

PER KRISTIAN ASCHIM OG HALVARD JOHANNESSEN (red.)

SPECIALPREST

i livssynsåpent
samfunn



Spesialprest i livssynsåpent samfunn

Per Kristian Aschim og Halvard Johannessen (red.)

Spesialprest i livssynsåpent samfunn

ÇAPPELEN DAMM AKADEMISK

© 2023 Per Kristian Aschim, Pernille Astrup, Trond Skard Dokka, Håvard Ervik, Anne Hege Grung, Helge Hansen, Margit Husevåg, Halvard Johannessen, Elisabet Kjetilstad, Anne Anita Lillebø, Nils Terje Lunde, Leni Mæland, Kjetil Moen, Hans Stifoss-Hanssen, Sturla J. Stålsett, Aud Irene Svartvasmo, Thomas Tinglum, Helge Årsheim.

Dette verket omfattes av bestemmelsene i *Lov om opphavsretten til åndsverk m.v.* av 1961. Verket utgis Open Access under betingelsene i Creative Commons-lisensen CC-BY 4.0. Denne tillater tredjepart å kopiere, distribuere og spre verket i hvilket som helst medium eller format, og å remixe, endre, og bygge videre på materialet til et hvilket som helst formål, inkludert kommersielle, under betingelse av at korrekt kreditering og en lenke til lisensen er oppgitt, og at man indikerer om endringer er blitt gjort. Tredjepart kan gjøre dette på enhver rimelig måte, men uten at det kan forstås slik at lisensgiver bifaller tredjepart eller tredjeparts bruk av verket.

Boka er utgitt med støtte fra Presteforeningen, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, MF vitenskapelig høyskole, Høgskolen i Innlandet og Stavanger universitetssjukehus. Denne boka er utgivelse nr. 47 i skriftserien *Religionsfag Profil*. Dette er en fagfelleurdert antologi med unntak av innledningen og kapitlene 13–18. Boka inngår som nr. 53 i Presteforeningens studiebibliotek.

ISSN print: 1502-7929
ISSN online: 2703-8076
ISBN trykt bok: 978-82-02-83163-9
ISBN PDF: 978-82-02-80119-9
ISBN EPUB: 978-82-02-83503-3
ISBN HTML: 978-82-02-83504-0
ISBN XML: 978-82-02-83505-7
DOI: <https://doi.org/10.23865/noasp.207>

Omslagsdesign: Carine Fløystad, Cappelen Damm AS
Omslagsbilde: Illustrasjonen er satt sammen av flere illustrasjoner fra Getty Images
Cappelen Damm Akademisk/NOASP
noasp@cappelendamm.no

Innhold

Innledning	7
<i>Per Kristian Aschim og Halvard Johannessen</i>	
Kapittel 1 Praktisk-teologisk profesjonsforskning	15
<i>Halvard Johannessen</i>	
DEL 1	33
Kapittel 2 Fra statskirkelig anstaltprest til spesialprest i livssynsåpent samfunn	35
<i>Per Kristian Aschim</i>	
DEL 2	99
Kapittel 3 Livssynsåpen spesialprest? Den nye presterollen i offentlige institusjoner – mellom konfesjon og profesjon	101
<i>Sturla J. Stålsett</i>	
Kapittel 4 Prest i det sekulære. Pastoralteologi i møtet mellom Manfred Josuttis og Charles Taylor	119
<i>Halvard Johannessen</i>	
Kapittel 5 Hva er det å være prest? Embetsteologi med utblikk mot tjenesten som institusjonsprest	139
<i>Trond Skard Dokka</i>	
Kapittel 6 Ordinert tjeneste på offentlig institusjon. Helsefaglige perspektiver	159
<i>Hans Stifoss-Hanssen</i>	
Kapittel 7 Sykehusprestens kryssende lojalitetsbånd: Et erfaringsperspektiv	171
<i>Kjetil Moen</i>	
Kapittel 8 Religionsrett, norsk lov og menneskerettigheter. Innrettet mot offentlige institusjoner, prestedtjeneste og tros- og livssynstjeneste	185
<i>Helge Årsheim</i>	

