

TIDSSKRIFT FOR PRAKTISK TEOLOGI

NORDIC JOURNAL OF
PRACTICAL THEOLOGY

Årgang 43 nr. 1 (2026)

TPT utgis av MF vitenskapelig høyskole i samarbeid med
NLA Høgskolen og VID vitenskapelige høyskole.

REDAKTØR

Førsteamanuensis Fredrik Saxegaard, MF

REDAKSJON

Professor Anne Austad, VID

Førsteamanuensis Halvard Johannessen, UiO/TF

Professor Tone Stangeland Kaufman, MF

Professor Bård Norheim, NLA

Seniorrådgiver Helge Nylenna, Bispemøtet, Den norske kirke

Ledende sokneprest Valborg Orset Stene, Oslo domkirke, Den norske kirke

REDAKSJONSRÅD

Kirsten Donskov Felter, Folkekirkens Uddannings- og Videncenter, Aarhus

Sigríður Guðmarsdóttir, Reykjavik universitet

Jonas Idestöm, EHS

Caroline Klintborg, Stockholms Universitet

Bjarte Leer-Helgesen, Universitetet i Agder

Sven-Thore Kloster, KIFO

Robert Lilleaasen, Fjellhaug internasjonale høyskole

Mikael Lundmark, Umeå universitet

Cecilia Nahnfeldt, Åbo akademi

Kenneth Nordgren, Svenska kyrkans utbildningsinstitut, Uppsala

Ulla Schmidt, Aarhus Universitet

Gunnfrid Ljones Øierud, Universitetet i Sørøst-Norge

TPT er tilgjengelig med åpen tilgang (open access) på journals.mf.no/tpt
under vilkårene til Creative Commons-lisensen CC BY 4.0:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

FORFATTERVEILEDNING OG OPPLASTING AV ARTIKLER

<https://journals.mf.no/tpt/about/submissions>

KONTAKT REDAKSJONEN

tpt@mf.no

Innhold

LEDER

Diakoni og profesjon 4

GYRID GUNNES, ANNETTE LEIS-PETERS

Prosjektet «Diakoni og profesjon» – en presentasjon 7

KARI JORDHEIM, OLAV HELGE ANGELL, ANNETTE LEIS-PETERS

Diakonprofesjonen i utvikling 8

ÅSTA MARIE OLAFSSON

Diakoners tilnærmedelighet på et strukturelt og organisatorisk nivå 35

KJETIL FRETHEIM

Kritisk diakonal *literacy* 55

ELISABETH CHRISTIANSSON DRAKE, STIG LINDE

Den konfessionella kulturens betydelse för syn på uppgift, könsroller och organisering inom Diakonissanstalten och Diakonanstalten ca 1850–1910 71

KRISTIN HUSBY DYRSTAD

Fra Jesu henders tjeneste til mastergrad i diakoni 93

GYRID GUNNES

Diakoniprofesjonen bortenfor omsorg? 115

KIRSTEN DONSKOV FELTER

Bokomtale – *Prest: kilder, mandat, funksjon, formål* av Halvard Johannesen 132

Diakoni og profesjon

De siste årene har TPT publisert et økende antall artikler om diakoni og diakoner. Denne temautgaven markerer et foreløpig høydepunkt, med en samling av seks artikler om diakontjenesten i et profesjonsperspektiv. Utgaven plasserer seg på den måten i et krysningspunkt mellom den økte forskningsinteressen for diakoner og en økende interesse for de skandinaviske velferdsprofesjonene.

Det er nærliggende å se utviklingen som uttrykk for viktige endringer i det praktisk-teologiske faget, der en har beveget seg fra en ensidig oppmerksomhet om prestatetjenesten i retning av et mer helhetlig blikk på alle kirkelige praksiser. Om en blar bakover i årgangene til TPT, vil en imidlertid se at dette ikke er helt rettfærdig. Allerede i den første, programmatisk artikkelen i 1984, skrev Olav Skjevesland at praktisk teologi er «den vitenskap som kritisk og konstruktivt ledsager kirkens praksis», og denne praksisen beskrev han som et «flettverk», og som det «dynamiske (...) brede, levende og omskiftelige praksisfelt» som «brytes med uavlatelige strømninger i samfunnslivet og kulturen» («Praktisk teologi på norsk», s. 4). I denne visjonen for faget ligger et potensial for å integrere diakonale temaer i praktisk teologi og ekklesiologi, og mot slutten av artikkelen gjør han det også klart at diakoni må være en av den praktiske teologis underdisipliner.

Noen år senere, i 1989, publiserer Skjevesland en egen artikkel om diakoni, «Fra anstaltdiakoni til diakonimenighet?» (nr. 2, s. 18–34), der han bl.a. skriver (s. 18):

Det er på høy tid å fornye oppmerksomheten omkring kirkens diakonale oppdrag. 1980-tallet har frembrakt en rekke bøker og artikler innenfor diakoniens fagfelt, og praktisk-kirkelige initiativ på området er tatt, ute og hjemme. Utviklingstrekkene peker i én hovedretning: I kirke etter kirke vokser erkjennelsen av at diakonien må få en helt sentral plass i morgendagens menighetsliv.

Jeg synes også TPT et godt stykke på vei realiserte en praktisk teologi som var bredere enn Ordet og sakramentene og det pastorale. Likevel tok det mange år før diakoni eksplisitt ble tematisert, og ikke minst før diakonen som profesjonsutøver ble satt i forgrunnen. Det skjedde med en temautgave i 2005 (utgave 1), fremskyndet av det nye masterkravet og dermed de nye utdanningene ved flere

kirkelige vitenskapelige høyskoler. Her bidro Kjell Nordstokke, Tron Fagermoen, Geir Gundersen, Alf B. Oftestad, Eli Landro, Astrid Sandsmark, Knut Yngvar Sønstegaard og Rune Stray. I 2011 skrev Olav Helge Angell om diakonens bidrag til det lokale kirkelige velferdsarbeidet, og Marianne R. Nygaard skrev om diakoners profesjonsvilkår i Den norske kirke. Året etter skrev Sigrid H. Flaata om diakonen som leder. I 2013 diskuterte Tormod Kleiven empirisk diakoniforskning og normativitet, og i 2015 skrev Kjetil Fretheim om diakonal spiritualitet. Kari Karsrud Korslien tok opp diapraksis og diakoni i 2016, og samme år skrev Hilde Fylling om prekenens diakonale potensial. I 2018 skrev Kari Jordheim om diakonen som leder. Da TPT lanserte seg med et temanummer om praktisk teologi i forbindelse med ny design og ny eier i 2020, skrev Ninna Edgardh om diakoniens plass i faget. I 2022 publiserte Åsta Marie Olafsson en av sine PhD-artikler om diakoner som samtalepartnere om eksistensielle temaer, med Hans Stifoss-Hanssen og Anne Austad som medforfattere. Tron Fagermoen skrev om diakoni, velferdsstat, kirke og migranter i 2023. Og i 2025 diskuterte Gyrid Gunnes om en diakonal organisasjon kan være livssynsåpen.

Denne oversikten er ikke fullstendig, jeg har kun tatt med bidrag som har hatt diakon* i tittelen. Diakonale temaer har selvsagt ligget implisitt og eksplisitt i bidrag om f.eks. sjelesorg, trosopplæring, makt, økoteologi og om kirkens relasjon til samfunn og kultur. Likevel: Gjennomgangen av TPT sine årganger viser en utvikling, særlig de siste 15 årene, der diakonien har fått større, og mer presis, forskningsmessig oppmerksomhet. Dette har skjedd i sammenheng med den empiriske vendingen i faget, og de endringene som har skjedd i begrunnelsen for og kontekstualiseringen av diakoni i kirken. Dette bringer oss da direkte til denne temautgaven, som belyser viktige sider ved nettopp disse vendingene.

Først ut er et bidrag som setter norsk diakonprofesjon inn i en nærhistorisk kontekst. Kari Jordheim, Olav Helge Angell og Annette Leis-Peters presenterer to spørreundersøkelser, den første fra 2004, den andre fra 2015, der diakoner ansatt i menighet beskriver og vurderer eget arbeid som diakoni. Artikkelen analyserer diakonenes virksomhet og deres samarbeidsrelasjoner. I tillegg utvikler artikkelen fire diakoniprofiler som jeg synes har overføringsverdi i flere retninger: En inkluderings- og omsorgsorientert, en barne- og familieorientert, en offentlig og politisk orientert, og en religiøst orientert diakon.

Åsta Marie Olafsson går inn på en vesentlig forutsetning for at diakonale praksiser skal fungere, nemlig at de er tilgjengelige – eller med hennes uttrykk, «tilnærmelige». Artikkelen baserer seg på Olafssons prøveforelesning, og diskuterer nærmere de strukturelle og organisatoriske forutsetningene for diakoners tilnærmelighet i Den norske kirke. Et slikt blikk går utover en ensidig vektlegging av personlige forutsetninger og profesjonell kompetanse, men inkluderer temaer som makt, representasjon og institusjonell innramming. Olafsson argumenterer

for at tilnærmedelighet er et sterkt ideal for diakonene, men i begrenset grad støttes av kirken som institusjon.

Også Kjetil Fretheims perspektiv er videre enn diakonien som en utelukkende lokal og menighetsbasert praksis. Fretheim anlegger et utenfra-perspektiv, og spør hva slags kunnskap diakoniens samarbeidspartnere må ha for å kunne samhandle på en god måte. Et sentralt begrep her er «literacy», og ikke minst en *kritisk literacy*. Fretheim avslutter med å diskutere hva et slikt perspektiv kan og bør bety for ulike profesjonsutdanninger.

To av artiklene er primært historiske, og bidrar til å sette diakoni som nåtidig praksis i en større ramme. Elisabeth Christiansson Drake og Stig Linde skriver om betydningen av bekjennelseskultur når det gjelder utviklingen av kall, kjønnsroller og organisatoriske former i svenske diakonale institusjoner i perioden 1850–1910. Ikke minst viser de betydningen av at institusjonene ble forstått i rammen av familie og husholdning, noe som både videreførte og modifiserte den tradisjonelle lutherske forståelsen av husstanden. De diakonale institusjonene spiller en vesentlig rolle i den gradvise fremveksten av velferdsprofesjoner i det svenske samfunnet.

Kristin Husby Dyrstad tar oss ca. 100 år frem i tid, og setter søkelyset på hvordan statlig utdanningspolitikk samspilte med Diakonhjemmets virksomhet fra 1960-tallet og frem til dag. Dyrstad identifiserer, og drøfter bidragene til, tre sentrale utvalg: Ottosen-komiteen på 1960-tallet, Hernes-utvalget på 1980-tallet, og Mjøsutvalget ved årtusenskiftet. Hun viser hvordan norske myndigheters brede definisjon av høyere utdanning ga en åpning for kirkelig profesjonsutdanning, og hvordan Diakonhjemmet posisjonerte seg strategisk i denne situasjonen.

I den siste artikkelen stiller Gyrid Gunnes kritiske spørsmål til bærende forutsetninger for diakonien i Den norske kirke i dag. Der Stephen Sirris ser Plan for diakoni som et paradigmeskifte, argumenterer Gunnes for at det er mer presist å se diakonien i Den norske kirke i et spenningsfelt mellom kontinuitet og endring. Med teoretiske perspektiver fra Abbott argumenterer hun for at diakoniprofesjonen, på linje med andre profesjoner, selv definerer de problemene de ønsker å løse. Med kybernetikeren Bridles blikk på systemers logikker, spør hun om det vil være mulig å bryte ut av det omsorgsparadigmet som definerer – og ifølge Gunnes begrenser – diakonien i dag. Hun skisserer hvordan et helt annet kunnskapsgrunnlag ville muliggjort helt andre utdanningsløp, og gitt diakonene et annet nettverk og en annen oppgaveportefølje.

Utgaven inneholder én bokanmeldelse: Kollega ved TF, og nytt medlem av TPT sin redaksjon, Halvard Johannessen, har gitt ut en omfattende pastoralteologi i boken *Prest*. Anmelder er Kirsten D. Felter, teologisk vitensmedarbeider ph.d. ved Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter i Århus.

Fredrik Saxegaard, *redaktør*

Prosjektet «Diakoni og profesjon» – en presentasjon

Ideen til dette spesialnummeret om «Diakoni og profesjon» oppstod i kollegiet av lærere i den norske masterutdanningen i diakoni fra MF vitenskapelige høgskole (MF) og VID vitenskapelige høgskole (VID), samt i forskningsgruppen CODE/DIAPP. Gruppen samler diakoniforskere, teologer, praksisforskere fra forskjellige høyere utdanningsinstitusjonen i Norge og Norden. Temaet lenker tankene til utviklingen av diakonprofesjonen fra 1970-tallet, da sosialt engasjement i større grad ble en selvfølgelig del av Den norske kirke og andre norske og nordiske kirkers profil og virke. Diakoni ble flyttet inn i forståelsen av kirkens vesen. Menighetsdiakoni er imidlertid ikke det eneste profesjonelle praksisfeltet for diakoni. Diakoner og andre diakonale profesjonsutøvere som helsearbeidere, sosialarbeidere og pedagoger, er utdannet til og jobber innenfor mange offentlige og private velferdstjenester. Spesiellnummeret prøver å favne flere av disse profesjonelle diakonale kontekstene.

To utviklinger i Norge bidro til at diakonivitenskap og forskning om diakonal praksis har opplevd en oppgang i løpet av de siste 20 årene. Den norske kvalitetsreformen i høyere utdanningen ledet til at Den norske kirke innførte et masterutdanningskrav for alle diakoner (2004), og etableringen av en forskerutdanning i Diakoni, verdier og profesjonell praksis ved Diakonhjemmet høgskole i 2013 (fra 2016 VID). Innen rammen av disse to utdanningene har det de siste årene blitt utarbeidet et betydelig antall forskningsarbeider i skjæringsfeltet mellom diakoni og profesjon. Selv om utviklingen i andre nordiske land ikke har vært like gunstig for diakoniforskningen, kommer mange viktige diakonvitenskapelige impulser og innovasjoner også derfra.

Dette temanummeret viser bredden i denne forskningen. Vårt mål har vært å lage en publikasjon om diakoni og profesjon på skandinaviske språk som er tilgjengelig for diakonale profesjonsutøvere, og som både kommenterer eksisterende perspektiver og tar diskusjonene videre.

Vi håper at artiklene i spesialnummeret kan bidra til dette og ønsker en god lesing!

Gyrid Gunnes og Annette Leis-Peter, *prosjektledere*

Diakonprofesjonen i utvikling

En sammenlikning av diakoners forståelse av sin profesjonsutøvelse i 2004 og 2015

KARI JORDHEIM

emerita – Diakoniprogrammet, VID vitenskapelige høyskole

OLAV HELGE ANGELL

professor emeritus – Diakoni og profesjonell praksis, VID vitenskapelige høyskole

ANNETTE LEIS-PETERS

professor og programkoordinator – Senter for diakoni og profesjonell praksis, Ph.d.-program i Diakoni, verdier og profesjonell praksis, VID vitenskapelige høyskole

ORCID 0000-0002-4884-9252

ABSTRACT

The question this article seeks to answer is: How do deacons in 2004 and 2015 describe and evaluate the activities of their local congregations and their own activities as diakonia? The data material is based on a survey among deacons conducted in 2015, which was a follow-up to a similar study conducted 10 years earlier. During this decade, many changes occurred that had an impact on the position of deacons. We have focused on three thematic areas: the activities of deacons, the cooperative relationships of deacons, and a factor analysis has been used to identify four deacon profiles. The profiles show systematic differences in the deacons' assessment of what are important activities in local diakonia. The surveys are also seen in light of recent empirical research on the activities of deacons. Carlos Ham has outlined a (desired) development from charity (caritative diakonia), to community oriented diakonia that strives for reciprocity, and then on to transformative diakonia, and the results are seen in the context of these developments.

NØKKEORD

Menighetsdiakoni. Diakoner. Diakoners virksomhet og samarbeid. Diakonimodeller. Diakoniprofiler. Den norske kirke (Dnk).

1. Innledning

Menighetsdiakonen ble etablert som en tjeneste i Den norske kirke (Dnk) for omtrent 50 år siden. Hvem er menighetsdiakonene i det 21. århundret? Hva jobber de med? Hvordan ser de på seg selv, sin rolle og det arbeidet de utfører? Artikkelen ønsker å svare på disse spørsmålene utfra en spørreundersøkelse blant diakoner som ble gjennomført i 2015, og ved å sammenlikne deler av den med en liknende studie som ble gjort ti år tidligere, i 2004. Materialet muliggjør dermed å kaste lys over utviklingen av en profesjonsforståelse i en periode med mange endringer i Dnk.

Materialet belyser en utvikling som ligger mer enn ti år tilbake i tid. Det er flere grunner til at funnene fortsatt er relevante i dag. Mens de store organisatoriske endringsprosesser for Dnk, som oppløsningen av det nære forholdet mellom stat og kirke, ble gjennomført etter år 2015, skjedde det store forandringer som berørte menighetsdiakonene mellom 2004 og 2015.

Dette er også et avgjørende tiår for de internasjonale teologiske diskusjonene om diakoni (se 2.1). Artikkelen sammenliknende analyse kan dessuten bidra til utvikling av en tredje spørreundersøkelse som bygger på de to første, og på den måten produsere materiale til en longitudinell studie. Spørsmålet som artikkelen ønsker å svare på, er: Hvordan beskriver og vurderer diakoner i 2004 og 2015 menighetenes og sin egen virksomhet som diakoni?

Artikkelen består av seks kapitler. Etter en kort oversikt over studiens bakgrunn, materiale og metode, blir tre tematiske områder presentert: diakonenes arbeidsområder, diakonenes nettverk og samarbeidsrelasjoner og fire diakonprofiler.

2. Bakgrunn, forskningsfelt, materiale og metode

2.1 Bakgrunn

Menighetsdiakonstillingene i Dnk vokste frem på 1970-tallet, men det var en lang prosess før diakonene fikk dagens etablerte posisjon i menighetenes og kirkes struktur. De kirkelige organer nølte med å opprette egne diakonstillinger mens *lov om katekettjeneste* allerede hadde kommet i 1969. I 1974 ble det nedsatt et diakoniutvalg av Kirke- og undervisningsdepartementet som i 1979 leverte en norsk offentlig utredning med tittelen «Diakontjenesten i lokalsamfunnet» (NOU 1979, s. 15). Utredningen var et viktig bakteppe for utformingen av *lov om diakontjeneste* som trådte i kraft 1. januar 1986. Denne loven regulerte forholdene for diakonikonsulentene på bispedømmenivå og for soknediakonene i menighetene. En annen viktig skriftlig milepæl var første utkast til *Tjenester og stillinger i Den norske kirke* (Kirkerådet, 1981). Dokumentet lanserte tittelen soknediakon som

en ny stillingskategori. I 1987 ble det vedtatt en egen vigselsturgi for diakoner (Fanuelsen, 2011).

Lov om diakontjeneste er i dag ikke lenger en egen lov, men er integrert i Kirke-loven (1996). Forskningsavdelingen ved Diakonhjemmet Høgskole gjennomførte i 2004 en undersøkelse av diakonene som velferdsarbeidere i lokalsamfunnet. Prosjektet rettet oppmerksomheten mot diakonenes yrkesidentitet, arbeidsområder og arbeidsrelasjoner i menigheten og i lokalsamfunnet (Angell, 2002). Parallelt konkluderer rapporten «Kirke og helse: Kartlegging av diakonalt helsearbeid i Den norske kirke» fra 2005, med at det å ha diakon i en menighet styrker menighetens diakonale arbeid, og i tillegg stimuleres samarbeidsrelasjonene til det offentlige (Angell & Selbekk, 2005).

Mellom 2004 og 2015 skjedde det flere store endringer i Dnk som rettet seg enten direkte mot diakonens kompetanse og stilling, eller hadde konsekvenser for diakonenes arbeid i lokalmenigheten. I 2004 ble utdanningen for diakoner endret fra et årsstudium på postbachelornivå, til et masterstudium på 2 år med en avsluttende masteroppgave. Videre ble *Tjenesteordning for diakoner* endret i 2004 (Kirkemøtet, 2004). Her ble diakonens lederansvar synliggjort tydeligere enn før:

Diakonen leder menighetens diakontjeneste og har medansvar for å rekruttere, utruste og veilede frivillige medarbeidere (§2).

Fra begynnelsen av 2000-tallet har norske politikere invitert sivilsamfunnsaktører inn som samarbeidspartnere. Dette kom særlig til uttrykk i Samhandlingsreformen (St.meld. nr. 47 (2008–2009)) hvor det eksplisitt ble uttalt behov for en mer helhetlig helse- og omsorgstjeneste, noe som har vært et viktig tema i velferdspolitikken siden (NOU 2024:17).

I 2007 kom det en ny *Plan for diakoni* i Dnk som gav en ny og videre definisjon av diakonibegrepet. Dnk sin første *Plan for diakoni* kom i 1997 og hadde følgende definisjon av diakoni:

Med diakoni forstås kirkens medmenneskelige omsorg og fellesskapsbyggende arbeid, og den tjeneste som i særlig grad er rettet mot mennesker i nød (Kirkerådet, 1997).

Denne definisjonen var preget av en karitativ tankegang. Menneskene stod i sentrum og var mottaker av omsorgstjenesten. Planen og definisjonen ble revidert i 2007.

Diakoni er kirkens omsorgstjeneste. Den er evangeliet i handling og uttrykkes gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet (Kirkerådet, 2008).

Forskjellene mellom diakonidefinisjonene i Dnks *Plan for diakoni* fra 1997 og fra 2007, kan oppsummeres i fire hovedpunkt som vi kort vil presentere. For det første legges det i den diakonale virksomheten større vekt på rettferdighet, mens barmhjertigheten blir nedtonet. Alle menneskers sårbarhet blir fremhevet i stedet for å sette søkelys på mennesker i nød; fokuset ligger nå på gjensidighet. Som «evangeliet i handling» har diakonien nå fått en tydeligere ekklesiologisk forankring. Samtidig har tyngdepunktet flyttet seg fra ensidig omsorg for mennesket til omsorg for hele skaperverket. Da *Plan for diakoni* ble revidert i 2020, beholdt man den samme definisjonen. For vår spørreundersøkelse betyr dette at definisjonen fra 1997 gjaldt i 2004, mens definisjonen fra 2007 dannet det teologiske rammeverket for den andre undersøkelsen fra 2015.

2.2 Diakoners virksomhet som forskningstema

Endringene i forståelsen av diakoni i Dnk skjer ikke isolert, men kan sees i sammenheng med den internasjonale diakoniteologiske diskusjonen. Røttene til en karitativ forståelse av den nyere diakontjenesten er knyttet til den internasjonale diakonibevegelsen på 1800- og tidlig 1900-tallet. Diakonibevegelsen resulterte blant annet i etableringen av flere diakoniinstitusjoner som utdannet diakonisser og diakoner. Utdanningen fastslo den karitative profilen gjennom å kombinere helse- og/eller sosialfaglig kompetanse med teologisk kompetanse. De nordisk-lutherske kirkenes vending mot de anglikanske kirkene etter andre verdenskrig som ble befestet i Porvoo-avtalen fra 1994, styrket diakonenes posisjon, men gjorde det samtidig nødvendig å presisere den karitative karakteren av oppgavene deres. På den ene siden ser Porvoo-avtalen det treleddede embetet – biskop, prest og diakon – som grunnleggende for kirkens struktur (Den norske kirke, 2025). På den andre siden har diakonembetet ingen tydelig karitativ profil i den anglikanske tradisjonen. Det førte til at de nordiske kirkene skjerpet den karitative profileringen av diakonatet før og i etterkant av Porvoo-samtalene. Debatten om *Plan for diakoni* i Dnk på 1990-tallet er et eksempel på det (Dietrich, 2011).

Både i empirisk forskning og i teologiske samtaler har man stilt spørsmål ved hva karitativ diakoni egentlig innebærer, og hvordan den forholder seg til de bibelske kildene. Siden 1990-tallet har eksegeter som John Collins, og senere Anni Hentschel, hevdet at det gammelgreske ordet *diakonia* bør oversettes som «mandat fra en tredjepart» heller enn som «tjeneste» (Collins et al., 2017) En karitativ forståelse av diakoni er også blitt kritisert for ubalanse og hierarki mellom giver

og mottaker, blant annet med støtte i frigjøringssteologi og teorier fra sosiologi og sosialt arbeid (Dietrich, 2014). Å stille spørsmål rundt karitativ diakoni var en prosess som ikke kun foregikk i de nordiske landene, men internasjonalt.

Den kubanske diakoniforskeren Carlos Ham (2014) sammenfatter den økumeniske debatten om diakoni i den verdensvide kirke i tre faser. Den første fasen fra 1900 til 1980 følger den karitative modellen som preges av en ovenfra-ned logikk og en objektivisering av mottakerne. I den andre fasen 1980–2010 råder en resiprok modell som kjennetegnes av gjensidig tillit og reell deling av ressurser. Mens «vi-dem» mentaliteten (Ham, 2014, 110) fortsatt er påtagelig i den resiproke modellen, anerkjenner den likevel at alle parter har ressurser og arbeider for grunnleggende forandring. Grunnleggende endring eller forvandling er kjernen i den tredje fasen som omfatter den såkalte «transformative diakonimodellen». Fasen innledes med Kirkenes Verdensråds diakonikonferanse i Colombo/Sri Lanka 2012. Modellen tar sikte på inkludering og integrasjon av enkeltmennesker og grupper som opplever utenforskap, og at disse selv bidrar til å skape forandring. Den har en nedenfra-opp-holdning som leder til likeverdige relasjoner mellom alle mennesker, og kan slik bli beskrevet som forvandling. Måten den transformative diakoni er skissert på i sammenfatningen fra Colombo-konferansen, har tydelige paralleller til bibelsk eskatologi (Ham, 2012). Transformativ diakoni sikter mot å oppnå endring gjennom felleskap på tvers av sosiale grenser gjennom et nedenfra-og-opp-arbeid (Ham, 2014).

Empirisk forskning viser at diakoniteologien står i en viss spenning til praksis. Charlotte Engel (2006), finner at svenske diakoner sjelden rettet sitt arbeid mot mennesker i utsatte situasjoner eller i samfunnets ytterkanter og dermed ikke realiserer den karitative modellen (Engel, 2006). Nyere studier om norske diakoner finner eksempler på både karitativ og resiprok diakoni, men lykkes ikke å påvise den transformative modellen i diakonal praksis. Grete Framgarden konkluderer i sin avhandling om frivillighet i Dnk (som ofte blir ledet av diakoner) at denne virksomheten i menighetene har karitative og felleskapsformende trekk, men at den ikke kan beskrives som transformativ diakoni (Framgarden, 2024). Marianne Rodriguez Nygaard som har observert fem diakoners arbeidsdager, kommer frem til at diakoner jobber som grenseoverskridere. De grensene som krysses, er både faglige, dvs. de forhandler mellom teologisk/diakonal tenkning og humanvitenskapelige/sosialfaglige tilnærminger, og stedlige, dvs. de har kontakt med og bringer sammen mennesker fra ulike steder i samfunnet og i menigheten, og har slik fellestrekk med den resiproke modellen (Nygaard, 2015). Det samme gjelder for diakonenes brobyggende arbeid i møte med eldre mennesker med eksistensielle utfordringer i helsetjenestene. Disse diakonene er «tilgjengelige profesjonsutøvere» som representerer en motkultur i samfunnet og i helse- og

velferdstjenestene. Deres spesielle bidrag er at de har tid, samtaleferdigheter og en spesifikk kompetanse i religion og eksistensielle spørsmål (Olafsson, 2023).

2.3 Metode og materiale

Vi analyserer hvordan de norske diakonene 2004 og 2015 plasserer og evaluerer sin diakonale virksomhet i lys av disse diakoniteologiske diskusjoner og empiriske funn.

Spørreundersøkelsen ble både i 2004 og i 2015 foretatt blant diakoner og diakoniarbeidere i Dnk. Utvalget i 2004-undersøkelsen omfattet 132 diakoner (N), og 23 vurderingsvariabler. 2015-studien omfattet 125 personer og 32 vurderingsvariabler. I 2015 ønsket vi å bruke spørsmål som var parallelle til de som ble brukt i undersøkelsen i 2004, for å kunne sammenlikne materialet. Samtidig ble det viktig å stille spørsmål som kunne gi en bedre forståelse av endringene som hadde skjedd (jfr. 2.1). I denne artikkelen er det i hovedsak lagt vekt på de spørsmålene som finnes i begge undersøkelsene.

Begge ganger ble det utarbeidet et strukturert spørreskjema, som handlet om hvem diakonene er (utdanning, stilling mm.), hva diakonene gjør (arbeidsoppgaver), diakonenes profesjonelle relasjoner (organisering av arbeidet, nettverk og samarbeidspartnere), profesjonell identitet og menighetens virksomheter (både knyttet til diakoni og ellers, og diakonenes roller i de ulike aktivitetene). Noen av spørsmålene krevde kun en avkrysning, noen krevde flere kryss og noen var åpne spørsmål. Mange av spørsmålene var formulert akkurat likt i 2004 (svarprosent 55) og 2015 (svarprosent 49), hvilket gav grunnlag for å kunne sammenlikne resultatene. Spørreskjemaene ble sendt ut via Questback. I de åpne spørsmålene kunne svarene samles som tekst som ble gjenstand for sortering og koding for å identifisere mønstre, temaer og meningsinnhold. For å identifisere diakoniprofilene i kap. 6, ble SPSS benyttet. Dette er en utbredt, brukervennlig programvare for kvantitativ dataanalyse og statistikk.

Vi har liten grunn til å tro at utvalget av de som svarte, systematisk skilte seg fra de som ikke svarte. Representativitet ble særlig undersøkt for 2004-undersøkelsen. Det var spesielt to variabler vi kunne bruke for formålet: kjønn og bispedømme. I begge tilfelle var konklusjonen at utvalget ikke skilte seg systematisk fra populasjonen (men mannlige diakoner var litt overrepresentert i utvalget).

Kan vi finne underliggende mønstre, latente dimensjoner, i respondentenes svar, og på den måten forenkle datamatriksen? Er det for eksempel slik at diakoner som gir en bestemt aktivitet høy skåre som diakoni, også gir bestemte andre aktiviteter høy skåre som diakoni (og resten av aktivitetene lavere skåre) – og omvendt: Er det slik at diakoner som gir en bestemt aktivitet lav skåre som diakoni, også gir bestemte andre aktiviteter lav skåre (og resten av aktivitetene høyere skåre)? Er

det slik at svarene på de spørsmålene (eller vurderingene) som tabell 4 omfatter, «klumper seg sammen» (Johannessen, 2009) på en måte som ikke er direkte synlig om vi bare analyserer de enkelte variablene? Kan vi for eksempel ved statistisk analyse avdekke systematiske forskjeller mellom diakonene i hva de oppfatter som viktig å gjøre som diakon – forskjeller vi kan beskrive som ulike diakoniprofiler eller diakonidimensjoner?

Én måte å undersøke slike eventuelle korrelasjonsmønstre på er ved hjelp av eksplorerende faktoranalyse, dvs. at vi med utgangspunkt i diakonenes vurderinger kan forenkle svarfordelingene og mønstrene i dem ved å gruppere dem i visse «faktorer» (Aarø, 2007; Field, 2013). Disse faktorene representerer «latente», underliggende dimensjoner som vi kan bruke til å forklare korrelasjonsmønstrene.¹ De underliggende eller «latente» mønstrene slik de blir konstruert, svarer dermed ikke nødvendigvis til de eksplisitte, «manifeste», resultatene vi har vist i tabell 4 på grunn av måten de førstnevnte er konstruerte på.

For å kompensere for manglende svar i de to undersøkelsene har vi gitt alle manglende svar en svarverdi som er lik gjennomsnittsverdien på den aktuelle variabelen. Det er en enkel måte å kompensere for frafall på (Johannessen, 2022, Ranganathan & Hunsberger, 2014). Rekodingen gjør at vi i faktoranalysene kan se bort fra frafall i analysene, men denne metoden å håndtere frafall på har sine klare svakheter (jf. Van Buuren, 2018, kap. 3).

Det har vært diskutert hvor stor N bør være i forhold til antallet variabler i en faktoranalyse. I de to studiene er det rundt regnet seks personer per variabel (2004), henholdsvis fem (2015), som er et lavt antall. Relevansen av dette forholdstallet har vært diskutert i faglitteraturen. Et annet forhold som har vært pekt på, er faktorladningene. Field (2013) viser til Guadagnoli & Velicer (1988) som konkluderer med at så lenge en faktor har fire eller flere ladninger over 0,60, spiller N liten rolle. Tilsvarende gjelder for «Communalities»: Om alle variablene i analysen bidrar med mer enn 0,60, er selv $N < 100$ greit (MacCallum, et al., 1999). Blant annet Arrindell & van der Ende (1985) har vist at under visse omstendigheter betyr antallet personer per variabel lite for stabiliteten til faktorløsningene.

1 For en mer detaljert fremstilling av faktoranalyse viser vi til Johannessen (2009), kapittel 11 og Field (2013), kap. 17.

3. Diakonenes virksomhet

I kapittel 2.2 diskuterer vi hvordan forståelsen av diakoni har endret seg fra en karitativ til en gjensidighetsmodell i *Plan for diakoni* i Dnk, og fra en karitativ til en resiprok og en transformativ modell i den internasjonale, økumeniske diskusjonen. Hvordan speiler denne utviklingen seg i svarene som diakonene gir? For å analysere dette sammenfatter vi nedenfor resultatene fra noen spørsmål i 2015-undersøkelsen der diakonene ble spurt om å beskrive og evaluere sitt arbeid. Spørsmålene ble ikke stilt (på en sammenliknbar måte) i 2004.

Aldersmessig var ca. 60% av respondentene i 2015 50 år og mer, mens den samme gruppa i 2004 utgjorde 45%. Det var videre slående at 10% av diakonene i 2004 var mellom 20 og 29 år, mens denne gruppa bare utgjorde 1% i 2015. I gjennomsnitt var altså respondentgruppa markert eldre i 2015 enn i 2004.

Når det gjelder kjønn, var 79% kvinner og 21% menn mot henholdsvis 67% og 33% i 2004. Interessant nok var kjønnsfordelingen i utvalget mindre skjev i 2004 enn i 2015.

For diakoner har utdanningsløpet vært, og er fortsatt, sammensatt og tverrfaglig. Forkunnskapene før og etter innføring av krav om mastergrad i diakoni er de samme, nemlig minimum en 3-årig fagutdanning (bachelorgrad) innen helsefag, sosialfag eller pedagogikk.

I begge undersøkelsene er det mange med sykepleiefaglig bakgrunn (33% i 2004 og 29% i 2015). Det er noe færre sosionomer, barnevernspedagoger og vernepleiere, henholdsvis 19% og 23%, noe som viser at denne gruppa er nokså lik i de to undersøkelsene. Antall med pedagogisk bakgrunn er mye høyere i 2015 enn i 2004, med en økning fra 24% til 32%. 11% sier at de har en teologisk eller misjonærfaglig utdanning i 2015, mot 8% i 2004.

En fjerdedel av utvalget i 2015 sa at de hadde en annen utdanning enn de fem som eksplisitt ble nevnt i spørreskjemaet, mot 10% i 2004. I spesifiseringen fra 2015 nevnes flere andre helse- og sosialfaglige utdanninger slik som ergoterapeut, medisinstudium, helsearbeider, videreutdanning i eldreomsorg eller bachelor i psykologi.

3.1 Arbeidsoppgaver – Tidsbruk og synliggjøring

Hva gjør diakonen eller hva ser hen på som det viktigste arbeidet hen gjør?

TABELL 1 Tidsbruk på de ulike arbeidsoppgavene, prosent av arbeidstiden (2015-undersøkelsen). Gjennomsnittsverdien er regnet ut på basis av relativ frekvens (i prosent for hver rad) og gruppemiddelverdi (f.eks. gruppemiddel for tidsbruksintervallet 11-30%=20,5%).

Diakonenes ulike arbeidsoppgaver	% av samlet arbeidstid					Antall respondenter (N)	Gjennomsnitt (%)
	0	1-10	11-30	31-50	51-70		
Arbeid med grupper/fellesskapsbyggende arbeid	1	25	49	21	4	139	4
Soknebud, sjelesorg, sorggrupper o.l.	7	44	37	10	3	137	16
Koordinering av virksomheter, etablering og ivaretagelse av samarbeidsrelasjoner internt og eksternt (deriblant møtevirksomhet)	1	43	52	3	1	134	15
Rekruttering og oppfølging av frivillige	2	64	27	6	0	140	12
Virksomhet overfor mennesker i nød (oppsøkende/inviterende)	14	51	25	8	2	135	12
Gudstjenestelig arbeid	4	77	17	1	0	139	9
Internasjonalt orientert diakoni	24	65	9	2	1	127	7
Undervisning	24	69	5	2	1	134	6
Arbeid med miljørelaterte spørsmål	29	67	3	1	1	126	6
Forretting av gravferd	81	15	3	1	0,0	121	3
Politisk påvirkningsvirksomhet (gjennom media, lobbyvirksomhet o.l.)	58	42	1	0	0	123	3
Andre ting	11	62	22	4	1	100	10

Som tabell 1 viser, er det arbeidet med grupper og fellesskapsbyggende arbeid som skårer høyest i kategoriene 1–50%. Hele 21% bruker 31–50% av tiden sin til arbeid i denne kategorien, mens 49% bruker 11–30% av tiden sin. Dette samsvarer med de åpne svarene der mange skriver at de bruker tid på soknebud, sjelesorg, sorg-grupper o.l., og virksomhet overfor mennesker i nød.

På denne bakgrunnen var det ikke overraskende at oppsøkende virksomhet fremstår som en sentral arbeidsoppgave for diakoner. Andre områder som ble nevnt hyppig, er arbeid med frivillige og fellesskapsbyggende tiltak av ulike slag innad i menigheten og i lokalsamfunnet.

De fleste av diakonene bruker tid på gudstjenestelig arbeid, men i mindre omfang. Bare 19% av diakonene sier at de forretter gravferd av og til. Under halvparten av diakonene sier at de driver med noe politisk påvirkningsvirksomhet. 58% mener at de ikke driver med arbeid som kan kategoriseres på denne måten. Når det gjelder miljørelaterte spørsmål, viser undersøkelsen at nærmere 67% bruker opp mot 10% av sin arbeidstid på dette, mens 29% ikke forholder seg til dette innenfor sine arbeidsoppgaver.

Undervisning synes ikke å være en høyt prioritert oppgave blant diakonene, men de fleste har noe av det – knyttet til konfirmantundervisning og undervisning av frivillige.

Tallene for 2004 og 2015 er ikke direkte sammenliknbare fordi det er enkelte forskjeller i kategoriene som ble brukt i spørreskjemaene. Men undersøkelsen fra 2004 gav som resultat noenlunde samme prioritering av tidsbruk på arbeidsoppgaver (målt ved gjennomsnittsverdiene) som det vi fant for 2015.

I de utdypende svarene i 2015 kom det frem at mange ønsket at de kunne prioritere mer tid på hjemmebesøk, sjelesorg og samtaler enn de opplevde at de kunne. Kommentarene tydeliggjorde også at diakonene ser mange muligheter til å utvikle diakonale virksomheter, men at arbeidstiden ikke strekker til.

TABELL 2 Hvordan diakonen synliggjør diakonien (2015-undersøkelsen)

Hvordan diakonen synliggjør diakonien	Prosent
Møter med enkeltmennesker	76
Deltar i gudstjenestene	53
Deltar i samarbeid med kommunale/andre eksterne aktører	41
Deltar i lokalsamfunnet	34
Skriver i menighetsbladet	16
Deltar på sosiale media	4
Skriver gode rapporter om arbeidet	1
Annet	8

Tabell 2 viser at 76% av diakonene svarte at det er møter med enkeltmennesker som er den mest utbredte måten å synliggjøre diakonen og diakonien i menigheten. Over 50% hevdet at det å delta i gudstjenesten bidrar til synliggjøring. Samarbeid med kommunale og andre eksterne aktører (41%) og deltakelse i lokalsamfunnet mer generelt (34%) var andre strategier som ble nevnt. Derimot opplevdes det å skrive gode rapporter og å prioritere sosiale medier ikke som like relevant. Her har det sikkert skjedd endringer siden 2015 med tanke på effekten av Corona-epidemien og den digitale utviklingen i samfunnet (Sohlén & Gelfgren, 2026). Tilsvarende spørsmål ble ikke stilt i 2004.

3.2 *Diakoniens posisjon blant menighetenes satsningsområder*

Mens diakonien står sentralt for diakonene, er det ikke gitt for alle andre i menigheten. Derfor ble diakonene i 2015 bedt å vurdere hva de mente var menighetenes viktigste satsningsområder.

TABELL 3 Menighetenes viktigste satsningsområder slik diakonen vurderer det (flere svar mulig) (2015-undersøkelsen)

Menighetenes viktigste satsningsområder	Prosent
Trosopplæring	92
Gudstjeneste	87
Diakoni	57
Kirkemusikk	28
Internasjonalt engasjement	6
Økumenikk	1

Tabellen synliggjør at diakonenes opplevelse er at menighetene prioriterer trosopplæring aller mest, og gudstjenestene kommer på andre plass. Etter det ligger diakoni på en tredje plass. At trosopplæring skårer så høyt, er ikke overraskende med tanke på satsningen på trosopplæringen siden 2003 da Stortinget vedtok den nye trosopplæringsreformen. Kirkemøtet vedtok i november 2009 en ny Plan for trosopplæring i Dnk som gjaldt fra 1. januar 2010 (Kirkerådet, 2010). Dette plan-dokumentet har blitt implementert i alle lokalmenigheter.

4. Diakonens nettverk og samarbeidspartnere

Hvilken forståelse diakonene har av diakoni viser seg i hvem de samarbeider med, og hvordan dette samarbeidet blir utformet. Undersøkelsen stilte derfor en rekke spørsmål relatert til diakonenes samarbeidsrelasjoner som vi redegjør for i dette kapittelet.

4.1 Samarbeid med andre aktører eller organisasjoner

Kun i 2015 ble diakonene spurt hvilke eksterne aktører de samarbeidet med. I et oppfølgingsspørsmål ble det listet opp en rekke aktuelle samarbeidsaktører, og diakonene ble spurt om hvor ofte de hadde kontakt med disse.

Mest samarbeid skjedde med andre menigheter i Dnk; regelmessig og gjennom hele året. Bare 4% sa at de ikke samarbeidet med andre menigheter i Dnk i det hele tatt. Det var også hyppig samarbeid med andre kristne organisasjoner (32%), men mindre samarbeid med frikirkemenigheter (15%). I et oppfølgingsspørsmål evaluerte diakonene samarbeidet med andre kirkelige og kristelige organisasjoner som det mest fruktbare, særlig når andre diakoner var involvert. Når det gjaldt partnere utenfor den kirkelige sammenhengen, samarbeidet diakoner mest regelmessig med frivillige, humanitære eller ideelle organisasjoner (33%). Se tabell i vedlegg 2.

Av kommunale aktører var det oftest samarbeid med helsetjenesten (35%), og nokså hyppig samarbeid med den kommunale sosialektoren (32%). Selv om dette samarbeidet ikke skjedde på daglig basis, foregikk det kontinuerlig gjennom året. 19% deltok i kommunale kriseteam.

Diakonene ble videre spurt om hvem de samarbeidet med mer sporadisk gjennom året. Her ble antall samarbeidsaktører betraktelig utvidet, blant annet gjennom mer samarbeid med frivillige humanitære og ideelle organisasjoner, kommunale aktører som barnevern, rusomsorg, skoler og barnehager og kultursektoren med flere. Svarene viser at diakonene stod i et bredt samarbeidsnettverk, men hvem tok initiativ til kontakten og samarbeidet? Svarene viste at begge parter tok like mye initiativ i omtrent halvparten av kontaktene som diakonene refererte til. Unntaket var samarbeid med næringslivsbedrifter hvor diakonene helt klart opplevde at de hadde hovedansvar for det samarbeidet som ble etablert. Samhandlingsreformen (St.meld. nr. 47 (2008–2009)) førte til et utvidet samarbeid. 32% svarte at det var mer samarbeid enn tidligere.

4.2 Diakoners bidrag i offentlige samarbeidsrelasjoner

Hva mente diakonene var det viktigste de hadde å bidra med i samarbeidsrelasjoner med offentlig helse- og sosialforvaltning? På bakgrunn av Samhandlingsreformen

ble dette spørsmål stilt for første gang i 2015. Mange diakoner svarte at de kunne gi kirken et ansikt utad, vise at kirken har kompetanse på helhetlig omsorg, og særlig å møte mennesker i forhold til eksistensielle og åndelige behov. Flere uttrykte at diakonien på denne måten kan være et supplement til den offentlige omsorgen. Diakonen kan være en faglig kvalifisert person som samtidig er «nøytral» når beslutninger skal tas om det offentlige tjenestetilbudet.

Å holde menneskeverdet i fokus og si ifra når mennesker opplever uverdigg behandling, være talsmann for enkeltpersoner, familier og andre grupper i møte med det offentlige, ble nevnt som viktige bidrag fra diakonene, for eksempel i møte med ungdommer. Siden diakonene ikke har noen form for rapporteringsplikt, kan de fungere som en samtalepartner som står utenfor det offentlige systemet. De er heller ikke knyttet til en lang saksgang og kan derfor være løsningsorientert og komme med konkrete tiltak raskere enn det offentlige. Dessuten kan de være der for mennesker også etter at de offentlige kontorene har stengt for dagen, og slik bringe inn ressurser som tid til nærvær. De frivillige som er engasjert i diakonien, er viktige aktører for å bygge fellesskap utover det ansatte i offentlige helse- og sosialinstitusjoner har anledning til.

Mange diakoner beskrev betydningen av det å kjenne en person over tid, noe som gjør at personen får anledning til å opparbeide tillit og trygghet. Diakoner har mer tid til å gå inn der hvor kommunen ser behov, men ikke har ressurser. Andre respondenter mente at det er et poeng å være en annerledes aktør uten behov for å definere et menneske som bruker, mottaker, pasient osv., men som et medmenneske.

Diakonene får ofte god kjennskap til lokale forhold fordi de har mange ulike møtepunkt med mennesker i lokalmiljøet. Dette kan det være verdifullt å ta med inn i møte med offentlige aktører. Et annet bidrag som ble fremhevet, er at kirken har spesielle tjenester å tilby som det offentlige ikke tilbyr, knyttet til gudstjenestefellesskap, andakter, motta nattverd, sjelesørgeriske samtaler med prest eller diakon, samtaler/ritualer med syke og døende på institusjon eller hjemme. Diakoner samarbeider videre med andre instanser for å finne gode tiltak for å gjøre hverdagen bedre for flyktninger og andre flerkulturelle som er nye i Norge. Å være en stemme inn mot det offentlige gjelder ikke bare i forhold til enkeltpersoner, men også for grupper.

