitet. Artikkelen bøter på det, og ikke minst utfordrer den tanken om at det må være en motsetning mellom å praktisere sentrerende bønn og å gå jevnlig i Den norske kirkes gudstjeneste.

Vi publiserer også to artikler som ikke er fagfellevurderte, men som vi synes gir svært interessante bidrag: Magne Bjørndal skriver om den første blinde presten som tjenestegjorde i Den norske kirke, Erik Bråtveit. Artikkelen gir en kort biografi, men går særlig inn på Bråtveits kamp for å bli akseptert som prest, og diskuterer dette i lys av nyere kunnskap om funksjonshemming og yrkesutøvelse.

Vi trykker også en artikkel av biskop em. Andreas Aarflot, som gir en sammenfattende og tankevekkende fremstilling av prostetjenesten fra Reformasjonen og frem til vår tid.

Helt til sist finner du tre bokanmeldelser: Auli Vähäkangas anmelder *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, redigert av Pete Ward og Knut Tveitereid. Redaksjonen tar for seg en annen omfattende antologi: *International Handbook of Practical Theology*. Jan-Olav Henriksen anmelder Jan Ove Ulsteins bok «Sosiologi, teologi og Helge Hognestads doktoravhandling».

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

Fagfelleverderte artikler

Tillit mellom profesjoner: Sosial verdiskaping i tverrfaglig arbeidsveiledning (ABV)

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 40. Nr. 2/2023
[s. 6-21]
<https://doi.org/10.48626/tpt.v40i2.5541>



Brita Hardeberg, seniorprest/Olavstipendiat 2023, Nidaros
bispedømme
Knut Tveitereid, Praktikumsleder/førsteamanuensis MF vitenskapelig
høyskole
brihar@online.no

Abstract

This article answers the research question: “How do participants experience interdisciplinary ABV, and how can these experiences be understood as social capital?” We have reported from qualitative interviews with twelve participants in interdisciplinary ABV groups and analyzed their statements as a formative process with concepts from the social capital theory.

For the participants, interdisciplinary ABV represents a new network and norms that activate generalized collaboration in contrast to the particular form of collaboration in their everyday staff. A bridging trust is created in two forms: support from others and a broader understanding of the person and the role of others. Over time, as the group settles, a new form of binding trust is created. A clearer “we” emerges in the group. With this “we”, the group members gain an expanded understanding of themselves. Through this work, the informants admit that something also develops in their relationship with their home staff: they understand more of their colleagues and become better colleagues themselves.

Nøkkelord: Den norske kirke, tverrfaglig, arbeidsveiledning, ABV, gruppe, verdiskaping, tillit, profesjon, sosial kapital, stab.

Innledning

Artikkelen rapporterer fra en kvalitativ studie av tverrfaglig arbeidsveiledning (ABV) i Den norske kirke. ABV er en utbredt veiledningsform for kirkelige tilsatte, og har som formål å bidra til kvalitet, motivasjon, kontinuerlig utvikling og læring i tjenesten. ABV eies i dag av Bispemøtet og Hovedorganisasjonen KA i fellesskap. ABV er en personfokustert og prosessorientert veiledningsform. Det finnes to faglige hovedtradisjoner innen ABV, disse blir beskrevet som en psykodynamisk- og en språkssystemisk tilnærming. Begge tar utgangspunkt i den veilededes arbeidssituasjon (Bispemøtet, 2016). Tidvis har forskjellene mellom fagtradisjonene skapt diskusjon. Vår studie inkluderer informanter fra begge tradisjonene.

ABV beskrives i retningslinjene som et personaltiltak, er vanligvis frivillig og skjer i arbeidstiden. Det rapporteres ikke til arbeidsgiver om innholdet i veiledningen. Veilederne skal ha arbeidsveilederutdanning (AVU eller tilsvarende) på master-nivå på 60 studiepoeng og må være godkjent av kirken (Bispemøtet, 2018). Allerede ved opprettelsen av ordningen, på Kirkemøtet i 1990, ble ABV etablert som et veiledningstilbud på tvers av profesjoner (Kirkemøte, 1990).

ABV i dag har ulike former, tilpasset behov og kapasitet: Individuell ABV, ABV i tverrfaglige grupper, ABV i spesifikke profesjonsgrupper eller ledergrupper, ABV i stab. Noen grupper er tidsavgrensede, noen kontinuerlige. Samlede tall fra 2011 viser at nær 600 kirkelige ansatte (386 prester, 53 diakoner, 33 kateketer, 7 fra andre kirkesamfunn og 115 andre) deltok dette året (Hardeberg 2012, s 86). Tilsvarende tall fra senere år mangler, men Nasjonalt Fagråd for ABV innhenter oppdaterte tall høsten 2023 (FABV, 2023).

I denne artikkelen undersøker vi deltagerne erfaringer i tverrfaglige ABV-grupper. I vår bruk av begrepet «tverrfaglig» ligger en avgrensning mot andre former for ABV. Vi har intervjuet til sammen tolv deltagere fra sju slike grupper. Av disse er noen kontinuerlige mens andre er tidsavgrensede. Forskningsspørsmålet lyder: «Hvilke erfaringer har deltagere med seg fra tverrfaglig ABV og hvordan kan disse erfaringene forstås i lys av teori om sosial kapital?»

Første del av spørsmålet er empirisk og deskriptivt. Dette har vi operasjonalisert i to underspørsmål: Hvordan beskriver informantene struktur og kultur i tverrfaglig ABV? Hvordan beskriver informantene utbytte av tverrfaglig ABV? I sidesynet har vi også hatt med oss spørsmålet om informantene beskriver dette ulikt ut fra hvilken fagtradisjon veileder tilhører.

Andre del av forskningsspørsmålet er mer fortolkende og drøftende. Her setter vi våre funn inn i en større teoretisk sammenheng ved hjelp av begreper hentet fra teorien om sosial kapital. I avsnittet om analyse-teori (under), gjennomgår vi disse begrepene og den konkrete bruken.

Hva så med det praktiske bidraget av denne studien? Studien inngår i et større arbeid knyttet til Olavstipendet 2023.¹ Målet med artikkelen, og hele Olavstipendet

1 Olavstipendet eies av Bispemøtet i Den norske kirke, og tildeles til prosjekter som styrker kirkens kompetanse. Brita Hardeberg mottok Olavstipend 2023 til prosjektet: Arbeidsveiledning (ABV) i Den norske kirke anno 2023 - hvor er vi, hvor vil vi, hva kan ABV bidra med fremover? (Bispemøtet, 2022)

2023, er å utvikle beslutningsgrunnlag slik at kirken på best mulig måte kan ta vare på ABV som veiledningstilbudet og utvikle det videre.

Forskningsoversikt

Dette studiet er et bidrag til ABV-forskningen. Til å være en godt etablert ordning, som koster mye tid og penger, har det blitt forsket overraskende lite på ABV – særlig med søkelys på deltagerens utbytte. Våre litteratursøk i biblioteks-baser og på relevante nettsider ga oss følgende forskningsoversikt:

KIFO-rapporten *Oppmerksomhet, identitet og fellesskap* (Høeg, 1996) evaluerer veilederutdanningene (AVU) som ble igangsatt i etableringsfasen av ABV (ca. 1990-95). Informantene er nyutdannede arbeidsveiledere. Rapporten vurderer AVUs fagplaner og gjennomføring, studentenes læringsprosess og utbytte av utdanningen. Særlig interessant i forhold til vår studie, er at utdanningen ga «utilsiktede læringsresultater»: Ved å arbeide med eget stoff under utdanningen, hadde veilederne fått selvforståelsen utvidet, blitt tryggere på seg selv og fått større mot til å profilere seg som menneske og yrkesutøver (Høeg, 1996, p. 96ff).

Flere undersøkelser fra tidlig 2000-tallet om presters arbeidssituasjon knytter an til ABV uten at dette er hovedtema. Den mest interessante for oss er I. H. Nordeide, S. Einarsen og A. Skogstad, «Er utbrenthet et problem blant norske prester?» (Nordeide et al., 2002). Rapporten etterspør veiledning hos informantene, og finner at veiledning blant annet forebygger utbrenthet. Nordeide publiserer året etter artikkelen «Veiledning, det er jo livredning det» (Nordeide, 2003). Hennes konklusjon er at utbrenthet er et betydelig problem blant norske prester, men at ABV ser ut til å være et viktig botemiddel. I 2008 publiserte den samme gruppen en ny arbeidsmiljøundersøkelse blant 780 norske prester. Også her pekte man på ABV som strategi for å forebygge utbrenthet (Nordeide et al., 2008).

I senere års undersøkelser med arbeidsmiljø og HMS i Den norske kirke har man ikke sett på den rollen ABV og andre former for veiledning spiller. (Eksempelvis Lau, 2012 og kirkens nasjonale medarbeiderundersøkelser fra 2019 og 2021.)

I en KIFO-rapport fra 2009 som omhandler spesifikt presters arbeidsforhold, «Prest i Den norske kirke. En rapport om presters arbeidsforhold» (Høeg & Gresaker, 2009), kommer det frem at 57% av respondentene har deltatt i ABV. Av disse forteller 60 % om svært stor eller nokså stor nytte. Denne nytteverdien utdypes bare delvis: Kvinner har noe større nytte enn menn, og yngre noe mer enn eldre. Undersøkelsen peker også på at utbyttet i gruppeveiledning er avhengig av veileder og relasjonen til de andre deltakerne, noe som også vårt studium bekrefter. Undersøkelsen beskriver utbytte som refleksjon rundt egen rolle og arbeidssituasjon og hjelp til konkrete arbeidsoppgaver (Høeg, 1996, p. 39ff).

I en kartleggingsstudie av undervisningstjenesten i Den norske kirke (2015) kommer det frem at veiledning er den nest viktigste motivasjonsfaktoren for å bli i stilling over tid, uten at type veiledning er spesifisert (Horsford et al., 2015, p. 93ff). Denne indirekte ABV-forskningen er viktig å nevne, selv om den ikke umiddelbart relaterer til vårt studium.

En nyere studie med direkte relevans for vårt tema er Aschim, Danbolt og Stifoss-Hanssen, «ABV for trosopplæringsmedarbeidere i stabskontekster», (Aschim et al., 2016). Dette er en følgestudie som ser på forventning og utbytte av ABV for en yrkesgruppe særlig. Et interessant funn for oss, er at ABV har gitt bedre samarbeidsrelasjoner, utvikling som yrkesperson og hjelp til avgrensning av arbeidsoppgaver (Aschim et al., 2016, s. 64). Studien påpeker at når ABV skjer i grupper der bare en yrkesgruppe er til stede, begrenser dette utbyttet, «i og med det ensidige perspektivet og erfaringsgrunnlaget, sett i forhold til at det daglige arbeidet utføres i en tverrfaglig stab» (Aschim et al., 2016, s. 69).

Et utvidet søk etter forskningslitteratur på arbeidsveiledning i de nordiske folkekirkenes kastet også lite av seg.² En kortere artikkel beskriver hensikten med «handledningen» i Svenska kyrkan: «At tänka högt tillsammans med andra», publisert i Nyckeln till Svenska kyrkan, 2019 (Nordström, 2019). En annen svensk studie viser utbytte av digital ABV: «Nästan som vanligt – erfarenheter av nära digitala samtal» publisert i samme tidsskrift, 2022 (Nordström, 2022). Studien konkluderer med at digital veiledning kan gi godt utbytte, men beskriver ikke hvilket utbytte.

Forskning på andre veiledningstradisjoner i kirken eller arbeidsveiledning utenfor kirken refererer vi ikke. Det vil føre for vidt.

Som bakgrunn for denne studien kan også nevnes at Brita Hardebergs masteroppgave om ABVs historie i Norge til og med 2011. Denne oppgaven fremstiller blant annet de behov som i sin tid motiverte tiltaket, og beskriver hvordan ABV ble organisert og driftet. Fremstillingen inneholder ingen egen undersøkelse av utbytte for deltakerne (Hardeberg, 2012).

For å oppsummere: Samlet sett er det lite forskning på ABV, heller ikke i nordisk sammenheng. Brorparten av forskningen representerer en kvantitativ kunnskap med indirekte interesse for ABV. Av de tre studiene som peker seg ut, er en gammel og forholder seg til veilederutdanning, ikke ABV (Høeg, 1996), en utdyper i liten grad utbytte (Høeg & Gresaker, 2009), og en fokuserer isolert på undervisningsmedarbeidere (Aschim et al., 2016). Den sistnevnte studien etterlyser nettopp kvalitativ kunnskap om utbytte av tverrfaglig ABV. Dette ser vi som et direkte oppspill til situeringen av vår studie: et kvalitativt bidrag til forståelsen av utbyttet av tverrfaglig ABV.

Metode

Med utgangspunkt i en empirisk interesse for deltageres erfaringer, fant vi det tjenlig å innhente materiale gjennom intervjuer. Vi vurderte gruppeintervjuer, men for å få frem ulike stemmer, valgte vi å intervju informantene enkeltvis. Rekrutteringen av informanter skjedde på bakgrunn av strategiske og dels pragmatiske utvalgsriterier. Nidaros og Borg har lenge arbeidet med tverrfaglige ABV-grupper, og var av den grunn naturlig å inkludere i vårt utvalg. På et arrangement i Sjømannskirken ble vi gjort klar over deres arbeid med tverrfaglig ABV – og vi inkluderte disse i vårt utvalg og fikk der også kontakt med en veileder. Etter første intervjurunde så vi at språkssystemiske

2 Kirkene i Norden har utviklet liknende veiledningstradisjon som den norske kirke (Hardeberg, 2012, s 14 ff). Søkord: *arbetshandledning*, Sverige og Finland, *supervisjon präster*, Danmark)

grupper var overrepresentert i vårt materiale. Vi utvidet derfor utvalget også til å gjelde Oslo bispedømme – som primært driver ABV i den psykodynamiske tradisjonen.

Neste steg var å kontakte fagansvarlig for ABV i disse tre bispedømmene, med bestilling om å bli satt i kontakt med konkrete gruppeledere som vedkommende kunne anbefale. Via faglig ansvarlig ble vi satt i kontakt med gruppeledere i hver av de tre enhetene. Vi sendte mail og informasjonsskriv til i alt syv gruppeledere med forespørsel om å videresende til aktuelle gruppedeltagere. De tolv informantene som inngår i vårt materiale, er de tolv som selv tok kontakt med oss – tre fra hver enhet (inkludert Sjømannskirken).

Vi har med andre ord ikke oppsøkt informantene selv, men de har respondert på vår invitasjon. Her ligger det en forskningsmessig styrke – utvalget fremstår motivert og er villige til å snakke. Men, utvalgstrategien innebærer også en forskningsmessig begrensning som bør kommenteres: Vårt utvalg representerer neppe et tverrsnitt av gruppedeltagere i ABV. At de selv har tatt kontakt, tyder på et ønske om å snakke og antagelig å gjøre det i positive ordelag. Vår utvalgstrategi har gitt et materiale med få kritiske røster. Her ligger en begrensning for hva vi kan si noe om, og ikke. Vi kan for eksempel ikke si noe om hvordan snittet av gruppedeltagere har opplevd tverrfaglig ABV, men vi kan si noe om hvordan noen *har* gjort det, og dermed hvordan flere *kan* komme til å gjøre det. Fremtidig forskning med andre innsteg til tematikken vil være nødvendig for å nyansere.

Likevel vil vi hevde at materialet vårt har flere kvaliteter, blant annet at utvalget representerer geografisk spredning, begge fagtradisjoner, flere kirkelige profesjoner og både organisasjon og lokalmenighet. Utvalget vårt består av fem prester (anonymisert som Anna, Brit, Fida, Inge og Jens), to kateketer/menighetspedagoger (Cato, Dina) og fem diakoner/diakonimedarbeidere/diakonale medarbeidere (Else, Guri, Hege, Kaia og Lisa).³ To har i tillegg stabslederfunksjoner. Fem er ansatt i fellesråd, fire i bispedømmeråd og tre i Sjømannskirken. Alle har deltatt i tverrfaglig ABV i minst ett år – de fleste en del lengre. Tre er menn og ni er kvinner. Den skjeve kjønnsfordelingen har vi ikke forsøkt å tolke.

De to første intervjuene gjorde vi sammen. Resten gjorde Brita alene. Av praktiske hensyn skjedde noen av intervjuene fysisk i samme rom, og noen på Teams. Alle intervjuene fulgte en semistrukturert guide. Spørsmålenes tema var knyttet til motivasjon for å bli med i ABV, problemstillinger man selv tok opp, utbytte av veiledningen og utbytte av tverrfagligheten. Samtalene ble tatt opp og transkribert.

De første rundene med koding var empirinære. Vi kodet hver for oss, ut fra intervjuenes innhold, før vi sammen gikk gjennom alle koder på nytt, i fellesskap. Vi tror dette dobbeltarbeidet bidro med validitet i kodingsprosessen. Kodehierarkier bygde vi også sammen.

Analyseprosessen bestod av gjentatte forsøk på å sammenkoble de empirinære kodene (s.s. «arbeidsformer», «utbytte», «rommetaforer») med begrep hentet fra

³ Første gang en informant nevnes, bruker vi deres tittel, siden ikke. For anonymiseringens skyld benevner vi begge i undervisningsstilling som kateketer og alle fem i diakonale stillinger som diakoner. Dette har ingen konsekvenser for analysen.

analyse teorien (s.s. «nettverk», «normer», og ulike former for «tillit»). De fire overskriftene i analysekapitlet under, representerer mønstre vi oppdaget gjennom denne analyseprosessen.

Noen etiske bemerkninger: Prosjektet er meldt til Sikt. Intervjuene er etter beste evne aidentifisert. Brita er i høy grad en insider i ABV-feltet. Hun har tidligere ledet nasjonalt fagråd, er utdannet veileder i begge veiledningstradisjoner og har skrevet historien om ABV. Knut må sies å være en outsider. Han har selv aldri deltatt i ABV eller tidligere forsket på feltet. Vekslingen i perspektiv mellom oss har vært en drivende dynamikk i våre samtaler, og vi tror dette har bidratt til styrking av analysene. Vi tror også den stadige vekslingen mellom Britas praksisnære blikk, og Knuts mer forskningsmessige blikk, har vært en styrke. Vi vil også påpeke at både Olavstipend og ABV eies av Bispemøtet i Den norske kirke, prosjektet kan dermed sees som oppdragsforskning.

Analyseteori

I analysen forble vi lenge i en empirinær, utforskende, analysemodus. Parallelt søkte vi etter teoretiske perspektiver som kunne kaste lys over materialet. Flere ulike læringsteorier, samhandlingsteorier og profesjonsteorier ble prøvd ut. En slik heuristiske teoritilnærming har blitt kalt «undercoded abduction» (Tveitereid, 2017; Tveitereid & Norheim, 2021), og sammenlignes ofte med hvordan en detektiv nærmer seg et åsted. Detektiven observerer åstedet så nøye som mulig før hun prøver ut alle mulige tilgjengelig teorier som potensielt kan skape et sammenhengende scenario eller en forklaring. For oss ble teorien om sosial kapital den som desidert kastet mest av seg.

Teorien om sosial kapital er blitt fremstilt mange ganger og på mange måter. I vårt arbeid fant vi særlig Arne Endresen sin fremstilling nyttig. I boken «Tverrprofesjonelt samarbeid» (Willumsen & Ødegård, 2023) tilrettelegger han teorien for studier av samarbeid på tvers av profesjoner. Vi finner stor overføringsverdi fra helsesektoren, som er Endresens kontekst, og vår, som er kirken. I bokkapitlet «Virksomhetens sosiale kapital – et analytisk perspektiv på samarbeid i organisasjoner» tar han utgangspunkt i Robert D. Putnams forståelse av sosial kapital som en kollektiv handling til beste for fellesskapet: «features of social organization, such as trust, norms, and networks, that can improve the efficiency of society by facilitating coordinated action for mutual benefit» (Willumsen & Ødegård, 2023, p. 213).

Endresen forstår begrepet sosial kapital todelt: Dels strukturelt (nettverk) og dels kognitivt/kulturelt (tillit og normer). Disse komponentene er kausalt forbundet, i at nettverk gjennom normer skaper tillit. Vår kvalitative studie kan hverken bekrefte eller avkreft kausalitet, men bruker påstanden til å utforske sammenhenger og forbindelser mellom nettverk, normer og tillit. «Det sentrale for en virksomhets sosiale kapital blir i dette perspektivet den relasjonelle kvaliteten til organisasjonene», skriver Endresen (Willumsen & Ødegård, 2023, p. 215). Komprimert kan sosial kapital i denne sammenhengen forstås som en type samarbeidsevne bygd opp av tillitsfulle samhandlingsrelasjoner (Willumsen & Ødegård, 2023, p. 216). Tillit er det helt sentrale begrepet.

Teorien skjelner mellom partikulær tillit og generalisert tillit. Partikulær tillit utspiller seg mellom nære samarbeidspartnere (for eksempel i egen stab), mens generalisert tillit betegner tillit til personer man ikke har relasjoner til (for eksempel personer utenfor egen stab). Generalisert tillit sier noe om en organisasjons potensielle samarbeidsevne, men partikulær tillit sier noe om den faktiske samarbeidsevnen i organisasjonen. Videre profilerer teorien også en annen distinksjon, nemlig mellom sammenbindende tillit (*bonding*) på den ene siden og brobyggende tillit (*bridging*) på den andre. Sammenbindende tillit skjer mellom mennesker som deler sentrale kjennetegn (for eksempel innad i en profesjon), mens brobyggende tillit er den som forekommer mellom mennesker med ulik bakgrunn (for eksempel på tvers av profesjoner).

Nettverks- og normbegrepene i teorien om sosial kapital ble sentrale i analysen av arbeidsformene i ABV. De fire tillitsbegrepene (partikulær, generalisert, sammenbindende og brobyggende) ble viktige for å forstå deltagerens erfaringer i tverrfaglig ABV som en prosess.

Analyse

1. Nettverk (struktur) og normer (kultur) i ABV

Å bli med i en tverrfaglig ABV-gruppe representerer for deltageren en ny sosial sammenheng med nye mennesker. Oversatt til teorien om sosial kapital: En ABV-gruppe kan beskrives som et generalisert nettverk (struktur) til forskjell fra staben som er et partikulært nettverk. Et nettverk (struktur) har sine normer (kultur). De nasjonale retningslinjene angir den formelle strukturen og kulturen i ABV (Bispemøtet, 2018). Som deltager i ABV aksepterer man disse.

Arbeidsveilederen er utdannet til og har ansvaret for å ivareta strukturen og kulturen i gruppen i praksis. Arbeidsmetodikken i ABV er litt ulik i de to fagtradisjonene, men i begge tradisjoner vil en av deltakerne fortelle fra sin arbeidshverdag (legge fram case), de andre lytter, sjekker ut at de har forstått hva saken gjelder og reflekter over saken. Gruppens medlemmer styrer tematikken i veiledningen gjennom fortellingene den enkelte legger frem.

Rommet

I intervjuene spurte vi ikke direkte etter erfaringer med struktur og kultur i ABV. Likevel tematiserte alle informantene dette, påfallende ofte ved hjelp av ulike rom-metaforer.

Tematiseringen skjedde ofte med bakgrunn i hverdagen som ansatt: Informantene opplever kirken som en utfordrende arbeidsplass, med ulike forventninger, kompliserte samspill med tilsatte og frivillige, streng taushetsplikt og ofte små staber. Diakonen Lisa formulerer det slik: «Jeg synes det er såpass krevende å jobbe i kirka. Det er mange ting, mange ulike samarbeidspartnere, det er ulike forventninger, det er kompleks, der er profesjonalitet, det er også tro inne i det hele, ikke sant?» Dette er arbeidshverdagen.

Informantene sier at ABV tilbyr et alternativt rom som trengs i arbeidshverdagen. Presten Brit kaller ABV «et rom å komme til som du kan få lov å ta plass i», diakonen

Kaia «et trygt rom der jeg fikk pusta», kateketen Dina «den trygge havna». «ABV er litt det frirommet der man kan åpne mere inn i det som i stab, i små forhold, er under taushetsplikt», sier presten Jens. «En utluftingsbase», sier presten Anna. Verdien av å kunne sette ord på gode og vanskelige erfaringer, understrekes av flere, som av presten Inge: «Poenget er jo at vi skal kunne si alt. Møtes i et rom og snakkes, og si at ja, dette plager meg, dette må vi pakke opp sammen.» Kateketen Cato kaller ABV en «arena der man har noen å sparre med.»

Informantene beskriver klare rammeforhold, regelmessighet, møteplikt og orden. At arbeidsgiver anerkjenner ABV som arbeidstid, gir legitimitet til å bruke tid på ABV, også når hverdagen er travel. Diakonen Hege sier: «Det er liksom bare opplest og vedtatt, at når det er ABV, skal du gå på ABV». Informantene forklarer hvordan veileder sørger for at alle kommer til orde, at gruppemedlemmene vil hverandre vel og ingen bringer ut av gruppen det som er delt. De beskriver taushetsplikten som avgjørende for trygghet i gruppen. Flere er opptatt av at taushetsplikten sikres gjennom sammensetningen av gruppen, som Brit: «Geografiske avstander er positivt, det at vi ikke jobber i samme stab. Det gir mer rom for å kunne lufte ting.»⁴

Tross taushetsplikt, er det grenser for hva informantene vil bruke gruppen til. Jens formulerer det slik: «ABV kan brukes til mye, men brukes best når det ikke er til alt. (...) En følelse at rammen en-til-en passer bedre for de helt spesielle tilfellene, som når man er prest i traume.» De av våre informanter som har personallederansvar, er også tydelig på at egne personalsaker ikke kan tas opp i en vanlig ABV-gruppe.

Sentralt i strukturen og kulturen som informantene beskriver, er en type flerstemmighet. Presten Fida beskriver dette slik:

Ettertenksomheten i denne gruppen gjør at når man sitter og lytter, får man ofte flere stemmer. Også de som sitter og har stemmen, får tid til å tenke imellom. Sånn at det ikke bare er tankerekka mi, men tankerekka til mange, som rekker å snus flere ganger før man kommer til orde. (...) Det er noe med denne gjenkjennelsen i de andres.

Selv når deltagerne ikke umiddelbart har sans for veileders faglighet, skapes et trygt rom. En av våre informanter, diakonen Guri, likte ikke veiledningsmetodikken i sin gruppe og vurderte å slutte. Hun hadde erfaring fra annen veiledning og forventet noe annet enn det hun fikk. «Selv om jeg ikke er komfortabel med slik det blir gjort, så synes jeg det er en god plass å være», jeg «følte meg velkommen, følte meg likesinnet». Hun summerer opp: «Når jeg nå sitter og snakker om det, og ser utenfra og inn, er jeg imponert over hva vi får til i den gruppen og hvor ærlige og trygge folk er.»

⁴ I vårt materiale finnes en tydelig skepsis til at ABV organiseres i stab. En viktig forskjell mellom tverrfaglig ABV og ABV i stab, er at ledere deltar sammen med dem de leder. Denne artikkelen vurderer ikke denne formen for ABV.

1.2 Temaområder

I intervjuene spurte vi om hva informantene selv har tatt inn. Svarene fordelte seg i fem temaområder:

Nesten alle våre informanter rapporterte at de brukte gruppen til å ta opp gode og dårlige *samarbeidsrelasjoner og konfliktsituasjoner* i forhold til kolleger, stab, arbeidsgiver eller eksterne. I den tverrfaglige gruppen blir fortellingen man kommer med utfordret, forteller Anna, «for der satt det en kirkeverge, og der satt det en trosopplærer, og der var det en organist, så de representerte gruppene, så de kunne si at det kan jo hende den personen har tenkt det og det.»

Mange nevnte saker som omhandlet *mestring og håndtering av konkrete arbeidsoppgaver*. Eksempelene som nevnes er konkrete og går over et svært vidt spekter, som konfirmanter med utfordringer, krevende begravelser eller grenseoverskridende klienter.

Gruppen ble brukt til å luften *private og personlige utfordringer*. Her er informantene mindre konkrete om hva dette dreier seg om. Brit sier litt: «Og så har jeg tatt opp litt det å være langt borte fra besteforeldre og sånn. Ikke arbeid-fritid, men mer familiære utfordringer.»

En gjenganger for informantene var at de hadde brukt gruppen til å drøfte *egen rolleforståelse og egen grensesetting*. Det kan handle om å finne sin plass som nyansatt, om selv å ha trakkert over en grense, eller om å være profesjonell i møte med en kollegas ønsker: «Det handlet mye om rolle og rolleforståelse, og om hvordan jeg skulle være god,», sier Kaia.

Til sist ble det også nevnt at gruppen ble benyttet til å diskutere *eget trosliv*.

Det er store forskjeller mellom informantene i hva de oppgir å ha tatt opp i veiledningen. Men ingen har bare tatt opp *en* type problemstilling. Enkelte, som har vært med over mange år, beskriver hvordan problemstillingene har utviklet og endret seg ut fra hvilken type jobb man har hatt, og hvor lenge man har vært i jobben.

Det er ikke ut fra materialet mulig å se forskjeller i problemstillinger knyttet til hvilken profesjon informanten tilhører, eller hvilken faglig tradisjon veilederen og gruppen bruker. Vi finner at casene som deltagerne tar opp, i høy grad korresponderer med hensikten til ABV angitt i de nasjonale retningslinjene (Bispemøtet, 2016, 2018).

I dette avsnittet har vi sett hvordan informantene har erfart ABVs strukturelle og kulturelle innramming. Fortolket til teorien om sosial kapital: Til forskjell fra den partikulære tilliten i stabsfellelskapet, iscenesetter tverrfaglig ABV en generalisert form for tillit, og benytter en struktur og kultur som setter denne i spill.

2. Brobyggende tillit på tvers av profesjoner i ABV

Når man kommer inn i en tverrfaglig ABV-gruppe, representerer de andre gruppemedlemmene *både* nye relasjoner *og* andre profesjoner. I dette delkapitlet skal vi se hvordan en tverrfaglig ABV-gruppe dermed virker brobyggende. Flere informanter innrømmer at de hadde vært skeptiske til tverrfagligheten, men at de etter hvert hadde fått erfaring av at nettopp den ble viktig. Presten Inge forteller:

Da jeg startet i ABV og fikk vite at jeg skulle i tverrfaglig gruppe, jeg tenkte sånn: 'Hæ!, hvorfor det? Jeg er prest og jeg har prestespørsmål.' Men du verden, hvor fint det har vært (...). Så det å møtes på tvers av yrkesgrupper har for det første lært meg litt om hvordan andre folk egentlig ser på presten, og ikke minst, hvordan de ser seg selv.

I vårt materiale finner vi at den brobyggende tilliten får to retninger: Som støtte på egen person og rolle fra andre på tvers av profesjongrenser *og* som forståelse av andres person og rolle på tvers av profesjongrenser. Om denne brobyggende aktiviteten sier Anna:

Det er veldig sjelden du sitter og snakker om så dype ting med mennesker over så lang periode. Man får en følelse av å få sett ting fra en annen synsvinkel, samtidig som min synsvinkel er anerkjent som en legitim synsvinkel.

2.1 Støtte fra andre

Informantene forteller om ulike former for støtte de har mottatt. Noen forteller om hvordan gruppen gir trygghet i krevende situasjoner eller konflikter, særlig på egen rolle i møte med andre: «Når jeg har hatt noe som jeg synes har vært vanskelig i jobben, så har jeg tatt det opp i ABV og så har jeg fått noen tilbakemeldinger som gjør at jeg blir tryggere i jobben (...) Selvfølgelig har det hjulpet meg!», sier Dina. Andre forteller om hvordan de har brukt gruppen til å stå i krevende opplevelser, som Cato: «Jeg brukte veiledningen som en arena til å få bekreftet ting jeg gjorde (...) sånn at jeg kunne gå tryggere inn i lignende problemstillinger senere, ja». Å være med i ABV skaper, ifølge informantene, trygghet i arbeidshverdagen: «Det har vært en reise i det å lære seg å identifisere sitt eget. Hva er mitt, og hva kan jeg plassere en annen plass. Og så har dette gjort meg tryggere», forteller Fida. Informanten Dina forteller også om en ny trygghet også på sin egen profesjonsidentitet:

Jeg jobber i trosopplæringa og har samarbeidet mye med prester. Før var det veldig sånn at presten kan jo så mye mer enn meg, så da må jeg jo høre på presten. Men så har jeg jo skjont at nei, jeg har jo faktisk noe jeg kan bidra med jeg også. Og jeg kan si hva jeg mener. Det er på en måte blitt litt jevna ut der. Det er ABV som har hjulpet meg med.

Brit forteller hvordan gruppen gir en opplevelse av å ikke stå alene: «Man kan kjenne man får støtte, særlig når man er en liten stab eller jobber mye alene». I gruppen har hun fått tro på at hun kan ta i bruk sin utdanning: «Det [var] i grupperommet at det ble slik at jeg opplevde at jeg kunne jobbe som prest igjen». Lisa har fått mot til å fortsette i jobben: «Men ABV gav meg støtet til, - kom igjen! - dette var ikke så forferdelig som jeg hadde sett det for meg! Så kanskje det gav meg mot til å fortsette i jobben, jeg kan si det såpass sterkt». For Kaia ble den nødvendige tålmodigheten utløst:

«Ja, det gav meg litt mer tålmodighet med omgivelsene, og så ga det meg litt mer tro på at om noe skurrer, så ligger det ikke nødvendigvis hos meg.»

For å oppsummere: Informantene er entydige i at tverrfaglig ABV representerer en type støtte inn mot eget arbeid, egen person og egen rolle. At denne støtten kommer fra personer i andre profesjoner gjør at vi kaller den brobyggende. Selv om de ulike informantene opplever ulike former for støtte, opplever samtlige informanter at tverrfaglig ABV støtter dem på måter de trenger, uavhengig av type stilling.

2.2 Forståelse for andre

Den brobyggende tilliten som skapes, er gjensidig. Informantene erfarer en ny «respekt» for andre yrkesgrupper. Anna sier: «Jeg har lært å ha respekt for andre yrkesgruppers arbeidssituasjon.» Brit bruker ordet «gjenkjennelse»: «Jeg er veldig takknemlig for det folk vil dele i gruppen. Både fordi det ofte er gjenkjennbart. Uavhengig av profesjonsbakgrunn, så har vi mange at de samme utfordringene. Og det bygger jo ned den forskjells-tanken.» Cato bruker begrepet «forståelse». Han forteller om en frustrasjon over å føle seg som sekretær for prestene, som har blitt borte: «Det som endret seg, var at jeg fikk innblikk i prestenes hverdag på en annen måte. (...) De løper fra ting til ting og har veldig korte vinduer og korte overganger. De har jo ikke mulighet til å ta den jobben på samme måte [som meg].» Cato bruker også organistens fortellinger som eksempel på sin nye forståelse, og eksemplifiserer: «Jeg forstod behovet for å ha nok øverid på en annen måte!»

Denne utvidete forståelsen for andre profesjoner, ser ikke ut til å utkonkurrere trygghet på egen profesjonsidentitet. Vi finner en vekselvirkning mellom å styrkes i egen yrkesidentitet og å finne glede i tverrfaglighet, som hos Brit:

Nettopp i det at det er skapt en trygghet i min egen rolle, [er det skapt] en glede over tverrfaglighet. Jeg har alltid vært tilhenger av tverrfaglig arbeid i kirka. Men at gruppen har økt tryggheten i min egen rolle, og tryggheten, bekreftelsen i at det er viktig med tverrfaglighet i organisasjonen, erkjennelsen av det, av ulike yrkesgruppers kompetanse.

Gjennom å gi og å få, forstå, gjenkjenne og respektere andre yrkesgrupper, forteller informantene om at det skapes et «vi» på tvers av profesjonene. Dina forteller det slik:

Jeg har fått mye større forståelse for andres arbeidshverdag. Og en klarere forståelse av deres rolle. Det har nok å gjøre med de casene de legger frem og de bidragene de har til mine caser. Men også å se engasjementet deres i jobben deres. Få se at de brenner akkurat like mye for sitt fagfelt som jeg gjør for mitt! De brenner like mye for å bygge menighet, være blant unger, være trofast på sykehjemmet eller – vi har på en måte samme grunnverdier. Bare at vi utøver det på ulike måter. Og den forståelsen hadde jeg nok aldri fått i min stab, fordi vi jobber så spredt som vi gjør i en såpass mangfoldig og stor menighet.

Vi har sett at det som startet med skepsis til tverrfaglig ABV, fort ble snudd til en dobbel brobyggende tillit: Fra andre profesjoner og til andre profesjoner. Informantene bruker ord som respekt, gjenkjenning og forståelse når de skal beskrive støtten de erfarer og sitt nye forhold til andre yrkesgrupper. Dette mønsteret går igjen hos alle informantene.

3. Sammenbindende tillit i den tverrfaglige ABV-gruppen

3.1 Et tydeligere «vi»

I forrige analysekapittel så vi hvordan gruppemedlemmene erfarte tilliten i ABV som gjensidig brobyggende, som støtte og forståelse. I enkelte sitater kunne vi også fornemme hvordan et nytt «vi» ble skapt i gruppen over tid. Dette har å gjøre med at etter som gruppemedlemmene stadig blir bedre kjent med hverandre, endrer gruppen karakter. Dermed endres også det arbeidet som skjer i gruppen. Det som i starten er en brobyggende tilnærming på tvers av profesjonsidentiteter, blir sammenbindende rundt det felles «vi» som oppstår. Det er verdt å merke seg hvor tydelig informantene, som her ved Fida, uttrykker denne nye tilhørigheten til hverandre:

«Felles skjebne, felles trøst», er det noe som heter. (...) Denne fellesskapsfølelsen, vi kjenner på det samme. Og så får jeg lov til å være med å snu hans problemstilling. (...) Og så blir man jo glad i folk etter hvert, for vi blir jo så godt kjent. Vi vet jo at den har konfirmant i år, eller at den strever med det, eller at mannen til den er syk eller-. Man blir jo glad i dem. Lett å se det også som en berikelse.

Vi har allerede sett hvordan Dina understreker dette vi-et. Hun gir også innblikk i sin egen prosess fra å føle seg underlegen og utenfor, til å få etablert et felles «vi»:

Det var litt snedig til å begynne med, når det var meg og prestene. At faktisk sliter vi litt med det samme, bare at vi er på forskjellig plass. Vi er faktisk ikke over eller under hverandre, likevel. Ikke sant? Sånn at det er vi, i stedet for meg og dem. Så det kan være fint i en tverrfaglig ABV at vi på en måte klarer å se at det er vi, og ikke jeg. Det er lurt at det er alle fagfelt inn i en ABV.

Inge sier at ABV har gjort ham til en lagspiller. Han kom inn i ABV med «en ide om at om jeg gjør jobben min og gjør den bra, så holder det», til «å være en aktiv bidragsyter i et positivt stabsmiljø og fagmiljø» og «en part, ofte, når det er konflikter, uten at jeg vet det engang.» Han forstår seg selv ikke lenger isolert eller suveren.

3.2 Et utvidet «jeg»

Tidligere (1.2) har vi beskrevet hvilke temaområder deltagerne etter eget sigende brakte inn i gruppen, og som dermed var styrende for innholdet gruppesamlingene. Videre så vi hvordan disse temaområdene korresponderte med den brobyggende tilliten som oppstod i ABV-gruppen – som støtte fra andre (2.1) og som forståelse av andre (2.2).

Et aha-øyeblikk i analysen inntraff da vi innså at en del av informantenes utsagn om eget utbytte *ikke* direkte svarte til temaområdene de hadde brakt inn i gruppen. Sagt med andre ord: Informantene beskrev et tredje type utbytte som overgikk bestillingen. Vi kaller dette tredje og uventede utbytte *et utvidet «jag»* – og kobler det i noen grad til etableringa av gruppens «nye vi». Dina forteller at hun gjennom gruppen her funnet sin plass i staben:

Vi må på en måte se det store bildet, for å se hvor vi hører hjemme. Vi kan ikke bare være zoomet inn på en liten plass, vi må se mer. Til å begynne med, når jeg startet i kirka, var liksom kateketen der, og så presten, og så organisten borte der, så nesten ikke noe til han, og så diakonen (viser med hendene). Og sånn holdt vi på med hver våre ting. Egentlig, så jobbet vi i samme menigheten, men jeg fikk inntrykk av at vi jobbet ikke sammen, men parallelt. Og da kommer vi ikke så langt. Vi må kjenne til hva alle holder på med, da er det lettere å snakke sammen.

Dette tredje utbyttet betegner en danning som kan minne om profesjonskunnskap og profesjonsidentitet. Men en forskjell er at den utvidete selvforståelsen overskrider den enkelte profesjon og knytter seg i større grad til en forståelse av å være et menneske i en felles kirkelig tjeneste. De fleste av våre informanter er inne på noe av dette. Diakonen Else forteller om hvor krevende det kan være «når du har kontakt med personer hvor du er nesten den eneste de har kontakt med, og du føler deg ansvarlig nærmest for livet deres». Hun har fått hjelp til «å ikke skulle redde alle mennesker» og «ikke kunne gjøre alt». For Fida har det å forholde seg til egen sjenanse vært utfordrende: «Som person har jeg kanskje lært å ta plass, da, i gruppen», forteller hun. Videre nevner hun at selvrefleksjonen har blitt styrket: «Før ville jeg fått en forespørsel og sagt ‘jepp’ med en gang. Får jeg en forespørsel nå så tenker jeg ‘Hva innebærer det?’. Jeg tar en runde før jeg hiver meg ut i det, eller sier nei, for den del.» Anna forteller hva ABV har betydd for «å se på meg selv som menneske i jobben. Det å være prest *og* menneske.» Konkret nevner hun det å ta vare på seg selv: «Det har nok forsterket en følelse av at man også er kalt til å være et menneske, en mor, en kone, at ikke presterollen blir så altoppslukende.» Andre sider i livet har fått større plass. «Man skal ikke alltid ha dårlig samvittighet for at man ikke er tilgjengelig til enhver tid», sier hun nå. Guri forteller at hun lettere skiller det som må skje nå, fra det som kan vente. Else har også opplevd å bli bedre på selvivaretagelse – gjennom å delegere. For henne var dette «en kjempelettelse» å «overlate oppgaven til de som har det formelle ansvaret.» Jens beskriver sin deltagelse i tverrfaglig ABV som en integrasjonsprosess: «Det første som slår meg, er integrasjon. (...) ABV sin styrke synes jeg er at det er så koblet på hverdagen. Der du er akkurat nå.»

I det som er sagt over har vi hørt hvordan informantene uttrykker en styrket selvinnsikt, selvtillit og selvrespekt. Den utvidete selvforståelsen forholder seg til «det å være menneske», overskrider profesjongrensene, og går utover de temaområdene som informantene selv sier de introduserte til gruppen.

Vi har sett at i de nye relasjonene som tverrfaglig ABV medfører, skapes en brobyggende tillit mellom gruppedeltagerne som i gruppens forløp går over til å erfares som en sammenbindende tillit i et nytt «vi» og en utvidet selvforståelse.

4. Noe endres også i den hjemlige staben

I vårt materiale beskrives enda en overgang – overgangen til den hjemlige stab. «Når man blir trygg i en ABV gruppe, og snakker med alle fagfeltene, så blir man også tryggere i sin egen stab. Sannsynligvis. Ja. Jeg har i alle fall blitt det.» Slik sier Dina det, og fortsetter med å konkretisere hvordan hun har lært å kjenne prest og diakon fra innsiden, slik at hun nå forstår de hun jobber med til daglig på bedre måte. Anna forteller at hun har kommet nært de andre yrkesgruppes erfaringer, og gjennom det fått større anerkjennelsen for medlemmene i egen stab:

Alle tror at prestene får masse ros, det gjør de jo ikke. Og diakonene som går på alle disse ensomme besøkene, ingen ser hva de gjør. De på kontoret som føler at de ikke blir sett, de tas som en selvfølge (...) Det er mye dårlig selvtillit og mange som ikke føler seg sett tror jeg, på norske kirkekontor. Og da er det veldig fint å kunne se hva slags problemstillinger de enkelte møter, synes jeg. Jeg tror at det har gjort meg til en bedre kollega for andre yrkesgrupper, at jeg kan se deres utfordringer. F.eks. nå når det har vært kaldt i kirkene, å være organist å sitte å øve flere timer i 15 grader, det er kaldt altså.

Anna er ikke sikker på om stabsmedlemmene hjemme «opplever at jeg forandrer meg, det tror jeg kanskje ikke, men at når vi står i en konflikt, kan jeg mere forstå hva den bunner i», sier hun. Else forteller hun har «fått øynene opp» for «hvor godt arbeidsmiljøet her er, til tross for at det er uenigheter.» For henne er staben blitt «noe veldig verdifullt som vi må ta vare på!» Hege sier at «jeg blir mer obs på hva andre også gjør som også er viktig arbeid.» Lisa tror hun har blitt en bedre kollega, mer lydhør for andre:

Du får litt større ører i samvær med kolleger. Og kanskje spør noen spørsmål ekstra, tar seg litt bedre tid. Og høre litt mere etter med kolleger. Tror nok egentlig at jeg ble en litt bedre kollega av å gå i ABV. Ikke sånn radikalt annerledes, (latter) men litt bedre, litt bedre! Tror det, altså.

Ut fra det informantene selv sier, skjer det noe i tverrfaglig ABV som får positive ringvirkninger for samarbeidsrelasjonene i hverdagen.

Oppsummering og konklusjon

I denne artikkelen har vi forsøkt å besvare forskningsspørsmålet: «Hvilke erfaringer har deltagerne med seg fra tverrfaglig ABV og hvordan kan disse erfaringene forstås som sosial kapital?» Vi har rapportert fra kvalitative intervju med tolv deltagere i sju tverrfaglige ABV-grupper og analysert deres utsagn med begreper fra teorien om sosial kapital.

Vi har oppdaget en dannelsesprosess i informantene og sett hvordan tillit skapes mellom profesjonene. Prosessen kan beskrives i fire steg: 1) Tverrfaglig ABV representerer et nytt nettverk med nye normer som aktiverer en generalisert samarbeidsevne til forskjell fra de partikulære utfordringene i egen stab. 2) I dette nye fellesskapet skapes en brobyggende tillit som kommer i to former: Som støtte fra andre til egen person og rolle og som forståelse for andres person og rolle. 3) Når gruppen erfarer samhandling over tid, skapes en ny form for sammenbindende tillit. Et tydeligere «vi» oppstår i gruppen. Sammen med dette vi-et får gruppemedlemmene en utvidet forståelse av seg selv. 4) Gjennom dette arbeidet forteller informantene at det skjer noe med forholdet til egen stab: De forstår mer av sine kolleger og blir selv en bedre kollega.

I vårt materiale finner vi ikke dekning for å hevde at deltakernes utbytte av ABV er relatert til hvilken fagtradisjon (psykodynamisk eller språkssystemisk) veileder/gruppen tilhører.

ABV som fenomen er lite utforsket. Vår artikkel peker på noe av det gode som har skjedd og som kan skje i tverrfaglig ABV. Vi imøteser imidlertid fremtidig forskning som tar opp i seg flere, også kritiske, stemmer som kan utfylle bildet av tverrfaglig ABV og fokuserer på andre former for ABV. Vi anbefaler å ta ABV inn i kirkens medarbeiderundersøkelser, og systematisere arbeidet med deltagerevalueringer.

Med de begrensninger som ligger i vårt materiale, kan vi konkludere med følgende:

1. Verdien av tverrfaglig ABV kan forstås som en prosess hvor tillit skapes. Tilliten kommer i form av støtte, forståelse, et tydeligere «vi» og et utvidet «jeg».
2. Tverrfaglig ABV skaper tillit mellom profesjoner og bedrer samarbeidet i staber.
3. Det er dekning for å hevde at tverrfaglig ABV bidrar til kvalitet, motivasjon, kontinuerlig utvikling og læring i tjenesten og samsvarer dermed godt med ordningens hensikt.