Kapittel 9 Samtalekompetanse i et tros- og livssynspluralt samfunn: Hvordan bygge kompleks kompetanse?	203
<i>Anne Hege Grung og Anne Anita Lillebø</i>	
Kapittel 10 Feltpresttjeneste mellom konfesjon, institusjon og pluralisme	217
<i>Nils Terje Lunde</i>	
Kapittel 11 Skal sykehusprester dokumentere åndelig og eksistensiell omsorg i pasientens journal?	241
<i>Håvard Ervik</i>	
Kapittel 12 Et hellig rom med rom for alle?	257
<i>Aud Irene Svartvasmo</i>	
DEL 3	273
Kapittel 13 Dobbel identitet og kommunikativt overskudd	275
<i>Margit Husevåg</i>	
Kapittel 14 «Og så er pårørendestøtten på vei, sykehuspresten». Krisehåndtering i det livssynsåpne rom: gjennomtenkning av en praksis	291
<i>Helge Hansen</i>	
Kapittel 15 Prestetjeneste på bortebane. Et forsøk på å belyse grunnlaget for prestedtjeneste i de livssynsåpne utdanningsinstitusjonene	305
<i>Thomas Tinglum</i>	
Kapittel 16 Mindfulness som kirkelig praksis	319
<i>Pernille Astrup</i>	
Kapittel 17 «Shared sacred reading» – ein modell for interreligiøse lesegrupper	335
<i>Leni Mæland</i>	
Kapittel 18 Rom for tru, von og kjærleik i Bredtveit fengsel?	349
<i>Elisabet Kjetilstad</i>	
Om forfatterne	363
Tidligere utgivelser i Religionsfag Profil	367

Innledning

Det livssynsåpne samfunnet endrer rammevilkårene for spesialpresttjenesten, det vil si prestatjenesten i samfunnsinstitusjoner som helsevesenet, kriminalomsorgen, Forsvaret og universiteter og høyskoler. Det påvirker presterollen og prestenes selvforståelse i spennet mellom disse prestatjenestenes oppdragsgivere: på den ene siden Den norske kirke eller andre kirkesamfunn, og på den andre siden de respektive samfunnsinstitusjonene der prestene gjør tjeneste til beste for innlagte, innsatte, innrullerte og innskrevne, ansatte og pårørende. I hvilken retning beveger rolleforståelsen seg? Hvordan kan teologien være en ressurs for prestatjeneste og institusjoner i en ny og mer livssynspluralistisk og livssynsåpen situasjon? Hva er forholdet mellom prestatjeneste og livssyns- og omsorgstjeneste? Slike spørsmål er utgangspunktet for denne boka.

En praktisk-teologisk blindsoner?

«Spesialprestene har tatt på seg å være prest for helt spesielle grupper av mennesker. På sykehus, i politiet, i norske fengsler, på oljeplattformer, i Forsvaret og på Oslo lufthavn. - I 'Spesialprestene' blir vårt tradisjonelle syn på prestene utfordret» (NTB, 2019). Med denne pressemeldingen lanserte TV2 sin ferske realityserie «Spesialprestene» i 2019, ifølge reklamen en serie som utfordret «vårt tradisjonelle syn på prestene». Samme år som serien ble lansert for allmennheten, lanserte *Tidsskrift for praktisk teologi* et temanummer om chaplaincy i Nord-Europa for fag- og forskningsmiljøene. Lederen åpner med følgende konstatering: «Praktisk teologi har tradisjonelt vært langt mer opptatt av prestatjeneste i menighet enn i offentlige institusjoner» (Danbolt, 2019, s. 1). Påstanden om et praktisk-teologisk underskudd på feltet følges opp av observasjoner gjort av både danske, finske, svenske og nederlandske forskere av at spesialpresttjenesten er lite dokumentert og forsket på i de respektive landene (Muthert et al., 2019, s. 81; Rydinger & DeMarinis, 2019, s. 41; Saarelainen et al., 2019, s. 28; Thomsen et al., 2019, s. 56–57). I norsk sammenheng finnes det til sammenligning forskning både av og

om spesialprester, men mye av denne forskningen har vært utviklet innenfor andre fagfelt enn den praktiske teologien (sml. Stifoss-Hanssen et al., 2019, s. 60 og Danbolt, 2019, s. 1; Danbolt et al., 2019, s. 4). Dersom man vil utforske hvordan spesialpresttjenesten utfordrer «vårt tradisjonelle syn på prestene», for å gripe til formuleringen i TV2s pressemelding, vil vi hevde at det trengs faglige grep som setter nettopp teologiske dimensjoner ved tjenesten i spill. Den praktisk-teologiske arbeidsmåten som Johannessen redegjør for i kapittel 1, er én måte å gjøre dette på som legger premisser for flere av denne bokas kapitler.