4.3 Hvilken kompetanse opplever diakonene blir etterspurt fra den offentlige helse- og sosialforvaltningen?

Vi spurte også om hva de opplevde at det offentlige var interessert i når det gjaldt kompetansen deres. Svarene på dette spørsmålet har mange fellestrekk med svarene på det forrige.

Mange fortalte at deres kompetanse med sorgarbeid og samtale med enkeltmennesker ble etterspurt, særlig overfor mennesker i en vanskelig livssituasjon. Dette gjaldt overfor alle aldersgrupper, fra ungdom som sliter med spiseforstyrrelse og omsorgssvikt i hjemmet, til eldre på sykehjem. Krisearbeid ble nevnt eksplisitt av flere som noe man blir spurt om å delta i. Et annet kompetanseområde som ble tatt opp, er å være nettverksbygger, f.eks. i babysang, gruppe for rusmisbrukere og flerkulturell kvinnegruppe.

Et tredje felt som diakonene nevnte, var undervisning om religionskunnskap, åndelig og eksistensiell omsorg og veiledning overfor personale på institusjoner. Her ble diakonene invitert på fagdager og kurs i regi av offentlige aktører. Én fortalte f.eks. om en invitasjon til å delta i et prosjekt om lindrende behandling og omsorg ved livets slutt. Av andre ting som ble nevnt, var det å være brobygger mellom ulike deler av befolkningen – kontakt med innvandrergupper og de mer etablerte gruppene i lokalmiljøet. Flere snakket om at de kunne hjelpe flyktninger med å finne seg til rette. Det var forventning om at diakonene har god kommunikasjonskunnskap og -evne i kontakt med ungdom, ensomme, døende, mennesker i sorg osv. Blant svarene fantes imidlertid noen få (9) som sa at de ikke etterspørres i det hele tatt.

Flere understreket at det var viktig å fremstå som en seriøs og likeverdig fagperson som har spesiell kompetanse på å møte mennesker i ulike krisesituasjoner og ivaretagelse av eksistensielle spørsmål. Derfor var den kompetansen som de hadde med seg fra sin bachelorgrad, også meget betydningsfull. En av respondentene fremhevet at det å være en person som både har en helse- og sosialfaglig utdanning samt en kirkelig utdanning, er brobyggende og senker terskelen for å samarbeide. Det ble også poengtert at det er viktig å ha kjennskap til den offentlige helse- og sosialforvaltningen.

5. Diakoniprofiler blant diakoner

I spørreskjemaet til diakonene presenterte vi dem for en rekke virksomheter som kan betraktes som diakoni, (se tabell 4). Vi bad dem vurdere virksomhetsområdene i spørreskjemaet på hvor viktige disse er som *diakoni* ved å krysse av på en femdelt Likertskala fra «lav» til «høy», der 5 var den høyeste verdien.

TABELL 4 Diakonenes vurdering av hvor viktig aktivitetene er som diakoni – gjennomsnittsskårer 2004 og 2015, rangert ut fra skårer i 2015. Tallene i parentes viser dels til at variabelen ble definert litt videre i 2015 enn i 2004, dels at to variabler i 2004 ble slått sammen til én i 2015.

Etter skåre:	Gjennomsnittsskåre 2004	Gjennomsnittsskåre 2015
Besøktjeneste for syke, ensomme, andre (f.eks. eldre)	4,95	4,79
Individuell sjelesorg, oppfølging, soknebud	4,89	4,78
Sorggrupper og andre grupper for personer i krise	4,91	4,73
Arbeid blant mennesker med nedsatt funksjonsevne	(4,86)	4,47
Ungdomsarbeid i form av ungdomsklubb, «et sted å være», nattkafe, KRIK, Ten-sing e.l., musikkarbeid for ungdom	(4,53 / 3,62)	4,43
Arbeid blant flyktninger og asylsøkere	4,59	4,40
Formiddagstreff, hyggetreff o.l., for eldre/andre/alle	4,60	4,37
Arbeid blant rusmisbrukere eller familier til rusmisbrukere	4,93	4,32
Konfirmantarbeid/-leirer		4,22
Engasjement i misjon og bistand, som f. eks innsamlingsaksjoner, e.l.	4,65	4,18
Arbeid blant innsatte i fengsel	4,27	4,17
Arbeid blant fattige tilreisende		4,14
Omsorgsoppgaver i forbindelse med gudstjenester som kirkeskyss, kirkevert	4,19	4,14
Familiearbeid i form av møtesteder, kor eller spesielle arrangementer	3,89	4,13
Familierådgivning, samlivskurs	4,61	4,11
Småbarnstreff, babysang, trilletreff, e.l.		4,09
Åpen kirke eller tilsvarende, med samtaletilbud		4,07
Andre tiltak for eldre (turer, blomsterhilsen o.a.)	4,41	4,06
Deltakelse i kommunale samarbeidsgrupper (sorg, barn og unge, eldre e.l.)	4,46	3,98
Andre/ulike former for trosopplæringsarbeid (spesifiser):		3,94
Fellesskapsgrupper, husfellesskap o.l.	3,95	3,92
Bønnegrupper, bønnearbeid		3,88
Engasjement, arbeid med miljøspørsmål, som f.eks. grønn menighet	4,56	3,88
Barneklubb, sangkor for barn e.l.	4,15	3,82
Flerkulturelt arbeid, religionsdialog o.l.		3,82
Eldresenter	4,46	3,59
Bibelstudiegrupper, Alpha-kurs osv.	3,81	3,42
Deltakelse i politisk påvirkning for helse- og/eller sosiale reformer, lokalt og/eller nasjonalt	3,30	3,40
Arbeid med menighetsblad/hjemmeside på nettet		3,26
Kontaktvirksomhet på sosiale medier (facebook o.l.)		3,11
Barnehage, barnepark, SFO eller annet barnetilsyn	3,05	2,43

Når vi bruker gjennomsnittsskåre som mål, kan vi se at det respondentene vurderte som viktigste aktivitet i et diakoniperspektiv, var arbeid for individ og grupper i det vi kan kalle for eksistensiell nød. Vi kan se det i sammenheng med spørsmålet om hva diakonene gjør eller ser på som sitt viktigste arbeid (jf. tabell 1). Her er det klart sammenfall eller konsistens i svarene. Det gjelder også når vi sammenholder diakonenes vurderinger av hvordan de bruker arbeidstiden sin, slik det er fremstilt i tabell 1. Vurderingen av hva som er viktige aktiviteter i diakonien, er også helt i samsvar med definisjonen av diakoni som gjaldt i 1997-versjonen av *Plan for diakoni*. Der ble virksomhetene klassifisert og knyttet til «materielt livsgrunnlag og sosial rettferdighet, kontakt og fellesskap, sjelesorg, helse- og omsorgsarbeid» (Kirkerådet, 1997,15).

I den reviderte planen fra 2008 er definisjonen av diakoni utvidet (jf. 2.1). Noen av de virksomhetene som spørreskjemaet omfattet i 2015, men ikke i 2004, er tatt med delvis på grunn av den utvidede definisjonen, delvis ut fra teknologiske endringer i tiden mellom 2004 og 2015 (sosiale medier). For eksempel inneholdt undersøkelsen 2015 spesifiserte aktiviteter knyttet til trosopplæringsprogrammet i Dnk, aktiviteter som ikke var tilsvarende aktuelle i 2004.

Det diakonene i 2015 vurderte som minst viktig i et slikt perspektiv, var institusjonsbasert barneomsorg og mediert kommunikasjon som kontakt på sosiale medier og hjemmeside/menighetsblad.

Engasjement og arbeid med miljøspørsmål eller deltakelse i politisk påvirkning for helse- og/eller sosiale reformer ble ikke sett på som spesielt viktig av respondentene i 2015. Engasjement i misjon og bistand, som f.eks. det å delta i innsamlingsaksjoner, derimot, kom klart høyere opp på viktighetslista. Særlig høyt skåret arbeid blant mennesker med nedsatt funksjonsevne, og arbeid blant flyktninger og asylsøkere. Arbeid blant innsatte i fengsel og fattige tilreisende, kom lenger ned på lista igjen.

Tabell 4 viser gjennomsnittsskåre for aktivitetsvariablene i undersøkelsene 2004 og 2015. Ser vi bare på de felles variablene i de to undersøkelsene, ser vi at «jevnt over» var gjennomsnittsskårene lavere i 2015 enn i 2004. Rent matematisk var det få unntak: to familieorienterte variabler og én politisk orientert. De variablene som hadde hatt størst nedgang i gjennomsnittsskåre, var knyttet til både omsorgs-, familie- og politisk orientering (arbeid blant rusmisbrukere, familierådgiving og miljøspørsmål), og institusjonsdrift (barnehager og eldrecenter). De lavere gjennomsnittsskårene i 2015 enn i 2004, kan ha mange grunner, både substansielt og metodologisk. Én grunn kan være at det i undersøkelsen 2015 var flere aktivitetsvariabler å dele oppmerksomheten på enn i 2004. En annen grunn kan være helsepolitiske endringer (integrering av rusmiddelomsorgen i spesialisthelsetjenesten, styrking offentlig familierådgiving) og økte krav til institusjonsdriften.

En tredje grunn kan være av metodologisk art, en konsekvens av problemet pekt på i 2.3, at diakonene i 2004 i større grad enn i 2015 misforstod spørsmålet om hvor viktig de vurderte gitte aktiviteter som diakoni. Det kan ha ført til at gjennomsnittsskårer kan ha blitt stipulert høyere enn om diakonene hadde forstått spørsmålene etter intensjonen.

Selv om engasjement og arbeid med miljøspørsmål eller deltakelse i politisk påvirkning for helse- og/eller sosiale reformer ikke ble sett på som spesielt viktig av respondentene i 2015, var det likevel, relativt sett, viktigere enn i 2004. Den høyere gjennomsnittsskåren for politisk engasjement i 2015 enn i 2004 kan tenkes henge sammen med økt oppmerksomhet mot eksplisitt politiske problemstillinger i kirken i perioden mellom 2004 og 2015. Det gjaldt både i *Plan for diakoni* og i det kirkelige ordskiftet (jf. bl.a. Sommerfeldt, 2010). Kirkemøtet i 2008 vedtok en satsing på miljø- og klimaspørsmål, og temaet var igjen på dagsordenen for Kirkemøtet i 2012. I 2015 presenterte Kirkerådet «Klimafotavtrykksanalyse 2012 og samhandlingsplan for klima, miljø og bærekraft 2015 – 2030» (Kirkerådet, 2015). Da er det interessant at dette ikke gav seg klart uttrykk i diakonenes vurderinger i 2015. Den høyere gjennomsnittsskåren for visse typer familiearbeid i 2015 enn i 2004 er det rimelig å kople til den økte oppmerksomheten rettet mot barn, unge og deres familier ved trosopplæringsprogrammet i Dnk (Kirkerådet, 2010).

På denne bakgrunnen konstruerte vi i 2015 ved eksplorerende faktoranalyse et sett diakoniprofiler som spilte svarmønstrene knyttet til de enkelte respondentene. Resultatet av analysen er vist i vedlegg til artikkelen, i tabell A.² Fire slike profiler «avtegnet seg» i datamaterialet:

1. Inkluderings- og omsorgsorientert diakoniprofil
2. Barne- og familieorientert diakoniprofil
3. Offentlig og politisk orientert diakoniprofil
4. Religiøst orientert diakoniprofil

Den første, *inkluderings- og omsorgsorienterte* profilen, kjennetegnes av det å drive arbeid blant flyktninger og asylsøkere og blant sosialt utstøtte som innsatte i fengsel, rusmisbrukere (og deres familier), fattige tilreisende og mennesker med nedsatt funksjonsevne. Den andre, *barne- og familieorienterte* profilen, er knyttet til tiltak for familier med småbarn, ungdomsarbeid, inkludert konfirmantarbeid,

2 Analysen og konstruksjonen av profiler ble gjennomført ved hjelp av flere faktoranalyser. Rent metodisk fins det ikke ett fasitsvar på hvordan analysen skal gjennomføres, og valg av løsning og presentasjon blir til en viss grad et skjønnsspørsmål. Her valgte vi å begrense oss til fire faktorer.

familiarbeid og ulike former for trosopplæringsarbeid, tiltak for eldre og sjelesorg. Den *offentlige og politisk orienterte* profilen er knyttet til en orientering mot samarbeid med kommunen (lokale samarbeidsgrupper, lokale kriseteam), politisk påvirkningsarbeid både når det gjelder velferdsordningene og velferdsreformer, engasjement i misjon og bistand, arbeid med miljøpolitiske og praktiske spørsmål og kontaktvirksomhet på sosiale medier. Den fjerde, *religiøst orienterte* profilen, kjennetegnes av variabler og aktiviteter som kan sies å ha en eksplisitt religiøs karakter, å arrangere bønnegrupper, alfabkurs eller -grupper og fellesskapsgrupper, husfellesskap og liknende.

Siden tilsvarende undersøkelse ble gjennomført også i 2004, kan det være interessant å studere om diakonenes oppfatninger av diakoni har endret seg i perioden mellom undersøkelsene.

Var diakonenes vurderinger slik vi analyserte svarmønstrene ved hjelp av faktoranalyse, robuste over tid (og personer)? Viste faktoranalyse av diakonenes vurderinger i 2004 det samme underliggende mønsteret (diakoniprofiler) som i 2015? Samme analyseprosedyre som for 2015-data gav ikke helt samme resultat for data for 2004, men vi kunne se de samme underliggende dimensjonene i svarmønstret. Til forskjell fra 2015 gav ikke data fra 2004 noen klar firefaktorløsning. Det var heller tale om en trefaktor- eller seksfaktorløsning.

Trefaktorløsningen omfattet elementer fra tre av profilene vi fant i 2015-analysen (ikke de religiøst orienterte variablene), men ikke på samme måten (se Vedlegget tabell B). For eksempel inneholdt én av profilene i 2004 politisk påvirkning, miljøspørsmål, kommunale samarbeidsgrupper og støtte til den globale sør, men også fellesskapsgrupper og sorggrupper (alle variablene ga høy verdi på Cronbach's alfa i analysen av faktorens interne konsistens). Seksfaktorløsningen omfattet de samme variablene for den ene faktoren. Hovedforskjellen var at de to andre faktorene i trefaktorløsningen var splittet opp i flere faktorer (med få variabler i hver) i seksfaktorløsningen. Slik sett var det klare strukturelle likheter mellom de underliggende mønstrene i 2004-dataene og i 2015-dataene. Men en tydelig forskjell var altså at den eksplisitt religiøse faktoren og profilen i 2015-dataene, ikke var til stede i 2004-dataene. Inkluderte vi i analysen av data fra 2015 bare variabler som ble brukt både i 2004 og 2015, gav det som resultat sju nye faktorer med få variabler i de fleste faktorene når vi brukte eigen-verdi > 1 kriteriet. Men vi kjenner igjen underliggende mønstre fra de tidligere analysene.

Relaterer vi resultatet til drøftingen i kap. 2, ser vi at den karitative forståelsen av diakonien står sterkt. Det var å vente etter den vekten *Plan for diakoni* har lagt på denne forståelsen, og som resultat av Porvoo-samtalene. Fordi mye av premisene for undersøkelsene ble lagt de første årene på 2000-tallet, er det endringer i tenkningen om diakoni i de senere årene som ikke er nedfelt i undersøkelsene.

Det gjelder det Dietrich (2014) har pekt på og det Ham (2014) sammenfatter. Likevel er det verdt å peke på det religiøse perspektivet som en tydelig dimensjon i diakonioppfatningene vi har konstatert gjennom undersøkelsen 2015, og som ikke var tilsvarende tydelig i 2004. I kap. 2 er det inkludert både «teori» og praksis (empirisk forskning), mens våre undersøkelser kun handler om «teori» i form av oppfatninger og vurderinger.

6. Konklusjon

Basert på to spørreundersøkelser spør vi i denne artikkelen: Hvordan beskriver og vurderer diakoner i Dnk i 2004 og 2015 menigheters og sin egen virksomhet som diakoni? Resultatene tematiske områder er diakonenes virksomhet, diakonenes samarbeidsrelasjoner og diakoniprofiler. Perioden mellom de to undersøkelsestidspunktene er en fase med diakoniteologisk endring både i Norge og internasjonalt. Mens Dnk sin *Plan for diakoni* har et karitativt preg i 1997, fremhever den reviderte versjonen fra 2007 gjensidighet som sentralt for diakoni. Den internasjonale diskusjonen går fra en karitativ forståelse til en resiprok, og videre til en transformativ diakonimodell fra 2012. Hvordan speiler denne utviklingen seg i diakonenes beskrivelser og evalueringer?

Svarene på de to første områdene lar seg ikke sammenlikne så godt, fordi spørsmålene ble stilt på forskjellige måter. Resultatene fra 2015 viser at diakonene bruker mest tid på å jobbe med grupper og fellesskapsbyggende aktiviteter og anser møter med enkeltmennesker som den mest utbredte måten å synliggjøre diakoni. Svarene viser slik kjennetegn fra både en karitativ og en gjensidighetsmodell av diakoni.

Ser vi nærmere på samarbeidsrelasjonene, får dette bildet flere nyanser. Samarbeidsrelasjonene som diakoner står i, er mange. Svarene illustrerer på den ene siden at diakonene føler seg mest hjemme i samarbeid innad i menigheten, innenfor Dnk eller med andre kristne organisasjoner. Samtidig er de også aktive i å knytte samarbeidsrelasjoner med andre aktører, ikke minst med kommunenes helse- og sosialtjenester. Diakonenes sterke interesse for samarbeid kan tolkes som å ha retning mot en gjensidighetsmodell av diakoni. Den utpregete orienteringen mot samarbeid i kristne/Dnk-sammenhenger tyder på den andre siden på en sterk intern kristelig/kirkelig orientering som ikke er fremhevet i de to versjonene av *Plan for diakoni* eller i internasjonale diskusjoner.

Fulltekstsvarene viser at diakonenes sammensatte kompetanse er en viktig forutsetning for samarbeid med eksterne aktører. Bachelorutdanningen innen helse, sosialfag eller pedagogikk gir dem troverdighet og tillit samtidig som de, gjennom sin diakonifaglige kompetanse, har noe å tilby som offentlige tjenester

trenger og etterspør. Det diakonene uttrykker at de kan bidra med i samarbeid med offentlige aktører, ser ofte ut til å være knyttet til en karitativ diakonimodell, nemlig å støtte mennesker i utsatte situasjoner. Rollen kan imidlertid utvikle en gjensidighetsdynamikk, for eksempel gjennom å utfordre oppfatningen om mennesker som finnes innenfor helse- og sosialtjenesten.

Faktoranalysen kom frem til fire diakoniprofiler, en inkluderings- og omsorgsorientert, en barne- og familieorientert, en religiøst orientert og en offentlig og politisk orientert diakoniprofil. Det er interessant å merke seg at både de aktivitetene som er listet i Dnk sine to planer for diakoni (1997 og 2007) og diakonenes evaluering av viktigheten deres som diakoni, resulterer i profiler som har overlapp med, men ikke sammenfaller med, de tre teologiske diakonimodeller (karitativ, gjensidighet og transformativ). Flest paralleller har den inkluderings- og omsorgsorienterte profilen, som har trekk av en karitativ og en gjensidighetsforståelse av diakoni. Den barne- og familieorienterte og den religiøst orienterte profilen passer ikke riktig til den internasjonale diakoniteologiske diskursen som vi har skissert i 2.2. Begge disse profilene satser på intern fellesskapsbygging og ikke på samarbeid med andre sektorer eller grupper i samfunnet. De er altså i mindre grad grenseoverskridende i relasjon til eksterne aktører, men fokuserer i stedet på samhold og vekst i kirken. Denne kirkebyggende dimensjonen som kommer frem i det lokale arbeidet, er nesten usynlig i de overgripende teologiske refleksjonene. Den sammenliknende faktoranalysen viser også at den offentlige og politisk orienterte diakoniprofilen er i oppsving. Politisk påvirkningsarbeid er en av de to aktivitetene som diakonene evaluerer som viktigere i 2015 enn i 2004. Resultatet kan tolkes slik at en transformativ forståelse av diakoni – eller kamp for rettferdighet – slik Plan for diakoni har formulert det siden 2007, har innvirkning på hvordan diakoner i Dnk ser på sitt diakonale arbeid.

Utslaget av den nyeste internasjonale diakoniteologiske diskursen er likevel ganske begrenset i diakonenes svar. På den ene siden kan det hevdes at teologien alltid må peke utover eksisterende praksis, på en eskatologisk måte. På den andre siden stiller resultatet kritiske spørsmål til en teologisk diskurs som får så begrenset effekt på grasrota. En ny spørreundersøkelse i 2026 vil kunne vise mer oppdaterte effekter av den (internasjonale) diakoniteologiske diskursen på hvordan diakoner i Dnk beskriver og evaluerer sin diakonale virksomhet. I en ny undersøkelse ville det også være interessant å se på om den offentlige og politiske profilen har økt ytterligere og om økt digitalisering har påvirket dette. Vil diakonens rolle som lokalsamfunnsaktør og brobygger ha blitt forsterket eller svekket i disse årene etter at Dnk ble skilt fra staten? Og hvordan vil samarbeidsrelasjonene mot det offentlig utvikle seg, og hva vil det gjøre med menighetene? Omtrent 50 år etter at diakontjenesten ble etablert i Dnk, foregår det interessante endringer i

diakoners forståelse av diakonatet. Det er viktig å følge nøye med på denne utviklingen også i fremtiden.

Referanser

- Angell, O. H. (2002). *Diakonen i lokalsamfunnet: lokalt, kyrkjeleg forankra velferdsarbeid i eit velferdsstats- og folkekyrkjeperspektiv*. Prosjektbeskrivelse. Diakonhjemmet Høgskole
- Angell, O. H. & Selbekk, A. S. (2005). *Kirke og helse – kartlegging av diakonalt helsearbeid innen Den norske kirke*. Diakonhjemmet Høgskole.
- Arrindell, W. A. & van der Ende, J. (1985). An Empirical Test of the Utility of the Observations-to-variables Ratio in Factor and Component analysis. *Applied Psychological Measurement*, 9(2), 165–178.
- Aarø, L. E. (2007). *Fra spørreskjemaonstruksjon til multivariat analyse av data: en innføring i survey-metoden* (2. utg.). HEMIL-senteret, Universitetet i Bergen.
- Collins, J. N., Hentschel, A. & Ryökäs, E. (2017). How to Read «diakonia» in the Bible? *Diaconia Christi* 52, 33–41.
- Den norske kirke (2015, 17. april). Anglikansk-luthersk kirkefelleskap «Porvoo-avtalen», <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/okumenikkog-kirkesamarbeid/internasjonale-okumeniske-organisasjoner/porvoo-avtalen/>
- Den norske kirke (2025, 1. januar). *Soknet – kirkens grunnenhet*. <https://www.kirken.no/nbNO/om-kirken/bakgrunn/kirkestatistikk/antall-sokn/>
- Dietrich, S. (2009). Diakontjenesten i Den norske kirke i et økumenisk perspektiv. I K. I. Johannessen, K. Jordheim, K. K. Korslien (Red.) *Diakoni en kritisk lesebok* (s. 45–68). Tapir akademisk forlag.
- Dietrich, S. (2014). Reflections on Core Aspects of Diaconal Theory. I S. Dietrich, K. Jørgensen, K. K. Korslien & K. Nordstokke (Red.), *Diakonia as Christian Social Practice: An Introduction* (s. 13–27). Regnum.
- Engel, C. (2006). *Svenska kyrkans sociala arbete – for vem og varför? En religionssociologisk studie av ett diakonalt dilemma*. Ersta Sköndal högskola.
- Fanuelsen, O. (2011). Diakoner i Den norske kirke – et historisk tilbakeblikk. I S. Dietrich, K. K. Korslien & K. Nordstokke (Red.), *Diakonen – kall og profesjon* (s. 141–158). Tapir akademisk forlag.
- Field, A. (2013). *Discovering Statistics Using IBM SPSS: and Sex, Drugs and Rock 'n' Roll*. Sage.
- Framgarden, G. (2024). *Frivillighet i Den norske kirke: en kvalitativ undersøkelse av seks menigheter i Stavanger og Hamar bispedømmer*. VID vitenskapelige høgskole.
- Guadagnoli, E. & Velicer, W.F. (1988). Relation of Sample Size to the Stability of Component Patterns. *Psychological Bulletin*, 103(2), 265–275.
- Ham, C. (2012). Colombo: Theological Perspectives on Diakonia in the Twenty-First Century. *The Ecumenical Review*, 64, 383–392. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.2012.00182.x>

- Ham, C.s (2014). Empowering Diaconia: A Perspective from the World Council of Churches. I S. Dietrich, K. Jørgensen, K. K. Korslien & K. Nordstokke (Red.), *Diakonia as Christian Social Practice. An Introduction* (s. 107–120). Regnum.
- Johannessen, A. (2022). *Introduksjon til IBM SPSS statistics*. Abstrakt forlag.
- Kirkeloven (1996). *Lov om Den norske kirke (kirkeloven)*. (LOV-1996-06-07-31). <https://lovdata.no/dokument/NLO/lov/1996-06-07-31>
- Kirkemøtet (2004/2011/2022). *Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner*. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/lover-og-regler/regelverk_2021/tjenesteordning_med_kvalifikasjonskrav_for_diakoner_2021.pdf
- Kirkerådet (1997). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet
- Kirkerådet (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet
- Kirkerådet (2010). *Gud gir – vi deler. Plan for trosopplæring i Den norske kirke*. Oslo: Kirkerådet.
- Kirkerådet (2015). *Klimamelding for Den norske kirken*. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkeradet/2015/januar/kirkens_klimamelding_januar_2015.pdf?id=1382635
- MacCallum, R. C., Widaman, K. F., Zang, S., & Hong, S. (1999). Sample Size in Factor Analysis. *Psychological Methods*, 4(1), 84–99.
- NOU 2024:17: Kommersielle og ideelle aktørers rolle i fellesskapets velferdstjenester. Digitaliserings- og forvaltningsdepartementet.
- Nygaard, M. R. (2015). *Caring to Know or Knowing to Care? Knowledge Creation and Care in Deacons' Professional Practice in the Church of Norway*. MF vitenskapelig høyskole
- Olafsson, Å. M. (2023). *Existential Issues and Existential Conversations in Old Age. A Diaconal Approach*. VID vitenskapelige høyskole
- Ranganathan P. & Hunsberger S. (2014). Handling Missing Data in Research. *Perspectives in Clinical Research*, 15(2), 99–101. https://doi.org/10.4103/picr.picr_38_24
- Sohlén, L., & Gelfgren, S. (2025/2026). Diaconal Work and Digitalization. Perspectives of Parish Deacons in the Church of Sweden. *Diakonia. Journal of the Study of Christian Social Practice*, 16(1), 5–30. <https://doi.org/10.13109/diac.2025.16.1.5>
- Sommerfeldt, A. (2010). Kirken og kirkelige organisasjoner som politiske endringsagenter. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 27(2), 62–68. <https://doi.org/10.48626/tpt.v27i2.5088>
- Stevens, J. P. (2002). *Applied Multivariate Statistics for the Social Sciences* (4. utg.). Erlbaum.
- St.meld. nr. 47 (2008–2009). Samhandlingsreformen. Rett behandling – på rett sted – til rett tid. Helse- og omsorgsdepartementet
- Van Buuren, S. (2018). *Flexible Imputation of Missing Data*. CRC Press.

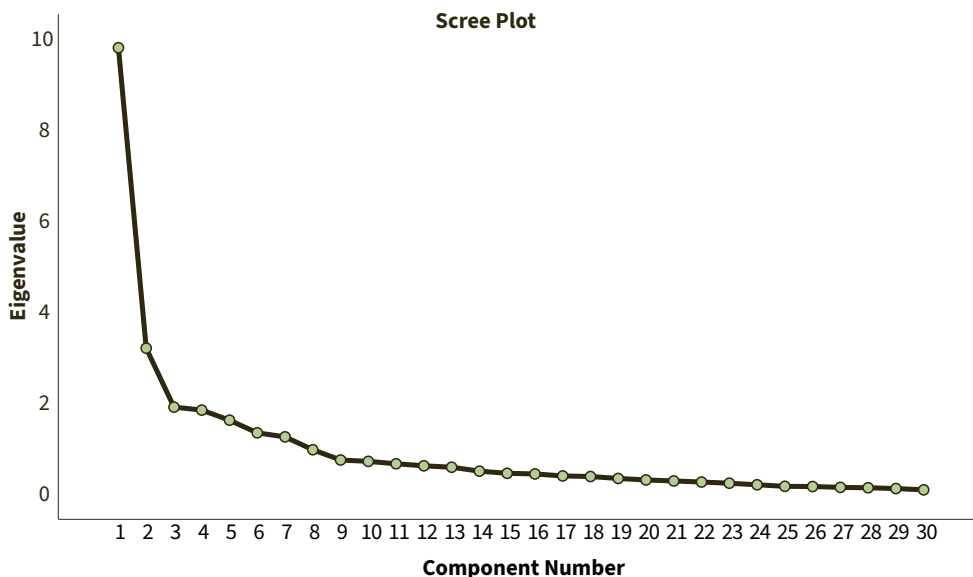
Vedlegg 1 med tabeller

Legger vi alle variablene inn i den eksplorerende faktoranalysen 2015, finner vi KMO-målet har en verdi på 0,839, og Bartletts test gir signifikant resultat. Bare én av variablene viser verdi på «communality» < 0,50. Vi sløyfet variabelen i den videre analysen og beholdt fire variabler med communality mellom 0,5 og 0,6. Resten hadde verdi over 0,6.

Sju faktorer hadde egen-verdi større enn 1. Nærmere inspeksjon av de tilhørende faktorene ga ikke meningsfullt resultat, heller ikke med Varimax-rotasjon, sjøl om forklart varians i modellen var 50 prosent. Denne rotasjonsmetoden ga et resultat med relativt høye verdier på elementene i komponenttransformasjonsmatrisen, noe som viser at faktorene ikke er uavhengige og inviterer til skeivrotasjon heller enn orthogonal rotasjon.

Scree-plotet (Figur 1) indikerte heller en løsning med tre faktorer. Men heller ikke en trefaktoranalyse ga et meningsfullt resultat (samlet forklart varians 50 prosent): To av de tre faktorene identifisert ved skeivrotasjon var flerdimensjonale der dimensjonene knyttet til de to faktorene var delvis overlappende. Den tredje faktoren var tydeligere knyttet til barn- og familiearbeid.

FIGUR 1



En eksplisitt firefaktorløsning (forklart varians 56 prosent) ga derimot en meningsfull løsning (Vedlegget tabell A).

En sjekk av reliabiliteten til variablene som hver faktor består av, viste høy verdi på Cronbach's alfa om noen av variablene ble fjernet, for de tre første faktorene 0,81 og høyere. For den fjerde faktoren (religiøs orientert diakoni) stilte det seg annerledes. Den omfattet følgende variabler:

Bønnegrupper, bønnearbeid
 Bibelstudiegrupper, Alpha-kurs osv.
 Barnehage, barnepark, SFO eller annet barnetilsyn
 Fellesskapsgrupper, husfellesskap o.l.

Den variabelen som skiller seg ut, er den tredje, Barnehage, barnepark, SFO eller annet barnetilsyn. Reliabilitetsanalyse av denne faktoren viste at om variabelen ble fjernet, økte Cronbach's alfa betydelig. For de andre variablene var alfa nokså konstant. Derfor fjernet vi denne variabelen fra faktoren.

TABELL A Resultat av faktoranalyse av menighetenes vurderinger av hva som er viktig i diakonien (2015): variabler per faktor og ladninger med fire faktorer, faktorladninger > 0,40 (N=125)

Faktorer og aktiviteter knyttet til faktorene	Faktorladning
Faktor 1: Inkluderings- og omsorgsorientert diakoniprofil	
Arbeid blant rusmisbrukere eller familier til rusmisbrukere	0,858
Arbeid blant innsatte i fengsel	0,818
Arbeid blant mennesker med nedsatt funksjonsevne	0,795
Arbeid blant fattige tilreisende	0,723
Arbeid blant flyktninger og asylsøkere	0,686
Familierådgivning, samlivskurs	0,611
Eldresenter	0,526
Besøktjeneste for syke, ensomme, andre (f.eks. eldre)	0,519

Faktorer og aktiviteter knyttet til faktorene	Faktorladning
Faktor 2: Barne- og familieorientert diakoniprofil	
Andre former for trosopplæringsarbeid (spesifiser):	0,853
Småbarnstreff, babysang, trilletreff, el.l.	0,741
Konfirmantarbeid/-leirer	0,721
Barneklubb, sangkor for barn el.l.	0,711
Ungdomsarbeid i form av ungdomsklubb, "et sted å være", nattkafé, KRIK, ten-sing el.l.	0,676
Familiearbeid i form av møtesteder, kor eller spesielle arrangementer	0,663
Andre tiltak for eldre (turer, blomsterhilsen o.a.)	0,422
Individuell sjelesorg, oppfølging, soknebud	0,414
Faktor 3: Offentlig og politisk orientert diakoniprofil	
Deltakelse i politisk påvirkning for helse- og/eller sosiale reformer	0,715
Kontaktvirksomhet på sosiale medier (facebook o.l.)	0,708
Engasjement, arbeid med miljøspørsmål, f.eks. grønn menighet	0,707
Deltakelse i kommunale samarbeidsgrupper (sorg, barn og unge, eldre el.l.)	0,694
Engasjement i misjon og bistand, som f.eks. innsamlingsaksjoner el.l.	0,625
Flerkulturelt arbeid, religionsdialog o.l.	0,546
Åpen kirke eller tilsvarende, med samtaletilbud	0,462
Faktor 4: Religiøst orientert diakoniprofil	
Bønnegrupper, bønnearbeid	0,806
Bibelstudiegrupper, Alpha-kurs osv.	0,742
Fellesskapsgrupper, husfellesskap o.l.	0,566

Da vi la alle variablene inn i den eksplorerende faktoranalysen 2004 (Vedlegget tabell B), fant vi KMO-målet har en verdi på 0,711, og Bartlett's test gir signifikant resultat. To av variablene viser verdi på «communality» < 0,50 (Barnehage m.m. og Bibelstudiegrupper m.m.). Vi sløyfet dem i den videre analysen.

TABELL B Resultat av faktoranalyse av menighetenes vurderinger av hva som er viktig i diakonien (2004): variabler per faktor og ladninger med tre faktorer, faktorladninger > 0,40 (N=90)

Faktorer og aktiviteter knyttet til faktorene	Faktorladning
Faktor 1: Offentlig og politisk diakoniprofil	
Deltakelse i politisk påvirkning for helse- og/eller sosiale reformer	,883
Engasjement, arbeid med miljøspørsmål	,854
Deltakelse i kommunale samarbeidsgrupper	,824
Fellesskapsgrupper, husfellesskap o.l.	,731
Sorggrupper og andre grupper for personer i krise	,702
Engasjement i misjon og bistand	,663
Faktor 2: Inkluderingsorientert diakoniprofil	
Arbeid blant flyktninger og asylsøkere	,906
Arbeid blant innsatte i fengsel	,862
Arbeid blant rusmisbrukere eller familier til rusmisbrukere	,793
Arbeid blant mennesker med nedsatt funksjonsevne	,746
Individuell sjelesorg, oppfølging, soknebud	,647
Besøktstjeneste for syke, ensomme, andre	,488
Faktor 3: Familie- og omsorgsorientert diakoniprofil	
Barneklubb, sangkor for barn el.l.	,653
Familiearbeid i form av møtesteder, kor eller spesielle arrangementer	,628
Formiddagstreff, hyggetreff o.l., for eldre/andre/alle	,612
Andre tiltak for eldre (turer, blomsterhilsen o.a.)	,583
Ungdomsarbeid i form av tensing el.l.	,481
Eldresenter	,457
Annet ungdomsarbeid	,455
Extraction Method: Principal Component Analysis.	
Rotation Method: Oblimin with Kaiser Normalization.	
a. Rotation converged in 4 iterations.	

Vedlegg 2.

TABELL C Initiativtaker til samarbeid 2004 og 2015, prosent.

Initiativtaker	2014				2015			
	Diakonen	Den andre parten	Begge parter like mye	N	Diakonen	Den andre parten	Begge parter like mye	N
Annen menighet i Den norske kirke	14	80	6	105	29	5	70	131
Frikirkemenighet	41	2	57	61	35	10	55	83
Andre kristelige organisasjoner, misjonsorg. el. l.	14	18	68	102	32	17	51	127
Frivillig, humanitær eller ideell organisasjon	27	7	66	99	42	7	54	122
Kommunal sosialsektor (f.eks. NAV, barnevern, rusomsorg)	32	3	65	93	47	13	43	100
Kommunal skole- og barnehagesektor	46	10	44	83	44	16	44	96
Kommunal kultursektor	42	7	51	69	47	11	45	71
Helsetjeneste (primær, spesialist)	36	7	57	103	43	7	54	107
Næringslivsbedrift	(73)	(8)	(19)	26	62	11	28	47
Andre aktører ³	(17)	(12)	(71)	24	47	7	49	68

3 Kategorien «Andre aktører» ble spesifisert nærmere gjennom respondentenes svar. Ofte nevnte typer aktører: frivilligsentral, politi/fengselsvesen og andre offentlige aktører (helsetjeneste på helseforetaksnivå, videregående skole, offentlige prosjektorganisasjoner).

Diakoners tilnærmelighet på et strukturelt og organisatorisk nivå

ÅSTA MARIE OLAFSSON

førsteamanuensis, VID vitenskapelige høyskole

ORCID 0009-0008-9542-3917

ABSTRACT

A fundamental precondition for deacons' caregiving ministry is that both the service and its practitioners are perceived as accessible and approachable. This article explores how deacons' approachability is shaped by structural and organizational conditions in the Church of Norway. The analysis draws on ecclesial governance documents, perspectives from professional theory, and existing diaconal research, and analytically it distinguishes between structural and organizational levels. The article demonstrates that deacons' approachability is not only a matter of personal qualities or professional competence, but also of power, representation, organization, and institutional frameworks. It argues that approachability functions as a normative ideal in diaconia, while this ideal is only to a limited extent institutionally supported.

NØKKELOD

Diakoner. Tilnærmelighet. Kompetanse. Kirkestruktur. Kirkeorganisasjon. Profesjonsverdier. Makt.

Innledning

Diakontjenesten blir innenfor rammen av Den norske kirke sett på som en omsorgstjeneste: «Diakoni er kirkens omsorgstjeneste. Den er evangeliet i handling og uttrykkes gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet» (Kirkerådet, 2020, s. 4). Diakoners utøvelse av omsorgstjenester forutsetter imidlertid ikke bare personlig og faglig kompetanse, men også gode strukturelle og organisatoriske rammer. En viktig forutsetning for diakoners omsorgsutøvelse er deres tilgjengelighet og tilnærmedelighet, for hva er det som gjør at mennesker som trenger omsorg våger å nærme seg diakonen? Hva gjør diakonen tilnærmelig? Fokuset i foreliggende artikkel er diakoners tilnærmedelighet på et strukturelt og organisatorisk nivå i Den norske kirke.¹ For å analysere deres tilnærmedelighet er det viktig å klargjøre noen begreper, og i det følgende vil «tilnærmedelighet» bli avgrenset i forhold til begrepene «tilgjengelighet» og «omsorg».

Tilgjengelighet viser til i hvilken grad en diakon faktisk er mulig å få kontakt med, i betydningen fysisk, organisatorisk eller tidsmessig tilgang – f.eks. åpningstider, stillingsstørrelse, tilstedeværelse i rom, eller formelle kontaktflater. *Tilnærmedelighet* forstås i denne artikkelen som et relasjonelt og institusjonelt fenomen som handler om hvorvidt og hvordan diakonens rolle, praksis og posisjon oppleves som imøtekommende, trygg, og legitim å nærme seg. Tilgjengelighet er dermed en nødvendig, men ikke tilstrekkelig betingelse for tilnærmedelighet.

Omsorg er et fenomen som det ikke finnes en omforent definisjon av (Klette et al., 2016), men med utgangspunkt i den bibelske fortellingen om den barmhjertige samaritan viser omsorg til konkrete handlinger og en kjærlig holdning. Diakonal omsorg bygger da også på verdier som gjensidighet, likeverd og respekt (Kirkerådet, 2020). Tilnærmedelighet er en *forutsetning* for at omsorg kan komme i stand, og ikke en form for omsorg. Begrepet knyttes gjerne til personlige og profesjonelle egenskaper, og betyr «lett å komme i kontakt med» og «imøtekommende» (Det Norske Akademis ordbok, u.å.). I foreliggende artikkel analyseres tilnærmedelighet derimot ut fra de strukturelle, organisatoriske og symbolske betingelsene som påvirker en diakons omsorgsarbeid i Den norske kirke. Strukturelle forhold sikter her til de stabile og institusjonaliserte rammene som former diakonrollen, slik

1 Grunnlaget for artikkelen er forfatterens prøveforelesning i forbindelse med disputas og forsvar av en doktoravhandling om eksistensielle spørsmål og eksistensielle samtaler i alderdommen fra et diakonalt perspektiv. Prøveforelesningen hadde den oppgitte tittelen «Approachability as the first step towards existential care». Foreliggende artikkel er derfor skrevet med eksistensiell omsorg som et underliggende tema.

som utdanningskrav, vigsling, tjenesteordninger, profesjongrensener, hierarki og representasjon; ordninger enkeltaktører ikke kan endre, men som legger føringer for diakoners makt, legitimitet og posisjon. Det er viktig å påpeke at tilnærmedelighet ikke forstås som synonymt med representasjon eller formell innflytelse. Tilnærmedelighet viser primært til i hvilken grad kirkens tjenester, roller og praksiser fremstår tilgjengelige og åpne for mennesker i sårbare livssituasjoner. Samtidig argumenteres det for at strukturelle ordninger som regulerer makt, definisjonsrom og synlighet, indirekte påvirker tilnærmedelighet ved å forme rammene for diakonal praksis.

Organisatoriske forhold viser til hvordan disse strukturene iverksettes og praktiseres lokalt gjennom arbeidsdeling, samarbeid, prioriteringer, tidsbruk og kultur. Organisasjonsnivået former diakoners faktiske tilgjengelighet og synlighet i hverdagen. Av samme grunn plasseres «kall» i denne artikkelen under det organisatoriske nivået: Kall er ikke en formell strukturell ramme, men en motivasjons- og identitetsressurs som får betydning i praksis gjennom måten diakoner utfører sitt arbeid, forhandler roller og setter grenser på. Kall virker derfor primært inn på den organisatoriske utøvelsen av diakontjenesten.

Samtidig forstås tilnærmedelighet også som et fenomen som har forankring i kirkens selvforståelse. Kirken er, i lys av den kristne tro og av å være «diakonal av vesen»,² kalt til å være nærværende, relasjonell og vendt mot menneskers konkrete livssituasjoner. I den forstand kan tilnærmedelighet forstås som en del av kirkens vesen. I en kristen praktisk-teologisk kontekst kan tilnærmedelighet heller ikke forstås uavhengig av gudsbildet. En grunnleggende forutsetning for diakonal tilnærmedelighet er forestillingen om en Gud som gjør seg nærværende for mennesker – inkarnert i Kristus og virksom gjennom kirken. Diakoners rolle som tilnærmedelige kan dermed forstås som deltakelse i kirkens inkarnatoriske praksis, og tilnærmedelighet er da både teologisk normativt og empirisk betinget: Den hører til kirkens kallelse, men kan fremmes eller hemmes av måten kirken organiseres, ledes og struktureres på. Teologi forstås derfor som en implisitt del av både struktur og organisasjon, gjennom vigsling, tjenesteforståelse og kirkelig selvforståelse.

Forskningsmessig gap og bidrag

Nyere forskning på diakoners praksis i Norge har i stor grad vært opptatt av diakoners kall og profesjon, profesjonell identitet, verdigrunnlag, arbeidsoppgaver og kompetanse (f.eks. Dietrich et al., 2011; Fanuelson, 2013; Husby Dyrstad & Tveit, 2023; Jordheim, 2011, 2018; Nygaard, 2011; Nygaard, 2014; Nygaard, 2015a; Øvstebø,

2 <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/diakoni-og-samfunnsansvar/diakoni/>

2018). Også spørsmål knyttet til diakoners rolle som samtalepartnere er noe belyst (f.eks. Austad et al., 2023; Danbolt et al., 2022; Danbolt et al., 2021; Grung et al., 2016; Jakobsen & Jakobsen, 2022; Olafsson et al., 2022). Imidlertid finnes det svært lite om hvordan Den norske kirkes struktur og organisasjon påvirker diakoners tjeneste, men her kan nevnes «Diakonstillinger i Den norske kirke – rammer og ordninger» (Jordheim, 2011), «Hvordan vil menighetsstaben bli ledet? Om ledelsesbehov og ledelsesvegring blant kirkefaglig ansatte i lokalmenigheten» (Morvik, 2016) og *Profesjon og ledelse i Den norske kirke* (Sirris, 2022, s. 57–66, 71, 91–99). Videre har tidligere forskning vist at diakoners profesjonelle handlingsrom i Den norske kirke er preget av et grunnleggende paradoks. I sin teoretiske analyse av diakoners profesjonsvilkår viser Nygaard (2011) hvordan diakonien som profesjon kjennetegnes av svakt monopol og begrenset strukturell innflytelse, til tross for relativt høy autonomi i det utførende arbeidet. Diakoner har liten og usikret representasjon i kirkens øverste beslutningsorganer, noe som bidrar til at definisjonsmakt over tjenestens innhold i stor grad ligger utenfor profesjonen selv. Samtidig fremhever Nygaard diakoner som relasjonelle aktører, hvis praksis formes i samspill med organisatoriske, kulturelle og historiske betingelser. Morvik (2016) fant at diakoner «var mye mindre opptatt av den kirkefaglige ledelsen enn prestene» (s. 64), og Øvstebø (2018) fant at diakonene scoret høyt på preferansen om å lede seg selv (s. 60). Til sammen gir dette viktige innsikter i de strukturelle rammene for diakoners praksis, men uten å undersøke hvordan slike rammer påvirker diakoners tilnærmedelighet i møte med mennesker i sårbare livssituasjoner. Denne artikkelen tar opp nettopp denne tråden ved å analysere diakoners tilnærmedelighet på et strukturelt og organisatorisk nivå.

I artikkelen «Deacons as conversation partners on existential issues with older people» (Olafsson et al., 2022) ble «approachability» presentert som et analytisk funn på et individuelt nivå. Diakonene ble tolket som *tilnærmedelige*, basert på måten de snakket om seg selv og sin tjeneste, selv om dette ikke var et begrep de selv brukte. Utover denne studien synes det ikke å foreligge empirisk forskning på diakoners tilnærmedelighet. Artikkelens bidrag er imidlertid begrenset til et individuelt nivå, og tar i liten grad høyde for hvordan strukturelle og organisatoriske rammer – samt det praktiske teologiske grunnlaget – former diakonal praksis. Det er disse perspektivene som utvides i foreliggende artikkel.