Litteratur

- Aschim, P. K., Danbolt, L. J., Stifoss-Hanssen, H. (2016). *ABV for trosopplæringsmedarbeidere i stabkontekster* (Vol. 2016:1). Den norske kirkes presteforening, Fagavdelingen.
- Bispemøtet. (2016). *Hva er arbeidsveiledning (ABV)?* Den norske kirke. Lesetidspunkt: 24.09.23, <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/bispemotet/prestetjeneste/arbeidsveiledning/hva-er-abv/>
- Bispemøtet. (2018). *Nasjonale retningslinjer for ABV*. Den norske kirke. Lesetidspunkt: 24.09.23, <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/bispemotet/prestetjeneste/arbeidsveiledning/reglementer-og-satser/nasjonale-retningslinjer-for-abv/>
- Bispemøtet. (2022). *Olavstipendet tildeles Brita Hardeberg* Lesetidspunkt: 27.10.2023, <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/bispemotet/nytt-fra-bispemotet/olavstipend%20tildeling%202023/>
- FABV. (2023). *Protokoll for nasjonalt fagråd for arbeidsveiledning (FABV)*, sak 13/23, lesetidspunkt 27.10.2023, <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/bispemotet/prestetjeneste/arbeidsveiledning/fagråd-for-abv/>
- Hardeberg, B. (2012). *Arbeidsveiledning (ABV) i Den norske kirke 1988-2011*
- Horsfjord, H., Sørensen, T., Heiene, G. H., Leganger-Krogstad, H., & Holmqvist, M. (2015). *Kompetanse, utdanning og motivasjon: En kartlegging av undervisningstjenesten i Den norske kirke*. Lesetidspunkt 01.11.23 <https://ressursbanken.kirken.no/globalassets/ressursbanken/2019/kompetanse%20utdanning%20og%20motivasjon%20-%20en%20kartlegging%20av%20undervisningstjenesten%20i%20den%20norske%20kirke.pdf>
- Høg, I. M. (1996). *Oppmerksomhet, identitet og fellesskap: Evaluering av arbeidsveilederutdannelsen i Den norske kirke (AVU)* (Vol. nr 2). Tapir.
- Høg, I. M., & Gresaker, A. K. (2009). *Prest i Den norske kirke: En rapport om presters arbeidsforhold* (Vol. nr 5/2009). Stiftelsen Kirkeforskning.
- Kirkemøte. (1990). *Protokoll Kirkemøte 1990*. Bergen.
- Lau, B. (2012). *Arbeid, helse og engasjement blant ansatte i Den norske kirke* (Vol. 17/2012). Arbeidsforskningsinstituttet.
- Nordeide, I. H. (2003). *Veiledning, det er jo livredning det*, i M. Hoff, K. V. Olsen, A. M. Stundal, & M. Solheim (Red.), *Retteliernet i Sogn og Fjordane: årbok 2003* (Vol. 2/2003). HSF.
- Nordeide, I. H., Skogstad, A., & Einarsen, S. (2002). Er utbrenthet et problem blant norske prester?, *Inter Collegas* (nr 3).

Tillit mellom profesjoner: Sosial verdiskaping i tverrfaglig arbeidsveiledning (ABV)

- Nordeide, I. H., Skogstad, A., & Einarsen, S. (2008). *Jeg er jo ikke Jesus heller! Arbeidsmiljø og utbrenthet blant norske prester*. Fagbokforlaget.
- Nordström, M. (2019). Kapittel 4: At tänka högt tillsammans med andra, i *Nyckeln till Svenska kyrkan – en skrift om organisation, verksamhet och ekonomi 2019*. Lesetidspunkt 10.10.23, <https://www.svenskakyrkan.se/forskning/publikationer/nyckeln>
- Nordström, M. (2022). Kapittel 5: Nästan som vanligt – erfarenheter av nära digitala samtal, i *Nyckeln till Svenska kyrkan – en skrift om organisation, verksamhet och ekonomi 2022*. Lesetidspunkt 10.10.23, https://www.svenskakyrkan.se/filet/1718397/Nyckeln_2022_kapitel_5.pdf
- Tveitereid, K. (2017). Making data speak: The shortage of theory for the analysis of qualitative data in practical theology, i J. Idestrom & T. S. Kaufman (Red.), *What Really Matters*. Wipf and Stock.
- Tveitereid, K., & Norheim, B. E. H. (2021). Theological Wiggle Room as a Resource in Ordinary Theology : Significance for Ecclesiology, Leadership, and Personal Development. *International Journal of Practical Theology*, 25/2.
- Willumsen, E., & Ødegård, A. (2023). *Tverrprofesjonelt samarbeid: Et samfunnsoppdrag* (3. utgave. ed.). Universitetsforlaget.

Kall og bekreftelser på en «åpen» virkelighet

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 40. Nr. 2/2023

[s. 22-36]

<https://doi.org/10.48626/tpt.v40i2.5542>

Fra en undersøkelse om presters spesielle erfaringer



Jan-Olav Henriksen, professor i religionsfilosofi, MF Vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn
jan.o.henriksen@mf.no

Abstract

The article reports results from a small-scale study of “special experiences” among clergy in the Norwegian Lutheran Church. The main purpose of the study was to find out how clergy relate to such experiences, based on the assumption that they, like the rest of the population, have experiences beyond the ordinary. This assumption was confirmed. Interestingly, many of them reported on such experiences linked to either their personal calling to become ministers, or these experiences closely related to their actual ministry. As a general conclusion, the study confirms that such experiences have impact on the faith and the conviction that God is behind them in their work as ministers.

Nøkkelord: Spesielle erfaringer, mystikk, kall, bekreftelse av tro.

Innledning: bakgrunn og materiale

Det er erfaringene våre som gjør oss til dem vi er. Erfaringer former oss og endrer oss, og de kan skjernes fra mer flyktige opplevelser nettopp gjennom å ha disse funksjonene. I tilknytning til en tidligere studie (Henriksen og Pabst 2013) ble det tydelig at også prester i ulike kirkesamfunn har erfaringer som på ulik måte preger deres trosliv. Dette var noe av bakgrunnen for at prester i Den norske kirke vinteren 2023 ble invitert av artikkelforfatteren til å fortelle om det som – bevisst upresist – ble kalt spesielle erfaringer. Det finnes en rekke andre begreper som også kunne blitt brukt for å etterspørre hva slags erfaring prester har. I litteraturen snakker man om ekstraordinære erfaringer, paranormale erfaringer, religiøse eller åndelige erfaringer, eller mystiske erfaringer. Alle disse begrepene bidrar imidlertid til å snevre inn feltet og gi oppmerksomhet til bestemte aspekter eller en type erfaringer. Av den grunn ble begrepet «spesielle erfaringer» valgt, for å gjøre mulig et mer åpent og omfattende materialtilfang.

Etableringen av materialet skjedde gjennom en åpen invitasjon på Facebook i gruppen *Den norske presteskap*. Denne inneholdt en lenke til et spørreskjema der man kunne rapportere anonymt om sine erfaringer. Dermed ble grunnleggende forskningsetiske prinsipper ivaretatt. Demografiske data om respondentene var begrenset til frivillig rapportering av kjønn og tiåret de ble født innenfor. Ingen direkte personidentifiserende opplysninger ble angitt, og denne typen opplysninger har heller ikke hatt betydning for fortolkningen av materialet. Alle informanter er imidlertid omtalt kjønnsnøytralt.

Invitasjonen førte til 25 henvendelser, og det sier seg selv at dette er for lite til å gjøre noen som helst generaliseringer. En mer pågående rekruttering kunne sikkert gitt flere svar, men omfanget er uansett nok til å konstatere at også prester i Den norske kirke har slike erfaringer, og det er rimelig å anta at dette er noe de fleste på en eller annen måte enten har hatt selv, eller møter og blir kjent med gjennom sin tjeneste.

Problemstilling og fokus

Invitasjonen på Facebook lød slik:

Mange mennesker har spesielle erfaringer som ikke er hverdagslige, og som de på ulike måter forstår som religiøse. Noen av disse erfaringene har stor betydning for troen hos de som opplever dem, mens andre blir stående relativt alene uten å bli integrert i livssynet – selv om de innebærer en opplevelse av noe som går ut over virkeligheten slik vi erfarer den til daglig. Dette handler ikke bare om erfaringer i såkalte karismatiske sammenhenger, men også om erfaringer som kan oppstå helt utenfor det vi vanligvis forbinder med religiøse sammenhenger.

Med «erfaringer som ikke er hverdagslige» er det ment å fokusere på dem som ikke fremstår som en normal del av hverdagen, selv om erfaringene selvsagt også kan opptre innenfor rammen av hverdagslivet. Poenget er at de ikke er en del av presters umiddelbare livsverden og det de tar for gitt. Erfaringen bidrar til at spesifikke elementer i den blir gjort til tema på nye og endrede måter (sml. Gadamer 1984).

Som det fremgår av tekstinvasjonen, var det et poeng å ikke snevre inn erfaringene til dem som på ulikt vis kan gjøres i en karismatisk sammenheng. Noen av respondentene kunne fortelle om slike erfaringer, men ikke mange gjorde det. Bakgrunnen for å gjøre tydelig at karismatiske erfaringer ikke var spesielt i fokus, var at dette var den type erfaringer det ble antatt man raskest ville tenke på. Det er imidlertid slett ikke bare i en karismatisk ramme at mennesker har ekstraordinære eller spesielle erfaringer som har betydning for deres tro og livssyn (sml. Rankin 2008, Astley 2020, Yaden & Newberg 2021). Det er heller ikke gitt at begrepet «spesielle erfaringer» må tolkes religiøst, selv om invitasjonen la opp til det.

Bak invitasjonen lå altså interessen for å vite mer om hva slags erfaringer norske prester har av en mer ekstraordinær type, hvordan de forstår dem, samt hva de betyr (eller ikke) for deres tro og liv. I spørreskjemaet ble en rekke spørsmål listet opp, og den følgende fremstillingen vil konsentrere seg om hvordan prestene svarte på de fleste, nemlig disse:

- Hva slags erfaring vil du fortelle om? Beskriv gjerne så detaljert som mulig.
- Bruker du din kristne tro til å fortolke denne erfaringen?
- Vil du si at erfaringen/e du har hatt springer ut av din kristne tro? I tilfelle, hvordan - og i tilfelle den ikke gjør det, hva slags relasjon tror du det er mellom den og troen din?
- Hva betyr den for din tro? Passer den inn i rammen av det du tenker kristen tro står for, eller «utvider» den horisonten på noen måte – og i tilfelle hvordan? Er dine erfaringer noe som utfordrer din kristne tro, slik den var før du hadde disse erfaringen?

Annen forskning

Det finnes et omfattende forskningsfelt som dekker ulike ekstraordinære eller paranormale erfaringer (se eksempelvis Rankin 2008, Astley 2020, Yaden & Newberg 2021, Pohl 2021) men ikke noe som tematiserer prester spesielt, så langt jeg kjenner til. Det finnes imidlertid noen prester som har skrevet om denne type erfaringer, men uten å tematisere prester som informantgruppe spesielt (Ward, 2014). Denne lille studien kan derfor ses som en liten pilotstudie til hvordan mennesker som tilhører denne profesjonen og lever i et relativt sekulært og kunnskapsbasert samfunn forholder seg til spesielle erfaringer.

Metode og teori

Tematisk analyse av de enkelte responsene var metoden som ble brukt for å analysere materialet. Temaene som dermed fremkom ble bestemt av materialet, og viste seg – ikke overraskende – å stemme godt med etablert teori som finnes om slike erfaringer. Slik sett sammenfaller det prestene kan fortelle med det vi vet om slike erfaringer fra andre sammenhenger.

Det finnes omfattende forskning og kategorisering av de ulike typene spesielle erfaringer vi snakker om i det følgende. Poenget i den foreliggende artikkelen er imidlertid først og fremst å gi et konkret innblikk i hvilke erfaringer norske prester

har av denne typen, og hvilken betydning disse erfaringene har for dem. Derfor vil de mer overordnede teoretiske perspektivene i denne sammenheng bli utfoldet i begrenset grad. Det er heller ikke noen resultater av den følgende analysen som bidrar til annet enn å bekrefte at prester har samme type spesielle erfaringer som andre.

Hvis vi ser på andre studier av slike erfaringer, kan vi se at informantene som responderte i denne undersøkelsen forteller om de fleste av de faktorene som andre forskere kategoriserer ved hjelp av mer detaljerte faktoranalyser (se for dette Yaden & Newberg, 160-161). Det gjelder:

- Numiøse erfaringer som opplevelse av gudsnærvær; opplevelsen av forbundethet med noe større, og erfaringer der det handler om å se eller høre ting.
- Synkrone erfaringer, som handler om å finne en spesiell mening i hendelser som sammentreffer, men som andre kanskje vil si er tilfeldigheter.
- Estetiske naturerfaringer, som handler om å bli overveldet av naturen.
- Paranormale erfaringer, som bl.a. handler om å erfare avdøde på ulike måter.
- Erfaringer av spøkelser eller andre ikke-fysiske fenomener.

Erfaringer som prestene ikke forteller om er:

- Erfaringer knyttet til kunst eller musikk.
- Erfaringen av tap av selv eller utvisking av selvbevissthet.
- Visjoner av Jesus eller av engler, - noe som er kjent fra annen forskning (Wiebe 2014).

Hva slags erfaringer fortelles det om?

Prestene forteller om et vidt spekter av erfaringer. I rammen av denne artikkelen er det ikke mulig å gå omfattende inn på alle svar like detaljert. Noen forteller om avgjørende enkelthendelser, mens andre kan fortelle om mer omfattende og varierte erfaringer. Selv om noen formidler erfaringer som er knyttet til mer karismatiske sammenhenger, er det langt fra tilfellet med de fleste av dem som har rapportert. Spekteret handler om alt fra varsler, syn, drømmer, budskap formidlet gjennom stemmer eller intuisjon, avdødes nærvær, bønnesvar, engler, praktisk hjelp i stressede eller kritiske situasjoner, spesielle hendelser under kirkelige handlinger eller i rammen av andre typer kirkelig fellesskap, helbredelser, intuisjoner, og mer. Som vi skal se, dreier det seg ikke bare om positive og trostyrkende erfaringer: Både nærværet av avdøde og elementer knyttet til urolige hus er ting prestene kan oppleve som negative trekk ved spesielle erfaringer. Uansett: Gitt det relativt begrensede antallet svar her, er omfanget av variasjoner i erfaringer påfallende. I det følgende skal vi se nærmere på enkelte av disse erfaringene.

Innledningsvis må det også sies at denne type erfaringer kan ha ulike funksjoner i forhold til spiritualitet og trosliv. For noen kan de bli inngangen til et liv i tro, for andre kan de være med på å bekrefte eller styrke tro, og for noen kan det også være slik at denne type erfaringer bidrar til å utvikle og endre troen de har fra før. Men det kan også være, slik det ble antydnet i invitasjonen som er sitert ovenfor, at denne type erfaringer blir stående på siden av og uintegret i tro og spiritualitet.

Mystiske enhetserfaringer og estetiske erfaringer

Det er ikke uvanlig at mennesker har mystiske erfaringer av en enhet med resten av tilværelsen. Dette kan også oppleves som en sterk opplevelse av skjønnhet. En av prestene fortalte om hva som skjedde i en sammenheng der vedkommende var på retreat. Hen opplevde

en intens opplevelse av skjønnhet. Alt rundt meg, spesielt ute i naturen, opplevdes veldig vakkert. Det var ikke et spesielt lys, det var ikke noe spesielt jeg så, så det var nok heller det indre øyet jeg så med, min oppfatning, som gjorde at alt ble ekstra vakkert. Det gjorde dypt inntrykk på meg. Jeg tror jeg har forstått det slik at jeg kom i kontakt med en virkelighet som jeg ikke hadde vært så tydelig i kontakt med før. Det er nok den enkelthendelsen som i størst grad har ført meg ut på min åndelige søken og vandring. Dette ville jeg ha mer av.

Dette ble en tydelig transformerende opplevelse, som åpnet opp for en videre åndelig søken. Den ble fulgt av andre opplevelser av natur som også innebærer samhörighet med annet levende, og en sterkere erfaring av forandring i opplevelsen av eget selv, til tross for erfaringen av enhet med noe annet:

En dag jeg så ut på et vakkert tre var det plutselig som om treet ble levende. Ikke med bevegelser, men jeg opplevde det som at det var levende slik jeg var levende. Det var et slektskap, samme “væren” i meg og treet.

Da informanten fortalte om dette til sin veileder, ble hen møtt med spørsmålet om hvem som ble levende. Det umiddelbare svaret var «treet». Men når veilederen spurte om det samme en gang til, måtte informanten innrømme at det også handlet om vedkommende selv. Hen så et slektskap mellom denne erfaringen og erfaringen på retreat. Samtidig innebar ikke opplevelsen av enhet at kroppens grenser opphørte: «Jeg var fremdeles i min kropp, men adskillelsen var ikke like definitiv som før.»

Selv om denne typen enhetserfaringer ikke er uvanlige, er det tydelig at vedkommende som hadde den satte den i sammenheng med sin egen søken etter en dypere dimensjon i tilværelsen. Konteksten for den første erfaringen gjør dette rimelig: å delta på retreat er i høy grad en praksis som åpner for å erfare både selv et og virkeligheten for øvrig i en åndelig kontekst. Men i seg selv trenger ikke denne type erfaringer å tolkes som religiøse, ettersom innholdet i erfaringen ikke i seg selv fremstår som spesifikt religiøst ladet. Opplevelsen av enhet og skjønnhet bidrar likevel til å manifestere virkelighetens dybder på en måte som blir avgjørende viktig – og derfor er det ikke urimelig at informanten ser dette som en erfaring med betydning for tro og spiritualitet.

Det er vel kjent at naturen formidler spesielle opplevelser som kan få religiøs betydning. En prest fortalte om hva som skjedde i forbindelse med en pilgrimsvandring:

Jeg gikk pilegrimsvandring med en venninne, og den første dagen ble jeg stående på et enormt jorde i skumringstimen og se utover det veldige landskapet foran meg, og

opp på ei lita kirke i det fjerne. Jeg ble helt overveldet ... Jeg følte meg så uendelig liten i dette store universet, og i evigheten. Og det bekreftet for meg at det er nødt til å være en skaper bak denne ville, vakre, enorme verden og hvert eneste levde liv.

En annen informant fortalte også om en mystisk erfaring i retreatsammenheng. Vedkommende sa at dette var en av mange erfaringer som går ut over det hen vanligvis opplever i hverdagen:

Jeg hadde sovnet et øyeblikk, men våknet av at det var som om noen var hos meg. Det var en god følelse. "Er det du, Gud?" Jeg mottok på en eller annen måte et spørsmål om han fikk lov til å komme. "Om du får? Ja, kom." Og jeg ble fylt av en nydelig, var, følelse. Den kom som en stille bølge, fra mellomgulvet til føttene og opp i hodet. Det var som en lett, lett rus, men helt distinkt. Så lenge jeg bare var stille fortsatte det, men så begynte jeg å blande meg inn med takk og bønn og da var det over.

Her er det ikke erfaringen av enhet, men av nærvær og positive følelser som er i sentrum, og det handler, til tross for den innledende «replikkvekslingen», om en emosjonell erfaring, som blir forstyrret av aktiv respons. I likhet med forrige informant handler også dette om erfaringer som informanten kan tolke som respons på aktiv søken etter Gud, og i begge tilfeller er det interessant av svaret på en slik søken ikke er kognitiv innsikt, men erfaringer med sanselig og emosjonelt innhold og preg. Som den forrige informanten har også denne konkrete erfaringer å falle tilbake på som styrker troen og gjør den til mer enn noe som tros med «hodet» og tanken.

Andre mystiske erfaringer med et mer tydelig religiøst kvalifisert innhold kan finnes utenfor slike kvalifiserte kontekster for spiritualitet som det en retreat representerer. En informant fortalte om en erfaring som kom med ulike mellomrom: Hen fikk et «indre bilde av Jesu blod, som vasker over livet mitt.» Selv sa vedkommende om dette at det ikke var en sterk mystisk erfaring, men snarere en opplevelse av «stille indre bilder» som «en slags rød løper over livsløpet mitt.» Erfaringen skapte trygghet og indre glede.

De fortellingene som er nevnt hittil kan gi inntrykk av at mystiske erfaringer fremstår i trygge og rolige kontekster. Men det er ikke alltid tilfelle. Mystiske erfaringer oppstår tidvis i situasjoner preget av sorg, stress eller krise (Taylor 2011). En informant fortalte om at hen var i livets verste krise, redd og fortvilet, og opplevde at det ikke fantes noen gode veier videre. Så, midt på Karl Johan, mens hen gikk i bønn, skjedde det noe: «Midt i smerten og den gjennomborende frykten, var det som om jeg kjente en overveldende lykkefølelse. Som om 'himmelen åpnet seg', og lyset gjennomboret meg.» Her står vi overfor en plutselig transformasjonsprosess som innebærer at informantens selverfaring og emosjonelle tilstand endres dramatisk. Erfaringen bidrar dermed også til en endring av hele situasjonen vedkommende står i. Det plutselige og uventede blir derfor også et avgjørende trekk ved erfaringen.

Det er imidlertid en komponent til i denne erfaringen som er verd å merke seg: erfaringen av lys. Flere av informantene fortalte om slike erfaringer, og i de to

Kall og bekreftelser på en «åpen» virkelighet

påfølgende fortellingene spiller lyset ulike roller: Mens den første er knyttet til hvordan lyset henger sammen med å overvinne det som oppleves som en stresset og krevende situasjon av kirkelig karakter, og dermed fremstår som religiøst *relevant* og *situert*, er den andre mer hverdagslig og uten noen signifikant religiøs betydning. La oss se på dem hver for seg:

I en begravelse, ganske tidlig i min prestedtjeneste, hadde jeg en opplevelse av at jeg var en lyskropp. Jeg var stort sett veldig nervøs i mange av mine første år i tjenesten, både i begravelser og i gudstjenester. Selv om jeg forberedte meg svært godt, satt nervøsiteten i kroppen. En sjelden gang følte jeg meg trygg og selvsikker. Denne gangen følte jeg ingen av delene. Jeg bare “var”. Jeg hadde en indre ro, jeg følte at jeg var tilstede, jeg var rakrygget og så rett på forsamlingen uten frykt og uten selvsikkerhet. Og jeg hadde en opplevelse av at jeg gikk i en lyskropp. Den var “gjennomskinnelig”, er et ord jeg har brukt om den. Jeg var i min egen kropp, men det viktige var denne lyskroppen som omsluttet og gikk ut over min fysiske kropp.

Her er det igjen kombinasjonen av det sanselige og emosjonelle som er fremtredende, med lys som en viktig komponent. Men til forskjell fra noen av de fortellingene vi allerede har møtt, er fraværet av emosjoner påtakelig: informanten slipper å kjenne både frykt og selvsikkerhet. Det er snarere erfaringen av ro og tilstedeværelse som trer frem når hen møter forsamlingen i «lyskroppen».

Lys er også en avgjørende komponent i den mystiske erfaringen en annen informant som deltok på retreat hadde. Hen ville stille læreren et spørsmål etter en lengre meditasjon: «Mens jeg snakket, opplevde jeg en spesiell kontakt. Og plutselig var det som om det nærmest lynte rundt meditasjonslæreren. Som et slags lys-show. Lyset bølget frem og tilbake mellom oss.» Vi kan lese denne fortellingen som en ytterligere bekreftelse på hvordan retreat og spirituelle praksiser knyttet til meditasjon og fordypning bidrar til å «åpne» for spesielle erfaringer. Om dette bare handler om endrede disposisjoner hos dem som deltar i slike praksiser, eller om det også handler om at virkeligheten blir mulig å erfare på en annen måte der, er det imidlertid ikke mulig å si noe sikkert om ut fra det materialet som foreligger i denne lille studien.

Budskap gjennom audisjoner, syn eller drømmer

En annen type spesiell erfaring prestene fortalte om, handler om å motta informasjon som på en eller annen måte blir bekreftet senere, enten av ting som skjer, eller av andre. I likhet med det som ble rapportert i forrige avsnitt, kan denne informasjonen meddeles både i og utenfor en kirkelig kontekst.

Et eksempel på dette er presten som stod ved alteret og var opptatt med å forrette gudstjeneste da hen hørte en stemme si et stedsnavn. Etterpå erfarte hen at det var en stilling ledig der, og selv om det var vanskelig å forlate stedet der vedkommende trivdes godt i sin tjeneste, ble det sendt inn en søknad til stedet stemmen nevnte. Resultatet ble ikke bare endring av tjenestested, men også løsningen på et stort familieproblem. Presten

det handlet om, ble der resten av sin yrkesaktive tid. Nytt sted med problemløsning og fortsatt trivsel blir i denne fortellingen bekreftelsen på at budskapet hadde betydning.

Audisjoner som løser problemer og dilemmaer kunne flere fortelle om. I en viss forstand kan de dermed også knyttes til situasjoner av stress, selv om det ikke dreier seg om så alvorlige forhold som dem som ble nevnt som en mulig «trigger» i forrige avsnitt. Men slikt «stress» kan være alvorlig nok, og være knyttet til ulike forhold:

En prest hvilte på kontoret etter en slitsom dag, og idet hen våknet var det som om noen hvisket «Eva» (navnet er endret). Umiddelbart ble dette forkastet som en drøm, uten nærmere ettertanke. Men noen dager senere holdt presten på å rydde sammen etter en gudstjeneste, og kirketjeneren kom løpende og lurte på hvorfor noen hadde ropt så inntrengende på «Eva». Som om ikke dette var nok, snakket presten noen dager senere med en kollega, som kunne fortelle om en ganske trasig begravelse hen hadde hatt den uka. Den avdøde hadde dødd brått etter en stor familiær krangel med et barnebarn som het «Eva». Barnebarnet var nå i dyp sorg for at de aldri fikk gjort opp seg imellom.

Denne fortellingen er komplisert fordi den både handler om en audisjon, men også om en mulig henvendelse fra en avdød som ønsker kontakt med sitt barnebarn. Samtidig er det også her en klar kirkelig kontekst, med tanke på både sted og kirkelige handlinger. Og stresses knyttet til en uoppgjort krangel gjør det mulig å knytte denne erfaringen til andre stressutløste hendelser.

En annen type informasjonsmottak handler om å være sanndrømt. En prest hadde drømmet der hen etterpå tenkte at dette var merkelig – og opplevde at det hen holdt for å være usannsynlig skjedde kort tid etterpå, akkurat slik vedkommende hadde drømt.

En prest med en krevende relasjonell historie opplevde i et møte med Joralf Gjerstad at Gjerstad kunne «lese» historien hen bar på ved å ta på skulderen til vedkommende. Her ble muligheten til å få sin historie kjent og anerkjent gjennom den informasjonen Gjerstad var i stand til å motta opplevd som positivt, selv om utgangspunktet var krevende erfaringer.

Erfaringer i forbindelse med begravelse

Noen av erfaringene prestene fortalte om var knyttet til kirkelige handlinger. Flere av dem handlet om ting som skjedde i forbindelse med begravelser. En av respondentene hadde en begravelse der Ellingsens salme «Fylt av glede», som inneholder strofen «Dåpens lys forblir når livet slukner» var blitt sunget:

Jeg hadde en begravelse for en 2-åring som var død etter en dramatisk drukningsulykke. På den vesle kisten i kirken hadde foreldrene plassert (limt fast) dåpslyset som de hadde fått ved dåpen i den samme kirken. Lyset brant under hele seremonien, og da faren mot slutten kom frem for å bære kisten så blåste han det ikke ut. Fra kirken til graven på barnefeltet var det en nokså lang vei, og som for de fleste kirker med høy beliggenhet i terrenget er det alltid et vinddrag. Det var sensommer og vind også denne dagen. Jeg gikk som vanlig foran og oppdaget først da vi kom til graven og kisten skulle settes ned at lyset fortsatt brant. Det var uforklarlig at denne vesle

Kall og bekreftelser på en «åpen» virkelighet

flammen fortsatt gjorde det. Ingen hadde gjort et forsøk på å holde den ved like, men likevel...

Selv om det ikke skulle være mulig for et lite lys å fortsette å brenne i slik vind, gjorde det altså det, og det ble, ifølge presten, en god påminnelse for alle som deltok. Her ble det tilsynelatende uforklarlige til en bekreftelse på at livet har en dypere dimensjon.

En annen begravelserfaring av en mer fornøylig type finnes i følgende fortelling, som representerer et annet trekk ved spesielle erfaringer, nemlig sammenfallet av to hendelser som i kraft av å kobles sammen får en spesiell betydning: I den store gravferden til en relativt ung mann ble sangen «Learning to fly» av Pink Floyd spilt. Det var godt kjent, og ble nevnt under seremonien at avdøde var glad i motordur. Presten fortalte videre:

Ute ved graven kommer jeg meg gjennom de to første leddene i jordpåkastelsen før jeg blir avbrutt av et jagerfly som flyr nesten ulovlig lavt. Da lyden omsider dør ut fortsetter jeg; av jorden skal du atter gjenoppstå. Undring var å spore i samtlige blikk og ei jente på en 5-6 år spurte: Mamma, var det meningen?

Slike sammenfall er selvsagt åpne for tolkning, og de representerer ikke i seg selv noe signifikant religiøst innhold, men de får en spesiell karakter når de oppstår i en religiøs ramme.

Av mer spesifikk religiøs betydning er imidlertid erfaringer som prester kan ha i forbindelse med overgivelsesbønnen under gravferd, selv om materialet ikke gir mer detaljert beskrivelse av hva det handler om i denne forbindelsen.

Kallserfaringer

Det er mange ulike faktorer som gjør at mennesker beslutter seg for å studere teologi og gå inn i prestetjeneste. I materialet som kom inn i forbindelse med denne undersøkelsen, er det imidlertid påfallende at flere av informantene snakker om helt distinkte kallserfaringer. Flere av disse erfaringene handler om radikale veivalg som går på tvers av det vedkommende hadde forestilt seg at skulle bli livsveien inntil da.

En prest hadde planer gjennom hele oppveksten om å studere medisin og bli lege. Hen var del av en kristen familie med prester og kristendoms lærere i slekta, men et studium i teologi var aldri innenfor horisonten. Kristendom var «gammelt nytt». Men en dag leste hen en artikkel der teologistudenter ble intervjuet om kall. Hen fortalte: «Hva var det? Hva var det for dem? Jeg husker ikke hva de svarte, men i det øyeblikket visste jeg at jeg skulle bli prest. Jeg gikk inn i teologistudiet med glede og nysgjerrighet. Begge deler holdt seg gjennom studiet, og det har holdt gjennom mange år som menighetsprest.»

Det er imidlertid ikke bare solide kristne familier som gir grobunn for kallserfaringer: En ung person hadde sommerjobb som blant annet innebar at vedkommende måtte overvære en form for gudstjeneste sammen med andre ansatte. Selv om hen var døpt og konfirmert i kirka, var vedkommende etter eget utsagn ateist, eller i beste fall

agnostiker, og det var uventet at dette var blant de tingene som ble forventet av dem som arbeidet der. Men noe skjedde under en slik gudstjeneste:

Det skjedde noe jeg ikke kan forklare under den gudstjenesten, et slags “Paulus-øyeblikk”, som kom snikende, men samtidig traff meg som et lyn, helt uforutsett. Tårene strømmet, og jeg visste helt sikkert og med trygghet at selv om jeg aldri hadde hatt noen tro, så er troen på Jesus den riktigste, og at jeg selv skulle bli prest. I ettetid kom selvfølgelig tvilen snikende, for som et rasjonelt og ungt menneske er ingen “irrasjonell” tro basert på en slik opplevelse lett å svelge. Men følelsen satt likevel i, og til slutt resignerte jeg og begynte på utdannelsen.

Det er ikke bare selve kallserfaringen som er viktig her, inkludert den transformasjonsprosessen den innebar for vedkommende. Vel så påtakelig er samspillet mellom emosjonelle og kognitive elementer, som bidrar til å forankre overbevisningen om troen på Jesus i kombinasjon med overbevisningen om hva som skulle være retningen på livsløpet. Denne sterke forankringen bidrar også til å overvinne det som måtte være av tvil om hvorvidt dette var et godt livsvalg.

Kall kan også komme gjennom audisjoner. På rekruttskolen opplevde en informant å høre en stemme som ikke kunne lokaliseres si: «Du skal bli prest.» Budskapet var helt tydelig og rettet direkte til vedkommende. Samtidig ble det opplevd som om det kom som lyn fra klar himmel, og fremsto som både forvirrende og vanskelig å forholde seg til. Hen fortalte: «Jeg var så vidt begynt å orientere meg innenfor kristendommen og lurte på om ikke den kristne tro var noe jeg skulle ta et aktivt forhold til. For meg var det vanskelig å relatere seg til dette. Så jeg syner? Begynte jeg å bli gal? Hva var dette for noe. Var det Gud som ga meg et kall? Jeg la det litt på is, men det slapp liksom ikke taket i meg.» Det endte med teologistudier for denne informanten, også. Hen karakteriserer dette i dag som en «livsendrende opplevelse. Det var det som gjorde at jeg ble prest og jeg føler virkelig at jeg er på rett hylle. Kunne jeg ha begynt på nytt igjen ville jeg også i dag blitt prest.» Samtidig ble dette ikke bare en bekreftelse på profesjonell livsvei, men også opplevd som en bekreftelse på at Gud så noe i vedkommende som Gud kunne bruke i sin tjeneste.

Ikke alle slike kallserfaringer fremstår som plutselige og uformidlet. En av informantene fortalte om at hen levde i en årrekke der det gjaldt å «leve hver dag som om jeg kunne dø i morgen», og derfor sette alle planer for fremtiden på vent. Vedkommende hadde likevel en veileder som oppfordret til å sette fremtid og utdanning på agendaen. En kveld da vedkommende badet spontant i mørket i en innsjø oppsto en påtrengende tanke om å bli prest. Dette opplevdes som både absurd og utenkelig, og tanken ble raskt skjøvet bort, ettersom hen knapt hadde noe forhold til presteyrket overhodet. Men tanken lot seg ikke dytte bort. Om kvelden bad hen derfor til Gud: «Nå må du være helt tydelig for meg. Om jeg forstår at det virkelig er dette som er din vilje, skal jeg gjøre det. Hvis ikke, lar jeg være». I løpet av natten etter skjedde noe av det som ble omtalt i forrige avsnitt, nemlig at en drøm formidlet informasjon: «Min veileder/ lærer kom mot meg med en stor bok. Han ga den til meg, sammen med

ordene: 'Nå kan jeg ikke lære deg mer av det jeg ikke kan.' Jeg tok imot boken, så ned, og oppdaget en levende Jesus på omslaget. Og var ikke i tvil etter det.»

I dette siste tilfellet handler det om noe av det vi finner i flere andre fortellinger: en aktiv søken etter hva som oppleves som viktig og avgjørende for livsveien videre, enten det dreier seg om yrkesvalg, behovet for å erfare Guds nærvær og veiledning, eller å komme ut av situasjoner som oppleves som krevende eller vanskelige. I alle tilfeller handler det om behovet for endring – transformasjon. Det gjelder også neste tema.

Helbredelse

Noen prester fortalte om helbredelseserfaringer – enten som mennesker som selv er blitt helbredet, eller som formidlere av helbredelser til andre. Dette er selvsagt erfaringer som ikke er beholdt denne gruppen. Det prestene fortalte fremstår ikke med noe særpreget i forhold til det andre kilder gir innsikt i (Evans 2011). En av dem skrev:

Etter en alvorlig ulykke flere år tilbake hadde jeg en skjev skulder og mye smerter i nakke og rygg. Dette ble jeg helbredet for da jeg ble bedt for. Jeg kjente en varme i kroppen og kjente hvordan skulderen rettet seg ut og smerten ga seg. Og siden dette skjedde, har jeg vært frisk.

En annen opplevde «healing av et kne da jeg var ung». Ingen av informantene rapporterer imidlertid om helbredelse fra psykiske plager. En av informantene hadde imidlertid en spesiell erfaring som går ut over å bli helbredet fra fysiske plager eller sykdom. Hen levde med en intuitiv overbevisning om behovet for å ha en sterk rygg, og trente regelmessig på dette. Så var vedkommende i en bilulykke der musklene som var trent opp ble brukt – igjen tydeligvis intuitivt. Dette skjedde på en måte som gjorde at det ble mulig å unngå å bli lammet etter ulykken. I forbindelse med at de opptrente ferdighetene kom i bruk oppsto også en fornemmelse av «en slags spirituell kontakt.» Senere fikk hen bekreftet av en lege at den sterke ryggen hadde bidratt til å redde livet. Dette kan selvsagt ikke kalles helbredelse i vanlig forstand, men den formen for forutelse eller pre-kognisjon det her er tale om, kan andre også fortelle om. Dette viser også at de spesielle erfaringene det er snakk om kan oppstå i ulike kontekster og ha ganske ulike funksjoner.

Som nevnt kan prester også formidle helbredelse. En av dem hadde en konfident som ba om forbønn i forkant av operasjon som også innebar en transplantasjon. Presten bidro med en enkel forbønn med håndspåleggelse. Det viste seg i forlengelsen av dette at konfidenten ble frisk og ikke lenger trengte transplantasjon – noe som også her kunne bekreftes av en lege. Presten selv sa at «Bønnen var enkelt formulert, jeg kjente at hånden min ble blytung og jeg følte at jeg nesten presset konfidenten ned i underlaget. Konfidenten opplevde hånden min som kun lett berøring.»

Det er to ting vi kan merke oss i fortellingene om helbredelse: Det første er at flere av fortellingene handler om helbredelse som skjer i en kontekst av bønn. Det trenger ikke bety at bønn er et nødvendig element (se Henriksen 2018). Det andre er at selve

opplevelsen av hva som skjer i forbindelse med slike hendelser kan være svært forskjellig for de partene som er involvert.

Urolige hus og «spøkelser»

Prester kan fortelle om at de er blitt bedt om å komme til urolige hus for å utføre liturgien som er utarbeidet for dette formålet. Når forfatteren av denne artikkelen har holdt foredrag om temaer som denne artikkelen handler om, har prester i etterkant meddelt at «jeg trodde jo ikke noe særlig på det, men det virket jo!». Liknende trekk viser seg også i det materialet det her er snakk om. En prest fortalte at hen «to ganger (på ulike steder og i ulike jobber) var blitt bedt om å komme hjem til personer som opplever «spøkelser» eller uforklarlige hendelser i huset. De ønsket hjelp for å bli kvitt dette, og ba meg om å be for huset.» De som ba om dette, var slett ikke alle like aktive gudstjenestedeltakere. Presten stilte opp på bestillingen:

Jeg besøkte dem i begge tilfellene, hadde en samtale om hva de trodde det var, og forsøkte å lytte så godt jeg kunne. Jeg var åpen om at jeg ikke har noen erfaring med eller kompetanse på dette, og egentlig heller ikke tror på spøkelser, men at jeg tror på Gud, og at det kan finnes mer mellom himmel og jord enn vi kan se og forklare. Jeg sa også at jeg ikke kan garantere at noe endrer seg, men at jeg gjerne kan be for huset. Jeg brukte liturgien for «Forbønn for hus og hjem», litt tilpasset situasjonen. I begge tilfeller tok de kontakt i etterkant og sa at uroen i huset hadde forsvunnet. I det ene tilfellet fortalte en av dem at han hadde sett noe forsvinne ut av huset mens vi ba og snakket sammen etterpå.

Dette må sies å representere en nøktern og teologisk informert tilnærming til noe som folk kan ha mange ulike forestillinger om. Fenomenene som ligger til grunn kan være av svært ulik karakter, fra mer «uskyldige» hendelser som at bilder blir hengende på skjeve på veggene uten at noen har vært borti dem, uforklarlige smell i skap i umiddelbar nærhet, lys som blinker hver gang et spesielt tema eller en spesiell person blir nevnt, ting som viser seg og som forsvinner igjen, eller, som en av dem sier, «dukker opp igjen helt ut av det blå på de mest ulogiske steder.»

Det er tydelig at prestene oppfatter denne typen fenomener og erfaringer som utfordrende. En av dem fortalte:

Det utfordrer meg å tenke at det finnes spøkelser, i det ene tilfellet hadde en av de som bodde i huset tydelig sett ei jente som forsvant gjennom veggene, i det andre tilfellet fikk jeg høre en historie om hva hun som bodde der trodde hadde skjedd der tidligere. Jeg er fremdeles usikker på hva jeg selv tror, eller hvordan jeg skal forklare dette. Men det var likevel en god opplevelse å kunne be sammen med dem i deres hjem.

Denne type refleksjoner gir en indikasjon på at det finnes erfaringer mellom vanlige folk som prester møter, men ikke alltid har tilstrekkelige teologiske ressurser til å tolke.

De forholder seg åpent og imøtekommende, og ikke avvisende til mennesker som har slike erfaringer. Dette går litt på av tvers hva enkelte lekfolk kan ha av forestillinger om hvordan prestene vil forholde seg. Funn i tidligere forskning antyder at lekfolk kan være redde for å fortelle presten om slike erfaringer fordi de tror at de vil bli avvist eller sett på som «gale» eller på siden av kristen tro (sml. Henriksen og Pabst 2013). Noen av prestene er også mer kreative i sin fortolkning av denne type erfaringer, og ser slike fortellinger i lys av elementer i de bibelske fortellingene. En av dem skrev:

Etter å ha hørt fortellinger fra flere mennesker jeg har møtt om kontakt med avdøde familiemedlemmer i spesielle situasjoner har jeg begynt å tenke at det vi kaller “himmelen” kanskje er nærmere enn vi tenker oss. Jesus kom og gikk gjennom stengte dører, og ved gitte tilfeller kan det tenkes at våre kjære også kan få lov til det.

Her blir altså den virkeligheten som beskrives i det bibelske materialet knyttet sammen med fenomener i samtiden, slik at de to epokene og fenomenene i dem belyser hverandre. Det bibelske materialet blir bruk som en fortolkning av det som skjer her og nå. Dette gir både det bibelske materialet en tydeligere samtidsrelevans, men det kan også bidra til at erfaringene kan bli validert av presten, i stedet for at de som forteller om dem opplever seg avvist.

Disse fortellingene bidrar imidlertid også til å bekrefte det som var bakgrunnen for utformingen av liturgien om bønn for urolige hus (https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no-/migrering/kr_53_1_12_liturgien.pdf), og er en tydelig indikasjon på at kirken her har vært i stand til å gi et liturgisk og adekvat tilsvarende til noe mennesker oppfatter som problematiske og tidvis plagsomme eller uroskapende erfaringer. Kortfattet formulerte erfaringer fra prestenes side gir også antydninger om døde familiemedlemmers nærvær etter at de er døde, eller om andres erfaring av døde som “hentes” av andre døde. En av prestene fortalte at han har fått formidlet utallige skildringer av dette, men materialet gir ikke noen mulighet for mer inngående beskrivelser av slike erfaringer.

Hvordan forstår prestene sine spesielle erfaringer, og har den betydning for deres kristne tro?

Svarene på spørsmålet i overskriften varierer selvsagt en god del, avhengig av både hvilke type erfaringer det er snakk om, og av andre forhold. Men et generelt trekk er at slike tegn blir *bekreftelser* på Guds nærvær i livet. Utsagn som «det er en skaper bak mitt liv og han minner meg om sin eksistens ved å gi meg slike opplevelser» er et eksempel på dette. Andre kan si at «Jeg har hatt så pass mange erfaringer og opplevelser, i kirker, drømmer, bønn og forbønn, at det ikke lar seg bortforklare - og jeg opplever det som styrkende og en vesentlig del av min Gudstro og identitet.» En prest sier treffende at «erfaringene understreker tilværelsens mysterium.» Noen har andre, og kanskje mer overraskende refleksjoner. En prest sier at «erfaringene kommer *til tross for* min kristne tro (min uthevelse). Men jeg tror at troen påvirkes i hvert fall litt av slike uforklarlige erfaringer /opplevelser. Likevel rokker den ikke ved troen, troen er like sterk i dag som før.»

Enkelte er kritiske til hvor liten plass spesielle erfaringer får i en kirkelig kontekst, og mener at dette har blitt rasjonalisert bort i teologiske miljøer. Materialet inneholder også utsagn som uttrykker en utålmodighet med kirken og det som oppleves som frykt, skepsis, og manglende interesse for denne typen erfaringer og det de kan bety for fordypet åndelighet og menneskelighet. Men noen never at de finner motsvar til slike erfaringer hos teologer som er inspirert av ørkenfedrene, kristne mystikerne, og østlig kristendom. Noen nevnte også at den samisk-kristne religiøsitet har en større åpenhet for dette. Der finner de former for kristen tro med rom for mer av dette.

Ingen av prestene uttrykker at erfaringene de har *utfordrer* deres kristne tro, men noen av dem opplever at de *utvider* den og at den blir mer forankret i erfaringer og mindre i hva de har lært. Selv om noen av prestene sier at dette er noe de også har forhold seg spørrende og kritisk til er det tydelig at denne type erfaringer også har en type innflytelse som gir dem autoritet i forhold til hva de tenker om seg selv og om troen sin. Men de er forsiktige med å snakke med andre om erfaringene, og gjør dem ikke til autoritative for hva andre skal tro eller oppleve. Erfaringene synes imidlertid også å bidra til å problematisere et rasjonalistisk verdensbilde der alt kan forklares eller forstås, og slik sett er erfaringene både åpnende og transformerende. (sml. Zackariasson 2022:88).

Avsluttende perspektiver og refleksjoner

Som det fremgår, er prestenes erfaringer ikke særpregede eller spesielle for dem. De finnes også dokumentert i andre lag av befolkningen. Men ikke uventet forteller gruppen informanter om hendelser som ofte skjer i en kirkelig kontekst: både gudstjenester, begravelser og retreats er steder der de kan ha slike erfaringer, og det virker selvsagt også inn på hvordan de forstår hendelsene. Om de hadde hatt slike erfaringer i andre, mindre religiøst fargede kontekster, ville det kanskje gjort at de noen ganger hadde tolket dem annerledes, men det er slett ikke sikkert. Ikke alle erfaringene det blir fortalt om har et klart religiøst objekt (eller innhold), men konteksten for og konsekvensene av hendelsene har en tydelig forbindelse til deres kristne tro.

Vi ser også, som nevnt, at en del erfaringer er knyttet til kriser, endringer og avgjørende livsvalg, som underveis er karakterisert som situasjoner med preg av stress. Dette er kjent fra andre undersøkelser også (Geels & Wickstrøm 2006), men for prestene har det i stor grad vært knyttet til livsvalg og kirkelig tjeneste.

Erfaringen av å høre stemmer eller se ting blir i noen sammenhenger oppfattet som tegn på mental sykdom. Men her handler det ikke om lidelser som kommer på tvers av det som gir dem som mottar slike budskap evnen til å fungere i hverdagen. Snarere er det snakk om at dette er erfaringer som gir tydeligere mening og retning til livet. Det er det motsatte av patologi.

Prestene er heller ikke de eneste som har kallserfaringer. I Yaden et al (2015) fortelles det også om andre yrkesgrupper med et spekter av ulike livssyn, inkludert agnostikere og ateister som har hatt spesielle erfaringer med betydning for yrkesvalg og livsvei på måter som oppfattes som dypt meningsfulle.

Fenomenologisk sett er erfaringer av meningsfulle sammentreff også en indikasjon på at noen deler av våre kapasiteter for å erfare virkeligheten handler om at vi ikke står på utsiden av en fysisk bestemt virkelighet, men er vevd inn i virkeligheten på en måte som går ut over det å tolke fysiske hendelser eller handlinger. Ut fra en slik forståelse vil trosoppfatninger og andre forståelsesrammer være nødvendige for å skape mening overhodet. De er ikke noe som legges til det som «egentlig skjer».

Samlet sett ser det ut som de erfaringene som prestene forteller om bidrar til å gjøre livet mer betydningsfullt og meningsmettet for dem. Erfaringene er ikke bare noe som preger og utvikler deres kognitivt artikulérbare tro, men det gir dem også en annen måte å ta del i og erfare virkeligheten på, som innebærer undring og åpenhet for det de ikke har kunnskap om.