Tros- og livssynsmangfold, ny tros- og livssynspolitikkk og behovet for fagutvikling

Hva gjør det prekært å rette et nytt faglig fokus på spesialpresttjenesten i vår samtid? Den overordnede årsaken dreier seg om endringer i tjenesten. Dels handler det om endringer i tjenestens innhold når det gjelder prestenes konkrete praksiser, rolleprofil og profesjonsforståelse. Dels handler det om endringer i tjenestens kontekst, både i kulturell, samfunnsmessig, politisk, juridisk og kollegial forstand. Disse indre og ytre endringene er tett sammenvevd, og fagmiljøene har i flere år vært oppmerksomme på dem.

Fra 2009 og framover hadde man utredet og prøvd ut ulike modeller for supplement til den eksisterende prestetjenesten i Forsvaret og i en del større helseforetak. I kjølvannet av stat–kirke–utredningen fra 2006 (NOU 2006: 2) og kirkeforliket i 2008 (St. meld. nr. 17 (2007–2008), s. 67–68) ble behovet for en helhetlig tros- og livssynspolitikkk tydelig. I 2010 ble Stålsett-utvalget oppnevnt for å utrede en slik politikkk. Utredningen *Det livssyns åpne samfunn* (NOU 2013: 1) inneholdt et kapittel om «Tros- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner» (kap. 15). Dette la grunnlag for videre utvikling av tros- og livssynstjenestene i de offentlige institusjonene i tros- og livssynsmangfoldig og livssynsåpen retning.

Det utløste også et behov for fagutvikling på feltet. To store fagkonferanser ble holdt i 2016 og 2018 med overskriften «Chaplaincy på norsk». Det nevnte temanummeret av *Tidsskrift for praktisk teologi* i 2019 ga et forskningsmessig overblikk over situasjonen i de nordiske land og Nederland. Universitetet i Oslo etablerte i 2019 mastergradsprogrammet «Lederskap, etikk og samtalepraksis», som blant annet skulle kvalifisere livssynshumanister og religiøse ledere til tros- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner (se Aschims avsnitt om «Fagutvikling» i kap. 2).

I 2017 tok Presteforeningens fagutvalg for prester i helsesektoren initiativ til å få utviklet et videreutdanningstilbud for prester i helsesektoren. Det ble tidlig klart at viktige problemstillinger sykehusprestene sto overfor, også berørte prester i Forsvaret og kriminalomsorgen og studentprestene. Det større religions- og livssynsmangfoldet blant innlagte, innrullerte, innsatte, innskrevne, ansatte og pårørende reiste også nye faglige problemstillinger og behov for fagutvikling. Presteforeningen fremmet behovet for videreutdanning for de teologiske utdanningsinstitusjonene. Dette resulterte i et bredt samarbeid om utvikling av videreutdanningskurset «Spesialprest i livssynsåpent samfunn» med Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo som arrangør og faglig hovedansvarlig. Fagpersoner fra MF vitenskapelig høyskole og VID vitenskapelige høyskole bidro i utviklingen av kurset sammen med representanter for sykehusprestene, fengselsprestene og studentprestene. Målet var å utvikle et kurs som adresserte de nye faglige problemstillingene i nær dialog med profesjonsutøvere fra praksisfeltet. Kurset «Spesialprest i livssynsåpent samfunn» på 20 studiepoeng ble arrangert i 2020–2021.

Denne boka er blitt til i forlengelse av dette videreutdanningskurset og dokumenterer den fagutviklingen som skjedde både i undervisningen på kurset og i studentenes essayoppgaver. Med unntak av Helge Årsheims kapittel «Religionsrett, norsk lov og menneskerettigheter» (kap. 8) og Nils Terje Lundes «Feltpresttjeneste mellom konfesjon, institusjon og pluralisme» (kap. 10) har kapitlene utgangspunkt i forelesninger eller studentoppgaver fra kurset.