Under hvilke betingelser er det normative idealet om at diakoner skal være tilnærmedelige faktisk mulig? Relevansen i å analysere diakoners tilnærmedelighet på et strukturelt og organisatorisk nivå ligger i at tilnærmedelighet ofte fungerer som et normativt ideal i diakoni, uten at det undersøkes om kirkens institusjonelle ordninger faktisk gjør dette idealet realiserbart i praksis. Artikkelen bidrar forskningsmessig ved å problematisere tilnærmedelighet som et normativt

ideal, og ved å vise hvordan slike idealer ikke bare er personlige, profesjonelle eller praktisk-teologiske anliggender, men strukturelt betinget. Ved å analysere diakontjenesten i skjæringspunktet mellom profesjonsteori, makt og kirkelig organisasjonsforståelse, bidrar artikkelen til en bredere forskningssamtale om hvordan profesjonell praksis formes i institusjoner preget av både teologiske og organisatoriske styringslogikker. Artikkelen argumenterer for at spørsmålet om diakoners tilnærmelighet også må analyseres som et spørsmål om hvordan teologiske idealer gis institusjonell og profesjonell form.

Med dette som utgangspunkt søker artikkelen å bidra med en teoretisk og konseptuell utvidelse av diakoners tilnærmelighet i Den norske kirke ved å stille følgende forskningsspørsmål: «Hvordan kan Den norske kirkes strukturelle og organisatoriske rammer påvirke diakoners tilnærmelighet?» Metodisk er artikkelen en teoretisk og analytisk studie som undersøker diakoners tilnærmelighet, og forskningsspørsmålet drøftes gjennom en analyse av Den norske kirkes struktur og organisasjon, kirkelige dokumenter, diakoniforskning og teorier om profesjon og makt. Analysen tar utgangspunkt i et skille mellom strukturelt og organisatorisk nivå, for å tydeliggjøre hvordan makt, ansvar og organisering påvirker diakoners tilnærmelighet.

Artikkelen er strukturert på følgende måte: Først analyseres diakoners tilnærmelighet på et strukturelt nivå, med vekt på profesjonsverdier, profesjonell kompetanse, hierarki og makt. Deretter undersøkes det organisatoriske nivået, herunder ansvar, autonomi, makt og profesjonsverdier, og kall. Selv om noen av de samme temaene – som makt, autonomi og profesjonsverdier – analyseres på både strukturelt og organisatorisk nivå, er forskjellen analytisk: På strukturelt nivå diskuteres hvordan disse forholdene er institusjonelt forankret, mens det organisatoriske nivået viser hvordan de konkret kommer til uttrykk i praksis. Avslutningsvis drøftes forhold som kan fremme eller hemme diakoners tilnærmelighet, før noen konklusjoner trekkes».

Diakoners tilnærmelighet på et strukturelt nivå

Det strukturelle nivået viser til de stabile og institusjonaliserte rammene som former diakonens rolle og tjeneste. Dette inkluderer blant annet profesjonsverdier, kompetansekrav, hierarki og maktforhold, som til sammen påvirker diakonens posisjon, legitimitet og mulighet for tilnærmelighet.

Profesjonsverdier og yrkesetikk

Det er flere strukturelle aspekter som påvirker diakoners tilnærmelighet, som for eksempel verdier innen utdanning og praksis. I masterprogrammet i diakoni

ved VID vitenskapelige høyskole preger det helhetlige synet på mennesket studieplanen som en rød tråd. Menneskesynet understreker at ethvert individ består av kropp, sjel og ånd, og at disse delene er sammenvevede. Innen en kristen forståelsesramme er et menneskes grunnleggende identitet at det er skapt av Gud og i Guds bilde (Nissen, 2019, s. 319), og er dermed ukrenkelig. Diakonens faglighet som bl.a. diakoner representerer hører ifølge Hjelm (2017) til i kristendommens handlingsdimensjon «og har (alene) til opgave at bekræfte en ubetinget menneskelighet» (s. 90). Dermed møter ikke diakonene først og fremst personer med merkelappene pasienter, klienter, narkomane osv. Dette betingelsesløse møtet mellom mennesker, heller enn møtet mellom roller og merkelapper, er profesjonalitet, ifølge Hjelm (Hjelm, 2017, s. 93).

Verdier styrer våre normer og handlinger (Skjørshammer, 2009, s. 102) og danner et grunnlag for en organisasjons eller persons valg, handlinger og holdninger. Ifølge Den norske kirkes *Plan for diakoni* (Kirkerådet, 2020), er diakoni ikke bare tiltak og aktiviteter. Diakoni er også en dimensjon som kan uttrykkes gjennom verdigrunnlag, organisering og identitet (s. 4). For eksempel har Det Norske Diakonforbund utviklet yrkesetiske retningslinjer for diakoner som et grunnlag for yrkesutøvelsen (Diakonforbund, 2014). Retningslinjene understreker at «[f]or diakoner er det å utføre diakonalt arbeid i henhold til både etisk og moralsk standard både er en holdning og et mål» (s. 5). Grunnverdiene er forankret i «Bibelens verdier om menneskelig ukrenkelighet og iboende verdighet, likhet og ikke-diskriminering av mennesker, nestekjærlighet, kamp for rettferdighet og solidaritet, forsoning, forvandling og myndiggjøring og vern om skaperverket» (s. 6). Derfor skal diakonen vise respekt for alle mennesker. Retningslinjene slår eksplisitt fast at «diakonen skal behandle alle mennesker med verdighet og respekt uavhengig av kjønn, funksjonsevne, sosial status, seksuell legning, etnisitet, politisk eller religiøs overbevisning» (s. 6). En slik setning signaliserer i seg selv tilnærmelighet. Imidlertid kan disse verdiene være utfordrende å leve etter og praktisere, og denne tematikken vil bli behandlet i senere i artikkelen.

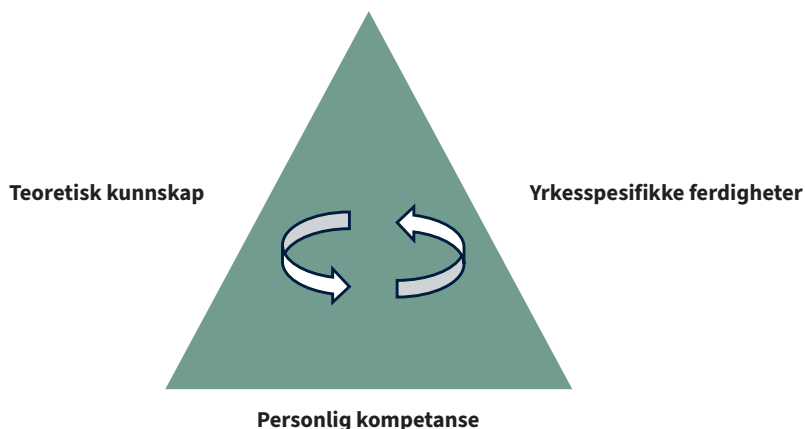
Ifølge den kristne tro er hvert menneske skapt av Gud, og invitert inn i et forhold til både Gud, andre mennesker og naturen. Alle mennesker er både mottakere og givere, dermed er begrepet gjensidighet grunnleggende innen diakoni (Dietrich, 2014, s. 14), og menneskelige relasjoner bør derfor kjennetegnes av likhet, likeverd og gjensidig avhengighet. Dietrich påpeker også at i profesjonell omsorg er partnerskap og utvikling viktige stikkord. Hvis og når diakoner klarer å formidle slike verdier til mennesker som trenger omsorg, vil de sannsynligvis bli oppfattet som tilnærmelige. Når man ser den andre personen som et menneske og ikke som en klient med et spesifikt problem som skal løses, åpner diakonen rommet for at den andre kan komme som den er, med det som ligger på hjertet. Det handler om

å være oppmerksomt til stede i situasjonen, og for diakoner som yter omsorg er det essensielt å prøve å se den andres situasjon og perspektiv.

Diakonenes taushetsplikt er et annet yrkesetisk aspekt som kommer til uttrykk i *Tjenesteordning for diakoner* (2005, § 8). Et funn i studien hos Olafsson et al. (2022) var at ifølge diakonenes erfaring følte pasienter seg trygge når de visste at diakonen hadde taushetsplikt. Siden diakonen ikke skriver i journaler, ble hen oppfattet som en trygg person å åpne seg for. I tillegg visste de at det som deles med diakonen, forblir hos diakonen og kan ikke brukes mot dem i helsesammenhenger.³

Profesjonell kompetanse

Diakoner er profesjonsutøvere og har gjennom utdanning og praksis opparbeidet en profesjonell kompetanse. Den norske sosiologen Greta Marie Skau har utviklet en modell som illustrerer sammensetningen av profesjonell kompetanse og kaller den kompetansetrekanten (Skau, 2017). Trekanten består av teoretisk kunnskap, yrkesspesifikke ferdigheter og personlig kompetanse, som vist i figur 1.



FIGUR 1 Kompetansetrekanten (Skau, 2017)

De tre aspektene er gjensidig avhengige av og påvirker hverandre, og danner dermed en helhet (s. 58). Videre kan de være delvis overlappende og vanskelige å skille. For eksempel: Hva karakteriserer en god eksistensiell samtalepartner? Det kan eksempelvis være en kombinasjon av personlig kompetanse som å være

3 Diakonene er derimot underlagt avvergingsplikten.

tålmodig, teoretisk kunnskap innen sjelesorg, og yrkesspesifikke ferdigheter som samtaleferdigheter.

Når det gjelder diakonens teoretiske kunnskap, så avhenger den delvis av yrkesprofesjonen hen har som grunnutdanning. En diakons grunnutdanning består som regel av en bachelorgrad innen helse, sosialfag eller pedagogikk. Dermed kan den faktiske teoretiske kunnskapen variere fra diakon til diakon. Likevel har diakoner med master i diakoni fra Norge studert emner som teologi, kirke og samfunn, sjelesorg, lederskap, etikk, vitenskapsteori og diakonalt arbeid, og vil bære med seg teoretiske perspektiver derfra.

Yrkesspesifikke ferdigheter er profesjonsutøverens «verktøy»; praktiske ferdigheter, teknikker og metoder. Imidlertid er disse ferdighetene nært knyttet til teoretisk kunnskap og personlig kompetanse. Eksempler på viktige kvaliteter når man yter eksistensiell omsorg er aktiv lytting, samtalekompetanse og evnen til å kunne tolke og kommunisere non-verbalt språk, noe diakoner har fått opplæring i gjennom masterstudiet sitt. Som en del av doktoravhandlingen sin gjennomførte Nygaard (2014) en studie som omhandlet diakoners faglige kunnskap (yrkesspesifikke ferdigheter), kunnskapsdanningsprosesser, og hvilke verktøy de benyttet. Nygaard hevder at diakonene aktivt bruker kunnskap fra samfunnsvitenskapene og teologi, og at de utnytter ulike formidlingsverktøy som nattverd eller et dikt, avhengig av situasjonen.

Alle relasjonsbaserte yrker krever personlig kompetanse, og denne kompetansen kan noen ganger være avgjørende for hvordan den andre opplever seg møtt. Personlig kompetanse omhandler hvem vi er, og er relatert til vår relasjonelle kompetanse. Denne typen kompetanse er ikke alltid enkle å forklare eller beskrive, og de kan ta lengst tid å utvikle. I tillegg er de ikke yrkesspesifikke. Den personlige kompetansen «er en unik kombinasjon av menneskelige kvaliteter, egenskaper, holdninger og ferdigheter som vi mer eller mindre intuitivt tilpasser ulike profesjonelle sammenhenger» (Skau, 2017, s. 61). Den er personlig, og basert på erfaring. Hvordan vi utfører oppgavene våre og hvilke verdier vi implisitt formidler i situasjonen, kan utgjøre en stor forskjell. I en bok av den danske sykepleieren Rita Nielsen (2010), blir en pasient, en middelaldrende kvinne som tror på Gud, spurt om hva som betyr mest for henne i forhold til åndelig omsorg. Pasienten påpeker nettopp måten en handling blir utøvd på og underliggende verdier: «Jeg synes, at det, der har allermest betydning, det er måden, personalet gjør tingene på. (...) Måden at gjøre det på, at gjøre det med respekt» (s. 9).

Hva utgjør diakoners profesjonalitet? Hvilken profesjonell faglighet forventes av vigslede diakoner? Hjelm (2017) understreker at diakoni ikke bare er arbeid utført av den profesjonelle diakonen. Likevel, i sammenhengen med å beskrive diakoners tilnærmedelighet, finnes en del av svaret i deres utdanning, kompetanse

og profesjonalitet. Ifølge Hjelm handler diakoniens faglighet om å «bekræfte en ubetinget menneskelighet» (2017, s. 90). Når diakoniens profesjonalitet forstås som fagligheten knyttet til diakonrollen, innebærer dette, ifølge Hjelm, at den ikke først og fremst uttrykkes i ord, men i gjerninger (s. 91–92). Dette er nært knyttet til Den norske kirkes definisjon av diakoni som evangeliet i handling. Begrepet «menneskelighet» innebærer perspektivet av alltid å møte *personen*, ikke pasienten, rusmisbrukeren eller kunden. Adjektivet «ubetinget» refererer til den ubetingede kjærligheten som hvert menneske dypt ønsker og trenger. Den åndelige dimensjonen er også en del av denne profesjonaliteten, å være i stand til å identifisere eksistensielle og åndelige behov og å bruke religiøse ressurser når det er nødvendig. Likevel bør ikke distinksjonen mellom ord og handling overdrives. Oppmuntrende ord til en person i nød er også en god gjerning, og man kan således si at ord og gjerninger ikke alltid er gjensidig utelukkende.

Diakoniens faglighet har følger for diakoners profesjonalitet. Diakoner har, gjennom sin yrkesutdanning og sin diakonale utdanning, en tverrfaglig kompetanse. Når de kombinerer disse kompetanseområdene, utfører de tverrfaglig arbeid. Beate Hofmann (2017) beskriver diakoner som tospråklige. I møte med en person i nød bruker diakonen ferdigheter og kunnskap fra for eksempel sosialt arbeid kombinert med å tolke situasjonen i lys av evangeliet eller teologi. Dette krever følsomhet, og diakonen må finne en balanse mellom å være inviterende og gi rom for å snakke om religiøse eller åndelige spørsmål, og å sanse og forstå når en person *ikke* ønsker å samtale om slike temaer. Austad og Johannessen-Henry (2020) fant at norske prester klarer å bevege seg mellom religiøse og sekulære språk, og ikke minst med bakgrunn i deres tverrfaglige kompetanse er det grunn til å tro at dette også gjelder for diakoner. I et sekularisert Skandinavia, der religiøs oppdragelse avtar, er det religiøse og eksistensielle språket i fare for å forsvinne, og ettersom eksistensielle kriser fremdeles forekommer, øker behovet for samtalepartnere med et eksistensielt vokabular (Hvidtjørn et al., 2014; Viftrup et al., 2020).

Hierarki og makt

Maktforskjellen mellom prester og diakoner er tydelig i strukturen i Kirkemøtet, som er det høyeste demokratisk valgte organet i Den norske kirke. Kirkemøtet består av alle biskopene, én demokratisk valgt prest fra hvert bispedømme, og andre demokratisk valgte medlemmer. Dette sikrer at presteskapet er representert i det høyeste demokratisk valgte organet i kirken. Imidlertid har ikke diakoner faste plasser i Kirkemøtet og kan kun velges blant de demokratisk valgte medlemmene, til tross for at de innehar en vigslet tjeneste. Dette fører til tilfeldig representasjon og mindre makt til diakoner, og jeg vil komme tilbake til hvilken betydning dette kan ha for diakoners tilnærmedelighet. Likevel løftes ikke mangelen

på fast representasjon i Kirkemøtet her frem som den eneste strukturelle faktoren som påvirker diakoners tilnærmedelighet. Snarere fungerer Kirkemøtet som et særlig tydelig eksempel på hvordan makt, definisjonsmyndighet og synlighet samles på ett nivå i kirkeorganisasjonen, og hvordan dette får konsekvenser for den diakonale tjenestens handlingsrom og legitimitet. En vedvarende asymmetri mellom prestetjenesten og diakonien på øverste beslutningsnivå kan innebære at diakonien i Den norske kirke i større grad fremstår som et supplement, snarere enn som en integrert del av kirkens styrende strukturer. Dette utfordrer selvforståelsen av kirken som diakonal av vesen. Når diakoner ikke har fast representasjon i kirkens øverste beslutningsorgan, begrenses deres mulighet til å påvirke hvordan diakonitjenesten struktureres og prioriteres, og prestene får større aktørmakt (Sirris, 2022, s. 191–195). Dette får konsekvenser for tilnærmedelighet, ikke direkte i møtet mellom diakon og bruker, men indirekte gjennom rammevilkår som stillingsstørrelser, forventninger til oppgaveløsning, ressursfordeling og synlighet i kirkelig offentlighet. Tilnærmedelighet formes dermed også «ovenfra», gjennom strukturer som enten gir rom for – eller innsnevrer – diakonal tilgjengelighet og nærvær. Strukturelle ordninger i kirken er ikke teologisk nøytrale, men uttrykker bestemte ekklesiologiske prioriteringer. Spørsmålet om diakoners plass i kirkens beslutningsorganer handler dermed ikke bare om organisering, men om hvordan kirkens diakonale vesen gis institusjonell form. Dette blir særlig tydelig i kirkens hierarkiske oppbygning og i fordelingen av makt mellom vigslede tjenester.

Selv om prester og diakoner er plassert på samme strukturelle nivå i en menighet ved at de begge er under biskopens tilsyn og begge har en høy grad av autonomi (Sirris, 2022, s. 71), kan man hevde at presten har en mer avgjørende rolle enn diakonen. Hver menighet trenger en prest på grunn av hens ansvar og oppgave i å forvalte sakramentene, lede gudstjenester og forkynne Guds ord. Prestens rolle er dypt forankret i kirkens teologiske og historiske tradisjon, og har hatt en relativt stabil posisjon (Hegstad, 2009, s. 137). Mens diakonene har ansvar for det diakonale arbeidet, som ofte inkluderer sosialt arbeid og omsorgstjenester, har de historisk sett ikke hatt en like sentral posisjon i kirkestrukturen. De kan heller ikke forvalte sakramentene med mindre de har mottatt dispensasjon fra biskopen, og har derfor ikke lovpålagte oppgaver. Følgelig er diakonen ikke avgjørende for en menighet, og har mindre makt.

Diakoners tilnærmedelighet på organisatorisk nivå

Det følgende vil omhandle det organisatoriske nivået, som gjelder funksjonen og interaksjonen til diakonene; deres roller, ansvar og hvordan de samhandler med andre ansatte og menigheten.

Ansvar, autonomi og makt

Som menighetsdiakoner er diakonene ansvarlige for det diakonale arbeidet i kirken, og har normalt en stor grad av autonomi innenfor rammen av diakontjenesten. Ifølge *Tjenesteordning for diakoner i Den norske kirke* (2005) leder diakonen menighetens diakontjeneste og er medansvarlig for rekruttering, opplæring og veiledning av frivillige (§2). En konsekvens av autonomi er at standardene for hvordan oppgavene skal utføres bestemmes av profesjonen og dens kunnskap, og ikke av en ekstern autoritet (Molander & Terum, 2008, s. 18). Imidlertid kan man diskutere diakonens autonomi. Et interessant aspekt er at selv når diakontjenesten i kirkeorganisasjonen ble fastsatt på Kirkemøtet i 2011, var kun én av de 115 stemmeberettigede diakon. 114 stemmeberettigede var prester eller lekfolk, med mandat til å konkludere med at diakontjenesten primært er en karitativ tjeneste.⁴ Diakonene hadde med andre ord liten innflytelse på definisjonen av hva deres tjeneste er. Denne skjeve maktfordelingen er en direkte konsekvens av at diakonene ikke har faste plasser i Kirkemøtet. Selv om dette har en klar strukturell dimensjon, diskuteres det her på organisatorisk nivå fordi konsekvensene primært viser seg i hvordan diakoner utøver sitt arbeid i praksis.

Ifølge Nygaard (2011) hevder imidlertid flere diakoner at de har en stor grad av autonomi innenfor det *utførende* feltet. Diakoner har ulike yrkesutdanninger og kan ofte bestemme hvilke oppgaver og aktiviteter de skal prioritere i menigheten. Likevel må behovene til menigheten og lokalsamfunnet også tas i betraktning, i tillegg til planene og prioriteringene som er fastsatt av menighetsrådet og kirkelig fellesråd, og innenfor rammene av de planene og programmene som er bestemt for diakontjenesten i Den norske kirke (*Tjenesteordning for diakoner*, 2005, § 3). Nygaard konkluderer derfor med at det er et dilemma innenfor det organisatoriske nivået angående diakonens autonomi og monopol, forstått som eksklusiviteten til profesjonen: Diakoni er noe alle kristne er kalt til å gjøre. Dermed er diakoni et iboende åpent begrep som ikke søker monopol. Likevel, ved hjelp av sin utdanning og posisjon har diakonen monopol på å ta visse beslutninger og prioriteringer. Deres monopol er imidlertid svakt tatt i betraktning at de ikke har faste plasser i det høyeste beslutningsforumet.

Som vist, basert på kirkestrukturen, kan man argumentere for at presten står høyere på den sosiale stigen enn diakonen, og det er klart at diakoner ikke har den samme makten og innflytelsen i kirken som prester. Dette er en klar

4 Saksdokumenter: https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/km_09_11_diakontjenesten.pdf

ulempe både for kirken og for diakonene. I en kirke som er «diakonal av vesen»⁵ bør diakoner kunne delta på det høyeste beslutningsnivået. Deres utdanning og kompetanse kan supplere den som prestene har, ved at de gjennom sin utdanning – og ofte praksis – har større helse-, sosial- eller samfunnsfaglig kompetanse. Tid anses som en hovedressurs av en del diakoner (Olafsson et al., 2022), og i en sårbar situasjon kan det være lettere å henvende seg til en person som ikke utstråler travelhet. Det å ha mindre makt og innflytelse kan dermed signalisere tilnærmedelighet. Å være fysisk tilgjengelig ved å være i kirkemiljøet i løpet av uken kan åpne opp for at folk kan nærme seg og slå av en uformell prat. I en nylig studie av Austad og kolleger (2023), avslørte noen prester ambivalens og innrømmet at de trakk seg tilbake på grunn av mangel på tid som følge av en full timeplan. Videre fant Nygaard (2015b) at kolleger kan be diakonen om å utføre oppgaver som de selv ikke har tid til. Dette synliggjør hvordan makt påvirker tilgangen til tid indirekte, gjennom prioriteringer og ressursfordeling. Tid og makt må dermed forstås som to relaterte forhold. Begrenset makt kan dermed oppfattes både som en ulempe og en fordel. Det hindrer åpenbart innflytelse over prioriteringer, men det kan også bidra til diakonens tilgjengelighet og tilnærmedelighet i praksis. Dette kan fremstå som både en ulempe og en ressurs. Det er derfor ikke fraværet av formell makt i seg selv som skaper tilnærmedelighet, men hvordan denne posisjonen tolkes i møte med mennesker som kan være skeptiske til institusjonell autoritet.

Makt og profesjonsverdier

I studieplanen for masterprogrammet i diakoni ved VID vitenskapelig høgskole nevnes spørsmål om makt eksplisitt i tre av de ni fagene, som en del av kunnskapen og ferdighetene studentene skal utvikle. Det er derfor kanskje ikke overraskende at det var diakonene som brakte spørsmålet om makt på banen i Austad og kollegers studie (2023): Diakonene spurte om ikke omsorgsmottakeren burde ha makt til å definere karakteren på samtalen de deltok i (s. 47). Verdier som maktbalanse, myndiggjøring, likhet og autonomi gjennomsyrrer studieplanen, og kan dermed være et essensielt grunnlag for diakonen og hans tilnærming til og interaksjon med de menneskene hen møter. Verdiene kan sees på som ryggraden til diakonene, som en del av deres hverdagsteori (Afdal, 2010, s. 43), eller som måten de inkarnerer sine verdier på i møtene med mennesker.

Når verdier integreres i en persons arbeidsutførelse, kan de oppfattes av andre. Ved bruk av et nettbasert spørreskjema med totalt 100 respondenter, utforsket Swani og Isherwood (2020) kjennetegn ved en tilnærmedelig teamleder

5 <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/diakoni-og-samfunnsansvar/diakoni/>

i akuttmedisin ved Queen Elizabeth Hospital Birmingham. Ikke alle aspekter av studien er overførbare til spørsmålet om hva som gjør diakoner tilnærmelige, men resultatene om «opplevde positive aspekter ved tilnærmelighet hos helseledere» er det. Når det gjaldt personlige egenskaper viste resultatene at tegn på tilnærmelighet ved teamledere var egenskaper som vennlighet, åpenhet, ikke-dømmende holdning, ro, respekt, vennlighet og pålitelighet. På organisatorisk nivå var aspekter som tilgjengelighet og synlighet viktige.

Videre er empati en verdifull egenskap. Saarelainen og kollegers (2023) studie av finske prester og diakoner på sykehjem som møter eldre mennesker som opplever meningsløshet eller eksistensiell ensomhet, understreker at eksistensiell omsorg ikke handler om å løse et problem, men heller om å dele smerten ved eksistensielle bekymringer. Å dele en annen persons smerte krever empati og utholdenhet. Når andre mennesker kan være utmattet, er diakoner eller prester der for å stå i det.

Kall

Mange diakoner har flere års arbeidserfaring før de begynner på diakonutdanningen, og individuelle egenskaper som omsorgsfullhet kan påvirke karrierevalget (Olafsson et al., 2022, s. 27). Dietrich (2011) poengterer at diakonens kall inkluderer både et personlig og institusjonelt aspekt (s. 103). Angell (2011) fant i en undersøkelse at 84% av diakonene rapporterte at de helt eller i stor grad er enige i at det er viktig å oppleve et kall fra Gud. Øvstebø (2018) fant at vigsling var personlig viktig for 70% av diakonene, og at kallet var et oppdrag fra Gud og kirken (s. 73). Hansson (2015) argumenterer for at begrepet kall inkluderer to dimensjoner; på den ene siden ens profesjonelle og upartiske forpliktelser, og på den andre siden et personlig ønske om å nå ut til mennesker. Han påpeker også at mange svenske diakoner rapporterer at en lengsel etter å gi omsorg til alle, uten å være redd for å handle upartisk, er en essensiell grunn for å forlate offentlige stillinger med strenge reguleringer, og gå over til å bli diakoner. Hansson bruker også fortellingen om den barmhjertige samaritan for å illustrere at omsorg gis til mannen som var blitt slått, uavhengig av mannens religiøse, sosiale eller etniske tilknytning. Dette reflekterer en upartisk holdning. Likevel sa Jesus at samaritanen fikk «inderlig medfølelse med» mannen, noe som uttrykker personlig engasjement. Imidlertid påpeker Hansson at verken kall eller forpliktelse kan reduseres til personlige følelser eller ønsker. En opplevelse av å være kalt til å tjene mennesker og å bry seg om mennesker danner et godt grunnlag for tilnærmelighet.

Hva fremmer, og hva hemmer diakoners tilnærmelighet?

Tilnærmelighet er, som nevnt, et komplekst fenomen som kan fremmes og hemmes av en rekke aspekter, noe som vil bli utdypet i det følgende.

Diakonen som representant for den tilnærmelige Gud

Diakonen som tilnærmelig er, etter min mening, uatskillelig knyttet til den tilnærmelige, treenige Gud. Den kristne tro hviler på det bibelske vitnesbyrdet om verdens Skaper som steg ned til jorden gjennom Kristus og som fortsatt lever blant menneskene gjennom Den hellige ånd. Den treenige Gud er i seg selv relasjonell – tre i én. Før menneskene ble skapt, sa Gud: «La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss!» (1. Mosebok 1:26a). Gud har skapt mennesker som relasjonelle. Gjennom Kristus rekker Gud ut til menneskeheten. Kanskje er Jesu liv på jorden det mest synlige tegnet på en tilnærmelig Gud? Folk kom fra alle kanter for å se og lytte til ham. Han begynte til og med en samtale med en samaritansk kvinne ved en brønn, en handling som brøt med alle sosiale normer i samtiden. Dette spontane møtet gjenspeiler gjensidighet: Kvinnen har noe Jesus trenger, vann som tørstedrikk, og Jesus har noe kvinnen trenger, det levende vann. Ved at Jesus som mann og jøde tar imot vann fra kvinnen, blir forholdet gjensidig, og han blir tilnærmelig. Diakoner er representanter for kirken og for Gud, og diakoner er dermed også kalt til å være tilnærmelige, slik Jesus var – og er – tilnærmelig. Denne tilnærmeligheten kan fremmes av en gjensidig holdning til de mennesker som diakonen møter i hverdagen, ved å se den andres verdi og ressurser.

Tegn på tilnærmelighet kan finnes i studien til Austad og kolleger (2023) også, hvor fem fokusgruppeintervjuer ble gjennomført med prester og diakoner i Den norske kirke. De fant at prestene rapporterte å ha mange flere spontane og uformelle samtaler enn tidligere, selv om færre var planlagte. En prest brukte begrepet «stand-up sjelesorg» (s. 43). Eksistensielle samtaler med en diakon eller prest kan med andre ord oppstå spontant og nesten hvor som helst, og kan derfor være av mindre formell karakter. I det offentlige helsevesenet, derimot, må man avtale en time for å se fastlegen eller en psykolog. Denne formaliteten – som kanskje er uunngåelig – reflekterer at det er en profesjonell hjelper (giver) og en person med behov (mottaker). Mindre formell kontakt kan dermed styrke diakoners tilnærmelighet.

For å være en tilnærmelig diakon, må diakonen være der folk er. Folk befinner seg nødvendigvis ikke i kirken. Å være tilnærmelig er like mye en proaktiv tilstand som en passiv tilstand. Masteroppgaven til Sander (2019) kaster lys over ungdomsdiakoner på kjøpesentre. Når unge mennesker blir tatt for å stjele er det ofte politiet og sikkerhetsvaktene som setter dem i kontakt med ungdomsdiakonene

(s. iv). Hvis diakonene ikke hadde vært til stede på kjøpesentrene, ville de unge sannsynligvis ikke ha møtt en diakon. Likevel er ikke tilgjengelighet nok. Polititjenestemennene og sikkerhetsvaktene i Sanders studie hevdet at et godt forhold var grunnleggende. Igjen kan vi ikke unngå det faktum at personlig kompetanse og relasjonelle ferdigheter er avgjørende.

I sin doktoravhandling konkluderte Engel (2006) med at selv om personer i marginaliserte situasjoner skal prioriteres av Svenska kyrkan, ble dette sjelden praktisert i de kirkene hun studerte. Som nevnt tidligere er idealene for diakonale verdier ikke alltid gjenkjennelige i konkrete kontekster – noe som igjen utgjør en diakonal utfordring. Diakonene som Edgardh og Lundström (2017) studerte, uttrykte at det noen ganger er en diskrepans mellom hva menighetsrådene ber om når de ønsker diakoner, og hva de ønsker å støtte eller delta i (s. 45). Disse aspektene kan derfor fremme eller hemme diakoners tilnærmedelighet.

Tid

Diakoner har mange planlagte samtaler i løpet av en uke, i motsetning til prester (Austad et al., 2023; Grung et al., 2016). Noen prester henviser også til diakonene på grunn av manglende tid til sjelesorgssamtaler (Austad et al., 2023, s. 43). Tid i seg selv er et spørsmål om tilgjengelighet, men i den grad tidsressurser muliggjør uformelle, spontane møter uten forhåndsavtale, fungerer de som en organisatorisk forutsetning for tilnærmedelighet. Ifølge Austad og kolleger (2023), opplevde imidlertid begge yrkesgrupper flere uforutsette samtaler. En av diakonene sa: «'Sjelesorgssamtaler skjer mellom alle de andre tingene som skjer.' (D)» (s. 45). Kanskje er terskelen for å avtale en tid for eksistensielle samtaler høyere enn før på grunn av at religion er mer tabu i dagens sekulariserte norske samfunn. Det kan være lettere å ta disse spørsmålene opp når man tilfeldigvis snakker med diakonen.

Tid er også nevnt som en ressurs av diakoner (Olafsson et al., 2022). Én formidlet at biskopen deres eksplisitt sa at de burde ha tid i kalenderen (s. 32). Tid påvirker dermed graden av tilnærmedelighet. Likevel er den mest åpenbare utfordringen for diakoners tilnærmedelighet det faktum at diakonen tross alt bare er mennesker og ikke kan være tilgjengelig hele tiden. Profesjonsverdier og diakonale idealer kan skape for høye forventninger både fra diakonen selv og fra omverdenen. Derfor må diakoner sette grenser (Olafsson et al., 2022).

Makt

Makt- og hierarkistrukturen i Den norske kirke påvirker diakoners tilnærmedelighet gjennom å forme de rammevilkårene som tilnærmedelighet faktisk hviler på. Tilnærmedelighet fordrer tid, fleksibilitet, synlighet og stabile kontaktflater. Når diakoner ikke har faste plasser i Kirkemøtet og dermed har begrenset innflytelse

på strategiske prioriteringer, kan de i mindre grad påvirke hvordan deres egen tjeneste organiseres — for eksempel når det gjelder stillingsstørrelser, forventede oppgaver, prioritet i stabssamarbeid eller tilgang til ressurser. Dette kan hemme tilnærmedelighet ved å gjøre rammene for den diakonale hverdagen mer presset og mindre forutsigbar. Samtidig kan en svakere posisjon i det hierarkiske systemet ha en paradoksal virkning: Diakoner representerer ikke institusjonell makt på samme måte som prester, noe som i mange tilfeller gjør dem mer lavterskel og mindre autoritetsbærende i møte med mennesker. Dette kan styrke deres tilnærmedelighet fordi de fremstår som tryggere og mindre formelle samtalepartnere. På denne måten får hierarki og makt en dobbelt virkning på tilnærmedelighet — de strukturelle rammene kan begrense muligheten til å være tilnærmedelig, samtidig som den symbolske posisjonen kan styrke det *interpersonlige* møtet.

Makt kan utfordre tilnærmedelighet på andre måter også, og det kan noen ganger være knyttet til kjønn. Siden det ifølge Edgardh (2020) er en overvekt av kvinnelige diakoner og andre diakonale yrker både i Den norske kirke og i de europeiske majoritetskirker, er spørsmål om kjønn uunngåelig. I Sverige studerte Edgardh og Lundström (2017) profetisk diakoni og maktstrukturer knyttet til kjønn i kirker. Profetisk diakoni ble forstått som det å gi mennesker en stemme, samt det å tolke tegn i tiden og gjøre en innsats for å gjenopprette menneskelig verdighet (s. 41). Gjennom studiet fant de at kjønnsrepresentasjonen i diakonyrker er overveiende kvinnelig, og at de kvinnelige profetiske diakonene møtte overveiende manns-kodet motstand, spørsmål og kritikk fra mannlige overordnede når de utførte profetisk diakoni (s. 39).

Kirkebygg og ansatte

Engel (2006) fant at menighetene hun undersøkte var i en endringsprosess, og viktigheten av å nå ut til nye grupper av menighetsmedlemmer ble understreket. For å oppnå dette måtte tilnærminger og tilbud endres. Ansatte og valgte representanter formidlet blant annet at kirken ikke lyktes i å endre den offentlige forestillingen om den fordomsfulle tradisjonelle kirken. Interessant er det også at kirkeansatte ble oppfattet som for kjedelige både i holdning og klesstil. Delta-kerne i studien uttrykte at det var behov for å skape en mer åpen og tilgjengelig menighetskultur. Ikke minst ble åpenhet begrenset av lukkede kirkedører og av det faktum at enkelte ansatte, særlig prester og diakoner, ikke ble ansett som tilgjengelige i tilstrekkelig grad (s. 129–130). Lukkede kirkedører og fraværende ansatte representerer først og fremst en begrensning i tilgjengelighet. Samtidig kan slike organisatoriske praksiser signalisere utilgjengelighet og eksklusjon, og dermed også svekke opplevelsen av kirken – og diakonen – som tilnærmedelig. Basert på Engels studie kan diakoners tilnærmedelighet dermed bli hemmet både

på et personlig nivå for diakoner/kirkeansatte og på et organisasjonsnivå. Videre avhenger diakonens tilnærmedelighet delvis av menighetens tilnærmedelighet, og ikke minst av kirkebygningens universelle utforming.

Begrensninger

En sentral begrensning ved artikkelen er at analysen i hovedsak tar utgangspunkt i strukturelle ordninger, kirkelige dokumenter og profesjonelle perspektiver, og i liten grad inkluderer empiri fra diakoner og de som møter diakonen i praksis. Tilnærmedelighet er et relasjonelt fenomen som realiseres i møtet mellom diakon og bruker, og fraværet av brukerstemmer innebærer at analysen primært belyser betingelser for tilnærmedelighet, snarere enn hvordan tilnærmedelighet faktisk erfarer av dem som mottar diakonal omsorg.

Artikkelens normative orientering innebærer en metodisk utfordring knyttet til å skille mellom analyser av eksisterende strukturer og drøftinger av hvordan diakontjenesten ideelt sett bør organiseres. Dette skillet har vært gjenstand for kontinuerlig refleksjon i arbeidet med teksten.

Konklusjon

Denne artikkelen har undersøkt hvordan diakoners tilnærmedelighet påvirkes av Den norske kirkes strukturelle og organisatoriske rammer. Analysen viser at tilnærmedelighet ikke kan reduseres til individuelle eller relasjonelle forhold. Strukturelle ordninger knyttet til vigsling, hierarki, representasjon og makt former rammene for diakonal praksis, mens organisatoriske forhold som ansvar, autonomi, tidsressurser og lokale prioriteringer påvirker hvordan disse rammene realiseres i hverdagen.

Et sentralt funn er det grunnleggende paradokset i diakontjenesten: Diakoners strukturelle maktsvakhet kan styrke deres relasjonelle tilnærmedelighet i møte med mennesker, samtidig som den begrenser diakoniens mulighet til å påvirke rammebetingelser og strategiske prioriteringer. Når tilnærmedelighet fungerer som et normativt ideal i diakonal praksis uten å være tilsvarende forankret i kirkes strukturelle og organisatoriske ordninger, oppstår et spenningsforhold mellom teologisk intensjon og institusjonell virkelighet. Artikkelen viser dermed at spørsmålet om diakoners tilnærmedelighet også er et spørsmål om hvordan kirkens diakonale vesen gis konkret form på institusjonelt nivå.

Referanser

- Afdal, G. (2010). *Researching religious education as social practice* (Vol. 20). Waxmann.
- Angell, O. H. (2011). Diakoniforståing og identitet hos diakonar i Den norske kyrkja. In *Diakonen – Kall og profesjon* (pp. s. 187–204). Tapir akademisk.
- Austad, A., Danbolt, L. J., Grung, A. H., & Stifoss-Hanssen, H. (2023). Porous Pastoral Care: Priests' and Deacons' Pastoral Care Conversations in Local Communities in Norway. *Diaconia (Göttingen, Germany)*, 14(1), 35–60. <https://doi.org/10.13109/diac.2023.14.1.35>
- Austad, A., & Johannessen-Henry, C. T. (2020). Sjelesorg som flerfoldig og flerstemmig praksis: En porøs innsirkling av sjelesorgen med et interkulturelt blikk. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 37(1), 67–77.
- Bäckström, A., Davie, G., Edgardh, N., & Pettersson, P. (2020). *Welfare and religion in 21st century Europe. : Volume 2, : Gendered, religious and social change* (Vol. v. 2). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Danbolt, L. J., Stokka, E., Sandsmark, A., & Stålsett, G. (2022). Sjelesorg med ungdom. Hva snakkes det om og hva er rammene? *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(1). <https://doi.org/10.48626/tpt.v39i1.5478>
- Danbolt, L. J., Zock, H., Austad, A., Grung, A. H., & Stifoss-Hanssen, H. (2021). Existential care in a modern society: pastoral care consultations in local communities in Norway. *International journal of practical theology*, 25(1), 20–39. <https://doi.org/10.1515/ijpt-2020-0027>
- Det Norske Akademis ordbok. (u.å.). *Tilnærmelig*. Retrieved 2026-16-01 from <https://naob.no/ordbok/tiln%C3%A6rmelig>
- Yrkesetiske retningslinjer for diakoner, (2014). https://www.diakonforbundet.no/images/Yrkesetiske_retningslinjer_diakoner.pdf
- Dietrich, S. (2011). Systematisk-teologisk grunnlag for diakontjenesten. In S. Dietrich, K. Jørgensen, K. K. Korslien, & K. Nordstokke (Eds.), *Diakonen – kall og profesjon* (pp. 97–110).
- Dietrich, S. (2014). Reflections on core aspects of diaconal theory. In S. Dietrich, K. Jørgensen, K. K. Korslien, & K. Nordstokke (Eds.), *Diakonia as Christian Social Practice: An Introduction* (pp. 13–27). Regnum.
- Dietrich, S., Nordstokke, K., & Korslien, K. K. (2011). *Diakonen – kall og profesjon*. Tapir akademisk.
- Edgardh, N., & Lundström, E. (2017). The gender order of prophetic diaconia. *Diaconia*, 8, 38–50.
- Engel, C. (2006). *Svenska kyrkans sociala arbete – för vem och varför? En religionssociologisk studie av ett diakonalt dilemma* [Doctoral thesis, Erstad Sköndal högskola, forskningsavdelningen]. Stockholm.
- Fanuelsen, O. (2013). A distinct and independent ministry – the deacon's ministry in the Church of Norway: answers and questions on the General Synod's decision (2011). *International journal for the study of the Christian church*, 13(4), 312–326. <https://doi.org/10.1080/1474225X.2013.871396>

- Grung, A. H., Danbolt, L. J., & Stifoss-Hanssen, H. (2016). Sjelesorg på plass: på sporet av dagens sjelesorgpraksis i Den norske kirke. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(1), 28–43. <https://doi.org/https://doi.org/10.48626/tpt.v33i1.5188>
- Hansson, M. J. (2015). Professional Deacons? *Diaconia*, 6(2), 183–192. <https://doi.org/10.13109/diac.2015.6.2.183>
- Hegstad, H. (2009). *Den virkelige kirke : bidrag til ekklesiologien*. Tapir akademisk forlag.
- Hjelm, C. (2017). *Diakoni for novicer og nørder*. Skriveforlaget.
- Hofmann, B. (2017). New Diaconal Professionalism--Theology, Spirituality, Values and Practice. *Diaconia*, 8, 138–151.
- Husby Dyrstad, K., & Tveit, B. (2023). Narrowing Deacons' Professional Identity? Educational and Institutional Changes at Diakonhjemmet in Norway in the 1970s. *Diaconia*, 14(2), 133–160.
- Hvidtjørn, D., Hjelmberg, J., Skytthe, A., Christensen, K., & Hvidt, N. C. (2014). Religiousness and Religious Coping in a Secular Society: The Gender Perspective. *Journal of religion and health*, 53(5), 1329–1341. <https://doi.org/10.1007/s10943-013-9724-z>
- Jakobsen, M., & Jakobsen, M. (2022). Verken psykolog eller kirkelig forkynner: Diakoners forståelse av rollen som sjelesørger og bruk av kirkelige ressurser. *Tidsskrift for sjelesorg*.
- Jordheim, K. (2011). Diakonstillinger i Den norske kirke : rammer og ordninger. In *Diakonen – kall og profesjon* (pp. s. 153–170). Tapir akademisk.
- Jordheim, K. (2018). Diakonen som leder. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 35(2), 16–28.
- Kirkerådet. (2020). *Plan for diakoni*.
- Klette, T., Kleiven, T., Kalfoss, M. H., Halvorsrud, L., & Owe, J. (2016). Omsorgens innhold og mangfold-Fenomenet omsorg sett fra et flerfaglig perspektiv. *Tidsskrift for omsorgsforskning*, 2(1), 12–23.
- Molander, A., & Terum, L. I. (2008). Profesjonsstudier : en introduksjon. In L. I. Terum (Ed.), *Profesjonsstudier* (pp. 13–27). Universitetsforl.
- Morvik, A. S. (2016). Hvordan vil menighetsstaben bli ledet? Om ledelsesbehov og ledelsesvegring blant kirkefaglig ansatte i lokalmenigheten. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(2), 58–67.
- Nielsen, R. (2010). *At være sig selv – at blive sig selv : den åndelige dimension hos døende mennesker*. Unitas Forlag.
- Nissen, J. (2019). *Håb på trods. Diakonale værdier i social- og sundhedsarbejde*. Eksistensen.
- Nygaard, M. R. (2011). Diakoners profesjonsvilkår i Den norske kirke. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 28(2), 32–46.
- 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. (2015a). Care and conflicts among colleagues: Deacons' professional knowledge development in the Church of Norway. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 32(1), 40–55.
- Nygaard, M. R. (2015b). *Caring to know or knowing to care? Knowledge creation and care in deacons' professional practice in the Church of Norway* [Doctoral thesis, MF Norwegian School of Theology]. Oslo.

- Olafsson, Å. M., Stifoss-Hanssen, H., & Austad, A. (2022). Deacons as conversation partners on existential issues with older people. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 39(2), 21–36. <https://doi.org/10.48626/tpt.v39i2.5499>
- Saarelainen, S.-M., Reimi, J., Ojalampi, J., Larsson, H., Haugan, G., & Dezutter, J. (2023). Nursing Homes as a Context of Pastoral Care: Chaplains Encountering Older Adults Who Experience Existential Loneliness and Meaninglessness. *Diaconia*, 14(1), 61–90.
- Sander, R. Ø. (2019). *Diakoni i grenseland : utvikling av ungdomsdiakoni i samarbeid mellom politiker og ungdomsdiakon* [Masteroppgave], MF vitenskapelige høyskole.
- Sirris, S. (2022). *Profesjon og ledelse i Den norske kirke: Organisering av arbeid i en kirke i endring*. Nordic Open Access Scholarly Publishing.
- Skau, G. M. (2017). *Gode fagfolk vokser : personlig kompetanse i arbeid med mennesker* (5. utg. ed.). Cappelen Damm akademisk.
- Skjørshammer, M. (2009). Kunsten å institusjonalisere barmhjertighet. In E. Aadland (Ed.), *Kan institusjoner elske?*
- Swani, J., & Isherwood, P. (2020). The approachable team leader: Front line perspectives on leadership in critical care. *Journal of patient safety and risk management*, 25(1), 29–34. <https://doi.org/10.1177/2516043519887045>
- Tjenesteordning for diakoner. (2005). *Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner* (LOV-1996-06-07-31-§24, FOR-1990-10-26-880, LOV-1814-05-17-§16). B.-o. familiedepartementet. <https://lovdata.no/dokument/INSO/forskrift/2004-11-20-1895?q=Tjenesteordning%20og%20kvalifikasjonskrav%20for%20diakoner>
- Viftrup, D. T., Prinds, C., Steinfeldt, V. Ø., & Hvidt, N. C. (2020). «... Nu er det hele snart forbi ...» Et kvalitativt studie af terminale patienters sproglighed omkring død og efterliv. *Klinisk Sygepleje*, 34(3), 161–175. <https://doi.org/10.18261/issn.1903-2285-2020-03-02>
- Øvstebø, T. J. (2018). *Forventningar til lokal leiing i Den norske kyrkja. Ei kvantitativ undersøking om forventningar til næraste overordna frå prestar, diakonar, kateketar og kyrkjemusikarar i Dnk* [Masteroppgave, VID vitenskapelige høgskole.], VID Open.