Litteratur

- Astley, Jeff (2020). *SCM Studyguide to Religious and Spiritual Experience*. London, England: SCM Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1984). *Truth and Method*. New York: Crossroad.
- Geels, Antoon, Owe Wickström, et al. (2006). *Den religiösa människan : en introduktion till religionspsykologin*. Stockholm, Natur och Kultur.
- Henriksen, Jan-Olav (2018). *Varme Hender*. Oslo: Verbum.
- Henriksen, Jan-Olav, og Kathrin Pabst (2013). *Uventet Og Ubedt : Paranormale Erfaringer I Møte Med Tradisjonell Tro*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Keener, Craig S (2011). *Miracles : The Credibility of the New Testament Accounts*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.
- Pohl, Sarah (2021). *Einführung in Die Beratung Von Menschen Mit Außergewöhnlichen Erfahrungen Vom Grundlagenwissen Bis Zur Praktischen Arbeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rankin, Marianne (2008). *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*. London: Continuum.
- Stark, Rodney (1965). "A Taxonomy of Religious Experience." *Journal for the Scientific Study of Religion* 5, 97-116.
- Taylor, Steve (2011). *Out of the Darkness : From Turmoil to Transformation*. London: Hay House.
- Ward, Graham, (2014). *Unbelievable : Why We Believe and Why We Don't*. London: I.B. Tauris.
- Wiebe, Phillip H (2014). *Visions and Appearances of Jesus*. Abilene, Texas: Leafwood Publishers.
- Yaden, David B. and Andrew B. Newberg (2022). *The Varieties of Spiritual Experience : 21st Century Research and Perspectives*. New York, NY: Oxford University Press.
- Yaden, David Bryce, Theo D. McCall, and J. Harold Ellens (2015). *Being Called : Scientific, Secular, and Sacred Perspectives*. Psychology, Religion, and Spirituality. Santa Barbara: Praeger.
- Zackariasson, Ulf (2022). *Pragmatic Philosophy of Religion : Melioristic Case Studies*. American Philosophy Series. Lanham: Lexington Books.

"Ingen skaber alene"

**- den medmenneskelige samtale
mellem sygeplejersker og patienter
i en diakonal hospitalskontekst**

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 40. Nr. 2/2023

[s. 37-54]

<https://doi.org/10.48626/tpt.v40i2.5543>



Conny Hjelm, diakon og ph.d.stud. Filadelfia Uddannelse, Filadelfia, Dianalund



Marianne R. Nygaard, førsteamanuensis, Fakultet for teologi og samfunnsvitenskap, VID vitenskapelige høyskole, Oslo
Anne Austad, professor, Fakultet for teologi og samfunnsvitenskap, VID vitenskapelige høyskole, Oslo
cohj@filadelfia.dk

Abstract

The importance of experiencing oneself as seeing and seen is essential to the experience of humanity. This applies not least to patients who find themselves in difficult and complicated life situations in a hospital. In this study, a Human Related Conversation (HRC) was conducted at a diaconal epilepsy hospital in Denmark. The article explores what characterizes the interaction between the parties in such a conversation. Data consists of 15 semi-structured conversations between nurses and patients, as well as the patients' feedback on the conversations. Data is analyzed based on reflexive thematic analysis and the emerging findings perspective from the understanding of diakonia in conviviality and Hartmut Rosa's resonance theory. It is concluded that in HRC there is a shift from hospital-rooms to everyday-spaces, which in this case means that the interaction between the participants in HRC is characterized by a respectful attitude, a human meeting and an equal reciprocity.

Nøgleord: Medmenneskelig samtale, sygepleje, diakoni, conviviality, resonans.

Indledning

Betydningen af at opleve sig selv som seende og set er essentiel for at erfare sig selv som menneske (Rosa, 2021, s. 81) og indgå i menneskelige forhold i sin omverden (Rosa, 2021, s. 83)¹. Dette gælder ikke mindst patienter, der befinder sig i sårbare livssituationer på et hospital. I et samfund, hvor acceleration er med til at øge menneskers fremmedgørelse i både sociale- arbejdsmæssige- og uddannelsesmæssige dimensioner samt meningsdimensioner for livet (Rosa, 2021, s. 52), kan det imidlertid være svært at skabe muligheder for at fastholde medmenneskelige møder. Ikke desto mindre er det vigtigt at have fokus på muligheden for sådanne møder, hvilket er noget, der fagligt optager både diakoni og sygepleje og andre professionspraksisser.

I dette empiriske studie tager vi udgangspunkt i en personorienteret samtalepraksis, kaldet Den medmenneskelige Samtale (DMS). Den foregår i et samarbejde mellem sygepleje og diakoni på Epilepsihospitalet Filadelfia i Danmark således, at DMS er udviklet i diakonienheden på stedet, mens den er udført af sygeplejersker i hospitalsenheden.

Filadelfia er oprettet i 1897 som en diakonal institution, og er i dag et højt specialiseret hospital for mennesker med epilepsi. Filadelfias diakonale grundlag betyder, at der, udover hospitalet, også findes en diakonienhed, som tilbyder landsdækkende undervisning og uddannelser i diakoni.

DMS har eksisteret i over 10 år som et etableret kursusforløb, der har været udbudt gennem diakonienheden. DMS har dels et teoretisk afsæt i Kresten Kolds pædagogik med fortællingen og sam-talen som centrale livsoplysende elementer (Lillelund, 1977/78, s. 38), dels i Haldor Halds kirke- og teologiperspektiver relateret til mennesker, der ikke er hjemmевante i kristne/kirkelige sammenhænge (Hald, 1990, s. 61-76) og endelig i Heinz Rüegger og Christoph Sigrists diakonale skabelsesteologiske perspektiv på næstekærlighed (Rüegger og Sigrist 2011).

DMS forstås i dette studie som en ikke-diagnose-relateret samtale, der udføres af sygeplejersker og fokuserer på at danne et medmenneskeligt rum i en klinisk hospitalskontekst. Denne artikel sigter på at undersøge interaktionen mellem sygeplejerske og patient i DMS.

Studiet placerer sig indenfor empirisk diakonividenskab og er kendetegnet ved flerfaglige teoretiske perspektiver. Studiet har videre et indefra-perspektiv, hvor det enkelte menneskes eller målgruppes stemme bliver vægtlagt, samt et praksisorienteret mål (Stifoss-Hanssen 2014, s. 63 og 73).

Skønt der indenfor de sidste 10 år er fremkommet et mere systematisk arbejde med forskning i diakonal praksis i Norden (Nissen, 2019, s. 323-334), så er konteksten for størstedelen af disse praksisser en kirkelig og menighedsorienteret diakoni (eksempelvis Nygaard, 2014, 2017; Gunnes, 2020). Der forekommer sjældent studier, der kombinerer sygepleje og diakoni i en diakonal hospitalskontekst. Vi har derfor fundet det vigtigt at undersøge, hvorledes DMS udfoldes, når den udføres af en faggruppe, der ikke relaterer

¹ Citatet "Ingen skaber alene" er titlen på bogen af samme navn, som er en brevveksling mellem kunstneren Sonja Ferlov Mancoba og museumsdirektør Troels Andersen. Han skriver i forordet, hvordan han – efter lang tids tavshed - vovede at skrive et brev til hende med nogle spørgsmål. Og, som han kort formulerer det: "Der kom svar." (Sonja Ferlov Mancoba, u.å., s. 5).

sig til diakonale sammenhænge, men indgår i en fagkontekst (den kliniske sygepleje) som, på trods af sin tradition med åndelig omsorg, ofte er produktionsorienteret (Kleiven et al, 2016).

Fokus for dette studie er som sagt på det, der sker mellem sygeplejerske og patient i DMS og forskningsspørgsmålet lyder: ”Hvad kendetegner interaktionen mellem sygeplejerske og patient i DMS?”

Tidligere forskning

I den sygeplejefaglige forskning ses det medmenneskelige som en del af sygeplejefagets kvalifikationer og værdigrundlag (Delmar, 2006, s. 24, 28, 199-201) og er indlejret i den del af sygeplejefagligheden, der indeholder et åndeligt omsorgsperspektiv (Dansk Sygeplejeråd, 2014, s. 5, 9; Haugen, 2018a, s. 63). Her benævner tidligere forskning det som fx et ”menneske-til-menneske-forhold” (Travelbee, 2010, s. 38), næstekærlighed (Delmar, 2006, s. 24, 28) eller et ”helligt øjeblik” (Martinsen, 2018, s. 35). Det indebærer at møde patientens lidelse (Delmar 2006, s. 109) eller at lindre den syges distress (Travelbee, 2010, s. 41) eller opleve et spontant sanseligt samvær (Martinsen, 2018, s. 36). Disse forskellige udtryk for det medmenneskelige har afsat i et sygeplejefagligt fokus på patienten. Det er imidlertid svært at finde forskning, hvor sygeplejen integrerer diakonifaglighed i et tværfagligt eller flerfagligt samspil.

Forskning i institutionsdiakoni handler for stor en del om diakonale institutioners forskellige roller i samfundet. Det kan handle om at finde sårbare grupper, der er uden offentlige tilbud (Leis-Peters, 2014, s. 117) eller at skabe et fundament for ligeværdige partnerskaber (Cone, 2019, s. 47), hvor der ikke tales om ”dem og os”-positioner (Lid, 2019, s. 63) og hvor brugernes involvering, innovation og empowerment fremmes (Haugen, 2018b, s. 27). Forståelsen af denne samfundsmæssige rolle kan variere, og rollen kan udfoldes som fx værdivogter, tjenesteudbyder, pioner eller forbedrer (Angell, 2016, s. 151). En anden del af institutionsdiakonal forskning fokuserer på ledelse (Hein, 2018; Askeland, 2011; Aadland og Skjørshammer, 2012). Her kredser ledelsesperspektiverne om forhold mellem menneskesyn, værdier og handling indadtil i organisationen (Hein, 2018, s 161-181; Askeland, 2011, s. 165). Det tætteste vi kommer på forskning, i kombinationen diakoni og sygepleje i institutioner, er en rapport, som evaluerer 10 års indsats med diakonisygeplejersker i Diakonhjemmet Sykehus, Oslo. Her blev diakonisygeplejersken forstået som en, der kunne minde ansatte om hospitalets diakonale værdier (Hovland, 2015, s. 82). Den konkrete praksis handlede om at lede en refleksionsgruppe om værdier, samt, i travle perioder, at være en ekstra sygeplejefaglig ressource som kunne sikre lidt mere tid til patienterne generelt (Hovland, 2015, s. 22).

Forskning rettet mod interaktion mellem patienter og sygeplejersker på diakonale hospitaler dækker vidt forskellige temaer, så som palliativ omsorg (Sørbye, 1992), søvnnapnø (Herrscher et al., 2011), diabetes (Larsen, 2000) og kommunikation med patienter på hospitaler (Karlsen et al., 2019). Dog integrerer ingen af disse forskningsprojekter teoretiske perspektiver fra diakonifeltet.

Indenfor hospitalskonteksten er der også andre professionelle, der udfører samtaler, hvor medmenneskelighed indgår; fx *chaplancy* (Raakjær, 2018), som i en Skandinavisk

kontekst især udgøres af personer, der er uddannede præster (Stifoss-Hanssen et al 2019, s. 61). Denne faglighed har et hovedfokus på meningsdimensioner i livet samt eksistentiel og åndelig støtte og trøst (Stifoss-Hanssen et al, 2019, s. 65). Chaplaincy er imidlertid ikke dækkende for indholdet i dette studie, fordi det i studiet er sygeplejersker med en ikke-kirkelig faglighed, der udfører DMS.

Teori

I studiet anvendes to teorier i diskussionen. Den ene er den diakoniforståelse, som kommer til udtryk i begrebet *conviviality* (Addy, u.å., 2017, 2019; Illich, 1973) og den anden er Hartmut Rosas resonanstheori, en sociologi om menneskers forhold til verden (Rosa, 2021) perspektiveret ud fra begreberne fremmedgørelse og resonans (Rosa 2021, s. 232).

Conviviality

Conviviality, som ikke har et godt dansk udtryk, er en diakoniforståelse, der defineres som "den kunst og praksis at leve sammen som mennesker" (Addy, 2017, s. 18) - som ufuldkomne mennesker. *Conviviality* har sin oprindelse i Ivan Illichs (1973) samfundskritik og hans ønske om at gå op imod en verden præget af industriel produktivitet, hvor menneskers ageren sker som en betinget reaktion på de (ydre) krav, som andre (gerne eksperter) stiller til dem (Illich, 1973, s. 11-12). Tony Addy har formet *conviviality* til en diakonipraksis, oprindeligt relateret til østeuropæiske sammenhænge, som et bud på hvordan, diakonien kan operationaliseres i et postkommunistisk samfund (Addy 2017:18).

Conviviality, som diakoniforståelse, betoner opbygning af en tillidsfuld relation, hvor fortællinger og meninger forstyrres. Derved gives "mulighed for at kunne dele i en atmosfære af gensidighed som åbner mulighed for gennem fælles handlinger at skabe en ny fortælling, der understøtter selvværd, værdighed og handlefrihed" (Addy, 2017, s. 132, førsteforfatterens oversættelse). *Conviviality* søger at skabe en diakonal praksis ud fra tre grundpræmisser. For det første den personlige relation i modsætning til et besidderisk individualistisk (*possessive individualism*) menneskesyn, som baserer sig på succes og fiasko målt ud fra hvor meget, man ejer, eller hvor rigt samfundet er (viden, magt, økonomi); for det andet et respektfuldt syn på mennesker og samfund der er 'anderledes', og for det tredje at fundamentet for at leve sammen bygger på gensidighed i at give og tage fra hinanden (Addy, 2017, s. 134).

Conviviality er udviklet til en samfundsmæssig sammenhæng, fx en lokal landsby, snarere end en institutionel sammenhæng, men vi ønsker alligevel at anvende perspektivet i dette studie, fordi vi mener, det kan perspektivere den dyadiske situation, som kendetegner relationen mellem patient og sygeplejerske i en hospitalskontekst. Vi har også valgt *conviviality*, fordi det er et bud på diakoni, som integrerer den samfundsmæssige kontekst, som et hospital er en del af, samtidig med at den fokuserer på hvordan, vi kan dele en fælles menneskelighed (Addy, 2019, s. 166), også når vi krydser henover roller, som vi normalt kategoriserer hinanden i.

Resonansteori

Hartmut Rosas sociologi om forholdet til verden kredser om det vellykkede liv, og fokuserer på den måde man tilegner sig verden (Rosa, 2021, s. 14). Vellykkethed, i Rosas perspektiv, er ikke relateret til personers konkurrencedygtighed eller ressourceudrustning, men til kvaliteten af den enkelte persons verdensforhold (Rosa, 2021, s. 40).

Rosa har i sin tænkning indbygget en samfundskritik, hvor han opererer med de to kategoriale grundbegreber: fremmedgørelse og resonans (Rosa, 2021, s. 191). Rosa mener, at fremmedgørelsen vokser frem på baggrund af en samfundsmæssig strukturel accelerationstvang, som er med til, at vi bliver mere og mere fremmedgjorte over for de rum, de mennesker og erfaringer, som vi interagerer med (Rosa, 2021, s. 211). Fremmedgørelse betegner det forhold til verden, hvor den opleves fjendtlig, kold, afvisende, upåvirkelig, stum og relationsløs (Rosa, 2021, s. 215). Resonans beskrives som "fremmedgørelsens andet" (Rosa, 2021, s. 213). Det er et svarforhold – en relation – til verden, hvor man oplever en gensidig berøring og transformation, fordi mennesket og verden taler sammen med hver sin stemme og vurderinger (Rosa, 2021, s. 203). Resonans er derved ikke et ekko, men en relationsmodus, hvor det ikke handler om at opnå konsensus eller "idel harmoni" (Rosa, 2021, s. 219), men om at nå den anden og at lade sig påvirke (Rosa, 2021, s. 203). Resonans har tre retninger, eller dimensioner, henholdsvis en horisontal, en diagonal og en vertikal (Rosa, 2021, s. 226-232). Den horisontale dimension omfatter "sociale relationer til andre mennesker" (Rosa, 2021, s. 226). Det vil sige de jeg-du relationer, hvor der opstår en forbundethed; fx i familie- venskabelige og politiske sammenhænge (Rosa, 2021, s. 233-259). Den diagonale dimension indbefatter relationer til "tingsverdenen" (Rosa, 2021, s. 226). Det omhandler de ikke-menneskelige og ikke-dyriske objekter som arbejde, skole/ uddannelse, sport og konsum (Rosa, 2021, s. 260-296). Den vertikale dimension er udtryk for det, som "opleves som noget, der går ud over individet" (Rosa, 2021, s. 226), som fx religion, natur, kunst og historie (Rosa, 2021, s. 297-351).

Rosa påpeger, at det moderne samfund i stor grad har institutionaliseret resonanssfæerne, så bestemte typer resonanserfaringer relateres til bestemte situationer eller sammenhænge (Rosa, 2021, s. 231-232). I en hospitalskontekst vil den diagonale dimension således være en primær resonanssfære, hvorigennem de andre resonansdimensioner formidles. Det kan have den virkning, at hvis man har brug for andre sider af henholdsvis den horisontale eller vertikale resonansdimension, end konteksten lægger op til, så forstørres fremmedgørelsespotentialet (Rosa, 2021, s. 232).

Metode

Informanter og dataindsamling

Rekruttering af informanter havde en pragmatisk tilgang. Studiet blev af første-forfatteren annonceret via afdelingsledelsen på Epilepsiafsnit for voksne på Filadelfia, og 5 sygeplejersker meldte sig. Derefter inviterede disse sygeplejersker hver 3 patienter, som var indlagt eller til undersøgelse – og som ikke var udfordret kognitivt – til at

deltage. Hver informant læste en beskrivelse af, hvad deltagelsen gik ud på og gav efterfølgende frivilligt deres samtykke til deltagelse. Hver sygeplejerske afholdt en samtale² med tre forskellige patienter. Samtalerne varede 30-50 minutter, blev optaget på video og efterfølgende transskriberet.

Sygeplejerskerne havde forud for afholdelse af DMS modtaget 2 timers undervisning i diakoni, DMS og Exposure af førsteforfatteren. Efterfølgende udførte de en Exposure-øvelse på Filadelfias område. Exposure er en metode, hvor man på en vandring oplever forskellige lokationer ud fra sine sanser og følelser. Disse observationer har til hensigt at forstyrre sygeplejerskens behandlingsfokus på patienten og skabe åbenhed for andre tilgange til interaktion (Bjørklund et al, 2004, s. 11-12, 35-36). Sygeplejerskerne fik en spørgeguide³ som inspiration til at afholde DMS. Spørgeguiden blev udarbejdet af førsteforfatteren. I guiden var dog en obligatorisk indledning, som beskrev hensigten med samtalen og sygeplejerskens rolle som ikke-ekspert i samtalen. Der var også en obligatorisk afslutning, hvor sygeplejersken spurgte, om der var noget, patienten ønskede at efterlade i rummet, og om der var noget, som patienten ønskede at tage med hjem som støtte eller opmuntring i hverdagen.

1-6 måneder efter samtalen mødtes de 8 patienter, som ønskede det, med førsteforfatteren. Her så de deres samtale igennem og meldte tilbage, hvor de oplevede medmenneskelighed. Førsteforfatteren nedskrev deres tilbagemeldinger under gennemgangen. Det empiriske materiale består derved af 15 DMS, som er transskriberede (ca. 240 sider), samt tilbagemelding fra 8 patienter på deres oplevelser af medmenneskelighed (ca. 215 tilbagemeldinger). Tilgang til interaktion mellem sygeplejerske og patient kommer dermed både fra hvad, vi selv læste ud fra transskriberingen af samtalerne, samt fra patienternes observationer af interaktionen.

Metode- og analysestrategi

Metodisk valgte vi Filadelfia som case for forskningsspørgsmålet, dels fordi DMS er udviklet i diakonienheden her, og dels fordi der findes en diakonal hospitalskontekst på Filadelfia.

Vi læste det empiriske tekstindhold ud fra en reflektiv tematisk analysetilgang (Braun & Clarke, 2021). Vi valgte denne analysestrategi, fordi den indregner ”betydningen af forskerens subjektivitet som en analytisk *ressource* og deres refleksive engagement i forhold til teori, data og fortolkning” (Braun & Clarke, 2021, s. 331,

2 Der blev afholdt 15 samtaler, som blev optaget på video. Der indgår kun indhold fra 13 samtaler i det empiriske materiale, da videooptagelsen svigtede i to af samtalerne.

3 Spørgeguiden indeholdt følgende spørgsmål: 1: Vil du fortælle hvordan du oplever dit liv, som epilepsi er en del af? 1a: Hvordan føles det for dig i hverdagen? 1b: Er der noget særligt du gør – eller lader være med at gøre? 1c: Hvordan har du det i familien og i vennekredsen? 2: Hvad tænker du om, at menneskelig er forskellig? 3: Hvad er med til at give dig mening og håb i livet? 3a: Hvornår er dit liv en fest? 3b: Er der noget du længes efter, som giver dig energi, livskraft og glæde? 3c: Er der noget i livet, som du gerne vil protestere imod? 4: Hvis du havde en tryllestav, der kunne ændre alt, hvad ville du så gøre? 5: Hvad tænker du om fremtiden? 6: Er der noget vigtigt i dit liv, som vi mangler at tale om? 7: Er der noget som har forandret sig – eller noget særligt, som du er kommet til at tænke på under denne samtale? 8: Er der noget, som du ønsker at efterlade her hos mig, som du ikke ønsker at tage med ud i din hverdag? 9: Er der noget du ønsker at tage med hjem fra denne samtale, som kan være en hjælp for dig i hverdagen?

førsteforfatterens oversættelse). Dette gav mulighed for en subjektiv identificering af mønstre i datamaterialet, som efterhånden fremstod som centrale temaer.

I analyseprocessen kodede vi først materialet uden at introducere formel teori. Vi kodede hver for sig, og diskuterede det derefter i flere omgange. På dette tidspunkt kom teorierne i spil, og analyseprocessen blev derved abduktiv præget (Afdal, 2010, s. 106). Konkret brugte vi inspirationen fra *conviviality* som overskrifter for de tre kendetegn på interaktion mellem sygeplejerske og patient, der efterhånden fremstod (4.1, 4.2, 4.3). I diskussionen satte vi disse temaer i et teoretisk samspil med både resonans og *conviviality*, da vi så, at de var egnede til at give yderlige perspektiver på analysen.

Reliabilitet og validitet

I forhold til studiets reliabilitet, så var vi opmærksomme på, at selvom vi stoledes på patienternes umiddelbare tilbagemeldinger efter gennemsyn af deres egen samtale, så kunne de have været anderledes, hvis patienten så samtalerne på et andet tidspunkt, eller hvis det havde været en anden person, der havde spurgt. Desuden var det kun 8 ud af de 15 patienter, der ønskede at deltage i tilbagemeldingerne. Vi ved ikke, hvorfor nogle ikke ønskede det, og derfor ved vi heller ikke, om det udelukkende er tilbagemeldinger fra de patienter, der overvejende oplevede en positiv samtale, som indgår i data. Det ville have været optimalt, at der i studiet indgik en patientbegrundelse for henholdsvis deltagelse og fravælgelse af dette.

Studiets styrke ligger i, at samtalerne blev optaget på video, så analyserne foregik ud fra det, der reelt foregik – og ikke i forhold til et retrospektivt interview. Styrken ligger også i, at patienternes tilbagemeldinger ikke blev drøftet efterfølgende, men nedskrevet umiddelbart. Det udgør imidlertid en svaghed, at patienternes tilbagemeldinger ikke blev optaget på lydfil. Endelig er der en vis usikkerhed omkring hvorledes, undervisningen af sygeplejerskerne, forud for afholdelse af DMS, har indvirket på gennemførelsen af samtalerne. Det ville have styrket validiteten, hvis sygeplejerskerne i gruppeinterviewet var blevet spurgt om dette.

Forskningsetik

Datatilsynet i Danmark har godkendt studiet, og det har journalnummer 2017-41-5147.

De forskningsetiske overvejelser kredsede især om at beskytte patienterne, fordi de indgik i studiet, mens de befandt sig i en sårbar situation på et hospital og i livet i øvrigt. For at give patienterne bedst mulighed for at sige nej til at deltage i studiet blev der indlagt tid mellem forespørgsel om at deltage i projektet og det endelige tilsagn. Det var også sygeplejerskerne – og ikke førsteforfatteren – der fandt de patienter, som blev adspurgt, fordi de havde et bedre kendskab til, hvilke patienter der havde mulighed for at gennemføre en samtale. Der blev ved forespørgslen udleveret en samtykkeerklæring, der beskrev formål, indhold og baggrund. Her blev det også pointeret, at deltagelse var frivillig, og at det for patienten var muligt at trække deres samtykke tilbage.

Analyse, fortolkning og fund

En respektfuld holdning

I materialet fandt vi mange forekomster på situationer, hvor patienterne oplevede sig sårbare på en negativ måde, fordi de levede med epilepsi. Her talte patienterne om at føle sig anderledes og at opleve sig fremmedgjorte både i forhold til dem selv og i forhold til andre.

I et eksempel fra tilbagemeldingen forundres patienten K over, hvorledes sygeplejersken uventet – og ikke fagligt korrigerende – bare forstår den underliggende sårbarhed og følger hende i en forvrænget beskrivelse af sin livssituation. Patient K udtrykker det således: "Super, super godt – at fange og *forstå*. Det gør meget, at hun forstår mit vanvid. [Det gør] at jeg føler mig tryk. Jeg har ikke talt med nogen på den måde!". Patient Ks tilbagemelding er et tydeligt eksempel på en situation, hvor sygeplejerskens implicitte forforståelse for patienternes anderledeshed ikke blev verbaliseret, men viste sig i en interaktion mellem dem, hvor sygeplejersken møder patientens oplevelser med respekt og agtelse.

En anden patient, T, fortalte i sin samtale om, hvordan det, både i familien og andre sundhedskontekster, kan være svært at bliver anerkendt og forstået – at man faktisk har en sygdom, og at det ikke handler om at tage sig sammen:

Det har vi først nu her - efter vi er kommet ud her på Filadelfia, og det ligesom er blevet taget lidt mere seriøst, fordi der var heller ikke den store opmærksomhed på det før på [andet hospital]....jeg ved ikke helt hvordan, jeg skal forklare det, men der bliver ligesom sat lidt mere fokus på det nu, og så gav det lidt mere mening at snakke om det nu.

Senere i samme samtale ses hvorledes sygeplejersken, i modsætning til familien tidligere, helt naturligt indregner epilepsi, som en del af patientens hverdag og vilkår:

Sygeplejerske	Hvordan er det for dig nu så, at der er plads til den del [epilepsien] af dig også?
Patient	Det er rigtig rart. Både at jeg har fået en større helhedsfornemmelse. For der var også mange af de her ting, jeg ikke vidste var på grund af epilepsien, det er også rigtig rart at få svar på det.
Sygeplejerske	Så der er nogle ting der lige pludselig falder på plads eller...?
Patient	Ja. Det giver mening ik'. Øhm, og så også at mine forældre ved det. Ikke nok med at jeg ved det, men at mine forældre også ved det, sådan så når jeg så siger "husk nu på jeg har epilepsi" - at det ikke kommer som en undskyldning, for det synes jeg tit godt det kan lyde som om, og der går det egentlig igen tilbage til der, før jeg ikke vidste, jeg havde epilepsi, fordi når jeg så fik at vide, hvad det er, så følte jeg rigtig mange gange, at folk følte, jeg sagde det som en undskyldning, sådan "ej men jeg er ikke god til at læse på grund af epilepsi" og det har jeg så fået bekræftet og at vide nu, at det er faktisk derfor. Så det synes jeg både er rart nu, men også at mine forældre ved...
Sygeplejerske	Ja, det kan jeg godt forstå.

Patient T fortæller, at der nu er mere fokus på, hvordan det opleves at leve med epilepsi, og at der er et større rum for at snakke om dette svære. Betydningen af at blive forstået og respekteret i sin krævende og sårbare livssituation går igen hos alle patienter som et vigtigt element i interaktionen i DMS.

Overordnet så vi, at sygeplejerskernes respektfulde holdning over for patienternes oplevelser af at være anderledes alene viste sig i en positive form (patient K, F, T, L, Ce, S, L, Nj, H, Ma, C). Sygeplejerskerne talte på den naturligste måde om det at føle sig fremmed og anderledes med stor sans for patienternes oplevelser af sårbarhed. Her var en blanding af emner fra en hverdagskontekst og fra en traditionel hospitalskontekst. Den blanding indeholdt fx emner om forandringer og skift i selvforståelse og sociale roller; begrænsninger i livsudfoldelse; uddannelsesmæssige- og jobmæssige problematikker samt fysiske og psykiske begrænsninger som gjorde, at patienten oplevede sig væsentligt anderledes end andre. Det udfoldede sig som en indføling og forståelse af patientens eget besvær med at affinde sig med sin livssituation eller familiens vanskeligheder ved at acceptere eller forstå situationen.

Et personligt møde

Nogle gange blev ordet kærlighed anvendt i patienternes tilbagemelding. Andre gange fulgte sygeplejersken patientens fortælling, når han eller hun talte om emner, som rummede passion og følelser.

I en af samtalerne begyndte patient K at græde. Her opfattede sygeplejersken hendes tårer og fandt i et snuptag en papirserviet. Patient K sagde i tilbagemeldingen, at hun oplevede "masser af kærlighed", og skyndte sig at tilføje "hvis man må sige det". Ud fra sin egen forforståelse blev patienten pludselig usikker på, om hun kunne bruge et medmenneskeligt begreb som kærlighed ind i en hospitalskontekst, fordi hun ikke vidste, om det var naturligt i sådan en interaktion.

Senere i samtalen fortalte sygeplejersken patient K, hvad hun selv tog med fra samtalen:

...det er meget modigt af dig at gå ind i det rum. Det kræver meget mod, tænker jeg, at have de to scenarier i sig, og det der enorme behov at have styr på det, tage ansvar og kontrol og så alligevel kunne sidde og være så åben og holde ud og turde mærke de her ting. Det er... det tænker jeg er en kæmpe kæmpe ressource.

Sidst i samtalen sluttede patient K af med at sige til sygeplejersken "jeg vil egentlig bare gerne complimentere dig, jeg synes, du har et enormt dejligt væsen". Her var et personligt møde, hvor patienten mødte sygeplejersken med et kompliment, som hører hjemme i hverdagsrummet.

Da patient K så sin egen samtale, kommenterede hun deres interaktion med elementer fra hverdagen midt i et hospitalsrum således:

Mega ros – at få som menneske. Det synes jeg er stort – og det er ikke noget, der står i et manus, hun fyrer af. Det er møntet på mig! Hun pakker mig godt ind, efter at jeg har været skilt ad – jeg har lyst til at sige kærlighed.

"Ingen skaber alene"

Et andet samtaleeksempel handler om en situation fra patient Fs hverdag, hvor han med stor passion og kærlighed fortæller om sin hund.

Patient	Ja. Så ejer vi en stor hund. Altså det giver lidt selskab. <i>Griner let.</i> Altså, det giver lidt selskab ik, men det er jo ikke helt det samme... som...
Sygeplejerske	Nej, det er noget andet i hvert fald tænker jeg.
Patient	Jo, men det skaber alligevel noget liv i huset så... så det er jo hyggeligt nok.
Sygeplejerske	Ja. Ja. Hvad er det for en hund?
Patient	Det er en labrador og border collie, der er blandet, så det...
Sygeplejerske	Nurgh, det er nogle, nogle gode racer. Så det er et godt sind, tænker jeg.
Patient	Ja, og den er enorm social og dygtig.
Sygeplejerske	Så den, så den giver dig også, den gør dig også glad og mening i tilværelsen?
Patient	Ja, den er meget sød og hyggelig at være sammen med.
Sygeplejerske	Hvad hedder den?
Patient	Ozzy.
Sygeplejerske	Ozzy, okay!
Patient	Efter forsangeren fra Black Sabbath. <i>Griner let.</i>
Sygeplejerske	Ja, selvfølgelig ja. <i>Griner let.</i> Spiser den også rotter?
Patient	Nej, mus. Men den er jo ikke ligeså stor som en... nej så...

I dette eksempel giver patient F del i hverdagsfortællinger om sin hund og sygeplejersken tager på en personlig måde imod ved nysgerrigt at spørge interesseret ind. Man kan sige, at sygeplejersken tager del i den passion, som patient F har til sin hund, og den store betydning hunden er i Fs liv. Denne interaktion opleves som et personligt møde.

Vi fandt overordnet, at det personlige møde viste sig der, hvor både sygeplejerske og patient gav af sig selv som menneske og ikke kun som rolle (patient K, F, S, T, S, Li, A). De var sammen som medmennesker. Her samtalede fx om hunde, motorcykler, mad og social stempling, men det handlede også om øjeblikke, hvor patienten karakteriserede interaktionen mellem dem som "rare og varme følelser" (patient T).

En ligeværdig gensidighed

I interaktionen mellem sygeplejerske og patient sås også en ligeværdighed mellem sygeplejerske og patient, som viste sig som en gensidighed i samtalen. Dette blev tydeligst der, hvor replikker flød så uhindret og naturligt mellem sygeplejerske og patient, at fx forstyrrelser og fejl ikke betød noget.

I en samtale blev sygeplejersken overrasket over, at døren ud til gangen stadig stod åben og rejste sig for at lukke den, mens hun undskyldte. Her sagde patient S i tilbagemeldingen: "Alle laver fejl, Herre Gud". Her blev de roller, som sygeplejerske og patient normalt indtager i hospitalshierarkiet udvisket, og der fremkom en gensidighed i interaktionen. Her viste det sig, at selvom sygeplejerskerne blev usikre eller begik fejl, brød det ikke relationen med patienten. Tværtimod viste det, at de delte samtalen, og derfor bidrog sygeplejerskernes fejl eller usikkerhed til at skabe en ligeværdighed som menneske.

Der var også negative eksempler på, at sygeplejersken overtog ejerskabet til indholdet i samtalen og dirigerede emnerne. Når det skete forsvandt ligeværdigheden og gensidigheden. I en samtale fortalte patient A, at hun ikke havde et tæt forhold til datteren, fordi datteren var utryk ved moderens epileptiske anfald. Sygeplejersken replicerer: "Har din datter fået undervisning i epilepsi?" Og i de næste 16 replikker fastholder sygeplejersken samtalen på undervisning, selvom moderen forsøgte at glide af emnet. I denne del af samtalen var der ingen gensidighed og ligeværdighed, og samtalen bestod af sygeplejerskens insisterende spørgsmål og patientens korte svar. De sidste replikker fremstår således:

Sygeplejerske	Ja, øh ja... det andet er jo de udfordringer du får i dagligdag... men A, du har også vennekreds ja?... og nu ved jeg ikke om du har nogen stor familie eller om?
Patient	Jeg har en stor familie.
Sygeplejerske	Du har en stor familie, ja...
Patient	Jeg har nogle... forældre der også bare... altid har været der ikke også... og været åbne, og henter og bringer, skriver og ringer og... griner let... så på den måde har jeg en god bag, bagland hedder det vel. Ja.
Sygeplejerske	Ja.
Patient	Ja, det har jeg.
Sygeplejerske	og god familie og forhold og?
Patient	Ja...
Sygeplejerske	Og god vennekreds?
Patient	Ja.

I denne kommunikation havde sygeplejersken en manglende sensitivitet for patientens indspil. Sygeplejersken indgik ikke på en gensidig måde, men overtog ejerskabet til samtalen, og patienten lukkede sig i interaktionen med sygeplejersken.

Ligeværdigheden fremstod klart i de sekvenser, hvor der blev talt om hverdagstemaer. Her så man, at både sygeplejerske og patient gav scenen til hinanden og havde en gensidig interaktion. Det skete fx i den samtale, hvor sygeplejersken spurgte, hvad patient F gjorde ved savnet efter at kunne det, han kunne før. Patienten fortalte i en

lang passage om, hvad motorcyklen havde betydet for ham og konen. Her var han eksperten, der gav ud af sin viden og erfaring.

Overordnet fremstod den ligeværdige gensidighed i samtalerne både positivt og negativt. De allerfleste gange initierede sygeplejerske og patient på skift temaer, som den anden responderede på med opmærksomhed eller nysgerrighed, ofte i form af kommentarer, der virkede støttende eller perspektiverende. Denne ligeværdige gensidighed var tydeligst i passager, hvor det var svært at se, om det var patient eller sygeplejerske, der talte. Her foregik samtalen ligesom en snak mellem gode bekendte eller naboer, med en ligeværdig deltagelse og en deling af fællesmenneskelige interesser, viden og spørgsmål (patient K, F, T, La, Ce, S, Li, Nj, H, Ma, C). Det viste sig dog også i en negativ udgave i de passager, hvor sygeplejersken ensidigt fastholdt et emne, selvom patienten alene responderede med enstavellesord (patient A, B, R). Her sås en tendens til, at patienten trak sig tilbage fra den frie fortællerposition, og at den gensidige, ligeværdige interaktion i samtalen ophørte, fordi patienten overgik til at svare på sygeplejerskens spørgsmål med ja eller nej, ligesom ved besvarelse af et spørgeskema.

Opsummering

I analysen interaktionen mellem af tekstindholdet i DMS samt fra patienternes tilbagemeldinger fandt vi tre kendetegn på sygeplejersker og patient: sygeplejerskens respektfulde holdning; et personligt møde mellem patienter og sygeplejersker samt en ligeværdig gensidighed i samtalen. Det sidste kendetegn fremstod også negativt på den måde, at sygeplejersken indimellem overtog ejerskab over samtalen uden at give plads til patientens interesser.

Der fremstod i samtalerne uvante glimt af øjeblikke, som normalt relaterer sig til hverdagslivet udenfor en hospitalskontekst. Disse glimt etablerede en interaktion inde på hospitalet, som var med til at forstyrre og nedbryde de hierarkier og fastlåste positioner, som sædvanligvis er tilstede i hospitalssammenhænge. Fundene karakteriseres derved, at i en hospitalskontekst kan interaktionen mellem sygeplejerske og patient i DMS være en essens, som er med til at skabe forskydninger mellem hospitalsrum og hverdagsrum, så der midt i hospitalskonteksten kan forekomme glimt af hverdagsliv. Denne forskydning ser ud til at bane vej for en respektfuld holdning, et personligt møde og ligeværdig gensidighed i samtalen.

Diskussion

I dette afsnit vil vi diskutere fundene, forskydning mellem hospitalsrum og hverdagsrum samt en respektfuld holdning, et personligt møde og en ligeværdig gensidighed, perspektiveret af Rosas resonansteori og Addys forståelse af conviviality.

Dette teoretiske dobbeltvalg sker ud fra en betragtning om, at vi dels ønsker at være i tråd med Filadelfias diakonale tradition; derfor faldt valget på conviviality, og dels ønsker at tilføre diskussionen yderligere et teoretisk indhold, som kan øge omfanget af perspektiver, hvorfor vi fandt resonansteorien fordelagtig. Rosa tilbyder et anderledes vokabular, som ikke kræver diakonalt kendskab, og som derved kan være mere alment formidlende. De to teorier er også valgt fordi, de, på hver sin måde, integrerer det

relationelle på individniveau, som den forekommer mellem sygeplejerske og patient i DMS, samt et samfunds niveau som Epilepsihospitalet, som et landsdækkende tilbud, tilgodeser.

I diskussionen vil vi først drøfte resonansteorien i forhold til forskydningen mellem hospitalsrum og hverdagsrum. Derefter følger overvejelser om hvordan, kendetegnene om en respektfuld holdning, et personligt møde samt en ligeværdig gensidighed, kan forstås både i forhold til grundpræmisserne i conviviality og i forhold til resonansteoriens tre resonansdimensioner og de kategoriale grundbegreber om fremmedgørelse og resonans.

Til sidst fremkommer betragtninger om, om en anderledes organisering af hospitalskonteksten kan øge interaktionsmulighederne mellem sygeplejerske og patient.

Teoretisk drøftelse af forskydning mellem hospitalsrum og hverdagsrum

I denne del af drøftelsen vil vi først se på hvorledes, forskydningen fra hospitalsrummet til hverdagsrummet kan fortolkes i relation til resonansteoriens tre dimensioner. Man kan sige, at den diagonale dimension er den overvejende forventelige i en hospitalskontekst, fordi de primære perspektiver her er på diagnose og behandling som en tingskarakter (Rosas udtryk) (Rosa, 2021, s. 226). I og med, at det overvejende er rationelle relationer, der kendetegner den diagonale dimension, betyder det, at interaktioner mellem mennesker her primært er præget af et klinisk indhold, da behandling i hospitalskonteksten især er naturvidenskabeligt etableret og legitimeret. I en sådan kontekst opfattes tingene ikke i sig selv som besjælede eller talende, hvilket i et resonansperspektiv danner et stumt verdensforhold, som virker fremmedgørende (Rosa, 2021, s. 260). Som et korrektiv til dette, kan det imidlertid opleves dybt meningsfuldt at være i en hospitalskontekst, som kender min lidelse, forudsat at dette integreres i patientens "livs- og verdenshelhed" (Rosa, 2021, s. 268). Altså når samtale om diagnose og behandling vedrører patientens livserfaringer og spørgsmål.

Forskydningen mellem hospitals- og hverdagsrum, udfordrer de sædvanlige stumme verdensforhold i en hospitalskontekst, fordi DMS går ud over det indhold, eller de formål, som sædvanligvis er institutionaliseret i hospitalskonteksten. Dette skaber mulighed for adgang til, og plads for, nyt indhold og ny ageren. Ud fra et resonansperspektiv kunne man fristes til at tolke de øjeblikke, hvor hverdagsrummet er tilstede, som et udtryk for en forskydning fra en diagonal dimension til en horisontal dimension, hvor der er bedre mulighed for resonanshændelser. Men dette er for enkel en slutning, fordi der allerede ér mulighed for resonanshændelser i den horisontale dimension indenfor hospitalskonteksten; dog alene formidlet gennem en fagprofessionel relation i den diagonale dimension. Det sås fx der, hvor sygeplejerskerne på en positiv måde havde en forforståelse for den anderledeshed, som patienterne oplevede. Denne forståelse, som i øvrigt sjældent blev italesat, lå både som en del af sygeplejerskernes professionelle faglighed, og som en del af den atmosfære som selve hospitalskonteksten udgjorde. Så selvom patienterne under deres indlæggelse på hospitalet var taget ud fra deres vante hjemmeliv, så oplevede nogle patienter sig alligevel på hjemmebane i hospitalet, fordi her var indlejret en fagprofessionel forståelse i forhold til deres sygdom.

En forståelse som de sjældent mødte i samme grad i hverdagslivet derhjemme eller i samfundet i øvrigt. Her virkede den hospitalskontekst, som i andre sammenhænge opleves som fremmedgørende, som et resonansrum, i og med at forskydningen til hverdagsrummet muliggjorde nye resonanshændelser i den horisontale dimension, fordi både sygeplejersker og patienter subjektivt kunne tale med sin egen stemme, og derved etablere et personligt møde. Her blev givet rum til elementer fra patientens hverdags- og familieliv i en gensidig interaktion, både ift. hvad der taltes om, og hvordan der blev talt. Dette kom til at virke som en positiv kilde til forstyrrelse, der udvidede mulighederne for resonanshændelser i den horisontale dimension. Hermed antyder vi, at interaktionen mellem sygeplejerske og patient i DMS kan forstås som en interaktion, der modvirker patienters fremmedgørelse i en hospitalskontekst.

For os at se, påvirkede udvidelsen af den sygeplejefaglige interaktion med det medmenneskelige perspektiv i DMS også sygeplejerskerne selv. Det skabte en diskontinuitet ift. sygeplejerskernes normale kliniske hverdag, og angik både hvad patienterne kunne tale med sygeplejersken om, og hvordan man kunne relatere sig til sygeplejersken. Dette skabte nye sider af den horisontale resonansdimension, som ikke var forventelige i en rationel og videnskabsorienteret hverdag. Disse resonanserfaringer var med til at besjæle sygeplejerskernes professionelle praksis (Rosa, 2021, s. 260), fordi temaer, der normalt hørte hjemme i hverdagsrummet, kunne være tilstede samtidigt med temaer, der normalt hørte hjemme i hospitalsrummet. Som en slags "resonanshavn" (Rosa, 2021, s. 96).

Der fremstod ikke nogen tydelig vertikal dimension i samtalerne. Dog vil vi vende tilbage til denne dimension reflekteret i et diakonalt perspektiv (5.2.).

Teoretisk drøftelse af kendetegnene, en respektfuld holdning, et personligt møde samt en ligeværdig gensidighed

Generelt var det både for sygeplejerske og patient uvant at mødes i en samtale, hvor interaktionen eksplicit fokuserede på det medmenneskelige. Her var sygeplejersker og patienter sårbare ud fra hvert sit afsæt, patienten ud fra en sårbar livssituation og sygeplejersken ud fra en uvant position i en ellers overvejende klinisk orienteret professionalitet.

Ud fra Rosas resonanstheori kan denne gensidige, sårbare personlige relation ses som noget, der ændrer forholdet mellem patient og sygeplejerske. Ændringen betød, at forholdet fra alene at være på hospitalskontekstens primære diagonale 'tingsbaserede' (Rosa, 2021, s. 260) præmisser, også kunne ske på den horisontale dimensions egne præmisser, fordi DMS skabte et rum for et personligt møde, der integrerede hverdagstemaer. Her fremstod en ligeværdighed mellem samtaleparterne, fordi det ikke kom an på kompetencer eller roller, men på en indladen sig, en villighed til at prøve veje af uden at være sikker på, hvor vejene førte hen (Rosa & Endres, 2017, s. 79-82).

Skønt Rosa ikke direkte anvender ordet medmenneskelighed, fortolker vi hans udtryk som "menneskelige verdensforhold" (Rosa, 2021, s. 82) og "menneskelige

forhold til verden" (Rosa, 2021, s. 83) som medmenneskelighed. (Videre referencer i dette afsnit er alle fra Rosa 2021.)

Dette begrundes vi ud fra, at Rosa mener, at resonans kan forstås som "en menneskelig grundtrang og grundevne" (s. 199-200) i og med at mennesket eksistentielt karakteriseres ved en trang til resonansrelationer (s. 200), som både inkluderer den subjektive, den objektive og den sociale verden (s. 47). Han pointerer her, at det kræver "en høj grad af sårbarhed" (s. 477) at kunne indgå i "procesagtige møder mellem subjekt og verden" (s. 144) som åbner op for resonansforhold, hvilket han beskriver som en "mellemmenneskelig kærlighed" (s. 95) eller en interaktion hvor to strenge i ét buestrøg fremstår som én tone (s. 95). Vi ser derfor kongruens mellem sygeplejerskernes respektfulde holdning til patienternes oplevelse af anderledeshed og sårbarhed; det personlige møde mellem patient og sygeplejerske samt den ligeværdige gensidighed i samtalen og dét, som Rosa mener, der kendetegner resonansoplevelser, nemlig at det giver "menneskelig forståelse" (s. 168) og at mennesker føler sig "båret eller trykke i en verden, der svarer og kommer dem i møde" (s. 40) ".

Fra et conviviale perspektiv ser vi kendetegnene (den respektfulde holdning, det personlige møde samt den ligeværdige gensidighed) som et udtryk for hver af de tre conviviale grundpræmisser: en personlig (ikke-besidderisk) relation; respektfuldhed i mødet med anderledeshed og at leve sammen i gensidighed (afsnit 2.1.). I samtalerne sås en atmosfære - oftest nonverbal - med en respektfuld forståelse for patienternes erfaringer af at være anderledes og sårbare (anden grundpræmis); her var også en interaktion mellem sygeplejerske og patient, der var præget af, at begge parter i samtalen bidrog med deres personlighed og egen menneskelighed i et personligt møde (første grundpræmis). Nogle patienter beskrev dette med ordet kærlighed. Den tredje grundpræmis viste sig i samtalerne dér, hvor patient og sygeplejerske, på en ligeværdig måde, gensidigt tog ejerskab. Nogle gange influerede hospitalskonteksten dog negativt derved, at sygeplejerskerne indimellem placerede sig i positioner, hvor de alene initierede temaerne i samtalen og tog kontrol over samtaleprocessen. Alligevel var der i de fleste samtaler en ligeværdig gensidighed i interaktionen mellem sygeplejerske og patient, hvor de var ligestillede i de medmenneskelige temaer (Hjelm, 2021, s. 157).