Dokumentasjon av praksisfeltet og teoretiske fortolkningsrammer

Praksisfeltets konkrete utfordringer og muligheter stiller spesialprestene overfor grunnleggende spørsmål som angår teologi, mandat, rolleforståelse og profesjonalitet. Fagsjef og førsteamanuensis II Per Kristian Aschims framstilling av spesialpresttjenestens utvikling i denne boka dokumenterer store kvantitative og kvalitative endringer i praksisfeltet (kap. 2). Dette er den første historiske helhetsframstillingen av spesialpresttjenesten i norsk sammenheng. I denne boka får vi dessuten et dypdykk inn i noen av spesialprestenes erfaringer fra feltet. Disse kaller på faglig forståelse og belysning fra ulike innfallsvinkler, og på nye fortolkninger av tjenestens teologiske premisser.

Flere bidrag undersøker mulige livssyns åpne eller interreligiøse praksiser og fysiske rom for slike praksiser. I kapittelet til Pernille Astrup møter vi en studentprest som har mindfulness-øvelser for de ansatte på Universitetet i Sørøst-Norge som en del av sin prestedtjeneste (kap. 16). I kapittelet til Aud Irene Svartvasmo møter vi en sykehusprest som utreder behovene som et nytt religiøst rom skal dekke på et diakonalt sykehus for en tros- og livssynsmangfoldig brukergruppe (kap. 12). Fengselsprest Elisabet Kjetilstads kapittel handler om å tilrettelegge livssyns åpne ritualer for innsatte i kvinnefengselets kirkerom (kap. 18). Kapittelet til tidligere studentprest, nå sokneprest Leni Mæland drøfter en modell for interreligiøse lesegrupper utviklet for universitets- og høyskolesektoren (kap. 17). Under disse praksisene ligger det en rekke verdiladede og teologiske implikasjoner som spiller tilbake på forståelsen av presterollen. Man kan spørre seg, for å bruke tittelen på tidligere studentprest, nå prost Thomas Tinglums kapittel, om spesialpresten er «prest på bortebane» (kap. 15). Videre kan man spørre på hvilken måte spesialprestens konkrete yrkespraksis, som dokumenteres gjennom de nevnte eksemplene, kan relateres til tjenestens grunnlag?

Ved å gi et innblikk i hvordan spesialprestene faktisk jobber, gir antologien for det første et viktig bidrag til fagfeltet praktisk teologi. For det andre går bokas kapitler inn i et område hvor det finnes et underskudd av faglitteratur, og dokumenterer gjennom en rekke erfaringsbaserte eksempler hvilke konkrete utfordringer og muligheter spesialprestens tjeneste byr på i 2023. Disse drøftes ved hjelp av ulike teoretiske tilnærminger av fagpersoner som selv er spesialprester. De nevnte kapitlene av Thomas Tinglum, Leni Mæland, Pernille Astrup og Elisabet Kjetilstad hører til denne gruppen. Det gjør også kapitlene til sykehusprestene Helge Hansen, Margit Husevåg og Håvard Ervik, som drøfter spørsmål knyttet til henholdsvis prestens rolle som pårørendestøtte på sykehus (kap. 14), prestens doble identitet som representant for både Den norske kirke og for et helseforetak (kap. 13), og prestens bruk av journal med hensyn til taushetsplikt (kap. 11).

For det tredje tilbyr antologien flere kapitler som er viet teoretiske perspektiver, faglige drøftinger og fortolkningsmodeller som utvikler forståelsen av spesialpresttjenesten og dens vilkår i vår tid. Professor Sturla Stålsett drøfter det spenningsfylte forholdet mellom konfesjon og profesjon som prester står i (kap. 3). Dette en tematikk som også sykehusprest og førsteamanuensis II Kjetil Moen drøfter fra et erfaringsbasert perspektiv under tittelen «kryssende lojalitetsbånd» (kap. 7). Professor emeritus