Artikkelen er ikke finansiert av eksterne midler.

Kritisk diakonal *literacy*

Om profesjonell yrkesutøvelse, kompetanse og samhandling

KJETIL FRETHEIM

professor i etikk og diakoni, MF vitenskapelig høyskole

ORCID 0000-0003-3091-7429

ABSTRACT

Diaconia requires collaboration across structures and institutions, and diaconal tasks involve several professions. Professionals contribute with their own expertise but are also dependent on understanding the identity and self-understanding of collaborating partners. This article therefore asks: What kind of diaconal competence do professionals such as social workers, nurses and child welfare professionals etc. need in interaction with diaconal actors? I begin by explaining how key diaconal actors present their own diaconal identity. Attention is then drawn to the diaconal competence that such organizations partly expect, and partly want, from professionals within or outside their own institutional framework. This leads to a discussion of the concept of *literacy* and its associated critical perspective, and I argue that professional practitioners need critical diaconal literacy in their encounters with diaconal actors. The discussion is rounded off with a discussion of the implications this has for professional education.

NØKKEWORD

Profesjon. Diakoni. Literacy. Kirkens Bymisjon. Kirkens Nødhjelp. Kritik. Samhandling

Innledning

Samfunnsutfordringene er mange og kaller til innsats lokalt og globalt. I tillegg er de komplekse, såkalte «wicked problems» (Rittel & Webber, 1973). Det betyr at stater, etater, organisasjoner og profesjoner må samarbeide for å løse dem på gode måter. Også diakonale aktører må samarbeide med andre, og gjør det på flere fronter: Internasjonal diakoni skjer i samarbeid med offentlige myndigheter i inn- og utland, diakonale organisasjoner i Norge er tett integrert i velferdsstatens strukturer, og menighetsdiakonien blir til i samarbeid med kommunale instanser og andre lokale organisasjoner (Angell, 2009; Bäckström et al., 2011; Tønnessen, 2005, 2007). Tverrfaglig samarbeid, samhandling og samskaping er dermed høyt opp på dagsorden i diakonal praksis (Haugen, 2018; KA Arbeidsgiverorganisasjon for kirkelige virksomheter, 2022).

Denne typen institusjonell og profesjonell samhandling forutsetter en grunnleggende forståelse av hvor de ulike aktørene kommer fra, og hva de kan bidra med. For diakonale aktører sin del er det en vanlig erfaring at diakoni må forklares. Selv om ordet *diakoni* har røtter langt tilbake og har vært i bruk på både norsk og engelsk i lang tid, oppstår stadig et forklaringsbehov når diakonale aktører skal presentere seg. Det kan handle om at de selv ikke vet hva diakoni er eller hvordan de skal forklare det. Et tilbakevendende spørsmål i aktuelle diakoni-debatter er nettopp dette: Ja, hva er egentlig diakoni? I det følgende er mitt utgangspunkt likevel at forklaringsbehovet og utfordringene knyttet til det å forklare og forstå hva diakoni er, verken er primært knyttet til uavklart selvforståelse hos diakonale organisasjoner eller manglende profesjonsidentitet hos diakoner. I stedet vil jeg ta utgangspunkt i at vanskelighetene med å forklare diakoni gjerne handler om manglende forutsetninger hos andre, for eksempel politikere, mulige støttespillere og ikke minst profesjonsutøvere. Kort sagt, diakoni er et fremmedord. Folk flest vet ikke hva diakoni er eller hva det å utøve diakoni innebærer.

I denne artikkelen vil jeg derfor løfte fram at evnen til å forstå hva diakoni er, forutsetter en grunnleggende kompetanse – en evne til å gjenkjenne og fortolke diakoni i lys av tidligere erfaringer, et kunnskapsgrunnlag eller andre fortolkningsrammer – og at denne kompetansen er nyttig for mange profesjoner, og i noen former for profesjonsutøvelse helt nødvendig. Artikkelen spisser tematikken ved å spørre: Hva slags diakonikompetanse trenger profesjonsutøvere som sosionomer, sykepleiere og barnevernspedagoger m.fl. i samhandlingen med diakonale aktører?

Med *profesjonsutøvere* mener jeg individuelle yrkesutøvere med profesjonsidentitet og -kompetanse (Molander & Terum, 2008). Diskusjonen er likevel særlig relevant for profesjonsutøvere som i sitt virke samhandler med diakonale aktører.

Det vil gjerne være profesjonsutøvere innen ideell sektor, i velferdsyrker eller i offentlig forvaltning, ikke minst de som står i førstelinjen, for eksempel sosionomer, sykepleiere, barnevernspedagoger m.fl. Med *diakonale aktører* mener jeg både organisasjoner og individer som har et diakonalt mandat enten som diakoner eller ved at de arbeider for en diakonal institusjon.

Samhandling mellom profesjonsutøvere og diakonale aktører kan skje på ulikt vis, for eksempel institusjonelt ved at en offentlig etat og en diakonal organisasjon inngår en samarbeidsavtale, eller profesjonelt ved at profesjonsutøvere med diakonalt mandat inngår i samskapingsprosjekter med andre profesjonsutøvere. I fortsettelsen vil jeg fokusere på individuelle profesjonsutøvere og den kompetansen som kan være nyttig i deres møte med diakonale aktører. Jeg vil argumentere for at den diakonikompetansen som behøves kan forstås som en lese-evne, det jeg vil beskrive som diakonal *literacy*. Jeg benytter *literacy*-begrepet for å understreke at det er en grunnleggende kompetanse det her dreier seg om, primært en evne til å «lese» og forstå, men vil ikke minst peke på at dette også har en kritisk dimensjon.

Artikkelen er altså problemdrevet og argumenterende med profesjonell yrkesutøvelse, kompetanse og samhandling med diakonale aktører som det sentrale dreiepunktet. Jeg begynner med å gjøre rede for hvordan sentrale diakoniaktører – Den norske kirke, og særlig Kirkens Bymisjon og Kirkens Nødhjelp – presenterer sin egen diakoniforståelse og diakonale identitet. Deretter rettes oppmerksomheten mot den diakonikompetansen slike organisasjoner dels forventer, og dels ønsker seg fra profesjonelle yrkesutøvere i eller utenfor egne institusjonelle rammer. Det leder til en diskusjon av *literacy*-begrepet og dets tilhørende kritiske perspektiv, og jeg argumenterer for at profesjonsutøvere trenger en kritisk diakonal *literacy* i møte med diakonale aktører. Diskusjonen rundes av med en drøfting av implikasjonene dette har for profesjonsutdanningene.¹

Diakonale selvpresentasjoner

Ut fra en forståelse av diakoni som drevet av kristen tro, motivasjon og tilhørende antatt gode intensjoner, omsorg og idealisme, er diakonalt arbeid tidvis blitt framstilt i kontrast til profesjonelt arbeid (Fanuelsen, 2014). Til forskjell fra de diakonalt engasjerte har profesjonelle hatt kunnskap og kompetanse til ikke bare å levere godt arbeid, men også til å kunne kvalitetssikre eget arbeid. Over tid har diakonale institusjoner og organisasjoner imidlertid endret seg og blitt

1 Forfatteren takker anonyme fagfeller for konstruktive innspill.

større og mangfoldige. De har rekruttert medarbeidere på grunnlag av kunnskap og kompetanse og er dermed blitt profesjonalisert. Den personlige kristne tro og motivasjon hos medarbeidere er ikke blitt forstått som avgjørende, verken med tanke på ansettelse eller for å ivareta den diakonale identiteten til institusjonen. Derimot blir institusjonens diakonale identitet i dag gjerne knyttet primært til organisasjonen som institusjon, snarere enn de enkelte ansattes kristne tro eller tilhørighet (Korslien et al., 2011). Dermed er det av særlig interesse å se på hvordan slike organisasjoner presenterer seg.

Slike selvpresentasjoner kan riktignok komme til uttrykk på mange måter, for eksempel gjennom diakoners yrkesutøvelse eller i måten profesjonsutøvere representerer sin diakonale arbeidsgiver på gjennom ord og handling. På institusjonsnivå er skriftliggjorte strategi- og verdidokumenter lett tilgjengelige uttrykk for hvordan diakonale organisasjoner forstår sin diakonale identitet. Et blikk på slike dokumenter fra noen utvalgte organisasjoner – Den norske kirke, Kirkens Bymisjon og Kirkens Nødhjelp – vil gi eksempler, bakgrunn og kontekst for den videre diskusjonen.

Definisjonen av diakoni som formuleres i diakoniplanen til Den norske kirke er blitt populær og mye brukt i norsk sammenheng, enten i kortformene «kirkens omsorgstjeneste» og «evangeliet i handling» eller i sin helhet: Diakoni er «evangeliet i handling og uttrykkes gjennom *nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet*» (opprinnelig framheving; Kirkerådet, 2008). Denne tilnærmingen er også godt kjent i diakonilitteraturen og blir ofte lagt til grunn som et normativt utgangspunkt for hvordan diakonibegrepet bør forstås (Johannessen et al., 2009; Korslien et al., 2011; Nordstokke, 2021). I andre diakonale aktørers selvpresentasjon finner vi andre varianter, men som vi skal se, er de kirkelige formuleringene tatt opp også av sentrale diakonale aktører i Norge som Kirkens Bymisjon og Kirkens Nødhjelp.

Kirkens Bymisjon framhever i presentasjonen på organisasjonens nettsider at deres oppdrag er å avdekke urett, lindre nød og påvirke årsakene til urett og nød. Dette utfoldes under tre overskrifter: «En ideell, diakonal organisasjon», «Ingen er bare det du ser» og «Rom for alle». ² Når det gjelder den første, forklarer Kirkens Bymisjon:

Vi jobber for å oppnå rettferdighet og likeverd, og inkluderende fellesskap. Vårt oppdrag er å avdekke urett, lindre nød og påvirke årsakene til at nøden og uretten oppstår.

2 Selvpresentasjonen til Kirkens Bymisjon er hentet fra organisasjonens nettsider: <https://kirkensbymisjon.no/om/> 02.12.2025

Arbeidet vårt tar utgangspunkt i et kristent humanistisk menneskesyn som anerkjenner alle menneskers likeverd – at alle har en ukrenkelig verdi.

«Ingen er bare det du ser» forklares som et slagord om hvordan Kirkens Bymisjon «insisterer på den enkeltes ukrenkelighet og fastholder menneskets verdi uavhengig av kjønn, livssyn, etnisitet, kultur, økonomi, funksjonsnivå, adferd og alder». Dette peker fram mot «Rom for alle» som innebærer at det Kirkens Bymisjon beskriver som en «inkluderende og livssynsåpen tilnærming» i arbeidet, og særlig begrepet «livssynsåpen», framheves:

Som en kirkelig forankret organisasjon er det viktig å si tydelig ifra at vi vil bidra til et livssynsåpent samfunn. Vi vil gi rom for menneskers tro og livssyn – også i eget arbeid. Det handler ikke bare om å anerkjenne forskjeller, men også om å verdsette dem. For oss er mangfold en positiv kraft og kilde til rikdom. Både i tros- og livssynsutfoldelse, kultur, etnisitet, kjønnsidentitet og livserfaringer. Det er rom for alle!

Nettopp forholdet mellom diakoni og livssynsåpenhet har skapt debatt både i dagspressen og faglitteraturen (Gunnes, 2025). Kirkens Bymisjon viser til dette og føler tydeligvis et behov for å si mer om dette i sin selvpresentasjon. Fra avsnittet om «Rom for alle» tilbys en lenke til «mer om livssynsåpenhet og diakoni i Kirkens Bymisjon». Her er første setning: «Vår diakoni kjennetegnes blant annet ved at den er livssynsåpen».³ Det innebærer at organisasjonen «vil fremme religionsfrihet, respekt, synliggjøring og toleranse» og «ha fokus på rettigheter, solidaritet og rettferdighet». For den som vil vite enda mer om «diakonale kjennetegn i Kirkens Bymisjon» tilbys nok en lenke for mer informasjon.⁴ Her både gjentas og utvides det som allerede er blitt framhevet gjennom seks punkter:

- 1) Menneskesynet – «Ingen er bare det du ser!»
- 2) Livssynsåpenhet – «Rom for alle»
- 3) Rettighetsarbeid – «Avdekke, lindre og påvirke»
- 4) Faglighet – «Uro og dømmekraft»
- 5) Lokal forankring og brukermedvirkning – «Ingenting om oss uten oss»
- 6) Kultur og liturgi – «Mot til å leve og mot til å tro»

3 <https://kirkensbymisjon.no/om/en-diakonal-og-livssynsaopen-organisasjon/#hva-betyr-livssyn%C3%A5penhet-i-kirkens-bymisjon?> 02.12.2025

4 <https://kirkensbymisjon.no/om/en-diakonal-og-livssynsaopen-organisasjon/diakonale-kjenne-tegn-i-kirkens-bymisjon/> 02.12.2025

Dette følges så opp av et nytt og eget avsnitt som går rett på sak: «Hva betyr diakoni i Kirkens Bymisjon?». Her vises det ganske snart til Den norske kirkes diakonidefinisjon nevnt ovenfor. Videre understrekes det at det i denne definisjonen ligger en vektlegging av kamp mot undertrykkende strukturer og urett framfor en (tidligere) forståelse av diakoni som veldedighets- og barmhjertighetsarbeid. Til slutt framheves igjen hvordan Kirkens Bymisjons diakoni kjennetegnes av livssynsåpenhet.

I sin selvpresentasjon er altså Kirkens Bymisjon tydelig på at organisasjonens diakonale identitet henger sammen med Kirkens Bymisjon som ideell og livssynsåpen aktør. For det andre kobler selvpresentasjonen Kirkens Bymisjon og diakoni til kristen tro. Organisasjonen har et «kristent humanistisk menneskesyn» og er «kirkelig forankret». Igjen knyttes dette tett til en forståelse av organisasjonen og diakonien som livssynsåpen. På denne måten er det tre nøkkelord som preger selvpresentasjonen: diakoni, kristen tro og livssynsåpenhet. Med andre ord, diakoni forklares i lys av to hovedbegreper: kristen tro og livssynsåpenhet, samtidig som det også innholdsbestemmes gjennom en rekke stikkord og begreper knyttet til arbeidsmåter og vektlegginger i arbeidet, ikke minst rettferdighet, likeverd og å lindre nød.

I tillegg til Kirkens Bymisjon er Kirkens Nødhjelp en organisasjon i Norge med en tydelig diakonal identitet.⁵ Dette uttrykkes programmatisk i organisasjonens prinsippdokument under overskriften «En diakonal organisasjon for global rettferdighet».⁶ Diakoni forklares også her i kjente vendinger:

Diakoni er kristen tro omsatt i handling, og blir uttrykt gjennom nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet. Tjenesten utøves av kristne kirker, organisasjoner og fellesskap over hele verden. Den er ikke begrenset til de som tilhører en kirke.

Koblingen mellom organisasjonens identitet og kristen tro er også her helt eksplisitt. Diakoni framstilles som et praktisk uttrykk for kristen tro i form av handling. Dermed tones det læremessige eller de dogmatiske premisene for det diakonale arbeidet ned, men det blir heller ikke borte. Teksten fortsetter med å framholde at utgangspunktet for Kirkens Nødhjelps arbeid er at «Gud har skapt alle mennesker

5 Forfatteren er styremedlem i Kirkens Nødhjelp.

6 Selvpresentasjonen til Kirkens Nødhjelp er hentet fra organisasjonens prinsippdokument: https://www.kirkensnodhjelp.no/sites/default/files/2024-10/prinsippdokument_kirkens-nodhjelp.pdf 02.12.2025

i sitt bilde, med samme verdi, med særskilte rettigheter og plikter». Videre heter det at «[a]lle mennesker er omfattet av Guds kjærlighet» og at «Gud i særlig grad identifiserer seg med nødlidende, fattige og undertrykte mennesker». Dermed forankres diakonien i en tydelig teologisk understrekning av en grunnleggende likhet og et universelt menneskeverd, kombinert med de fattiges fortrinn. Det innebærer ett universelt oppdrag og en ikke-diskriminerende tilnærming i organisasjonens arbeid. Den skal bidra for å bistå alle mennesker som lever i nød, fattigdom eller undertrykkelse, uavhengig av tro, seksuell orientering, etnisk tilhørighet osv.

Videre framhever Kirkens Nødhjelp at diakonitjenesten ikke bare er «begrenset til de som tilhører en kirke». Slik gis det en tydelig plass også til den som ikke ser seg selv som hjemmehørende innenfor en kirke eller kristen tro. Diakoni kan utføres uavhengig av en slik form for kristen innramming. Det gjelder for Kirkens Nødhjelp både for samarbeidspartnere og ansatte i egen organisasjon i arbeidet for nestekjærlighet, menneskeverd og rettferdighet.

Forventninger og forutsetninger

Denne diskursive innrammingen av diakoniaktørenes virksomhet kunne vært annerledes. Andre diakonale aktører presenterer seg på lignende vis, men også på andre måter. I sin framstilling av historien om Kirkens Nødhjelp forklarer Aud V. Tønnessen hvordan adopteringen av diakonibegrepet i sin tid ikke bare var passende for organisasjonen, men også strategisk nyttig ved at det skapte en viss distanse mellom Kirkens Nødhjelp og andre kristne organisasjoner og særlig misjonsorganisasjoner og andre som var opptatt av evangelisering eller forkynnende virksomhet (Tønnessen, 2007, s. 250). Analysen forutsetter at diakonibegrepet ville ha en viss resonans hos publikum og dermed fungere som en markør for forskjell og avstand fra andre former for kristen eller kirkelig virksomhet, samtidig som også sammenheng og fellestrekk anerkjennes. Diakoniaktørenes behov for den typen forskjellsmarkering synes fortsatt viktig, men selvpresentasjonene kobler også organisasjonene og diakoni aktivt til tro, teologi og kirke. I tillegg fungerer uttrykk som «alle menneskers likeverd», «livssynsåpenhet», «rom for alle» og at «Gud har skapt alle mennesker i sitt bilde» som en markering av organisasjonenes tilknytning til brede fellesskap og avstand fra (kirkelige) grupper som måtte oppleves som ekskluderende eller fordømmende.

Det er videre verdt å merke seg at diakonale organisasjoners institusjonelle dokumenter ikke bare uttrykker en identitet og selvforståelse overfor omverdenen generelt, men også forventninger overfor egne brukere, ansatte og samarbeidspartnere. Når det gjelder egne ansatte, uttrykker denne typen selvpresentasjoner

at det forventes godt arbeid i tråd med strategier og lojalitet til organisasjonens verdier og identitet (Wæraas et al., 2025). Deres innsats skal bidra til å oppnå organisasjonens strategier og mål, og i sitt virke representerer de den diakonale institusjonen utad. Dermed blir de ansatte også forvaltere og formidlere av diakoni og diakoniforståelse i slike møter. På denne måten videreføres en kobling mellom profesjon og diakoni, tro og teologi, selv om den nå er mellom den ansatte profesjonsutøveren og den diakonale institusjonen snarere enn en integrering av profesjonsutøvelse og kristen tro eller identitet hos den enkelte.

I tillegg til slike forventninger til egne ansatte og interne profesjonelle har diakonale organisasjoner også forventninger til eksterne aktører, inkluderte andre profesjonsutøvere. Når de presenterer seg som diakonale aktører, har de en forventning om at samarbeidspartnere og andre profesjonsutøvere har vilje og evne til å forstå hvem de er, deres egenart, oppdrag og virksomhet. Dersom eksterne ikke forstår hva diakoni betyr, vil organisasjonen ha et behov for å forklare dette. Organisasjonens diakonale selvpresentasjon er dermed avgjørende for å formidle organisasjonenes diakonale profil og på den måten avklare hva slags forklaring ansatte i diakonale organisasjoner skal og kan gi til utenforstående. Men det innebærer også at de har et behov for at disse eksterne profesjonsutøverne har forutsetningene som trengs for å forstå denne forklaringen. Hva en slik grunnleggende diakoniforståelse innebærer, kan belyses ved hjelp av *literacy*-begrepet.

Diakonal *literacy*

Literacy-begrepet har sitt opphav i lese- og skriveopplæring, og viser slik til lese- og skriveferdigheter eller en form for lesekyndighet. I en mer overført, utvidet betydning ligger det nært å oversette det med fortolknings- eller forståelseskompetanse. Det er i denne betydningen *literacy*-begrepet etter hvert har spilt en sentral rolle i diskusjoner om både utdanning og profesjonsutøvelse (Goody & Watt, 1963).

Et sentralt anliggende i *literacy*-litteraturen har vært den grunnleggende kompetansen som er nødvendig for å kunne fungere i et samfunn. For å kunne delta i og bidra konstruktivt i samfunnet er det nødvendig å forstå de grunnleggende kulturelle kodene. Det er nødvendig å kunne språket, dele grunnleggende verdier og å kjenne til samfunnets, ofte forstått som nasjonens, historie og kultur. Dermed blir det et viktig anliggende at utdanningsinstitusjonene fra grunnskolen og oppover bidrar til å gi elevene denne kompetansen. Programmet i mye av *literacy*-litteraturen har dermed vært å få *kulturell literacy* inn i skolens læreplaner, pensum og undervisning (Hirsch, 1987).

Ut fra en tilsvarende logikk, men tydeligere på bakgrunn av økende sekularisering, har også begrepet *religiøs literacy* funnet sin plass i litteraturen (Cloete et al.,

2022; Dinham & Francis, 2015; Moore, 2007; Prothero, 2020; Ubani, 2025; Wolfart, 2022). Igjen er antakelsen at en viss kompetanse er nødvendig for å kunne forstå og manøvrere i samfunnet. Økende sekularisering har gitt færre førstehåndserfaring med religion, selv om religion fortsatt gjør seg gjeldende i samfunnet. Den grunnleggende religiøse kompetansen opparbeides dermed ikke på samme måte som tidligere, og skolen må kompensere for dette gjennom religionsopplæringen. Samtidig er den økende religiøse pluralismen i samfunnet en annen viktig bakgrunn. Det som måtte være av førstehåndserfaring med religion, vil oftest være møter innenfor et gitt trossamfunn eller en bestemt religiøs tradisjon. Skal et pluralistisk samfunn fungere, er det behov for kompetanse til å forstå også andre religiøse uttrykk og horisonter og, ikke minst, til å manøvrere mellom og på tvers av disse.

Literacy-begrepet, slik det på denne måten er blitt beskrevet overfor og overført fra lese- og skrive-opplæringen til andre fag- og saksområder, er blitt mottatt både med begeistring og med skepsis og kritikk. Begeistringen knytter seg ikke minst til dets intuitive anvendbarhet. Det virker rimelig at storsamfunnet trenger et minimum av kunnskap, enighet og felles ferdigheter for å kunne fungere godt, og at dette på ingen måte innebærer at alle skal mene eller kunne det samme eller være like. I møte med det som er nytt, kreves noen forutsetninger for å kunne tilegne seg dette, og forståelse krever en form for forforståelse. Dermed gir både kulturell og religiøs *literacy* god mening.

Overført til diakonifeltet kan *diakonal literacy* ses på som en underkategori av religiøs *literacy* gjennom diakoniens kobling til kristen tro og livstolkning. Der diakoni en sjelden gang drøftes i lys av *literacy*-begrepet i litteraturen, er det innenfor en slik ramme (Davie et al., 2018), men uten at dette begrepsfestes mer spesifikt som *diakonal literacy*. Men på samme måte som ikke bare storsamfunnet, men også ulike trossamfunn ser seg tjent med at det finnes en religionsopplæring i skolen som presumptivt gir økt kompetanse og evne til å møte religion, religiøse mennesker, organisasjoner, uttrykk og praksiser på en sakssvarende måte, vil en grunnleggende diakoniforståelse være nødvendig for å kunne forstå og manøvrere i et samfunn der organisasjoner, yrkesutøvere, trossamfunn og andre forstår seg selv som diakonale. Det er nødvendig å kjenne til en forståelse av kristen tro som peker mot hvordan handling og samarbeid for å lindre nød, bekjempe fattigdom og fremme rettferdighet for alle uavhengig av etnisitet, religion, seksuell orientering osv. *Diakonal literacy* innebærer en kompetanse til å gjenkjenne dette hos diakonale aktører og til å forstå hvordan diakonale selvpresentasjoner posisjonerer og plasserer dem inn i et bredere teologisk landskap.

Kritisk diakonal literacy

Samtidig er det noe som skurrer. Hva slags kunnskap, enighet og felles ferdigheter er det tale om? Hvem eller hva har bestemt dette? Med andre ord, det kan synes som at literacy-tilnærmingen forholder seg til noen forutsetninger som ikke løftes fram for kritisk drøfting. Når kulturell literacy presenteres som et svar på behovet for å kjenne samfunnets spillereglene, er det ikke spillereglene som skal diskuteres. Diskusjonen dreier seg om hvordan barn, unge, innvandrere og andre skal kunne lære seg de gjeldende spillereglene. På den måten legges ikke bare en kulturell kanon til grunn, men også en konservativ tilnærming til denne. Det gjelder å videreføre det vi – majoriteten, storsamfunnet eller makthavere? – har, eventuelt de spillereglene og kulturelle kodene noen ønsker skal dominere i samfunnet.

Tilsvarende blir religiøs literacy gjerne presentert som en oppmerksomhet om de religioner, religiøse institusjoner og religiøse uttrykk og praksiser som finnes. Det medfører raskt en form for essensialisering der disse låses fast i bestemte former og mønster, uten særlig høyde for internt mangfold eller endringsprosesser. Religion blir til bestemte religioner, og selv om intensjonen er å styrke evnen til samarbeid med og mellom religiøse institusjoner og deres representanter, opprettholdes på denne måten markerte skiller mellom ulike grupper. Dermed settes det rammer for den religionskompetansen som søkes, uten at dette gjøres til gjenstand for kritisk diskusjon.

Dette manglende kritiske perspektivet har, ikke overraskende, ansporet utviklingen av et *kritisk literacy*-perspektiv (Lankshear et al., 1993; Zacher Pandya & Avila, 2014). Her settes nettopp det kritisk spørrende maktperspektivet i sentrum. Anliggendet er ikke bare å utvikle kompetanse og ferdigheter til å forstå samfunnet eller religion i samfunnet, men også å kunne reflektere kritisk over dette.

Kritisk diakonal literacy – en kritisk diakoniforståelse – vil i dette perspektivet forutsette den grunnleggende kompetansen om ulike diakonale praksisformer og problemstillinger nevnt ovenfor. Det innebærer kjennskap til de ulike diakonale praksisformer som allerede er antydnet gjennom temaområdene i Den norske kirkes diakonidefnisjon. I tillegg kommer de ulike diakoniaktørene: kirkelige (Den norske kirke) og selvstendige med en økumenisk og internasjonal profil (Kirkens Nødhjelp) eller med fokus mot helse- og sosialfaglige oppgaver i Norge (Kirkens Bymisjon). Alle disse er eksplisitte diakonale aktører, selv om det diakonale framstår som et særlig og spisset fokus for de to sistnevnte.

Det diakonale landskapet og mangfoldet i diakonale praksisformer er likevel større enn dette. Den norske kirke er ikke alene om å ha diakonalt arbeid som en integrert del av sitt arbeid selv om virksomheten favner bredere enn det rent diakonale. Det samme gjelder en rekke misjons- og/eller bistandsorganisasjoner og

flere trosbaserte organisasjoner eller institusjoner innen helse- og omsorgsfeltet. Eksempler er Norsk luthersk misjonssamband (NLM), Det norske misjonsselskap (NMS), Frelsesarméen m.fl. Selvsbeskrivelsen her, som for den Den norske kirke, innbefatter stikkordet «diakonal», men også begreper som misjon, evangelisering, bistandsarbeid, forkynnelse osv. Med diakonal *literacy* vil en kunne gjenkjenne dette diskursive feltet med tilhørende praksiser og institusjoner, men en kritisk diakonal *literacy* går lenger enn dette. Den vil drøfte landskapet og mangfoldet på kritisk vis: diskutere ulike former for diakoni opp mot hverandre, spørre om noen forståelser diakoni er bedre enn andre, og drøfte hvorvidt en bestemt praksis i det hele tatt fortjener denne merkelappen.

Kritisk diakonal *literacy* vil altså avdekke eventuelle misforhold mellom en trosbasert, diakonal identitet og det praktiske arbeidet. Den vil undersøke om innsats for evangelisering eller misjon skjer på en måte som er adskilt fra, støtter opp om eller kanskje undergraver det diakonale engasjementet på en måte som gjør at det framstår som undertrykkende eller umoralsk. I det hele tatt blir et avgjørende spørsmål om diakonien faktisk lever opp til målet om å forsvare menneskeverdet og å kjempe for rettferdighet. Med andre ord, kritisk diakonal *literacy* vil ta mål av seg å avsløre forskjeller mellom måten diakoni framstilles teoretisk eller ideelt i strategi- og verdidokumenter på den ene siden, og hvordan diakonal virksomhet foregår i praksis på den andre siden.

For å gi et eksempel kan vi vende tilbake til Den norske kirkes diakonidefinisjon. Som nevnt legger denne til grunn at diakoni er «kirkens omsorgstjeneste», «evangeliet i handling» og kjennetegnes av «*nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet*» (opprinnelig framheving). Dette er en utpreget programmatisk og normativ diakonidefinisjon. Diakoni blir eksplisitt bestemt gjennom honnør-ord som omsorg, nestekjærlighet, inkludering og rettferdighet, og implisitt med henvisning til miljø- og klimaarbeid og det gode framfor det onde. Diakoni er med andre ord bra. Det er et positivt ord som viser til positiv virksomhet. Men hva hvis det som beskrives som diakonal praksis har negative konsekvenser? Hva hvis det påpekes omsorgssvikt og menneskerettighetsbrudd ved diakonale institusjoner?

Kritisk diakonal *literacy* vil sette en i stand til å avsløre slike (mis)forhold mellom slike teologiske honnørord og beskrivelser på den ene siden og faktisk diakonal praksis på den andre siden. *Literacy* setter en altså i stand til å kaste et kritisk lys på diakonale selvpresentasjoner, identiteter og arbeidsformer. Det handler ikke bare om å forstå hva «et kristent humanistisk menneskesyn» innebærer eller hva «Guds bilde» betyr, men også om å avsløre spenninger, dilemmaer og maktforhold som gjør seg gjeldende i og bak diakonale diskurser. På den måten peker et kritisk *literacy*-perspektiv i retning av diakonale grunnlagsproblemer

knyttet til åpenhet og paternalisme, omsorg og makt, idealisme og realisme, osv. I dette ligger også at språkbruken vi finner i diakonale organisasjoners strategier og andre selvpresentasjoner forplikter. Skal diakonale innsatser framstå som autentisk diakonale, må det være et samsvar mellom ord og handling.

Samhandling og utdanning

Utgangspunktet for denne artikkelen er behovet for godt samarbeid og yrkesutøvere som fungerer godt i sine profesjonelle roller og i samarbeidet med andre. Slike samhandlingsrelasjoner vil kreve samhandlingskompetanse, inkludert en grunnleggende forståelse av hva «andre» av ulike slag kan og bidrar med (Iversen, 2025). Jo flere samarbeidspartnere profesjonsaktørene inngår i, jo større blir behovet for grunnleggende kunnskap og forståelse. Et viktig element i slik samhandlingskompetanse er en grunnleggende forståelse av hva samarbeidspartnere er og gjør, og i møte med diakonale aktører innebærer det også et behov for kritisk diakonal literacy.

Men hvordan kan profesjonsutøvere tilegne seg denne formen for literacy? Etterlysningen etter kritisk diakoniforståelse innebærer en utfordring til profesjonelle yrkesutøvere, men ikke minst til kvalifiseringen og utdanningen til profesjonsutøvelsen (Mausethagen & Smeby, 2017). Slik kvalifisering foregår på ulike måter. Historisk har veien inn i yrkesutøvelse vært å gå i lære, slik praksis og arbeidslivserfaring på mange måter står sentralt også i dag. Å arbeide sammen med dem som kan faget, og etter hvert opparbeide seg kompetanse og de nødvendige ferdighetene, er én form for profesjonskvalifisering. En annen vei går gjennom profesjonsutdanningene, gjerne ved en høyskole eller et universitet. Å tilby utdanninger som gjør studenter i stand til å arbeide innenfor profesjoner samfunnet har behov for, er en hovedoppgave for disse institusjonene. Sentrale, klassiske utdanninger ved universitetene er dermed lege-, jurist- og presteutdanningene. Senere har mange andre profesjoner og profesjonsutdanninger kommet til, og noen universiteter profilerer seg nettopp som institusjoner for profesjonsutdanning (for eksempel OsloMet).

Profesjonsutdanningene er målrettet utformet med tanke på å kunne fungere som forberedelse til disse yrkene. Til forskjell fra disiplinfokuserte utdanninger som gir utdanning og kompetanse innenfor et gitt fagområde, er profesjonsutdanningene praksisorienterte. Ikke sjelden vil de ha et større eller mindre element av praksis integrert i utdanningen, og på den måten tar de opp i seg elementer fra det «å gå i lære». Dermed framstår profesjonsutdanningen som forskjellig fra både disiplinfokuserte utdanninger og den praksis som de utdanner til. Den er praksisorientert, men samtidig også teoretisk orientert på en annen måte enn

det daglige virket i profesjonen. Enhver profesjonsutdanning må finne en balanse mellom disse to, teori og praksis, men vil konstant være under press for å ta mer opp i seg.

Jeg har også argumentert for at diakonal *literacy* ikke er nok, og at det er behov for kritisk diakonal *literacy*. Dette har konsekvenser for hvordan man bør tenke om kvalifisering og utdanning til profesjonsutøvelsen. Kritikk er et kjennetegn ved forskning og dermed et grunnelement i forskningsbasert undervisning og utdanning, selv om måten dette forstås på varierer betydelig mellom ulike fagdisipliner (Eriksson & Blomgren, 2020; Thurén, 2022). Dette kritiske perspektivet oppnås gjennom en bevissthet om teori- og metode, forskningsdesign, argumentasjon og refleksivitet. Bruk av teoretiske perspektiver konsentrerer oppmerksomheten om spesifikke dimensjoner ved forskningsspørsmålet og materialet, mens den metodiske bevisstheten bidrar til ryddig og gjennomslutning argumentasjon. Dermed styrkes muligheten for å avsløre egne/forskerens «bias» og utenforståendes mulighet til å vurdere denne forskningen.

Samtidig finnes det vitenskapelige arbeidsmåter som er kritiske på mer eksplisitte og spesifikke måter enn det som gjelder for all forskning. Såkalt kritisk teori tar nettopp mål av seg til å etablere et perspektiv på samfunnsforhold som er særlig bevisst på og oppmerksom på å kritisere disse. Kritisk teori, som gjerne knyttes til Frankfurter-skolen, men som er blitt utviklet i ulike retninger, vil avsløre implisitte maktforhold, få dem fram i lyset og slik muliggjøre kritikk og påfølgende samfunnsendring (Wormnæs, 1996). Ulike former for mistankens hermeneutikk retter oppmerksomheten mot makt (Nietsche), sex (Freud) og penger (Marx) og avslører hvordan disse framstår som sentrale drivkrefter både i samfunnslivet og hos enkeltpersoner. Tilsvarende vil ulike frigjøringsperspektiver peke på undertrykkende maktstrukturer i samfunnet, konsekvensene av disse ikke minst for ofrene og bidra til å peke ut veier til motstand og frigjøring fra disse, slik også for eksempel dekoloniale perspektiver gjør det.

Ved å sette det kritiske perspektivet i sentrum, legger kritisk *literacy*-perspektivet seg altså nært opp mot faglig, vitenskapelig arbeid. Det kritiske perspektivet er avgjørende for å etablere vitenskapelig kunnskap og å avsløre ideologiske tilsløringer. Utdanningen ved høyskoler og universiteter er kjennetegnet nettopp ved at den bygger på slike kritiske perspektiver og bygger dette inn i undervisningen. Behovet for kritisk diakonal *literacy* i den profesjonelle yrkesutøvelsen peker dermed på at kvalifiseringen til denne bør skje nettopp i rammen av forskningsbasert høyere utdanning. Her har fagpersoner innen diakonifaget en viktig rolle å spille i flere utdanninger og i et samarbeid på tvers av disipliner. Det innebærer ikke minst at høyere utdanning bør opprettholde kritisk tenkning som

et hovedelement i læringsutbyttet i profesjonsutdanningene og at de innbefatter ulike former for kritisk *literacy*, deriblant kritisk diakonal *literacy*.

Profesjonell kritisk diakonal *literacy*

Manglende kjennskap til diakonal virksomhet og få diakonale referanser kan hemme samarbeidet mellom profesjonsutøvere og diakonale aktører. Det er med referanse til slike møter og den samtidige nødvendigheten av profesjonell samhandling, at jeg har introdusert *literacy*. En gevinst ved å bruke dette begrepet er at det fokuserer ikke bare på hva diakoni er, men også forutsetningene for å forstå og samhandle med diakonale aktører. Verdien av slik samhandling innebærer at diakoniforståelse ikke bør være løsrevet fra profesjonsutøveres yrkesutøvelse, men tvert imot med fordel bør være nært knyttet til deres profesjonskompetanse som profesjonell kritisk diakonal *literacy*.

Med en kritisk diakoniforståelse i bagasjen vil det være mulig å avsløre det retorikken om diakonal praksis tilslører og å peke på de ikke-intenderte og eventuelt negative konsekvensene av slik praksis. Selv om noe beskrives som diakoni, er det ikke gitt at konsekvensene er gode. Med for eksempel et maktperspektiv vil kritisk diakonal *literacy* være i stand til å skjelne mellom normative og programmatisk utsagn på den ene siden og de faktiske konsekvensene av denne på den andre siden. En slik tilnærming til diakonal praksis vil ha evne til å utfordre ubeskyttede påstander og avsløre ideologiske tilsløringer i både fag og praksis. Det kritiske perspektivet har dermed et tilhørende konstruktivt potensial. Det kan avsløre maktforhold og -misbruk, bidra til frigjøring og forbedret praksis, og dermed på diakonalt vis lindre nød, fremme likeverd, nestekjærlighet og rettferdighet.

Ved å knytte sammen egen profesjonskompetanse – om den er primært forankret i sosialt arbeid, sykepleie eller barnevern eller lignende – med en slik grunnleggende og kritisk diakoniforståelse vil profesjonsutøveren kunne være en aktiv og konstruktiv partner i samhandlingsrelasjonen (Hennum et al., 2015). Hen vil kunne bidra til nytt og bedre samarbeid, men også med å peke på blindflekker, trusler og farer i det diakonale arbeidet. Når diakonale aktører ønsker seg bedre diakonal *literacy* blant folk generelt og samarbeidspartnere spesielt, innebærer det i dette perspektivet altså en invitasjon til avslørende kritikk. I forlengelsen av dette vil det kritiske perspektivet sette en i stand til å utfordre de strukturene som bestemmer og begrenser diakonalt arbeid, forholdet mellom (trosbasert) diakonalt arbeid og (sekulære) offentlige institusjoner, og dermed religion og politikk i samfunnet. Det kan også undersøke aktiviteter og praksiser som ikke umiddelbart beskrives som diakonale, men som likevel kan ha diakonale kvaliteter.

I et slikt perspektiv er det gode grunner til å inkludere kritisk diakonal *literacy* i en rekke profesjonsutdanninger. Det vil være en fordel ikke bare for diakonale aktører, men også for deres samarbeidspartnere og ikke minst for profesjonsutøverne. Denne artikkelen slutter seg dermed til koret av stemmer som vil ha «mer» inn i profesjonsutdanningene ved universiteter og høyskoler. Samtidig følger det ikke med nødvendighet at dette anliggendet ivaretas gjennom et eget kurs eller emne som kommer på bekostning av et annet. Spesielt kritisk tenkning, også i form av kritisk diakonal *literacy*, kan med fordel forstås som en generell og grunnleggende hermeneutisk samhandlingskompetanse og dermed integreres i ulike og eksisterende deler av utdanningsløpet. Her er en mulighet for og en utfordring til tverrfaglig samarbeid mellom fagfolk fra ulike fagområder til felles innsats for god utdanning. Samtidig har jeg vist til hvordan dette særlig er relevant og bør inngå i utdanninger rettet mot yrkesroller som inngår i samarbeidsrelasjoner med diakonale aktører. Utdanninger som peker fram mot yrkesutøvelse innen ideell sektor, helse- og velferd og deres samarbeidspartnere, peker seg da ut som særlig aktuelle, her eksemplifisert med henvisning til sosionomer, sykepleiere og barnevernspedagoger.

Litteratur

- Angell, O. H. (2009). *Diakoni som røyst? Diakonien i velferdsstaten*.
- Bäckström, A., Davie, G., Edgards, N., & Pettersson, P. (2011). *Welfare and religion in 21st century Europe. Vol 2*. Ashgate Pub. Ltd.
- Cloete, A. L., Lartey, E., Wepener, C., Gräb, W., & Weyel, B. (2022). Religious Literacy. In (pp. 731–742). Germany: Walter de Gruyter GmbH. <https://doi.org/10.1515/9783110618150-055>
- Davie, G., Dinham, A., Cadeddu, F., & Melloni, A. (2018). Religious Literacy in Modern Europe. In A. Melloni & F. Cadeddu (Eds.), *Religious Literacy, Law and History. Perspectives on European Pluarlist Societies* (1 ed., pp. 17–28). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203730881-2>
- Dinham, A., & Francis, M. (2015). *Religious literacy in policy and practice*. Policy Press.
- Eriksson, L. T., & Blomgren, E. (2020). *Kritisk tenkning* (1. utgave). Gyldendal.
- Fanuelsen, O. (2014). The development of diakonia as faith-based professional practice. In S. Dietrich, K. Jørgensen, K. K. Korslien, & K. Nordstokke (Eds.), *Diakonia as Christian social practice*. Regnum.
- Goody, J., & Watt, I. (1963). The Consequences of Literacy. *Comp Stud Soc Hist*, 5(3), 304–345. <https://doi.org/10.1017/S0010417500001730>
- Gunnes, G. (2025). Kan en diakonal organisasjon være «livssynsåpen»? *Tidsskrift for praktisk teologi*, 42(1), 27–47.
- Haugen, H. M. (2018). *Diakoni i velferdssamfunnet. Mangfold og dilemmaer*. Fagbokforlaget.
- Hennum, B. A., Pettersvold, M., & Østrem, S. (2015). *Profesjon og kritikk*. Fagbokforlaget.

- Hirsch, E. D. (1987). *Cultural Literacy. What every American needs to know*. Houghton Mifflin.
- Iversen, A. (2025). *Tverrprofesjonell samhandling og teamarbeid: kjernekompetanse for fremtidens helse- og velferdstjenester*. Gyldendal.
- Johannessen, K. I., Korslien, K. K., & Jordheim, K. (2009). *Diakoni: en kritisk lesebok*. Tapir akademisk forlag.
- KA Arbeidsgiverorganisasjon for kirkelige virksomheter. (2022). *LA OSS SKAPE NOE SAMMEN! En veileder i lokalt samskapende diakonalt arbeid*.
- Kirkerådet. (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Den norske kirke, Kirkerådet.
- Korslien, K. K., Nordstokke, K., & Dietrich, S. (2011). *Diakonen – kall og profesjon*. Tapir akademisk forlag.
- Lankshear, C., McLaren, P., & Greene, M. (1993). *Critical Literacy: Politics, praxis, and the postmodern*. Albany: State University of New York Press.
- Mausethagen, S., & Smeby, J.-C. (2017). *Kvalifisering til profesjonell yrkesutøvelse*. Universitetsforlaget.
- Molander, A., & Terum, L. I. (2008). *Profesjonsstudier*. Universitetsforlaget.
- Moore, D. L. (2007). *Overcoming Religious Illiteracy. A cultural studies approach to the study of religion in secondary education* (1st ed.). New York: Palgrave Macmillan.
- Nordstokke, K. (2021). *Diakoni. Evangeliet i handling*. Verbum.
- Prothero, S. (2020). *Religion Matters. An introduction to the world's religions*. W. W. Norton & Company.
- Rittel, H., & Webber, M. M. (1973). Dilemmas in a General Theory of Planning. *Policy Sciences*, 4(2), 155–169.
- Thurén, T. (2022). *Vitenskapsteori for nybegynnere*. Gyldendal.
- Tønnessen, A. V. (2005). Velferdsstat og kirkelig diakoni i Norge etter 1945. Kritikk og fornyelse. In J. H. Schjørring & J. T. Bak (Eds.), *Velfærdsstat og kirke* (pp. 103–123). Forlaget ANIS.
- Tønnessen, A. V. (2007). *Kirkens Nødhjelp. Bistand, tro og politikk*. Gyldendal.
- Ubani, M. (2025). Religious Literacy as a Literacy? Conceptual Elaboration in a 21st Century Learning Framework. *Religious education*, 120(4), 386–402. <https://doi.org/10.1080/00344087.2025.2510741>
- Wolfart, J. C. (2022). 'Religious Literacy': Some Considerations and Reservations. *Method & theory in the study of religion*, 34(5), 407–434.
- Wormnæs, O. (1996). Kritisk teori og kritisk vitenskap: Frankfurterskolen og Habermas om vitenskap, samfunn og interesser «De tre kulturer». In *Vitenskap – enhet og mangfold* (pp. 305–320). Ad Notam Gyldendal.
- Wæraas, A., B. Hellevik, Ø., Sirris, S., & Hathaway, J. C. (2025). The Nonprofit, That's Us: Linking Organizational Identity and Identification in Social Mission-Based Organizations. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 0(0), 08997640251393185. <https://doi.org/10.1177/08997640251393185>
- Zacher Pandya, J., & Avila, J. (2014). *Moving Critical Literacies Forward: A new look at praxis across contexts* (1st ed.). Routledge.

Den konfessionella kulturens betydelse för syn på uppgift, könsroller och organisering inom Diakonissanstalten och Diakonanstalten ca 1850–1910

ELISABETH CHRISTIANSSON DRAKE *teol. dr., lektor,*

Institutionen för civilsamhälle och religion, Marie Cederschiöld högskola Stockholm

elisabeth.christiansson@mchs.se ORCID 0009-0006-9632-3091

STIG LINDE *lektor i socialt arbete, docent, Socialhögskolan i Lund*

ORCID 0000-0002-4651-2699

ABSTRACT

The article examines the significance of confessional culture for conceptions of vocation, gender roles, and organizational forms within the Deaconess Institution and the Deacon Institution during the period circa 1850–1910.