Med det conviviale perspektiv i ryggen kan man spørge, om interaktion mellem sygeplejerske og patient kan forstås som diakoni? Der er ikke i fundene noget, som direkte henviser til Filadelfias diakonale værdigrundlag. I positivt fald så forekommer det mere indirekte. Spørgsmålet er, når en patient i tilbagemeldingen beskriver sygeplejerskens ageren som kærlighed, om dette kan forstås som den "tjenende kærlighed" (Hamre, 1997, s. 86), som Filadelfias grundlægger beskrev diakonien som?

Hvis man tager udgangspunkt i den conviviale definition af diakoni som den kunst og den praksis at leve sammen som ufuldkomne mennesker, så kan tilstedeværelsen af kærlighed opleves som en horisontal/vertikal resonans mellem ufuldkomne mennesker. I diakonien er kærlighedens udspring begrundet i at "vi elsker fordi, han [Gud] elskede os først" (1. Joh. 4. 19), og at det er fra denne transcendent relation, vi kender til kærlighed.

I resonansteorien taler Rosa om, at vi individuelt og kulturelt kan etablere og stabilisere former for henvisninger til bestemte udsnit af verden, hvor vi igen og igen erfarer resonans på en måde, hvor dette bliver til resonansakser "langs hvilke subjekter altid på ny formår at overbevise sig om deres resonansforhold til verden" (Rosa, 2021, s. 201). Ud fra et diakonalt perspektiv, hvor kærlighedsbegrebet også har en transcendent dimension, så kan man overveje om denne resonanserfaring af kærlighed, for nogle personer, vil kunne virke som en resonansakse, hvor det at blive vist kærlighed kan tolkes som et (transcendent) meningsgivende indhold i patientens livssituation, fordi hun, i situationen, oplever sig betydningsfuld og værdifuld som menneske.

Ud fra ovenstående tankegang kan man argumentere for at interaktionen mellem sygeplejerske og patient i DMS kan være med til at skabe rum for resonansglimt, som både kan tolkes på den horisontale og vertikale dimension, skønt interaktionen foregår i en hospitalskontekst, hvor den diagonale dimension er den primære, som de andre dimensioner normalt bliver formidlet igennem. Derved ser det ud til at det ikke handler om, at de involverede kender til præmisserne for conviviality, men afhænger af, *om* de institutionelle rammer og sygeplejerskernes/patienternes personlighed bane vej for, *at* det der gives rum og plads til andre resonanssfærer end de forventelige i en hospitalskontekst.

Kan anderledes organisering af hospitalskonteksten øge interaktionsmulighederne mellem sygeplejerske og patient?

Man kan også spørge, om interaktionen mellem sygeplejerske og patient ville opleves anderledes, hvis hospitalsledelsen besluttede at implementere DMS i behandlingen, så hospitalsrummet, i sin professionelle funktion, blev udvidet til at kunne have flere funktioner, og derved også være et sted, hvor hverdagslivet kunne være i glimt? Ville dette give mulighed for flere resonanserfaringer i hospitalskonteksten? Ville det påvirke interaktionen mellem sygeplejerske og patient, fordi glimt af hverdagslivet ikke ville komme som en overraskelse, men være en naturlig, forventelig del af hospitalskonteksten?

For os at se vil en sådan ændring stille krav til både patienter og ansatte om at kunne orientere sig i en mere hybrid sammenhæng, hvor man både kan interagere som sygeplejerske og patient, men også i en almindelig hverdagsrelation med fælles mellemmenneskelige temaer. Måske kunne dette tale for en implementering af hverdagslivet i en hospitalskontekst vha. frivillige (Cone, 2019). De vil ikke indgå i den fagprofessionelle stab, men danne et ligevægtigt partnerskab på en fællesmenneskelig måde. Derved vil der skabes én relation for hverdagslivet (frivillige) og én relation for hospitalslivet (fagprofessionelle), hvilket måske er enklere at orientere sig i. Imidlertid foregår hverdagsliv og hospitalsliv samtidigt i ét møde mellem patienter og sygeplejersker i dette studie. Fra andre dele af studiet fortæller patienterne, at det netop er dette mixede møde, som opleves som noget unikt. Men da studiet alene bygger på empirisk materiale fra patienter, der selv valgte at deltage, så ved vi ikke om de patienter, der ikke valgte at deltage i studiet, er ganske tilfredse med den sædvanlige fagprofessionelle tilgang og egentlig ikke ønsker en udvidelse af interaktionsmulighederne mellem dem og sygeplejerskerne.

Konklusion

Der fremstod tre kendetegn på interaktionen mellem sygeplejerske og patient i DMS. De handlede om sygeplejerskernes respektfulde holdning til patienternes oplevelse af anderledeshed og sårbarhed, et personligt møde mellem patient og sygeplejerske samt en ligeværdig gensidighed i samtalen. Disse kendetegn, som kan relateres til grundpræmisserne i conviviality, skaber forskydninger mellem hospitalsrum og hverdagsrum, så der kan forekomme glimt af hverdagsliv midt i hospitalskonteksten. Denne forskydning kan ud fra Rosas resonansteori forstås som noget, der forøger resonansmulighederne, især indenfor den horisontale og diagonale dimension, hvilket kan være med til at mindske patienters fremmedgørelse i en hospitalskontekst.

Fremadrettet kunne det være aktuelt at undersøge i hvor høj grad, det er ønskeligt at trække hverdagslivet ind i en hospitalskontekst. Disse overvejelser drejer sig om, hvor vidt det vil stille patienterne mere eller mindre sårbare, i og med det kan blive vanskeligere at orientere sig i hvornår, interaktionen foregår i henholdsvis i en horisontal, diagonal eller vertikal resonansdimension.

Litteratur

- Aadland, E. & Skjorshammer, M. (2012). From God to good? Faith-based institutions in the secular society. *Journal of management, spirituality & religion*, 9(1), 83-101. <https://doi.org/10.1080/14766086.2012.641099>
- Addy, T. (Red). (u.å.). *Liv i mangfold fellesskap*. Det lutherske verdensforbund. Den norske kirke og Kirkens Bymission. https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/samfunnsansvar/diakoni/liv_i_mangfoldig_fellesskap.pdf
- Addy, T. (2017). Conviviality as a Core Concept for Diaconia. I. P. Launonen & M. Valtonen (Red), *Diaconia in Dialogue – the Challenges of Diversifying Contexts. 6th Biennial Conference for Research in Diaconia and Christian Social Practice (ReDi)Helsinki, Finland 14/15-17 September 2016* (s. 121-137). Diakonia-ammattikorkeakoulu.
- Addy, T. (2019). Community Practice and Critical Community Research: Perspectives from Conviviality and the CABLE Approach. *Diaconia*, 10(2), 161-179. <https://doi.org/10.13109/diac.2019.10.2.161>
- Afdal, G. (2010). *Researching Religious Education as Social practice*. Waxmann.
- Angell, O. H. (2016). Diaconia as Innovation: A Political and Organisational Perspective. *Diaconia*, 7(2), 142-158. DOI:10.13109/diac.2016.7.2.142
- Askeland, H. (2011). What do Diaconal Hospital Managers really do? *Diaconia*, 2(2), 145-169. <https://doi.org/10.13109/diac.2011.2.2.145>
- Björklund K., Sandahl C., Stenow H. (2004). *Att utsätta sig för utsatthet* (s. 11-12, 35-36). Arcus Förlag.
- Braun, V., & Clarke, V. (2021). One size fits all? What counts as a quality practice in (reflexive) thematic analysis? *Qualitative Research in Psychology*, 18(3), 328-352. <https://doi.org/10.1080/14780887.2020.1769238>
- Cone, P. H. (2019). Norway's Kirkens Bymission Leads the Way in Care of the Vulnerable. *Journal of Christian Nursing*, 36(1), 42-47. doi: 10.1097/CNJ.0000000000000556
- Dansk Sygeplejeråd (2014). *De sygeplejetiske Retningslinjer*. Sygeplejetisk Råd
- Delmar, C. (2006). *Tillid og magt. En moralsk udfordring*. Munksgaard Danmark.
- Gunnes, G. (2020). *Towards a diaconia of displacements: An empirical theological inquiry* [Doktorgradsafhandling]. VID Specialized University, no 26.
- Hald, Haldor (1990). *Kirken der forarger*. Kirkens Korshær.
- Hamre, B. (1997): *.. syge må plejes med kærlighed*. Kolonien ANONYMISERT INST. 1897-1997. Kolonien ANONYMISERT INST..
- Haugen, H. M. (2018a). *Mangfold og dilemmaer. Diakoni i velferdsrammen*. Fagbokforlaget.
- Haugen, H. M. (2018b). What policy space for diaconal institutions? Challenges from public procurement. *Diaconia*, 9(1), 16-31. <https://doi.org/10.13109/diac.2018.9.1.16>
- Hein, H. (2018). *Ledetråde.Meningskabende værdiledelse*. Djøf Forlag.
- Herrscher, T. E. M. D., Akre, H. M. D. P., Øverland, B. P., Sandvik, L. P., & Westheim, A. S. M. D. P. (2011). High Prevalence of Sleep Apnea in Heart Failure Outpatients: Even in Patients With Preserved Systolic Function. *J Card Fail*, 17(5), 420-425. <https://doi.org/10.1016/j.cardfail.2011.01.013>
- Hjelm, C. 2021 [2022]. The Human Related Conversation and The Professional Tension Between Diaconia and Nursing. *Diaconia* 12(2), 137-160. <https://doi.org/10.13109/diac.2021.12.2.137>
- Hovland, B. I. (2015). *Diakonisykepleie – en 10 års studie. "En kvalitativ studie av rollen som diakonisykepleier; dens bidrag og utfordringer*. Diakonhjemmet Sykehus.
- Illich, I. (1973). *Tools for conviviality*. Marion Boyars.
- Karlsen, M.-M. W., Ølne, M. A., & Heyn, L. G. (2019). Communication with patients in intensive care units: a scoping review: Communication with patients in intensive care units. *Nursing in critical care*, 24(3), 115-131. <https://doi.org/10.1111/nicc.12377>
- Kleiven, O.T., Kyte, L. og Kvigne, K. (2016). Sykepleierverdi under press? *Nordisk Sygeplejeforskning*, 6(4), 311-326. <https://doi.org/10.18261/issn.1892-2686-2016-04-03>

"Ingen skaber alene"

- Larsen, I. F. (2000). Diabetes among immigrants from non-western countries. *Tidsskr Nor Lægeforen*, 120(23), 2804-2806.
- Leis-Peters, A. (2014). Hidden by Civil Society and Religion? Diaconal Institutions as Welfare Providers in the Growing Swedish Welfare. *State Journal of Church and State*, 56(1), 105-127. <https://doi.org/10.1093/jcs/cst134>
- Lid, I. M. (2019). From Institutionalisation to Citizenship: Lessons Learned from Studying Diaconal Practice in a Norwegian Context. *Diaconia*, 10(1), 51-66. <https://doi.org/10.13109/diac.2019.10.1.51>
- Lillelund, B.B. (1977/1978) (red): Med Harald Sørensen på strejftog i Christen Kolds pædagogik. I: *Pædagogiske notater*. Årg. 1, nr. 1 (1977/78), s. 1-66.
- Martinsen, K. (2018). *Bevegelig berørt*. Fagbokforlaget.
- Mancoba, S.F. (u.å.). *Ingen skaber alene*. Forlaget Anagram.
- Nissen, J. (2019). *Håb på trods. Diakonale værdier i social- og sundhedsarbejde*. Eksistensen.
- Nygaard, M. R. (2014). Modes of Deacons' Professional Knowledge – Facilitation of the 'Space of Possibilities'. *Diaconia*, 5(2), 178-200. <https://doi.org/10.13109/diac.2014.5.2.178>
- Nygaard, M. R. (2017). Reflective Practice of Diaconia from the Margins: Ecclesiological and Professional Implications. *Diaconia*, 8(2), 166-187. <https://doi.org/10.13109/diac.2017.8.2.166>
- Rosa, H. (2021). *Resonans. En sociologi om forholdet til verden*. Eksistensen.
- Rosa, H. & Endres, W. (2017). *Resonanspædagogik – når det knitrer i klasserummet*. Hans Reitzels Forlag.
- Rüegger, H. og Sigrist, C. (2011). *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Raakjær, O. (2018). *Fra frelse til well-being? Hospitalspræsters tænkning, tro og praksis i en terapeutisk kultur*. Ph.D. thesis, Aalborg Universitetsforlag.
- Stifoss-Hanssen, H., Danbolt, L.J. og Frøkedal, H. (2019). Chaplaincy in Northern Europe. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 36(2), 60-70.
- Stifoss-Hanssen, H. (2014). *Diakonia as a Professional Practice: Perspectives on Research and Education*. I: *Diakonia as Christian Social Practice. An Ontroduction* (Red) Dietrich, Stephanie; Jørgensen, K. Korslien, K. K. og Nordstokke, K.
- Sørbye, L. W. (1992). Has the care of dying patients in hospitals changed? A study of terminal care at the Diaconal hospital in 1977 and 1987. *Tidsskr Nor Lægeforen*, 112(10), 1264-1267.
- Travelbee, J. (2010). *Mellemmenneskelige aspekter i sygepleje*. Munksgaard Danmark.

Postsekulære tilnærminger

Nye muligheter for sosialt arbeid i Norge

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 40. Nr. 2/2023
[s. 55-70]

<https://doi.org/10.48626/tpt.v40i2.5545>



Bjørn Hallstein Holte, førsteamanuensis og postdoktor,
VID vitenskapelige høyskole
Randi Synnøve Tjernæs, høyskolelektor og studieleder,
VID vitenskapelige høyskole
bjorn.holte@vid.no

Abstract

Taking Jürgen Habermas' work as a point of departure, this article explores post-secular approaches and their potential implications for social work in Norway. It presents Norwegian social work literature concerning religion and worldviews since the 1970s, revealing a trend towards the individualization and privatization of religion within this body of literature. Against this backdrop, the article argues that post-secular approaches can foster an understanding of religion, worldviews, and social work as interconnected ethical traditions and value-based practices. By supporting solidarity and exchange of ideas with religious actors, this perspective can offer new opportunities for critical reflection and professional development in social work. In particular, the article suggests, it can prompt a reconsideration of the intimate relationship between social work and the welfare state in the Norwegian context.

Nøkkelord: Avprivatisering, diakoni, Habermas, mangfold, nøytralitet, postsekulær, sosialt arbeid, verdier.

Introduksjon

Det representerte et internasjonalt gjennombrudd da den tyske samfunnsfilosofen Jürgen Habermas (2006, 2008), en ledende liberal tenker, skrev om «postsekulære samfunn».¹ Begrepet «det livssynsåpne samfunn», som ble lansert noen år senere og har blitt en grunnsten for norsk tros- og livssynspolitik, representerer noe liknende i Norge (NOU 2013: 1; Stålsett, 2021). Begge begrepene betegner det religionssosiologer kaller «avprivatisering» av religion, altså at religion og livssyn ikke bare ansees som individuelle anliggender som hører hjemme i privatsfæren, slik de gjør i sekulære samfunn, men får plass i offentligheten (Casanova, 1994). I denne artikkelen tematiserer vi hvordan denne avprivatiseringen av religion, som er godt kjent blant akademikere og praktikere på tros- og livssynsfeltet, har vært mottatt og kan mottas utenfor religionsfeltet, nærmere bestemt innenfor sosialt arbeid i Norge.

Vi skriver om sosialt arbeid, et fag vi har undervist i og kjenner godt, men mye av det vi skriver kan ha overføringsverdi til andre profesjoner og velferdsstaten mer generelt. At vi fokuserer på sosialt arbeid setter riktignok noen ting på spissen og gir oss anledning til å gå mer i dybden enn om vi favnet bredere. I henhold til en definisjon vedtatt av generalforsamlingene i den internasjonale sosialarbeiderføderasjonen (IFSW) og den internasjonale organisasjonen for utdanninger i sosialt arbeid (IASSW), som ble oversatt til norsk av sosialarbeidernes fagforening og profesjonsforbund Fellesorganisasjonen (FO), er sosialt arbeid: «et praksisbasert yrke og en akademisk disiplin som fremmer sosial endring og utvikling, sosialt samhold, myndiggjøring og frigjøring av mennesker. Prinsippene om sosial rettferdighet, menneskerettigheter, kollektivt ansvar og respekt for mangfold er sentrale i sosialt arbeid» (FO, 2017).

Norsk sosialt arbeid inkluderer religiøse og sekulære elementer. Det har sitt utspring i kristne og diakonale organisasjoner, og har vært tett knyttet til velferdsstaten siden andre verdenskrig (Levin, 2021, ss. 30-35). I dag foregår hovedtyngden av sosialt arbeid i Norge ved offentlige tjenestesteder, men det utøves også sosialt arbeid i ideelle organisasjoner, inkludert diakonale organisasjoner som Frelsesarmeen og Kirkens bymisjon. Tilsvarende utdannes sosialarbeidere hovedsakelig ved offentlige universiteter og høyskoler, men også ved VID vitenskapelige høyskole, en høyskole med verdibasert og kirkelig forankring (Levin, 2021, ss. 37-41; se også note 5). Sosialarbeidere møter mennesker i ulike situasjoner fra hele spekteret av det religiøse og livssynsmessige mangfoldet i Norge (se f.eks. Vetvik, 2016, ss. 73-74). Mot dette bakteppet er det interessant å undersøke hvordan enkelte sosialarbeidere og sosialt arbeid som fag forholder seg til religion og livssyn, noe vi gjør gjennom en litteraturgjennomgang, og hvilke muligheter postsekulære tilnærminger kan gi sosialt arbeid i Norge i dag.

Vi argumenterer for at postsekulære tilnærminger kan gi muligheter for fagkritikk og -utvikling innen sosialt arbeid utover det vi finner i den norske sosialfaglige litteraturen om religion og livssyn. Argumentet i artikkelen kan også bidra til forståelse av det offentlige resepsjonsgrunnlaget for teologisk innsikt blant akademikere og praktikere på tros- og livssynsfeltet.

¹ Vi har selv oversatt direkte sitater i artikkelen fra engelsk til norsk.

I det som følger forklarer vi først nærmere om postsekulære tilnærminger til religion i offentligheten og utforsker sentrale teoretiske koblinger til sosialt arbeid. Denne delen av artikkelen tar utgangspunkt i internasjonal faglitteratur. Vi går så gjennom et bredt, men eklektisk utvalg norsk sosialfaglig litteratur om religion og livssyn. Litteraturgjennomgangen viser at mye av den nyere sosialfaglige litteraturen tar utgangspunkt i utfordringer knyttet til det religiøse mangfoldet norske sosialarbeidere møter i sin praksis i Norge i dag. Noen tekster argumenterer for at det kan ha en nytteverdi for sosialarbeidere å akseptere, tolerere og imøtekomme når klienter tar opp temaer som religion og livssyn eller å trekke inn egne erfaringer med religion og livssyn i arbeidet sitt. Denne nyere litteraturen skiller seg fra tekstene fra 1970-tallet i utvalget vårt, som behandler religion som en del av kunnskapsgrunnlaget for sosialt arbeid. Vi finner, med andre ord, at bredere trender mot individualisering og privatisering av religion i det norske samfunnet de senere tiårene speiles i den sosialfaglige litteraturen. Avslutningsvis kommer vi tilbake til hvilke muligheter postsekulære tilnærminger, som bygger på en annen forståelse av religion, kan gi sosialt arbeid i Norge i dag.

Postsekulære tilnærminger

Begrepet «postsekulær» har vært brukt både i samfunnsforskning, religionsforskning og internasjonal sosialfaglig litteratur de senere årene. Det knyttes ofte, men ikke utelukkende, til Habermas (Stålsett, 2021, ss. 31-33). Hans tese om postsekulære samfunn «viser en tenker som observerer religionens endrede rolle i samfunnet og forsøker å fortolke den» (Furseth, 2021, s. 123). Tesen har, med andre ord, både deskriptive og normative sider (Furseth, 2021, ss. 125-126). Habermas (2006, 2008) viste til at religiøse aktører og argumenter har fått større plass i offentligheten i rike land i Europa og andre deler av verden, og argumenterte for at de bør sees som legitime deltakere og utsagn i offentlig diskusjon. Samtidig holdt han fast ved at politiske beslutninger i liberale demokratier må begrunnes i «et språk som er like tilgjengelig for alle borgere» (Habermas, 2006, s. 12; se også Bergem, 2019, ss. 170-171) — i prinsippet et religion- og livssynsnøytralt eller sekulært språk. Han foreslo samtidig at det ikke bare var religiøse aktørers ansvar å «oversette» religiøs argumentasjon til et slikt språk, men at oversettelse bør være et samarbeid hvor også ikke-religiøse aktører bidrar for å unngå en asymmetrisk fordeling av oversettelsesbyrden (Habermas, 2006, s. 11). I tillegg til å virke inkluderende, kan det berike offentligheten med nye perspektiver om religiøse aktører og religiøs argumentasjon innlemmes i offentlig diskusjon: «Sekulære borgere og de med andre religiøse overbevisninger kan under visse betingelser lære noe av religiøse bidrag» (Habermas, 2006, s. 10). Habermas har allikevel møtt motstand fra kritikere som mener at kravet om oversettelse er urimelig og fortsatt virker ekskluderende overfor religiøse borgere og aktører (se Furseth, 2021, ss. 127-128). Uavhengig av denne kritikken er argumentet at postsekulære samfunn vil være både rikere og mer inkluderende enn alternativene.

Også i Norge og de andre nordiske landene har religion fått en ny synlighet i politikken og offentligheten de senere tiårene, noe som, sammen med andre samfunnsendringer, har ført til det religionssosiologen Inger Furseth (2018) har beskrevet som «religiøs

kompleksitet». Religiøs kompleksitet viser til at religionstrender går i ulike retninger samtidig, som når religion kan se ut til å svekkes blant enkeltmennesker og samtidig bli mer synlig i offentligheten i de nordiske landene (se også Stålsett, 2021, ss. 33-34). Religion synes hverken å forsvinne eller privatiseres, slik sosiologiske sekulariserings-teorier antydnet, men heller ikke å gjøre en entydig tilbakekomst. Mens man ifølge teologen Sturla Stålsett (2021, s. 33) kan «se vendingen til det livssynsåpne [i norsk tros- og livssynspolitik] som et skritt i retning av et postsekulært samfunn», er ikke Norge et fullendt postsekulært samfunn (se Schmidt, 2010, s. 204). Det åttende og siste prinsippet for en livssynsåpen tros- og livssynspolitik er for eksempel at «[a]lle bør akseptere å bli eksponert for andres tros- og livssynspraksis i det offentlige rom» (NOU 2013: 1, s. 18 og s. 112). Å akseptere religiøse uttrykk står fortsatt tilbake for Habermas oppfordring til å innlemme religiøse aktører og argumenter i offentlig diskusjon — altså å forholde seg til religiøst meningsinnhold, i hvert fall i oversatt form.

Det har ikke vært skrevet om postsekulært eller livssynsåpnet sosialt arbeid i en norsk kontekst, så langt vi vet, men flere forfattere har latt seg inspirere av Habermas og postsekulære tilnærminger for å utfordre det vi kan kalle sosialt arbeids sekulære selvforståelse i internasjonal sosialfaglig litteratur (se f.eks. Gärde, 2015, fra Sverige). I en tekst om det de kalte «praktisk mystisisme» skrev australierne Mel Gray og Terence Lovat (2008, s. 159) om hvordan sosialt arbeid står i en «jødisk-kristen tradisjon» som gir et «moralsk grunnlag som forankrer sosialt arbeid i noen kjerneverdier, som sosial rettferdighet og respekt for andre, fremfor andre [verdier], som profesjonalisering og kulturell homogenisering». Verdiene de skisserer kan sees opp mot den globale definisjonen av sosialt arbeid som vi gjengav fra innledningsvis (FO, 2017). Med utgangspunkt i det de betegnet som «aversjon mot religion» i sosialt arbeid, argumenterte de for at faget må «ta fatt i den viktige rollen religion spiller i dets historie og nåtidige praksis» og at det «kan være mye å tjene på å utforske religion som tro heller enn som [sett av] påbud» (Gray og Lovat, 2008, s. 160). Tro kan her forstås som livsanskuelse og en kilde til håp og mening, men også som verdier eller etiske tradisjoner, som vi kommer tilbake til.

Gray og Lovat berørte ikke Habermas' (2006) argument om at innlemming av religiøs argumentasjon kan berike offentlig diskusjon, men de pekte mot det inkluderende potensialet:

Hvis sosialt arbeid var mer oppmerksomt på de teologiske og filosofiske grunnlagene for ulike religioner, vil faget kunne innse at motviljen mot religion er feilslått først og fremst fordi den distanserer profesjonen fra kulturer og folk som ser på religion og liv som udelelige. (Gray og Lovat, 2008, s. 160)

Ti år senere skrev britiske Julia Shaw (2018) om «postsekulært sosialt arbeid», tydelig inspirert av Habermas' tese om postsekulære samfunn. Hun skrev at postsekulært sosialt arbeid er forpliktet til å gå i dialog med religiøse aktører og imøtekomme religiøse argumenter «for å fremme deliberativt og deltakende demokrati» (Shaw, 2018, s. 413). I en britisk kontekst der «nyliberalisme», slik Shaw (2018, s. 416) så det, har

undergravd offentlige velferdstjenester, tar postsekulært sosialt arbeid utgangspunkt i «at sekulære liberale paradigmer i sosialt arbeid har skjult det radikale potensiale i religiøse perspektiver som kan [bidra til å] undergrave nyliberalisme» (Shaw, 2018, s. 417). Til forskjell fra Gray og Lovats praktiske mystisisme, har Shaws postsekulære sosiale arbeid en tydelig politisk agenda. De deler en skepsis mot forestillinger om nøytralitet i tros- og livssynsspørsmål. Vi kommer tilbake til hvilke muligheter disse tilnærmingene til religion og livssyn kan gi sosialt arbeid i Norge mot slutten av artikkelen, etter gjennomgangen av norsk sosialfaglig litteratur om religion og livssyn.

Norsk sosialfaglig litteratur om religion og livssyn

I denne delen av artikkelen presenterer vi norsk sosialfaglig litteratur om religion og livssyn. Litteraturgjennomgangen bygger dels på litteratursøk på nett² og dels på en gjennomgang av relevante lærebøker og fagbøker.³ I tillegg har vi inkludert en rapport som bygger videre på arbeidet som presenteres i en av artiklene i utvalget, samt Forskrift om nasjonal retningslinje for sosionomutdanning (2019) og *Yrkesetisk grunnlagsdokument* (FO, 2019), som er viktige dokumenter for utdanning og praksis i sosialt arbeid i Norge.⁴ Vi har også inkludert sentrale tekster fra fagmiljøet ved Diakonhjemmets sosialskole (Diasos), som var den første kristne — og dermed religiøse — sosionomutdanningen i Norge.⁵ I tiden etter at Diasos startet opp i 1968, skrev forskjellige personer ved skolen om grunnlaget for en kristen sosionomutdanning. Litteraturutvalget er eklektisk, og det tilfredsstiller ikke kravene til en systematisk litteraturstudie. Det er heller ikke formålet: Formålet er å vise en bredde i tilnærminger til religion og livssyn i den norske sosialfaglige litteraturen som et bakteppe for å drøfte hvilke muligheter postsekulære tilnærminger kan gi sosialt arbeid i Norge.

Vi har delt litteraturgjennomgangen inn i tre tematiske deler som handler om klienters religion og livssyn, sosialarbeideres religion og livssyn og religion og livssyn

- 2 I mars 2023 søkte vi på «Religion» i den norske sosialfaglige journalen *Fontene forskning* (21 treff), «sosialt arbeid» religion» på Universitetsforlagets digitale plattform for fag- og forskningstidsskrifter Idunn (hvor vi fant 44 forskningsartikler og 119 artikler), samt «social work» religion» i den internasjonale databasen SocINDEX, som inkluderer sentrale internasjonale journaler innen sosialt arbeid (25 treff). Vi sorterte bort alle artikler som ikke hadde norske forfattere, artikler som fremstod som irrelevante utfra tittel og sammendrag, samt artikler hvor vi så at religion kun ble nevnt i oppramsinger sammen med begreper som kultur og etnisitet. Da satt vi igjen med 5 artikler fra *Fontene forskning*, 5 artikler fra Idunn og 1 artikkel fra SocINDEX i utvalget.
- 3 Utvalget av lærebøker og fagbøker bygger på vår egen oversikt over litteraturen, som vi har undervist over gjennom flere år.
- 4 Vi går ikke gjennom andre relevante retningslinjer, som i praksis varierer mellom ulike arbeidsfelt og tjenestesteder og utgjør en kompleks og uoversiktlig kontekst for sosialt arbeid i Norge i dag (se bl.a. Iversen, 2020).
- 5 Sosionomutdanningen ved Diasos ble videreført i Diakonhjemmet Høgskole (1990-2015) og VID vitenskapelige høgskole (siden 2016). Det er verdt å bemerke at sosionomutdanningen først var tenkt som en del av diakonutdanningen ved Diakonhjemmet, hvor yrkeskompetanse både som sykepleier og sosionom, og fra 1971, enten som sykepleier eller sosionom, «utgjorde første avdeling» (Stave, 1990, s. 304). Da sosionomutdanningen ved Diasos startet opp i 1968, bygde den riktignok på allerede eksisterende undervisning i «sosiale fag» ved Diakonhjemmet (Stave, 1990, ss. 253-25 og s. 339). Jan Ove Ulstein (2022, s. 340, note 917) går så langt som å skrive at «[i]kkje berre sjukepleieutdanning vart til i Norge etter behov i ei diakoniutdanning ..., men også sosionomutdanninga. På 30-talet var det inga anna norsk utdanning i sosialarbeid». Dette er en annen fortelling om etableringen av utdanning i sosialt arbeid enn den som presenteres av Irene Levin (2021, ss. 37-41).

i kunnskapsgrunnlaget for sosialt arbeid. Disse tre delene representerer vårt uformelle forsøk på å typologisere hvordan religion og livssyn kan påvirke sosialt arbeid. De var først et hjelpemiddel for analysen, men ble med oss i det videre arbeidet.⁶ Analysen fant sted ved at vi leste hver av tekstene og noterte ned innhold som passet under hver av overskriftene før vi renskrev de tre delene etter en felles mal. Vi presenterer noen oppsummerende betraktninger i en egen del før artikkelens avslutning.

Klienters religion og livssyn

Ordene «religion» og «livssyn» nevnes én gang hver i *Yrkesetisk grunnlagsdokument* (FO, 2019) og én gang hver i Forskrift om nasjonal retningslinje for sosionomutdanning (2019). Ifølge *Yrkesetisk grunnlagsdokument* skal sosialarbeidere «unngå og bekjempe urimelig forskjellsbehandling» på bakgrunn av religion, livssyn og andre «vesentlige personforhold» (FO, 2019, s. 4). Ifølge Forskrift om nasjonal retningslinje for sosionomutdanning (2019) skal sosialarbeidere ha «kunnskap om inkludering, likestilling og ikke-diskriminering, uavhengig av ... [klienters] religion og livssyn», blant andre forhold. Religion og livssyn omtales som mulige grunnlag for forskjellsbehandling og diskriminering i begge dokumentene, men i *Yrkesetisk grunnlagsdokument* står det videre at det er «viktig å være kritisk til likebehandling og standardiserte tiltak i møte med ulike situasjoner og behov» (FO, 2019, s. 5). Om dette knyttes til religion og livssyn, slik Lene Østby (2008, ss. 51-52) har gjort, peker det mot en samtidig forståelse av religion og livssyn som egenskaper som kan være grunnlag for tilpasninger fra samfunnet rundt — på individ- eller gruppenivå.

Fire empiriske studier i litteraturutvalget vårt gir innblikk i hvordan norske sosialarbeidere forholder seg til religion og livssyn. I en spørreskjemaundersøkelse blant norske sosialarbeidere i 2002 svarte 40 prosent av respondentene at de mente at livssyn kan trekkes inn i sosialt arbeids praksis basert på profesjonelt skjønn, 70 prosent at sosialarbeidere kun bør ta opp religion og livssyn dersom klienten har uttrykt ønske om det, og vel 24 prosent at integrering av livssyn i sosialt arbeids praksis er i konflikt med fagets prinsipper og FOs yrkesetiske retningslinjer (Zahl og Furman 2005, s. 105). Spørreundersøkelsen ble gjentatt i 2011 med liknende resultater (Vetvik, 2016, s. 63).

Carolina Ohls (2017) og Ragnhild Laird Iversens (2020) kvalitative studier gir innsikt i hvordan sosialarbeidere møter religion i sin praksis. Ohls (2017, ss. 26-27) beskriver hvordan enkelte muslimske kvinners religiøse praksiser — som å ikke håndtere svinekjøtt og alkohol og bruk av heldekkende plagg — blir grunnlag for en annengjøring som kan komme i veien for at de får tjenestene og hjelpen de har krav på. Iversens (2020) studie av ansatte i Arbeids- og velferdsforvaltningen NAVs vurderinger av «religiøse reserverasjoner» viser et spenn i hvordan sosialarbeidere forholder seg til

6 Vi hadde også en kategori for religion som institusjonell kontekst for sosialt arbeid, men vi har utelatt den fra litteraturgjennomgangen da vi fant lite innhold til den i tekstutvalget. Pascal Lhotes (2008) masteroppgave om sosialarbeidere i to kristne organisasjoner var ikke alene nok til å forsvare en egen del i litteraturgjennomgangen, og Petra Bookes (2023) artikkel om sosialt arbeid i Frelsesarmeen ble publisert etter litteratursøket vårt og arbeidet med artikkelen var avsluttet. Trolig hadde vi funnet mer innhold til denne kategorien om vi også hadde inkludert tekster om diakoni i utvalget, noe som peker mot et behov for tverrfaglighet i spørsmål om religion og livssyn i sosialt arbeid.

religion. Religiøse reservasjoner sikter til klienters ønsker om tilpasninger av tilbud og tiltak begrunnet med religiøse behov. Et eksempel kan være stønadmottakere som begrunner at de takker nei til lønnet arbeid som forutsetter at de håndhilser på personer av annet kjønn med sine religiøse overbevisninger. Mottakere av noen stønader mister eller får reduksjon i stønadene sine dersom de takker nei til lønnet arbeid, og det oppstår spørsmål om hvorvidt religiøse behov kan gi unntak fra slike regler (se Diskrimineringsnemnda, 2018). Iversens studie er basert på intervjuer med syv NAV-ansatte. «Én av de ansatte sa at hen aldri diskuterte religion med brukerne, og at det heller ikke hadde vært situasjoner hvor det var aktuelt. De andre fortalte derimot at de hadde utforsket religiøse reservasjoner med brukere, og reflekterte mye over hvordan dette kunne gjøres på best mulig måte» (Iversen, 2020, s. 109). Flere mente at retningslinjene de forholdt seg til var «uklare» om hvordan sosialarbeidere skulle håndtere «brukeres religiøst baserte reservasjonsønsker» (Iversen, 2020, s. 110). Noen mente dette gav rom for skjønnsutøvelse, mens andre mente det burde stadfestes at det ikke var rom for religiøse reservasjoner (Iversen, 2020, s. 105). Noen ønsket å kunne gjøre «skjønnsvurderinger ut fra individets individuelle behov knyttet til religion», men ingen av deltakerne argumenterte for grupperettigheter for religiøse minoriteter — det som ofte omtales som «multikulturalisme» (Iversen, 2020, s. 111). Samlet reflekterer disse empiriske studiene både en variasjon i holdninger og en viss tilbakeholdenhet blant norske sosialarbeidere når det gjelder å imøtekomme klienter som trekker inn religion i møte med sosialarbeidere og andre offentlige ansatte.

Lærebokkapitlene i tekstutvalget er positive til å trekke inn religion og livssyn i sosialt arbeid, men ikke uten forbehold. Erik Skjeggstad (2012, s. 94) skrev at «temaet religion» ofte diskuteres «i tilknytning til tilpasning og begrensninger» — noe som kan gjelde for Ohls (2017) og Iversens (2020) studier — men at det også er «svært viktig å se muligheter, slik at man kan dra nytte av og mobilisere de ressursene som finnes i religionene man ikke er så godt kjent med». Skjeggstad (2012, s. 93) beskrev et møte med en mor som forstod sin sønns utagerende adferd som straff påført henne selv ved «et ondt blikk» fordi hun «hadde gjort ting som ikke var bra». Skjeggstad og moren brukte «noe tid på å snakke om hennes tro», og «etter noen samtaler» ville moren «innføre noen enkle regler for gutten hjemme. Det førte etter hvert til store forbedringer». I Skjeggstads fremstilling er «tro» og «svar på eksistensielle spørsmål» aspekter i en helhetlig tilnærming til klienter, men aspekter det ikke alltid er relevant å ta opp. Dette kan minne om det Geir Skeie (2006, s. 68) kalte «en normalisering av forholdet til religion. Det kan noen ganger bety å oppdage religionens betydning for mange mennesker, andre ganger det motsatte; at ikke alt handler om religion, selv om det så slik ut i første omgang».

Gurid Aga Askeland og Elsa Døhlie (2015, s. 261) beskrev religion som en «kontekstuell faktor», altså en blant flere faktorer som kan «forklare interaksjonen mellom mennesker og deres omgivelser». De presenterte to eksempler på bruk av bønn i internasjonalt sosialt arbeid og forklarte at å inkorporere religiøse aktiviteter i sosialt arbeid kan være problematisk sett fra et «moderne perspektiv», men at sosialarbeiderne i eksemplene var «påvirket av postmoderne ideer» og «så på religion som en viktig

myndiggjørende ressurs» (Askeland og Døhlie, 2015, s. 267). De argumenterte ikke for bønn i seg selv som en metode i sosialt arbeid, men for at anerkjennelse av «betydningen av religiøs praksis i menneskers liv kan være en ressurs i sosialt arbeid» (Askeland og Døhlie, 2015, s. 267). «Fra et postmoderne perspektiv», skrev de, er religion «en kontekstuell faktor som må tas med i beregningen i internasjonalt sosialt arbeid» (Askeland og Døhlie, 2015, s. 268). Berit Løfsnæs (2012) resonnererte på en liknende måte i et lærebokkapittel om psykososialt arbeid med kvinner i Afghanistan. Hun skrev om hvordan bruk av religiøse skrifter forankret arbeidet i «deres tradisjoner og verdier og ikke mine. Å bruke religiøse skrifter i arbeidet var uvant for meg, men i denne konteksten var det rett» (Løfsnæs, 2012, s. 113). Askeland og Døhlie (2015) og Løfsnæs (2012) skrev riktignok om praksis i land langt fra Norge. Skeie (2006, s. 67) argumenterte for at internasjonalt sosialt arbeid kan «bidra til utvikling av teori og praksis når det gjelder forholdet mellom sosialt arbeid og religion», men ingen av tekstene viser hvordan innsiktene kan overføres til sosialt arbeid i Norge.

Man kan riktignok finne liknende argumentasjon i Farhat Tajs (2022) nylige artikkel om betydningen av islamsk rettstradisjon i arbeid med ekteskaps- og skillsmisseorienterte saker blant klienter med muslimsk bakgrunn i Norge. Hun argumenterer for at sosialarbeidere bør ha kunnskap om islamsk rettstradisjon som kan brukes «for å underbygge 'islamske' argumenter til støtte for den 'passende' løsningen som er foreslått av personen/klienten, for å kunne forsikre vedkommende eller familien om at løsningen ikke er i strid med islam» (Taj, 2022, s. 69). Tilsvarende skriver Marianne Arvanitidis og Bennedichte Rappana Olsen (2017, s. 11) at man som sosialarbeider bør «være åpen for å samtale om en klients åndelige tro for å få fram forholdet vedkommende ser mellom troen og håpet om endring av egen livssituasjon» (se også Holmberg, 2012). Disse artiklene kan stå som eksempler på argumenter for at religion kan være en ressurs i sosialt arbeid i en norsk kontekst (se Askeland og Døhlie, 2015, s. 267).

Sosialarbeideres religion og livssyn

Mens hverken Forskrift om nasjonal retningslinje for sosionomutdanning (2019) eller *Yrkesetisk grunnlagsdokument* (FO, 2019) berører sosialarbeideres tro og livssyn, tyder de empiriske studiene på at mange norske sosialarbeidere bruker av seg selv og sine egne erfaringer med religion og livssyn i sin praksis. I spørreskjemaundersøkelsen fra 2011 oppgav 21 prosent at deres religiøse tro påvirket hvordan de handlet i sosialt arbeids praksis, mens 61 prosent svarte at deres livssyn påvirket deres handlinger (Vetvik, 2016, s. 63). Iversen (2020, s. 108) skriver at det er «påfallende hvordan flere av deltagerne [i studien med NAV-ansatte] trakk frem egen religiøs og etnisk bakgrunn som relevant, både for hvordan de selv så på religiøse reservasjoner, og for hvordan de opplevde at de ble oppfattet av brukere med religiøse reservasjonsønsker». NAV-ansatte som selv «hadde bakgrunn som flyktninger fra muslimske land ... fortalte at de tidvis trakk egen bakgrunn inn i veiledningen. De fortalte om egne utfordringer de hadde stått i, og hvordan de selv hadde kommet seg gjennom disse» (Iversen, 2020, s. 108). En av «de norske ansatte» mente at å ha bakgrunn fra «kristne miljøer» kunne gjøre det lettere å

forstå hva religion betydde for klientene, mens to av de NAV-ansatte «sa eksplisitt at de ikke var religiøse. De reflekterte begge over utfordringer med å forstå brukernes livssyn» (Iversen, 2020, s. 109). Mot slutten av artikkelen skriver Iversen (2020, s. 110) at NAV-ansattes bruk av egne bakgrunner, erfaringer og holdninger kan «gi bedre dialog og en mer kunnskapsbasert tilnærming til brukeres livsverden. Samtidig kan det også gi ansatte en uforholdsmessig stor rolle i å vurdere hvilke tolkninger og praksiser som skal gis legitimitet og ikke, og private religionssyn og samfunnsanalyser kan påvirke vurderinger av individuelle saker». I avslutningen av artikkelen peker hun på utfordringer som fulgte av at sosialarbeidere trakk på egne erfaringer i sosialfaglig praksis:

Samlet sett har jeg funnet et stort spenn i hvordan Nav-ansatte vurderer religiøse reservasjonsønsker, ofte uten at byråkratene er klar over det. Spennet i disse vurderingene kan gi en politikk på bakkeplan som er sprikende. En åpenbar konsekvens av spriket er at tilsvarende saker ikke nødvendigvis behandles likt, at ansattes erfaringer og holdninger til religion kan influere veiledningen og behandlingen av enkeltsaker, og at dette kan gi emosjonelle og praktiske kostnader for både bakkebyråkrater og brukere. (Iversen, 2020, s. 111)

Lærebokkapitlene er mer positive til at sosialarbeidere trekker inn egen religion eller eget livssyn. Skeie (2006, s. 68) skriver at vi må «anerkjenne de positive ressursene for profesjonsutøvere som ligger i den personlige bakgrunnen. Slik kan sosialarbeidere med et religiøst livssyn og som har erfart hva religion kan bety, utnytte denne ressursen i sitt arbeid ... Den sosialarbeideren som ikke har et religiøst livssyn, kan trekke veksler på sitt utenfraperspektiv». Løfsnæs (2012, s. 111) skriver at det ble lettere for de muslimske kvinnene hun jobbet med i Afghanistan å fortelle om «sin tro» da hun selv fortalte om «det kristne syndsbegrepet». I læreboka *Person og profesjon* skiller Torborg Aalen Leenderts (2014, s. 129) mellom «personlig» og «privat»: Det personlige handler om «individets egenart», mens det private er «det ved omsorgsarbeideren som ikke angår klienten». Med utgangspunkt i dette skillet skriver hun: «Det er en hjelpekunst å holde seg selv tilbake — der det er riktig. Og det er en hjelpekunst å være personlig — der det er riktig» (Leenderts, 2014, s. 143). Leenderts bruker mange eksempler gjennom boken, og flere av dem reflekterer hvordan religion i form av gudstro kan være en viktig trøst og støtte for mennesker med utfordringer i livene sine. Som profesjonsutøver er det viktig å være vår nok til å oppfatte det som er godt med disse erfaringene. Både hver for seg og samlet oppfordrer *Person og profesjon* og lærebokkapitlene sosialarbeidere til å ta utgangspunkt i egne erfaringer og gjøre skjønnsmessige vurderinger om bruk av religion og livssyn i praksis.

Religion og livssyn i kunnskapsgrunnlaget for sosialt arbeid

Av tekstene i litteraturutvalget vårt, er det bare tekstene fra det tidlige Diasos som tematiserer religion og livssyn som del av kunnskapsgrunnlaget for sosialt arbeid. I en tidlig tekst i denne litteraturen, et bokkapittel om forholdet mellom sosialt arbeid

og diakoni, identifiserte Otto Hauglin (1971, s. 26-29) tre utfordringer for sosialt arbeid som virker bemerkelsesverdig kjente femti år senere: (1) en individorientering som medførte «at en dypest sett bare driver med symptomterapi»; (2) ambisjoner om verdinøytralitet — «en umulighet» og muligens «en raffinert form for intoleranse»; samt (3) en organisasjonsmessig utfordring som grunnet i oppsplitting av velferdsstaten i spesialiserte tjenestesteder. Mot denne bakgrunnen argumenterte han for at diakoni, blant annet, hadde «vesentlige ting å si sosialsektoren om hva et menneske er» (Hauglin 1971, s. 32):

Det er ikke uten videre sikkert at sosialsektorens vitenskapelige utgangspunkt kan gi et holdbart og fullstendig menneskebegrep. Først og fremst er det fare for at de eksistensielle forhold blir fortrent og sett på som uvesentlige. Diakonien menneskesyn vil derfor fungere kritisk og som et korrektiv til mange av de andre menneskesyn som brytes i samfunnet ... Uten dette teologiske bidrag vil sosialsektoren kanskje altfor lett få et tilpasningsdyktig og tannløst forhold til den berømte 'utviklingen'. (Hauglin, 1971, s. 32)

I et senere bokkapittel viste Hauglin (1978, ss. 22-25) til en artikkel av Olaf Aagedal (1976), også han ved Diasos, for å sette ord på hvordan teologi kunne bidra til sosialfagene. Med tydelig referanse til positivismestriden,⁷ skrev Aagedal (1976, s. 554-555) at siden «samfunnsvitenskapene ikke kan produsere entydige resultater som teologien bare kan overta og bruke som 'sannheten om samfunnet'», må «teologisk sosialetikk gå inn i en konstruktiv debatt når det gjelder å påpeke alternative verdier som bør legges til grunn som forutsetninger for forskning, utdanning og faglig praksis»:

Hvordan man beregner bestemte statistiske mål som f.eks. gjennomsnitt, er et statistisk faglig spørsmål, men om man baserer en økonomisk statistikk på gjennomsnittsmål eller på mål som viser økonomiske ulikheter i en befolkningsgruppe, er også et verdispørsmål. Den teologiske sosialetikk kommer for sent inn i bildet dersom den bare har kompetanse og ressurser til å forholde seg til resultatene av ferdige utredninger, den må også jobbe med forutsetningene. (Aagedal, 1976, s. 555)

I tråd med vitenskapsteoretiske strømninger i tiden, relaterte altså Hauglin gjennom Aagedal sosialt arbeid og teologi på et epistemologisk plan: Fordi tilsynelatende objektive beskrivelser av samfunnsmessige forhold også innebærer verdimessige vurderinger, har teologi som en etisk tradisjon noe verdifullt å tilføre kunnskapsgrunnlaget for sosialt arbeid (se også Ulstein, 2022, s. 342). «Dersom ikke teologien følger opp sosialetiske problemstillinger til dette punkt», skrev Aagedal (1976, s. 556, også gjengitt i Hauglin, 1978, s. 24), «vil konsekvensene bli at faglige, etiske og politiske valg underlegges tilfeldigheter eller aktuelle ideologiske eller faglige strømninger».