Trond Skard Dokka stiller det mer generelle spørsmålet om hva en prest er i sitt embetsteologiske kapittel, og relaterer så den teologiske forståelsen av presten til dagens pastorale praksis på offentlige institusjoner (kap. 5). Professor emeritus Hans Stifoss-Hanssen går inn i tilsvarende problemstilling fra den andre siden av bordet og drøfter de helsefaglige behovene for å ha en ordinert tjeneste på sykehus og sykehjem (kap. 6). Vi har vært inne på at de juridiske rammene for tjenesten ble endret med vedtaket av den nye trossamfunnsloven i 2020. De juridiske og religionspolitiske rammene for spesialpresttjenesten er tema for førsteamanuensis Helge Årsheims kapittel om religionsrett (kap. 8). Flere av artiklene viser til den tyske pastoralteologen Manfred Josuttis, som med unntak av noen ganske signifikante bidrag fra Hans Arne Akerø ikke har vært tilstrekkelig presentert for et norsk publikum. Førsteamanuensis Halvard Johannessen gir en ny presentasjon av Josuttis pastoralteologi, som her kobles til filofens Charles Taylors sekulariseringsteori, som er en annen teoretisk referanse leseren vil møte i enkelte av artiklene i boka. Denne artikkelen utforsker den sekulære kultursituasjonen som kontekst for presterollen, en tematikk som ligger under flere av kapitlene (kap. 4). En annen tematikk som også er gjennomgående, er spørsmålet om spesialprestens spesialkompetanse og profesjonalitet. Dette reises i kapitlet «Samtalekompetanse i et tros- og livssynspluralt samfunn» av professor Anne Hege Grung og studentprest Anne Anita Lillebø (kap. 9). Et symptom på dreiningen mot livssynsåpen prestatjeneste er pluraliseringen av kollegafelleskapet, noe som er et tema for sjef ved faginstittuttet i Forsvarets tros- og livssynskorps Nils Terje Lundes bidrag «Feltpresttjeneste mellom konfesjon, institusjon og pluralisme» (kap. 10).

Boka er organisert i tre deler. Del I er en historisk del som består av Aschims historiske framstilling (kap. 2). Del II omfatter kapitlene 3 til 12, og består for en stor del av forelesninger fra videreutdanningskurset som er utviklet til fagfelleleurderte kapitler. Også to av studentoppgavene fra kurset er utviklet til fagfelleleurderte kapitler (kap. 11 og 12). To av kapitlene, av Årsheim (kap. 8) og Lunde (kap. 10), er som nevnt skrevet spesielt for denne boka. Del III består av studentoppgaver som er utviklet til bokkapitler, men som ikke er fagfelleleurdert (kap. 13 til 18). Som et samlebegrep på bokas overordnede forskningskontekst vil vi foreslå praktisk teologi som profesjonskunnskap. Dette utdypes i Halvard Johannessens kapittel om bokas overgripende metodiske tilnærming, praktisk-teologisk profesjonsforskning, som innleder boka (kap. 1).

Takk

Vi vil takke alle som har bidratt til at denne boka ble mulig. Forfatterne, de anonyme fagfellene og kursdeltakerne som alle har bidratt til fagutviklingen med sine bidrag. Takk til Anne Hege Grung, Hans Stifoss-Hanssen og Sturla J. Stålsett som bidro til utvikling av bokideen, og til Hans Stifoss-Hanssen som bidro i utvelgelsen av studentoppgaver fra kurset «Spesialprest i livsynsåpent samfunn» for publisering i antologien. Takk til Tone Cecilie Carlsten for innspill til kapittel 1. Takk til Presteforeningen, Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo, MF vitenskapelig høyskole, Høgskolen i Innlandet og Stavanger universitetssjuehus for økonomisk støtte til utgivelsen. Takk til redaksjonen for *Religionsfag Profil* ved Jan Ove Ulstein og Knut-Willy Sæther som tok boka inn i serien, og forlaget for godt og effektivt samarbeid.

Avslutning

Skal man belyse hva som gjør denne tjenesten spesiell i vår tid, hva som gjør at «vårt tradisjonelle syn på prestene [blir] utfordret» av den (jf. TV2s pressemelding), må spesialprestenes profesjonsforståelse relateres til den politiske, kulturelle, profesjonelle og juridiske konteksten som prestene er en del av. Den trenger også å relateres til presters generelle profesjonsforståelse, som er forankret i kirkelige bekjennelsesskrifter, i et ordinasjonsløfte og i en egen profesjonsutdanning som, nettopp som klassisk universitetsutdanning, er distinkt farget av en evangelisk-luthersk teologisk grunntenkning og tradisjon. Denne boka tilbyr ulike metodologiske og teoretiske innganger for å forstå spesialpresttjenesten bedre i lys av dens teologiske egenart, historie, komplekse samtid og kontekst, de ulike tjenestenes omgivelser i deres respektive samfunnsinstitusjoner. Vi håper boka vil stimulere til videre forskning og fagutvikling på feltet i tiden framover.