The study shows that the traditional Lutheran understanding of the household's responsibility for one's neighbor, as part of the earthly calling, was redefined within diaconal work into an understanding in which the work of deacons and deaconesses is seen as a necessary expression of evangelical love in society and its institutions. The fact that women were given a professional position outside the home, and that men performed care work, was justified through this understanding of Christian social responsibility.

The institutions were pioneering actors in the emergence of early welfare professions—an initiative that should be understood against the background of its ideological context and the early processes of modernization.

NYCKELORD

Diakonissa. Diakon. Kvinnlig diakoni. Manlig diakoni. Vårdförsking. Konfessionskultur. Hushåll. Evangelisk kärlek

Inledning och syfte

Diakonissanstalten initierades 1851 på Kungsholmen i Stockholm och den manliga Diakonanstalten i Gävle 1898. Dessa institutioner var frivilliga organisationer i statskyrkans närhet – lojala med densamma – men kyrkorättsligt inte en del av den.

Den samhälleliga kontext inom vilken den kvinnliga diakonin initierades vid mitten av 1800-talet präglades av begynnande moderniseringsprocesser. Politiska rörelser som liberalism och socialism erbjöd ideologiska alternativ till den evangeliska lutherdom som varit samhällets fundament sedan reformationen. Väckelsen erbjöd, i förhållande till statskyrkan, såväl alternativa teologiska utgångspunkter som nya arenor för religionsutövning. Genom att medborgare slöt sig samman i organisationer som arbetade för olika typer av samhällsförbättrande ändamål lades en grund för den utveckling mot demokrati och idémässig pluralism som skulle komma att präglade det moderna Sverige (Jansson, 1982).

Under det sena 1800-talet och det tidiga 1900-talet, den period då den manliga diakonin etablerades, intensifierades den kritiska diskussionen kring traditionella institutioner såsom kyrkan, kristendomen och familjen. Samtidigt började etablerade könsroller och sociala hierarkier omförhandlas. Urbaniseringen omformade det sociala landskapet och bidrog till en upplösning av tidigare gemenskapsformer. Redan under tidigt 1800-tal hade den snabba befolkningstillväxten på landsbygden aktualiserat frågor om fattigvårdens organisering. I denna kontext aktualiserades det som i samtiden benämndes *den sociala frågan* (Lundgren 2003). Denna term syftar på de växande samhällsproblem som uppstod till följd av missväxt, industrialisering och en otillräckligt organiserad fattigvård. Dessa faktorer skapade ett tryck mot att genomföra reformer, i samhället i stort likaväl som i den lutherska statskyrkan.

Tidigare nordisk forskning har i begränsad utsträckning och sällan i ett samlat perspektiv analyserat konfessionskulturens betydelse inom diakoninstitutionerna – dess funktion som drivkraft för de diakonala pionjärerna och dess förändringsprocesser under 1800-talets lopp. Historikern Inger Hammar (1942–2007) har i sin forskning om borgerliga kvinnors emancipationssträvanden under 1800-talet påpekat tendensen att i historisk forskning underskatta religionens roll som ideologiskt styrmedel (Hammar, 1999, s. 32). En ambition i denna artikel är att i linje med Hammars resonemang uppmärksamma religionens roll som historisk drivkraft.

Syftet i denna artikel är att undersöka konfessionskulturens betydelse för synen på uppgift, könsroller och organisering inom Diakonissanstalten och

Diakonanstalten under perioden cirka 1850–1910. Frågeställningarna rör dels vilka ideal som kännetecknade denna fromhet, dels på vilket sätt dessa ideal, i ett historiskt och ideologiskt perspektiv, kan förstås i termer av kontinuitet respektive diskontinuitet i förhållande till den evangelisk-lutherska tradition som dominerat i det svenska enhetssamhället, och hur de utvecklas under undersökningsperioden.

Utgångspunkten är inte att fastställa kausala samband i strikt mening, utan – i linje med en modern vetenskapsteoretisk position – att förena förklaring och förståelse. Frågan aktualiserar en rad vetenskapsteoretiska överväganden som vi inte fördjupar inom ramen för denna artikel, men som vi beaktar. Vår ansats är att historiska skeenden, deras förutsättningar och följder kan undersökas och diskuteras vetenskapligt utan anspråk på entydig kausalitet, samtidigt som det är möjligt att argumentera för rimliga tolkningar av fenomenen.

I artikeln vill vi synliggöra hur teologisk tradition i dynamisk mening – i praxis och fostran – upprätthåller tro och värderingar, samt hur dessa tar sig uttryck i vardagsliv, gemenskap och samhälle. Begreppet ”konfessionskultur” används som ledsagande begrepp och förstås i enlighet med kyrkohistorikern Thomas Kaufmanns definition: som en kulturell identitet och livsform som sträcker sig bortom formella lärosatser. Inom en och samma konfession kan skilda kulturella uttryck utvecklas över tid, beroende på historiska och politiska förutsättningar (Kaufmann 2006, s. 3–25). I likhet med Kaufmann, men med fokus på institutionsdiakonin under 1800- och det tidiga 1900-talet, visar vi hur nya tyngdpunkter och kulturella uttryck växer fram inom ramen för en och samma konfession. Ett möjligt alternativt begrepp i sammanhanget vore ”fromhetskultur”, som förekommer i kyrkohistorisk forskning, men ofta används utan närmare problematisering eller precisering (exempelvis Gullbekk & Sættem 2019; Zachrisson 2017).

Ett centralt begrepp i artikeln är ”hemmet” och den innebörd det ges inom institutionsdiakonin. Redan Aristoteles framhöll hushållet som samhällets grundläggande byggsten. I det tidigmoderna Europa kom hushållet att fungera som en central samhällsinstitution, och i samband med reformationen fick det en förändrad och fördjupad teologisk innebörd (Christiansson Drake 2026). Institutionsdiakonins idéhistoriska rötter återfinns i hallepietismen, som uppstod i slutet av 1600-talet (*Hoffnung besserer Zeiten*, 2005). Inom dess institutionella praktiker gavs hemmet en vidgad och delvis omformad innebörd jämfört med traditionell luthersk förståelse, något som också präglar synen på hemmet inom institutionsdiakonin.

Disposition

I artikeln belyses först den kvinnliga diakonin, därefter den manliga, med hänseende till konfessionskulturens betydelse för synen på uppgift, könsroller och organisatorisk struktur. De konfessionskulturer som framträder kontextualiseras i ett idéhistoriskt perspektiv med särskilt hänseende till kontinuitet och diskontinuitet i förhållande till den evangelisk-lutherska tradition som dominerat i det svenska enhetssamhället och utvecklingen under perioden 1850–1910. Artikeln avslutas med förslag på fortsatt forskning.

Material och metod

Undersökningen bygger på, syntetiserar och fördjupar tidigare forskning. Ett omfattande empiriskt underlag finns i avhandlingen *Kyrklig och social reform. Motiveringar till diakoni 1845–1965* (Christiansson, 2006) och i artikeln *Män som vårdar: Manlighet och ambitioner om social förbättring i manlig diakoni i Sverige* (Christiansson Drake och Linde, 2024). Detta underlag bygger i hög grad på tidskrifter som utgått från institutionerna, årsredovisningar och annat arkivmaterial. Undersökningsperioden cirka 1850–1910 motiveras av det fokus som ligger på såväl Diakonissanstaltens som Diakonanstaltens initieringskedan, 1851–1862 respektive 1898–1910, samtidigt som tidsperioden däremellan behandlas.

Urval av källor i föreliggande artikel har styrts av artikelns syfte och frågeställningar. Kyrkohistorikern och religionssociologen Berndt Gustafssons (1920–1975) undersökning *Svenska kyrkan och kapitalismen under 1800-talet* (1977) har gett viktiga tolkningsnycklar till den historiska förståelsen.

Sociala positioner i ett lutherskt enhetssamhälle

Vid mitten av 1800-talet var kvinnans underordnade ställning i förhållande till mannen en självklarhet. Den legitimerande ideologin var luthersk teologi, så som den hade dominerat den svenska enhetskulturen sedan 1600-talet. I enlighet med denna var såväl samhällets som kyrkans ordningar givna av Gud. Alla människor hade sin plats i ett givet system av över- och underordning. Kvinnor var underordnade män, barn sina föräldrar, tjänstefolket husmor och ytterst husfader, folket överheten osv. En och samma person kunde vara överordnad i en relation, men underordnad i en annan. En gift kvinna var till exempel underordnad husfadern, men överordnad sina barn och näst efter husfadern tjänstefolket (Pleijel, 1951, s. 20). De sociala lydndsordningarna fanns formulerade i Martin Luthers Hustavla längst bak i *Lilla katekesen*. Kvinnans särskilda uppgift var att vara hustru och mor. Genom att uppföstra barn, bedriva hushållsarbete och vara sin man

lydig förverkligade hon, enligt den lutherska skapelseteologin, sin jordiska kallelse (Hammar 1999).¹ Husfadern för hushållet är å sin sida underordnad församlingens lärare och överheten. Den samtida under- och överordnade positionen har beskrivits i maskulinitetsforskningen i termer av multipla maskuliniteter (Connell, 2008, s. 114).² Med begreppet hegemonisk maskulinitet betecknas det dominerande mansidealet under en viss tid som förkroppsligade det för tiden mest erkända sättet att vara man på (a.a., s. 115). Detta dominerande ideal innebar att alla andra män behövde förhålla sig till det, liksom det ideologiskt legitimerade kvinnors underordning under män (Connell & Messerschmidt, 2005, s. 832). Det är det hegemoniska mansidealet som andra förekommande maskuliniteter ställs emot. Det är således inte bara kvinnor som är underordnade det, utan också andra grupper av män, andra maskuliniteter (Connell, 2008, s. 116). Men det betyder inte nödvändigtvis att dessa andra tar avstånd ifrån eller motsätter sig det hegemoniska mansidealet. De alternativa maskuliniteterna kan istället anta en understödande position.

Den kvinnliga diakonin

Diakonissanstalten och den inre missionen

I Sverige och på andra ställen i Europa samlades väckelsen vid 1800-talets mitt under parollen "inre mission". Begreppet anspelade på likheten med mission i främmande länder. Medan utlandsmissionen riktade sig till de okristna "hedningarna" var den inre missionens målgrupp "de kristna hedningarna" i hemlandet ("Den inre missionen" 1847, s. 4). Det ansågs vara en plikt för varje sann kristen att delta i arbetet. Ämbete, social status eller kön var inte avgörande; den som var sant kristen hade en evangelisk kallelse. Inre missionens portalfigur Johann Hinrich Wichern (1808–1881), instiftade som en reaktion på revolutionen i Tyskland 1848 "Die Innere Mission" (Newman 1932, s. 140). Wicherns program för inre mission rymde fyra aspekter (Järpemo 1977, s. 86):

-
- 1 Hur det lutherska enhetssamhällets ideologiska grundstruktur kan förstås har varit föremål för aktuell forskning. I Claeson, U & Javette Koefoed N. (red) (2026) *Den nordiska hushållsstaten - variationer på ett tema av Luther: Auktoritet och ansvar i de tidigmoderna danska och svenska rikena*, ges i förhållande till tidigare forskning en delvis kritisk och nyanserad bild av de sociala relationerna i det lutherska enhetssamhället. Forskningen i fråga påverkar emellertid inte vad som presenteras i denna artikel.
 - 2 Connells teori har kritiserats för en ensidig inriktning på maktdimensioner i mäns förhållanden, och att begrepp som "omanlighet" kan bredda förståelsen av manligheters förändringar i ett dynamiskt samhälle (Ekenstam 2006).

1. Evangelisation
2. Diakonal hjälp
3. Social och nationell förnyelse av folklivet
4. De troendes allmänna prästadöme.

Initiativtagarna till Diakonissanstalten i Stockholm tillhörde ett nätverk av högreståndspersoner som vid 1800-talets mitt grundade organisationer och institutioner med väckelsekristen inriktning. Flera av dessa kom att få stor betydelse för utveckling av fromhetsliv och människovård i det svenska samhället. Exempel på sådana är utöver Diakonissanstalten, Stockholms Stadsmission och Evangeliska Fosterlandsstiftelsen (EFS).

Fromheten inom högreståndsväckelsen, med rötter i tysk luthersk pietism, kännetecknades av föreställningen om nödvändighet av personlig omvändelse, innerlighet i tro uttryckt i handling och lekmäns aktivitet. Gemenskapen av sant troende ställdes i kontrast till den geografiskt avgränsade församlingen och man opponerade sig mot en rigid och "död" kristendom (Christiansson 2006). Inom väckelsen fanns ett dynamiskt drag i synen på samhället. Till skillnad från enhets-samhällets statiska samhällssyn, manifesterad i *Hustavlan*, tillägget till Martin Luthers Lilla katekes, uppfattades samhället som ett objekt för förbättring och förändring. Guds rikes utveckling pågick redan här på jorden, ett synsätt som i väsentlig mening avvek från den traditionella lutherska uppfattningen om synden som begränsande för människan som samhällsvarelse (Gawthrop 2019, s. 58).

Instiftandet av en diakonissanstalt i Stockholm uppfattades av dess grundare som en utlöpare av inre mission (Elmund 1973, s. 85f.). Sjukvården var vid denna tid inte utvecklade och "sjukvaktarskorna" vid de få befintliga sjukhusen i Stockholm förknippades med prostitution och brännvinsmissbruk. Under rubriken "Diakonissanstalten i Strasbourg" beskrivs i tidskriften *Fridsbudbäraren* behovet av en Diakonissanstalt i Stockholm:

Huru högt äro icke en christlig sjukvård af behofwet påkallad? Det händer nu icke sällan att sjuksängen blir omgifwen av de mest werdligt sinnade uppwaktare, som med sqwallerberättelser om dagens nyheter eller annat fåfänglighetstal, söka fördrifwa de timmar, hwilka Herren tycktes därtill serskilt bestämt att "taga själar avsides", för att i deras hjertan inlägga helsosamma påminnelser om nödwändigheten och skyndsamheten af den saliga förändring, hwarförutan ingen får se Guds rike -Icke så, wi hoppas det, äldre fruntimmer finnas, serdeles i hufwudstaden, som av kärlek till deras Återlösare och medåterlösta skulle wilja åtaga sig ett sannt christligt Diakonisskall. Wi uppmana en hwar att betänka hwad i vårt land för denna sak kan och bör göras, till befrämjande af denna del utaf den inre missionen ("Diakonissanstalten i Strassbourg" 1848, s. 80).

Diakonissanstalterna i Strasbourg och Kaiserswerth stod som mönsterbildande exempel för den planerade diakonissanstalten i Stockholm. Den första verksamhetsgrenen i Stockholm var sjukvård, men redan från början planerades utveckling inom andra områden. Den anstalt som år 1851 grundades på Kungsholmen ansågs kunna befärma ett dubbelt syfte, dels att rädda själar genom sjukvård, undervisning, räddningsarbete etc. och dels att utbilda kvinnor till denna uppgift (Christiansson, 2006, s. 71).

Sällskapet till beredande af en Diakoniss-Anstalt i Stockholm bildades år 1849. Sällskapet omvandlades år 1851 till Svenska Diakoniss-Sällskapet, då ett mindre sjukhus inrättades på Gröna Tvärgatan 8 i Stockholm. År 1852 inrättades en skola liksom utbildning av diakonissor till småskollärarinnor (Ekman 1950). Efter en inledande tjänarinneperiod upptogs den blivande diakonissan under högtidliga former till "provsyster" varefter hon kunde invigas till diakonissa. Förutom vanliga skolämnen som räkning, skrivning och grammatik ingick i utbildningen sjukvård, undervisning, barnavård, hushållsarbete, trädgårdsarbete och sömnad. (Elmund 1973 s. 90–98). År 1856 utvidgades verksamheten vid Diakonissanstalten med ett så kallat Magdalenahem för kvinnor som blivit frigivna från fängelse, prostituerade och kvinnor som var i farozonen för prostitution (Svenska Diakonissällskapets Förvaltningsutskotts protokoll 1856, s. 172).

Uppgifter för kristna kvinnor

I det väckelsekristna sammanhanget var den personliga omvändelsen central. När det kom till att definiera sann kristendom och vem som med rätta kunde kalla sig kristen var detta ett kriterium som i andligt hänseende slog ut kategorier som social status och kön. Detta i kombination med den uppfattade uppgiften att evangelisera och i samhället sprida "sann kristendom" var bakgrunden till att kvinnor i vårdande och omhändertagande uppgifter, till skillnad från vad den traditionella lutherska kallelseläran innebar, ansågs kunna förverkliga sin kvinnliga kallelse utanför hushållet som diakonissa. I evangelisationens tjänst kunde kvinnliga egenskaper nyttgöras. I *Fridsbudbäraren* år 1849 återges ett tal av Wichern om hur kvinnors verksamhet inom den inre missionen utgör ett inför framtiden lovande och outnyttjat kapital, där han hänvisar till kvinnliga pionjärer inom diakoni och fångvård:

Nu för tiden har redan ett stort antal nät af sådan verksamhet utbredt sig öfver hela fäderneslandet, och framför allt äro qvinnorna derwid verksamma. Det är också rätt, ty de hafwa först sett den uppståndne. Redan 1813 har denna kärlekens verksamhet begynt, men stor är den klagan, att densamma saknar den behöfliga hjälpen. Icke desto mindre hafwa wi sett ibland oss qvinnor verkande inom detta gebiet, sådana den

christna kyrkan kanhända förr aldrig egt. (Talaren nämnde härwid miss Fry och Amalia Siewnking, hwilkas werksamhet han skildrade, och derefter talade han närmare om de räddningshus, hwilka redan finnas i hela Europa). I vår kyrka är alltså ett kapital, hwarpå en förhoppning hwilar, som aldrig skall komma till skam. ("Om kyrkomötet i Wittenberg den 21, 22 och 23 September 1848. (Efter föredrag uti Stockholms prestsällskap, i Jan 1849") 1849, s. 7)

Kvinnans roll i det kyrkliga sammanhanget blir i och med den inre missionens reformprogram förnyad. Den väckta kvinnan fick ett ansvar för den andliga själavården som sträckte sig utanför hemmet. Historikern Ingrid Åberg gör analysen att när kvinnor vid denna tid träder in i offentliga filantropiska eller evangelisatoriska roller sker det utan föregående könskonflikt eller genusrelaterad motsättning. Kvinnors omsorgsarbete uppfattades som en ändamålsenlig lösning på samhälleliga problem; uppgifterna i hemmet förlängdes ut i samhället (Åberg, 1995, s. 22; Hammar, 1999, s. 79). Kvinnorättsförespråkaren Fredrika Bremer hade kontakt med kvinnor i väckelsen,³ även om hennes relation till densamma inte var entydig. Hon tycks ha sökt förena liberala och väckelsereligiöst pietistiska ideal och beskrivs av professorn i kyrkohistoria Anders Jarlert som en "intellektuell mystiker" (Jarlert 2001, s. 141). I en reseskildring från diakonissanstalten Kaiserswerth i Tyskland beskriver hon framsyntheten i att låta kvinnans naturliga anlag komma till uttryck i diakonisskallet (Bremer 1848, s. 49).

Inom väckelsen fanns en föreställning om att kvinnor borde delta i samhällslivet. Nyttospekten betonades. En uppfattning som hade internationell förankring, vilket framgår av stadgarna för Diakonissanstalten i Strasbourg som publicerades i *Fridsbudbäraren* år 1848:

Diakonisshuset i Strasbourg erbjuder medel åt de Herrans lärjunginnor, som söka tillfälle att äfwen utwertes wisa sig tacksamma för den som förlossat deras själ, att utbilda sig, efter hwars och ens fallenhet, antingen till lärarinnor i Småbarnsskolor och lägre Borgarskolor, eller till sjuksköterskor i enskilda hus och offentliga helsoanstalter, eller till wårdarinnor (aufcherinnen) och besökerskor i fängelser, räddningsanstalter och andra inrättningar, der angeläget är att en öm och framför allt sannt christlig wård finnes. ("Diakonissanstalten i Strassbourg" 1848, s. 78).

3 Fredrika Bremer ingick tillsammans med väckelseprofilerna Marie Cederschiöld, Elisabeth Ehrenborg, Emilia Elmlad och Mathilda Foy i "Fruentimmerssällskapet för fångars förbättring". Samtliga dessa högreståndskvinnor var också engagerade i Diakonissanstalten (Christiansson 2003).

Det som framhålls i samband med utbildningen av kvinnor till diakonissor är behovet av sant kristlig omsorg. Det är inte de blivande diakonissornas egna behov som står i centrum, utan det andliga behov som man menar finns i samhället. Det historiska materialet visar att diakonisskallets instiftande bör förstås mot bakgrund av det väckelsekristna perspektiv som präglade rörelsen för inre mission. Människans grundläggande behov tolkades i termer av frälsning, och på sikt åsyftades en andlig förbättring av samhälle och kyrka. Den sociala situationen ansågs vara avhängig den andliga, varför hjälparbete var en uppgift för "sant kristna". Social ansträngning från samhälle, kyrka eller filantropi uppfattades som fåfänglig, om sann kristendom saknades ("Tal vid Skyddsföreningen i Stockholm Årsmöte den 2 maj 1849, af Kyrkoherden J. Rothlieb" 1848, s. 74; *Elmblad* 1848, s. 7; "Kan vår tids filantropi hjälpa folket?" 1847, s. 12). De diakonala pionjärerna uppfattade att det endast var diakonin som kämpade mot synden och som kunde åstadkomma verklig förändring (Markkola 1999, s. 19). Sant kristna kvinnor kunde som diakonissor, utifrån sina förmodade naturgivna omvårdande egenskaper, bidra till samhällets andliga förbättring.

Diakonissan i moderhuset

Synen på kvinnan i moderhuset innebar en modifiering av traditionell luthersk skapelsesyn. Diakonissan hade inga egna barn att uppfostra, ingen man och hon levde i celibat. Hon var inte husmor och hon kunde arbeta utanför institutionen. Moderhuset uppfattades dock analogt med ett borgerligt hem (Inghammar 2006). I stället för genom släktskap konstituerades gemenskapen av systerskap. Föreståndaren och husmor jämfördes med det borgerliga hemmets far och mor. I relation till dem var systrarna barn och de var skyldiga att lyda dem "i allt". (Översättning av Hausordnung vid diakonissanstalten Kaiserswerth. Sällskapet för beredande av en Diakonissanstalts protokoll 1850, s. 134). Vid Diakonissanstalten fanns från början ingen manlig direktor, utan en kvinnlig föreståndarinna som hade en roll nära husfaderns. Diakonissans moderliga egenskaper förverkligades inte i omsorg om egna barn men på ett symboliskt sätt i omsorg om behövande i samhället (Markkola 1999, s. 20). Som kvinna var diakonissan på rätt plats enligt den lutherska ideologin – i ett hem inom vars ram hon utförde sin jordiska kallelse. Här finns en kontinuitet i förhållande till Luthers uppfattning om kvinnans plats i familjen och samhället. En symbolisk men viktig skillnad var emellertid att vid Diakonissanstalten hade diakonissan också rollen som "barn". Hon praktiserade inte sitt moderskap inom ett eget hushåll.

När Diakonissanstalten tillkom som ett initiativ av aktiva inom högreståndsväckelsen var syftet att genom sjukvård och annan omsorg verka för väckelse i kyrkan och övriga samhället. Kvinnliga egenskaper kunde, menade initiativtagarna,

i diakonisskallet ställas i evangelisationens tjänst. Med Diakonissanstaltens initiering blev det för en kvinna teologiskt legitimt att verka i funktioner utanför hemmet.

Den manliga diakonin

I Sverige skulle det förflyta nästan femtio år mellan det att den kvinnliga diakonin först etablerades och därefter den manliga. Marken var emellertid inte oförberedd när Svenska diakonsällskapet initierade en diakonskola. Den manliga diakonin i Tyskland var väl känd och i Norge hade Diakonhjemmet med sjukhus och utbildning för män invigts 1890 (Oftestad, 2017, s. 297). Grundandet av Svenska Diakonsällskapet föregicks av en flerårig diskussion inom ramen för prästmöten och andra kyrkliga forum. Flera röster inom dessa sammanhang förespråkade etablerandet av ett diakonat, med syfte att bistå prästerna i det vardagliga församlingsarbetet. Diskussionen kom i hög grad att fokusera på gränsdragningen mellan prästens teologiska ansvar – att förvalta ordet och sakramenten – och den funktion som den tilltänkta diakonen skulle fylla. Att diakonen skulle predika var för många debattörer oriktigt och inte något att sträva efter (Ullman 1891).

Det var en sammanslutning av präster i Gästrikland som 1898 tog initiativet till att bilda Svenska diakonsällskapet, ett uttryck för ett upplevt behov av organiserad kristen social omsorg. Gästriklands prästsällskap, menade att, så som det formulerades i ett upprop för "diakonsaken", behovet av diakoner hade blivit så trängande att "uppskov inte fick riskeras" ("Huru vi vågat", 1898, s. 8). Sällskapet skulle utbilda män till diakoner.

Sällskapets syfte var tvåfaldigt. För det första ansåg initiativtagarna att statskyrkan hade ett moraliskt ansvar att stödja statliga och kommunala vårdinrättningar genom att tillföra kristen barmhärtighet. Detta skulle realiseras genom att ledande befattningar inom vården bemannades av personer med kristen livsyn och särskild utbildning för uppgiften. För det andra ville man tillgodose en ambition som växte fram inom vissa kyrkliga kretsar: att stärka församlingarnas roll i arbetet med att lindra mänskligt lidande.

Den teologiska argumentationen för manlig diakoni liknar den som fördes femtio år tidigare för kvinnlig diakoni. Den väckelsekristna fromheten inom vilken personlig omvändelse uppfattades vara ett kriterium för en sant kristen person, omfattades dock inte av den manliga diakonins företrädare. I stället lyftes kyrkans gudstjänstliv och nådemedlen fram som garantier för sann evangelisk kärlek. En kyrklig konfessionskultur framträder; sann kristen kärlek uppfattades vara en konsekvens av evangeliets förkunnelse och sakramentens förvaltning. Det är kyrkan i egenskap av nådemedelsinstitution som besitter nyckeln till sann

kärlek och frälsning. Den kyrkliga konfessionskulturen beskrivs i tidskriften *Diakonen* på följande sätt:

Det vore icke för tidigt om vi vaknade upp till känsla af vår kallelse att vara ett Guds folk och af vårt ansvar för hvarandra inbördes, så att ett församlingsarbete utvecklades, där medelpunkten utgjordes af gudstjänstlivet och den direkta själavården och där en kärleksverksamhet på alla områden framväxte, hvilken sålunda skulle uppbäras af Kristi kärleks kraft och hvarvid man skulle taga hand om de elända i lekamligt afseende samt ytterst åsyfta att föra dem till gemenskap i tron med vår Frälsare och med församlingen, där den hämtar sin kraft af Guds ord och sakrament (Granqvist 1899, s. 111).

Vid det konstituerade sammanträdet den 14 april 1898 framlade sällskapetets ordförande tillika kyrkoherden i Gävle Nils Lövgren några satser som avspeglar inriktningen på en kyrklig anknytning inför Diakonsällskapetets bildande. Till detta hörde

- Diakonutbildningen avser fostran av tjänare åt Svenska kyrkan.
- Diakoneleverna skola fostras till att tjäna kyrkan i hennes nödställda lemmar.
- Om än diakonkurser eller en diakonanstalt åvägbringas genom enskilt initiativ och frivilliga gåvor, så bör dock bådadera anslutas så nära det kyrkliga samfundet som möjligt ("Om diakonutbildningen", 1898, s. 5-7).

Planen var att utbilda diakoner för anstalter "som åtaga sig de lidande och elända" ("Några ord om Diakonutbildningens uppgift och betydelse", 1898, s. 39). Fattigvårdsanstalterna låg under det borgerliga samfundets ansvar, men uppfattades även som en angelägenhet för kyrkan. "Dessa anstalters skyddslingar äro ju i allmänhet hennes medlemmar" (a.a., s. 39). Inom dessa anstalter fanns befattningar där innehavarna kunde erhålla sitt uppehälle. Genom att utbilda manliga diakoner avsåg man att möta både samhälleliga och kyrkliga behov, och därmed integrera diakonalt arbete i det bredare sociala reformprojektet.

Diakonanstalten och den evangeliska kärleken

Den manliga diakonins företrädare betonade den evangeliska kärlekens betydelse för sammanhållningen i samhället. Sann kristen kärlek var, menade man, något mer än uppfyllande av den jordiska kallelsen. Sann kärlek var till sin natur "frivillig" eftersom frälsningen inte kunde underställas andra auktoriteter än Gud. I förhållande till den reguljära fattigvården hade diakonin som uttryck för den frivilliga och sanna kärleken, en kompletterande, nödvändig och för samhället sammanhållande funktion. Den för diakonisaken engagerade prästen och teologen

Olof Holmström (1854–1921) beskriver i boken *Kyrklig Fattigvård. Ett praktiskt teologiskt inlägg i fattigvårdsfrågan för bestämmande av diakonikens begrepp* (1892) den, som Holmström uppfattade det, evangeliska kärlekens egenskap att skapa samhällelig gemenskap på följande sätt:

Denne kristlige kärlek måste äfven få utveckla hela sin inneboende kraft och göra sig gällande på ett med hans eget väsen överensstämmande sätt. Han måste med ett ord sättas i tillfälle att realisera sin samfundsbildande makt. En af kristlig kärlek genomträngd människa står aldrig helt och hållet ensam. Ännu mindre isolerar eller afsöndrar hon sig sjelf från den familj, församling eller kyrka, af hwilken hon är medlem, [...] (Holmström, 1892, s.145).

Diakonsällskapetets strävan var att uppfostra kristna personer till en gärning som beskrevs kräva viss mognad liksom goda kropps- och själskrafter ("Förslag till stadgar för Svenska Diakonsällskapet", 1898). Därför var en ambition att rekrytera unga män med god kropps-konstitution samt "fullt medelgod begåfning". Utbildningen syftade till att "utdana det kristliga sinnet och karaktären, så att diakonen verkar mera genom vad han är än vad han gör" (Sjöberg, 1923, s. 24). Diakonanstaltens föreståndare 1923–1946, Knut Sjöberg, menade att inga övningsgrenar i så hög grad som epileptikervården var ägnade att utveckla de bästa diakonegenskaperna (Levenstam 1973, s. 46). Elevernas tjänst på alkoholisthemmet ställde därjämte "våra bröders förmåga att fostra skyddslingarna till ett ordnadt och verksamt lif" på prov (Berggren, 1908, s. 20).

Utbildningen var från början 1898 tvåårig, med en bredd från bibelkunskap till anatomi. De som antagits som elever kunde efter en sex månaders provotid upptas som provdiakoner. Upptagningen skedde genom en högtidlig ceremoni med läsning ur Bibeln, tal, psalmsång och bön ("Ord vid profdiakonupptagningen den 7 maj 1901"). Efter det titulerades man "broder".

Diakonsällskapet etablerade efter några år i Gävle diakonanstalten på egendomen Stora Sköndal i södra Stockholm. Integrerad med diakonskolan började anstalten under 1900-talets början organisera vård av epilepsisjuka män, vid denna tid en pionjärgärning. Vården bedrevs i det så kallade Epileptikerhemmet där en diakon var husfar. Provdiaconer och diakoner tjänstgjorde som vårdare. Patienten Karl Algot Berggren skrev i sin dagbok den 10 augusti 1906:

"Vid 2tiden badning af br[oder] Nordström. Jag vägde denna gång 77,4 kg." Den 6 oktober samma år noterade han: "Hade 1 absens på morgonen, så att jag blev lagd i säng. Och låg hela da'n. Rakning av br Börje."

När Berga som vårdhem för lindrigt fallandesjuka, arbetsföra och bildbara gossar och ynglingar ifrån tretton års ålder öppnade 1918 sågs detta inte bara som

en utvidgning av vården, utan även som ett nytt inslag i den praktiska diakonutbildningen ”i det att arbetet bland dessa gossar gifvetvis måste i stor utsträckning bli fostrande” (Styrelseberättelse 1918, s. 32). Vårdverksamheterna kallades övningsfält för de blivande diakonerna.

Anstalten bedrev även en vårdverksamhet för alkoholister och försumliga familjeförsörjare. Grunden för detta bestod av moralisk fostran till arbete inom anstaltens lantbruk. Uppdraget som det formulerades i ordningsreglerna var att vara ett hem där alla umgås med varandra som familjemedlemmar och arbetar för det gemensamma bästa (Christiansson Drake & Linde 2024).

Uppgifter för kristna män

I Diakonsällskapets tidskrift *Diakonen* beskrevs manliga diakoner som lämpliga för arbetsledande roller inom den kommunala fattigvården, såsom föreståndare på stora arbets- och försörjningsinrättningar i städerna liksom vid fattiggårdar på landsbygden. Andra lämpliga uppgifter för män gällde vård av alkoholister, vid uppfostringsanstalter, fängelser, arbetshem och arbete bland värnpliktiga, med andra ord arbetsuppgifter som inte ansågs kunna fyllas av kvinnliga krafter (”Om diakonsakens utveckling”, 1901). En annan motivering för diakoner av manligt kön beskrevs vara att män med ursprung i lägre klasser, lättare skulle kunna komma i kontakt med män från arbetarklassen. Detta för att svara an på den förekommande kristendomskritiken (Christiansson, 2006, s. 122).

Svenska Diakonsällskapets ambition var att diakonskolan skulle erbjuda en fostran till en kristen man och människovårdare. I denna fostran som Diakonskolans företrädare beskriver går det att finna likheter med sådana som tidens prästmannaideal uttryckte: en stadgad kristlig karaktär, odelad trohet, lydnad, mod, men också manskonstruktioner med militant anstrykning (Sidenvall, 2003; Prestjan, 2008; Maurits, 2013). Detta speglas i den översättning Diakonanstaltens förste föreståndare Herbert Widman gjorde av en sång som skrevs till grundläggningen av Diakonhemmet i Oslo 1899.

Jorden har rum för kärleks id,
rum för var tjänandes gåva.
Giv dig helt ut i manlig strid!
Vill du ej Herren det lova?
Arbetsam hand och hjärta ömt,
mer skall du få, än du har drömt
när du Hans fotspår vill följa.

Som också uttrycks i sången skulle en diakonpersonlighet präglas av medlidsam ömhet. Han skulle vara självupppoffrande, tålig med en uthållig fördragsamhet, ”men i allt detta, måste dock mannen i diakonen allt mer komma till utveckling i lugn självbehärskning och målmedveten kraft” (Berggren, 1908, s. 20).

För vård av män, däribland epilepsisjuka, beskrevs kroppsstyrka som en fördel. Till utformandet av diakonrollen hörde att diakonen var en praktiskt arbetande man. Utbildningen innefattade både slöjd och vård, och till livet på Diakonanstalten hörde under de första decennierna både lant- och vårdarbete tillsammans med de patienter som hade förmåga. I sin dagbok skrev Karl Algot Berglund den 6 maj 1907 hur han ”hjälp br. C. Larson att köra ner 1 lass ved tillsammans till Anstalten”. Fyra dagar senare noterar han att ”br. C. Larsson Lindquist och jag skurat och tvättat sängar och golv i Hemmets bägge sovsalar”.

Utöver muskelstyrka tänkte man sig även att män ur sedlighetssynvinkel var mer lämpade att vårda män. Begreppet ”sedlighet” återkommer ofta i *Diakonen* och syns ha en bred innebörd. Exempelvis beskrivs, utan närmare precision, hur manliga diakoner i de framväxande stadsförsamlingarna kunde utöva ett sedlighetsuppbyggande arbete bland män (Granqvist, 1899). Förhållandet mellan diakon och diakonissa beskrivs som komplementärt.

Det är ju många tillfällen, då en kvinna ej kan ingripa i förhållanden, såsom en man skulle kunna göra det, särskilt hvad beträffar de vilsekomna ynglingarne och männen (Granqvist, 1899, s. 111).

Diakonen som husfader

I det mikro-samhälle anstalten var måste diakonen/husfadern enligt hustavlans ordning underordna sig prästeståndet, vilket sker i förhållande till föreståndaren. Detta synliggörs bland annat då diakonen måste få föreståndarens godkännande för att gifta sig, dvs. att bli husfar i sitt eget hushåll (Christiansson Drake & Linde 2024). I detta hem inom Anstalten gavs också hustrun till husfadern/diakonen en roll. När Epileptikerhemmets husfar Johan Hansson 1914 gifte sig med Berta Hansson flyttade de in i en för gift diakon avsedd liten lägenhet i Epileptikerhemmet. I ett meddelande i *Diakonen* beskrivs att det ”säger sig själft” att fru Hansson i rollen som husmoder står med i arbetet vid sin mans sida (”Meddelande”, 1914, s. 151).

Till vardagens återkommande händelser hörde ”Hemmets afton” i Epileptikerhemmet som inträffade varannan måndag. Då åt någon av prästerna och husmor kvällsvard i Hemmets matsal. Sedan läste någon högt eller föredrog något, och kvällen avslutades med aftonbön. Den 18 januari 1907 höll pastorn kvällsandakten. Enligt Karl Algot Berggrens dagbok handlade det om att barn ska vara sina

föräldrar lydiga, varpå han skriver att »då böra vi vara lydiga bröderna och dessa lärarna här«.

Prästeståndet leder anstalten, diakonen är underordnad föreståndaren/prästen, men kliver in i husfaderns roll i vårdverksamheten som hushåll betraktat. I anstaltsmiljön är de tjänstgörande diakonerna och provdiakonerna underordnade husfadern. ”Barnen”, i detta fall patienterna, har att underordna sig husfadern och bröderna.

I anstaltskontexten är läroståndets överhet fast etablerad, samtidigt som den nya diakonrollen ges ett tydligt ledningsuppdrag genom invigning i diakonatet, utbildad till detta föreståndarskap, andligt fostrad till kristen man.

Hustavlans kan förstås inte bara som en samhällsteori utan som en ideologi om kön (Maurits 2013, s. 232). I hustavlans hushållsmodell och manlighetsnorm passas diakonen väl in i rollen som husfader. Denne ska sörja för sitt hushålls lekamliga och andliga väl, inbegripet moraliska fostran (a.a., s. 77). I denna roll tar mannen, diakonen, ansvar för sitt hushåll också i Diakonanstaltens expanderade former. I de alkoholist- och luffarhem som Diakonsällskapet drev utgjorde den moraliska fostran vad vi idag skulle kalla behandlingsideologi. Den lutherska husfadersmanligheten tilldelas här en ledande position i utformningen av moderna alltmer professionaliserade välfärdsinstitutioner.

I teorin om hegemonisk maskulinitet tydliggörs även att andra maskuliniteter upprätthåller densamma genom att underordna sig. Som visats ovan passar diakonen in i hustavlans hierarki som underordnad det andliga ståndet. Diakonanstaltens prästerlige föreståndare hade, som tydliggörs i korrespondens mellan honom och de tjänstgörande diakonerna ute i landet, ett inte obetydligt inflytande över de första femtio årens diakoner (Christiansson Drake & Linde 2024). Även inom Sköndalsdiakonernas yrkesförbund vidmakthölls prästens överordnande position i och med att anstaltens föreståndare (tillika präst) var ordförande.

Konstruktionen av den manliga diakonrollen under slutet av 1800-talet präglades av flera spänningsfält. I det borgerliga samhället hade mannen tillträde till offentligheten, medan kvinnans roll var knuten till hemmet (Hammar 1999). I tidens ifrågasättande av kyrka och religion beskrivs en boskillnad framträda mellan det andliga och sekulära där religion kom att associeras med den privata och ”feminina” sfären (Prestjan 2007; Sidenvall 2003). Detta samtidigt som det kristna mansidealet vid denna tid bar drag av omhändertagande och omvårdande egenskaper. I en studie av prästmannen redogör Prestjan (2008) för hur den kristne mannen skulle kombinera tidens maskulinitet med egenskaper som att vara varmhjärtad, kärleksfull och anspråkslös, karaktärsdrag som beskrivits som en motbild till sekelskiftets mansideal.

Inom den lutherska traditionen var det otänkbart att diakonen, liksom prästen, skulle leva i celibat såsom munkar inom den katolska klostertraditionen. Tvärtom förväntades diakonen, som kristet fostrad man, kunna försörja sin familj och upprätthålla ett hushåll, samtidigt som han intog en ledande position inom ett kyrkligt förankrat vårddyrke. Detta yrke innefattade arbetsuppgifter som i samtiden ofta förknippades med kvinnligt genus. Män i vårdande funktioner har förvisso funnits, i allt från riddarordnar till vårdare i krigssituationer, men i den yrkesmässiga formering av rollen som vårdare ("nursing") som härleds till Florence Nightingale marginaliserades männen (Mackintosh 1997; Stewart 2025). Nightingales modell som hade kontakt med diakonirörelsens utveckling i Kaiserswerth kom att utgöra förebild för den svenska utvecklingen (Dufwa 2004).

Diakonen – en publik kristen man – hade därför att balansera rådande normer om genus och religion, då han förenade manlig auktoritet med yrkesmässigt omvårdnadsarbete.

Kristen barmhärtighet som tillskott till offentlig fattigvård

Kyrkohistorikern och sociologen Bernt Gustafsson (1920–1975) har på ett betydande sätt beskrivit hur kyrkans syn på sitt sociala ansvar förändrades under andra hälften av 1800-talet. Prästerskapet var starkt förankrat i en ideologi som fungerat i jordbrukssamhället, där hushållet hade ansvaret för det sociala omhändertagandet. I diskussionerna om en ny lagstiftning för fattigvården vid mitten av 1800-talet intog prästeståndet en negativ ställning med hänseende till att man i detta såg upplösning av de personliga band som hushållet garanterade (Gustafsson, 1977, s. 12). Gustafsson menar att kyrkan under 1800-talets andra hälft anpassade sig till samhällsutvecklingen och att en delvis ny syn på kyrkans ansvar för människor i kroppslig och själslig nöd utvecklades, då det vid slutet av 1800-talet knappast var möjligt att uppfatta detta ansvar i enlighet med Hustavlans ideal (Gustafsson, 1977, s. 52ff.). Ett uttryck för den förändrade synen på fattigvården som växer fram från 1800-talets mitt, var enligt Gustafsson "trevande försök från kyrkans sida att verka för församlingsvård och församlingsdiakonot" (a.a., s. 84). I betoningen av församlingens sociala kallelse fanns en förbindelselänk till den äldre synen på kristendomens betydelse för sammanhållningen i samhället, men i den gamla samhällsuppfattningen hade allt sin av Gud givna och fastställda plats i enlighet med hur lag och evangelium förutsattes samspela. Föreställningen om kristen barmhärtighet som ett tillskott till en av samhället förvaltd offentlig fattigvård var någonting nytt (a.a., s. 75).

Redan i mitten av 1800-talet fanns i den lundensiska teologiska traditionen⁴ en positiv inställning till statligt ansvar för fattigvården och man ansåg kyrkans och församlingens roll vara att främja kristen livsåskådning inom dess institutioner (a.a., s. 78). Johan Christopher Bring (1829–1898) Diakonissanstaltens föreståndare 1862–1868, och dennes bror Sven Libert Bring (1826–1905) professor i praktisk teologi i Lund, argumenterade för ett statligt ansvar för sociallagstiftningen – och menade också att kyrkan hade uppgiften att gjuta in evangelisk kärleks ande i den. Bring avvek alltså tidigt från den i prästerskapet gängse uppfattningen om hushållet som utgångspunkt för det sociala ansvaret. Under Brings ledning kom Diakonissanstalten att få en mer kyrklig inriktning än vad den haft under de första tio åren (Elmund 2005, Christiansson 2006). Även om kyrkorättsliga band saknades, markerade en präst på föreståndarplatsen verksamhetens förankring i kyrkoinstitutionen. I förhållande till de väckelsekristna pionjärerna fanns en kontinuitet i synen på behovet av kristen människovård i samhället.

Även Diakonsällskapet ville säkra sin förankring i kyrkoinstitutionen genom att be ärkebiskopen bli inspektor samt att ansöka hos Kungl. Maj:t om en rikskollekt. Det första beviljades inte, men väl det senare. Genom rikskollekten 1904 skapades en kanal för att sprida information om anstalten till församlingarna, vilket stärkte dess synlighet och potentiellt dess ställning inom kyrkan.

Den manliga diakonins företrädare omkring sekelskiftet 1900 beskriver den evangeliska kärleken i termer av "samhällets djupast sammanhållande band". I ett traditionellt lutherskt perspektiv är evangelisk "frivillig" kärlek visserligen en konsekvens av frälsningen, men samhället uppfattas inte bygga på den eller hållas samman av den (Hägglund, 1981, s. 211f.). Det skedde alltså hos den manliga diakonins företrädare, liksom det gjort hos Bring och de väckelsekristna pionjärerna, en teologisk förskjutning bort från traditionell lutherdom mot en tolkning där frälsningen uppfattades som ett medel att hålla samhället samman (Christiansson 2006, s. 129–130).

4 Den lundensiska högkyrkligheten var en gruppering av teologer vid den teologiska fakulteten vid Lunds universitet. Teologerna i Lund hade en konservativ inriktning och vände sig emot reformer som ståndssamhällets avskaffande och kvinnlig emancipation. Samhället uppfattades som en organism, inom vilken individens plats och funktion var bestämd, och vars fundament utgjordes av den kristna bekännelsen. (Maurits 2013).

Konfessionskulturens betydelse

Vilken betydelse hade konfessionskulturen för synen på uppgift, könsroller och organisering inom Diakonissanstalten och Diakonanstalten under perioden cirka 1850–1910?

Såväl den kvinnliga som manliga diakonin präglades av antaganden om den evangeliska kärlekens samhällsförändrande och sammanhållande kraft, i kontrast till den traditionella lutherska samhällssynen, enligt vilken samhället uppfattades upprätthållas av Guds lag (som till sin karaktär inte är evangelisk). Den tidiga kvinnliga diakonin präglades av väckelsekristendom, men från 1860-talet och framåt fick den en mer kyrklig inriktning. Inom den manliga diakonin i slutet av 1800-talet framträdde en tydlig kyrklig konfessionalism. Trots skilda kyrkliga inriktningar var alltså tanken på evangeliet som samhällets grundläggande fundament konstant.

Diakoners och diakonissors uppgift var att verka med barmhärtighetsgärningar i kyrkan och i samhället i stort. Detta innebar en diskontinuitet i förhållande till den tidigare dominerande synen på ansvar för fattiga och behövande i det svenska enhets- och jordbrukssamhället, där ansvaret uppfattades vila främst på det enskilda hushållet. Samtidigt fanns en kontinuitet i förhållande till den traditionella lutherdomen genom institutionernas organisering som hem och den lutherska hushållstanken.