⁷ Se Ulstein (2022, ss. 248-253) for en kontekstualisert redegjørelse for Aagedals artikkel.

Oppsummerende betraktninger

Litteraturgjennomgangen viser først og fremst et tidsskille i den norske sosialfaglige litteraturen om religion og livssyn: Litteraturen fra det tidlige Diasos berører teologi som en del av kunnskapsgrunnlaget for sosialt arbeid og peker mot etiske og politiske konsekvenser av dette. Dette perspektivet synes fraværende i den nyere sosialfaglige litteraturen, som heller handler om klientene og i noen grad sosialarbeidernes personlige religion og livssyn. Det er en bevegelse bort fra at religion forstås som offentlig og felles mot at religion og livssyn forstås som et individuelt og til dels privat anliggende.

Den nyere norske sosialfaglige litteraturen om religion og livssyn tar utgangspunkt i det religiøse mangfoldet norske sosialarbeidere møter i dag som en følge av både globalisering, individualisering og innvandring de siste tiårene (Skeie, 2006, s. 57-58; Skjeggstad, 2012, s. 94; Zahl og Furman, 2005, s. 100). Det er sosialt arbeid med religiøse minoriteter (Iversen, 2020; Ohls, 2019; Skjeggstad, 2012; Taj, 2020) og folk i andre land (Askeland og Døhlle, 2013; Løfsnæs, 2012; Skeie, 2006) som står i fokus i både forskningsartikler og lærebokkapitler.⁸ Fokuset er på hvordan disse «andre» avviker fra den sekulære verdensanskuelsen som dominerer norsk offentlighet. Denne — i norsk kontekst — dominerende livsverden gjøres i liten grad til gjenstand for analyse og fagdebatt (for tilsvarende argumenter, se Bø, 2017, ss. 79-80; Rugkåsa, 2018). Religion og livssyn blir primært synlige i den nyere norske sosialfaglige litteraturen når de avviker fra eller utfordrer dominerende ideer og praksiser, som fremstår som selvsagte og nøytrale. Religion og livssyn betraktes i hovedsak fra det man kan kalle en uartikulert norsk majoritetsposisjon, enten som en privatsak eller som «regler, skikker og tro» (Henery, 2003, s. 1111) som minoriteter i Norge og folk i andre land lever etter.

Teologien som presenteres i tekstene om religion og livssyn i kunnskapsgrunnlaget for sosialt arbeid, som alle er fra det tidlige Diasos, representerer et samfunnsengasjert, deliberativt anlagt og lite dogmatisk religiøst uttrykk med fellestrekk med slike Habermas (2006) senere skulle mene at burde få plass i offentligheten. Samtidig blir fellesskapets forankring i luthersk kristendom i stor grad tatt for gitt i disse tekstene. I dagens Norge møter sosialarbeidere som profesjonsutøvere og sosialt arbeid som fag et større mangfold av religioner og livssyn enn de gjorde på 1970-tallet.⁹ I en slik sammenheng vil innsiktene i tekstene fra det tidlige Diasos, som hadde et mer ensartet samfunn som sitt utspring og utgangspunkt, måtte kontekstualiseres.

Det er mot dette bakteppet vi nå spør hvilke muligheter postsekulære tilnærminger kan gi sosialt arbeid i Norge i dag.

Muligheter for sosialt arbeid i Norge

For å si noe om mulighetene postsekulære tilnærminger kan gi sosialt arbeid i Norge i dag, vil vi først gå tilbake til Gray og Lovats (2008, s. 159) argument for at sosialt arbeid

⁸ Arvanitidis og Olsen (2017, s. 11) og Åse Holmberg (2012) er unntak, men skriver hovedsakelig om «åndelighet» snarere enn «religion». Konseptuelt kan åndelighet sies å representere religion i en individualisert form.

⁹ Dette må ikke forstås som fornektelse av meningsspennet som fantes i norsk kristendom på 1970-tallet. Religionsfeltet i Norge var mangfoldig også da, men innenfor et smalere spekter av religiøse tradisjoner enn i dag.

må «ta fatt i den viktige rollen religion spiller i fagets historie og nåtidige praksis». De foreslo at å tilnærme seg «religion som praktisk handling for det gode» vil være «kompatibelt med sosialfaglig praksis hvor refleksive, selvbevisste individer lever ut sine verdier og troer i sin praksis» (Gray og Lovat, 2008, s. 160). En slik tilnærming, skrev de, kan bidra til å synliggjøre «felles verdier på tvers av religioner som fører til praksis, [altså] praktisk handling for det gode» (Gray og Lovat 2008, s. 160). Å flytte fokus fra en forståelse av religion som regler, skikker og tro som minoriteter lever etter (Henery, 2003, ss. 1110-1111), mot en forståelse av både religion, livssyn og sosialt arbeid som etiske tradisjoner og verdibaserte praksiser, åpner for nye samspill mellom dem. For sosialarbeidere kan det bety å søke å forstå hvilke impulser enkelte mennesker og religiøse aktører får gjennom sin tro og åndelighet, samt å utforske paralleller til egne motivasjoner og sosialt arbeids historie (se f.eks. Brooke, 2023). Slik mente Gray og Lovat (2008, s. 161) at det ville være mulig å «motivere sosialarbeiders egne handlinger, inkludert følsomhet for klientenes religiøse og åndelige motivasjoner og behov, samt deres kapasitet til å møte klienter mer effektivt i en stadig mer mangfoldig verden».¹⁰

Der Gray og Lovats (2008) praktiske mystisisme handlet om å identifisere felles verdier, handlet Shaws (2018) postsekulære sosiale arbeid om å ta felles verdier som utgangspunkt og gjøre felles sak: Shaw (2018, s. 416 og s. 424) argumenterte for «solidaritet mellom sosialarbeidere og religiøse aktører». For det første, skrev Shaw (2018, s. 413 og s. 424; i tråd med Habermas, 2006), vil det i seg selv fremme «deliberativt og deltakende demokrati». Dette, vil vi hevde, er tett på formuleringen om å fremme sosialt samhold, myndiggjøring og frigjøring av mennesker i den globale definisjonen av sosialt arbeid (FO, 2017). For det andre relaterte Shaws postsekulære sosiale arbeid religion og livssyn til sosialt arbeid på epistemologiske og politiske plan, i tillegg til det etiske. Her er det paralleller til det tidlige Diasos: Mens Hauglin (1971, s. 32) fryktet at sosialt arbeid uten teologisk forankring kunne «få et tilpasningsdyktig og tannløst forhold til den berømte 'utviklingen'», skrev Shaw (2018, s. 417) om «det radikale potensiale i religiøse perspektiver som kan [bidra til å] undergrave nyliberalisme». For Shaw (2018, s. 421) representerte postsekulært sosialt arbeid en motkraft til nyliberalismens «koloniserende innflytelse» i samfunnet. Denne habermasianske frasen sikter til at markedet og byråkratiet står mer sentralt i samfunnet, på bekostning av mellommenneskelig kommunikasjon og meningsfellesskap (Habermas, 1999, s. 88; se Furseth, 2021, s. 119). I en senere artikkel skildret Shaw (2019) en visjon om radikalt sosialt arbeid forankret i omsorg, relasjoner, fellesskap og solidaritet som en motvekt til marked og byråkrati. Igjen er det paralleller til Hauglin, som skrev om hva sosialt arbeid kan lære av diakoni som:

10 I en artikkel om hva som trekker studenter til sosialt arbeid, skrev Karen Jensen og Bjørg Fossestøl (2005, s. 25) at «studentene mangler et egnet språk for å uttrykke sin andreorientering. De opplever det tradisjonelle språket som naivt og klisjépreget, og savner et mer tidsmessig alternativ». Det er fristende å antyde at studentene kan ha tenkt om sosialt arbeid nettopp som en slags «praktisk handling for det gode» (Gray & Lovat 2008, s. 160), men uten å ha et språk for å uttrykke det.

... en type totalintegrert omsorg som arter seg som oppsøkende virksomhet, men som først og fremst arbeider på grunnplanet i det enkelte lokalmiljø. Her kan diakonien virkelig komme til å bety en utfordring til en byråkratisert og av og til forbausende menneskefjern sosialforvaltning. (Hauglin 1971, s. 33)

Både Shaw og Hauglin mente altså at religiøse aktører og sosialarbeidere kan være politiske aktører, men først og fremst er bindeledd mellom enkeltmennesker, fellesskap og storsamfunn. En slik forståelse er, igjen, tett på den globale definisjonen av sosialt arbeid som et praksisbasert yrke og en akademisk disiplin som fremmer sosialt samhold, myndiggjøring og frigjøring av mennesker, og hvor sosial rettferdighet, menneskerettigheter, kollektivt ansvar og respekt for mangfold står sentralt (FO, 2017).

Det kan riktignok synes å være en diskrepans mellom formuleringene i den globale definisjonen av sosialt arbeid og hvordan sosialt arbeid praktiseres som en velferdsprofesjon i Norge i dag, i hvert fall i noen sammenhenger. Turid Misje (2020, 2021) har vist hvordan sosialt arbeid inngår som et ledd i utestengning av fattige tilreisende fra EØS-land med rett til opphold i Norge, men knappe rettigheter i velferdsstaten. Mens offentlig ansatte sosialarbeidere har lite å tilby denne målgruppen og ofte må avvise dem, driver diakonale organisasjoner som Evangeliesenteret, Frelsesarmeen og Kirkens bymisjon målrettede tjenester som akuttovernatting, matservering og sosialt arbeid som, dypst sett, bygger på teologiske ideer om menneskeverd (se Holte og Dietrich, 2022; Holte, 2023).¹¹ Dette arbeidet, hvor sosialarbeidere og andre profesjonsutøvere jobber i organisasjoner med religiøs forankring, kan minne om postsekulært sosialt arbeid i Shaws (2018, s. 416 og s. 424) forstand som «solidaritet mellom sosialarbeidere og religiøse aktører».

I forrige nummer av *Tidsskrift for praktisk teologi* argumenterte Tron Fagermoen (2023) for at velferdsstatens tilkortkommenhet overfor fattige tilreisende fra EØS-land fordrer en reorientering av kirkens forhold til velferdsstaten. Gjennom sitt diakonale arbeid viser Evangeliesenteret, Frelsesarmeen og Kirkens bymisjon at det finnes alternativer til total utestengelse av de samme menneskene — en slags oversettelse fra teologisk innsikt til sosialfaglig praksis (jfr. Habermas, 2006, ss. 10-11). Dette arbeidet har kritisk og konstruktivt potensiale for norsk sosialt arbeid som et som praksisbasert yrke og en akademisk disiplin med forankring i bestemte prinsipper og verdier (FO, 2017; Gray og Lovat, 2008). Kanskje kan kirken, diakonale organisasjoner eller andre religiøse aktører også tilby kritiske og konstruktive innspill til andre aktuelle sosialfaglige problemstillinger. Kan de, for eksempel, demonstrere alternativer til prioriteringer og menneskesyn som undergraver sosialfaglige prinsipper som sosial rettferdighet, menneskerettigheter, kollektivt ansvar og respekt for mangfold (FO, 2017) i offentlige velferdstjenester — som de som manifesteres i arbeidslinja i den grad den fører til fattigdom og utstøting, slik noen hevder, eller i organisatoriske betingelser som mål- og resultatstyring i den grad de individualiserer eller står i veien for at sosialarbeidere tar faglig og moralsk ansvar (Fossestøl, 2016; Kroken, 2006; Ylvisaker og Rugkåsa, 2020)?

¹¹ Andre aktører, som Røde Kors, driver tilsvarende tjenester på sekulært grunnlag.

At det er et betydelig innslag av veldedighet i regi av frivillige (og ofte diakonale) organisasjoner i den norske velferdsstaten i dag, og at mange av de som oppsøker de frivillige organisasjonene også mottar offentlige ytelser, bidrar til å aktualisere disse spørsmålene (Fløtten m.fl, 2023).

Det vil riktignok kreve en ny tilnærming til religion og livssyn om norsk sosialt arbeid skal gå inn i slike spørsmål. Litteraturgjennomgangen i denne artikkelen har vist at den norske sosialfaglige litteraturen om religion og livssyn speiler bredere trender mot individualisering og privatisering av religion de siste tiårene. Mot dette bakteppet kan de postsekulære tilnærmingene vi har beskrevet i denne artikkelen gi nye muligheter for sosialt arbeid i Norge i dag. Ved å sette søkelys på hva religion og sosialt arbeid deler som verdibaserte praksiser, kan postsekulære tilnærminger bidra til gode menneskemøter i sosialt arbeid (Gray og Lovat, 2008) og fremme solidaritet mellom sosialarbeidere og (enkelte) religiøse aktører (Shaw, 2018). Det diakonale arbeidet for fattige tilreisende fra EØS-land illustrerer videre religiøse aktørers potensiale til å bidra til fagkritikk og -utvikling i sosialt arbeid. Det fungerer særlig godt fordi diakonale organisasjoner oversetter teologiske ideer og analyser til praktisk arbeid. Arbeidet setter blant annet den norske forståelsen av sosialt arbeid som en velferdsprofesjon i perspektiv: Som vi har vært innom, sikrer den norske velferdsstaten ivaretagelse av rettigheter og gode liv for svært mange, men ikke alle som oppholder seg i Norge. Det er kanskje særlig i velferdsstatens randsoner at parallellene mellom prinsippene i den globale definisjonen av sosialt arbeid (FO, 2017) og teologiske ideer om menneskeverd som motiverer diakonale aktører (Holte & Dietrich, 2022) kommer til syne. Å sette disse prinsippene i fokus åpner for å stille spørsmål om forholdet mellom sosialt arbeid og velferdsstaten i Norge, som hvorvidt den norske forståelsen av sosialt arbeid som en velferdsprofesjon er i tråd med den globale definisjonen av sosialt arbeid. Kanskje har dette også endret seg over tid. Ved å åpne for utveksling og solidaritet med diakonale organisasjoner og andre religiøse aktører som utøver praktisk arbeid basert på ideer med paralleller til grunnleggende prinsipper i sosialt arbeid, kan postsekulære tilnærminger gi nye muligheter for fagkritikk og -utvikling i sosialt arbeid i Norge.

Finansiering

Arbeidet med denne artikkelen er delvis finansiert gjennom EØS-midlene (UEFISCDI kontrakt 38/2021).

Takksigelser

Takk til Petra Brooke, Ingebjørg Haugen, Kari Karsrud Korslien og to anonyme fagfeller for innspill til utkast av teksten. Takk også til Olav Fanuelson, Anne Margrethe Sønneland og andre kollegaer for samtaler om Diakonhjemmets sosialskole (Diasos) som også har informert artikkelen. Vi bærer selv ansvaret for alle feil, mangler og misforståelser.

Referanser

- Arvanitidis, M., & Olsen, B. R. (2017). Håp og sosialt arbeid. *Fontene forskning*, 10(1), 4-15.
- Askeland, G. A., & Døhlie, E. (2015). Contextualizing international social work: Religion as a relevant factor. *International Social Work*, 58(2), 261-269. <https://doi.org/10.1177/0020872813482958>
- Bergem, R. M. (2019). *Politisk teologi*. Dreyer.
- Brooke, P. (2023). Professionalism and faith: A case study of Salvation Army congregational social work in Norway. *Journal of Comparative Social Work*, 18(1), 5-33. <https://doi.org/10.31265/jcsw.v18i1.571>
- Bø, B. P. (2017). Sosialt arbeid i et flerkulturelt samfunn: Nye forståelser, utfordringer og kunnskapsbehov. *Fontene forskning*, 10(2), 71-83.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Cambridge: Cambridge University Press
- Diskrimineringsnemnda (2018). Sak 108/2018. <https://www.diskrimineringsnemnda.no/showcase/2018000108>
- Fagermoen, T. (2023). Diaconia beyond borders: Welfare state, church, and migrants with limited welfare rights. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 40(1), 4-49. <https://doi.org/10.48626/tpt.v40i1.5523>
- Fløtten, T., Frisell, G., & Hansen, I. L. S. (2023). *Veldedighet i velferdsstaten. Hvem trenger hjelp til livsopphold fra de frivillige organisasjonene?* (Fafo-rapport 2023:9). Fafo. <https://www.fafo.no/zoo-publikasjoner/fafo-rapporter/veldedighet-i-velferdsstaten>
- FO. (2019). Yrkesetisk grunnlagsdokument for barnevernspedagoger, sosionomer, verneleiere og velferdsvitere. <https://www.fo.no/yrkesetikk/fo-yrkesetisk-grunnlagsdokument-2019-2023-article6951-1346.html>
- FO. (2017). Global definisjon av sosialt arbeid. <https://www.fo.no/aktuelle-brosjyrer/global-definisjon-av-sosialt-arbeid>
- Forskrift om nasjonal retningslinje for sosionomutdanning. (2019). <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2019-03-15-409>
- Fossestøl, B. (2016). Moralsk ansvar - den profesjonelles private dilemma? I Kroken, R. M. og Jacob, O. (Red.), *Forvaltning av makt og moral i velferdsstaten: Fra sosialt arbeid til «arbeid med deg selv»?* (ss. 42-63). Gyldendal Akademisk.
- Furseth, I. (2021). Jürgen Habermas: Det postsekulære samfunn. I I. Furseth & P. Repstad. *Moderne sosiologier om samfunn og religion* (ss. 107-140). Universitetsforlaget.
- Furseth, I. (2018). *Religious complexity in the public sphere: Comparing the Nordic countries*. Palgrave Macmillan.
- Gray, M., & Lovat, T. (2008). Practical mysticism, Habermas, and social work praxis. *Journal of Social Work*, 8(2), 149-162. <https://doi.org/10.1177/1468017307088496>
- Gärde, J. (2015). Shrinking religious communities and thriving interreligious social work in postsecular Sweden. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 43(1), 1-23. <https://doi.org/10.1080/15426432.2014.921129>
- Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 24(4), 17-29. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>
- Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1-25. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>
- Habermas, J. (1999). *Kommunikativ handling, moral og rett* (J.-A. Smith & J. H. Smith, overs.). Tano Aschehoug.
- Hauglin, O. (1978). Hva kjennetegner en kristen sosialskole? I E. Vervik (Red.), *Diasos profil: Momenter til en presentasjon* (ss. 20-32). Diakonhjemmets sosialskole.
- Hauglin, O. (1971). Diakoni og sosialt arbeid – to tradisjoner brytes. I O. Hestvold (Red.), *Diakoni i dag* (ss. 25-33). Nomi.
- Henery, N. (2003). The reality of visions: Contemporary theories of spirituality in social work. *British Journal of Social Work*, 33(8), 1105-1113. <https://doi.org/10.1093/bjsw/33.8.1105>
- Holmberg, Å. (2012). Familietereapeuters møte med det åndelige og eksistensielle mennesket. *Fokus på familien*, 40(1), 49-66. <https://doi.org/10.18261/ISSN0807-7487-2012-01-04>
- Holte, B. H. (2023). Diaconia as the art of the possible: Diaconal engagement for Roma migrants in Oslo, Norway. *Religions*, 14(7), 817. <https://doi.org/10.3390/rel14070817>
- Holte, B. H., & Dietrich, S. (2022). "If we throw the Roma out of the tent, we throw Jesus out of the tent": Reflections on the role of religious actors in Roma inclusion in Oslo, Norway. *Review of Ecumenical Studies*, 14(3), 488-513. <https://doi.org/10.2478/ress-2022-0118>
- Iversen, R. L. (2020). Religion i Nav: Variasjoner i bakkebyråkraters vurderinger av religiøse reservasjoner. *Tidsskrift for velferdsforskning*, 23(2), 100-112. <https://doi.org/10.18261/issn.0809-2052-2020-02-02>
- Jensen, K., & Fossestøl, B. (2005). Et språk for de gode gjerninger? Om sosialarbeiderstudenter og deres motivasjon. *Nordisk sosialt arbeid*, 25(1), 17-30. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3037-2005-01-03>
- Kroken, R. (2006). Dersom moralsk ansvar omformes til teknisk ansvar. *Nordisk sosialt arbeid*, 26(2), s. 155-166. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3037-2006-02-07>
- Leenderts, T. A. (2014). *Person og profesjon: Om menneskesyn og livsverdier i offentlig omsorg* (3. utgave). Gyldendal akademisk.
- Levin, M. (2021). *Hva er sosialt arbeid?* (2. utg.) Universitetsforlaget.
- Lhote, P. G. E. (2008). Tro og profesjonalitet: sosialarbeider på jobb i en kristen institusjon [Masteroppgave]. Høgskolen i Oslo. <https://hdl.handle.net/10642/289>
- Løfsnæs, B. (2012). Mine ord er like mørke som natten – om troens betydning for traumatiserte afghanske kvinner. I T. Danbolt & G. Nordhelle (Red.) *Åndelighet – mening og tro: Utfordringer i profesjonell praksis* (s. 103-116). Gyldendal.
- Misje, T. (2021). Queuing for food and playing lottery for beds: A parallel social service system and the lived experiences of humanitarian service provision to homeless EU migrants in Norway. *Nordic Social Work Research*, 11(2), 103-116. <https://doi.org/10.1080/2156857X.2020.1857820>
- Misje, T. (2020). Social work and welfare bordering: The case of homeless EU migrants in Norway. *European Journal of Social Work*, 23(3), 401-413. <https://doi.org/10.1080/13691457.2019.1682975>
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssyns åpne samfunn — En helhetlig tros- og livssynspolitik*. Kulturdepartementet. <https://www.regjeringen.no/nol/dokumenter/nou-2013-1/id711212/>
- Ohls, C. (2019). Annengjoringens mekanismer og betydning – en studie av Kvalifiseringsprogrammet. *Fontene forskning*, 12(2), 18-31.
- Rugkåsa, M. (2018). Etniske minoriteter og sosialt arbeid. *Tidsskrift for velferdsforskning*, 21(2), 180-185. <https://doi.org/10.18261/issn.2464-3076-2018-02-06>
- Schmidt, U. (2010). Religion i dagens Norge: Sekularisert? Privatisert? Pluralisert? I U. Schmidt, & P. K. Botvar (red.) *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering* (ss. 196-204). Universitetsforlaget.
- Shaw, J. (2019). *Homines curans* and the social work imaginary: Post-liberalism and the ethics of care. *British Journal of Social Work*, 49(1), 183-197. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcy026>
- Shaw, J. (2018). Introducing post-secular social work: Towards a post-liberal ethics of care. *British Journal of Social Work*, 48(2), 412-429. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcx036>

- Skeie, G. (2006). Religion og verdier i internasjonalt sosialt arbeid. I E. Døhlie & G. A. Askeland (Red.), *Internasjonalt sosialt arbeid: Innsats på andres arena* (ss. 55-68). Universitetsforlaget.
- Skjeggestad, E. (2012). Møte med «den ukjente» og «det ukjente» – den profesjonelles møte med klienter med ukjente svar på eksistensielle spørsmål. I T. Danbolt & G. Nordhelle (Red.) *Åndelighet – mening og tro: Utfordringer i profesjonell praksis* (ss. 92-102). Gyldendal.
- Stave, G. (1990). *Mannsmot og tenarsinn: Det norske diakonhjem i hundre år*. Samlaget.
- Stålsett, S. (2021). *Det livssynsåpne samfunn*. Cappelen Damm akademisk.
- Taj, F. (2022). Aspekter ved islamsk rettstradisjon som kulturell kompetanseressurs for sosialt arbeid i et multikulturelt samfunn. *Fontene forskning*, 15(2), 60-71.
- Ulstein, J.Ø. (2022). *Oppbortsteologi på det lange 70-tallet: Frigjeringssteologi, marxisme, sosialetikk*. Capellen Damm Akademisk.
- Vetvik, E. (2016). *Religion og livssyn i profesjonelt sosialt arbeid: Varierende praksis i klientarbeidet: Inkludering, marginalisering og ekskludering*. VID-Rapport 2016/1. VID vitenskapelige høyskole. <http://hdl.handle.net/11250/2392994>
- Ylvisaker, S. & Rugkåsa, M. (2020). *Kryspress: Dilemmaer i sosialt arbeid i velferdsstaten*. Gyldendal.
- Zahl, M.-A., & Furman, L. D. (2005). Koblingen sosialt arbeid og religion/livssyn: – et tilbakelagt stadium eller del av et helhetssyn?. *Nordisk sosialt arbeid*, 25(2), 98-110. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3037-2005-02-02>
- Østby, L. (2008). Rasisme eller kultur? Perspektiver i utdanning av sosialarbeidere i Norge og England. *Fontene forskning*, 1(1), 49-61. <https://fonteneforskning.no/forskningsartikler/rasisme-eller-kultur-6.19.265336.752a9d6633>
- Agedal, O. (1976). Samfunnsvitenskap og sosialetisk situasjonsanalyse. *Kirke og kultur*, 81(9), 548-558. <https://www.nb.no/items/a61456379557f3a7119cb8245a09e05c?page=41>

Sentrerende bønn

En empirisk studie blant deltagere tilknyttet Den norske kirke¹

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 40. Nr. 2/2023

[s. 71-87]

<https://doi.org/10.48626/tpt.v40i2.5552>



Gunn-Jorun Roset Sunde. Cand. theol. fra Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, Sogneprest i Bakkehaugen, Majorstua og Vestre Aker (fra 1.1.24.).

Halvard Johannessen. Førsteamanuensis ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.

GR276@kirken.no

Abstract

The Christian spiritual practice called ‘centering prayer’ is growing in popularity internationally, and today it is also offered by some congregations in Church of Norway. However, compared to the vast literature on resemblant forms of spirituality, like mindfulness and meditation, there is a scarcity of research on centering prayer. With this study, we seek to make this lacuna a bit smaller. More specifically, we want to shed light on the participants’ experiences of centering prayer in comparison to regular church services.

Our material combines qualitative and quantitative data. In the analysis, we combine inductive and theory-driven approaches. One of our main findings is that the participants’ experiences of centering prayer is more overlapping with experiences of Sunday services than we expected. Our findings challenge Woodhead and Heelas’ influential theory of a discrepancy between ‘religion’ and ‘spirituality’. These findings also challenge commonly shared conceptions of what ‘authenticity’ means in spiritual life.

Nøkkelord: “Sentrerende bønn”, “Spiritualitet”, “Gudstjeneste”, “Autentisitet”, «Charles Taylor», «Religion» «Den norske kirke».

¹ Artikkelen bygger på Gunn-Jorun Sundes fordypningsoppgave i teologi, *Sentrerende bønn En empirisk studie blant deltagere tilknyttet Den norske kirke* (Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet høsten 2022), skrevet under veiledning av Halvard Johannessen.

Sentrerende bønn er en kontemplativ bønneform som praktiseres både individuelt og i grupper. Med sin enkle form gir den assosiasjon til monastiske tradisjoner. Samtidig inviterer vanlige folkekirkemenigheter til sentrerende bønn på jevnlig basis. Sentrerende bønn er så langt et understudert felt i norsk og internasjonal forskning. I denne artikkelen utforsker vi deltakeres erfaringer av sentrerende bønn og ser disse i lys av gudstjenestefeiring i Den norske kirke (Dnk). Valget av en komparasjon mellom sentrerende bønn og gudstjenestefeiring er relatert til funn i noen av de mest toneangivende forskningsbidragene om moderne religion og spiritualitet siden årtusenskiftet, publisert av religionssosiologene Linda Woodhead og Paul Heelas. Woodhead og Heelas skiller mellom *life-as religion* eller ganske enkelt religion på den ene siden, og *subjective-life spirituality* eller spirituality på den andre (Heelas & Woodhead, 2005, s. 5-9). Som vi skal se, er det nærliggende å forstå sentrerende bønn som et eksempel på det de kaller «selvspiritualitet» mens gudstjenestefeiring faller inn under kategorien «religion». Forskjellene mellom kategoriene «religion» og «spiritualitet» kommer ikke bare til uttrykk gjennom praksis, men viser seg i flere aspekter ved virkelighetsoppfatningen, inkludert oppfatningen av selvets rolle i det åndelige livet (Woodhead & Heelas, 2000, s. 72; Johannessen 2017, s. 34-37). De forklarer nedgang i tradisjonell religion med at «religion» er lite kompatibelt med den vestlige kulturens ideal om selvets autentisitet. «Selvspiritualitet», på den annen side, deler kulturens autentisitetsideal, og er derfor i vekst (Heelas & Woodhead 2005, s. 75). Forskjellene mellom religion og spiritualitet gir grunn til å spørre: Dekker sentrerende bønn et åndelig behov hos dagens mennesker, som ordinære gudstjenester ikke er i stand til å adressere? Mer konkret undersøker vi om deltakerne på sentrerende bønn er de samme som går på søndagsgudstjenester, eller om dette er to ulike grupper. Vi undersøker hvordan deltakerne erfarer sentrerende bønn, og hvordan disse erfaringene relateres til erfaringer av tradisjonell gudstjenestedeltakelse.

Litteraturoversikt

Det er som nevnt publisert svært få studier av fenomenet sentrerende bønn som sådan. Dialogprest Silje Trym Mathiassen har publisert en komparativ studie av sentrerende bønn og nyåndelig mantrameditasjon, som trolig er den eneste vitenskapelige artikkelen på norsk så langt (Mathiassen, 2015). Svein Chr. Hammerstrøm har dessuten skrevet en empirisk fagartikkel om deltakelse i sentrerende bønn som 'levd religion' (Hammerstrøm, 2022). Internasjonalt er forskning på sentrerende bønn (eng. centering prayer) på barndomsstadiet ifølge amerikanske forskere, og sterkt underrepresentert sammenlignet med forskning på mindfulness og annen type meditasjon (Fox, Gutierrez, Haas, Braganza, & Berger, 2015, s. 804). Den internasjonale forskningen som finnes, har først og fremst viet oppmerksomhet til de fysiologiske og psykologiske effektene av praksisen (Blanton, 2010), (Ferguson, Willemsen, & Castaneto, 2009). Blant disse er studien til Jesse Fox, Daniel Gutierrez, Jessica Haas, Dinesh Braganza og Christine Berger (2015) den som ligger tettest opp til vår studie når det gjelder tilnærming og funn. Deltakeres erfaring med sentrerende bønn sett i relasjon til tradisjonell gudstjenestefeiring, har ikke blitt undersøkt før så langt vi kan

se. Sentrerende bønn som forskningsfelt fremstår i all hovedsak som en lakune i norsk og internasjonal sammenheng.

Om vi utvider fokuset fra sentrerende bønn til kristen spiritualitet, en nærliggende kontekst, er derimot tilfanget av forskningslitteratur stort. Blant norske bidrag til feltet kan nevnes Kristen spiritualitet (Sæther, 2013), Mykere kristendom (Repstad & Henriksen, 2005), Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen (Olsen, 2006) og Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet (Engelsviken, Olsen, & Thelle, 2011). Særlig to norske monografier om kristen spiritualitet har berøringspunkter med denne studien. Den ene er Tone Stangeland Kaufmans *A New Old Spirituality?* (2017), som er en kvalitativ studie av spiritualitet hos prester i Dnk. Den andre er doktorgradsavhandlingen *Sekulariseringens spiritualitet* (Johannessen, 2017), som analyserer kirkemøtebetenknningen Kirken i møte med åndelig lengsel i vår tid (Kirkerådet, 1999). Begge disse gjør utstrakt bruk av den nevnte religionstypologien til Linda Woodhead og Paul Heelas.

Vi vil også knytte an til en nederlandsk studie av Anke Bisschops (Bisschops, 2015), som omhandler sammenhengen mellom nedgang i den katolske kirke og økende tilslutning til nyåndelig spiritualitet. Som vi skal se avslutningsvis er funnene i denne studien sammenfallende med mange av våre.

Sentrerende bønn og gudstjeneste

Sentrerende bønn har kirkehistoriske røtter i middelalderen, nærmere bestemt i cistercienserordenens fromhetsliv. Den nåværende praksisen er utviklet av trappistmunken Thomas Keating og andre i hans klostermiljø på slutten av 1900-tallet. De gjenoppdaget metoden i en anonym traktat fra 1300-tallet; *The Cloud of Unknowing*, og tilpasset den til vår tid. En hovedidé for Keating er at Gud er i sentrum av menneskets vesen, og sentrerende bønn er en form for kontemplativ stillhet som kan føre til en erfaring eller bevissthet om dette nærværet (Mathiassen, 2015, ss. 169-170) (Sanden-Bjønnes, 2016, s. 118). Det er ingen krav om sittestillinger eller pusteøvelser, kun en invitasjon til å stilne (Sanden-Bjønnes, 2016, ss. 28, 31). Det finnes to typer praksiser; individuell og gruppevis bønn.

Gudstjenesten har enkelte likheter med sentrerende bønn. Også den er en form for bønn: en sammenhengende dialog mellom Gud og mennesker. I løpet av sin nesten totusenårige historie har gudstjenesten vært en kollektiv handling med en grunnstruktur basert på Ordets del og nattverdets del (Kirkerådet, 2020, s. 7). Forfatterne av boken *Når dere ber* understreker like fullt at gudstjenestens bønn skiller seg fra «nyåndelige former for bønn, der bønner dreier seg om å komme i kontakt med det guddommelige i en selv» (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 18). Denne påstanden stemmer overens med Heelas og Woodheads observasjon av at gudstjenester i menigheter generelt formidler *life-as religion* til forskjell fra *subjective-life spirituality* (Heelas & Woodhead, 2005, s. 22). Med dette utgangspunktet er det grunn til å forvente at deltakere erfarer de to praksisene ganske forskjellig.

Metode

Studien bruker primært en empirisk, kvalitativ metode, kombinert med kvantitative tilnærminger. Denne typen kombinasjonsmodell vinner i dag utbredelse i samfunnsvitenskapene (Flyvbjerg, 2011, s. 313). Grunnlagsmaterialet for studien er i hovedsak basert på et spørreskjema (nettskjema) distribuert til brukere av sentrerende bønn. Vi har i tillegg anvendt deltakende observasjon på en fysisk samling i et kirkerom og en digital samling på Facebook. De deltakende observasjonene fungerte mest som et bakteppe for forståelsen av praksisen.

For å få tilgang på informanter, kontaktet vi en folkekirkemenighet som tilbyr både gudstjenester og sentrerende bønn. De lokale veilederne distribuerte lenke til undersøkelsen via epost-adresser til deltakerne, uten at vi hadde tilgang til disse adressene. Det ble sendt ut 54 eposter. Den samme lenken ble også lagt ut på en Facebook-side for brukere av sentrerende bønn. Facebook-gruppen har 235 medlemmer (06.11.22). Til spørreundersøkelsen meldte det seg 28 respondenter. Selv om antallet respondenter ikke er høyt, er det nok til å se tendenser i materialet. Skjemaet anvendte en blanding av åpne fritekst-svar, avkrysnings-oppgaver og graderings-svar.

Sammenlignet med fysiske intervjuer, var vår tilnærming tidsbesparende og gjorde at vi nådde ut til et større antall aktuelle informanter. En annen fordel var at alle informantene fikk nøyaktig de samme spørsmålene. Vi kunne heller ikke påvirke svarene på noe vis, bevisst eller ubevisst, som det er en risiko for i et intervju ansikt til ansikt (Bryman, 2012, s. 233). En asynkron innsamling av data gir også den fordel at informantene kan svare når det passer dem, og bruke så lang tid de ønsker (Bryman, 2012, s. 658). En ulempe er derimot at man ikke kan få utdypet svarene, noe som innebærer større risiko for feiltolkning. Det er også enkelt for informanten å hoppe over spørsmål, noe som kan medføre at forskeren går glipp av viktig informasjon (Bryman, 2012, s. 235).

Den deltakende observasjonen ble gjennomført av Gunn Jorun Sunde. Hun deltok i samlingen på linje med andre deltakere. Hensikten var å få egen erfaring med bønnen, ikke å observere de øvrige deltageres reaksjoner. Lederen gjorde kjent for de andre deltagerne at hun deltok på disse premissene som ledd i et forskningsprosjekt. Sunde informerte kort om prosjektet, og inviterte dem til å svare på undersøkelsen.

Det innsamlede materialet analyseres i to trinn. Det første trinnet er en induktiv analyse hvor materialet presenteres «nedenfra», ved hjelp av informantenes formuleringer. I trinn to gjøres en teoretisk analyse ved hjelp av religionstypologien utviklet av Woodhead og Heelas.

Deretter drøftes teologiske og kulturanalytiske aspekt ved funnene primært i lys av Tone Stangeland Kaufmans *A New Old Spirituality* (Kaufman, 2017), *The Spiritual Revolution* av Linda Woodhead og Paul Heelas (Heelas & Woodhead, 2005) samt Autentisitetens etikk av Charles Taylor (Taylor, 1998).

Forskningsetiske overveielser

En kvalitativ studie av religiøse handlinger reiser viktige forskningsetiske spørsmål. Blant annet skal «[d]et forskningsetiske samtykket [...] være frivillig, informert og

utvetydig, og det bør være dokumenterbart» (NESH , 2021, s. B:15). Informantene ble invitert til å svare på undersøkelsen frivillig, uten noen form for belønning. Spørreskjemaet redegjorde for hva undersøkelsen skulle brukes til, og at svarene ville bli slettet ved prosjektets slutt.

Metoden innebar at vi ikke trengte å samle inn personsensitive opplysninger, og informantene ble bedt om å ikke oppgi slike i skjemaet. Hensynet til anonymitet og konfidensialitet ble sikret gjennom valg av metode og ikke gjennom behandling av data. Dette gjorde også at godkjenning fra Norsk Senter for Forskningsdata var overflødig (NSD Norsk senter for forskningsdata, 2022).

Som forskere tilstreber vi et utenfra-perspektiv, men vi er begge også «insidere». Vi er begge medlemmer av Den norske kirke og fortrolige med gudstjenesteliv. Sunde har erfaring med å praktisere sentrerende bønn. Å opparbeide tilstrekkelig «fremmedgjørende distanse» har derfor vært et forskningsetisk fokus i prosjektet (Johnsen, 2017, s. 31).

Teoriperspektiver

Woodhead og Heelas' religionstypologi er veletablert som analyseredskap i spiritualitetsstudier. Typologien egner seg til å skille mellom ulike hovedtyper religiøse uttrykk, på tvers av de formelle religiøse og livssynsmessige skillelinjer. Den består av tre hovedkategorier. Forskjellsreligion betoner forskjellen mellom en hellig, transcendent Gud og en fallen verden, mellom menighet og storsamfunn. Forskjellsreligion knytter autoritet til hellige skrifter og religiøst lederskap (Woodhead & Heelas, 2000, s. 27). Strenge frimenigheter faller gjerne inn i denne kategorien. Humanitetsreligion har et mer positivt syn på mennesket, og tillegger allmennmenneskelig moral og fornuft større autoritet (Woodhead & Heelas, 2000, s. 70). Religioner innenfor denne kategorien er inklusivistiske og universalistiske (Woodhead & Heelas, 2000, s. 71). Liberal protestantisme er et eksempel på dette (Johannessen, 2011, s. 28). For begge disse kategoriene er gudstjenesten et viktig møtested med det guddommelige. I selvspiritualitet er grenseoppgangene mellom naturen, det guddommelige og det menneskelige nærmest visket ut. Den har en holistisk virkelighetsoppfatning og plasserer autoriteten primært i individets åndelige erfaring (Woodhead & Heelas, 2000, s. 73). Meditative praksiser er nødvendige for å skape den ettertraktede erfaring av åndelig nærvær i en selv eller i altet. New Age-spiritualitet er et typisk eksempel på denne kategorien (Woodhead & Heelas, 2000, s. 111).

I virkeligheten opptrer de ulike typene gjerne i kombinasjoner (Woodhead & Heelas, 2000, ss. 148-149). Vi vil særlig trekke fram den kombinasjonsformen Woodhead beskriver som «teistisk spiritualitet». Den fanger opp de former for spiritualitet som krysser grenser mellom nye former for spiritualitet og tradisjonell teistisk praksis (Woodhead, Kawanami, & Partridge, 2009, s. 329). Den bygger også bro over det tilsynelatende paradokset at tradisjonell religion forutsetter ytre autoritet, mens selvspiritualiteten forankrer autoriteten i selvet (Johannessen, 2017, ss. 171-172). I forlengelsen vil vi problematisere og diskutere Woodhead og Heelas ved hjelp av Taylors teori om autentisitet. Woodhead og Heelas bruker selv denne teorien som

forklaringsmodell, men de overser Taylors distinksjon mellom autentisitetens måte og innhold. Nettopp denne distinksjonen blir viktig der vårt materiale ikke lar seg fullt ut forstå med kun Woodhead og Heelas' teori.

Induktiv analyse

I det følgende vil vi først lese materialet induktivt, og la mulige analytiske kategorier tre fram fra materialet. Deretter vil vi engasjere de ovennevnte teoretiske modellene på materialet i en teoriforankret analyse. Funnene herfra gjøres deretter til gjenstand for en teologisk drøfting.

Informantenes svar angående egen gudstjenestedeltagelse gir oss tre kategorier som materialet kan sorteres etter:

50 % svarte at de går regelmessig til gudstjeneste i Dnk. Disse utgjør gruppe A. Tre svarte at de går regelmessig i et annet kirkesamfunn, mens én person svarte at han/hun deltar noen ganger på gudstjeneste i et annet kirkesamfunn. Denne gruppen, gruppe B, utgjør til sammen 14%. De øvrige svarene består av åtte som sjelden går på gudstjeneste, og to som aldri går. Slått sammen utgjør disse 36%, og kalles gruppe C.

I det følgende sammendraget av hvordan de tre ulike gruppene svarte, har vi valgt å fokusere på spørsmålene som angår deres erfaring med 1) gudstjeneste 2) sentrerende bønn og 3) hvilke likheter og forskjeller de opplever mellom disse to praksisene.

Gruppe A

Halvparten av de som går regelmessig til gudstjeneste (7 av 14), svarer at nattverden er en viktig del av gudstjenesten for dem, mens fire nevner forkynnelsen. Fellesskap, liturgisk deltagelse og salmesang går igjen som viktig. Noen beskriver hvordan gudstjenesten gir struktur og forankring for tros livet: «Ramme om min spiritualitet. Å vite at eg står i ein tradisjon og i eit fellesskap.» «Det gir meg ein strukturert søken etter kontakt med det heilage», og «[t]ilhørighet til historien, fellesskap». Gudstjenesten blir i to av svarene beskrevet som «helt vesentlig» og «grunnleggende for min identitet som kristen».

I sin beskrivelse av sentrerende bønn bruker gruppe A ord som 'livgivende', 'befriende', «gir hvile, rytme, ro». Det gir «pustepause fra livet der ute», man «slipper å prestere noe». Flere beskriver bønnen som nødvendig både i det alminnelige og i det åndelige livet. De oppnår «åndelig kontakt» og en «opplevelse av å bli båret av Gud». Det gjør dem «sterkere psykisk», hjelper dem å «koble seg på livsstrømmen, [det] er ikke en flukt fra livet.»

Når det gjelder likheter mellom sentrerende bønn og gudstjenesten nevnes nærværet av Gud/ Den hellige ånd som et fellestrekk. Én skriver at også gudstjenestens musikk, liturgi og lesning kan ha et kontemplativt preg. Et par nevner at begge deler representerer et fellesskap, mens andre fremhever gudstjenesten som fellesskapsaktivitet. En forskjell er at gudstjenesten dekker mange behov, mens sentrerende bønn er mer rettet inn mot hvile, fordypning og stillhet. En av informantene skriver at sentrerende bønn og gudstjeneste utfyller hverandre: «Sentrerende bønn, med sin ordløse stillhet (bortenfor tanker og følelser), kan miste sin identitet om den ikke er forankret i gudstjenesten.»

Gruppe B

Gruppen som feirer gudstjeneste i andre kirkesamfunn enn Dnk, beskriver gudstjenesten med ord som 'forkynnelse', 'undervisning' og 'sakramenter'. De verdsetter fellesskapet, nattverden og kunnskapen som gudstjenesten gir. Gudstjenesten beskrives som viktig for det åndelige livet, og noe man ikke får adgang til på egen hånd.

Sentrerende bønn betegnes som «betydningsfullt for hele livet». Det er «et svært viktig redskap for å komme videre både i forhold til Gud, meg selv og verden rundt meg.» «Den utvider hele min sjel og min tro» og gjør at «Guds nærvær erfares sterkere i hverdagen.» Én bruker ordene: «Nærvær med meg selv i Kristus.» Én svarer med et sitat av Wilfrid Stinissen: «Bare om du hviler i den virkelighet som akkurat nå er din, kan du møte Gud.» Én av informantene beskriver forskjellen slik: «I gudstjenesten formes jeg utenfra, mens i sentrerende bønn formes jeg innenfra.»

Gruppe C

Blant dem som går sjelden eller aldri på gudstjeneste, svarer 4 av 10 at de får noe ut av gudstjenester hvis de først deltar. Disse verdsetter at gudstjenesten gir «tid til refleksjon, fin opplevelse, minner og høytidelighet, bønn og påfyll av Ordet». Samtidig opplever de at utbyttet varierer. Én skriver: «Føler at prestene jeg møter på gudstjenester er lite flinke til å ta opp aktuelle saker.»

De fleste i denne gruppen opplever at fellesskap er en viktig kvalitet ved sentrerende bønn. Ikke alle presiserer om de mener fellesskap med andre mennesker, Gud, eller begge deler. De bruker ord som 'livsendrende', 'stress-reduserende', 'fokuserende' og «gir læring» om sentrerende bønn. Én sidestiller det med meditasjon. Bønnen gir stillhet, nærvær, og mulighet til å gå innover i dypere lag i bevisstheten. Samtidig beskrives den som et møte med Gud. «Jeg slipper Gud inn i livet mitt.» Man får «personlig kontakt med gud eller altet». Én sier det «har gitt troen tilbake».

Svarene spriker en del når denne gruppen skal beskrive likheter og forskjeller mellom sentrerende bønn og gudstjeneste. Én svarer at det er få likheter. Andre nevner at passasjer av gudstjenesten ligner på sentrerende bønn, f.eks. nattverden, hvor man kun tar imot og ikke skal prestere; man henvender seg til Gud og opplever Guds nærvær. Det som skiller mest er tidsbruken, og gudstjenestens krav til tid og sted. Sentrerende bønn beskrives som et sted hvor alle er likeverdige og man kommer sammen om én ting: be i stillhet til Gud.

Sammenligning av gruppenes svar

Hvordan svarer gruppene på spørsmålet «Hva gir det deg å gå på gudstjeneste?» Gruppe C har lite å komme med her, og flere har unnlatt å svare på dette. Gruppe A og B bruker flere ord og er mer entusiastiske. Nattverd, fellesskap og formidling av Ordet er stikkord. Informanter i gruppe A er alene om å peke på betydningen av at gudstjenesten setter dem inn i en tradisjon og en historisk sammenheng.

Spriker svarene like mye når det gjelder opplevelsen av sentrerende bønn? Nei, det er mye større samsvar mellom alle gruppene på dette punktet. I beskrivelsen av sentrerende bønn utpeker gruppe B seg ved å bare bruke klassisk kristen terminologi,

som 'nærvær med Kristus/ Gud', 'sjel' og 'tro'. I gruppe A og C forekommer en blanding av denne terminologien og begrep knyttet til mer allmennmenneskelige erfaringer som stressreduksjon, ro, økt konsentrasjon.

Det er størst ulikhet mellom gruppene når det gjelder opplevelse og utbytte av gudstjenesten, hvor gruppe C utpeker seg som de som har minst utbytte. På spørsmålet om likheter og forskjeller mellom sentrerende bønn og gudstjeneste svarer de tre gruppene forholdsvis likt.