Ås, Oslo i oktober 2023

Per Kristian Aschim og Halvard Johannessen

Redaktører

Referanser

Danbolt, L. J. (2019). Leder / Editorial: *Chaplaincy* – temanummer om institusjonspresttjeneste. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 1–3. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5348>

- Danbolt, L. J., DeMarinis, V., Rydinger, M. & Zock, H. (2019). Editorial. Chaplaincy – how and why? *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 4–10. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5349>
- Grung, A. H. & Bråten, B. (2019). Chaplaincy and religious plurality in the Norwegian context. *Tidsskrift for praktisk teologi* 36(2), 71–80. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5356>
- Muthert, J. K., Hoof, M. van, Walton, M. & Körver, J. (2019). Re-evaluating a suicide pact. Embodied moral counselling in a Dutch case study of mental healthcare chaplaincy. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 81–89. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5357>
- NOU 2006: 2 (2006). *Staten og Den norske kirke*. Kultur- og kirke departementet.
- NOU 2013: 1 (2013). *Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssyns politikk*. Kulturdepartementet. <https://www.regjeringen.no/contentassets/eecd71cd8f2a4d8aabdf5a7742e96b4d/no/pdfs/nou201320130001000dddpdfs.pdf>
- NTB (2019, 24. januar). Ny TV 2-serie: «Spesialprestene». <https://kommunikasjon.ntb.no/pressemelding/17859546/ny-tv-2-serie-spesialprestene?publisherId=13318709>
- Rydinger, M. & DeMarinis, V. (2019). Institutional spiritual care in Sweden. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 32–45. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5351>
- Saarelainen, S.-M., Peltomäki, I. & Vähäkangas, A. (2019). Healthcare chaplaincy in Finland. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 22–31. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5350>
- Stifoss-Hanssen, H., Danbolt, L. J. & Frøkedal, H. (2019). Chaplaincy in Northern Europe. An overview from Norway. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 60–70. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5355>
- St. meld. nr. 17 (2007–2008). *Staten og Den norske kirke*. Kultur- og kirke departementet.
- Thomsen, K., Hvidt, N. C. & Søndergaard, J. (2019). New wine in new leather bags? Hospital chaplaincy in Northern Europe – The Danish case. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 46–59. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5352>
- Trossamfunnsloven. (2020). *Lov om tros- og livssynssamfunn* (LOV-2020-04-24-31). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2020-04-24-31>

KAPITTEL 1

Praktisk-teologisk profesjonsforskning

Halvard Johannessen Førsteamanuensis, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

Abstract: Many contributions in this book can be seen as a theological form of «applied-» or «professional research», which I here suggest to call «practical-theological professional research». The approach has been established in Norwegian practical-theological education during the last two decades, and involves students and pastors employing their own work-experience as a point of departure for academic exploration. Being grounded in professional experiences, the approach is designed to give academic insights that are relevant for specific challenges in the current field of practice. This is a core asset of this approach. However, in contrast to academic practical theology, professional practical-theological research has so far been insufficiently presented and discussed as a discipline in its own right. In this chapter the main features of practical-theological professional research is presented and discussed in dialogue with examples from the book. I shed light on some of the theological sources and methodological implications of the approach. The approach is a development of the so-called pastoral cycle, and it presupposes a case-study methodology that can be further elaborated in dialogue with the social sciences. Further, I discuss some of its epistemological presuppositions and perceived obstacles in relation to philosophy of science. Practical-theological professional research presupposes a post-positivistic epistemology with roots in the humanities, in particular the traditions of hermeneutical phenomenology and the Aristotelian phronesis-tradition. In the end, I argue that these specific traits of practical-theological professional research brings it in close relation to practical knowledge and to professional research in general.