Manliga respektive kvinnliga egenskaper uppfattades stå i evangelisationens tjänst. Samtidigt skedde gränsöverskridanden vad gäller könsroller, genom att ogifta kvinnor som diakonissor verkade i samhället och gifta män, som diakoner, hade omvårdande funktioner. Det könskomplementära tänkandet från 1800-talets borgerliga föreställningsvärld kvarstod dock (Hammar 1999, s. 36f.). De modifierade könsrollsmönstren inom diakonin legitimerades med hänvisning till det övergripande evangelisatoriska uppdraget.

Vårdanstalterna vagga för välfärdens professioner

Internationella influenser bidrog till att forma den svenska diakonins organisatoriska och ideologiska utformning, samtidigt som man sökte en balans mellan kyrklig tradition och nya former av socialt ansvarstagande.

Inom både den manliga och kvinnliga institutionsdiakonin har metaforen ”hemmet” varit essentiell. Detta kan förstås i enlighet med att Hustavlans föreställning om hushållets sociala ansvar levde kvar bland det sena 1800-talets präster (Gustafsson, 1977, s. 74f.). Förvisso var diakonanstalten som hem av annan typ än ett hushåll i det gamla jordbrukssamhället, likväl bildade dess struktur och husfadersideal modell i mötet med det moderna. Hem-metaforen fick generellt

genomslag i den fattig- och socialvård som växte fram i Sverige, inte bara i kyrkliga sociala initiativ. I en undersökning om skolbarns omsorg från 1880-talet till 1940-tal uppmärksammas hur hela samhället under tidsperioden kunde framställas i termer av "ett stort hem" (Jordansson, 1999, s. 52).

Under 1900-talets första delar byggdes många vårdinstitutioner för vård och avskiljning; sjukhus, hospital, etc. (Åman, 1976). Anstalterna blev platsen för att utprova metoder för vård, kontroll och bedömning, "där kunskapen om arbete med att förändra människor odlades" (Brante m.fl., 2019, s. 227). Med tiden kunde dessa metoder nyttjas utanför institutionsvården. En del av detta var att kunskapen förmedlades eller bars av de personer som utbildats inom institutionerna, som yrkeskunskap hos välfärdsprofessioner i vardande.

I artikeln analyseras systematiskt och syntetiseras konfessionskulturens betydelse inom diakoniss- och diakonanstalter 1850–1910, och adresserar därmed ett forskningsläge där denna dimension tidigare endast behandlats fragmentariskt. Genom att relatera resultaten till ett moderniseringsperspektiv – med särskilt fokus på processer av institutionalisering, professionalisering och omförhandling av den samhälleliga omsorgen – etableras en analytisk ram som möjliggör fördjupade studier av de moderna välfärdsprofessionernas framväxt. De rön som presenteras har dessutom relevans i ett vidare nordiskt komparativt sammanhang.

Utifrån resultaten i denna artikel, framstår följande frågor som relevanta att vetenskapligt undersöka och fördjupa. Har den inom den tidiga institutionsdiakonin förekommande synen på människovård som ett i grunden samhällsförbättrande projekt överförts till andra institutionella och ideologiska sammanhang i det framväxande svenska välfärdssamhället? Vilken roll har hemmetaforen inom den tidiga såväl kvinnliga som manliga diakonin haft för bruket av den utanför den diakonala kontexten? Och vilken betydelse har den tidiga institutionsdiakonin haft i utvecklingen av välfärdsprofessioner som sjuksköterska och socialarbetare (senare socionom)?

Referenslista

- Berggren, H. (1908). *Svenska Diakonanstalten: Några blad ur dess historia med anledning af 10-årsfesten*. Särtryck ur "De värnlösa".
- Berggren K. A. Dagbok 1905–1908. Okatalogiserad. Stiftelsen Stora Sköndals arkiv.
- Brante, T., Svensson, K. & Svensson, L. G. (red.) (2019). *Det professionella landskapets framväxt*. Studentlitteratur.

- Bremer, F. (1848). *Ett par blad ifrån Rhenstranden, eller Marienberg och Kaiserswerth 1846*. Stockholm: Tillgänglig på Internet: <https://litteraturbanken.se/författare/BremerF/titlar/EttParBladIfrånRhenstranden/info>.
- Christiansson, E. (2003). "Först och framför allt själen". *Diakonins tankevärld omkring år 1850*. Licentiatavhandling. Sköndalsinstitutets rapportserie nr. 32
- Christiansson, E. (2006). *Kyrklig och social reform: Motiveringar till diakoni 1845–1965*. Diss. Artos.
- Christiansson Drake, E. & Linde, S. (2024). Män som vårdar. Manlighet och ambitioner om social förbättring i manlig diakoni i Sverige. *Kyrkohistorisk årsskrift*, 124(1), 121–142.
- Christiansson Drake, E. (2026). Hushållet som teologisk och politisk grundkategori i Norden. Recension av Claesson, U. & Javette Koefoed, N. (red) (2025). *Den lutherska hushållsstaten – variationer på ett tema av Luther: Auktoritet och ansvar i de tidigmoderna danska och svenska rikena*. *Svensk Kyrkotidning* 122(3), 94–95.
- Claesson, U. & Javette Koefoed N. (red.) (2026). *Den nordiska hushållsstaten – variationer på ett tema av Luther: Auktoritet och ansvar i de tidigmoderna danska och svenska rikena*. Makadam förlag.
- Connell, R. (2008). *Maskuliniteter*. Daidalos.
- Connell, R. & Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender and Society*. 19(6), s.829–859.
- "Den inre missionen" (1847). *Fridsbudbäraren* nr 1, s. 4.
- "Diakonissanstalten i Strassbourg" (1848). *Fridsbudbäraren* nr 10, s. 80.
- Dufwa, S. G. (2004). *Kön, lön och karriär: Sjuksköterskeyrkets omvandling under 1900-talet*. Diss. Växjö University Press.
- Ekenstam, C. (2006) Män, manlighet och omanlighet i historien. I Lorentzon, J & Ekenstam, C. (red.) *Män i Norden. Manlighet och modernitet 1840–1940*. Gidlunds förlag, s.13–47.
- Ekman, E. (1950). *En minnesvärd insats i svenskt folkbildningsarbete under förra seklet*. Föreningen för svensk undervisningshistoria.
- Elmblad, P. M. (1848). *Industri och philantropi*. Stockholm.
- Elmund, G. (1973). *Den kvinnliga diakonin i Sverige 1849–1861: Uppgift och utformning*. Diss. CWK Gleerup.
- Elmund, G. (2005). *Det kvinnliga diakonatet som kall: Johan Christoffer Brings syn på diakonissverksamhetens uppgift och form*. Bibliotheca Theologiae Practicae 76. Artos.
- "Förslag till stadgar för Svenska Diakonsällskapet." (1898) *Diakonen*. nr 1, s. 3.
- Gawthrop, R. L. (2019). Against corruption in all the estates: An early eighteenth century Pietist vision for universal reform through education. I: Lotz-Heumann, Ute (red.). *A Sourcebook of early modern European history: Life, Death, and everything in between*. Routledge.
- Granqvist, D. (1899). "Om behovet af diakoner i våra större stadsförsamlingar och några därmed sammanhängande frågor". *Diakonen*, nr. 3, s.108–115.
- Gullbeck, H. & Sættem A. (2019). *Penger, kommunikasjon og fromhetskultur*. Dreyers forlag.

- Gustafsson, B. (1977). *Svenska kyrkan och kapitalismen under 1800-talet*. Forskningsrapport. Religionsociologiska institutet.
- Hammar, I. (1999). *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*. Diss. Carlsson.
- Hoffnung Besserer Zeiten. Philipp Jacob Spener (1635–1705) und die Geschichte des Pietismus* (2005). Katalog der Frankeschen Stiftungen 15.
- Holmström, O. (1892). *Kyrklig fattigvård: Ett praktiskt teologiskt inlägg i fattigvårdsfrågan för bestämmande av diakonikens begrepp*. C.W.K. Gleerup.
- ”Huru vi vågat.” (1898). *Diakonen*. nr 1, s. 8–10.
- Hägglund, B. (1981). *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*. Liber Läromedel.
- Inghammar, H. (2006). *Från moderhuset till domkyrkan: Upptagning, invigning och vigning av diakoner och diakonissor i Svenska kyrkan 1855–1999*. Artos och Norma bokförlag.
- Jansson, T. (1992). *Samhällsförändring och sammanslutningsformer*. Diss. Studia Historica Upsalien-sia 124.
- Jarlert, A. (2001). *Sveriges kyrkohistoria 6. Romantikens och liberalismens tid*. Verbum.
- Jordansson, B. (1999). Från arbetsinrättning till pedagogisk institution En översikt kring skolbarnomsorg från 1800-tal till 1940-tal. I Janfelt, Monika (red.) *Den privat-offentliga gränsen. Det sociala arbetets strategier i Norden 1860–1940*. Nordiskt Ministerråd, s. 47–79.
- Järpemo, S. (1977). *Väckelse och kyrkans reform. Från religiös sällskapsbildning i Stockholm till inre mission och samfund 1771–1858*. Diss. Acta Universitatis Uppsaliensis. Nr. 30.
- ”Kan vår tids filantropi hjälpa folket?” (1847). *Fridsbudbäraren* nr. 2, s.12.
- Kaufmann, T. (2006). *Konfession und Kultur: Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Mohr Siebeck.
- Levenstam, T. (1973). *Till tjänst i kyrka och samhälle under 75 år; Svenska Diakonsällskapet 1898–1973*. Farsta, Svenska Diakonsällskapet.
- Lundgren, F. (2003). *Den isolerade medborgaren. Liberalt styre och uppkomsten av det sociala vid 1800-talets mitt*. Gidlunds förlag.
- Mackintosh, C. (1997). A Historical study of men in nursing. *Journal of Advanced Nursing*. 26(2), 232–236. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.1997.1997026232.x>
- Markkola, P. (1999). Diakonissan mellan det privata och det offentliga: Kvinnlig diakoni i Sverige och Finland 1880–1940. I Janfelt, M. (red) *Den privat-offentliga gränsen*, s. 169–206. Nordiskt Ministerråd.
- Maurits, A. (2013). *Den vackra och erkända patriarchalismen. Prästmannaideal och manlighet i den tidiga lundsiska högkyrkligheten, ca 1850–1900* (Ny utg.). Universus Academic Press.
- ”Meddelande” (1914). *Diakonen*. nr 4, s. 151.
- Mårtensson, D. (red.) (1956). *Diakoner i kyrkotjänst och samhällsvård. Svenska Diakonförbundet 1906–1956*. Svenska Diakonförbundet.
- Newman, E. (1932). *Svensk högkyrklighet, lågkyrklighet och frikyrklighet: Kyrkohistoriska studier*. SKD.
- ”Några ord om Diakonutbildningens uppgift och betydelse” (1898). *Diakonen*. nr 2, s. 38–41.

- Oftestad, A. B. (2017). *Kirke, felleskap, omsorg. Diakonien historie, IV*. Luther forlag.
- "Om diakonutbildningen" (1898). *Diakonen*. nr. 1, s. 5-7.
- "Om diakonsakens utveckling" (1901). *Diakonen*. nr. 3, s. 84-96.
- "Om Kyrkomötet i Wittenberg den 21, 22 och 23 September 1848. (Efter föredrag uti Stockholms prestsällskap, i Jan 1849)" (1849). *Fridsbudbäraren* nr. 7 s. 49.
- "Ord vid profdiakonupptagningen den 7 maj 1901" (1901). *Diakonen* nr 2, s.41-46.
- Pleijel, H. (1951). *Från hustavlans tid: Kyrkohistoriska folklivsstudier*. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Prestjan, A. (2007). Christian Social Reform Work as Christian masculinization? A Swedish Example. I *Journal of Men, Masculinities and Spirituality*, 1(1),19-34.
- Prestjan, A. (2008). En korsfäst främling på jorden? Prästmanlighet som problem. I Werner, Y.M. (red). *Kristen manlighet: Ideal och verklighet 1830-1940*. Nordic Academic Press, s. 161-190.
- Sidenvall, E. (2003). Manlighet och mission: *Kyrkohistorisk årsskrift 2003*, 103(1), 131-138.
- Sjöberg, K. (1923). *Svenska Diakonanstalten 1898-1923: Minnesskrift*. Svenska diakonsällskapets förlag.
- Stewart, T. (2025) Policy, Profession, and Gender: How Nightingale's Reforms Elevated Nursing and Marginalized Male Nurses. *Policy, Politics & Nursing Practice*, 26(4),298-306.
- "Styrelseberättelse" 1918 (1919). *Diakonen*. nr 2-3.
- "Svenska Diakonissällskapets Förvaltningsutskotts protokoll" (1856), SDS-FU Bromma. Centrum för Näringslivshistoria.
- "Sällskapet för beredande av en Diakonissanstalts protokoll" (1850), s. 134. SBDU-FU. Bromma Centrum för Näringslivshistoria.
- "Tal vid Skyddsföreningen i Stockholm andras Årsmöte den 2 maj 1849, af Kyrkoherden J. Rothlieb" (1901). *Fridsbudbäraren*, nr 10 s. 74.
- Ullman, U. (1891). *Prästmötesavhandling*. Strängnäs stift 1891.
- Zackrisson, T. (2017). *Mellan fromhet och vidskepelse. Materialitet och religiositet i det efterreformatiska Sverige*. Diss. Göteborgs universitet.
- Åberg, I. (1995). Filantroper i aktion. I Taussi Sjöberg, Marja & Vammen, Tinne (red.) *På tröskeln till välfärden: Vägörehetsformer och arenor i Norden 1800-1930*. s. 9-33. Carlsson.
- Åman, A. (1976). *Om den offentliga vården: Byggnader och verksamheter vid svenska vårdinstitutioner under 1800- och 1900-talen: En arkitekturhistorisk undersökning*. Sveriges arkitekturmuseum.

Arbetet med artikeln är ej finansierat av externa medel.

Fra Jesu henders tjeneste til mastergrad i diakoni

Diakonal utdanning og reformer i norsk høyere utdanning fra 1960-tallet til i dag

KRISTIN HUSBY DYRSTAD

ph.d. og diakon i Domkirken og St. Petri menighet, Stavanger

ABSTRACT

Based on a case study of the Diakonhjemmet (Deacons' Home), the article examines how diaconal education in Norway has adapted to and challenged governmental authorities from the 1960s until today. The development is analyzed in the context of major higher education reforms initiated by the Ottosen, Hernes, and Mjøls Commissions in the 1960s, 1980s, and around 2000. This archive-based study shows how a male, nursing-based deacon program opened to women and received public approval as social work education. Later, Diakonhjemmet achieved college status and launched a master's program in diaconia. In an era marked by professionalization, academicization, and secularization, it was far from certain that an interdisciplinary, faith-based education would survive. Broad governmental definitions of higher education, combined with a structure that allows for faith-based institutions, and Diakonhjemmet's strategic positioning ensured the inclusion of diaconal education in Norway's system.

NØKKEWORD

Diakonal utdanning. Høyere utdanning. Utdanningsreformer. Profesjonshistorie. Diakonihistorie. Diakonivitenskap. Diakonhjemmet.

Innledning

Norske diakoniinstitusjoner har skapt yrkesutdanninger i samspill med offentlige myndigheter siden etableringen av Diakonissehuset og Diakonhjemmet på 1800-tallet. Drevet av samfunnets behov for helsepersonell og det kristne kallet til omsorgstjeneste, ble diakonisser, diakoner og menighetssøstre pionerer innen norsk sykepleie. Da behovet for sosialarbeidere tiltok i etterkrigstiden, etablerte Diakonhjemmet i 1968 en av de første sosialskolene¹ i Norge. På denne tiden var kristendommens rolle som et felles moralsk og religiøst rammeverk svekket, og diakonien hadde ikke lenger en like selvfølgelig plass i sivilsamfunnets mobilisering som på 1800-tallet (Thorsen, 2020). I lys av ideologiske brytninger og sekulariseringsprosesser rundt 1970, var statens godkjenning av en diakonal sosialarbeiderutdanning omdiskutert – noe artikkelen vil belyse nærmere. Diakonhjemmet er i dag en del av VID vitenskapelige høyskole (VID) som utdanner blant annet diakoner, prester, vernepleiere, ergoterapeuter, sosialarbeidere og familierapeuter. Diakonal utdanningshistorie kan analyseres på bakgrunn av velferdsstatens fremvekst og kirkelige reformer, men utforskes i denne artikkelen primært i tilknytning til statlige utdanningsreformer. Statlig politikk har spilt en sentral rolle i utviklingen av det høyere utdanningsfeltet i Norge, ikke minst siden 1960-tallet (Stensaker & Michelsen, 2012, s. 21). Som følge av utdanningspolitiske reformer på 1960- og 70-tallet ble universiteter, høyskoler og yrkesskoler – inkludert diakoniinstitusjonene – nå ansett som deler av ett samlet system for høyere utdanning.

Med Diakonhjemmet som case, spør jeg: Hvordan har den diakonale utdanningen tilpasset seg og utfordret norsk høyere utdanningspolitikk fra 1960-tallet frem til i dag?² Gunnar Stave (1990; 1997) har tidligere utforsket Diakonhjemmets historie, primært fra et organisasjonssosiologisk perspektiv, med vekt på institusjonens sykehusdrift³ og utdanningsvirksomhet fra etableringen i 1890 og frem til midten av 1990-årene. Min avhandling (Dyrstad, 2025) undersøkte

-
- 1 Fire sosialskoler var allerede etablert: tre kommunale – Norges kommunal- og sosialhøgskole (1950), Trondheim sosialskole (1962), Sosialskolen i Stavanger (1966) – og én privat, Norske kvinners nasjonalråds sosialskole (gradvis utviklet basert på ettårige «sociale kurs», med oppstart i 1920).
 - 2 Artikkelen tar utgangspunkt i min prøveforelesning 27.05.2025, og er basert på temaet oppgitt av doktorgradskommisjonen: Key changes and reforms in higher education in Norway from the 1960s to the present and the significance of these for the development of diaconal education.
 - 3 Sykehuset ble etablert i 1893, som praksisfelt for elevene, men også som inntektskilde for Diakonhjemmet.

hvordan endringer i diakonutdanningen mellom 1965 og 1985 påvirket diakoners profesjonsidentitet. Gjennom tre artikler, drøftet jeg henholdsvis institusjonelle endringer, læreplanendringer og endringer i den kjønnsbaserte utdanningsprofilen ved Diakonhjemmet (Dyrstad & Tveit, 2023; Dyrstad, 2024; Dyrstad & Tjelle, 2025). Annette Leis-Peters (2024) har analysert utviklingstrekkene videre inn på 2000-tallet, med etablering av master- og doktorgradsprogram. Hun har samtidig trukket linjer mellom diakonal utdanning i Norge og de øvrige nordiske landene. De nevnte forskningsbidragene relaterer seg i varierende grad til den høyere utdanningshistorien i Norge. Denne artikkelen søker mer eksplisitt å drøfte diakonal utdanningshistorie på bakgrunn av norsk utdanningspolitikk og statlige høyere utdanningsreformer fra 1960-tallet og frem til i dag.

Kirkelige profesjonsutdanninger har ofte en marginal plass i profesjonshistoriske studier. Rune Slagstad og Jan Messels *Profesjonshistorier* (2014) omhandler 21 yrker hvorav kun ett er kirkelig: presten. Fredrik Thue (2020, s. 45) omtaler presten som profesjonenes glemte stamfar. Historikeren mener at det er påfallende hvordan leger og advokater beskrives som idealtypiske innenfor profesjonsstudier, til tross for at presteyrket var det første som krevde embetseksamen, og at det teologiske fakultetet var det mest sentrale i tidlig moderne tid. Sammenlignet med de andre «kirkeprofesjonene» diakon, kateket og kantor, har empirisk forskning likevel hittil rettet mest oppmerksomhet mot presten (Sirris, 2022, s. 17). Diakonal utdanning er ofte utelatt fra nordiske historiografier innen profesjons- og velferdsforskning (Dyrstad, 2025, s. 6). Målet med artikkelen er derfor å bringe ny kunnskap i skjæringspunktet mellom diakonihistorie, høyere utdanningshistorie og profesjonshistorie. Dette gjøres ved å utforske historiske forhandlinger om diakoniutdanningens innhold og struktur, sett i relasjon til andre velferdsprofesjoners utvikling, som sykepleie og sosialt arbeid. På grunn av det relativt lange tidsspennet fra 1960-tallet til i dag, fokuserer artikkelen på hovedtrekk i utviklingen mer enn å drøfte enkelthendelser og konkrete reformer i et dybdeperspektiv.

Artikkelen består av tre hoveddeler, der forskningsspørsmålet om hvordan den diakonale utdanningen har tilpasset seg og utfordret norsk høyere utdanningspolitikk, diskuteres i tilknytning til periodene: 1965–1986, 1987–1997, og 1998–2025. Periodiseringen tar utgangspunkt i etableringen av statlige reformutvalg i 1965, 1987 og 1998, under ledelse av henholdsvis Kristian Ottosen, Gudmund Hernes og Ole Danbolt Mjøs. Selv om de siste 60 årene har vært preget av kontinuerlige reformprosesser innen høyere utdanning, fremhever forskere disse utvalgene som sentrale milepæler (Michelsen & Halvorsen, 2002; Vabø & Aamodt, 2005; Messel, 2022). Den første perioden (1965–1986) var preget av omfattende endringer i Den norske kirke (DnK), utdanningsfeltet og velferdsstaten som påvirket diakonal

utdanning og diakoners profesjonsidentitet (Dyrstad, 2025). Denne perioden vies derfor mest plass i artikkelen, også fordi den danner grunnlag for å forstå den videre utviklingen frem mot i dag.

Metodologisk bygger artikkelen på forskningslitteratur om reformer i norsk høyere utdanning og om diakonal utdanningshistorie, samt nærlesing av arkivmateriale. Arkivkildene er primært hentet fra Diakonhjemmets arkiv, som er en del av Diakoniarkivet ved VID.⁴ Jeg har analysert det jeg har kalt institusjonelle kilder, eksterne reguleringer og studentstemmer. De institusjonelle kildene omfatter blant annet styreprotokoller og rapporter fra Diakonhjemmet som reflekterer ledelsens utdanningsideologi. Eksterne reguleringer gjelder bestemmelser fra norske utdanningsmyndigheter og DnK. Brev og evalueringsskjemaer representerer studentperspektiv. I tråd med artikkelens vektlegging av perioden 1965–1985, undersøker jeg såkalte studentstemmer fra Diakonhjemmets arkiv kun fra dette tidsrommet, og da særlig knyttet til mulige årsaksforklaringer til at mange diakonstudenter avbrøt utdanningen. I tillegg til kildematerialet fra Diakoniarkivet, har jeg undersøkt kilder fra Rådet for sosialarbeiderutdanning (RSU) på 1960-tallet, tilhørende Riksarkivet. Dette rådet ble opprettet som et sakkyndig organ i 1966, og sto sentralt i utviklingen av norsk sosialarbeiderutdanning (Messel, 2013, s. 69). Det fungerte som et bindeledd mellom departementene, utdanningsinstitusjonene og praksisfeltet.

Historisk bakgrunn

Rundt 1960 var det tre lutherske institusjoner i Norge som utdannet diakonisser og menighetssøstre: Diakonissehuset og Menighetssøsterhjemmet i Oslo, samt Bergen Diakonissehjem. Diakonhjemmet i Oslo var den eneste skolen som tilbød diakonutdanning for menn. De fire institusjonene ble etablert i perioden mellom 1868 og 1918, som en del av en transnasjonal, kjønnsdelt diakonal utdanningsmodell i Nord-Europa (Markkola, 2013). Indremisjonen, som på denne tiden hadde nære forbindelser til DnK, sto sentralt i etableringene (Dyrstad, 2025, s. 14, 33). Thue (2020, s. 51) betegner samspillet mellom statskirken, Indremisjonen og andre vekkelsesbevegelser som et uttrykk for en særegen integrasjon mellom stat og samfunn som har kjennetegnet Norge og Norden siden 1800-tallet. I tråd med vekkelsesbevegelsenes pietistiske idealer, var Diakonhjemmets formål å «utdanne unge menn som føler seg kallet til i Kristi kjærlighets ånd å gjøre

4 Diakoniarkivet er en del av Misjons- og diakoniarkivet (MDA) ved VID.

barmhjertighetens tjeneste blant de syke, fattige og nødlidende».⁵ Utdanningens målsetning holdt seg nærmest uforandret fra 1890-tallet til 1960-tallet. Diakoni ble omtalt som «Jesu henders tjeneste» (Stave, 1990, s. 18). Man anså diakoner, diakonisser og menighetssøstre som kirkens forlengede arm, hennes hender, føtter, øyne og ører overfor mennesker i nød.

Før andre verdenskrig var det vanlig at religiøse og humanitære organisasjoner etablerte yrkesutdanninger innen helse- og sosialfeltet i Norge. Historiker Anne-Lise Seip (1994, s. 15–19) har beskrevet det «privatoffentlige» systemet som en velferdstrekant der stat, kommuner og organisasjoner fordelte oppgavene seg imellom i årene før velferdsstaten fikk fotfeste. Diakonhjemmets tilblivelse kan forstås på bakgrunn av denne velferdstrekanten. Den mannlige diakonutdanningen kom i stand i 1890 gjennom en avtale mellom Lutherstiftelsen (Det norske lutherske Indremisjonsselskap fra 1891) og Kristiania Fattigvesen, som hadde behov for omsorgsarbeidere til pleie av eldre, enslige menn (Stave, 1990, s. 9). I etterkrigstiden ble nye norske utdanningstilbud i større grad utviklet innenfor det offentlige utdanningssystemet (Messel, 2022, s. 49).

Diakonal utdanning kvalifiserte til helse- og omsorgsarbeid i menigheter, organisasjoner og institusjoner. Diakoners arbeidsplasser kunne være på sykehus, i epilepsiomsorg, rusomsorg, fengsel, militæret, bedrifter, misjonsstasjoner og sjømannskirker, eller som klokkerdiakoner i menigheter i DnK (Dyrstad & Tveit, 2023, s. 139). I Skandinavia ble diakonal utdanning hovedsakelig organisert som en del av helse- og sosialfaglig utdanning med teologiske komponenter, og ikke som en del av teologisk utdanning, slik praksis var blant annet i anglikanske og katolske kirkelige utdanningskontekster (Dyrstad & Tveit, 2023, s. 134). Allerede i 1920 vedtok Diakonhjemmets styre – etter påtrykk fra diakonenes fagforening Norske Diakoners Broderforbund⁶ – at de ønsket å bli en del av den kommende statlige autorisasjonsordningen for sykepleiere, som ble innført i 1948.⁷ Selv om utdanningens lengde var mer omdiskutert ved de kvinnelige diakoninstitusjonene enn ved Diakonhjemmet, fikk alle lutherske diakonisser, menighetssøstre og diakoner en utdanning som kvalifiserte til sykepleierautorisasjon. Tatt i betraktning at diakonalt arbeid har vært ansett som frivillig tjeneste blant annet i pentekostale kirkesamfunn og tidligere også i

5 Betingelser for opptakelse av diakoner ved Det norske diakonhjem, vedtatt 10.06.1895, MDA.

6 Norske Diakoners Broderforbund ble stiftet i 1915, og endret navn til Det Norske Diakonforbund i 1969. Fra 1. januar 2025 ble Det Norske Diakonforbund, Presteforeningen og Kirkelig Undervisningsforbund slått sammen til én fagorganisasjon: SPIR.

7 Referat fra styremøte ved Diakonhjemmet, ved Reidar Kobro, 11.03.1920, MDA.

lutherske (Dietrich, 2011), var det ikke gitt at diakoniinstitusjonene ville gå inn for å tilpasse seg utdanningsmyndighetenes krav. De diakonale utdanningsaktørene kunne valgt å organisere seg på linje med bibelskoler, der studentenes trosprosesser kom tydeligere i fokus, mens hensyn til autorisasjon, studiepoeng, og finansiering ble nedtonet.

Like fullt vektla Diakonhjemmet at utdanningen skulle fremme personlig kristen utvikling i tillegg til den praktiske og teoretiske opplæringen. En ny undervisningsplan fra 1929 styrket det teoretiske tilsnittet, mens fag som samfunnskunnskap, jus og psykologi ble implementert på 1930-tallet for å heve diakonenes kompetanse i sosiale spørsmål (Fanuelen, 2015, s. 9–17). Utover på 1950-tallet innlemmet den diakonale institusjonen blant annet sosialpolitikk og sosiallovgivning i fagkretsen for å motvirke at diakonene «ble trent ut av det sosiale arbeidsfeltet», slik Olav Fanuelen (2015, s. 17) beskrev i sin fremstilling av Diakonhjemmets utdanningshistorie i anledning 125-årsjubileet.

Rom for trosbasert utdanning innenfor det statlige utdanningssystemet? Perioden 1965–1986

Antall studenter i Norge ble seksdoblet mellom 1950 og 1965, noe som innebar en sterkere vekst enn i de fleste andre land, ifølge profesjonshistoriker Jan Messel (2022, s. 48). På denne bakgrunn opprettet Kirke- og undervisningsdepartementet (KUD) i 1960 en komité som skulle foreslå en utbyggingsstrategi for universiteter og høyskoler. Arbeidet ble ledet av Per Kleppe og var en forløper for den såkalte Ottosen-komiteen, som fra 1965 fikk en markant betydning for den videre utdanningspolitikken i Norge, inkludert yrkesutdanningene (Messel, 2022, s. 79–98). Mandatet til den tverrpolitiske komiteen under ledelse av Kristian Ottosen, var å vurdere organiseringen av all postgymnasial utdanning. Basert på komiteens fem innstillinger i perioden 1966–1970, utmeislet utdanningsmyndighetene et felles system for høyere utdanning som omfattet både universiteter, høyskoler og yrkesutdanninger, deriblant de diakonale. Ottosen-komiteen introduserte dessuten en ny institusjonstype, kalt distriktshøyskoler, ofte lokalisert i mindre byer og på tettsteder. Økt tilgang til høyere utdanning ble ansett som et velferdsgode og normer om desentralisering og like muligheter hadde sterk forankring i Norge. Det høyere utdanningssystemet som vokste frem på 1960- og 70-tallet skilte seg fra for eksempel det svenske, hvor kapasitetsutvidelse skjedde gjennom universitetsfilialer (Messel, 2022, s. 85). I Norge dominerte mindre høyskoler og distriktshøyskoler med mer yrkesrettede fag.

Hvordan passet den diakonale utdanningen inn i Ottosen-komiteens visjon for høyere utdanning, og hvordan navigerte Diakonhjemmet i møte med utdanningsmyndighetene? Som antydnet innledningsvis, var Diakonissehuset og Diakonhjemmet i dialog med statlige myndigheter om finansiering, arbeidsmarkedsbehov og læreplaner allerede i etableringsfasen (Martinsen, 1984; Stave, 1990). Ottosen-komiteen prioriterte på 1960-tallet strukturell – mer enn ideologisk – nytenking, som følge av den markante veksten i studentmassen og velferdsstatens ekspansjon. Komiteen tematiserte *ikke* utdanningsinstitusjoners religiøse eller verdimeessige forankring. Kristian Ottosen, som var medlem i Arbeiderpartiet (AP), valgte en pragmatisk linje som sikret utdanningsmyndighetene innflytelse over de ulike skoleslagene ved å samle dem innenfor ett system. Dette til tross for at partiet hans prinsipielt var skeptisk til livssynsbaserte skoler. Sett fra et strukturelt perspektiv bidro komiteens brede definisjon av høyere utdanning, samt dens åpenhet for å oppgradere yrkesrettede utdanninger til høyskoleutdanninger, til å legge grunnlaget for Diakonhjemmets videre utvikling innenfor det statlige utdanningssystemet, slik jeg ser det. Statens vilje til å finansiere livssynsbaserte skoler har vært karakteristisk for norsk utdanningspolitikk (Leis-Peters, 2024, s. 212), med unntak av kristne lærerskoler. I 1947 måtte Indremisjonens lærerskole i Oslo, som den siste kristne lærerskolen, godta statlig overtakelse, da det styrende partiet – AP – mente at lærerutdanning var det offentliges ansvar (Messel, 2022, s. 60). I kjølvannet av Ottosen-reformene fikk Diakonhjemmet og de øvrige trosbaserte utdanningsinstitusjonene likevel fortsette å eksistere under statens paraply, til tross for økende sekularisering i samfunnet og betydelig politisk skepsis til kristne utdanningsaktører.

Diakonhjemmet, som drev både sykehus og utdanningsvirksomhet, utvidet i 1965 campus som følge av et økende antall studenter og behov for mer moderne fasiliteter (Dyrstad & Tveit, 2023, s. 142). Samme år besluttet ledelsen å søke KUD om offentlig godkjenning for sin diakonutdanning som sosialarbeiderutdanning, etter oppfordring fra sosialminister Olav Gjærevoll. På denne tiden arbeidet ca. 30% av de yrkesaktive diakonene ved ulike sosialinstitusjoner (Vetvik, 1978, s. 7). Diakonutdanningens læreplaner hadde lenge innlemmet sosialfag i tillegg til sykepleiefag, og velferdssamfunnet hadde behov for flere sosialarbeidere (Dyrstad & Tveit, 2023, s. 134). Ut fra den innledende korrespondansen mellom Diakonhjemmet og KUD, hadde departementet prinsipielt ikke noe imot at den diakonale institusjonen etablerte en privat sosialskole på linje med skolen til Norske kvinners nasjonalråd (Vetvik, 1978, s. 8). Søknadsprosessen og forhandlingene som fulgte mellom Rådet for sosialarbeiderutdanning (RSU), Diakonhjemmet og de eksisterende sosialskolene avdekket imidlertid flere konfliktområder.

Rådet og de øvrige skolene var kritiske til kravet om at diakonstudentene måtte bekjenne kristen tro.⁸ De mente at det å fremme eget livssyn ikke var forenlig med en profesjonell sosialarbeiders yrkesetikk (Vetvik, 1978, s. 11). De fremhevet dessuten at kvinner burde kunne søke opptak på lik linje med menn. Slik jeg tolker arkivkildene, var motstanden fra RSU og de eksisterende sosialskolene imidlertid enda sterkere når det gjaldt Diakonhjemmets kombinasjon av sosialt arbeid og sykepleie i diakonutdanningen. Diakonhjemmet insisterte på at alle studenter skulle gjennomføre hele studieløpet på 5 ½ år, som ledet frem til både autorisasjon som sykepleier, kvalifikasjon som sosialarbeider og vigsling til diakon. Den diakonale institusjonen argumenterte for at deler av studentenes sykepleiepraksis – basert på innholdet – også burde godkjennes som sosialt arbeid. En slik tankegang falt ikke i god jord i en tid preget av profesjonalisering og spesialisering (Dyrstad, 2024, s. 229). Bernt H. Lund, rektor ved Norges kommunal- og sosialhøgskole (NKSS) fra 1963 til 1967, var en viktig premissleverandør for norsk sosialarbeiderutdanning. Han skrev en rapport på vegne av KUD i 1962 og var en sentral aktør i sosialarbeidernes fagforening NOSO. Lund var opptatt av profesjonalisering og framholdt at sosialarbeiderutdanningen var særegen og ikke burde kombineres med annen utdanning (Messel, 2013, s. 23). I tillegg til skepsisen mot å kombinere utdanninger, slik Diakonhjemmet la opp til, var RSU i tvil om Oslo trengte flere sosialskoler enn NKSS og Norske kvinners nasjonalråds sosialskole. Denne motforestillingen kan forstås på bakgrunn av Ottosen-komiteens desentraliseringsstrategi og ønsket om å spre utdanningstilbudene geografisk. Til sammenligning fikk Diakonhjemmet en mer entydig støtte fra Sosialdepartementet til oppstart av hjelpepleierutdanning i 1974 (Stave, 1990, 304).

For å oppnå offentlig godkjenning, slik Diakonhjemmets sosialskole fikk i 1968, ble hele utdanningsløpet åpnet for kvinner og praksisperiodene innenfor sosialt arbeid utvidet. Samtidig utfordret den diakonale institusjonen utdanningsmyndighetene ved å insistere på å beholde troskravet, det vil si at studenter og lærere måtte bekjenne den evangelisk-lutherske tro. KUD godtok dette såkalte tilleggs-vilkåret til tross for RSU's skepsis (Vetvik, 1978, s. 11). Praksisen med å spørre om tro ble utover på 1970-tallet likevel sterkt kritisert internt ved Diakonhjemmet av en gruppe ansatte ved sosialskolen med rektor Otto Hauglin i spissen (Dyrstad, 2025, s. 51, 53). Hauglin etterlyste en bredere diskusjon om hva det innebar å være

8 Brev fra Norske kvinners nasjonalråds sosialskole til Rådet for sosialarbeiderutdanning, ved Anne-Marie Ulsteen, 14.02.1968, S-3151/D/L0096/0006, Riksarkivet (RA).
Notat fra Ivar Iversen, 24.02.1968, S-3151/D/L0096/0006, RA.
Godkjenningsbrev fra Kirke- og undervisningsdepartementet, 10.05.1968, S-3151/D/L0098/0003, RA.

en kristen sosialskole. I sin åpningsforelesning i 1978, beskrev han «10 intense år» med «utallige problemer».⁹ Disputten mellom Hauglin-fløyen og Diakonhjemmets styre og forstander, endte til slutt i rettssystemet, der ledelsen vant i Høyesterett i 1980.¹⁰ Ikke før i 1999 fjernet institusjonen kravet om kristen bekjennelse for studenter. Diakonhjemmet beholdt altså statens godkjenning og økonomiske støtte selv om institusjonen fortsatte å selekttere ansatte og studenter ut fra kristen tro.

Forut for godkjenningen som sosialskole i 1968, anbefalte RSU Diakonhjemmet å innføre separate utdanningsløp for sykepleie og sosialt arbeid. Rådet argumenterte med at det sjelden var behov for arbeidstakere med to profesjonsutdanninger i et arbeidsliv preget av økt spesialisering.¹¹ Det ble også pekt på økte kostnader ved en slik «kombinert» utdanning. Diakonhjemmet valgte å se bort ifra anbefalingen fordi ideologien om en helhetlig diakonutdanning sto så sterkt ved institusjonen. Studenter som ble immatrikulert mellom 1968 og 1971 gikk dermed ut i arbeidslivet med tre yrkestitler; sykepleier, sosionom og diakon, etter 5 1/2 års studietid. I 1971 endret imidlertid Diakonhjemmet studiemodellen i tråd med statens anbefalinger. Sykepleieskolen (Diasyk), sosialskolen (Diasos) og den teologisk-administrative skole (Diatas) ble organisert som tre enheter under felles styre og forstander. Studentene valgte nå mellom tre år ved Diasyk eller Diasos. Begge løpene inkluderte enkelte teologiske og diakonale fag underveis, før man avsluttet diakonutdanningen med en ettårig spesialisering ved Diatas (Dyrstad, 2024, s. 231). Denne fireårige utdanningsmodellen ble benyttet frem til 2004.

Jeg vil nå gå nærmere inn på forholdet mellom Diakonhjemmets tverrfaglige studiemodell og de *faglige* anbefalingene som sprang ut fra reformarbeidet i høyere utdanning rundt 1970. I denne sammenheng fremstår NOU 1972: 23 om utdanning av sosial- og helsepersonell som særlig relevant. Utredningen ble fremlagt av den såkalte Bjørnsson-komiteen, under ledelse av medisinalråd Jon Bjørnsson. Komiteen ble opprettet i 1968 i tilknytning til Ottosen-reformene (Messel, 2022, s. 89) og foreslo i sin rapport fire år senere en utdanningsmodell bestående av et felles første trinn med teoretiske basisfag innenfor helse- og sosialfaghøgskolene (NOU 1972: 23, s. 68–69). Deretter skulle studentene få differensiert teoretisk og praktisk kompetanse innenfor ulike linjer. Bjørnsson-komiteen refererte til det «totale» eller «utvidede» helsebegrepet med de tre dimensjonene: somatisk,

9 Åpningsforelesning ved Diakonhjemmets sosialskole, ved Otto Hauglin, 23.01.1978, s. 1, MDA.

10 Saken endte i rettssystemet da Hauglin og kollegaen Magni Gjæringen Pettersen, sammen med LO og Norsk sosionomforbund (NOSO), gikk til sak mot ledelsen ved Diakonhjemmet på grunn av det de mente var en usaklig oppsigelse av førstnevnte.

11 Notat fra Ivar Iversen, 24.02.1968, S-3151/D/L0096/0006, RA.

mentalt og sosialt, og la til grunn at de ulike dimensjonene ofte spiller sammen både på individ- og gruppenivå (NOU 1972: 23, s. 55). Komiteen ønsket å balansere behovet for spesialisert kunnskap med en anerkjennelse av at det ofte er «flytende overganger» mellom forskjellige arbeidsområder inne helse- og sosialomsorgen (NOU 1972: 23, s. 56). Deres forslag om et mer fleksibelt utdanningssystem uten for strenge profesjongrenser møtte imidlertid omfattende motstand – blant annet fra Sykepleierforbundet – og reformen ble ikke gjennomført (Messel: 2022, s. 89).

Diakonhjemmets målsetning var å kvalifisere fleksible omsorgsarbeidere med en helhetlig tilnærming til individ og samfunn. Å se fysiske, psykiske, sosiale og åndelige dimensjoner i sammenheng kjennetegnet de diakonale utdanningene siden oppstarten (Dyrstad, 2025, s. 37). Bjørnsson-komiteens vektlegging av det «utvidede helsebegrepet» og løsere grenser mellom de ulike profesjonene korresponderte derfor på flere måter med diakonutdanningens profil, som la opp til en kombinasjon av sykepleie, sosialt arbeid, diakoni og teologi. Dersom Bjørnsson-komiteens forslag om felles fagkomponenter for de ulike profesjonsutdanningene hadde blitt realisert, er det mulig at dette kunne virket positivt inn på den faglige anerkjennelsen av diakoniutdanningen. På den annen side, regnet ikke Bjørnsson-komiteen med den åndelige dimensjonen i sitt utvidede helsebegrep, en dimensjon som naturlig nok sto sentralt innenfor diakonal utdanning. Ideologien om en felles offentlig og livssynsnøytral velferdsstat preget AP og store deler av offentligheten på 1970-tallet. Diakonien teologiske fundament var en stadig kilde til kontroverser også internt på Diakonhjemmet på 1970- og 80-tallet. Diskusjonene dreide seg ikke bare om troskrav for lærere og studenter, men om diakonisyn. Mens toneangivende teologer ved Diatas fremhevet at diakoni i sitt vesen var knyttet til menigheten, argumenterte lærere ved Diasos for at diakoni kan omfatte alle mennesker og ofte ligner på annet sosialt arbeid (Dyrstad & Tveit, 2023, s. 147–148).

Med tanke på diakoniutdanningens faglige profil, sto også en innstilling fra 1968 – utarbeidet av et utvalg med representanter fra blant annet Diakonissehuset, Diakonhjemmet og Menighetssøsterhjemmet – sentralt.¹² Innstillingen påpekte at de diakonale utdanningene siden etableringsfasen hadde tilbudt en fullverdig sykepleierutdanning i tråd med datidens kompetansebehov. Over tid hadde imidlertid vekten på sykepleie innsnevret begrepet diakoni, hevdet utvalget. Innstillingen fremhevet at diakonale behov rundt 1970 var langt mer komplekse enn tidligere. Utvalget foreslo en mer nyansert utdanningsmodell bestående av en felles overbygning av teologiske og diakonale fag, åpen for studenter med

12 Innstilling til hvilke krav man i dag bør stille til en diakoniarbeiders utdannelse, 05.01.1968, MDA.

ulik profesjonsbakgrunn, som lærere, barnehagelærere, sosialarbeidere, barnevernspedagoger, fysioterapeuter og vernepleiere (Dyrstad & Tjelle, 2025, s. 460). Tankegangen kan minne om den som ble presentert av Bjørnsson-komiteen.

Basert på innstillingen om fremtidens diakonale utdanning, og som følge av kritisk lave søkertall til diakonisse- og menighetssøsterkursene, etablerte de tre kvinnelige diakoninstitusjonene Norsk diakonihøyskole i 1972 (Dyrstad & Tjelle, 2025, s. 460). Diakonihøyskolen tilbød en ettårig «diakonifagskole», åpen for både kvinner og menn med ulik utdanningsbakgrunn.¹³ Det første kullet besto av sykepleiere, vernepleiere, lærere, en sosionom og til og med en kostholdsøkonom og to ingeniører. Forstander Rolf Lein ved Diakonhjemmet anmodet senere Diakonihøyskolen om å «foreta en viss innstramning av hvilke faglige kvalifikasjoner som kan være anvendelig i kirkelig diakoni».¹⁴ Både Diakonhjemmet og Diakonihøyskolen tilbød utdanning som kvalifiserte til å bli diakon. Etter at kvinner fikk innpass i diakonutdanningen fra 1968, ble diakon en kjønnsnøytral yrkestittel som i løpet av de påfølgende tiårene gradvis erstattet yrkestitlene diakonisse og menighetssøster (Dyrstad & Tjelle, 2025).

I tråd med Ottosen-komiteens åpenhet for å oppgradere yrkesrettede utdanninger til høyskoleutdanninger, sendte Diakonhjemmet i 1973 en søknad til KUD om prøvedrift for en helse- og sosialhøyskole. Ingen andre norske institusjoner tilbød på denne tiden både sykepleieutdanning og sosionomutdanning (Stave, 1990, s. 354). Søknaden ble i midlertidig avslått. Etter å ha arbeidet systematisk med fornyelse av læreplaner i tråd med nasjonale retningslinjer, ble Diasos godkjent som høyskole i 1979, Diatas i 1980 og Diasyk i 1981 (Dyrstad & Tveit, 2023, s. 142). Målsettingen var at de tre høyskolene sammen skulle tilby en integrert diakonal utdanning. Det var fortsatt obligatorisk for studentene å registrere seg for hele utdanningsløpet på fire år. Det ble derfor omtalt som en krise på Diakonhjemmet da mer enn 50 % av dem søkte om permisjon eller sluttet før det fjerde «teologiske året» på slutten av 1970- og begynnelsen av 1980-tallet.¹⁵

Det var sammensatte årsaker til at studentene avbrøt studiene før fullendt diakonutdanning. Ifølge studentstemmer i arkivmaterialet, savnet de lærere som var diakoner – ikke bare sykepleiere, sosionomer og teologer – som rollemodeller¹⁶

13 *Norsk Diakonihøyskole, årsmelding 1972/73*, s. 1–3, MDA.

14 *Diakonhjemmet i dag – tilbakeblikk og fremsyn høsten 1975*, ved forstander Rolf Lein, 05.06.1975, s. 6, MDA.

15 *Krisen i diakonutdanningen – med henblikk på opptakspolitikken ved Diatas – respektive «eksternt opptak»*, styremøte på Diatas, 02.12.1978, MDA.

16 *Referat fra en kritisk skoledag – Diatahs*, 18.11.1980, MDA.