Kvantitative data

I det følgende presenterer vi en tabell over hvilke ord som brukes hvor ofte om henholdsvis sentrerende bønn (SB), gudstjeneste (GTJ). Det siste tallet angir antall ganger ordet er brukt om begge praksisene. Dette gir en supplerende indikator på hvordan deltakerne opplever de to aktivitetene, hva de opplever at skiller dem og hva som er felles.

Tabell 1

Ord	Brukt antall ganger totalt	Brukt i hvilken smh? SB/GTJ/i forbindelse med begge
Gud	37	21 / 2 / 14
Jesus	5	2 / 1 / 2
Kristus	2	1 / 0 / 1
Den hellige ånd	4	2 / 1 / 1
Den treenige Gud	1	1 / 0 / 0
Fellesskap	22	12 / 9 / 1
Nærvær (inkl. Guds nærvær, nærværende, nær, nærhet, nærmere)	22	12 / 4 / 6
Tilhørighet	4	2 / 2 / 0
Stillhet	18	14 / 2 / 2
Ro/lugn/avslappet/ Stressreduksjon/hvile	15	14 / 1 / 0
Kontemplasjon / kontemplativ	4	2 / 2 / 0
Dyp/dypere/fordypet	11	11 / 0 / 0
Åndelig	6	2 / 3 / 1
Tro	14	8 / 4 / 2
Meditasjon/meditere	5	5 / 0 / 0
Ordet/Guds ord/Bibel/tekstlesing	10	1 / 8 / 1

Oversikten viser at 'Gud' er det mest brukte ordet. Det er også den gjennomgående benevnelsen på guddommen, mens 'Den hellige ånd' og 'Jesus' knapt forekommer.

Et annet ord som gjentas svært ofte er 'fellesskap'. Selv om noen av svarene er eksplisitte på at fellesskapet er viktigere i gudstjenesten enn i SB, blir 'fellesskap' brukt omtrent like mange ganger om begge aktiviteter.

'Stillhet'/'ro'/'avslapning'/'stressreducerende'/'hvile' er ord som nesten utelukkende blir brukt om SB. Det samme gjelder ord som 'dyp'/'dypere'/'fordypet' som blir brukt av flere når de beskriver hvordan SB påvirker gudsrelasjonen deres.

Respondentene ble spurt om de deltar på praksiser som ligner på SB i sammenhenger utenfor Dnk. Tabellen nedenfor viser at de som går regelmessig på gudstjeneste i Dnk (gruppe A) også er de mest aktive brukerne av andre praksiser som ligner på sentrerende bønn utenfor sitt kirkesamfunn.

Tabell 2

	Retreat	Åndelig workshop	Meditasjon	Yoga	Annet
A	86 %	21 %	36 %	29 %	43 %
B	50 %		25 %		
C	60 %	10 %	40 %	10 %	10 %

Et annet spørsmål med avkrysning var dette: Er det viktig for deg at sentrerende bønn skjer i regi av Dnk? Svarene viste at konfesjonell tilknytning ikke var viktig for flertallet av deltakerne. Totalt svarte 6 JA, 10 NEI og 11 at de ikke har reflektert over dette.

Et spørsmål som er relatert til konfesjonell tilknytning er hvilke ord deltakerne vil bruke om sin egen åndelige eller religiøse identitet. Et vanlig uttrykk å høre i den sekulære tidsalder er; «I am a spiritual person, but I'm not religious» (Schneiders, 2003, s. 164). Det nevnte skillet mellom spiritualitet og religion hos Woodhead og Heelas bekrefter denne tendensen. Er dette en tendens som gjenspeiles i svarene? Tallene i tabell 3 er et gjennomsnitt av svarene som ble gitt på spørsmål om hvordan de identifiserer seg med de ulike kategoriene (1= i liten grad, 5= i høy grad).

Tabell 3

	Åndelig	Søkende	Religiøs	Kristen	Agnostiker	Ikke-troende
Gruppe A: Deltar regelmessig på GTJ i Dnk	4,07	3,46	3, 30	4,46	1,66	1,08
Gruppe B: Deltar på GTJ i andre kirkesamfunn	3,5	2,75	4,25	5	1	1
Gruppe C: Deltar sjelden eller aldri på GTJ	3,9	4,3	2,9	3,2	2,6	1,1

Gruppe A identifiserte seg mest med «kristen» dernest med «åndelig», gruppe C mest med «søkende» og dernest med «åndelig». Gruppe B skiller seg ut ved å identifisere seg fullstendig med «kristen» og dernest med «religiøs», og avgjort ikke med «agnostiker» og «ikke-troende». «Religiøs» kom relativt langt ned hos gruppe A og C. Disse gruppene svarte også mer bekreftende over hele spekteret. For eksempel gir både «agnostiker» og «ikke-troende» litt gjenkjennelse i begge grupper selv om de scorer lavt. Dette er interessant særlig med tanke på gruppe A, som består av regelmessige gudstjenestedeltakere i Dnk.

Teoretisk analyse

I denne delen vil vi analysere informantenes svar i lys av det teoretiske begrepsapparatet utviklet av Woodhead og Heelas. Deres teori peker på markante forskjeller mellom hovedkategoriene religion og selvspiritualitet. Gudstjenesten, med sin ordo, bibellesning og liturgi fra tidlig kristen tid, er sterkt tradisjonsbundet. Gudstjenesten har dermed mange elementer som knyttes til religion som kategori. På den andre siden ligger sentrerende bønn nærmere den motsatte enden av aksene, selvspiritualiteten, med sin vekt på stillhet, åndelig erfaring og guds nærvær. Dette styrker antakelsen om at vi også kan finne markante forskjeller mellom informantenes opplevelser av gudstjenester og sentrerende bønn. Woodhead og Heelas' forskning peker i retning av at de som deltar ofte på ordinære gudstjenester er så lite overlappende med dem som er aktive innen selvspiritualitet, at de betegner de to gruppene som 'two worlds' (Heelas & Woodhead, 2005, s. 31) Vi kunne med andre ord forvente at gruppe C ville være mer engasjert i selvspiritualitet enn gruppene A og B, som er mer aktive i gudstjenestefeiring ('religion').

Felles for alle tre grupper er at betegnelsene 'nærhet', 'nærvær' og «fellesskap med Gud» brukes mange ganger. Formuleringer som å «komme dypere inn til Gud», «være i ham uten å trenge ord», og «nærvær med meg selv i Kristus», er ikke typiske for forskjellsreligion eller humanitetsreligion. I forskjellsreligion er det et mål å ikke fjerne

distansen mellom Gud og mennesker, men å opprettholde den. Humanitetsreligion vektlegger ikke avstanden like mye, men er til gjengjeld den religionstypen som legger minst vekt på personlige åndelige erfaringer. Det som kunne talt for forskjells- og humanitetsreligion, er svar som handler om at sentrerende bønn setter dem «i en tradisjon og i et fellesskap», og evt. de som nevner tekstlesning i forkant av bønnen som viktig. Men slike svar er i sterkt mindretall. Forskjellsreligionens sosiale skille mellom de «innenfor» og «utenfor» gruppen kan heller ikke sies å bli reflektert i svarene. Flere understreker at gudstjeneste og sentrerende bønn henger sammen. «For å holde fokus i sentrerende bønn trenger man gudstjenestens gaver som “bakteppe”» (A). En annen gir dette svaret på samtlige spørsmål rundt både gudstjeneste og sentrerende bønn; «Ramme om min spiritualitet. Vite at eg står i ein tradisjon og i eit fellesskap» (A). Sistnevnte går regelmessig til gudstjeneste i Dnk. Vedkommende deltar aldri på andre ting der og deltar på sentrerende bønn kun via Facebook-gruppen, men deltar også på retreat, åndelige workshops, meditasjon, yoga og annet i regi av andre tros- og livssynssamfunn - men krysser av for at det er viktig at sentrerende bønn skjer i regi av Dnk. En annen informant oppgir kritikkverdig forkynnelse som grunn til sjelden gudstjenestedeltagelse, men krysser likevel av for at det er viktig at sentrerende bønn skjer i regi av Dnk. I denne typen svar viskes de kategoriske forskjellene mellom religion og spiritualitet ut.

Ett av kjennetegnene ved selvspiritualitet er at den tilbyr et ‘produkt’, nemlig en erfaring. De aller fleste svarer med å beskrive nettopp ulike erfaringer når de begrunner hvorfor de deltar på sentrerende bønn. Flere av svarene indikerer at deltagerne bruker sentrerende bønn for å bli oppmerksomme på det gode livet her og nå, et relatert kjennetegn ved selvspiritualitet. De «kjenner på følelser» (C) «trenger det både åndelig og psykisk» (A) og det gir «stressreduksjon, fokus, læring» (C). Samtidig handler mange av svarene om å la seg prege av Gud: «Mi rolle er å møte opp. Gud ordnar resten» (A) Det gir en «følelse av å slippe å prestere noko sjølv. Det er berre å ta imot» (A). Selv om livet her og nå og åndelig erfaring er viktige verdier, plasserer disse respondentene samtidig autoritet hos Gud på en måte som ikke passer inn i Woodhead og Heelas sin fremstilling av selvspiritualitet.

En av informantene skriver: «Det viktigste aspektet med sentrerende bønn er den personlige kontakten med gud eller altet» (C). Språkbruken er typisk for en holistisk tankegang, et annet kjennetegn på selvspiritualitet. Imidlertid er holistiske forestillinger ikke et gjennomgående trekk i materialet. Selvspiritualitetens kritiske holdning til tunge religiøse institusjoner og tradisjoner kommer heller ikke til uttrykk.

Oppsummert kan vi si at informantenes svar gir holdepunkter for at sentrerende bønn deler viktige kjennetegn med Woodhead og Heelas’ fremstilling av selvspiritualitet, men den har også trekk som ikke passer inn i denne kategorien. Samtidig har sentrerende bønn klart færre tilknytningspunkter til kategorien religion, og tilknytningspunktene til ‘religion’ er for vage til å bli plassert i enten humanitetsreligion eller forskjellsreligion.

Betyr dette at sentrerende bønn kan tolkes som en hybridtype? Så langt synes analysen å peke i en slik retning, noe som gjør teistisk spiritualitet til en interessant kategori å trekke inn. Teistisk spiritualitet bygger bro over det som Woodhead og

Heelas ser på som inkompatibilitet mellom hovedkategoriene religion og spiritualitet. Kategorien har mye til felles med selvspiritualitetens verdier og uttrykk, men den bruker samtidig aktivt ressurser hentet fra tradisjonell religion (Woodhead, Kawanami, & Partridge, 2009, s. 329). Vi har så langt identifisert mange av selvspiritualitetens kjennetegn i sentrerende bønn. Samtidig er denne bønneformen forankret i gamle kristne tradisjoner, forestillinger og praksiser. Sentrerende bønn arrangeres bl.a. i regi av folkekirkemenigheter og ledes av lutherske prester. Selvspiritualitetens forestillinger om en rent immanent guddom eller et guddommelig selv, er fraværende i materialet. Respondentene tilskriver Gud både immanente og transcendent aspekter, i likhet med mye tradisjonell kristendom. Lesningene er hentet fra kristen tradisjon, og er ikke tilfeldig valgt. Samtidig kan sentrerende bønn fremstå som ren selvspiritualitet. Et av svarene avdekker hvordan kristne ikke får øye på forankringen i kristne tradisjoner: «Mange kristne er redde for sentrerende bønn og kontemplativ praksis fordi de er uvitende om hva det er. De tror det har med yoga og østlig ikke-kristen påvirkning å gjøre. Men denne praksisen er gammel, men ble delvis borte når man begynte å rasjonalisere også troen.» (A)

Innledningsvis formulerte vi vår problemstilling slik: «Dekker sentrerende bønn et åndelig behov som ordinære gudstjenester ikke er i stand til å adressere?» Det enkle svaret etter denne analysen er at for 64% av informantene er sentrerende bønn et supplement, da disse går regelmessig til gudstjeneste også. I den følgende drøftingen vil vi utforske kombinasjon av selvspiritualitet og tradisjonell religion som deltakere på sentrerende bønn gir uttrykk for, først og fremst ved å anvende filosofen Charles Taylors teori om autentisitetens etikk som hermeneutisk nøkkel. Avslutningsvis ser vi til forskning fra Nederland som bekrefter våre funn og setter dem i et internasjonalt perspektiv.

Drøfting

Ut fra analysen av det samlede materialet i vår studie er et kategorisk skille mellom selvspiritualitet og institusjonalisert gudstjenesteliv nærmest umulig å opprettholde. Informantene formidler en rekke typiske kjennetegn på selvspiritualitet. Samtidig går halvparten av dem som benytter seg av sentrerende bønn også regelmessig på gudstjeneste i Dnk. Det betyr at de langt fra er perifere. De er det vi kaller kjernemenighet. Og blant respondentene er det denne gruppen som også er mest involvert i selvspiritualitet utenfor Dnk.

Informantene kan sies å gi uttrykk for et selvrealiseringsideal: Sentrerende bønn er en hjelp til «å bli den man virkelig er». Men den store forskjellen mellom dette og Woodhead og Heelas' beskrivelse av selvspiritualitetens subjektorientering, er at informantene som praktiserer sentrerende bønn ikke ser på selvrealisering som et solo-prosjekt, men som en konsekvens av å hengi seg til Gud. Gud er mer enn immanent, Gud er også transcendent, og det er ved å åpne seg i sitt indre for Gud at man faktisk kan bli den man virkelig er. Hvordan kan denne spenningen mellom våre funn og konklusjonene i forskningsprosjektene til Woodhead og Heelas forstås?

A Spiritual Revolution?

Woodhead og Heelas fastholder forskjellen mellom tradisjonelt kristent trosliv og selvspiritualitet, når de i *The Spiritual Revolution* finner kun en marginal økning i interessen for selvspiritualitet innenfor religiøse institusjoner (Heelas & Woodhead, 2005, s. 65). Våre funn i denne studien bekrefter annen forskning som viser at bildet er betydelig mer sammensatt. I artikkelen «Pastoral spiritualitet i endring» dokumenterer Johannessen at norske publikasjoner om presters spiritualitet viser en endring fra en kirkelig luthersk orientering til vektlegging av idealer som er typiske for selvspiritualitet (Johannessen, 2010, s. 11). Tone Stangeland Kaufmans empiriske studie *A New Old Spirituality* dokumenterer at mange prester i Dnk i økende grad oppsøker kontemplative praksiser med drag av selvspiritualitet (Kaufman, 2017, s. 290). Internasjonalt viser religionssosiologen Nancy Ammermanns studier fra USA at det er de mest aktive i organisert religion som også bruker spirituelle praksiser, og som har en mer holistisk virkelighetsforståelse (Ammerman, 2014, s. 4).

Woodhead og Heelas mener at den subjektive vendingen i samfunnet er i ferd med å føre til en åndelig revolusjon (Heelas & Woodhead, 2005, s. 2). Ifølge dem vil denne revolusjonen innebære en dyster framtid for institusjonell religion, hvor folkekirkelige, liberale former for religion er særlig utsatt (Heelas & Woodhead, 2005, s. 75). Kaufmans funn i boken *A new old spirituality?* bekrefter Woodhead og Heelas i at hensynet til subjektet er viktig for vekst i religiøse og spirituelle organisasjoner i dag (Kaufman, 2017, s. 312). Men med tanke på at hennes informanter er folkekirkeprester, og dermed representerer institusjonalisert religion, hevder hun at den subjektive vendingen ikke bare har banet vei for selvspiritualitet, men også for en endring og en revitalisering av religion (Kaufman, 2017, s. 324). Det er i møte med dette tankekorset, som vi også fant i vår analyse av sentrerende bønn, vi vil anvende et aspekt ved Charles Taylors autentisitetsteori som ikke har vært nevnt i noen av de nevnte studiene av spiritualitet.

Charles Taylor tar i boken *Autentisitetens etikk* et oppgjør med det han ser som misforståtte tolkninger av autentisitetens ideal. Han mener det har oppstått en polarisering for og imot autentisetskulturen: De som er for, mener at individets frihet til selvrealisering skal få utfolde seg uavhengig av tradisjoner og andres forventninger. De som uttrykker skepsis, betrakter selvrealiseringsmålet med mistro; noe som er farget av egoisme og som kan resultere i en narsissistisk kultur. Men Taylor mener begge parter tar feil og ikke forstår hvilken moralsk styrke som egentlig ligger bak idealet om autentisitet. «Moderne frihet og autonomi gjør oss sentrert om oss selv, og autentisitetsidealet krever at vi oppdager og artikulere vår egen identitet. Men det finnes to avgjørende ulike fasetter innenfor denne bevegelsen. Den ene angår måten handlinger utføres på, mens den andre handler om innholdet i handlingen» (Taylor, 1998, s. 90).

Problemet er, ifølge Taylor, at både tilhengere og motstandere blander sammen disse to fasettene, og at det får store konsekvenser. Måten refererer til at det er jeg som har ansvaret for å oppdage og artikulere min identitet; det er min livsorientering, og den er følgelig selvrefererende. Problemet oppstår når også innholdet tenkes å skulle være selvrefererende, det vil si at: «... mine formål må uttrykke og tilfredsstillende mine

forhåpninger og begjær som noe som utelukker det som befinner seg hinsides disse» (Taylor, 1998, s. 91).

Her ligger misforståelsen ifølge Taylor, som peker på at det sannsynligvis er kun når formålet har betydning uavhengig av oss selv og egne behov, at vi faktisk vil finne ekte tilfredsstillelse. Han foreslår at en slik fullbyrdelse kan skje i Gud, eller gjennom å engasjere seg for eksempel i en politisk sak eller naturvern (Taylor, 1998, ss. 90-91).

Overført på vårt materiale kan det se ut som informantene reflekterer oppfatninger og handlinger som faktisk klarer å holde disse fasettene adskilt. De gir uttrykk for en selvvalgt, individuell søken, men innholdet i denne søken er rettet mot noe utover dem selv og egne umiddelbare preferanser.

Taylor mener at den nevnte sammenblandingen fører til en idé om at enkeltindividet klarer å ta valg helt uavhengig av andre mennesker, tradisjoner og historisk forankring. En slik idé strider mot en grunnleggende forutsetning ved menneskelivet hevder han, nemlig dets språklige og sosiale karakter. Selvforståelse forutsetter et fellesskap, at man har tilegnet seg et språk man kan uttrykke seg gjennom, en tilegnelse som starter i møte med signifikante andre i barndommen. Å være en del av et språklig og moralsk fellesskap er en forutsetning for å kunne definere seg selv. Videre definerer vi vår identitet i relasjon til den identitet som signifikante andre tilskriver oss. Den indre samtalen med disse fortsetter hele livet (Taylor, 1998, ss. 45-47). På religionens område impliserer Taylors understrekning av fellesskapets uomgjengelige rolle i selvforståelsen, at det er prinsipielt umulig å velge helt bort det som Woodhead og Heelas kaller *life-as-religion*. Tilsvarende innebærer dette at det de motsatt kaller *subjective-life spiritualities* i sin rendyrkede form er en illusjon som, ironisk nok, er formet av kulturens kollektive gestaltning av autenticitetsidealet.

Woodhead og Heelas er riktignok klar over at det er en distinksjon her. Fra det ene rendyrkede ytterpunktet, som de kaller *individuated subjectivism*, går det en linje til et annet ytterpunkt; *relational subjectivism* (Heelas & Woodhead, 2005, s. 96). Det er den relasjonelle formen for subjektivering Woodhead og Heelas mener representerer *subjective-life-spiritualiteten*, da det å «snakke gjennom ting» med en venn, terapeut, rådgiver etc., gjør at en lærer mer om seg selv enn gjennom introspeksjon i ensomhet. De understreker samtidig at denne relasjonelle *subjective-life* – identiteten ikke impliserer en reduksjon av den subjektive vendingen (Heelas & Woodhead, 2005, s. 97). Men her mener vi Taylor forfekter en normativitet som Woodhead og Heelas ikke anerkjenner; nemlig erkjennelsen av at de verdier som former selvforståelsen, vanskelig kan løsrives fra normer og tradisjoner individet får overført fra språkfellesskapet av signifikante andre. Sagt med Taylors ord, at det «..... på forhånd, forut for valgene eksisterer betydningshorisonter der noe er viktig, annet mindre viktig og noe totalt uviktig» (Taylor, 1998, ss. 50-51). Hvis vi underkjenner eller benekter denne større horisonten som gir våre valg betydning, vil vi ikke se hvorfor noe blir betydningsfullt for oss. Uten refleksjon rundt verdien man har og bevissthet om hvor de kommer fra, er man i realiteten heller ikke et autentisk subjekt.

Kan revitalisering av religion som en konsekvens av den subjektive vendingen, noe sentrerende bønn fremstår som et eksempel på, forklares ved hjelp av Taylors

argument? Ja, vi mener det ligger en plausibel nøkkel her. Det Kaufman registrerer som oppblomstring av gamle spirituelle tradisjoner med subjektivistisk profil hos prestene i sin studie, er forståelig i lys av kulturens subjektive vending. Men som Kaufman påpeker, knytter prestene sin spiritualitet samtidig til kristen tradisjon. Sett i lys av Taylors tese om autentisitetens etikk, opprettholder de på denne måten et skille mellom måte og innhold, et skille som reell autentisitet forutsetter. I vårt eget materiale identifiserer vi et tilsvarende skille.

Bevisstheten om dette skillet frikjenner autentisitetsidealet fra påstandene om egoisme og narsissisme, fordi idealet forutsetter krav som har sin opprinnelse hinsides selvet. «Autentisiteten er ikke fiendtlig til krav som har sin opprinnelse hinsides selvet, den forutsetter slike krav», sier Taylor (Taylor, 1998, s. 53). Videre er noen goder i menneskelivet kun tilgjengelige gjennom fellesskap med andre mennesker (Taylor, 1998, s. 47). Dette aspektet leder oss til det siste funnet vi vil løfte fram fra materialet, nemlig informantenes ønske om fellesskap.

Sentrerende bønn som tilhørighet

I opptellingen av enkeltord i fritekst-svarene, så vi at ordet 'fellesskap' var brukt svært ofte (Se tabell 1). Flere betegnet fellesskap som en verdi ved sentrerende bønn og en grunn til å praktisere det. Taylor foreslår at siden vi i den moderne tid har tapt fornemmelsen av tilhørighet gjennom en felles orden, kompenserer mennesker ved å søke fornemmelsen av tilhørighet på andre måter (Taylor, 1998, s. 101). Våre informanternes positive fremheving av fellesskap kan tolkes som en kompensasjon for dette fraværet i kulturen. De opplever tilhørighet til andre mennesker, til en åndelig tradisjon, til kirken og dypst sett til Gud. Svarene tyder på at den flerfasettede tilhørigheten bekrefter deres identitet, deres tilhørighet til seg selv.

Taylors påpekning av autentisitetsidealets kollektive moralske betingelser, kaster også lys på en teologisk kritikk rettet mot selvspiritualiteten som fenomen. Førsteamanuensis i liturgikk ved Det teologiske fakultet, Merete Thomassen hevder i boken Når dere ber (2013) at selvspiritualiteten forfekter et narsissistisk menneskesyn som risikerer å komme i konflikt med det kristne menneskesynet. Hvor selvspiritualitet vektlegger åndelig selvrealisering, vektlegger det kristne menneskesynet at vi er skapt av Gud og gitt alt av nåde. Det er Gud som realiserer oss, ikke vi, skriver Thomassen (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 122).

Taylors påstand om at genuin autentisitet forutsetter et skille mellom form og innhold, gjør på den ene siden at denne typen kombinasjoner fremstår mer nærliggende i vår kultur enn hva Woodhead og Heelas gir grunn til å tro. På den andre siden innebærer Taylors teori at Thomassens teologiske kritikk av selvspiritualiteten først og fremst treffer Woodhead og Heelas' teori om selvspiritualitet i rendyrket form, og ikke måten denne spiritualiteten gestalter seg på empirisk i sentrerende bønn. For innholdsmessig søker sentrerende bønn både en dypere forankring i fellesskapet med andre mennesker, med den kristne tradisjonen og med Gud, selv om den er subjektorientert i sin kontemplative form.

Utblick

Vi skal avslutningsvis vende blikket utover mot internasjonal forskning som bekrefter noen av funnene i denne studien, og som reiser interessante spørsmål om hvordan kirken kan respondere på utviklingen i tiden som kommer.

I artikkelen «The New Spirituality and Religious Transformation in the Netherlands» (2015) beskriver Anke Bisschops den katolske kirkes synkende medlemstall i Nederland, parallelt med det økende fenomenet unbound spiritual seekers utenfor kirkene (Bisschops, 2015, s. 25). Bisschops og hans kolleger undersøkte 51 ulike kristne åndelige sentre: 34 i katolsk tradisjon, ti protestantiske og syv økumeniske. Disse senterne prøvde nettopp å tiltrekke seg unbound seekers ved å tilpasse programmet til denne gruppens preferanser. Kun deler av programmet var tilknyttet jødisk-kristen tradisjon, mens majoriteten av kursene inneholdt praksiser og metoder fra andre religioner, esoterisk psykologi eller hadde psykoterapeutiske tilnærminger (Bisschops, 2015, s. 34). Gjennom et spørreskjema fikk forskerne svar fra nesten 800 deltagere tilknyttet 41 av disse sentrene. Den store majoriteten (85%) hadde vokst opp i en kristen sammenheng. Omtrent 90% var eller hadde vært aktive i et kristent trossamfunn. 58% var fremdeles deltagende, mens 32% hadde vært aktive men var nå sluttet. Bare 11% hadde aldri vært medlem av et trossamfunn. Sentrenes program tiltrakk seg i overraskende stor grad mennesker som var aktive i sine lokale menigheter (Bisschops, 2015, s. 37). Dette minner om våre funn, hvor de mest kirkeaktive informantene (gruppe A og B) er de som også er mest aktive i alternative åndelige praksiser. Men en viktig forskjell er at langt flere av de nederlandske informantene (54%) var mer misfornøyde med gudstjenestelivet enn informantene i vår studie.

Bisschops reiser spørsmål om hvordan den katolske kirke kan respondere på denne utviklingen. Artikkelen antyder at kirken i større grad må anerkjenne kulturens moralske idealer om ekspressiv individualisme og selvrealisering, og samtidig benytte kirkens ressurskammer av ritualer og tradisjoner for meditasjon, kontemplasjon, mystikk og spiritualitet. I tillegg bør kirken benytte seg fullt ut av moderne kommunikasjonsteknologi, spesielt sosiale medier, i tilretteleggingen for menneskers spiritualitet (Bisschops, 2015, s. 39).

Alle de nevnte anbefalingene fra Bisschops viser et interessant samsvar med måten sentrerende bønn tilrettelegges på i vårt norske materiale. Kanskje gir dette grunn til optimisme når det gjelder kirkens arbeid med sentrerende bønn og utvikling av teistisk spiritualitet mer generelt. Samtidig viser våre egne funn at gudstjenestelivet står overraskende sterkt blant de informantene som er mest engasjert i alternativ spiritualitet.

Konklusjon

Dekker sentrerende bønn et åndelig behov hos dagens mennesker, som ordinære gudstjenester ikke er i stand til å adressere? Spørsmålet har guidet oss gjennom denne empiriske studien av deltakeres erfaringer av sentrerende bønn. Vi har utforsket deltakeres erfaringer av henholdsvis sentrerende bønn og gudstjeneste i lys av Woodhead og Heelas' innflytelsesrike begrepspar «selvspiritualitet» og «religion». Våre

funn står i kontrast til Woodhead og Heelas' dikotomiske skille mellom spiritualitet og religion, og de avviker også fra Bisschops' funn. For det første tyder vårt materiale på at gudstjenester kommuniserer tilsynelatende godt med de informantene som er mest engasjert i selvspiritualitet i ulike former. For det andre fremstår sentrerende bønn som en form for selvspiritualitet som ikke går på bekostning av kristen tradisjon, men heller avhenger av den.

En viktig men ofte oversett distinksjon i Charles Taylors autentisitetsteori, mellom måten autentisitet kommer til uttrykk på og innholdet i den, kaster interessant lys over denne uventede sammenvevingen mellom selvspiritualitet og religion i våre funn. Har Taylor rett, kan det bety at mulighetene for å formidle innholdet i kristne tradisjoner på selvspiritualitetens måter er større enn kritikerne hevder. Og selv om gudstjenestedeltakelsen falt i 2022, kan det bety at det er håp for gudstjenestelivets relevans for søkende mennesker også i fremtiden.

Referanser

- Ammerman, N. T. (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes*. New York: Oxford University Press.
- Bisschops, A. (2015). The New Spirituality and Religious Transformation in the Netherlands. *International Journal of Practical Theology* 19, no1, pp. 24-39.
- Blanton, P. (2010, 07 06). The Other Mindful Practice: Centering Prayer & Psychotherapy. Retrieved from SpringerLink; Pastoral Psychol: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11089-010-0292-9>
- Bryman, A. (2012). *Social Research Methods*. New York: Oxford University Press.
- Engelsviken, T., Olsen, R., & Thelle, N. R. (2011). Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Ferguson, J. K., Willemsen, E. W., & Castaneto, M. V. (2009, 06 09). Centering Prayer as a Healing Response to Everyday Stress: A Psychological and Spiritual Process. Retrieved from SpringerLink; Pastoral Psychol: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11089-009-0225-7>
- Fox, J., Gutierrez, D., Haas, J., Braganza, D., & Berger, C. (2015, 05 20). A Phenomenological Investigation of Centering Prayer Using Conventional Content Analyses. Retrieved from SpringerLink; Pastoral Psychol: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11089-015-0657-1>
- Hammerstrøm, S. C. (2022, No. 5). Deltagelse i sentrerende bønn. *Nytt norsk kirkeblad*, pp. 23-33.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution*. Blackwell Publishing.
- Johannessen, H. (2010). Pastoral spiritualitet i endring. *Halvårsskrift for praktisk teologi* 27, no1, pp. 3-13.
- Johannessen, H. (2011, Februar 26). Taizé: en spiritualitet for sekulære og dypt religiøse mennesker? *Prismet*, pp. 25-38.
- Johannessen, H. (2017). Sekulariseringens spiritualitet : en interdisiplinær lesning av betenkingen Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid [PhD-avhandling UiO]. Retrieved from: <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-86052>
- Johnsen, E. T. (2017). *Gudstjeneste med konfirmanter*. Oslo: Iko Forlag.
- Kaufman, T. S. (2017). *A New Old Spirituality*. Eugene: Pickwick Publications.
- Kirkerådet. (1999). Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid. Betenkning til Kirkemøtet 1999. Oslo: Kirkerådet. Retrieved from nb.no: <https://www.nb.no/items/3d0fb6706a38251855cece19cd3673ed?page=0&searchText=oaiid:%22oai:nb.bibsys.no:999916191024702202%22>
- Kirkerådet. (2020). *Gudstjeneste med veiledninger*. Oslo: Eide forlag.
- Mathiassen, S. T. (2015). Hellig lyd, hellig stillhet. In Å. J. red., *Nærvær. Mindfulness og meditasjon i kristen tradisjon* (pp. 167-178). Kristiansand: Portal Forlag AS.
- NESH . (2021, 12 16). <https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-og-humaniora/>
- NSD Norsk senter for forskningsdata. (2022, 06 19). Retrieved from [www.nsd.no](https://www.nsd.no/personverntjenester/oppslagsverk-for-personvern-i-forskning/hvordan-gjennomfore-et-prosjekt-uten-a-behandle-personopplysninger/): <https://www.nsd.no/personverntjenester/oppslagsverk-for-personvern-i-forskning/hvordan-gjennomfore-et-prosjekt-uten-a-behandle-personopplysninger/>
- Olsen, H. (2006). *Spiritualitet - en ny dimensjon i religionsforskningen*. Kristiansand: Høgskolen i Agder.
- Repsstad, P., & Henriksen, J.-O. (2005). *Mykere kristendom?* Bergen: Fagbokforlaget.
- Sanden-Bjønnes, H. (2016). *Bakenfor ord og tanke. Om kontemplasjon og sentrerende bønn*. Trondheim: Verbum.
- Schneiders, S. (2003). *Religion vs Spirituality*. *Spiritus* 3, no 2, pp. 163-185.
- Sæther, K.-W. (2013). *Kristen spiritualitet - perspektiver, tradisjoner og uttryksformer*. Trondheim: Akademika Forlag.
- Taylor, C. (1998). *Autentisitetens etikk*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag as .
- Thomassen, M., & Lomheim, S. (2013). *Når dere ber - om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten*. Oslo: Verbum.
- Woodhead, L., & Heelas, P. (2000). *Religion in Modern Times*. Oxford: Blackwell Publishers .
- Woodhead, L., Kawanami, H., & Partridge, C. (2009). *Religions in the Modern World*. New York: Routledge.

Andre artikler

Bokanmeldelser

Noregs første blinde prest som utfordring til kyrkjeleg mangfaldsrekruttering

Tidsskrift for praktisk teologi
Nordic Journal of Practical Theology
Årgang 40. Nr. 2/2023
[s. 90-98]

<https://doi.org/10.48626/tpt.v40i2.5547>



Magne Bjørndal
mb578@kyrkja.no

Innleiing

Erik Bråtveit (1896—1972) var den første blinde presten i Noreg. Ja, før han vart prest, var han først ute både som blind gymnasiast, og som blind student.

Denne artikkelen handlar om vegen hans inn i presteteneste – om motstand han møtte, men òg om støtte og hjelp som han fekk. På denne bakgrunnen drøftar eg nokre problemstillingar rundt menneske med nedsett funksjonsevne i kyrkjeleg teneste. Eg er særleg oppteken av mekanismar som kan hindra rekruttering, men løftar òg fram nokre andre utfordringar.¹

Interessa mi for å skriva om Erik Bråtveit heng saman med at eg er blind, og har arbeidd som kyrkjelydsprest sidan 1991.

Livshistoria

Dette er ingen biografi, men det er likevel naturleg å starta med eit riss av livet hans:

Erik Bråtveit vaks opp på eit gardsbruk i Suldal, i ein søskenflokk på sju. Som sjuåring fekk han hjernebetennelse, og mista synet. I niårsalderen byrja han på blindeskulen, som den gongen låg i Klæbu. Der vart det både undervist i det vanlege folkeskulepensumet, og i handverksfag. Det viste seg snart at Bråtveit aldri kom til å verta nokon dugande handverkar, men at han hadde sær gode teoretiske evner. Han vart difor oppmuntra til å ta meir utdanning, og gjekk middelskulen på Sand i Ryfylke, og gymnaset i Volda. Den einaste høgare utdanninga blinde til då hadde teke, var lærarskule. Med ei slik utdanning ville det mest realistiske vera å få seg arbeid som lærar på ein blindeskule. Det hadde han ikkje lyst til, og dessutan meinte styraren på blindeskulen at det ville verta få ledige stillingar på dette feltet dei næraste åra.

¹ Ein stor takk til Geir Sørebo, Oddvar Johan Jensen og Otto Prytz for hjelp med å henta inn kjeldemateriale. Like eins til Sølvi Marie Risøy som har lese eit utkast, og gjeve konstruktive innspel.

Bråtveit ville gjerne studera teologi, og vart innskriven som student ved Det teologiske fakultet på Universitetet i Oslo. Han gjennomførte studiet på normert tid, og tok teologisk embetseksamen i 1927. Etter ein prosess, som eg kjem attende til, vart han konstituert som kapellan i Berg ved Halden i 1928, og vart verande i den stillinga til han gjekk av med pensjon i 1963. I 1935 gifta han seg med Nora Øberg, og dei fekk to døtrar. Som pensjonistar budde dei på Røa i Oslo.

Vegen til ordinasjon og tilsetjing

I 1969 gjorde Erik Bråtveit eit lydopptak, der han deler minne om det han har opplevd, og reflekterer over livet sitt. Lydkvaliteten er somme stader dårleg, så innimellom er det ord eg ikkje har greidd å fanga opp, men det har likevel vore ei svært verdfull kjelde i arbeidet med denne artikkelen.

Han fortel om eit møte på slutten av studietida, der kandidatane frå Universitetet og Menighetsfakultetet gjekk gjennom ledige stillingar, og avtalte kven som skulle søkja på dei. Det var stor prestemangel, og ingen av dei hadde vanskar med å få seg arbeid. Han gjekk nokså nedtrykt heim, fortel han, for det hadde vel ikkje noko for seg at han søkte prestestilling ...²² Han gav likevel ikkje heilt opp, og på veg heim til Suldal skreiv han eit brev til alle biskopane, der han forklarte situasjonen sin. Han fekk respons frå biskopen i Oslo, Johan Lunde (1866—1938), som gjerne ville hjelpe.

I alle framstillingar eg har lese av Bråtveit sitt liv, bortsett frå lydopptaket der han sjølv fortel, heiter det at han vart hindra av eit lovkrav om at prestar måtte vera lekamleg lytefrie. Som døme siterer eg frå boka som kom ut til Blindeforbundet sitt 50-årsjubileum (Aasland 1959: 148):

Ordinasjonen av Erik Braatveit ble vanskeliggjort på grunn av en lovbestemmelse fra Kristian V.s tid. Bestemmelsen står ennå ved makt og forordner at en prest kroppslig sett må være lytefri, og det var jo ikke Braatveit siden han var blind. Det måtte en kongelig resolusjon til som ga dispensasjon fra loven før ordinasjonen kunne finne sted.

Her må det vera snakk om *Christian 5.s norske lov* frå 1687. Problemet er berre at det ikkje står noko der om at ein prest må vera lytefri. Eg har prøvd å undersøkje korleis denne misforståinga kan ha oppstått. Det næraste eg har kome er ei notis i Dagbladet 1.2.1928. Her heiter det (s. 1):

Som man vil huske blev det nylig uteksaminert en blind teolog Eirik Bråtveit. Han blev foreløbig nektet ordinasjon under henvisning til en lov fra Kristian 5. tid. Det heter her at prestene skal være legemlig lytefri, men det står pussig nok ikke et ord om åndelig lytefrihet. Nu må man imidlertid gå ut fra at saken bringes i orden. Såvel biskopene som Det teologiske fakultet og Menighetsfakultetet samt riksadvokaten har anbefalt at hr. Bråtveit får dispensasjon fra de gjeldende bestemmelser, så han kan opnå ordinasjon.

22 Bråtveit: *Livshistoria mi*, del 2 spor 5

Dagbladet tek feil når dei hevdar at *Christian V.s norske lov* fastset at ein prest må vera lytefri. Men lova har ein «skranke», som gjorde at ein ikkje var nøydd til å tilsetja ein prest, dersom ein meinte han var ueigna. I NL 2,3,2 heiter det:

Derefter³ kalder den, som Rettighed dertil haver, saadan een Person, som hand agter beqvem at være, og lader hannem høre af Menigheden, som hand er kaldet til, i Provstens Nærværelse, saa fremt Tiden og Stædet det i nogen Maade tilstæde. Og hvis Menigheden da imod hannem noget haver billigen at kunde sige, enten paa hans Liv og Levnet, eller paa hans Gaver, maa de det ved Supplication, eller Memorial, paa behørige Stæder med Superintendentens og Provstens Paaskrift andrage, og deris Bevislighed derpaa tillige lade følge; Og hvis befindis noget Uskikkeligt hannem at være overbevist, da bør hand uden videre Proces ej at nyde Kaldet, men en anden dertil at kaldis.

Det kunne altså vera mange grunnar til å nekta ordinasjon, men det skulle skje etter ei individuell vurdering, og det var ikkje noko krav om perfeksjon.

Då Departementet gav biskopen løyve til å ordinera Erik Bråtveit, var det ikkje denne paragrafen dei dispenserte frå. Derimot gjorde dei eit unntak frå NL 2,3,9, som seier at ingen må ordinerast dersom han ikkje er tilsett i eit bestemt embete. Ordinasjonen er nemleg ikkje ei godkjenning som gjer at ein kan søkja pretestillingar. Vanleg prosedyre er at ein som nyutdanna vert tilsett i ei stilling, under føresetnad av at biskopen utfører ordinasjonen. Normalt er ordinasjonen gyldig livet ut. Bråtveit var ikkje tilsett i ei stilling som kravde ordinasjon, og kunne dermed i utgangspunktet ikkje ordinerast.

Ikkje berre biskop Lunde kom Bråtveit til hjelp, det gjorde Blindeforbundet òg. Han vart tilsett som reisesekretær i Østlandske *Blindeforbund*. Her skulle han m.a. delta på gudstenester der det var takkoffer til Blindeforbundet. Etter at han var ordinert kunne han både vera predikant, og – heilt eller delvis – leia gudstenester, etter avtale med den lokale presten. Bråtveit vart altså ikkje vigsla til ei ordinær pretestilling, men for å kunna "... utføre de kirkelige forretninger og handlinger som vedkommende biskop til enhver tid finner å kunne overlate ham".⁴ Departementet gav løyve til ordinasjon, men dette gav han likevel ikkje dei same rettane som andre teologiske kandidatar: "Dog bør ordinasjonen ikke gi ham rett til å konkurrere om pretekall eller beklede geistlige embeder på like fot med andre prester." Døra inn til framtidige kyrkjelege stillingar vart likevel ikkje heilt stengd: "Det bemerkes at det ikke har vært meningen nu å treffe noen endelig bestemmelse om hvorvidt Braatveit for alltid vil være avskåret fra å utnevnes i fast embete. Skulde det i praksis vise seg at han kan utføre alt som tilligger en prests embedsplikter fullt tilfredsstillende, er det forutsetningen at saken om hans utnevning, f.eks. i et prestegjeld hvor der er to prester, i tilfelle kan optas

3 Viser til paragrafen framfor, der det heiter at når eit embete vert ledig, skal prosten dra til den aktuelle staden, og frå preikestolen framføra bønner om at Gud må forsyna kyrkjelyden med ein god prest.

4 Her og i det følgjande vert det sitert frå brev frå Kyrkje- og undervisningsdepartementet til Oslo biskop, datert 14.2.1928

til behandling.” Kva så med framtidige synshemma teologar? “Man skal sluttelig bemerke, at eventuelle spørsmål om ordinasjon av teologiske kandidater, som mangler synsevnen, formentlig bør avgjøres efter omstendighetene i hvert enkelt tilfelle, og at den avgjørelse, som foreslås i nærværende tilfelle, således ikke er ment uten videre å skulle kunne påberopes i eventuelle tilfeller.”

10. februar 1928 vart Erik Bråtveit ordinert av biskop Lunde. Biskopen ville ikkje berre hjelpe Bråtveit til å få ordinasjon, men òg til å få prøva seg i ordinær presteneste. I mai skriv han til soknepresten i Berg:

21. august førstkommande blir det resid. Kapellani i Berg uten prest. Jeg vil da gjerne høre hvad De og menighetsrådet mener om muligheten av å benytte pastor Braatveit som vikar, iallfall for en tid, så det kunde vise seg om han kan brukes til sådant arbeide eller ikke. Jeg ser gjerne at man gjør et forsøk, og man behøver ikke å frykte for at der på nogen måte skulde skje noget anstøtelig eller kirken uværdig, selv om forsøket ikke skulde lykkes. Hans blindhet legger ham visstnok vanskeligheter i veien som det for oss seende kunde synes umulig for ham å overvinne, men det er på den annen side ganske merkelig hvorledes de blinde vet å finne sig til rette. Jeg vil gjerne så snart som mulig få høre Deres og menighetsrådets mening om dette.”⁵

Det tek meir enn ein månad før soknerådet gjer vedtak i saka. Det er ikkje avvisande, men heller ikkje entusiastisk: “Asak Menighetsråd vil ikke motsette sig at pastor Bråtveit får bestyre embetet under ledigheten.”⁶

Her må det ha hendt noko meir enn det som går fram av den formelle korrespondansen. I lydopptaket frå 1969 fortel Bråtveit at soknerådet var usikre.

... Men kunne det ikkje la seg ordna slik at eg kom der bort og blei kjend med menighetsrådet, og kunne prøva å halda ei gudsteneste der? Og det var eg svært viljug til. (...) Det var den 8. juli eg hadde den gudstenesta, og det gjekk bra.⁷

Her verkar det altså som han var oppe til ein slags eksamen 8. juli, endå om saksgangen var avslutta nokre dagar tidlegare. Eg veit ikkje korleis dette heng i hop, men vil tru det hadde vore mogleg å stogga vikariatet dersom inntrykket etter gudstenesta ikkje hadde vore tillitvekkjande.

Det er naturleg at soknerådet var usikre. Det er forståeleg, og var det endå meir i 1928, at ein ikkje kan sjå for seg korleis det mangslungne arbeidet som presteyrket inneber kan gjerast utan syn. Det fanst tenesteplikter som ein blind prest ikkje kunne utføra. Eit eksempel er føring av kyrkjebøker, som måtte gjerast med penn. Det var Erik Bråtveit sjølv sagt klar over, og han hadde tenkt gjennom korleis det kunne løysast: Han hadde ei seksti år gammal ugift tante, som etter mange år som lærar godt kunne tenkja seg å gå av med pensjon, for å hjelpe han. Ho stod for hushaldet, førte kyrkjebøker og

5 Brev frå Oslo biskop til sogneprest Lund, datert 26.5.1928

6 Møtebok for Asak menighetsråd 1.7.1928, sak 1

7 Bråtveit: *Livshistoria mi*, del 2 spor 6

følgde han rundt når det trongst. Etter at han gifta seg gjekk Nora, og – då dei vart gamle nok – døtrene hans inn i denne rolla. I dag har Nav ordningar for slikt, den mest aktuelle ville truleg vore funksjonsassistent.

I alle fall flytta han inn i Asak prestegard 16. august 1928, og vart verande der dei neste 35 åra.

Fekk ikkje stiga i gradene

Erik Bråtveit fekk altså prøva seg i eit vikariat. Men kva med avansement, eller høve til å flytta på seg etter mange år på same stad?

Gjennom alle åra i Berg var han konstituert, han vart aldri fast tilsett. I biografien som dottera hans gav ut heiter det:

Midt på -50-tallet reiste far inn til biskop Smemo i Oslo, og spurte om han burde søke et annet kall; han hadde jo vært i Asak så lenge. Men biskopen svarte at han hadde ikke fått en eneste klage på den blinde presten, og anbefalte ham å bli der han var. (Holm 1988:89)

Det kan vera fleire grunnar til å gje eit slikt råd, og vi som ikkje var til stades skal ikkje dra forhasta slutningar. Det er likevel påfallande at det verkar som han ikkje på noko vis vart oppmuntra til å prøva seg på nye utfordringar.

Pastoralteologiske innvendingar

Vi har sett at Dagbladet var positivt innstilt til at Bråtveit skulle få ordinasjon. I kyrkja var nok meiningane meir delte.