Keywords: practical theology, professional research, case-studies, phenomenology, phronesis

Innledning

Mange av kapitlene i denne boka representerer en faglig tilnærming innen praktisk teologi som konsoliderte seg i norsk grunn- og videreutdanning for prester noe før 2010. Karakteristisk for denne tilnærmingen er dens insistering på å la konkrete situasjoner fra praksisfeltet, inkludert egne yrkeserfaringer, være utgangspunkt for faglig utforskning. Inspirasjonen kom fra angloamerikansk praktisk teologi, og det som der kalles «praksis-teori-praksis-modellen» og «den pastorale sirkel» (se nedenfor). En fordel med en erfaringsbasert tilnærming til praktisk teologi er at den åpner for førstepersonsperspektiver: Det faglige arbeidet kan forankres i ens egen praksis og de faktiske utfordringene man der står overfor. Arbeidsformen bidrar til å gjøre profesjonsutøvelsen refleksiv og kunnskapsbasert, og til å utvikle kvaliteten på tjenesten. Denne formen for faglig arbeid vil jeg i det følgende kalle praktisk-teologisk profesjonsforskning.¹ Selv om det er tale om en innarbeidet faglig praksis, er den i liten grad redegjort for og drøftet i vitenskapsteoretisk perspektiv.

I dette kapitlet skal jeg redegjøre for hva praktisk-teologisk profesjonsforskning går ut på. Jeg vil forsøke å identifisere noen av de vitenskapelige utfordringene ved denne typen faglig arbeid, samt skissere noen av de vitenskapsteoretiske og metodologiske premissene som arbeidet forutsetter. Under avsnittene som heter «Diskusjon», vil jeg bruke eksempler fra kapitlene i antologien for å belyse ulike dimensjoner ved den erfaringsbaserte og praktisk-teologiske fremgangsmåten. Som sådan vil kapitlet også fungere som en overordnet faglig presentasjon av boka, med noen viktige unntak: Aschims kapittel er en historisk fremstilling (kap. 2), kapitlene til Stålsett (kap. 3), Stifoss-Hanssen (kap. 6), Årsheim (kap. 8) og undertegnede (kap. 1 og kap. 4), er teoretiske bidrag. Avslutningsvis vil jeg relatere denne formen for praktisk teologi til generell profesjonsforskning, et felt det har mange likhetstrekk med.

1 Jeg legger her til grunn en klassisk forståelse av profesjonsbegrepet, hvor det betegner en bestemt form for yrkesutøvelse som er til for samfunnets og enkeltmenneskers skyld, og som forutsetter en langvarig akademisk utdanning basert på et bestemt vitenskapsfag. Profesjonen har monopol på sin yrkesutøvelse i samfunnet, og kandidater kvalitetssikres gjennom eksamener og autorisasjonssystemer (Christoffersen, 2005, s. 18–19, 23). Med henblikk på at embetseksamen i teologi fra Universitetet i København ble innført som generelt krav for ordinasjon til prestetjeneste i Danmark-Norge i 1629, er det rimelig å regne prestetjenesten som den eldste blant de klassiske profesjonene i norsk sammenheng (Gilje, 2014, s. 412; Kolsrud, 1962, s. 122–132).

Metodologiske perspektiver

Bakgrunn: Praksis–teori–praksis-modellen

En tidlig inspirasjonskilde for praktisk-teologisk profesjonsforskning er den såkalte praksis–teori–praksis-modellen knyttet til professor Don Browning (1934–2010) ved Universitetet i Chicago. I referanseverket *A fundamental practical theology* (Browning, 1991) påpeker Browning at teologi ikke er noe som kun tilføres praksisfeltet utenfra. Praksisfeltet er et *alltid allerede* teologisk ladet felt. Derfor bør praktisk-teologisk arbeid ikke begynne i den teologiske tenkningen. Man må først utforske teologien som allerede ligger innleiret i praksisfeltet, ved å utforske konkrete situasjoner i kirke og samfunn (Browning, 1991, s. 47–48). Herfra hentes materialet for det praktisk-teologiske arbeidet, og dermed også premissene for problemstillingen. Beskrivelsen av den aktuelle situasjonen kaller Browning *descriptive theology*. Ved at beskrivelsen av praksis legger føringer for problemstillingen, legger den også føringer for de teologiske ressursene som trekkes inn i bevegelsen fra praksis til teori. Ikke bare de systematisk-teologiske, men også historiske og filologiske disipliner har relevans for praksisfeltet. Hele teologifaget er fundamentalt praktisk-teologisk, ifølge Browning, og kan potensielt engasjeres i det praktisk-teologiske arbeidet (Browning, 1991, s. 49–54). Formålet med den teoretiske bearbeidningen er å bidra til ny forståelse av den aktuelle situasjonen, belyse hva som står på spill i praksis, og å avdekke hvilke prioriteringer og handlingsalternativer som er de beste. Browning kaller bevegelsen fra teori tilbake til praksis for *strategic practical theology* (Browning, 1991, s. 55–74).