(Dyrstad & Tveit, 2023, s. 146–147). Samtidig bidro sekularisering og profesjonalisering til at det ble lettere å identifisere seg som sykepleier eller sosionom enn som diakon, og mer attraktivt med tanke på status og økonomi å gå inn sykepleier- og sosionomstillinger etter tre år i stedet for å fullføre diakonutdanningens fjerde år (Dyrstad, 2025, s. 66). En annen årsak til krisen var det høye konfliktnivået på Diakonhjemmet på 1970- og 80-tallet. Student Nina Berger (1978, s. 63) refererte til «debatter om kirkesyn og diakonisyn» som ble tatt opp i «utrolige mange uttrykksformer og sammenhenger» både på og utenfor skolen, og som ofte skapte «uheldige vibrasjoner» i miljøet. Teologer ved Diatas kalte Diasos-kollegers diakonisyn for sekularisert og pluralistisk, mens Einar Vetvik, lærer ved Diasos, anklaget teologene for «et bedrøvelig saklig og faglig nivå» og «sterk ordbruk» (Vetvik, 1978, s. 14). Konflikten mellom de to fagmiljøene eskalerte da Diasos-rector Hauglin, i sin permisjon som stortingsrepresentant for Sosialistisk Venstreparti, stemte for den første abortloven i Norge i 1975. Ifølge Diatas-lærere virvlet Hauglins standpunkt opp «et skred av problemer innad ved institusjonen».¹⁷ På den annen side førte teologilæreres høykirkelige profil og det intense debattklimaet til at mange studenter ble skeptiske til å fullføre det fjerde «teologiske året» (Dyrstad og Tveit, 2023, s. 154). I sum var det altså ikke bare Diakonhjemmet som utfordret utdanningsmyndighetene når det gjaldt faglig profil og troskrav, men skolens ledelse ble også utfordret internt i form av konflikter mellom fagmiljøene og en høy andel studenter som avbrøt diakonutdanningen.

Til tross for et krevende samarbeidsklima klarte Diakonhjemmet å utvikle et høyt faglig nivå og rekrutterte dyktige lærere. Teologene som ble ansatt på 1970-tallet hadde større akademisk tyngde enn sine forgjengere, som var preget av en lavkirkelig, pietistisk stil (Dyrstad, 2024, s. 221, 231–232). Ikke minst var sosialskolens læreplan Diasosreform fra 1972, etterfulgt av Diasosplan fra 1981, med på å høyne institusjonens akademiske profil og vektlegging av kritisk tenkning (Dyrstad, 2025, s. 58). Diasosreform var en plogspiss for læreplanutviklingen på Diakonhjemmet, til inspirasjon for særlig sykepleieskolen. Sosialarbeiderutdanningene, med Bernt H. Lund i spissen, var opptatt av å utvikle sosialt arbeid til en profesjon med en spesifikk kunnskapsbase, bygd på vitenskapelige prinsipper og egen forskning (Messel, 2013, s. 41). De øvrige sosialskolene, som hadde vært skeptiske til etableringen av Diasos, anerkjente utover på 1970–80-tallet Hauglin og hans kolleger for deres faglige bidrag til sosialarbeiderfeltet. Diakonhjemmets

17 Krisen i diakonutdanningen – med henblikk på opptakspolitikken ved Diatas – respektive «ekstern opptak», styremøte på Diatas, 02.12.1978, s. 2 ff., MDA.

tre skoler, Diasos, Diasyk og Diatas styrket alle sin teoretiske og etter hvert forskningsrettede profil i løpet av 1970-tallet.

For å oppsummere perioden 1965–86, er det mulig at et gjennomslag for Bjørns-son-komiteens anbefalinger om flere fellesfag innen helse- og sosialutdanningene kunne bidratt til en styrking av diakonutdanningen, som kombinerte sykepleie, sosialt arbeid og etter hvert også andre grunnutdanninger «i bånd» med teologisk-diakonal spesialisering. Samtidig var studentene ved Diakonhjemmet også preget av samfunnets utvikling i retning av sterkere spesialisering. Rådet fra RSU om å innføre to separate utdanningsløp ved Diakonhjemmet, ett for sykepleie og ett for sosialt arbeid, var derfor strategisk viktig for å opprettholde god rekruttering. Fagorganisasjoner og utdanningsinstitusjoner som representerte større yrkesgrupper enn diakoner, hadde selvsagt større mulighet til å påvirke den høyere utdanningspolitikken enn Diakonforbundet og de diakonale institusjonene. Samtidig har vi sett at Diakonhjemmet i perioden 1965–1986 maktet å posisjonere seg *innenfor* det statlige utdanningssystemet, ikke utenfor, på grunn av sin aktive kommunikasjon med utdanningsmyndighetene, myndighetenes inkludering av livssynsbaserte utdanningsaktører (med unntak av kristne lærerskoler) og Ottosen-komiteens vide definisjon av høyere utdanning. Det kan virke selvmotsigende at Diakonhjemmets troskrav ble tolerert i en tid der AP var det største partiet i Norge – tatt i betraktning at partiet ønsket å fremme felles utdanning for alle uavhengig av tro og livssyn. Når utdanningspolitikkerne tillot den diakonale institusjonen å operere med «tilleggsvilkåret» tro, var det fordi de vektla pragmatiske og strukturelle hensyn mer enn ideologiske.

Hernes-reformene og Diakonhjemmet. Perioden 1987–1997

I tråd med Ottosen-komiteens fremtidsprognose, ble antall studenter i Norge doblet fra om lag 50 000 i 1970 til nærmere 100 000 på midten 1980-tallet. Utdanningsmyndighetene så nå behov for en kursendring, med sterkere betoning av kvalitet og faglig konsentrasjon (Messel, 2022, s. 99). Ottosen-komiteens fokus på desentralisering og distriktpolitikk var ikke lenger en hovedprioritet. I 1987 oppnevnte KUD et reformutvalg under ledelse av sosiologiprofessor Gudmund Hernes. Hernes viste seg som en visjonær leder, og ble senere utnevnt til utdannings- og forskningsminister for AP i 1990. Han var opptatt av å sikre høy kvalitet i utdanningen. Målet var ikke lenger vekst, men fornyelse og modernisering. Hernes-utvalget mente at Norge besto av for mange små og uavhengige høyskoler, og foreslo sammenslåing til såkalte høyskolesentre. Som et resultat ble rundt 100 utdanningsinstitusjoner redusert til 26 gjennom en omfattende statlig styrt prosess på begynnelsen av 1990-tallet (Bleiklie, 2025, s. 26). Parallelt ble det utformet

en felles lov for høyskoler og universiteter som trådte i kraft i 1996, men var retningsgivende før det (Messel, 2022, s. 105). Universiteter og høyskoler skulle nå ha likere vilkår, noe som medførte at høyskolene, inkludert de diakonale, blant annet fikk plikt til å engasjere seg mer aktivt i forskning.

Når vi betrakter Diakonhjemmet på 1990-tallet, den største av de to institusjonene som tilbød diakonutdanning, finner vi flere trekk som samsvarer med Hernes-reformene: økt vekt på forskning og teoretisk kunnskap samt omorganisering til én samlet enhet (Messel & Smeby, 2017, s. 54). Allerede 1. januar 1990 ble Diakonhjemmets tre høyskoler; Diasyk, Diasos og Diatahs¹⁸ slått sammen til ett høyskolesenter, og var på denne måten i forkant av reformprosessen i det statlige høyskolesystemet (Stave, 1997, s. 252). I tillegg til hensikten om å tilpasse seg til den offentlige utdanningspolitikken, ønsket institusjonsledelsen gjennom etableringen av Diakonhjemmets høyskolesenter å styrke samarbeidet internt etter den konfliktfylte perioden på 1970–80-tallet. Det overordnede målet var fortsatt å tilby en helhetlig diakonal utdanning. Høyskolesenterets forskningsprofil ble forsterket gjennom oppstarten av en egen forskningsavdeling: Diaforsk. I tråd med tiltagende internasjonalisering innen høyere utdanning på 1990-tallet, opprettet Diakonhjemmet et internasjonalt kontor. Diakonihøyskolen, den andre institusjonen som tilbød diakonutdanning, hadde også et internasjonalt tilsnitt i fagutdanningen. Til tross for at navnet Diakonihøyskolen klang mer akademisk enn Diakonhjemmet, var den både formelt og ideologisk tettere knyttet til Indremisjonsbevegelsen og hadde en mindre akademisk profil enn Diakonhjemmet (Dyrstad, 2025, s. 52–53).

På begynnelsen av 1990-tallet søkte Diakonhjemmets høyskolesenter, ved rektor Helge Kvanvig, KUD om å få godkjent et samlet curriculum for å styrke integrasjonen mellom tro og fag (Fanuelson, 2015, s. 23). Forslaget besto i at alle studenter skulle starte med kristendom grunnfag, fortsette med profesjonsutdanning innenfor sykepleie eller sosialt arbeid og avslutte med et diakonalt praktikum.¹⁹ Departementet avsto både søknaden om en samlet læreplan og et tilstøtende forslag om å etablere hovedfag i diakoni. Hernes-reformene åpnet imidlertid for økt samarbeid mellom høyskoler og universiteter. Diakonhjemmet benyttet anledningen til å innlede et samarbeid med Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo. De to institusjonene fikk departementets godkjenning for et hovedfag i diakoni, med oppstart i 1995. Studiet kombinerte helse- og sosialfag med teologi, verdifag, etikk og ledelse og hadde som målsetning å være tett knyttet til praktisk

18 Diatas ble supplert med en «h» til Diatahs i 1980, p.g.a. skolens høyskolestatus.

19 *Et samlet curriculum for Diakonhjemmets høyskolesenter*, 01.01.1990, MDA.

diakoni i kirke og samfunn. Stave (1997, s. 353) tolket etableringen av hovedfaget som en strategi for å profesjonalisere diakoniutdanningen, gi den sterkere status og en mer selvstendig stilling i forhold til både presteyrket og andre stillingskategorier i det offentlige arbeidsmarkedet. Når vi ser på den videre utviklingen på slutten av 1990-tallet, endret DnK kvalifikasjonskravene for å bli vigslet til diakon fra fire til fem års utdanning i 1996 som et resultat av etableringen av det femårige hovedfagsstudiet i diakoni. Diakonihøyskolen ble nedlagt i 1998. Likevel fortsatte høyskolens eiere, Menighetsstøsterhjemmet og Diakonissehuset Lovisenberg, å tilby diakonutdanning hver for seg, på sine respektive campuser. Leis-Peters (2024, s. 212) anser DnK's avgjørelse om å endre kravet for å bli diakonvigslet til 5 år som én av årsakene til at Norge utviklet en mer akademisk diakonal utdanning enn de andre nordiske landene.

Hernes-utvalget var, i likhet med Bjørnsson-komiteen, kritisk til for rigide profesjongrenser (Messel, 2022, s. 109). Særlig innenfor helse- og sosialfaglig utdanning mente utvalget at fragmentering og for mye makt til den enkelte profesjon kunne hindre tverrfaglig samarbeid. Som på 1970-tallet viste det seg å være vanskelig å få støtte til en utdanningsmodell med færre og mindre spesialiserte utdanninger i Norge. Mens for eksempel Sverige har en sterkere tradisjon for en «generalistmodell» innen sosialt arbeid, har norske utdanningsmyndigheter ikke lykkes med å slå sammen utdanningene for sosialarbeidere, barnevernspedagoger og vernepleiere (Smeby & Mausestaden, 2017, s. 14). Dersom Hernes-utvalgets syn på profesjoner og profesjonsutdanning hadde fått gjennomslag i form av en utdanningsmodell med åpnere grenser mellom velferdsutdanningene, er det mulig at dette kunne vært fruktbart for de diakonale utdanningene med sin kombinerte fagkompetanse.

Samtidig vil det alltid være utfordrende for livssynsbaserte utdanningstilbud å forbli levedyktige i et sekularisert samfunn. Da Diakonhjemmets høgskolesenter fikk avslag på søknaden om en samlet læreplan på begynnelsen av 1990-tallet, var hovedankepunktet at alle studenter skulle starte med et ettårig kristendom grunnfag. Utdanningsmyndighetene satte seg imot idéen om at kristendom grunnfag i praksis ble et opptaksvilkår for å gå videre på sykepleier- eller sosionomstudiet (Fanuelson, 2015, s. 24). Diakonhjemmets krav om at alle studenter måtte bekjenne kristen tro kom stadig sterkere under press, også internt, og ble opphevet i 1999. Likevel opprettholdt den diakonale institusjonen ambisjonen om å tilby en *trosbasert* diakonal utdanning som samtidig holdt høyt akademisk nivå. Dette forstår vi ved å lese Diakonhjemmets arbeidsprogram for 1995–97, der man hentet frem igjen eldre formuleringer om diakoni som «Jesu henders

tjeneste blant mennesker i nød» og «gjerninger i Kristi kjærlighets ånd». ²⁰ Slik Stave (1997, s. 329) ser det, ville denne såkalte «Jesus-modellen» vært et utenkelig begrep i Diakonhjemmets læreplaner på 1970-tallet. Selv om lærere innenfor teologi og sosialt arbeid sto langt fra hverandre i mange spørsmål på 1970-tallet, tok de unisont avstand fra pietistisk tankegods som hadde preget diakoniutdanningen frem til slutten av 1960-tallet (Dyrstad, 2024, s. 224).

På 1990-tallet var Diakonhjemmets ledelse klare for å pusse støv av gamle visjoner, og ønsket å fremme en diakonal fagutvikling mellom oppbrudd og kontinuitet, slik de formulerte det. Det kan betegnes som et paradoks at Norge og de nordiske landene, som utgjør et av verdens mest sekulære områder, har fortsatt å bruke begrepet diakoni og utdanne diakoner (Leis-Peters, 2024, s. 208). Da Diakonhjemmet fikk avslag på søknaden til KUD om et obligatorisk kristendom grunnfag, og senere opphevet troskravet for studentene, kan dette ses i lys av Charles Taylors tese om at sekularisering ikke primært betyr at religion har forsvunnet, men at kristen tro blir ett blant flere valg (Taylor, 2007). På et strukturelt plan, sikret Diakonhjemmet sitt diakonale utdanningsprogram i perioden 1987–97 gjennom opprettelsen av høyskolesenteret og senere hovedfag i diakoni. På et innholdsmessig plan måtte utdanningsinstitusjonen gjøre studentenes tilslutning til trosdimensjonen valgfri for å kunne opprettholde et studietilbud innenfor rammen av høyere utdanning.

Behov for master i diakoni? Perioden 1998–2025

Mot slutten av 1990-tallet rettet det høyere utdanningsfeltet i økende grad oppmerksomheten mot resten av Europa og USA. I 1998 utnevnte den såkalte Bondevik 1-regjeringen – bestående av Kristelig folkeparti (KrF), Senterpartiet og Venstre – Mjøs-utvalget, som skulle drøfte utdanningspolitiske utfordringer rundt årtusenskiftet. Året etter vedtok europeiske utdanningsministre på et møte i Bologna å koordinere utdanningspolitikken i Europa. Formålet var å styrke konkurranseevnen, særlig i forhold til nordamerikanske universiteter og høyskoler. Som et resultat av Mjøs-utvalgets *NOU 2000: 14* «Frihet med ansvar. Om høyere utdanning og forskning i Norge» og de såkalte Bologna-prosessene, ble Kvalitetsreformen vedtatt i 2001 og Universitets- og høyskoleloven i 2005. Norsk høyere utdanning ble tilpasset et felles internasjonalt studiesystem, særlig gjennom innføringen av bachelor- og mastergrader. Kvalitetsreformen fra 2001 var både en studiereform og en styringsreform. Hovedmålet var at en styrket utdanningskvalitet skulle bidra

²⁰ *Hilsen fra Diakonhjemmet*, nr. 4, 1995, MDA.

til at flere fullførte studieløpet (Wittek, 2015). Parallelt inntraff rundt årtusensskiftet det forskere har kalt en «stille reform», med innføring av såkalte læringsutbyttebeskrivelser (Prøitz, 2015). I 2011 fastsatte Kunnskapsdepartementet, gjennom Nasjonalt kvalifikasjonsrammeverk for livslang læring, at alle kvalifikasjoner – fra grunnskolens 1. trinn til og med doktorgrad innenfor høyere utdanning – skulle beskrives i form av læringsutbyttebeskrivelser (Prøitz, 2015, s. 13–14).

Utviklingen ved de diakonale høyskolene skilte seg ikke vesentlig fra utviklingen ved andre høyere utdanningsinstitusjoner inn på 2000-tallet. Mjøs-utvalget fremmet likebehandling av statlige og private institusjoner med hensyn til autonomi og finansiering. Utvalget anerkjente private institusjoner – som de diakonale – for deres gjennomgående høye kvalitet innenfor utdanning og forskning. Selv om utvalget hadde en bred sammensetning og forholdt seg til internasjonale utviklingstrekk, kan kursen som ble staket ut ses i lys av at lederen, Ole Danbolt Mjøs, tilhørte KrF og at utvalget ble nedsatt av Bondevik 1-regjeringen. Både KrF og de to andre styringspartiene var ideologisk sett mer positive til livssynsaktører og private aktører innen utdanningsfeltet enn AP.

I motsetning til den høyere utdanningspolitikken i mange andre land, tillot norske myndigheter at høyskoler, ikke bare universiteter, etablerte master- og doktorgradsprogrammer. Diakonhjemmet lanserte sin egen mastergrad i diakoni i 2004. Hovedfaget i diakoni i samarbeid med Universitetet i Oslo ble dermed utfaset. Den diakonale institusjonen introduserte den internasjonale mastergraden *Diakonia and Christian Social Practice* i 2011 og mottok året etter akkreditering for sitt tverrfaglige doktorgradsprogram *Diakoni, verdier og profesjonell praksis* (Leis-Peters, 2024). Menighetssøsterhjemmet – som fra 2005 het *Diakonova* og var en av de to institusjonene som videreførte diakonal utdanning etter nedleggelsen av *Diakonihøyskolen* – lanserte også en mastergrad i diakoni i 2004. Dette skjedde i samarbeid med MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn (MF). Mastergrad i diakoni ble nå et krav for å kunne tiltre i en diakonstilling i DnK. I 2013 ble de to norske masterprogrammene samordnet. Til sammenligning tilbys ikke diakonal utdanning på mastergradsnivå i Sverige (Leis-Peters, 2024, s. 211). Her er den diakonale utdanningen organisert som en del av et kirkelig utdanningscenter og inngår ikke i det nasjonale systemet for høyere utdanning på samme måte som i Norge. Heller ikke Danmark, Finland eller Island tilbyr diakoniutdanning på master- eller doktorgradsnivå, til tross for at Finland er det eneste nordiske landet som utgir et diakonivitenskapelig tidsskrift og har lovfestede diakonstillinger i hver menighet. Både Finland og Sverige har dessuten flere diakoner enn Norge, og en diakonitjeneste som er tydeligere forankret i den evangelisk-lutherske majoritetskirken.

I 2015 vedtok Stortinget Strukturreformen, også kalt Sammenslåingsreformen, etter forslag fra Solberg-regjeringen, med Høyre i spissen. Målet var å fremme fusjoner innenfor høyere utdanning. I kjølvannet av reformen ble Diakonhjemmets høgskole og flere andre teologiske og diakonale institusjoner slått sammen til VID vitenskapelige høgskole i 2016, med campuser i Oslo, Bergen og Stavanger – senere også i Tromsø og Sandvika. Diakonova, tidligere Menighetssøsterhjemmet, ble en del av fusjonen i 2018. I dag fins det kun ett mastergradsprogram i diakoni, som tilbys av VID i samarbeid med MF og bygger på samordningen av de to mastergradsprogrammene i 2013 (Leis-Peters, 2024, s. 212). Diakonal utdanning har i den norsk-lutherske konteksten gjennomgått en akademisering og i stor grad fulgt den generelle utviklingen innen høyere utdanning – både med økt fokus på læringsutbytte og, på organisatorisk nivå, gjennom fusjonen som resulterte i VID i 2016. En av konsekvensene av Mjøs-reformene var at høyskoler kunne søke om universitetsstatus. Det er i dag et uttalt mål for VID å oppnå universitetsstatus innen 2028.

Avsluttende diskusjon

Norske diakoniinstitusjoner har historisk sett hatt en bemerkelsesverdig evne og vilje til å oppsøke mulighetsrom innenfor det høyere utdanningsfeltet. Artikkelen har vist hvordan Diakonhjemmet har utformet utdanningstilbud i samsvar med nye politiske føringer, senest gjennom innføring av mastergrad og doktorgradsprogram. På denne måten har den diakonale utdanningen i Norge videreutviklet seg innenfor academia på en unik måte i forhold til nabolandene. Sett fra et annet perspektiv, har norske myndigheter fortsatt å gi rom for diakonale utdanningstilbud i sitt akkrediteringsystem innenfor høyere utdanning. Selv om det i Norge er en utbredt oppfatning at diakonale aktører er en viktig del av sivilsamfunnet, spiller partipolitisk tilhørighet inn på politikeres åpenhet overfor ideelle virksomheter (Håbrekke, 2022, s. 51-53). Denne artikkelen har riktignok fokusert mer på strukturelle enn ideologiske perspektiver knyttet til høyere utdanningspolitikk. Det er likevel grunn til å anta at det KrF-ledede Mjøs-utvalget hadde andre beveggrunner for å tilrettelegge for livssynsbaserte utdanningsaktører enn de AP-initierte komiteene ledet av Ottosen og Hernes. Mens førstnevntes motivasjon primært var av ideologisk og prinsipiell karakter, var sistnevntes i større grad pragmatisk begrunnet, knyttet til ønsket om helhetlig styring av utdanningssektoren.

Når det gjelder den andre delen av artikkelens problemstilling – i hvilken grad Diakonhjemmet har utfordret norske utdanningsmyndigheter – kan funn tyde på at institusjonen i sterkere grad kjempet for sin trosbaserte egenart i møte med utdanningsmyndighetene i de to første reformperiodene enn i den siste.

Analysene i artikkelen har vist at Diakonhjemmet frem til 1990-tallet insisterte på å beholde kristen tro som opptakskriterium til tross for kritiske innspill fra myndighetene og internt ved institusjonen. På begynnelsen av 1990-tallet foreslo Diakonhjemmets høgskolesenter å styrke integrasjonen mellom tro og fag ved at alle studentene skulle starte studieløpet med kristendom grunnfag. Institusjonens arbeidsprogram for 1995–97 hentet frem igjen formuleringer fra sitt tradisjonelle Jesus-sentrerte verdigrunnlag. Dagens masterprogram i diakoni «ønsker studenter med ulik bakgrunn og livssyn velkommen» og «tilstreber åpenhet og en vid horisont» (VID, 2025). Når det spesifikt kristne grunnlaget nå er nedtonet, henger dette sammen med at VID har utviklet en mer livssynsåpen profil i respons på en sekularisert samfunnskontekst. Fra et annet perspektiv, kan man hevde at både den diakonale institusjonen og offentlig utdanningspolitikk har beveget seg i en livssynsåpen retning. I den grad VID i dag utfordrer utdanningsmyndighetene, gjelder dette primært andre spørsmål enn forholdet mellom tro og faglighet. Denne artikkelen har hatt som mål å undersøke hovedtrekk i samspillet mellom diakonal utdanning og statlig utdanningspolitikk i den relativt lange perioden mellom 1965 og 2025, med vekt på årene 1965–86. For å få mer dybdekunnskap om i hvilken grad og på hvilke områder Diakonhjemmet har utfordret rådende tendenser innenfor høyere utdanning de siste tre tiårene, trengs det mer forskning, særlig på ideologiske og innholdsmessige komponenter.

Artikkelen har vist hvordan ikke bare forhandlinger med utdanningsmyndighetene, men også interne utfordringer ved Diakonhjemmet i form av kontroverser mellom ansatte, og studenter som sluttet, i stor grad påvirket den diakonale utdanningens utvikling. Bredden i diakoniutdanningen, med behov for samarbeid mellom ulike fagmiljøer og profesjonsgrupper, samt vedvarende teologiske diskusjoner om hva diakoni er, har gitt institusjonsledelsen komplekse problemstillinger å forholde seg til gjennom 60 år med økt profesjonalisering, spesialisering og sekularisering. Det vil være en vedvarende utfordring – både internt på VID og innenfor rammen av statlig utdanningspolitikk – å videreutvikle masterprogrammet i diakoni i en akademisk og profesjonsbasert retning, åpen for studenter med ulike livssyn, og samtidig gi plass for trosdimensjonen og formative elementer for dem som ønsker å bli diakon.

Arkivkilder

- Betingelser for opptakelse av diakoner ved Det norske diakonhjem, vedtatt 10.06.1895, MDA.
- Referat fra styremøte ved Diakonhjemmet, ved Reidar Kobro, 11.03.1920, MDA.
- Innstilling til hvilke krav man i dag bør stille til en diakoniarbeiders utdannelse, 05.01.1968, MDA.
- Brev fra Norske kvinners nasjonalråds sosialskole til Rådet for sosialarbeiderutdanning, ved Anne-Marie Ulsteen, 14.02.1968, S-3151/D/Lo096/0006, Riksarkivet (RA).
- Notat fra Ivar Iversen, 24.02.1968, S-3151/D/Lo096/0006, RA.
- Godkjenningsbrev fra Kirke- og undervisningsdepartementet, 10.05.1968, S-3151/D/Lo098/0003, RA.
- Norsk Diakonihøgskole, årsmelding 1972/73, MDA.
- Diakonhjemmet i dag – tilbakeblikk og fremsyn høsten 1975, ved forstander Rolf Lein, 05.06.1975, MDA.
- Åpningsforelesning ved Diakonhjemmets sosialskole, ved Otto Hauglin, 23.01.1978, MDA.
- Krisen i diakonutdanningen – med henblikk på opptakspolitikken ved Diatas – respektive «eksternt opp-tak», styremøte på Diatas, 02.12.1978, MDA.
- Referat fra en kritisk skoledag – Diatahs, 18.11.1980, MDA.
- Et samlet curriculum for Diakonhjemmets høgskolesenter, 01.01.1990, MDA.
- Hilsen fra Diakonhjemmet, nr. 4, 1995, MDA

Litteraturkilder

- Berger, N. (1978). Diasos – sett med mine øyne: skolerådsformann Nina Berger om å være student ved Diasos. I: E. Vetvik (red.) *Diasos profil*. Diakonhjemmets sosialskole.
- Bleiklie, I. (2025). Norwegian Higher Education Futures. *Higher education* 89 (2), 311–330. <https://doi.org/10.1007/s10734-023-01107-8>.
- Dietrich, S. (2011). Diakontjenesten i et økumenisk perspektiv. I S. Dietrich, K. Nordstokke, K. K. Korslien (red.) *Diakonen – kall og profesjon* (s. 127–151). Tapir akademisk.
- Dyrstad, K. H. (2024). A Norwegian Case for Formation in the Diaconia Curriculum. I C. L. Nesson & D. W. Stephens (red.) *Diaconal Studies. Lived Theology for the Church in North America* (s. 221–237). Regnum.
- Dyrstad, K. H. (2025). Transitions in Deacons' Professional Identity between 1965 and 1985. A Case Study of Deacon Education at the Diakonhjemmet in Norway. [PhD, VID vitenskapelige høgskole]. <https://hdl.handle.net/11250/5323513>.
- Dyrstad, K. H., & Tjelle, K. F. (2025). From Gender-Segregated to Gender-Inclusive Deacon Education in 1970s Norway: Impacts on Professional Identity. *History of education* 54 (4), 449–468. <https://doi.org/10.1080/0046760X.2025.2466508>.
- Dyrstad, K. H. & Tveit, B. (2023). Narrowing Deacons' Professional Identity? Educational and Institutional Changes at Diakonhjemmet in Norway in the 1970s. I *Diaconia. Journal for the study of Christian Social Practice* 14 (2), 133–160. <https://doi.org/10.13109/diac.2023.14.2.133>.
- Fanuelsen, O. (2015). *I Kristi kjærlighets ånd: Det norske diakonhjems utdanning i 125 år*. Diakonhjemmets høgskole.

- Håbrekke, Ø. (2022). Hva mener politikere om diakonale institusjoner? I H. Askeland (red.) *Nestekjærlighet på anbud: diakonale virksomheters identitet i moderne velferdssamfunn* (47–60). Skaperkraft, og Frekk forlag.
- Leis-Peters, A. (2024). Diaconal Studies in an Interdisciplinary Phd Programme in Norway. I C. L. Nesson & D. W. Stephens (red.) *Diaconal Studies. Lived Theology for the Church in North America* (s. 207–219). Regnum.
- Markkola, P. (2013). Deaconesses go Transnational: Knowledge Transfer and Deaconess Education in nineteenth-century Finland and Sweden. I E. Fleischmann, S. Grypma, M. Marten, I. M. Okkenhaug (red.) *Transnational and Historical Perspectives on Global Health, Welfare and Humanitarianism* (s. 70–88). Portal.
- Martinsen, K. (1984). *Freidige og uforsagte diakonisser: et omsorgsyrke vokser fram, 1860–1905*. Aschehoug/Tanum-Nordli.
- Messel, J. (2013). *I velferdsstatens frontlinje: barnevernspedagogers, sosionomers og vernepleieres historie*. Universitetsforlaget.
- Messel, J. (2022). *Profesjonsutdanninger i sentrum: fra jordmorutdanning til Oslomet 1818–2018*. Pax forlag.
- Messel, J., & Smeby, J. C. (2017). Akademisering av høyskoleutdanningene? I S. Mausethagen & J. C. Smeby (red.) *Kvalifisering til profesjonell yrkesutøvelse* (s. 44–55). Universitetsforlaget.
- Michelsen, S., & Halvorsen, T. (2002). *Faglige forbindelser: profesjonsutdanning og kunnskapspolitikk etter høyskolereformen*. Fagbokforlaget.
- NOU 1972: 23 (1972). *Utdanning av sosial- og helsepersonell*. Universitetsforlaget.
- Prøitz, T. S. (2015). *Læringsutbytte*. Universitetsforlaget.
- Seip, A. L. (1994). *Veiene til velferdsstaten: norsk sosialpolitikk 1920–75*. Gyldendal.
- Slagstad, R. & Messel, J. (red.) (2014). *Profesjonshistorier*. Pax.
- Smeby, J. C., & Mausethagen, S. (2017). Profesjonskvalifisering. I S. Mausethagen & J. C. Smeby (red.) *Kvalifisering til profesjonell yrkesutøvelse* (s. 11–20). Universitetsforlaget.
- Sirris, S. (2022). *Profesjon og ledelse i Den norske kirke: Organisering av arbeid i en kirke i endring*. Nordic Open Access Scholarly Publishing. <https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/download/154/808/6406>.
- Stave, G. (1990). *Mannsmot og tenarsinn: Det norske diakonhjem i hundre år*. Samlaget.
- Stave, G. (1997). *Identitet og integrasjon: ein studie av ein diakonal institusjon med særleg vekt på ideologien, identiteten og integrasjonen i det offentlige velferdsystemet*. [Dr. Polit. Avh., NTNU].
- Stensaker, B., & Michelsen, S. (2012) Governmental Steering, Reform and the Institutionalization of Student Interest in Higher Education in Norway. *European journal of higher education* 2 (1), 20–31. <https://doi.org/10.1080/21568235.2012.683698>.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.
- Thorsen, J. E. (2020). The Christian Identity of Diaconal Work in a Secular Age of Authenticity. I *Diaconia. Journal for the study of Christian social practice*. 11 (1), 71–94. <https://doi.org/10.13109/diac.2020.11.1.71>.

- Thue, F. W. (2020). Lærerrollen og den pastorale maktens demokratisering. *Uddannelseshistorie: Årbog fra selskabet for dansk skolehistorie*, 54, 44-62. https://uddannelseshistorie.dk/wp-content/uploads/2021/01/2020_thue.pdf.
- Vabø, A., & Aamodt, P. O. (2005). *Kvalitetsreformen og universitetene som masseutdanningsinstitusjon*. NIFU STEP.
- Vetvik, E. (1978). Diakonhjemmets sosialskole - 10 år: En skisse av skolens historie. I E. Vetvik (red.) *Diasos profil*. Diakonhjemmets sosialskole.
- VID. (2025). *Master i diakoni*. <https://www.vid.no/studier/diakoni-master>.
- Wittek, L. (2015). Ti år etter kvalitetsreformen - ingen økning i studiegjennomføringen: lederartikkel. *Uniped*, 38 (3), 160-163. <https://doi.org/10.18261/ISSN1893-8981-2015-03-01>.

Diakoniprofesjonen bortenfor omsorg?

– å forstyrre den diakonale profesjonsdiskursen

GYRID GUNNES

førsteamanuensis, VID vitenskapelige høyskole

gyrid.gunnes@vid.no

ABSTRACT

The article starts by tracing the establishment of the diacon as a professional practice in the Church of Norway in the 20th century. However, in contrast to Sirris, the article argues that this establishment does not entail a “shift in paradigm” when it comes to the knowledge foundation of the profession. Rather, the article argues that the ethos of care of the health-care professions represent a continuity across the 20th century. Turning to the British theorist of cybernetics James Bridle, the article explores how other kinds of knowledge foundations for the professional practice of diacons would allow other social challenges to be discursively produced as diaconal challenges. Imagining different kinds of knowledge foundations for diaconal would equip diacons to address such challenges beyond the care ethos of the health care professionals.

NØKKELOD

Diakoner. Profesjonell praksis. Profesjons sosiologi. Kybernetikk.

Norsk energipolitikk. Kirken som sivilsamfunnsaktør

Innledning

Denne artikkelen drøfter fremveksten av diakoner som profesjonsgruppe i Den norske kirke i lys av profesjonsteoretikeren Andrew Abbott. Artikkelen viser at i lys av Abbotts profesjonsteori har diakoner i løpet av det 20. århundre lyktes i å etablere seg som en «selvfølgelig» profesjonsgruppe i Den norske kirke. Dette har skjedd fordi diakonene og deres støttespillere har vært åpne for endringer – endringer som har vært knyttet til samfunnsendringer på 1970-tallet, velferdsstatens overtagelse av diakonens oppgaver etter andre verdenskrig, samt frigjøringssteologiens inntog. Gjennom disse endringene har diakonen oppnådd politisk og kirkelig legitimitet, og er slik blitt integrert som kirkelig profesjon på lik linje med presten og kateketen. Artikkelen viser at denne seieren kan forstås som et resultat av både endring og kontinuitet i forståelsen diakonens kunnskapsgrunnlag: Diakonal praksis per 2026 er overordnet sett forankret i frigjøringssteologiens virkelighets- og teologiforståelse (endring), men er, i likhet med profesjonell praksis før 1970-tallet, i stor grad forankret i helse- og sosialfagligheten (kontinuitet).

Artikkelens andre del drøfter om det er mulig å fortsette forhandlingen mellom gammelt og nytt kunnskapsgrunnlag. Å fortsette forhandlingen åpner for muligheten til å tenke radikalt annerledes om diakonen som profesjonell aktør. Kybernetikeren James Bridle lanseres i artikkelens andre del som et teoretisk perspektiv nr 2. Bridle er ikke profesjonsteoretiker, men fungerer som en «sensitizing device» (Afdal, 2015), dvs. som et redskap for å oppdage nye aspekter ved et felt. Med Bridle spør artikkelen om menighetsdiakonens profesjonelle virke i Den norske kirke kan virkeliggjøres og organiseres på andre måter enn i dag, og om andre grunnutdanninger enn helse- og sosialfag kan forstås som relevante. Artikkelen utforsker hvordan slike alternative profesjonelle diakonidiskurser kan se ut: Kan man se for seg en profesjonell praksis for diakoner med utgangspunkt i petroleumsutvinning og energipolitikk i Norge som etisk dilemma? Hvorfor kan ikke en diakonal profesjonsdiskurs ha som sitt utgangspunkt å sørge for religiøs betjening av religiøse ikke-kristne med en LHBTQ+ identitet, som per i dag ikke blir betjent av sine respektive trossamfunn? Begge forslagene tar på alvor innsikten fra Abbotts profesjonssosiologi: Profesjoner er, strukturelt sett, kunnskapsproduserende systemer som vil reprodusere sin egen faglighet og egne hevdvunne oppgaver som de mest relevante og viktige. Abbotts og Bridles kritiske perspektiver skaper et rom for å drøfte og forestille seg diakonale profesjonsdiskurser ut over omsorg og sosialt arbeid som problem- og løsningshorisonter.

Del I

Teori: Forholdet mellom kunnskapsproduksjon og profesjon ifølge Abbott.

Profesjonssosiologisk sett er profesjoner yrker som kun kan innehas av personer som har gjennomgått en spesifikk formell utdanning av en gitt lengde og som har til-egnet seg en juridisk, politisk og samfunnsmessig anerkjennelse for å kunne utføre visse oppgaver – det vil si et yrkesmonopol. Kvalifisering til profesjonsutøvelse erverves gjennom regulert utdanning som bygger på en kombinasjon av teoretisk kunnskap og praktisk opplæring. Oppøvelse av skjønn er sentralt i profesjonsutdannelser fordi den profesjonelle vil møte ulike og mangfoldige situasjoner som ikke kan standardiseres. Profesjonenes yrkesmonopol oppstår når profesjonen har oppnådd en jurisdiksjon over et gitt oppgavefelt, ved å knytte sammen oppgavefeltets problemer med den spesifikke kunnskap som utdannelsen gir. Alle profesjonsutdannelser har lukningsmekanismer knyttet til opptakskriterier og/eller fastlagte kompetansekrav som ofte har en juridisk forankring. Profesjoner kjennetegnes av sterk rollebevissthet, og faglige normer for kvalitet og yrkesetikk. I norsk kontekst er profesjoner – særlig helse- og sosialprofesjonene – nært knyttet til velferdsstaten (Abbott, 1981, 1988; Messel & Slagstad, 2014; Solbrække & Leseth, 2011).

Abbotts profesjonssosiologi gir et kritisk blikk på profesjonens eget selvbylde gjennom en de-naturalisering av kravet om jurisdiksjon på et gitt oppgavefelt. Forestillingen om *renhet* er ifølge Abbott sentralt i profesjonenes egen krav: Jo mer selvfølgelig en profesjons krav til jurisdiksjon oppfattes, desto bedre har profesjonen lyktes med å ekskludere ikke-profesjonelles kunnskapsdannelse som relevant for å løse problem(er) som profesjonen selv har definert. Profesjoner er derfor både *problemproduserende* og *løsningsproduserende*, med profesjonskunnskap som det bindende leddet mellom problemet og løsningen. Profesjonen definerer et problem (og som et «viktig» problem) med utgangspunkt i eget kunnskapsgrunnlag, og viser hvordan egen profesjon er best egnet til å løse akkurat dette problemet (Abbott, 1981, s. 823). Det er denne logikken som driver kampen mellom eksisterende profesjoner, men også kampen mellom gamle og «nye» profesjoner. En del av profesjonenes logikk er å fremstille nettopp sin egen profesjon som løsningen på dette problemet som det mest faglige forsvarlige. Det ligger i profesjonens logikk å aldri foreslå, men aktivt bekjempe, problembeskrivelser og løsningsforslag som innebærer at profesjonen mister arbeidsoppgaver, økonomisk status og samfunnsmessig anseelse. Gudmund Hernes griper denne kunnskapsproduserende dimensjonen ved profesjonslogikken presist når han beskriver profesjoner som «yrkesgrupper som siktet mot sluttkontroll på sine felt», ved at – metaforisk talt – hver bukk får kontroll over hver sin havresekk (Messel & Slagstad, 2014, p. 27).

Profesjonssosiologiens kritiske blikk på profesjonene viser at selv om profesjonens fremstilling av eget kunnskaps- og kompetansegrunnlag som common-

sensisk og selvfølgelig, er sammenhengen mellom kunnskapsgrunnlag og oppgavefelt dypest sett *esoterisk* (Abbott, 1981, s. 824). Kriminologen Nils Christie spør: «Hvorfor skal en velge løsning A fremfor løsning B? Det kan mystifiseres, og det er hensiktsmessig innen profesjonen» (Messel & Slagstad, 2014, s. 26). Både Abbott og Christie benytter seg av et religiøst språk («esoterisk», «mystisk») for å vise den ikke-selvsagte kjernen av profesjonens egen fremstilling av egen berettigelse. Abbotts kritiske blikk hjelper oss til å *avmystifisere* profesjonenes naturaliseringskrav, og oppdage hvordan profesjonene selv produserer og reproducerer seg selv om *uunnværlige* for å løse et gitt sett med oppgaver.

Analyse I: En profesjonsdiskurs vokser frem i Den norske kirke.

I motsetning til prester har Den norske kirke ikke alltid hatt diakoner som kirkelig profesjon, og det er ingen selvfølge at diakoner finnes som en egen kirkelig yrkesgruppe, eller at de har de arbeidsoppgavene de har. I både den katolske og anglikanske kirke er diakon forstått radikalt annerledes enn i Den norske kirke.

Hvis man analyserer utviklingen av en diakonal profesjonsdiskurs i Den norske kirke i lys av Abbotts tenkning, tegnes det opp et paradoksalt og flertydig bilde. Fremveksten av diakoner som en egen profesjonell praksis i Den norske kirke har bakgrunn i utviklingen av den moderne diakonale bevegelsen i Tyskland på 1700-tallet (Fanuelsen, 2011a). Denne var en religiøs respons på sentrale samfunnsutfordringer på 1700- og 1800-tallet. Utfordringene oppsto i Europa gjennom samfunnsutfordringer som industrialisering, revolusjoner, gryende demokratisering av kirke (f.eks. vekkelse) og samfunnet, samt økt klassebevissthet. Den moderne diakonale bevegelsen var tett knyttet til pietismens kristendomsformer. Diakonprofesjonens historie representerer en profesjonalisering av «de brennende hjertene», særlig for kvinner (Nilsen & Iversen, 2023).

Utviklingen av diakonen som en egen yrkeskategori skjedde fra midten av det 19. århundre innenfor institusjonene Diakonhjemmet og Lovisenberg, hvor både menn (1890) og kvinner (1868) ble utdannet til hhv. diakoner og diakoniser. Utdanningen var femårig og kvalifiserte til både sykepleie og sosialt arbeid. De bærende teologiske ideene var preget av pietistisk kristendom, med vekt på ydmyk tjeneste, kall og et livslangt fellesskap knyttet til diakoninstitusjonene. For kvinnene innebar dette sølibat. Diakonene arbeidet først og fremst i institusjoner. Kvinnelige diakoner arbeider også i menigheter, i den kirkelig organiserte hjemmesykepleien. Alterboken fra 1920 er første gang diakontjenesten formaliseres som en innsettelse, og knyttes slik ikke bare til diakonale institusjoner, men til kirkelig tjeneste (Sirris, 2022).

Med den gradvise oppbygningen av velferdsstaten overtok det offentlige mer og mer av det helse- og sosialfaglige arbeidet. Menighetssøsterens arbeidsoppgaver

– eksempelvis hjemmesykepleien – ble overtatt av det offentlige. De kulturelle og politiske endringene rundt 1968 og 1970-tallet førte til store endringer i Den norske kirke og norsk kristelighet. Politisk avkolonialisering, bevissthet om strukturell ulikhet mellom Nord og Sør, kvinnebevegelsen, retten til selvbestemt abort og skeiv frigjøring, miljøbevissthet og en fornyet og radikaliseret venstreside, utfordret radikalt diakoniens samfunnsanalyse og egenforståelse. Ulstein viser hvordan 1970-tallet med stor tyngde legger inn over diakoni-diskursen at det ikke holder med veldedighet og brennende hjerter: Strukturelle endringer på politisk nivå er avgjørende for å ikke bare hjelpe fattige og nødstilte, men å av-normalisere den politiske toleransen for fattigdom. Sosialt engasjement blir mer selvfølgelig og integrert i kirkene, og gradvis blir diakon-stillingen tettere knyttet til Den norske kirke (Ulstein, 2022). I 1976 foreslås tittelen soknediakon, etter modell fra katetprofesjonen. I 1985 kommer Lov om diakontjenesten i Den norske kirke, som sikrer tjenesten økonomisk. Dette fører til økt antall diakoner. I 2004 innføres krav om masterutdannelse, med utgangspunkt i helse og sosialfaglighet, pedagogikk eller teologi (Sirris, 2022).

Per 2026 er *menighetsdiakonen som profesjonell aktør* en person som er vigslet og ansatt for å lede og drifte menighetens diakonale arbeid. Vigsling og ansettelse gir tilgang til et tittel- og yrkesmonopol, nemlig diakontittelen og stillinger som diakon i Den norske kirke, og med følgende juridiske grunnlag:

«Som diakon kan tilsettes person som har:

1. Mastergrad med
 - a. Minst en 3årig fagutdanning på høgskolenivå innen helsefag eller sosialfag, eller pedagogisk utdanning av minst 3 års varighet.
 - b. Utdanning i kristendomskunnskap tilsvarende minimum 30 studiepoeng.
 - c. Praktisk-kirkelig utdanning med hovedvekt på diakoni og med veiledet praksis på til sammen minimum 30 studiepoeng.

Eller:

2. Teologisk embetseksamen og praktisk-kirkelig utdanning med hovedvekt på diakoni og veiledet praksis på til sammen minimum 30 studiepoeng

Eller:

3. Fast stilling som diakon i menighet, eller er vigslet som diakon.

Kirkerådet kan godkjenne at personer med annen faglig jevngod og relevant utdanning/praksis godkjennes som diakon».¹

1 Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner, Lovdata.

Parallelt og i samspill med utviklingen av diakonene som profesjonell gruppe utvikles en profesjonsdiskurs. Denne profesjonsdiskursen har først og fremst en legitimerende funksjon. Man skriver profesjonens historie, fremvekst og endring (Dyrstad, 2025; Fanuelson, 2011a, 2011b), gir den en bibelsk (Nordstokke 2011a; Nordstokke 2011b), kirkehistorisk (Nordstokke, 2011c; Fanuelson 2011b) og systematisk-teologisk begrunnelse (Dietrich, 2011b; Dietrich et al., 2019; Nordstokke, 2019). Profesjonen plasseres ekklesiologisk (Dietrich, 2011a; Dietrich 2011b), i dialog med samfunnsvitenskapelige perspektiv (Nygaard, 2015) og med velferdsstaten (Haugen, 2018).

Med Abbotts terminologi kan vi si at fremveksten av menighetsdiakonen som vigslet tjeneste i Den norske kirke har vært et vellykket «renhetsarbeid». Diakonene selv (og deres støttespillere i academia og blant kirkelige beslutningsmyndigheter) lyktes i å skape en forståelse for at Den norske kirke trenger en kirkelig profesjon som består av en ikke-klerikal profesjonsutøver som arbeider med oppgavene som kan utføres gjennom å ha en utdannings-bakgrunn i helse- og sosialprofesjonene. I lys av Abbotts profesjonsteori har diakonprofesjonens renhetsarbeid lyktes når det skapes legitimitet hos offentlighet og myndighet for påstanden om at *akkurat denne* profesjonens kompetanse og arbeidsmetoder responderer på de problemfelt som profesjonen selv definerer som commonsensiske og fornuftige. Profesjonens *problem- og løsningsforslag* sammenfaller, og får gehør og gjennomslag.