Olav Skjevesland (1942—2019) fortalde meg ein gong at mange såg på det som eit slags arbeidsuhell at Erik Bråtveit fekk prestestilling. Han sa òg at Gabriel Skagestad (1879—1952) i si *Pastorallære*, hadde åtvara mot denne typen tilsetjingar. Skagestad skriv:

I nær forbindelse med kravet om alder og modenhet står også spørsmålet om hvad der bør kreves av legemlig førlighet og lytefrihet. Man kan her ikke opstille det krav at presten absolutt må være uten enhver legemlig lyte eller mangel. Det avgjørende må være at der ikke er noget ved hans legemlige utrustning som enten objektivt hindrer ham fra forsvarlig å utføre sin tjeneste, eller som vil virke særlig støtende eller pinlig på menigheten. De enkelte tilfeller vil da måtte avgjøres hver for sig av de kirkelige myndigheter. I den siste tid er det spørsmål blitt aktuelt hos oss om en helt blind mann kan bli prest. Dette spørsmål må efter vårt syn besvares derhen, at han ikke bør overdrages regulær preste-tjeneste. Der kunde tenkes forhold hvor han kunde gjøre fyldest for sig, i særlig anstaltsvirksomhet eller lignende; men det vil i det lange løp være ham umulig på forsvarlig måte å utføre de plikter som tilligger et regulært prestekall. Det samme gjelder om en mann var helt døv. Han vilde i mange forhold være heldigere stillet enn den blinde, men dog så vesentlig hindret på viktige punkter i sin tjeneste, at han ikke bør bli prest. Vi har her for øie dem som er helt

blinde eller døve, før de er kommet inn i prestatjenesten. Overfor dem som mister syn eller hørsel i tjenesten, bør kirken vise all rimelig overbærenhet, særlig hvis de har anledning til f. eks. å skaffe sig personellkapellan. Men også her må hensynet til menigheten gå foran hensynet til presten. (Skagestad 1930:134f)

Dette er sterk kost! Rett nok seier Skagestad at det må gjerast individuelle vurderingar. Likevel er han heilt avvisande til at ein blind kan vera kyrkjelydsprest, endå han veit at ein blind prest går lys levande omkring i Halden-distriktet, og utfører dei arbeidsoppgåvene som høyrer til stillinga hans. Han nemner ikkje namn, men det synest klart at alle som las boka då ho kom ut visste kven det var snakk om. Eg er einig i at omsynet til kyrkjelyden må gå framfor omsynet til presten, men fanst det konkrete døme på at kyrkjelyden vart skadelidande ved at den som utførte prestatenesta var blind?

For ein blind prest som prøver å lytta aktivt, er det elles interessant at Skagestad meiner det er enklare å vera døv enn blind i dette yrket ...

Når Skagestad argumenterer for at blinde og døve ikkje bør vera prestar, viser han – så langt eg kan sjå – ikkje til bestemte bibeltekstar. Det har derimot motstandarar av kvinneleg prestateneste gjort. Tilsvarande gjeld dersom ein meiner at personar som lever i homofile parforhold ikkje bør vera prestar. Det går òg an å finna bibelsk belegg for at prestatenesta bør stengjast for blinde og andre med nedsett funksjonsevne. Det er i så fall mest aktuelt å visa til 3 Mos 21,17-21, der det m.a. heiter at ein blind ikkje kan bera fram offer for Gud. Det finst knapt nokon som vil hevda eit slikt synspunkt. Prestatenesta slik den er skildra i *Det gamle testamentet* er så ulik prestatenesta i kyrkja i dag, at det ikkje er relevant å dra inn denne teksten som argument mot at t.d. blinde kan vera prestar. Det kan likevel tenkjast at teksten har influert på tankegangen til teologar som har meint at det burde stillast krav til at prestar bør ha visse fysiske eigenskapar.

Eit døme på ein slik teolog er Erik Pontoppidan (1698—1764). Han skriv i *Collegium Pastorale Practicum* frå 1757:

En person, som før sin Indtrædelse i Embedet, har nogen kjendelig Meen eller Skavank, som man kalder det, særdeles nogen Meen paa Øine, Mund eller Hender, at det kunde give Anstød -, han burde ved dette sit Vandheld være selv saa discret, at han heller udvalgte en anden Profession, end just den, i hvilken han ugentlig skal træde frem og staae tilmaals for Menighedens Øine, saavel som for dens Tanker. (Her sitert frå Pontoppidan 1850:62)

Pontoppidan går altså ikkje inn for eit forbod, men meiner dei det gjeld bør ha vett til å halda seg unna presteyrket.

Korleis vart funksjonshemming forstått?

Erik Bråtveit må ha vore dyktig, og arbeidd mykje. I tillegg vart han hjelpt fram av folk som trudde på han og ville han vel. Mi hypotese er at han som nyutdanna møtte ei

haldning som fleire med nedsett funksjonsevne bør møtast med: Vi veit ikkje om dette går, men vi gjer eit forsøk. Denne haldninga gjorde at han fekk prøva seg som vikar i Berg, og fekk sjansen til å visa at han dugde. Slik vert Johan Lunde eit føredøme: Han møter den aktuelle kandidaten, snakkar med han om situasjonen hans, og konkluderer med å la han få sjansen.

Verken han eller Gabriel Skagestad legg fram noko prinsipielt syn på korleis vi skal forstå funksjonshemming. Men medan Lunde er open og velvillig, er Skagestad langt meir avvisande. Han fortel lesarane sine korleis ein prest bør vera, og den forteljinga samsvarar ikkje med at presten kan vera diagnostisert som blind eller døv. Han tenkjer, slik ein tradisjonelt har gjort, på funksjonshemmingar som medisinske tilstandar, som gjer at individet ikkje kan utfalda seg like fritt som andre.

Dei siste tiåra har denne forståinga vorte utfordra av ei sosial tilnærming, der ein er oppteken av tilrettelegging, og av å fjerna samfunnsskapte barrierar. (Tøssebro 2010:16f)

For meg er det eit viktig poeng at ein ikkje kan stengja ei heil gruppe ute frå å vera prestar, eller ha andre yrke. Ein må vurdere kvart enkelt tilfelle for seg.

Mange resonnerer omtrent slik: Viss eg måtte gjera jobben min med attlatne auge, ville eg ikkje få det til, altså kan ikkje denne jobben gjerast av ein blind. Nokre gonger stemmer dette, men ikkje alltid. Resonnementet er ei kortslutning fordi den blinde arbeidssøkjaren ikkje mista synet i går. Vedkomande har truleg vore blind lenge, og har fått opplæring og trening i å takla livssituasjonen sin.

Eit mangfaldsperspektiv

Erik Bråtveit vart dels møtt med skepsis, dels meir ope og med tiltru til at han kunne utføra prestetenesta tilfredsstillande sjølv om han var blind. Eg vil hevda at ei slik meir open haldning er lettare å oppnå med ei sosial, enn med ei reint medisinsk tilnærming til funksjonshemming. Grunnen er at ein med ei medisinsk tilnærming i for stor grad vert oppteken av på den eine sida yrkesutøvarane sine avgrensingar, og på den andre sida av oppgåver som må utførast på ein bestemt måte.

I ein artikkel argumenterer teologen Inger Marie Lid for at Den norske kyrkja bør rekruttere medarbeidarar ut frå ein tydelegare mangfaldsstrategi. (Lid 2017) Ho peikar på at menneske med nedsett funksjonsevne er ein del av det mangfaldet som danner samfunnet, og ikkje ei gruppe som skal skiljast ut frå «dei normale». Ho slår fast at dei siste tiåra har vore utkjempa harde slag kring spørsmålet om først kvinner, deretter homofile kunne vera prestar. Det har ikkje vore tilsvarende merksemd kring spørsmålet om funksjonshemma kunne ha dette yrket. I dag er prestetenesta i prinsippet open for alle desse gruppene, og i ei luthersk kyrkje gjev dette meining ut frå tanken om det allmenne prestedømet. Ho drøftar programmet *Veien til prestetjeneste* (VTP), som vart innført i 1997 (programmet vert no kalla *Veien til vigsling*). Ho kritiserer eit punkt i dokumentet som låg til grunn for programmet, der det heitte at kandidatane måtte ha «Sosial, psykologisk og fysisk funksjonalitet som gjer at vedkommende kan fungere m.h.t. prestetjeneste».

I ein artikkel i *Luthersk Kirketidende* (Lid 2022) går ho vidare inn i denne tematikken, og viser til «Forskrift om skikkethetsvurdering i høgere utdanning», fastsett av Kunnskapsdepartementet i 2006.⁸ Dette dokumentet har seinare vorte svært viktig, ettersom det utgjer størstedelen av eit vedtak Bispemøtet gjorde i mai 2023.⁹ Saka gjeld «Universell utforming og vigslende stillinger», og innleiingsvis vert det vist til det punktet om sosial, psykologisk og fysisk funksjonalitet som er sitert ovanfor. «Evalueringskriteriene som utvalget i 1997 fremsatte, og som Bispemøtet vedtok, er siden den tid ikke formelt evaluert eller endret. Kriteriene er dermed formelt sett fremdeles gjeldende, selv om erfaringen tilsier at disse anvendes i ulik grad og i praksis fortolkes forskjellig.» Vidare heiter det: «Dersom det råder en forståelse om at det kun er mennesker med fysisk funksjonalitet som kan fungere m.h.t. prestedtjeneste og som kan bli vigslende til tjeneste i Den norske kirke, må Bispemøtet drøfte om kriteriene bør endres og/eller kommuniseres på en annen måte enn i dag.»

§ 5 i «Forskrift om skikkethetsvurdering i høgere utdanning» gjeld profesjonsutdanninga i teologi. Bispemøtet legg dette dokumentet til grunn, og forsyner det med ei innleiing om at kandidatar som skal vurderast som eigna for vigslende må «... være forankret i Den norske kirkes tro og normgrunnlag (skrift og bekjennelse) og fremstå som personlig egnet for tjenesten og kommende yrkesoppgaver.» Deretter vert det lista opp ei rekkje kriterium som diskvalifiserer for vigslende. Dei fleste av dei er heilt ukontroversielle, som t.d. at kandidaten «viser truende eller krenkende atferd i studiesituasjonen eller overfor brukere, konfidenter eller barn, unge og voksne i sårbare livssituasjoner», (pkt. d).

Det siste punktet (i) er derimot meir diskutabelt: «kandidaten er ikke i stand til å utføre de yrkesmessige handlinger tjenesten krever.» Denne formuleringa er open for ulike tolkingar, og det er – slik Lid slår til lyd for – grunn til å undersøkje om den medverkar til å stengja ute menneske med nedsett funksjonsevne frå kyrkjeleg teneste (Lid 2022).

Det er òg grunn til å setja søkjelys på andre mekanismar som kan hindra kvalifiserte søkjarar frå tilsetjing i kyrkjelege stillingar. Eit døme kan vera å stilla krav om førarkort for bil i stillingsutlysingar. I somme tilfelle er eit slikt krav sikkert på sin plass, men det kan òg føra til at ein stengjer ute søkjarar som kunne ha fungert godt i stillinga, og som ikkje ville ha påført arbeidsgjevar urimelege skyssutgifter.

Eiga røynsle som blind prest tilseier at mangelfull tilgang til viktige dataprogram er ei hindring: Det går greitt å skriva ei preike, lesa ei nettside eller finna fram i eit rekneark. Derimot kan programvare som er utvikla for å brukast i kyrkja vera meir eller mindre utilgjengeleg. Dette kan gjera det unødig tungvint å samhandla med andre medarbeidarar. Dette er eit generelt problem for synshemma arbeidstakarar, og det trengst ei lovendring, slik at det vert stilt dei same krava til denne typen spesialprogram som til nettsider og andre løysingar retta mot ålmenta.

⁸ <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2006-06-30-859> lese 8.9.22

⁹ Sak BM 26/23

I 2023 gjorde Kyrkjemøtet eit vedtak om «Likeverdig tilgjengelighet og tilhørighet - universell utforming av og i kirken»¹⁰ Her heiter det m.a. at kyrkja skal «... være en arbeidsplass som fremmer likestilling, inkludering og mangfold også når det gjelder funksjonshemmede.» Det vil etter kvart visa seg korleis dette vert følgd opp i praksis.

Det er eit hovudpoeng i denne artikkelen at spørsmålet om kven som kan verta ordinert eller tilsett som prest må vurderast individuelt. I ei slik vurdering kan nedsett funksjonsevne vera ein faktor. Somme gonger er dette ein ressurs, men det kan òg vera ei hindring i arbeidet som prest. Det er ein del av mangfaldet i skaparverket, men samstundes òg eit utslag av at liding og vondskap høyrer med til livsvilkåra våre. For ei breiare drøfting av dette, viser eg til artikkelen min i Luthersk Kirketidende. (Bjørndal 2019)

Avslutning

Å vera blind handlar sjølvsaugt om medisinske tilstandar, og om dugleikar som set ein i stand til å meistra kvardagen utan synssansen. Men like mykje handlar det om universell utforming, og om at samfunnet legg til rette assistanseordningar og andre tiltak som fremjar aktiv deltaking. I denne artikkelen har eg, ut frå nokre glimt frå Erik Bråtveit sitt liv, teke til orde for at ei sosial, ikkje berre ei medisinsk forståing av funksjonshemming må liggja til grunn når ein rekrutterer til kyrkjelege stillingar. Slik utnyttar ein betre den einskilde sine nådegåver og evner, og avspeglar i større grad mangfaldet blant dei som yrkesutøveren skal gjera teneste mellom.

Som blind har eg saktens møtt utfordringar, både i studietida og i yrkeslivet. Han som eg har skrive om her tok teologisk embetseksamen seksti år før meg, og for han må utfordringane ha vore vesentleg større. Han vart uteksaminert og gjorde nytte for seg i yrkeslivet både fordi han var dyktig og uthaldande, og fordi han hadde folk rundt seg som la til rette for at han kunne utnytta evnene sine. Det fortener fleire med nedsett funksjonsevne å få oppleva.

Referansar

- Bjørndal, Magne (2019). Ufullkomen prest i ei ufullkomen verd. *Luthersk Kirketidende* 154: 502-505. Finst òg her: <https://www.kabb.no/KABB-Nytt/ufullkomen-prest-i-ei-ufullkomen-verd/>.
- Holm, Inger-Nora Bråtveit. (2008) *Min fars øyne*. Licentia.
- Lid, Inger Marie (2017). Challenges from the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities: Access to Theology and Church Practice in the Church of Norway. *Journal of Disability & Religion*, 21:1, 30-42.
- Lid, Inger Marie (2022). Variasjoner i funksjonsevne som livsvilkår: Fra filantropi til rettferdighet. *Luthersk Kirketidende* 157: 259-263.
- Pontoppidan, Erik (1850). *Collegium Pastorale Practicum*. København.
- Skagestad, Gabriel (1930). *Pastorallære*. Lutherstiftelsens forlag, Oslo.
- Tøssebro, Jan (2010). Hva er funksjonshemming. Universitetsforlaget.
- Aasland, Geburg (1959). *Blindesaken i Norge*. Oslo.

¹⁰ KM sak 7/23

Fra biskopens medhjelper til selvstendig mellomlederstilling i Den norske kirke



Andreas Aarflot, biskop emeritus, dr. theol.
andraarf@online.no

Innledning

Prosteembetet har vært en viktig faktor i arbeidet for å fremme kirkelig tro og praksis i menighetene i Den norske kirke. Helt fra den første rammelov for den nye lutherske kirke etter reformasjonen, har prosten vært innplassert sammen med biskopen som medhjelper og praktisk observatør til hjelp for å skape orden og enhet i kirkeorganisasjonen. Hovedoppgavene har gjennom århundrene vært å føre tilsyn med prester og andre kirkelige medarbeidere, fremme kristen kunnskap blant den oppvoksende slekt og stimulere til flittig bruk av kirkens tilbud i gudstjenester og sakramentforvaltning.¹ Prosten skulle også føre tilsyn med kirkebygget og de kirkelige eiendommer og rapportere sine observasjoner til biskopen. Prosten skulle besøke menighetene regelmessig og bidra til å skaffe grunnlagskunnskap om kirkens tilstand for biskopens egne visitaser. Påbud og regler kom gjennom forordninger fra myndighetene, og kirken fremstod i de første fire hundre år som styrt ovenfra.

Men i det siste hundreåret har menighetslivet blitt preget av større ansvar og initiativ nedenfra, med utgangspunkt i den selvstendigjøring som begynte med Menighetsrådsloven 1920 (iverksatt fra 1922). Prostens rolle har mer fått preg av inspirasjon og medarbeiderskap for prester og tillitsvalgte i menighetsrådene i et stadig mer selvstendig og lokalt utformet menighetsarbeid med økende staber for utføring av kirkens oppgaver. I denne sammenheng har beskrivelsen av prostene som ledere også hentet impulser fra vanlig ledelsesfilosofi, og et aktivt utredningsarbeid frem mot den gjeldende tjenesteordning for proster (2004/2016) har både innsnevret og utvidet prostens ansvarsområde. Det utvidede lokale ansvar for soknene, med opprettelsen av fellesråd og ansatte kirkeverger, har medført at tilsyns- og ledelsesfunksjoner har blitt forankret i fellesrådsstrukturen for de lokale tjenestekategorier, mens prostens oppgave mer har blitt konsentrert om veiledning og tilsyn med prestedtjenesten.

Artikkelen gir innblikk i de viktigste vendepunktene i prostetjenestens historie i Den norske kirke fra reformasjonen og frem til status i dag.

¹ Oppgaven rommet både tilsyn, oppmuntring og kontroll.

Prostens profil i reformasjonsverket

Med reformasjonen fikk prosteembetet tydeligere profil i Danmark/Norge, og prostene ble tildelt en viktig rolle når det gjaldt tilsyn og oppfølging av reformasjonsverket. Det var klare bestemmelser i Kirkeordinansen av 1537 som definerte prostenes oppgaver.²

Kapittel 28 har overskriften: «*Om superintendenten og proster, som er deres medhjelpere*» (KO, s. 94 ff.), men kapitlet handler mest om prosterollen, mens biskopenes oppgaver beskrives mer utfyllende ellers i ordinansen. Siden denne teksten ligger til grunn for en rekke utfyllende formuleringer om prostene i senere bestemmelser i kirkeretten, siteres Kirkeordinansen utfyllende her:

«Av superintendentene her som skal holde denne reformasjonen i kirken ved makt skal det være en i hvert stift og til medhjelpere skal de ha en prost i hvert herred» (KO s. 94). «Prostene skal også ha kjennskap til landsloven og en gang om året skal de besøke alle sogn. Og når de kommer til en kjøpstad skal rådet være til stede. Når kirkens regnskap er lagt frem, skal de først forhøre seg om hvorvidt sognepresten rettelig preker evangeliet, utlegger barnelærdommen, utdeler sakramentene og i alle måter tar seg av sitt embete og pryder det med et godt levnet. Likeså om de er tilstrekkelig forsørgt. Dernest skal de gi akt på sognefolket for å erfare om de har gjort fremskritt i den kristne tro som de bekjenner, hvordan de forholder seg til papismen som de har forlatt, hva vilje de har til den evangeliske lære og hvordan de skikker seg deretter i sitt levnet. De skal også se etter kirkene og kirkegårdene og undersøke om prestene får sin vanlige lønn som tilkommer dem» (ibid. s. 101).

Prosten skal være medansvarlig for fattigkassen og *utpeking av diakoner* til å være forstandere for fattigkassen (ibid. s. 100). Også tilsynet med skolene, der de fantes, ble lagt til prostene.

Prosten hadde en rolle når det gjaldt den foreskrevne prosedyre for *tilsetting av nye prester* i menighetene. Prosten skal delta sammen med «de beste i menigheten på almuens vegne» ved prestevalg. Og når presten er ordinert av biskopen, skal prosten lese biskopens anbefalingsbrev (*kollas*) for menigheten om at han er «rettelig kalt, overhørt og ordinert til embetet» (ibid. s. 66).

Ordinansen fastsetter også en *valgordning* for prostene, som mer eller mindre uforandret har bestått like til forrige århundre i vårt land: «Alle prester i hvert herred eller len må nå sammen med sin superintendent velge seg en av predikerne, som de anser for å være dugelig til det, til å være prost over prestene og kirkene i herredet» (ibid. s. 62).

2 Kirkeordinansen av 1537. Reformasjonens kirkelov. Oversatt av Terje Ellingsen, Verbum, Oslo 1990, siteres: «KO».

Veiledning for prostetjenesten

Sjællandsbiskopen Peder Palladius, den ledende biskop i reformasjonsverket, skrev en veiledning med gode råd for prostetjenesten: *Regler for provinsvisitasen eller retningslinjer (oppskrift) for prostene.* (1555)..³

Det er interessant å se hvor jordnært og praktisk Palladius henvender seg til prostene i innledningen til denne lille boken: Han deler stoffet i tre, og første avsnitt handler om *tiden*, det neste om *stedet*, og det tredje om *selve innholdet* i prostevistasen. Om tiden (*Tempus*) skriver han:

Man må gi akt på tiden, som Paulus sier. Derfor synes det meg klokest – med unntak av vinteren – å overveie hvilken av de andre årstidene som bør foretrekkes når han skal innkalle («gjøre krav på» «*sumat*») til prostevistas: Enten om våren når skogene grønnes og året er på sitt vakreste, eller om sommeren, eller om høsten etter at grøden er høstet inn. Og med mindre fisket er til hinder (!), kan man begynne visitasen, hvis den også lar seg fullføre. Det bør sørges for at ikke prostens egne oppgaver (de ting som hører prosten til) på grunn av visitasen lider avbrekk. Dessuten er det heller ikke tilrådelig å visitere kirkene på søndager, så ikke begge steder gudstjenestene («*sacra*») hindres eller forsømmes.

Om stedet (*Locus*) har han følgende bemerkninger:

Han skal alltid kunne overnatte i huset sitt og tidlig om morgenen med vogn eller til hest begi seg til kirken som skal visiteres, så ikke kirken belastes med altfor store omkostninger, noe som for fremtiden kunne vekke mistanke hos noen. Ikke mer enn to eller tre timer bør tilbringes hos kirkevergene («*tutores*», – underforstått for å bli bevertet) – så det ikke gir årsak til spott om at det er for magens skyld visitasen angivelig skulle være innstiftet.

Det tredje avsnittet i Palladius' veiledning til prostene har overskriften «Personer som det bør ageres overfor». Han anbefaler at prostevistasen åpner med en gudstjenestlig samling, som han skisserer opplegget til, og dernest tar han for seg gruppe for gruppe og peker på hva prosten bør se etter hos hver enkelt:

For *prostene*: Om de preker evangeliet rett og med alvor; om de underviser grundig i katekismen; om de administrerer sakramentet til enkelte og til alle; om de har besøkt de syke i tide; om deres liv svarer til evangeliets lære; om de har tidd seg som frie og hellige i all sin ferd; om de forestår sin husstand med alvor; om det er kjent noe skandaløst i deres lære eller liv eller i deres familie.

3 Palladius P (1555): *Formula visitationis provincialis seu prepositorum conscripta* a Doct. Pet. Pall.. Uten trykksted. Forord datert 7. juni 1555. Digital utgave av originalen, via Nasjonalbiblioteket.

Om *klokkerne (degnene)* spørres det om de forklarer katekismen rett – både i kirken, og utenom med skrevne tekster; om de i kirken synger de foreskrevne tekstledd, både på latin og dansk – og ellers er pålitelige i liv og lære.

Om *kirkevergene* spørres det om de skjøtter vel sitt tilsynsansvar for kirken og dens inventar og sørger for reparasjoner når det trengs.

Fattigforstanderne skal ha omsorg for de forskjellige kategorier av hjelpetrengende, både dem som bor hjemme, og dem som driver på gaten. De skal også sørge for innsamlinger til hjelp for syke og utsatte familier.

Menigheten oppfordres til flittig kirkegang og nattverdbruk. Den oppfordres til ærlig adferd i alle ting, og til å vise vennlighet mot alle, og omsorg for naboer som trenger hjelp.

I store trekk har denne plikt katalogen vært retningsgivende for utøvelsen av proste-embetet i de følgende århundrer.

Prostesamlinger

I Danmark ble det vanlig å samle prostene til *stiftssynoder* under biskopens ledelse, for å drøfte aktuelle spørsmål og orientere om de kongelige påbud som kom i rask rekkefølge fra de første reformivrige kongene.⁴ I Norge hører vi bare om et fåtall slike synoder i reformasjonsårhundret. Særlig fra Bergen stift er det etterlatt skriftlige etterretninger med referat fra de sakene som ble forhandlet.⁵

Biskop Anders Foss i Bergen hadde selv vært med som prost i mange år under stiftssynoder i Sjælland stift før han ble utnevnt til biskop (Montgomery 1990, s. 86), og han ivret for å få organisert noe tilsvarende i sitt stift.

Ved stiftssynoden i 1589 skrev Bergensbisen først en lengere innledning med pastorale formaninger og konkrete anvisninger:

Ingen skal tro at prosteordningen bare skulle være en tom formalitet eller en hederstittel, men på samme vis som enhver heder er en byrde, så har også prostene sine tunge oppgaver som hverken er små eller unyttige. Om disse har den ærede fader doktor Peder Palladius tidligere gitt ut en bok om prostenes visitasjon. Derfor håper jeg også at de som samvittighetsfullt og gjerne vil bevare orden og gode seder, skal ha samme forståelse som jeg, og samarbeide med meg i råd og dåd (Montgomery 1990, s. 85).

4 Heffermehl A, V. (1890) *Geistlige Møder i Norge. Et Bidrag til den norske Kirkes historie efter Reformationen til 1814*. Cammermeyer forlag, Kristiania 1890 s. 83.

5 Montgomery I. «Synoden som ett led i reformationskyrkans inre konsolidering. Synoderna i Bergen 1584 och 1589». i: Brohed Ingmar (red.) 1990: *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna*. Universitetsforlaget, Oslo. (s. 74-95).

I statuttene fra Bergenssynoden 1584 innskjerpes valgordningen og opplegget for prostemøtene (ibid. s. 81). Alle prester i herredet velger prost, og biskopen bekrefter valget. Det anbefales at prostene samler sine prester til egne årlige prostisynoder innimellom stiftssynodene (*kalenter*). Betydningen av katekismeundervisningen etter prekenen (ved presten eller klokkeren) blir understreket. Både synoden 1584 og 1589 har strenge krav til prestenes adferd og opptreden, både på prekestolen og i daglig livsførsel. Prestene skal unngå meningsløse geberder på prekestolen, og ikke komme med for mange sitater fra Skriften (1584). De skal kle seg og opptre på et passende sett, og ikke preke mer enn en time (1589).

Samlingen med bispedømmets proster til en stiftssynode fant ikke videre gjenklang i Norge. Biskop Jens Nilssøn i Oslo hadde luftet tanken i et brev til Sjællands biskop i 1580, i forbindelse med sin formelle vigsling til bispeembetet, hvor han også søkte råd om andre sider ved bispegjerningen.⁶ Selv om hans danske kollega priste ordningen slik den hadde utviklet seg i Danmark, ble den aldri realisert i Oslobispens store distrikt. Men Jens Nilssøn samlet ofte flere av prestene i et prosti når han kom til visitas, og han samtalte med prosten og prestene om deres oppgaver.

Prostevalget foregikk uforandret etter bestemmelsene i Kirkeordinansen. Ved visitasen i Båhuslen i 1594 ble det holdt prostevalg i det nordlige prostiet. Valgt ble soknepresten i Quille, herr Jens Gudesøn, og de syv sokneprestene som hadde utpekt ham, skrev en høytidelig erklæring med sine underskrifter, hvor de gav uttrykk for sine forventninger til prosten og erklærte sin lojalitet til ham som deres kirkelige foresatte (Visitatsboken 1885, s. 233).

I utkastet til en norsk Kirkeordinans (1607) fantes en bestemmelse om at ingen prest må vegre seg for å motta valg til prost. Det forekom at prester unnslo seg for å overta prosteembetet når de var valgt. Det hendte endog at prestekollegiet måtte ty til loddrekning for å få på plass en prost (ibid. s. CLXXXVIII).

Lovregulering av prostetjenesten (Norske Lov 1687)

Den endelige fiksering av prosteembetets oppgaver, og stadfestelse av den nedarvede valgordning, kom med Kristian V's Norske lov i 1687:

§ 1. Det skal være én prost i hvert herred, som skal være superintendentens medhjelper, for å minne kirke- og skoletjenere om at de skal gjøre sitt embete og se til at allting alle steder går skikkelig og rett til.

§ 2. Prestene i hvert herred sammen med sin superintendent må utvelge seg en prost iblant seg selv som de akter dugelig til det, enten han bor i kjøpstaden eller på landet.

⁶ Nielsen Y.; *Biskop Jens Nilssøns visitatsbøger og reiseoptegnelser 1574-1597*, Kristiania 1885. Faksimileutgave 1981 ved Carl Zakariasson, Ed., Siteres:Visitatsboken., Henvisningen her fra Innledningen s. CXI..

§ 3. Prostene skal en gang i året eller oftere, om superintendenten finner det nødvendig, besøke alle sognene i deres prostier og ha *jus patronatus* overfor dem og undersøke hvordan prestene preker, utlegger barnelærdommen, utdeler sakramentene, og om de i alle henseende sømmelig forestår sitt embede og pryder det med et godt liv.

§ 4. Derneft skal de flittig undersøke om undervisning i barnelærdommen, overhøre barna, om klokkerne og substituttene flittighet i sitt kall, og formane dem til tjenesten, såvel som og prestene skal formanest til å ha oppsyn med det som kreves av deres kall.

§ 6. De skal også gi akt på sognefolket, så de kan erfare hva de har forbedret seg i den kristelige tro, hvorledes de skikker seg etter evangeliets lærdom med deres liv.

§ 11. Prostene skal ha forstand i landsloven ... og blant annet sørge for at arkiv og saker som angår embedet blir forsvarlig sikret ved en prests død, og overlatt til etterkommeren (N.L. 2-16).

Som vi ser, gir lovboken i eget kapittel i hovedsak samme anvisninger til prostetjenesten som de opprinnelige bestemmelser i Kirkeordinansen. Oppmerksomheten rettes mot prestene og de øvrige kirkelige medarbeidere, men formaningene sikter også på «sognefolket», og hvordan det står til med deres tro og kristelige liv.

Forskjellige bestemmelser om prostetjenesten

Stiftsprosten var den naturlige stedfortreder for biskopen (Reskript 9/9 og 14/9 1726, Fogtman 1806, s. 456).⁷ Et reskript fra 9/6 1758 fastsetter likevel at når både biskopen og stiftsprosten i Akershus stift er fraværende i sine nødvendige embetsmessige forretninger, forrettes ordinasjon av nærmeste prost (Fogtman 1788 s. 483).⁸

Det oppstod behov for innskjerping og klargjøring av valgreglene. Kongen fastsatte «en gang for alle» i et rundskriv til biskopene i Danmark og Norge «hvorledes med prostevalg skal forholdes» (23. desember 1740)): «Prostevalget skal herefter gå efter plurima vota og biskopen skal selv ha et votum som når de derved er like bliver decisivum (Fogtman 1788, s. 141).

Etter pietismens innføring av den første lov om almueskoler i 1739, ble prostene med i de nyopprettede skolekommisjoner (forordning 5. mai 1741), som skulle ha tilsyn med skolevesenet og lærerne. Allmueskoleloven av 1. juli 1816 bestemte at prosten på

⁷ Fogtman L. (1806) Alphabetisk Register over de Kongelige Rescripter, Resolutioner og Collegiatbreve i 17 Bind, Første Part (A – L) Kjøbenhavn, 1806

⁸ Fogtman, L.: «Kongelige Rescripter, Resolutioner, og Collegialbreve for Danmark og Norge udtogsvis udgivne i chronologisk Orden af Laurids Fogtman, 4.2: 1740 -1746» København, Gyldendal, 1788. Rollefordelingen for utnevntelse av prester var ellers klar helt fra reformasjonen, hvor prosten var med ved valgprosessen og innsettelsen, mens biskopen var tildelt ansvaret for både prøving av kandidatene, og selve ordinasjonen, når vedkommende hadde fått den kongelige godkjenning.

sin årlige visitasreise skulle samles med skolekommisjonen til drøfting av skolevesenets fremme (gjentatt i skoleloven av 14. juli 1827)..⁹

Den såkalte *prosteretten* skulle dømme i første instans i saker mot tjenestemenn i kirke og skole og saker mellom prest eller degn og sognefolket.¹⁰

Prostenes rapportering

Helt fra den første prosteinstruks etter reformasjonen var prostenes årlige visitaser en viktig del av oppgaven. Men gjennomføringen av prostevisitasene kunne variere ganske mye gjennom perioden, avhengig av hvordan prostene la opp programmet. Det finnes et omfattende materiale i statsarkivene med skrevne rapporter fra prostevisitas i de enkelte bispedømmene. Bare fra bispearkivet for Oslo bispedømme, som inkluderte Hamar bispedømme til 1864, finnes et tyvetalls store kassetter med visitasberetninger fra prostene.¹¹

Noen stikkprøver gir glimt av hvordan stoffet er ordnet og disponert av enkelte proster:

Prosten i Øvre Romerike, Solør og Odalen, Christopher Munthe Leganger i Eidsvold, har valgt snarveien, når han på toppen av et stort brevark skriver: «Paa dette Ark ville de Herrer Sognepræster behagently anføre i hvilken Tilstand Kirkene i ethvert Præstegjeld i Øvre Rommeriges, Solørs og Odalens Provsti for saavel Hoved- som Annexkirkene befindes at være ved Aarets Udgang 1804» (rekke I, kassett 3). På brevarket følger så anførslene fra sokneprestene etter hvert som de har fått oversendt henvendelsen. Presten i Elverum, Hans Gude, skriver f.eks. «Elverums prestegjeld har kun en kirke og den er så vel innvendig som utvendig i skjønn og uforanderlig stand». Fra presten Jacob Lund i Ullensaker kommer en liknende attest: «Ved årets utgang 1804 befandtes så vel hovedkirken som Hovind anneks i forsvarlig god stand her i Ullensaker prestegjeld. Hvilket herved bevitnes!» (ibid.)¹²

Av særlig interesse finnes to rapporter fra prosten i Kongsberg prosti (ibid.). Den første, fra året 1800 var på 14 tettekrevne foliosider, bundet sammen til et lite hefte, med tittel: «Visitations Tabel for Kongsberg Provstie, afgivet Aar 1800 af Provst Berg, sogneprest til Bergstaden». Det andre, fra 1803 var på hele 23 sider, heftet sammen på samme måte.

9 Imsen, S./Ramstad, M, i Norsk historisk leksikon (3. utg. 2004), Oppslag «Skolekommisjon».

10 Imsen, S. i Norsk historisk leksikon, Oppslag: «Kirkelig jurisdiksjon»

11 Christiania Bispearkiv. Tilsyn. Visitaspakke, Rekke I - XXIV, Prostevisitas 1735 – 1810.

12 Navnene på de omtalte geistlige er hentet fra Bastian Svendsens håndskrevne prestehistorie: «Efterretning om geistligheden i Akershus stift» SAO/PAO-0181/D, skanna materiale. (sitert med forbehold om pålitelighet).

Det som særpreger denne siste visitasrapporten, er at den gir en fortløpende beskrivelse av visitasens forløp, med nærmere omtale av de forhold som ble undersøkt i de enkelte menigheter. Disposisjonen er den samme hele veien: Prosten begynner med en omtale av *gudstjenesten*, og en kommentar til personellkapellanens preken. Så fulgte *overhøring* av ungdommen på kirkegulvet, og deretter en omtale av *skolene*, videre om *fattigvesenet*, *kirkene* og *prestegårdene*.

En liknende disposisjon fulgte prost Berg ved besøket i de andre menighetene, med noen dagers mellomrom. I Rollag kontrollerte prosten også kirkens kapital og regnskaper og undersøkte ministerialbøkene, som befant seg i beste orden. I Flesberg, ved siste visitas på runden, hadde han en kommentar om prestens og menighetens forhold til hverandre: «Overalt hersker Harmonie; uden fra Lyngdølene. De er strie og haarde - men Tid efter Tid beskjemmes (de) ved Sogneprestens Sagtmodighed»¹³

Etter hvert utviklet skjemaveldet seg slik vi ser av et trykt dokument, produsert spesielt for Nedre Telemark og Bamble prosti med 26 rubrikker, hvor alle tenkelige forhold av interesse syntes å være fanget opp (Innberetning fra 1835).

Av saker som ønskes kommentert, kan her nevnes: «Om vaksinasjonens fremme»; «Presteenker i sognet»; «Teologiske studenter eller kandidater i sognet»; «Skolecassens indhold»; «Menighedens større eller mindre agtelse for den offentlige cultur» (!)

Frem og tilbake om prostens betydning

Prostene var de første som fikk medinnflytelse på *bispevalget*. Ved Kgl. res. 28. mai 1841 om bispeutnevnelser, ble det bestemt at stemmegivningen på 3 personer til forslag for departementet ved ledighet i stiftet, skulle foretas av rikets samtlige tjenesteforrettende proster. Noen få år senere fikk også biskopene og de teologiske lærere den samme mulighet (Kgl. res. 11. juli 1848).

Prostevalget forble i hovedsak uforandret, helt frem til slutten av 1900-tallet, da endringer i Kirkeloven fra 1969 førte til at prostestillingene ble knyttet til faste soknepreststillinger og ble gjenstand for søknad og kongelig utnevning. Professor Andreas Seierstad pekte på at

«Prostevalget var den eneste kirkelige valgordning som overlevde eneveldet her i landet. Det kan synes å være en liten ting for kirken at prostevalget har holdt seg helt fra reformasjonen til i dag, men en skal ikke undervurdere den ting at ordningen gjennom århundrer har vært et stille vitnesbyrd om at embetsautoritet ikke alltid

¹³ Lyngdal var anneks til Flesberg – Prost Johannes Henrik *Berg* hadde tiltrådt sitt embete i Kongsberg 1798. Han kom da fra sokneprestembetet i Våler og Svindal og prostestillingen i Nedre Borgesyssel prosti, hvor han hadde gjennomført en omfattende visitas i 1797. Rapporten herfra er utformet etter samme mal som de to nevnte i Kongsberg – Den saktmodige soknepresten i Flesberg var Andreas Engelhardt, som hadde betjent embetet fra 1782 (Bastian Svendsen).

behøver å hentes ovenfra fra biskop eller konge. Valg og representasjon er eldgamle prinsipper i kirken og ikke lån fra moderne borgerlig demokrati». Han minner også om at fra 1920 var lekfolket (menighetsrådet) med ved kåring av prost.¹⁴

Prostevisitasene ble fortsatt utført gjennom 1800-tallet. Biskop Johan Christian Heuch i Kristiansand innledet sin første visitasberetning 1889 med å beklage at han bare hadde rukket å gjennomføre få visitaser, siden han først kunne tiltre embetet ved slutten av året. Men han føyer til: «Derimod ere Provstevisitatserne foretagne regelmæssigt og have i enkelte Menigheder traadt istedetfor Biskopens Besøg».¹⁵ Heuch ble senere kjent som en av de viktigste fornyere av bispevisitasene ved slutten av århundret.

Visitasreglementet 1909 var påvirket av Heuchs ideer, men førte til at prostenes rolle ble begrenset til i hovedsak å være biskopenes medhjelpere i utøvelsen av biskopenes visitasjonsoppgaver.¹⁶ Visitasens preg ble flyttet fra kontrolloppgaver til inspirasjon og motivasjon for menighetene. «[Det vil] herefter være visitasens hovedoppgave at gi vore ofte saa enslig siddende prester, lærere og menigheter et vækkende og belivende pust utenfra» (*Visitasreglement* s. 16). Innstillingen fulgte anbefalingen fra de fleste biskopene, som ikke så nødvendigheten av å opprettholde prostenes visitasplikt.

«Provstevisitaserne bør sløyfes som faste og regelmessig tilbakevendende besøk i menighetene. Man kan ikke med trygghet gaa ut fra at provsterne altid har noget væsentlig at yde prester og menigheter utover hvad prest og andre arbeidere i menigheten kan gi» (Trondhjems biskop) (ibid. s. 12). Også Hamar biskop uttaler seg i samme retning: «I vore til dels meget smaa provstier kan ikke provsterne antages at staa saa meget høiere end de andre prester, at deres visitas ville kunne faa nogen større betydning til menighetslivets fremme» (ibid. s. 11).

Kommisjonen hadde likevel større tiltro til prostene enn biskopene og foreslo at biskopen «bør kunne paalegge provsten at utføre *visse dele* av visitasen», og begrunnet det med at biskopene ofte var «aldrende mænd, hvis kræfter lidt efter lidt vil vise sig ikke at strække til for alt det arbeide visitasen herefter vil kræve» (ibid. s. 16). I selve lovutkastet er forslaget blitt utvidet til å lyde: «Under særegne omstændigheder kan biskopen med Kirkedepartementets tilladelse overdra provsten *den hele visitas*» (§1, 3. ledd, *min kursivering*).

Sakte fremdrift mot ny ordning av prostetjenesten

I 1960-årene lanserte Per Lønning, som representant for Høyre, et forslag om å overføre en del av biskopenes arbeidsbyrde til prostene, og at embetet skulle lyses ut

¹⁴ Seierstad, A. «Norsk kyrkjeordning i eldre tid», i: Årbok for Den norske kirke 1955, s. 95.

¹⁵ Heuch, J. C. (1965) *Visitasberetninger 1889 – 1902*, utgitt av Gunvald Bøe. Oslo, Lunde & Co's forlag, s. 23. .

¹⁶ Kirkekommisjonen av 1908, I. Indstilling til nyt visitasreglement for den norske kirke. Kristiania, Steenske Bogtrykkeri, 1908).

som prostestilling knyttet til bestemte menigheter (Kirkens Årbok 1964, s. 14). Da kirkestatsråd Kjell Bondevik la frem forslaget om opprettelsen av et lovfestet Kirkeråd, inneholdt proposisjonen (1967-68) også forslag om å knytte prosteembetet til faste sogneprestembeter.¹⁷

Departementet gikk inn for å gjøre prostestillingene til gjenstand for søknad og utnevne etter samme mønster som domprostembetene. Det innebar at de gamle regler om prostevalg endelig ble opphevet. Stortinget fikk loven på plass i 1969, og arbeidet med å fylle prosteembetet med nytt innhold og ansvar kunne begynne.

I 1968 drøftet Bispemøtet proposisjonens forslag angående prostestillingene. Biskopene nedsatte et utvalg under ledelse av biskop Tord Godal, med mandat: «Å presisere prosteembetets funksjon og oppgave på bakgrunn av stortingsproposisjonen, og et allment ønske om å styrke prosteembetet og prostienheten åndelig, administrativt og økonomisk» (BM Sak 6/68). Innstillingen fra utvalget ble lagt frem allerede i september 1969¹⁸, og argumentene og forslagene spilte en viktig rolle for diskusjonen videre, både i Presteforeningen og Bispemøtet.

Utvalget pekte på at utviklingen i kirkelivet etter krigen hadde ført til «en voksende forståelse for et utvidet ansvarsområde i menighetene». Det sterkere pulserende menighetsliv og biskopens større ansvar bidro hver på sin måte til å trekke prostiet og prosteembetet frem igjen» (Godal-innst. s.4). Utvalget er også opptatt av at prosteembetet må stå i en helhetskirkelig sammenheng, og at den åndelige dimensjon i tjenesten ivaretas (ibid. s. 15). Som biskopens medhjelper har prosten del i den samme utrustning og forpliktelse som biskopen og utfører sin tilsynsoppgave «med reell kirkelig myndighet, samtidig som hensynet til menighetens suverenitet og åndelige liv bestemmer hans tjeneste». Det understrekes samtidig at «det dreier seg om å gi prosten en plass som ikke svekker biskopens myndighet eller hindrer menighetenes liv og vekst» (ibid. s. 13).

Et nytt innspill kom fra Bispemøtet i 1973: (BM Sak 3/73): «*Forholdet mellom bispeembetet og prosteembetet i vår kirke.*». Denne gang forelå en betenkning fra biskop Kristen Kyrre Bremer og domprost Reidar Kobro, som ble gjennomgått:

Det dreier seg ikke primært om *avlastning* for biskopene, heter det nå, men mer om en *fordeling av ansvar*. Biskopene forbeholdt seg «en rekke styringsoppgaver på helhetskirkelig plan under bispeembetet», blant annet ordinasjon, kirkevigsel, deltakelse i større kirkejubileer, visitas og prosteinnsettelse. Prostens oppgave består i rådgivning overfor prestene når det gjelder deres embetsførsel og menighetsrådene når det gjelder deres arbeid. *Prostevisitasen* foreslås på nytt, og bør gjennomføres en gang mellom de ordinære bispevisitasene.. Prosten skal gi innstilling og råd på bakgrunn av lokalkjennskap. Prosten har selvstendig avgjørelsesmyndighet i visse

¹⁷ Ot. prp. nr. 42 (1967 -68) om lov om endringer i lov om Den norske kirkes ordning av 29. april 1953 m.v.

¹⁸ «Prosteembetets funksjon og oppgaver» 21 maskinskrivne sider

saker. Prostens oppgave er å ha «nærkontakt» med kirkens prester og arbeidere. Han skal ha et øye vendt mot den enkeltes arbeidsforhold og forsøke å skape miljø for studium og sjelesorg i prostiet.

Nå la departementet seg tilsynelatende i venteposisjon og gjorde ikke nye fremstøt de nærmeste årene. Men i den kirkelige tankesmie ble prostetjenesten gjenstand for fornyet oppmerksomhet, samtidig med at prostiet som arbeidsenhet i kirken ble nærmere utprøvd. Presteforeningen arrangerte en «Konsultasjon vedrørende prosteembetet» i 1971, der alle bispedømmer var representert. I en oppsummering året etter ble det pekt på behovet for «desentralisering» av arbeidet i bispedømmene, og her ble prostienheten og prostefunksjonen sett som tjenlige virkemidler.¹⁹

En ny dreining i debatten

Etter at utnevnelsen av sokneprester og menighetsprester ble overdratt til bispedømmerådene i 1988 (Kgl. res. 17. juni 1988), ble det nødvendig med en ny tjenesteordning for prester, og det styrket forventningen om at det også burde komme en egen tjenesteordning for proster. Den norske kirkes presteforening kom med en grundig betenkning i 1989: «*Prosten i Den norske kirke*».²⁰ Utredningen pekte på at prosten har en lederstilling på mellomplanet med særlig vekt på personalledelse, men påpeker at ledelses-oppgaven er vanskelig å fylle tilfredsstillende ved siden av ansvaret som sokneprest i en menighet. Et hovedforslag i utredningen er å få opprettet en sokneprest 2-stilling ved alle prosteseter slik at prosten kan bli frigjort mer til prosteoppgavene.

Utredningen var gjort av en arbeidsgruppe bestående av prostene Sigurd Osberg og Hans Rognstad sammen med daværende prost Finn R. Huseby, som nylig hadde levert en diplomoppgave ved Det norske Diakonhjems Teologisk/Administrative Høgskole om prostetjenesten (*Prosten – leder eller postkasse*, 1988). Med denne utredningen og de følgende diskusjoner startet for alvor utviklingen i retning av å se prostens rolle mer i lys av moderne ledelsesteorier enn av den tidligere forankringen i begreper som tilsyn og kontroll.

Utredningen fra Presteforeningen konkluderte med at på grunnlag av nyere ledelsestenkning, vil prosten fremstå i *en ny lederrolle*. Denne er ikke teologisk fundert og heller ikke uttrykt i teologisk språk (PF: «Prosten»1989 s. 18). Det dreier seg om er praktisk ledelse som mellomleder. Til denne nye prosterollen kreves en *situasjonsbetinget* lederstil og en *målstyrt* ledelse (ibid. s. 21).

Fremdriften i arbeidet gikk forholdsvis raskt. Det var åpenbart at departementet la forholdene til rette for en snarlig avklaring og fremsto i virkeligheten som pådriver i arbeidet. Etter godt samarbeid mellom de berørte instanser forelå utkastet til den

¹⁹ Presteforeningen: *PM om prosteembetet i Den norske kirke*, Oslo 18. mai 1972, maskinskrevet dokument, 7 sider.

²⁰ *Prosten i Den norske kirke*. Utredning av et utvalg oppnevnt av Den norske kirkes presteforening. Avgitt 20. september 1989, 29 maskinskrevne sider.

første tjenesteordning for proster tidlig i 1993. Den nye tjenesteordningen ble utformet innenfor de kirkerettslige rammer som var gjeldende på den tiden, og den hadde paragrafer som både fremhevet de overordnede støttefunksjonene og de organisatoriske oppgavene som ble tillagt prosten:

§ 1. Prosten er biskopens medhjelper og øverste geistlige leder i prostiet, og skal se til at kirkelig ansatte og organer i prostiet utfører sitt arbeid i samsvar med de kirkelige ordninger

§ 2. Prosten skal arbeide for gode kollegaforhold og et godt åndelig fellesskap mellom de kirkelige ansatte i prostiet, stimulere til studier og etterutdanning og bistå tjenestemenn (!) og organer med faglig veiledning og råd og støtte

§ 5. Prosten skal holdes orientert om de kirkelig ansattes arbeidsforhold, og når det er ønskelig bistå med tilrettelegging av arbeidsplan for sokneprester, eventuelt også for kapellaner og kateketer når soknepresten ber om det. Oppstår uenighet i et prestegjeld om arbeidsfordeling o.l., skal prosten ha samtale med partene før saken eventuelt forelegges høyere myndighet.

Prostebesøkene ble igjen en del av prostens oppgaver, og ble nærmere beskrevet i et eget kapittel (§ 8): «Prosten skal foreta et årlig prostebesøk i hvert prestegjeld i prostiet. Den nye tjenesteordningen ble foredratt i statsråd 10. september 1993 og trådte i kraft 1. november samme år.

Mot en ny prostetype

Da departementet startet sin nytenkning om prostestillingene, la det vekt på at *sokneprestfunksjonen* fortsatt burde være den sentrale oppgaven for prosten. Men diskusjonen førte til et sterkere press på å definere prosteembetet som en selvstendig stilling, frigjort fra de vanlige plikter som sokneprest. Mer og mer ble vekten lagt på generelle modeller for ledelse, hentet fra arbeidslivet og offentlige virksomheter. Her spilte undersøkelser fra det sosialfaglige miljø ved Diakonhjemmet en viktig rolle. I 1998 kom Morten Huses KIFO-rapport med tittelen «*Prosten - ansvar, arbeidssituasjon og ledelse*», og la det ideologiske grunnlag for tenkningen videre.²¹ Utredningen var gjort etter oppdrag fra Kirkedepartementet, og var basert på et omfattende intervjuprogram blant landets proster for å kartlegge deres eget syn på arbeidet som prost. Undersøkelsen ble lagt frem på en nasjonal prostekonferanse i Trondheim i april 1998.

Materialet som fremkom var svært variert, med store variasjoner i prostenes oppfatning av prosterollen, og viste at det var mange glidende overgangsmodeller (ibid. s. 173). Huse sluset imidlertid svarene inn i kategorier hentet fra moderne ledelsesteori,

²¹ KIFO-rapport nr. 10, Tapir forlag, Trondheim 1998.

og presentasjonen bygger opp til konklusjonen at det var en kombinasjon av den målbevisste og den selvstendige ledertype som en fremtidig tjenesteordning skulle fremme (ibid. s. 196f; 199). Huse forklarer valget slik:

«Begrepene «tilsyn» og «forvaltning» kan ha forskjellig betydning avhengig av hvilken tradisjon de er anvendt i. Dette gjelder også i diskusjonen om prostens som leder. Fra et juridisk ståsted vil det kunne legges en annen betydning i dem enn i en teologisk kontekst, mens andre begreper anvendes i en ledelsestradisjon. Tjenesteordning for proster og diskusjonen rundt den synes ikke å ha tatt høyde for disse forskjellene i begreper og begrepsbruk. . . . I vår fortolkning har vi lagt til grunn at tjenesteordningen har en juridisk språkdrakt» (ibid. s. 41).

Departementet hadde bestemt seg for å undersøke mulighetene for endringer, og bestilte og finansierte utredninger som kunne underbygge dette ønske. Det ble også skapt mulighet for forsøksordninger med organisering av prestedtjenesten, heriblant også med prosterollen, som ble offentliggjort som KIFO-rapporter.

Vekten ligger nå på *management* i stedet for en teologisk basert forståelse av *tilsyn*. Denne overgangen blir belyst i Harald Askelands artikkel 2016, med tittel: «Reforming the Pastoral *managerial Structure* in Church of Norway: Exploring whether and how the *managerial Role of the Dean* has been strengthened» (*Kursiveringene er mine*).²²

Askeland opererer med fem kategorier av ledermodeller som han plasserer informantene i, med basis i undersøkelsen: 1) den *institusjonelle* leder, som styres av institusjonens verdigrunnlag; 2) *direktøren*, som utvikler strukturer, prosedyrer og planer og koordinerer arbeid for effektivt å oppnå bestemte mål; 3) *tjenesteutvikleren*, som utvikler strategier for hvilke tjenester som kan utvikles for å nå bestemte mål; 4) *integratoren*, som sikter på å binde systemet sammen og motivere og dyktiggjøre de involverte aktørene; 5) *mediatoren*, som søker å bygge allianser og dempe press og tilløp til uenighet (Askeland, 2016. s.100). Tyngdepunktet i prostens oppgaver er forskjøvet fra det opprinnelige tilsyn med prester og menigheter, til administrative tiltak rettet mot orden og forvaltningsmessige avgjørelser. «Deans and ministers alike agree that the administrative component has increased while pastoral leadership has been weakened» (ibid. s. 114).

I 2003 har departementet fått nok stoff til at de kan sende ut et første utkast til nye tjenesteordninger for menighetsprester og proster. Det ble sendt ut 10. oktober. Med høringsfrist på snau to måneder gikk utkastet ut til et begrenset utvalg høringsinstanser.²³ Kirkerådet har gitt en grundig vurdering av forslagene.²⁴ Kirkerådet peker på at § 1 i forslaget gir hjemmel for å delegere beslutningsmyndighet fra biskopen til prostens og uttrykker en viss skepsis til denne utviklingen.

22 (Askeland (2016), i: Askeland, H./Schmidt, U. red. *Church Reform and Leadership of Change*. Church of Sweden Research Series no. 12, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2016.

23 Biskopene, prostene, bispedømmerådene, Kirkerådet, KA og prestenes fagforeninger. Bispemøtet som organ var utelatt.

24 Høringssvar datert 15.12.2003.

Det er viktig å sikre at eventuelle særlige hensyn, teologiske eller andre, som gjør seg gjeldende i kirkeforvaltningen ikke blir skjøvet i bakgrunnen på bekostning av generelle utviklingstrekk i statlig virksomhet. På den andre siden må kirken være åpen for påvirkning fra andre samfunnsområder og organiseringsdebatt mer generelt (ibid. s. 6).

De nye tjenesteordningene medfører store utfordringer for prostene, mener Kirkerådet. «Det blir utfordrende å lede prester som tradisjonelt har hatt en stor grad av personlig frihet i sin tjenesteutøvelse. En må også anta at prostene mer tydelig vil framstå som administratorer, blant annet fordi de tydeligere enn før blir arbeidsgiverrepresentanter» (ibid. s.10).

Bispe møtet var forbausende passivt mens forarbeidene pågikk, men i lys av de utredninger som var gjort om nye ledelsesformer og ny tjenesteordning for prester, behandlet biskopene i 2003 temaet «Menighetsledelse og prestatjeneste – noen aktuelle utfordringer» (BM Sak 23/03). I protokollatet leser vi: «Kirkeloven av 1996²⁵ har medført flere positive reformer, men også skapt uklarhet og debatt om sider ved ledelsesstrukturen». Det er forholdet mellom den administrative ledelse ved fellesråd/kirkeverge og den pastorale ledelse ved prest/prost og biskop som er i fokus. Protokollen viser at biskopene legger vekt på den prinsipielle forståelse av kirken som både en åndelig og konkret størrelse: «Kirken er både en organisme, skapt av Gud i Kristus ved Den Hellige Ånd, og en organisasjon med behov for ledelsesstrukturer Kirken trenger å bli ledet både åndelig og administrativt».

Når det gjelder selve programformuleringen for prostens arbeid, hadde høringsutkastet i hovedsak avgrenset seg til prostenes forhold til prestatjenesten, og lagt vekt på vesentlig formelle sider ved ansvaret. Dette skyldes nok en viss avgrensning av prostens ansvar for de områder som etter kirkeloven av 1996 var lagt under fellesrådenes myndighet. Utkastet fra departementet understreket at formålet med reformen var «å legge til rette for bedre ledelse av prestatjenesten, for derved å gi både bedre tjenestevilkår for den enkelte prest og en best mulig prestatjeneste for den enkelte menighet». Men utkastet hadde ingen formuleringer som synliggjorde den åndelige ramme som prostens tjeneste skulle utføres i.

Departementets utkast holder seg til de formelle pliktene: «Prosten skal se til at prestene i prostiet forvalter Ord og sakrament ved at de *etter gjeldende ordninger* a) holder forordnede gudstjenester og forretter kirkelige handlinger» - og deltar i dåpsopplæring, øver sjelesorg og forkynnelse i menigheten (§ 4 – *min kursivering*). Men biskopene savnet åpenbart et tydelig kvalifisert kirkelig motiv for tjenesten. De

²⁵ lov 7. juni 1996 nr. 31 om Den norske kirke.

sørget for at prostetjenesten fikk et tydeligere materielt innhold ved å føye inn et tillegg (Prosten skal se til at prestene i prostiet forvalter Ord og sakrament) «*slik at kristen tro og kristent liv kan fremmes i menighetene*» ved at de etter gjeldende ordninger . . . osv.

Dette innskuddet ble foreslått som et tillegg, og ble også innført i den reviderte tjenesteordningen for prester. Det var åpenbart viktig for biskopene å fremheve at alt arbeid i kirken sikter på å fremme kristen tro og kristent liv. På denne måten kunne det markeres et teologisk motiv i tillegg til det juridiske preg som utkastet ellers var utformet med. Hovedbestemmelsen i tjenesteordningen ble dermed stående med denne formuleringen:

Prosten skal se til at prestene i prostiet forvalter Ord og sakrament slik at kristen tro og kristent liv kan fremmes i menighetene ved at de etter gjeldende ordninger a) holder forordnede gudstjenester og forretter kirkelige handlinger, b) deltar i utførelsen av dåps- og konfirmasjonsopplæring, c) utøver sjelesorg og veiledning, går med dødsbud, reiser i soknebud og ellers besøker syke i soknene og d) utfører forkynnerarbeid og i samarbeid med menighetsrådet annet menighetsbyggende arbeid (§ 5).

Protebesøkene har nå fått en mer beskjeden plass i oppgavekatalogen: «[Prosten] foretar protebesøk i prostiets menigheter etter den ordning som er fastsatt i bispedømmet» (§ 7 b).

Forslaget som helhet, med Bispemøtets innspill, kan tydes som en dreining fra den opprinnelige interne bestemmelse om prostens rolle som «biskopens medhjelper», med forankring i en hierarkisk kirkestruktur og klart definerte kirkelige mål, til en mer stasjonær rolle som selvstendig kirkelig medarbeider, med stort spillerom, både for åndelig tilsyn og administrative funksjoner, i utøvelsen av sin mangfoldige tjeneste. Den lange oppregningen av prostens ansvar og oppgaver i § 7 viser at stillingen nå var blitt definert i større grad som en administrativ tjeneste enn i de opprinnelige beskrivelser. Oslo biskop og Bispedømmeråd oppfatter forslaget dithen at prostens «i større grad skal kunne frigjøres fra daglig prestetjeneste for å kunne utøve *strategisk lederskap på overordnet nivå*».²⁶

Den viktigste side ved prostens oppgave kom likevel til uttrykk i § 4: slik:

Prosten ivaretar arbeidsgivers styringsrett overfor prestene i prostiet og har biskopen som sin overordnede. - Prosten er nærmeste overordnede for prostiets sokneprester og prostiprester og fordeler de oppgaver mellom prostiets prester som ikke allerede er pålagt den enkelte prest ved instruks eller særskilt bestemmelse gitt av høyere myndighet (§ 4).

²⁶ Høringsuttalelse fra Oslo Bispedømmeråd og Oslo biskop, datert 15/12, 2003 - min kursivering.

Det er denne myndighetsutøvelse som i ettertid ble betegnet som «Prostereformen», og som i de følgende år ble årsak til debatt, både om prostens forhold til biskopens tilsyn og om prostens styringsmyndighet i forhold til det lokale presteskap og de øvrige ansatte i menigheten. Erfaringen har vist at prostens arbeid i dag i stor grad består i å administrere prestenes tjeneste.

Tjenesteordningen for proster ble vedtatt som en forordning av Kirkedepartementet og trådte i kraft fra 1. juli 2004. Etter at Kirkemøtet fikk selvstendig organiseringsmyndighet ved overgangen fra statskirke til selvstyrt folkekirke, har Kirkemøtet i 2016 fastsatt tjenesteordningen for prost som kirkelig forskrift, videreført fra 2004, med bare små formelle justeringer.

Bispemøtet var i årene som fulgte opptatt av å få avklart forholdet mellom biskopene og prostene. Spørsmålet ble aktualisert i forbindelse med revisjon av visitasreglementet. Prostens rolle i bispevisitasene ble dermed også vurdert på nytt. Da departementet fastsatte ny *tjenesteordning for biskoper*, fikk Bispemøtet hjemmel i § 7 for å fastsette visitasreglementet.. Dette fremstår som en særegen myndighet for Bispemøtet.²⁷

Biskopene var pådrivere for å etablere kurs og veiledningsprogrammer for nye proster. Et «Utviklingsprogram for proster» (UPP) ble gjennomført av Departementet og Bispemøtet i 2007-2009. Biskopene peker på at «forholdet mellom forvaltningsledelse og åndelig ledelse» må inngå (BM sak 14/08).

Ved høstmøtet i 2013 oppsummerte biskopene arbeidet med å styrke prostefunksjonen (BM sak 19/13). Kursing for prostene var blitt gjennomført med gode resultater. Bispemøtet understreker «hvor viktig prosten er som leder i kirken, både i prostiet og som støtte for biskopen» og går inn for at det blir lagt opp til relevant kompetanseutvikling i etterkant av ansettelse: «Prosten bør ha kompetanse innenfor: - åndelig ledelse - personalledelse - administrativ/organisatorisk ledelse - endringsledelse - strategisk ledelse - ekklesiologi». Her skisserer biskopene en mer samlet forståelse av prostefunksjonene der teologiske og administrative komponenter føyes sammen. Fra 2014 fikk Bispemøtet fra departementet et særlig ansvar for å tilrettelegge etter- og videreutdanning for prester, inklusive kursing av proster. To år senere har Bispemøtet klart et detaljert opplegg (BM sak 4/15). Det innebar følgende momenter: 1) Lokal innføringsdag på prostekontoret, 2) Innføringsdager på bispedømmekontoret, 3) Fadderprostordning, 4) Nasjonalt innføringskurs, 5) Formell videreutdanning. I 2015 og 2016 ble det gjennomført regionale kurs for alle proster, og en nasjonal prostekonferanse ble også gjennomført i 2016.

²⁷ Til nærmere belysning av biskopenes visitasjonsmyndighet, se Skjevesland, O. «Visitasen visitert» i: *Halvårsskrift for praktisk teologi* nr. 1 (2007). se også: Sæle, A. «Den biskoplege tilsynspraksisen» i: *Tidsskrift for praktisk teologi* nr. 2 (2020). Også Bispemøtet utformet et eget vedtak i tilknytning til Bispemøtet i 2016 om «Kirkens tilsynstjeneste i lys av ny Kirkeordning», hvor biskopenes tilsynsoppgaver settes inn i en videre sammenheng (BM sak 8(16)).

Avslutning

Undersøkelsen har vist at prostene har hatt en viktig rolle i utviklingen av mer selvstendige menigheter og en aktiv prestetjeneste, samtidig som grunnelementene i prostenes oppgavekatalog har vært forholdsvis konstante frem imot den nyeste tid. Den nære tilknytning til biskopens overordnede tilsynstjeneste har vært en hovedfaktor i utviklingen, og både kongelige forordninger og praktisk initiativ har bidratt til at prostene har fått en stadig mer omfattende tjeneste.

Samtidig er det tydelig at nyere organisasjonsteori og ledelsesmønstre har bidratt til en dreining av prostefunksjonen i retning av mer strategisk oversyn, selvstendig vurdering og administrativ fordeling av ansvar og oppgaver overfor kirkelig ansatte og menigheter. Resultatet har blitt at prostestillingene i dag defineres i hovedsak ut fra alminnelige lederskapskategorier, i tråd med den utvikling som har skjedd i samfunnet ellers. Det synes som utviklingen først langsomt har gått opp for biskopene, som har ønsket å beholde noe av den sjelsesørgeriske og personorienterte innretningen av prostenes tjeneste. Dette anliggende fikk også et visst gjennomslag i den gjeldende tjenesteordning for proster. Men Bispemøtet har i den seneste utvikling erkjent de nye krav som må stilles for utøvelsen av prostegjerningen, i samsvar med de forutsetninger som ligger i en endret menighetsforståelse og en ny presterolle. Den sterke vekt som ligger på innføring og oppfølging av nye proster, gir et godt grunnlag for utøvelsen av prostefunksjonene i den nye rollen som selvstendige mellomledere i Den norske kirke.

Litteratur

- Askeland, H. (2016). «Reforming the Pastoral Managerial Structure in Church of Norway. Exploring Whether and How the managerial Role of the Dean Has Been Strengthened», i: Askeland, H. og Schmidt U. ed. (2016) *Church Reform and Leadership of Change*. Church of Sweden Research Series no. 12, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2016 s. 92-116.
- Bispemøtet (2016). «Kirkens tilsynstjeneste i lys av ny Kirkeordning» (Årsmelding) utg. av Bispemøtet, s. 24-29.
- Bispemøtet (2017). (Årsmelding) utg. av Bispemøtet, mars 2018.
- Christiania Bisparkiv. Tilsyn. Rekke 1-24 Prostevisitaser 1735 - 1810.
- Den norske kirkes presteforening (1972). PM om prosteembetet i Den norske kirke, Oslo 18. mai 1972, (maskinskrevet dokument, 7 sider).
- Den norske kirkes Presteforening (1989). *Prosten i Den norske kirke*. Utredning fra et utvalg oppnevnt av Den norske kirkes presteforening, Avgitt 20. september 1989. (maskinskrevet dokument, 29 sider).
- Daae, L. (1879). *Geistliges Kaldelse i den norske Kirke efter Reformationen*, Christiania, T.H. Steens Forlagsexpedition.
- Fogtman, L. (1788). *Kongelige Rescripter Resolutioner og Collegialbreve for Danmark og Norge i chronologisk Orden, IV. Deel, 2. Bind 1740 -1746*, Kjøbenhavn, Gyldendal 1788.
- Fogtman L. (1806). Alfabetsk Register over de Kongelige Rescripter, Resolutioner og Collegiatbreve i 17 Bind, Første Part (A – L) Kjøbenhavn, + 1806.
- Godal, T. red. (1969). «Prosteembetets funksjon og oppgaver» Utredning for Bispemøtet, september 1969. maskinskrevne sider.
- Heffermehl, A. V. (1890). *Geistlige Møder i Norge. Et Bidrag til den norske Kirkes historie efter Reformationen til 1814*. Cammermeyer forlag, Kristiania.
- Heuch, J. C. (1965). Visitasberetninger 1889 – 1902, utgitt av Gunvald Bøe. Oslo, Lunde & Co's forlag.
- Huse, M. (1998). *Prosten - ansvar, arbeidssituasjon og ledelse*, (KIFO-rapport nr. 10, Tapir forlag, Trondheim 1998).
- Huse, Morten og Hansen Cathrine (2003). Ny organisering i prestetjenesten. Evaluering av forsøkene (KIFO-rapport nr. 24, Tapir Trondheim 2003).
- Imsen, S. (2003) «Kirkelig jurisdiksjon», Oppslagsord i *Norsk historisk leksikon*, 3. utg.
- Imsen, S./Ramstad, M. (2003). «Skolekommissjonen», Oppslagsord i i *Norsk historisk leksikon*, 3. utg.
- Kirkekommissjonen av 1908 I. Indstilling til nyt visitasreglement for den norske kirke. Kristiania, Steenske Bogtrykkeri, 1908).
- Kirkeoven av 1996* (lov 7. juni 1996 nr. 31 om Den norske kirke).
- Kirkeordinansen av 1537*. Reformasjonens kirkelov. Oversatt av Terje Ellingsen, (1990) Verbum, Oslo, siteres: «KO».
- Kirkerådet, Høringssvar til utkast om tjenesteordning for prester og proster, datert 15.12.2003.
- Montgomery, I. (1990). «Synoden som ett led i reformationskyrkans inre konsolidering. Synoderna i Bergen 1584 och 1589». i: Brohed, Ingmar (red.) (1990): *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna.*, Oslo Universitetsforlaget.

Prosten

- Nielsen, Y. *Biskop Jens Nilssons visitatsbøger og reiseoptegnelser 1574-1597*, Kristiania 1885. Faksimileutgave 1981 ved Carl Zakariasson, Ed., s. 233). Siteres: Visitasboken.
- Oslo biskop og Oslo Bispedømmeråd: Høringsuttalelse til utkast om tjenesteordning for prester og prostere, datert 15/12, 2003.
- Ot. prp. nr. 42 (1967 - 68) om lov om endringer i lov om Den norske kirkes ordning av 29. april 1953 m.v.
- Palladius, P (1555), *Formvla visitationis provincialis seu prepositorum conscripta* a Doct. Pet. Pall. (regler for provinsvisitasen eller retningslinjer (oppskrift) for prostene). Uten trykkested. Forord datert 7. Juni 1555. Digital utgave av originalen, via Nasjonalbiblioteket.
- Presteforeningen: *PM om presteembetet i Den norske kirke, Oslo 18. mai 1972*, maskinskrevet dokument, 7 sider.
- Prosten i Den norske kirke*. (1989). Utredning av et utvalg oppnevnt av Den norske kirkes presteforening. Avgitt 20. september 1989, 29 maskinskrrevne sider.
- Skjevesland, O. (2007). «Visitasen visitert» i: *Halvårsskrift for praktisk teologi*, (24)1, s. 4-11.
- Sæle, A. (2020). «Den biskoplege tilsynspraksisen» i: *Tidsskrift for praktisk teologi*, (20)2, s. 91-106.
- Årbok for Den norske kirke*, Årg. 1955; 1964; 1972; 1975.

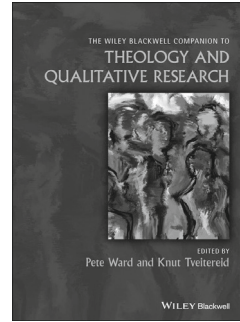
Pete Ward and Knut Tveitereid (eds.)

The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research

Wiley Blackwell, 2022, 541 pp.

Reviewed by Auli Vähäkangas

Professor in Practical Theology, University of Helsinki.



This colossal book was my companion during the past summer in my summer cottage and evoked both frustration and delight. The uniting factor between the contributors is the Ecclesiology and Ethnography Network and its conferences in the UK and the USA. I have once attended the Durham conference but position myself as an outsider to this network. The editors of this volume, Pete Ward and Knut Tveitereid, organize the annual Durham conference and are professors in practical theology in Norwegian universities (Ward also in Durham). The book implicitly carries an understanding that all theology is Christian theology, and that theology is linked to local churches. This position should have been explicitly expressed in the introduction and problematized in the chapters.

The book is marketed as a: “unique introduction to the developing field of Theology and Qualitative Research.” I do not understand that there is a field called theology and qualitative research nor do I see it as something new or developing. I rather see that qualitative theological research has existed for a long time. Thus, the book is a good introduction to those coming from the field of systematic theology and new to the use of empirical research methods. The book also claims

that previously theologians who used qualitative methods were dominated by the method and did not show their expertise as theologians. Many practical theologians have been using qualitative methods and had theological analyses from their data also before this volume.

Moreover, the introduction does not define some of the key words used in the title of the book. After reading the introduction I still wondered: How is theology defined? What is the relationship between theology and practical theology? Furthermore, how are lived theology and contextual theology understood and how are they connected to the other discussions in the book? It is stated that the writers have a variety of responses to the questions I posed but some basic definitions (or a few variations of them) would help the reader to understand what the volume will cover. Additionally, the book should aim to address a clear question or purpose. The only aim I could find in the introduction is: “What the chapters in the book represent is a convergence around the epistemological and methodological issues that arise in the intersection between theology and qualitative research.” Even the verbs used in this statement are very descriptive and it is not clear what the purpose is.

Part I: Naming the Field gives some answers to the questions but does not actually name the field as such. This part is remarkably diverse and gives various empirical examples of how to utilize qualitative methods in (practical) theology. The chapters are interesting but after reading them I did not have any clearer understanding of the basic concepts and how they are used. Additionally, I did not learn what the new contributions are to this “developing” field.

Part II: Theology and Qualitative Research as Forms of Knowledge made for pleasant reading. In this section, answers (in plural, I did not expect a unified voice) were provided to some of my questions. Some writers in this section, like John Swinton, repeat what they have written elsewhere but make clear contributions to the epistemological and methodological issues. The gem of the section is Tanya Riches’ chapter, which shows the complexities of researching religious experiences and focusses on the positionality of the researcher and on the coproduction of knowledge between participants, researcher and reader. The second highlight for me was Tone Stangeland Kaufman’s chapter on reflexivity. Here, she defines various aspects of reflexivity and gives useful examples of how, in her own research, she has tried to make implicit aspects explicit. Riches was new to me but Kaufman’s work is not. Both contributions encouraged me to follow their research in the future.

Part III: Theology and Qualitative Research: Continuities and Discontinuities contains empirical and methodological chapters and introduces a variety of new concepts and examples of qualitative research in fields of study such as Biblical studies and World Christianity. Nice chapters, but

they did not answer my questions about the purpose of the book. I have followed studies on World Christianity for years and qualitative research is not so new as this volume suggests.

Part IV: The Empirical Turn in Practical Theology is more coherent and focusses on subdisciplines of practical theology in various contexts. Some of them, like Ulla Schmidt’s chapter, are pedagogically written and could be read even on master’s level. Other chapters contribute more to the understanding of subdisciplines, analysing the role of qualitative research in pastoral care or Christian education. Interesting and professionally written chapters but not novel contributions as such.

Part V: The Practice of Theology and Qualitative Research is a more methodological section. It contains stimulating chapters which are useful for example to doctoral researchers seeking responses to urgent methodological issues. Most chapters in this section deal with established methodologies and only few introduce more recent contributions, such as collaborative research or visual ethnography. The structure of the section is also better than in the previous ones. Moreover, the chapter titles are informative, which helps to follow them better. Or in the case of these larger handbooks, to find the chapters that one wants to read.

Part VI Responses and Dissent is the concluding section. If I understand it correctly, the writers of this section are not part of the Ethnography and Ecclesiology Network, and thus their contributions are coming from the outside. The chapters discuss qualitative research from lived theology, ethnography, ecumenical research, Romanian churches and Christological perspectives and only one of

them states it is seeking new directions in theology and qualitative research. The writers of this concluding section come from US, Singapore, Romania and Norway. Interestingly, the first three writers are all from the US and other contexts are represented by a single author. The writers represent at least sociology, Early Christianity, systematic theology and practical theology. I wonder how and why these particular scholars were selected? The only big name among the authors of this section is professor emerita Bonnie Miller-McLemore and her argument is that there is no need for qualitative research in theology. Why ask someone who is not in favour of qualitative research to comment on this volume? The problem with this section is that it does not summarize the book but rather introduces new openings at the end of a book, which itself is not coherent. A better option would have been a detailed conclusion by the editors to summarize the contributions and analyse their value for theology and qualitative research.

Various contexts of (practical) theology are introduced throughout the book but there is no proper analysis of how these contexts influence the understanding of practical theology. Current issues in practical theology such as decoloniality/postcoloniality could have received deeper analysis. It is a joy to see contributions from the Global South, nevertheless their voice is not very prominent; their chapters seem to represent the “other”.

The book aims to address epistemological and methodological issues on the intersection between theology and qualitative research. The epistemological aim is not reached satisfactorily whereas the methodological aim is reached more adequately. One reason might be that

epistemologies are linked to disciplinary borders as well as to denominational traditions, which are not openly analysed in this book. Some of the empirical chapters contribute either to the epistemological discussion and/or to the methodological discussion, others just describe interesting case studies without connection to the aim of the book.

One problem while planning this book seems to be that the editors wanted to include all members of an existing network in a single volume. A book needs more of a proper purpose to be beneficial. The *Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research* seeks to discuss everything connected to theology and qualitative research in a one volume. The book would have worked better if it had a clear purpose and those contributions which do not address this purpose had been excluded. The main title and subtitles do not help the reader to grasp what it is about. Editors could have written introductions to each section: this would have helped the writers to focus on the specific topic of that section. Furthermore, the same or similar themes are repeated in various sections, which are not clearly divided. More informative titles, a deeper introduction and conclusion would have made this book more valuable to readers.

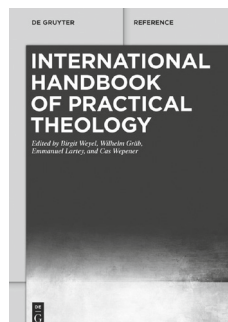
As a conclusion, I had strong feelings while reading this book. And even though the book is not very coherent, it does contain excellent contributions which I will use both in teaching and in future writings. Additionally, I will suggest our university library to buy a copy for the benefit of our students.

Birgit Weyel, Wilhelm Gräb, Emmanuel Lartey
and Cas Wepener (red.)

International Handbook of Practical Theology

De Gruyter, 2022. 820 pp.

Anmeldt av Fredrik Saxegaard, Tone Stangeland Kaufman,
Anne Austad, Valborg Orset Stene og Inge Westly.



Hva slags fag er praktisk teologi? Er det et verktøyfag som utdanner kirkelig ansatte, eller et forskningsfag som undersøker kirkelige praksiser? Et fag som vil beskrive virkeligheten eller et frigjøringsprosjekt? Henvendt til akademikere eller kirkefolk? Er praktisk teologi nærmeste nabo til systematikerne, eller deler det oppkjørsel med sosiologene? Utgjør det ett rom av flere i teologiens hus, eller er det selve huset? Bør faget være gjenkjennelig uansett hvor i verden en befinner seg, eller er det grunnleggende forskjellig i det globale nord og globale sør?

Ingen av motsetningene over er skarpt «enten – eller», men de antyder hva som har vært viktige debatter i praktisk teologi de siste tiårene. Derfor er det med forventning vi åpner den gedigne boken *International Handbook of Practical Theology*, utgitt i 2022. Med 59 kapitler fordelt på 820 sider burde det være mulig å i det minste sette noen koordinater for faget fremover. Boken er «open access», og dermed gratis tilgjengelig for alle som har lyst på nye praktisk-teologiske impulser – enten du vil laste ned enkeltkapitler eller hele verket.

Boken i forhold til tidligere håndbøker

Det er gitt ut flere samleverk i praktisk teologi det siste tiåret. *The Blackwell Companion*

to Practical Theology (2012) og *The Blackwell Reader in Practical Theology* (2019), begge redigert av Bonnie J. Miller-McLemore, har tyngdepunkt i nordamerikansk kontekst. *Companion* er strukturert ut fra en firfoldig forståelse av praktisk teologi som (1) hverdagspraksis (*way of life*), (2) metode, (3) utdanning til kirkelig tjeneste inkludert deldisiplinene og (4) fagdisiplin. I *Reader* tok MillerMcLemore et spenstig grep ved å la kriteriet for bidrag i første del være at de utgjør en «epistemologisk provokasjon»; altså at de får oss til å tenke nytt. Hun prioriterte yngre og ukjente tekster og forfattere – ikke bare eldre og etablerte.

Også *Opening the Field of Practical Theology* (redigert av Gordon Mikoski og Kathleen Cahalan) har tyngdepunkt i nord-amerikansk kontekst. Redaktørene ønsket at alle kapitler av pedagogiske årsaker skulle ha lik struktur, noe som vakte frustrasjon blant enkelte ettersom det var en tydelig bias i retning vestlig epistemologi og fagforståelse. Videre ble fordelingen av kapitler problematisert ettersom minoritetsforskere også ble bedt om å skrive om minoritetstematikker som «Asian American Practical Theology» i stedet for om hermeneutikk, religiøse praksiser eller postmoderne praktisk teologi.

The Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research (2022, se anmeldelsen

foran vår), redigert av Pete Ward og Knut Tveitereid, har et vestlig tyngdepunkt, men med større nordeuropeisk andel.

Håndboken i korte trekk

På denne bakgrunn fremstår *International Handbook* som et naturlig skritt videre: For det første vil redaktørene bort fra den vestlige dominansen. Forfatterne er rekruttert fra alle verdensdeler, og er informert av de- og postkoloniale tilnærminger til teologisk arbeid. Dette handler ikke bare om representasjon, men henger sammen med epistemologiske valg: En er redd for at teologiske generaliseringer kan komme til å overdøve og flate ut mangfoldet av stemmer og historier. Redaktørene har også vært forsiktige med å inndele kapitler etter tradisjonelle skillelinjer som disiplin, konfesjon eller geografiske områder.

For det andre er boken i opposisjon til at praktisk teologi ofte har plassert kirkelige praksiser tydelig innenfor fagets interessefelt, mens andre fenomener har vært overlatt til f.eks. sosialantropologi og religionsvitenskap. Håndboka vil vekke fra en slik "eksotisering", og den gjør religion til et sentralt og samlende begrep, fordi "in the globalized world we are involved in dynamic processes of cultural and religious transformation creating a complex entanglement between different religious traditions, cultures, discourses, communities and practices. This entanglement is what we seek to highlight in this anthology" (p. 8).

Boka har utgangspunkt i det faglige nettverket *International Academy of Practical Theology* som møtes til konferanse annet hvert år (de siste gangene i hhv. Oslo, Sao Leopoldo, Leuven og Seoul). Av redaktørene er Weyel og (nylig avdøde) Gräb tyske, mens Wepener er professor i Stellenbosch, Sør-Afrika. Dette gir et

tyngdepunkt i tysk, kontinental teologi med nærhet til Schleiermacher og (Ernst) Lange, og sør-afrikansk akademisk (og kirkelig) kontekst. Lartey fra Atlanta, Georgia representerer nordamerikansk teologi og postkoloniale perspektiver. Det er en vestlig (og tysk) overvekt i redaksjonen som står i en viss spenning til de globale ambisjonene, og som er merkbar til tider.

Boken er delt i tre: Den første delen belyser religion og religiøse praksiser relatert til ulike begreper som estetikk, kommunikasjon, fellesskap, familie, menneskerettigheter, institusjon, media og «live religion». Det er mye her som en kan kjenne igjen fra andre håndbøker, men det er originalt at «religion» er en så tydelig rød tråd, og at begrepet ikke bare koples til standard begreper som etikk og politikk, men f.eks. «life writing», «utvikling» og «juss».

Den tredje delen tar også et tradisjonelt utgangspunkt ved å løfte frem viktige teoretiske tilnærminger i retning en global praktisk teologi. Dette er det nærmeste en kommer eksplisitte bidrag til metode og til faglige disipliner, med stikkord som ritestudier, fenomenologi og religionspsykologi. Her finner vi også et av de få skandinaviske bidragene, med Geir Afdals kapittel om praksisteori.

Den midterste, og klart mest omfattende, delen, er også den mest originale. Hvert kapittel belyser tre religiøse praksiser som står i et mer eller mindre tett forhold til hverandre. Eksempler er «commemoration/remembrance/reconciliation», «exorcism/envy/witchcraft», «fasting/asceticism/feasting», «praying/pastoral care/spirituality» eller «Holy Scripture/hermeneutical practice/oral literature». Her finner vi de to andre skandinaviske bidragene: Trygve Wyller skriver om «diaconia/empowering/social development» og Auli Vähäkangas

& Kirstine Helboe Johansen om «wedding ceremonies/blessings/partnership». Det er i disse (til sammen 27) kapitlene at antologien særlig vil realisere visjonen om globale bidrag som ikke skal settes på en felles, teoretiserende eller generaliserende, nevner.

Verdt å få med seg

Som nevnt: Boken representerer stor bredde i forfattere, kontekster og temaer. Vi tror teologer både her og der vil ha glede av å lese om kjente og ukjente fenomener, og ikke minst diskutere de tidvis originale sammenkoblingene i del 2.

Vi har i utgangspunktet sans for redaktørenes vektlegging av de partikulære fortellingene, og det kan være fint å lese om fenomener i andre land uten med en gang å spørre etter overføringsverdi til vår egen kontekst. Likevel må vi innrømme at vi liker best de kapitlene som et stykke på vei prøver på det siste. Noen eksempler er:

Manuel Stetter skriver om død og begravelse, og gjør en imponerende jobb med å favne både dypt og bredt uten at det blir heseblesende. Vi tror at mange prester vil ha utbytte av å jobbe med dette kapitlet.

Emmanuel Lartey gir en god introduksjon til, og oversikt over, postkoloniale perspektiver relatert til pastoralteologi. Hans kapittel er også et eksempel på hvordan skribenter med minoritetsbakgrunn og/eller nettopp slike postkoloniale linser, situerer seg selv i teksten, noe som mangler i en god del av kapitlene som er forfattet av vestlige majoritetsbidragsytere.

Birgit Weyels kapittel om praktisk teologi og religion er interessant for å forstå hennes (og dermed bokas) forståelse av praktisk teologi, og kunne slik sett gjerne åpnet del 1.

Katarina Krauses kapittel om omvendelse er interessant da det får frem både historiske linjer, flerfaglige perspektiver, en konkret

case – og hennes egen tilnærming til refleksjon: «conversion as social practice». Omvendelsesprosesser inkluderer, ifølge Krause, kulturelle og individuelle aspekter, og prosesseres gjennom både konseptuell, emosjonell og kroppslig kunnskap.

Det er tankevekkende hvor sjelden praktisk-teologiske håndbøker eksplisitt diskuterer utdanning av kirkelige profesjonsutøvere. Kanskje er det frykten for det berømmelige «clerical paradigm»? Men i Cas Wepeners kapittel «holy supper/meal/sharing food» gir han en innføring i nattverden som kontroversielt punkt i sør-afrikansk kontekst, og får samtidig presentert sitt undervisningsopplegg for en mangfoldig studentgruppe, sentrert om nettopp måltidspraksiser.

Kritiske synspunkter

En mer kritisk lesning av boken kan følge to spor: For det første er det en del kapitler som vi opplever som nokså mislykkede. Det skulle i og for seg bare mangle: Dette er en uhyre ambisøs antologi på mange plan, og det vil aldri lykkes for alle forfattere. Men noen kapitler klarer ikke å aktivere litteratur og teori (f.eks. bidraget om «institusjon og religion», som jo kunne vært svært interessant), en del av temaknippene i del 2 er originale og lovende, men innfrir ikke. Flere av kapitlene i denne delen klarer heller ikke å løfte teksten opp fra den casen som er utgangspunktet.

Dermed støter vi på det andre problemet, og det er at redaktørenes insistering på det partikulære, og motviljen mot å generalisere, har svakheter. Et stykke på vei er dette en smakssak: Noen har helt sikkert glede av å bli presentert for et (kanskje nytt og fremmed tema), og kan så trekke linjer til andre praksiser og interesser på egen hånd. Men vi synes, som allerede nevnt, at det er mer givende å lese de som klarer å etablere

forbindelseslinjer til en større diskusjon og teoriperspektiver. Vi har allerede nevnt noen som gjør dette, og kan her trekke frem kapitlet til Vähäkangas & Johansen om vielse og ekteskap: De presenterer hver sin case basert i aktuelle forskningsprosjekter, og gjør samtidig koblinger til mer overgripende temaer. Dette er vellykket, og elegant gjort.

Samtidig tror vi at noen av disse mer generelle temaene oppleves mer relevant i en nord-europeisk kontekst enn andre steder. Slik sett bekreftes redaktørenes poeng. Men vi vil foreslå to strategier som kunne skapt interessante generaliseringer uten å være imperialistiske, og dermed styrket bokens bidrag: For det første ville vi redusert antall temaer i del 2, og heller invitert forfattere fra ulike kontekster til å skrive to og to kapitler omkring samme tematikk. Da ville en fått ulike blikk på ca. samme fenomen, noe vi tror kunne åpnet for flere dimensjoner, og gjennom en «apropos – mal a apropos» strategi gitt mulighet for interessante koblinger på tvers av kontekst og fag. For det andre hadde vi ønsket at et (noe intetsigende) innledningskapittel hadde blitt fulgt opp av et grundig oppsummeringskapittel, der redaktørene kunne diskutert implikasjonene i antologien slik den til slutt ble.

I denne anmeldelsen har vi lagt mest vekt på kapitlene i del 2, som på sett og vis er bokens mest originale bidrag, og også den delen som i størst grad prøver å realisere antologiens visjon. Det er mye verdifullt, og en del skuffende, også i de andre delene. Boken er en av flere (jf. oversikten over) som ser ut til å ta praktisk teologi vekk fra de tradisjonelle disiplinene. Det er på sett og vis forståelig, og det er klart at verken «homiletikk» eller «sjelesorg» i seg selv representerer egne teoretiske ressurser slik f.eks. praksisteori og ritestudier gjør.

Likevel er det tankevekkende at de fagene som tross alt er tilhørigheten til de fleste som arbeider med praktisk teologi, har en så marginal plass i en internasjonal håndbok. Tilsvarende gjelder noen av de klassiske og sentrale teologiske begrepene. Vi kommer i tanker på Miller-McLemore, som et sted beklager seg over at PT av og til snakker seg selv ned som fag, ved å fremstille det som mer flytende og marginalisert enn det vitteleg er. Det er uheldig hvis en så bredt antologi bidrar til det samme.

Kapitler vi vil trekke frem

Her gir vi smakebiter på kapitler som forfatterne tror mange kan ha glede av å lese:

Anne Austad

Daniel Shipanis kapittel “Spiritual Care/ Counselling/Religious coping” drøfter hvordan en transreligiøs tilnærming til åndelig/ eksistensiell omsorg (spiritual care) kan se ut. Shipani tar utgangspunkt i en case der en ateistisk “chaplain” blir spurt om å be sammen med en pasient. Denne situasjonen reflekteres i lys av teologiske og psykologiske normativiteter – og en modell for chaplaincy som inkluderer både “intra-faith” og “inter-faith” relasjoner. Kapitlet er et fint utgangspunkt for å drøfte hvordan sjelesorg og åndelig omsorg kan se ut i plurale kontekster. Dessuten; om chaplaincy skal forstås som en livssynsbasert tjeneste eller som en generell tjeneste for å bedre pasienters eksistensielle helse.

Tone Stangeland Kaufman

I kapitlet «Life writing and religion» gjør den skotske praktiske teologen Heather Walton seg til talskvinne for at livshistoriefortelling og autoetnografi kan berike fagfeltet praktisk teologi. Som ung student i apartheittidas Sør-Afrika hadde hun Di-

etrich Bonhoeffers *Letters and Papers from Prison* i bagasjen. Den boka ble en teologisk medvandrer som hun kritisk og konstruktivt kunne speile egne erfaringer i. Med dette som utgangspunkt argumenterer Walton for et tettere samvirke mellom livsfortellingsskriving, autoetnografi, teoretisk arbeid, politisk handling og kunstneriske uttrykk, og viser hvordan et slikt innenfra- og nedenfraperspektiv kan gi den praktiske teologien innsikter, og gi rom for et større mangfold av epistemologier og stemmer enn hva tradisjonell empirisk forskning og analyse har forutsetninger for å kunne gjøre. Hun bemerker at denne metodiske tilnærmingen til praktisk teologi fortsatt oppleves som «overskridende», men dermed som desto mer «enjoyable». Alt i alt er dette et kapittel som kan inspirere til metodologisk nytenkning innenfor vårt fagfelt.

Fredrik Saxegaard

Brendan og Chicaco Ozawa-de Silva skriver om hvordan meditasjon flytter seg fra religiøse til sekulære rom. De er opptatt av hvordan meditative praksiser kan gi «resiliens», og åpne for tilgivelsesprosesser, i ekstremt krevende livssituasjoner. Eksempel er den opprinnelig buddhistiske meditasjonsformen «naikan». Forfatterne forteller at å delta i denne endret livet til en traumatisert kvinnelig innsatt i et japansk høysikkerhetsfengsel. I tillegg diskuterer kapitlet begrepet «moral injury», som overlapper med, men går utover, «traumet». Forfatterne gir også en entusiastisk beskrivelse av tibetansk mentalitet og kultur.

Valborg Orset Stene

I kapitlet «Singing/embodiment/resonance» viser David Plüss og Dorothea Haspemath-Finatti hvor viktig sang er i ulike religiøse kontekster. De presenterer og reflekterer over firstemt sang i en reformert liten kirke i Sveits, Taizesanger på en ungdomssamling og til sist fellessang i en nykarismatisk menighet. Synging i religiøse tradisjoner er svært ulike, men har noen fellestrekk. Forfatteren benytter antropologiske teorier og hjerneforskning for å få fram hvor betydningsfull sang er for menneskets utvikling og sosiale tilhørighet. Sangdeltakelse kommer før språklæring, og kan dermed si oss noe mer og annet enn ordene. Synging er en kreativ lek og er en gave til menneskeheten. Selv Calvin, som hadde sterkt fokus på Ordet, gjeninnførte synging som del av den religiøse praksisen. Selv om sang er så viktig i religiøs praksis er det lite forskning innen faget praktisk teologi, og artikkelen toner ut med metodologiske innspill til videre forskning.

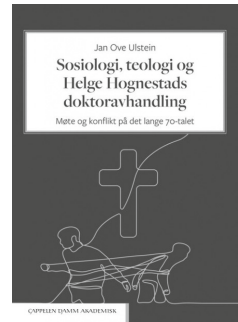
Inge Westly

Marcel Barnard skriver om religion som et sanselig fenomen. En tenkning om det estetiske blir dermed vesentlig for den praktiske teologien. Ut fra Schleiermacher og Heidegger fremheves hvordan både kunsten og religionen hviler ikke-instrumentelt i sine egne formål, åpner for skjulte sider ved virkeligheten og har karakter av sakramental gave. Hvorvidt sakramentaliteten fremstår som religiøs estetikk eller estetisk religion vil være avhengig av hvordan gaven mottas. Kristen teologi må fungere som en «grensetrafikk» som deltar helhjertet både i kirkelige og kulturelle praksiser for å spore hvordan Kristus og tilværelsen stadig åpenbarer seg.

Jan Ove Ulstein

Sosiologi, teologi og Helge Hognestads doktoravhandling: Møte og konflikt på det lange 70-talet.

Cappelen Damm Akademisk, 2023. 450 s.



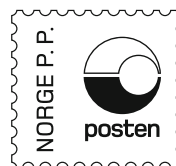
Anmeldt av Jan-Olav Henriksen

Dette er bind to av Jan Ove Ulsteins omfattende studier av hvordan innslag fra sosiologien innvirket på teologien i Den norske kirke under det han kaller «det lange 70-talet» - som i realiteten er tiden fra 1968 til 1982, men med porøs avgrensning.

Ulstein har gjort et omfattende og grundig kildearbeid der så godt som alle norske bidrag til samtalen mellom teologi og sosiologi i epoken gjengis i omfattende referater. Hovedvekten i boken ligger likevel på analyse og kritikk av Helge Hognestads teologi slik den fremkommer i ulike skriftlige kilder i epoken. Selv om de første 150 sidene refererer til andre bidrag, er dette kjernen i fremstillingen. Det er imidlertid påtakelig at ikke de to delene blir mer knyttet sammen slik at en kunne forstå mer av bakgrunnskonteksten for det som ble den mest omfattende teologiske debatt i Den norske kirke siden helvetesdebatten på 50-tallet.

Styrken i verket – for det må en kalle det! – er dens dokumentasjonsverdi. Referatene er omfattende, og en får god innsikt i de enkelte aktørenes posisjoner, som fremstilles uten spesielt mye verken av kommentarer eller teoretisk-analytisk apparat. En tydeligere problemstilling og en mer teoretisk innramming ville gjort forfatterens egne anliggender mer tilgjengelige.

Boken er omfattende, og kunne med fordel vært redigert strammere for å unngå gjentakelser. Særlig første del er også ganske krevende å lese, rent stilistisk. Påpekende pronomener som 'her', 'der', og 'han' har ikke alltid en opplagt referanse. En del korrekturfeil finnes også, de fleste bagatellmessige, men ikke alle. Disse innvendinger til tross: Ulsteins verk vil bli stående som et viktig referanseverk for dem som skal forstå noen av de faktorene knyttet til sosiologien som bidro til å endre norsk teologi i den aktuelle epoken – men også i tiden etter.



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