Et meta-perspektiv på dette renhetsarbeidet viser at en helt sentral person i denne diskursen er professor i diakoni, Kjell Nordstokke. Nordstokke må kunne sies være diakonfeltets fremste «profesjonsgründer» i Norge. Nordstokkes arbeider kan i lys av Abbott ses på som et lærebokeksempel på vellykket profesjonskamp. I Nordstokkes arbeider finnes en oppdatering av det politisk-teologiske grunnlaget for diakonien i tråd med endringene fra 1970-tallet. Med en doktorgradsavhandling i frigjøringsteologen Leonardo Boffs ekklesiologi (Nordstokke, 1996) ga Nordstokke den profesjonelle diakonien et teologisk kunnskapsgrunnlag som var fremtidsrettet og politisk forståelig. Frigjøringsteologiens fokus på struktur og politikktutvikling som grunnlag for endring, «matchet» velferdsstatens fokus på nødvendigheten av universelle ordninger for omfordeling av ressurser. Den frigjøringsteologiske forankringen kombinerer Nordstokke med profesjonskamp på diakoniens vegne: Selv om han hevder at diakoni er et trekk ved hele kirkens vesen, og alle kristnes kall, må det også – ifølge Nordstokke – finnes en profesjonalisert diakoni (Nordstokke, 2011a, s. 63–89). Denne oppfylles og utføres nettopp av diakonene som yrkesgruppe. Man kan derfor si at i Nordstokkes bøker og bokkapitler om temaet foregår det to kamper parallelt, og som er gjensidige: En kunnskapsteoretisk kamp for å fremme den «fattige» som teologisk aktør, og en

legitimering av diakonen som profesjonell aktør i Den norske kirke som gjennom sitt profesjonelle virke ivaretar dette frigjøringsteologiske perspektivet. Hvor parallelle og gjensidig avhengige disse kampene er av hverandre i Nordstokkes tenkning, settes på spissen i boken *Liberating Diakonia*:

The dearest task of diakonia is exactly this: to defend the rights of poor, and their full participation both in the church and society. In the end, this perspective also legitimizes the liturgical functions of deacons in a decisive way. In the liturgy, the deacon represents the poorest at the altar, and at the same time is a constant reminder for the whole of the congregation of God's preferential love for the poor. (Nordstokke, 2011a, p. 97)

I lys av Abbott kan man spørre om en såpass utilsørt sammenføyning av profesjonskamp og kamp for «den fattige», er en «freudian slip»: Ved å hevde at diakonen «representerer» den fattige ved alteret, er Nordstokke svært nær å instrumentalisere «den fattige» i diakoners profesjonskamp. Hvor har Nordstokke det fra at «den fattigste» – som om denne fantes som en enhetlig størrelse – har gitt den profesjonelle diakonen et mandat til å representere seg ved alteret? Og hvorfor er det gitt at det er diakonen, og ikke presten eller den leke medhjelperen, barnet eller teksten om Kristus, som kan «representere» den fattige liturgisk? Hvorfor kan ikke «den fattige» representere seg selv, som er et svært sentralt moment i post-kolonial diskurs? Mangelen på kritikk av Nordstokkes sammenføyning av profesjonskamp på diakoners vegne og frigjøringsteologi kan ses på et uttrykk for vellykket gjennomslag for det Abbott kalte «mystifisering» av profesjonskunnskapsgrunnlag.

Overordnet sett kan man si at diakon-profesjonen – med Nordstokke som en sentral aktør – lyktes i å oppnå status som en kirkelig profesjon i løpet av det 20. århundret. Denne seieren har vært mulig fordi diakoniforståelsen og diakonutdannelsen gjennomgikk store endringer i verdensanskuelse og samfunnsforståelse, i tråd med kulturelle, politiske og samfunnsmessige endringer på 1970-tallet. Diakonenes seier som profesjonsgruppe bygger på en vilje til å la sitt eget kunnskapsgrunnlag gjennomgå delvis radikale endringer både teologisk og politisk for å oppnå anerkjennelse og status som kirkelig profesjon. Etter 1968 ville det ville vært vanskelig for diakonene og deres støttespillere å få gjennomslag for en forståelse av diakoner som en profesjon som forutsatte at kvinner levde i sølibat og var lojale mot et ydmykhetsideal. Velferdsstatens syn på forholdet mellom arbeid og fritid og kvinners betalte deltagelse i arbeidslivet hadde gjort disse forestillinger vanskelig å få gjennomslag for. Diakonprofesjonen lyktes med sitt renhetsarbeid fordi man var villig til å oppgi den individualiserte kalls- og veldedighetsideen som horisont for profesjonen.

Samtidig er bildet ikke entydig. Parallelt med endringene er det også elementer av kontinuitet i diakonens kunnskapsgrunnlag *tvers gjennom* det 20. og 21. århundre. Ett eksempel på kontinuitet er at det fortsatt er helse- og sosialprofesjonene som i praksis utgjør den vanligste faglige bakgrunnen for den profesjonelle diakonen. Denne kontinuiteten er nedfelt juridisk (selv om det er åpnet opp for andre mulige grunnutdanninger, som f.eks. pedagogikk og teologi). Dette betyr at på tross av endringene, er det fortsatt helse- og sosialutdanningene som utgjør den ikke-teologiske, faglige bakgrunnen for diakonenes «renhetsarbeid». Denne kontinuiteten fører til en «følgefeil» i den kjønnsmessige balansen i diakonyrket: Siden helse- og sosialfagene rekrutterer flest kvinner, rekrutterer diakon-profesjonen flest kvinner.

At helse- og sosialfagene er en kontinuitet i diakonenes profesjonelle renhetsarbeid, blir tydelig når man ser hvordan policy-dokumentet til Den norske kirke, *Plan for diakoni*, omtaler den profesjonelle diakonien. Her er diakoni definert som «kirkenes omsorgstjeneste» og «evangeliet i handling» (Kirkerådet 2020, s. 2). Vektleggingen av «omsorg» og «handling», er begreper som viser en kontinuitet med helse- og sosialprofesjonens omsorgsetos. Selv om planen også vektlegger diakoni som solidaritet, rettferdighet og «kamp for skaperverket», er forståelsen av hva rettighetskamp faktisk innebærer, svakt integrert i planens samfunnsanalyse: Planen plasserer urfolk kamp og forsoningsarbeid «mellom etniske grupper eller land». under overskriften «Inkluderende fellesskap». Målet er å gjenopprette «brutte relasjoner» (Kirkerådet, 2020, s. 13). Med andre ord blir urfolks kamp for rettigheter (f.eks. kamp mot Fosen-utbyggingen) konseptualisert innenfor en nærhetsetikk og omsorgsdiskurs, som et spørsmål om å hele brutte «relasjoner». Koblingen mellom «inkluderende fellesskap» og urfolks kamp vitner om en svak forståelse av rettighetskamper i praksis. Planen reduserer politiske interessemotsetninger mellom stat og urfolk til en konflikt som kan løses med virkemidlene fra sosialt arbeid, det vil si ved å skape «fellesskap» og gjennom et arbeid med «relasjoner». Nærhetsetikken i helse- og sosialutdannelsene forvandler politiske kamper om retten til materielle, landbaserte og økonomiske ressurser til sosialfaglige som kan løses gjennom arbeid med mellommenneskelige relasjoner.

I lys av dette, kan man spørre om Stephen Sirris tar munnen for full når han to ganger hevder at både Nordstokkes forståelse av profesjonell diakoni og *Plan for diakoni* utgjør et «paradigmeskifte» (Sirris, 2022, s. 94). Utviklingen av diakonen som selvstendig kirkelig profesjon skjer gjennom en villighet til endring i møte med samfunnsfordringer, både teologisk og politisk og i samspill med endringer i helse- og sosialfagligheten. 1970-tallets endringer i kirke og samfunn var umulige å komme utenom. Men det finnes også viktige spor av kontinuitet gjennom det 20. århundret. Kontinuiteten handler først og fremst om at diakonprofesjonen

rekrutterer fra helse- og sosialutdanningen, og at omsorgsaspektet så sent som i Plan for diakoni fra 2020 fremheves som den bærende selvforståelsen («kirkenes omsorgstjeneste»). Denne kontinuiteten forsterker den kjønnsmessige skjevfordelingen.

I lys av Abbott er det rimelig å problematisere om det virkelig er snakk om noe «paradigmeskifte», slik Sirris hevder (Sirris, 2022, s. 94). Snarere kan man beskrive utviklingen i diakonens profesjonsforståelse som en forhandling mellom kontinuitet og brudd. Helse- og sosialfagenes faglighet og selvforståelse – og slik også den kjønnsmessige sammensetningen – har fortsatt en privilegert posisjon som den profesjonelle kunnskapsbase for diakonen. Dette handler både om jus og sedvane. Hvis de siste hundre årene ses under ett, er det rimelig å påstå at det ikke har skjedd et «paradigmeskifte» når det gjelder kunnskapsgrunnlag for profesjonsforståelsen hos diakoner. At man har lykts skyldes heller en evne til å forhandle mellom brudd og kontinuitet.

Bruddet med den kalls- og individualiserte profesjonsforståelsen har ikke bare vært et tapsprosjekt for diakonen som profesjon. Det vellykkede utfallet av denne forhandlingen har ikke bare gitt diakonen politisk legitimitet, men også gagnet diakonen som arbeidstaker: Å forlate det tidlige 20. århundrets forventinger til hvem en diakon er, har innebåret muligheten til å kombinere familie og diakonal profesjonell praksis, samt en arbeidsavtale med avklarte fridager.

Denne utviklingen trues hele tiden med å kollapse innenfra i spørsmålet om diakonene egentlig er en profesjon? Diakonene har ikke, i motsetning til prestenes sakramentsforvaltning, noen oppgaver som i prinsippet ikke kan utføres av andre yrkesgrupper (Nygaard, 2015; Sirris, 2022). Dette en vedvarende destabiliserende faktor i fremveksten av diskusjonen av diakonens profesjonsdiskurs. Snarere kunne man, som den svenske profesjonsteoretikeren Brante (2009), kalle diakonene en «semi-profesjon»: de har trekk av å være profesjoner, men mangler den tydelige jurisdiksjon som de klassiske profesjonene har. Brante fremhever at semi-profesjonene har vokst med velferdsstatens utvikling. Selv om denne diskusjonen setter spørsmåltegn ved om diakonene faktisk er en profesjon, kan man likevel påpeke at selv om spørsmålet er prinsipielt uavklart, så opptrer diakon-profesjonen i lovverket og kirkelig praksis (studieplan i master i diakoni, tjenesteordning, stillingsutlysning) og liturgi (vigslingsliturgi) som om den er en profesjon. På tross av at om helse- og profesjonene med Brante kan kalles en semi-profesjon uten en distinkt jurisdiksjon, har yrkesgruppene fått gjennomslag for at arbeidsgiver anser dem som en profesjon med en tydelig og avgrenset jurisdiksjon over velferdsoppgaver. Innenfor Den norske kirke henger dette også sammen med kulturelle forestillinger og forventinger til hva som er diakoni og at disse forventingen reproducerer hvem som søker seg til master i diakoni og

diakon-stillinger. I lys av dette momentet, er det viktig å fremheve samspillet mellom profesjonen selv og dens arbeidsgiver. Nettopp dette samspillet kan forstås som en oppdatering av hva Abbott kalte «mystifiseringen» av profesjonens kunnskapsgrunnlag. Det gir dermed mening i den videre diskusjonen å diskutere diakonene som profesjon, selv om dette rent teoretisk sett er et uavklart spørsmål.

Del II

Å forstyrre forhandlingen mellom brudd og kontinuitet: James Bridles kybernetikk anvendt som profesjonsteoretiker

Abbott viste at en profesjons kunnskapsgrunnlag ikke er naturgitt eller endelig, men er et resultat av forhandlinger innenfor rammen av det mulige. Vi har i forrige avsnitt sett hvordan dette har kommet til uttrykk for menighetsdiakonen. Det leder oss til spørsmålet: Hvorfor tro at resultatet av denne forhandlingen (dvs. tilstanden i 2026) er den beste? Kan forhandlingen mellom brudd og kontinuitet se annerledes ut i fremtiden, på vei mot midten av det 21. århundre?

En teoretiker som kan bistå oss for å klare å artikulere dette perspektivet og konsekvensene av dette for forståelsen av menighetsdiakonens profesjonelle kunnskapsbase, er den britiske kybernetikeren og kunstneren James Bridle (2018, 2022). Kybernetikk er læren om styringen av systemer, systemenes virke, oppbygning og indre logikk. Etymologisk stammer ordet fra *kubernetes* (gresk: styrmann). Sentralt i Bridles arbeid med kybernetikk er at et system aldri vil gi svar på spørsmål systemet ikke er bygget for kunne svare på. Dette skaper en friksjon mellom brukerens premisser og systemets premisser: *brukeren* kjenner ikke til (eller tar ikke inn over seg dybden av) systemets manglende mulighet til å kunne tenke utenfor rammen av sin egen oppbygning. Bridle spør derfor om digitale intelligenssystemer – fra datamaskiner til KI – ville kunne gi helt andre svar/løsninger hvis *systemet var programmert ut fra andre kunnskaps- og praksisformer*. Hvordan ville en datamaskin som var programmert med utgangspunkt i soppen som organisme, oppført seg? Hvilke oppgaver ville et digitalt system som var organisert som en sopp, kunne besvart? Hvordan ville oppgaver utført av datamaskinen-som-sopp avveket fra oppgaver som blir utført av datamaskiner som er programmert som eksisterende datamaskiner? Hva er det erkjennelsesmessige tapet i at det finnes et gap mellom det utopiske (datamaskinen som sopp) og de eksisterende datamaskinene?

Del III

Analyse II: Konturene av en alternativ diakonal profesjonsdiskurs i lys av kritisk kybernetikk.

Hvis man anvender Bridle som profesjonsteoretiker, kan man spørre om profesjoner (dvs. en gruppe med jurisdiksjon over et gitt kunnskaps- og oppgavefelt) og digitale systemer er systemer som har til felles at *de aldri vil kunne foreslå løsninger på et problem som systemet selv ikke kan svare på med utgangspunkt i egen kunnskapstradisjon og praksisformer*. Bridles kybernetiske perspektiv hjelper oss også til å spørre om en annen profesjonsdiskurs basert på et annet kunnskapsgrunnlag og med andre kompetansekrav ville kunne besvart andre problemfelt enn de eksisterende, slik en datamaskin programmert som en sopp ville kunne oppdage og løse andre problem enn dagens datamaskiner. Å anvende Bridle som profesjonsteoretiker åpner opp for at se at et iboende trekk ved profesjonen som system er å ikke kunne produsere spørsmål som profesjonen/datamaskinen ikke selv har et svar på. Bridles kreative kybernetikk hjelper oss derfor til å spørre om det finnes noen erkjennelsesmessige kostnader ved at mulighetsrommet for hva Den norske kirkes kan forestille seg som «profesjonell diakoni» siles gjennom renhetsarbeidet til den eksisterende helse- og sosialfaglig forankrede diakonale profesjonsdiskursen. Hva ville vært menighetsdiakonens kunnskapsgrunnlag (problemforståelse) og hvilke oppgaver ville hen befattet seg med i sin profesjonelle praksis (løsningsforståelse) hvis det fantes en profesjonsdiskurs for diakoner i Den norske kirke hvor andre kunnskapstradisjoner enn helse- og sosialfaglighet ble forstått som naturlige og selvfølgelige? Er det f.eks. mulig å se for seg en profesjonell diakoni-diskurs uten omsorgs-etosen, hvor helse- og sosialprofesjonen er irrelevant blant de grunnutdanningen som kvalifiserer til å bli diakon? Hvordan kunne det faglige grunnlaget til en slik ikke-omsorgsorientert profesjonell diakoni sett ut? Ville en profesjonell diakoni som f.eks. tok utgangspunkt i fagligheten til kritiske kulturstudier eller en teknologifaglighet, sett verden med andre profesjonelle blikk (problemforståelse) enn en som er utdannet innenfor helse- og sosialfagene? I det følgende skal jeg forsøke å tenke med Bridles sopp-metafor. Jeg skal forsøke å finne andre kunnskapsmessige baser for den profesjonelle menighetsdiakonen. Slik kan man – for å bruke Hernes sin terminologi – finne nye «bukker» og nye «havresekker».

Hva om etiske dilemmaer knyttet til norsk petroleumsproduksjon ble forstått som kjernen i den profesjonelle diakonens kunnskapsgrunnlag og arbeidsfelt?

Norge er i besittelse av det som siden 2021 har vært verdens største nasjonalt eide globale fond, nemlig Statens pensjonsfond utland («Oljefondet»). Fondet er sentralt i finansieringen av Norges velferdstilbud (helse, sosial, og pensjoner) og

sivilsamfunnet (inkludert trossamfunn som Den norske kirke). Statens pensjonsfond utland er bygget på salg av fossil energi på det globale energimarkedet. En befolkning som nyter godt av salg av fossil energi på et globalt marked står i noen etiske, politiske og religiøse dilemmaer som ikke andre land gjør. Norge har mye kulturelt til felles med Danmark og Sverige. Men i et energikritisk perspektiv har Norge likhetstrekk med land som også har nasjonalt eide oljefond, som Kuwait, Saudi-Arabia og De forente emirater.

I lys av Bridle sin sopp-metafor kan man se for seg diakonens profesjonskunnskap som programmert med utgangspunkt Norge som oljeproduserende og oljefinansiert velferdsstat, og at denne utgjør kjernen i *Den norske kirkes diakonale profesjonelle arbeid*. Med andre ord: Å diskursivt produsere etiske, økologiske og politiske dilemmaer knyttet til norsk energipolitikk som et profesjonsdiakonalt anliggende. Dette ville vært en profesjonell diakoni-diskurs som ikke først og fremst rekrutterte fra helse- og sosialfagligheten, men fra helt andre faglige bakgrunner.

Man kunne sett for seg at Den norske kirke som en petroleumsfinansiert kirke, slik den eksisterer i en historisk og kulturelt intim relasjon til den norske stat, forsto seg selv som etisk forpliktet til å skape og opprettholde en kontinuerlig samtale om hva nettopp en slik finansiering innebærer, både av bindinger og av muligheter. For at en slik samtale skal bli systematisk, måtte den hatt en institusjonell ramme, og man kunne derfor sett for seg at Den norske kirke, samme år som opprettelsen av Statens pensjonsfond utlandet i 1996, opprettet et permanent og nasjonalt *Diakoniat i energi-diakoni*. Opprettelsen av et Diakoniat for energi-diakoni kunne vært å ta konsekvensene av hva det innebærer å være offentlig finansiert – det vil si med inntekter fra skatt og petroleumsenergi – men ledet av mennesker som har en faglighet og ikke er på valg hvert fjerde år.

Det ville innebære å konseptualisere og institusjonalisere etiske, politiske og økologiske perspektiver rundt norsk energipolitikk som kunnskapsbase for en alternativ diakonal profesjonalitet. Dette kunne artet seg som en mastergrad i *politisk energi-diakoni*, hvor ferdige kandidater fikk tittelen «politiske diakoner». Disse kunne arbeide i kirken som politiske diakoner, men også gå inn i det ordinære arbeidsmarkedet i stillinger knyttet til etikk rundt energiforvaltning og «grønn» omstilling. I en slikt tenkt alternativ energi-diakoni ville profesjonens kunnskapsgrunnlag og arbeidsoppgaver ikke vært sjelesorgkompetanse, kompetanse i sosialt arbeid, liturgisk kompetanse eller sosial innovasjon eller praksis i menighet som spesielt relevant. Snarere kunne man se for seg at en master i politisk diakoni som krever grunnutdanning innenfor menneskerettigheter, siviløkonomi, jus, statsvitenskap, sivilingeniør eller kontekstuell teologi teologi/politisk teologi. Eventuelle praksisperioder i en slik master i energi-diakoni kunne legges – nasjonalt eller internasjonalt – til utdanningsdelen eller produksjonsdelen av

energiindustrien, eller til aktører (kommersielle eller ideelle) som arbeider med alternative energiformer.²

En tenkt masterutdannelse i politisk diakoni ville, som ikke-statlig aktør, hatt som sin «havresekk» å holde den etiske samtalen åpen om etiske og politiske dilemmaer knyttet til petroleumsenergi. Dette kunne vært en måte å institusjonalisere teologisk og diakonal refleksjon rundt eksistensen til Statens pensjonsfond utlandet og dens rolle som finansieringskilder for både velferd og kirke, og ikke la et slikt engasjement være opp til enkeltforskere.³ Eksempler på temaer som en politisk energi-diakoni ville kunne drøfte, er etiske og politiske spenningsfelt mellom økologisk bærekraft og sosial bærekraft, blant annet gjennom finansiering av velferdsstaten. Hva betyr det å være folkekirke når den er finansiert av petroleumsindustrien? Hvordan ville en *økonomisk ekklesiologi* se ut, hvor Den norske kirke som folkekirke ikke ble drøftet i lys av teologisk og kulturell likhet med Sverige og Danmark, men hvor folkekirkelighet ble drøftet i lys av de religiøse majoritetstradisjonene til andre land som har nasjonale oljefond? Andre dilemmaer ville handlet om at det globale behovet for energi (inkludert fossilt basert energi) ikke forsvinner selv om petroleumsproduserende land avslutter eller reduserer sine utslipp. Tilsvarende diskusjonen om forholdet mellom arealkrevende «grønn» omstilling og urfolksrettigheter til land. Sentralt i en slik masterutdannelse ville vært spørsmålet om hvilke filosofiske og systematisk-teologiske ressurser kristendommen innehar for å tenke energi som eksistensielt og politisk vilkår for menneskelivet, både på individ- og samfunnsnivå. Utdanningen måtte hatt et eget emne som tematiserer at også de hermeneutiske ressurser for å holde den etiske samtalen om oljefondet levende, *er finansiert av en oljeproduserende stat*. Hva betyr det å kritisere, når det ikke finnes noe sted utenfor det man kritiserer?

Hva om manglende kjønns- og seksualitetsmangfold i minoritetsreligioner ble et anliggende for den profesjonelle diakonien i Den norske kirke?

Hva om manglende kjønns- og seksualitetsrettferdighet i norske minoritetsreligioner ble forstått som et arbeidsfelt for kirkens profesjonelle diakonale praksis?⁴ Med kjønns- og seksualitetsrettferdighet menes muligheten til å leve et liv hvor

2 En del av Nordstokkes tenkning er «politisk diakoni». Energi-diakoni er annerledes enn Nordstokkes «politiske diakoni», fordi Nordstokke overser kompetanse-dimensjonen i å gjøre strukturelle analyser og politikk-utvikling/påvirkning. Energidiakoni er ikke forankret i en omsorgsdiskurs, og anser ikke helse- og sosialfaglig kompetanse som relevante grunnutdanninger.

3 Unntak er Ragnar Misje Bergem (2025) og Marion Grau (2018, 2023).

4 Tematikken er også drøftet i Gunnes, 2025.

verken kjønn eller ulike former for samtykkende seksuelle praksiser skal kunne begrense tilgangen på lederoppgaver i religioner. Eksempel på dette er anerkjennelse av skeiv kjærlighet i ekteskapsritualer og teologi, og muligheten til å kombinere religiøse og rituelle lederroller på alle nivå med å være kvinne og eller skeiv.

En alternativ diakonal profesjonsdiskurs ville hatt som sitt kunnskapsgrunnlag at mangel på kjønns- og seksualitetsrettferdighet i *alle religioner* er et alvorlig samfunnsproblem – på lik linje med fattigdom og nød i 1700-tallets kontinentale Europa. En skeiv og feministisk diakonal profesjonsdiskurs kunne derfor innebære at Den norske kirke – i samarbeid med skeive og feministiske religiøse minoritetsmiljøer – ansatte jøder og muslimer som diakoner. Disse diakonene skulle bidra med religiøs betjening til grupper i minoritetsreligionene som per i ikke finner adekvat betjening i de eksisterende moskeene og synagogen fordi disse mangler kvinner eller åpne skeive religiøse lederposisjoner.

Å ansette ikke-kristne til å drive sjelesorg og riteutvikling i andre religioner enn den kristne som en del av Den norske kirkes profesjonelle diakoni, kan oppfattes som kontroversielt. Men det er fullt mulig å ramme denne vendingen inn på en måte som gjør at den i større grad fremstår som en videreutvikling av en diakonal profesjonsdiskurs i et flerreligiøst samfunn. For det første er en slik vending kun kontroversiell så lenge likeverdig religiøs betjening av skeive og feministisk troende anses som rettferdighetsspørsmål *som angår skeive og kvinner*. Hvis retten til frihet fra diskriminering på grunnlag av kjønn og seksualitet forstås som et *menneskerettighetsspørsmål* og anses som et spørsmål om *trofrihet*, er en slik solidaritet på tvers av religion langt mindre kontroversielt. En parallell er allmenngjøring av kriminelle handlinger som primært rammer kvinner: I 2008 vedtok FN å definere voldtekt i krig *ikke* som en forbrytelse mot kvinner, men en forbrytelse som rammer menneskeheten. Det partikulære rammes inn som en allmenn problemstilling.

For det andre har diakonien en lang tradisjon for å «oppdage» uløste samfunnsoppgaver og løse disse på innovativt vis. Så lenge de eksisterende moskeene og synagogene ikke ansetter kvinner og skeive som religiøse ledere, samtidig som det finnes et artikulert behov for dette, er det ingen grunn til at Den norske kirke skal la *ulik religion* stå i veien for å være den modige pionér diakonien har vært gjennom det 20. århundre. I det øyeblikket de etablerte moskeene og synagogene selv begynner å ansette skeive og kvinner som ledere, og gi skeive en adekvat religiøs betjening, er Den norske kirkes bidrag overflødig – slik velferdsstaten etter andre verdenskrig overtok arbeidsoppgavene og finansieringen av diakonale organisasjoner og gjorde deler av diakonien overflødig (Tønnessen, 2000).

Avsluttende betraktninger: Hva om diakoni ikke har noe med omsorg eller handling å gjøre?

Denne artikkelen har vist hvordan diakoners profesjonsdiskurs gjennom det 20. og inn i det 21. århundret har klart å etablere diakonen som kirkelig profesjonsutøver. Mot Sirris har jeg argumentert for at denne seieren ikke har innebåret et «paradigmeskifte» i diakoners profesjonelle kunnskap, men heller en evne til å forhandle mellom kontinuitet og brudd. Nordstokkes bidrag har vært sentralt i denne forhandlingen.

Med Bridle har artikkelen spurt hvordan denne forhandlingen kan se annerledes ut. Artikkelen har pekt på to alternative diakonale profesjonsdiskurser. Begge har til felles at de ikke tar utgangspunkt i helse- og sosialfagligheten som diakoniens kunnskapsgrunnlag, og at de ikke er sentrert rundt «handling» eller «omsorg». Hva om diakoni er «evangeliet i ord – i form av analyser og samtaler om etiske dilemmaer om velferdsstatens petroleumsavhengighet»? Hva om «diakoni er evangeliet i sjelesorg og riter for feministiske og skeive ikke-kristne»?

Disse forslagene er ikke et brudd med dagens profesjonsdiskurs, men heller en annen måte å forhandle forholdet mellom kontinuitet og brudd i denne. Reforhandlingen kan forstås som å «hacke» den eksisterende diakonale profesjonelle praksisen. Det innebærer å spørre om det finnes diakonale utfordringer som må løses med helt andre praksiser og kunnskapsfelt som preger diakon-profesjonen per i dag. Det er mulig å se for seg muligheten for at det finnes diakonale utfordringen som dagens diakonale profesjonelle praksis verken forstår som «diakonalt problem» eller har teoretisk eller metodemessige redskaper til å håndtere eller besvare.

Å våge å se for seg en slik reforhandling av forhold mellom kontinuitet og brudd er avgjørende. Uten villighet til dette, risikerer kirken å gjøre en viss faglighet – den helse- og sosiafaglige – til en profesjonsmessig «avgud» for diakonien. Hvis det skjer, blir den profesjonelle diakonien omgjort til en instrumentalisering av nestens nød for å fremme egen profesjonsagenda. Myhre-Nielsen uttrykker denne risikoen for at den profesjonelle diakoni blir krypto-misjon eller profesjonskamp:

Kirkens innsats i samfunnet skjer ikke for kirkens skyld, men for medmenneskets skyld. At denne innsatsen også klarjør evangeliet for menneskene, er ikke en begrunnelse, men en følge. Faktorenes orden er helt avgjørende, fordi begrunnelsen ellers ville slå over i strategiske overveielser. (...) Medmenneskelighet er diakoniens primære begrunnelse. Behovene er motoren både for kirkens sosialitet og diakoni. Kirken kan ikke godta en skjult agenda i sin egen vedlikeholdelsesstruktur. Det dreier seg ikke om kirkens troverdighet, men om menneskers liv. (Myhre-Nielsen, 1998, p. 416)

Myhre-Nielsen artikulere her faren for at diakonien blir krypto-misjon eller profesjonskamp. Diakonien må være til «for medmenneskets skyld. En strategi for å sikre det, er å ta utgangspunkt i at mens kirkerommets altertavler – metaforisk sett – i alt sitt kunstneriske mangfold representerer Kristus, så må den profesjonelle diakonien arbeide for å holde sitt alterbilde tomt for representasjon. Hvis diakonien skal ha et alterbilde, må dette være en negasjon av muligheten for en fullendt representasjon. En endelig representasjon vil låse kunnskapsgrunnlaget for den diakonale profesjonsdiskursen, det vil si hvilket kunnskapsgrunnlag diakonien som profesjonell praksis er bærer av, hvilke problemer som utpekes som «diakonale utfordringer» og hvilke metoder/verktøy diakonien disponerer gjennom sin faglighet. Da blir det kroppsliggjorte og forpliktende minne om Jesu liv og virke redusert til ivaretagelse av profesjonsinteresser – også de profesjonsinteressene som er forkledd (for profesjonsutøvere og mottakerne) som omsorg for brukerne. Den norske kirkes (og en hvilken som helst annen kirkes) formål er aldri identisk med en (hvilken som helst) profesjons agenda. Kirkenes formål og virke er ikke til for å skape et arbeidsmarked for prester, kantorer eller diakoner som profesjonelle aktører. Å holde diakoniens alterbilde tomt for endelig representasjon er en skranke mot å låse forståelsen av hva som er «diakoni» og «diakonalt» til en gitt profesjonell og utdanningsmessig horisont, kunnskapsgrunnlag og metode.

Litteraturliste

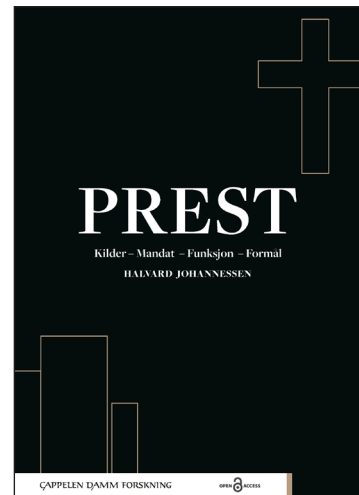
- Abbott, A. (1981). Status and status strain in the professions. *The American Journal of Sociology*, 86(4), 819–835. <https://doi.org/10.1086/227318>
- Abbott, A. (1988). *The system of professions: An essay on the division of expert labor*. University of Chicago Press.
- Afdal, G. (2015). Modes of learning in religious education. *British Journal of Religious Education*, 37(3), 256–272. <https://doi.org/10.1080/01416200.2014.944095>
- Brante, T. (2009). Vad är en profession? Teoretiska ansatser och definitioner. I L. M. Eriksson (red.), *Vetenskap för profession* (s. 15–34). Högskolan i Borås.
- Bridle, J. (2018). *New dark age: Technology and the end of the future*. Verso.
- Bridle, J. (2022). *Ways of being: Beyond human intelligence*. Allen Lane.
- Dietrich, S. (2011a). Diakontjenesten i et økumenisk perspektiv. I S. Dietrich, K. K. Korslien & K. Nordstokke (red.), *Diakonen – kall og profesjon*. Tapir akademisk.
- Dietrich, S. (2011b). Forståelse av diakontjeneste i Den norske kirke. I S. Dietrich, K. K. Korslien & K. Nordstokke (red.), *Diakonen – kall og profesjon*. Tapir akademisk.
- Dietrich, S., Jørgensen, K., Korslien, K. K., & Nordstokke, K. (2019). *The diaconal church*. Regnum Books.

- Dyrstad, K. H. (2025). *Transitions in deacons' professional identity between 1965 and 1985: A case study of deacon education at the Diakonhjemmet in Norway* [Doktoravhandling, VID vitenskapelige høgskole].
- Fanuelsen, O. (2011a). Den diakonale bevegelsen i Tyskland i 1800-tallet. I S. Dietrich, K. K. Korslien & K. Nordstokke (red.), *Diakonen – kall og profesjon* (s. 81–87). Tapir akademisk.
- Fanuelsen, O. (2011b). Diakoner i Den norske kirke – et historisk tilbakeblikk. I S. Dietrich, K. K. Korslien & K. Nordstokke (red.), *Diakonen – kall og profesjon* (s. 87–97). Tapir akademisk.
- Grau, M. (2018). The revelations of global climate change: A petro-eschatology. I S. Bergmann (red.): *Eschatology as imagining the end: Faith between hope and despair* (s. 45–60). Routledge
- Grau, M. (2023). «State of happiness»? Petroreligion and petromelancholia in Norway. *Dialog: A Journal of Theology*, 62(2), 173–183. <https://doi.org/10.1111/dial.12803>
- Gunnes, G. (2025). Kan en diakonal organisasjon være «livssynsåpen»? *Tidsskrift for praktisk teologi*, 42(1), 27–47.
- Haugen, H. M. (2018). *Diakoni i velferdssamfunnet: Mangfold og dilemmaer*. Fagbokforlaget.
- Messel, J., & Slagstad, R. (red.). (2014). *Profesjonshistorier*. Pax.
- Bergem, R. M. (2025). Staten: Et gulv uten ende. I S. T. Kloster, S. M. Lauritzen, O. J. Løland & S. Stålsett (red.), *Hellig makt: Studier i politisk makt* (s. 184–203). Cappelen Damm akademisk.
- Myhre-Nielsen, D. (1998). *En hellig og ganske alminnelig kirke: Teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet* [Doktoravhandling, Tapir].
- Iversen, H. R., & Nilsen, H. (2023). Fra fruentimmere til diakonisser og kvindelige missionærer. I E. M. W. Pedersen (red.), *Guds ord i kvindemund – om køn og kirke* (s. 117–156). Nord Academic.
- Nordstokke, K. (1996). *Council and context in Leonardo Boff's ecclesiology: The rebirth of the church among the poor*. The Edwin Mellen Press.
- Nordstokke, K. (2011a). *Liberating diakonia*. Tapir akademisk.
- Nordstokke, K. (2011b). Oldkirken. I S. Dietrich, K. K. Korslien & K. Nordstokke (red.), *Diakonen – kall og profesjon* (s. 65–73). Tapir akademisk.
- Nordstokke, K. (2011c). Reformasjonen. I S. Dietrich, K. K. Korslien & K. Nordstokke (red.), *Diakonen – kall og profesjon* (s. 73–81). Tapir akademisk.
- Nordstokke, K. (2019). Diakonia as mark of the church. I S. Dietrich, K. Jørgensen, K. K. Korslien & K. Nordstokke (red.), *The diaconal church* (s. 16–27). Regnum Studies in Mission.
- Nygaard, M. R. (2015). *Caring to know or knowing to care? Knowledge creation and care in deacons' professional practice in the Church of Norway* [Doktoravhandling, MF vitenskapelig høyskole].
- Sirris, S. (2022). *Profesjon og ledelse i Den norske kirke: Organisering av arbeid i en kirke i endring*. Cappelen Damm akademisk.
- Solbrække, K. N., & Leseth, A. B. (2011). *Profesjon, kjønn og etnisitet*. Cappelen akademisk.
- Tønnessen, A. (2000). «Et trygt og godt hjem for alle»? Kirkelederes kritikk av velferdsstaten etter 1945 [Doktoravhandling, NTNU]. Tapir akademisk.
- Ulstein, J. O. (2022). *Oppbrotsteologi på det lange 70-talet – frigjeringsteologi, marxisme, sosialetikk*. Cappelen Damm akademisk.

Prest: kilder, mandat, funksjon, formål

Halvard Johannessen
Cappelen Damm Akademisk
1. utgave, 2026, 380 sider
ISBN 9788202879112

OMTALT AV **KIRSTEN DONSKOV FELTER**
*teologisk vidensmedarbejder ph.d.,
Folkekirkenes Uddannelses- og Videnscenter, Aarhus*



Hvad er en præst? Det er dette tilsyneladende simple spørgsmål, førsteamanuensis i teologi ved TF Halvard Johannessen søger at besvare i sin bog *Prest: Kilder, mandat, funksjon, formål*. Udgivelsen er noget så sjældent som en nutidig norsk pastoralteologi, og bogens omfang (380 sider) antyder, at svaret er mere komplekst end som så. Formålet er da heller ikke at give et endeligt svar, men, som det siges i forordet, at starte en faglig samtale og en teoretisk afklaring af, hvad præstetjenesten betyder i dagens kirke og samfund.

Bogen retter sig mod teologistuder, præster, kirkeledelse, religionsvidenskabere og andre, der har interesse i at fordybe sig i præsterollen historisk og teoretisk, og giver en basal indføring i de mangfoldige forestillinger, der knytter sig til præsterollen, med særligt henblik på at give et signalement af præsterollen, som den har udkrystalliseret sig i en norsk, evangelisk-luthersk folkekirkelig kontekst. Samtidig er sigtet at råde bod på den manglende teologiske refleksion, som ifølge Johannessen knytter sig til de betydelige kulturelle, politiske og organisatoriske ændringer, som præsterollen i den norske kirke har undergået i de senere år. Her er bogens erklærede ambition at bidrage til en nutidig retningsgivende teori om

præsterollen ved at tilbyde en integreret og sammenhængende pastoralteologisk forståelse. Anliggendet er således ikke kun at give en deskriptiv fremstilling af et klassisk luthersk syn på præsten, men også at plædere for en revitalisering af dette syn som sikring af, at det frigørende evangeliske budskab fortsat kan formidles i kirken.

Den forståelse af pastoralteologi, der lægges til grund, sigter for det første mod at udgøre en teologisk professionsteori. Pastoralteologi (lejlighedsvist praktisk teologi) ses som den faglige basis, som sikrer præstefprofessionens kvalitet og bygger bro mellem akademisk teologi og den praksis, teologien retter sig mod. For det andet forstås pastoralteologi som kulturhermeneutik. Dette betyder, at præstetjenesten skal ses som historisk forankret, og at kundskab opfattes som indvævet i kulturelle sammenhænge og sociale praksisser, konkret i en protestantisk, evangelisk-luthersk og norsk senmoderne kontekst. For det tredje forstås pastoralteologi som et kritisk og normativt korrektiv, som transcenderer den kultur, som fortolkeren står i, i en forpligtelse på overensstemmelse med Kristus som yderste sandhedskriterium, trods de autoritative skrifers historiske, og dermed relative, karakter.

Bogen er inddelt i fire hoveddele med i alt 34 korte og pædagogisk tilrettelagte kapitler. I bogens første hoveddel redegøres for præsterollens historiske kilder, dvs tekster, kulturelle forestillinger, konflikter og praksisser, som har været medformende for opfattelsen af præsterollen i dag, og den løbende spænding mellem førkristne, katolske og reformatoriske impulser. I anden hoveddel fremstilles præstetjenestens mandat, evangeliet som løftet om Guds ubetingede accept af det ufuldkomne menneske og som det, der legitimerer præstetjenesten, med reformationens skelnen mellem lov og evangelium som hermeneutisk nøgle. I bogens tredje hoveddel, som i omfang er den største, behandles præstetjenestens funktion og samspillet med andre kirkelige tjenester. Kapitlet kommer omkring embedsteologien og gennemgår efter tur de pastorale kerneopgaver som forskellige udtryksformer for kommunikation af evangeliet. I forlængelse af dette gennemgås også præstetjenestens forudsætninger i form af kompetence og forpligtelse (kald), og de forskellige måder, hvorpå evangeliet er til stede i præstetjenesten, drøftes. I bogens fjerde og sidste del udfoldes forskellige aspekter af tro, sekularitet og kirkeforståelse samt anerkendelse som praktiseret accept. Lidt overraskende er der ikke viet plads til en egentlig samlet diskussion. Bogens fjerde hoveddel munder – en smule uforløst – ud i en næsten rudimentær beskrivelse af ekklesiologiske modeller og et ”pastoralteologisk udblik” til tidligere modeller (Josuttis, Sulze, Schian, Thurneysen, Gräb, Karle og Wagner-Rau). Her kunne man savne en lidt mere videreførende fremstilling. Som vedlæg til bogen gengives

DNKs ordinationsløfter siden reformationen som kommenteret kildesamling; en tekst, som står lidt isoleret i forhold til bogens indhold i øvrigt.

Bogens originale greb er, at den tager udgangspunkt i præsten som figur og gør denne til omdrejningspunkt for fremstillingen af den lutherske lære om retfærdiggørelsen, og ikke omvendt. Med udgangspunkt i *Confessio Augustanas* artikel 5 om det kirkelige embede beskrives præsterollens mandat (evangeliet), funktion (tjenesten) og formål (troen), som ramme om fremstillingen af et klassisk luthersk syn på præstens embede. Styrken ved dette er, at synsvinklen hele tiden holdes for øje, hvilket gør fremstillingen pædagogisk. Gennem løbende opsamlinger og repetition af det spørgsmål, der behandles, tages læseren ved hånden. Grænsefladerne er dog ikke altid helt klare, hvilket giver nogen redundans i fremstillingen. Et eksempel er spørgsmålet om kvindelige præster, som behandles i flere adskilte kapitler i de respektive hoveddele, og den tilbagevendende diskussion med tjenesteteologien, som udgør en hovedmodstander i diskussionen om præstetjenestens *proprium* og forholdet til andre funktioner i kirken.

Forfatteren jonglerer i fremstillingen med en bred vifte af kilder og referencer, både teologiske og socialvidenskabelige. Her henvises til så forskellige kilder som Schleiermacher, Ward, Browning, Gadamer, Barth, Bourdieu, Ebeling, de Certeau, Lindbeck, Rosa og Honneth foruden en lang række nordiske teologer. Som socialvidenskabeligt perspektiv er særligt brugen af Honneths anerkendelsesteori interessant; ifølge Johannessen kan denne ses som en form for »praktiseret retfærdiggørelsesteori« på det sekulariserede, senmoderne samfunds præmisser og dermed som et legitimt udtryk for en evangelisk antropologi, som gør præstetjenesten relevant uden for det snævre kirkelige felt.

Bogens styrke er den meget konsekvente gennemspilning af de forudsætninger, anliggender og implikationer, der kan udledes af en traditionel luthersk embedsteologi, og sammentænkningen med nyere teologer og udvalgte socialvidenskabelige teorier. Der gives et solidt og belæst overblik over de mange kilder, der historisk har informeret præsterollen og er blevet stående som med- og modbilleder. Teologistuderende og i et vist omfang læsere uden særlige teologiske forkundskaber, som ønsker en pædagogisk fremstilling af klassisk luthersk embedsteologi og ekklesiologi, vil uden tvivl føle sig oplyst. Det samme gælder læsere, som er interesserede i samtalen med sociologiske og andre beslægtede perspektiver. For en læserkreds uden stærke teologiske og sociologiske forkundskaber kan bogen dog sine steder virke en smule indforstået og ville formentlig have vundet med en lidt mere fyldig introduktion til det valgte teorigrundlag.

Det er på alle måder fortjenstfuldt, at Johannessen tager udfordringen op med at beskrive præsterollen i videreførelse af reformatorisk tradition. På trods af, at bogens horisont beskrives som primært norsk, er der tale om en udgivelse, der er

særdeles relevant også ud over landets grænser. Set fra et dansk udgangspunkt er der tale om væsentlige overvejelser over nogle af de spørgsmål, der knytter sig til præsterolle og kirkelig ledelse i en situation, hvor samfundets traditionelle institutioner er i opbrud. Hvori består præstens kerneydelse i en sekulariseret og individualiseret folkekirkekontekst? Hvilke kompetencekrav bør der stilles til præster og hvordan kan de udmøntes i præsteuddannelsen? Og hvad konstituerer præstens legitimitet og mulige autoritet i det, der er kaldt autenticitetens tidsalder?

Bogens anliggende er som sagt at revitalisere eller reaktualisere et syn på præsterollen som kirkelig ledelsesfunktion med kommunikationen af evangeliet i centrum, og det udfoldes med både engagement og stor indsigt. Efter endt læsning sidder man dog tilbage med spørgsmålet, om projektet lykkes lidt for godt. Hvad man kan savne, er en diskussion af nogle af de præmisser, som argumentationen hviler på, og som i mindre grad kommer til behandling. På detailniveau gælder det bl.a. bogens professionssyn, som hviler på en – teoretisk og empirisk omstridt – kobling mellem akademisk kundskab, legitimitet og autoritet, og som kunne kalde på en diskussion med feministiske og poststrukturalistiske perspektiver. På et mere generelt niveau gælder det den teologiske epistemologi, der lægges til grund for bogens programmatisk ærinde, og som kun i begrænset omfang afspejler aktuelle diskussioner om teologi som fundamentalt situeret praksis. Hvad betyder det, at ikke kun præsterollen er situeret, men at det samme gælder tænkningen om kald, tjeneste, kundskab og autoritet? Og hvordan kan bogens kulturhermeneutiske tilgang og sensitiviteten over for socialvidenskabelige indsigter i det hele taget lade sig udfordre af praksisteoretiske perspektiver, dvs. perspektiver, som ikke kun ser praksis som genstand for teologiske overvejelser, men også som en primær kilde til teologisk erkendelse? Her synes bogens insisteren på sit perspektiv at skygge for et lidt mere nysgerrigt blik på mulige revner og sprækker i det nok så sømløse helhedsbillede, bogen tegner op. Hvilke præmisser lægges til grund? Hvor er udfordringerne i de svar, der gives? Hvilke spørgsmål kunne kalde på alternative tolkninger?

Formålet med at stille sådanne spørgsmål kan ikke være at give noget endeligt svar på hvad en præst *egentlig* er, som det formuleres i bagsideteksten. Dette har som nævnt heller ikke været sigtet med bogen, men derimod, som det siges, at starte en faglig samtale om og teoretisk afklaring af præstetjenestens aktuelle betydning. Det er ikke nogen lille ambition, men den opfyldes til fulde med den udgivelse, der her foreligger. Johannessen fortjener stor tak og anerkendelse for bidraget til at sætte en helt grundlæggende og nødvendig samtale i gang. Bolden er givet op til med- og modspil!