Den pastorale sirkel

Allerede Brownings praksis–teori–praksis-modell impliserer konturer av en metodologi, en overordnet rekkefølge for det faglige arbeidet. Fremgangsmåten minner om den såkalte pastorale sirkel som vi skal nærmere på i det følgende. De gjennomgående forskjellene mellom praksis–teori–praksis-modellen og den pastorale sirkel ligger dels på detaljeringsnivået, dels på betydningen av støttedisipliner og dels på teologifagets rolle. Som vi skal se, er den pastorale sirkel som regel fremstilt som en prosess i fire trinn, hvor både det første og det siste trinnet forholder seg til praksisfeltet som hos Browning. Men til forskjell fra Brownings modell er den teoretiske bearbeidelsen delt i to. Den første delen er eksplorerende

og kvalitativ, noe som man ofte hevder at oppnås ved å integrere støttedisipliner fra samfunnsvitenskapene. Den andre delen er av drøftende og normativ karakter. Det er først her den teologiske fagligheten kommer til anvendelse, men da gjerne redusert til kun systematisk-teologiske perspektiver.

Den firdelte pastorale sirkel har vært sentral innenfor praktisk teologi siden årtusenskiftet. Den kan gjenfinnes i publikasjoner av et bredt knippe internasjonale forfattere som inkluderer nederlenderen Gerben Heitink (Heitink, 1999, s. 228), ghaneseren Emmanuel Lartey (2000, s. 130–132, 2003, s. 113–139), britene Paul Ballard og John Pritchard (2006, s. 82), og amerikaneren Richard R. Osmer (2008). I Norge har den kommet til anvendelse i fagartikler og doktorgradsavhandlinger samt i studiesammenheng (se eksempelvis Johannessen, 2010 og 2017, s. 20–22; Kaufman, 2017, s. 17–23). Jeg skal nå redegjøre for innholdet i modellen med utgangspunkt i en representativ utgave presentert av de skotske teologene John Swinton & Harriet Mowat (2006).

Utgangspunktet for ethvert praktisk-teologisk arbeid bør ifølge Swinton og Mowat være å identifisere en partikulær praksis eller situasjon som krever refleksjon, og å beskrive situasjonen førrefleksivt slik den fremtrer gjennom erfaringen. Dette er undersøkelsens første trinn. Trinn to er ifølge Swinton og Mowat å gjøre en kulturell/kontekstuell analyse av situasjonsbeskrivelsen ved hjelp av kvalitative forskningsmetoder. Dette involverer samfunnsvitenskapelige verktøy, som velges i tråd med prosjektets materiale og problemstilling. Det tredje trinnet innebærer en kritisk og normativ-teologisk drøfting av situasjonen, hvor hensikten er å avklare hva som vil være mest riktig i lys av den konfesjonelle forankringen teologen befinner seg innenfor. Teologi er her implisitt forstått som dogmatikk. På det fjerde og siste trinnet munner det faglige arbeidet ut i en ny forståelse av praksis, og (ideelt sett) i strategiske forslag til revidert praksis. Her brukes den samlede informasjonen fra erfaringsbeskrivelse, analyse og fortolkning til å gjøre vurderinger av hva som er den beste handling i den aktuelle situasjonen. I fall praksis blir revidert vil den senere kunne danne utgangspunkt for en ny, tilsvarende utforskning og nye revisjoner. Derfor kalles den pastorale sirkel også for en kontinuerlig spiral eller syklus (Swinton & Mowat 2006, s. 94–98). De mener det hører med til prestens profesjonalitet å ha et kontinuerlig kritisk og konstruktivt blikk på egen praksis.

Det viktigste og varige bidraget fra denne fremgangsmåten er dens insistering på at det praktisk-teologiske arbeidet skal starte i praksis, og at

arbeidet til slutt skal tilføre praksisfeltet ny innsikt. Dette knytter det fag-teologiske arbeidet tett sammen med profesjonsutøvelsen og åpner muligheten for å jobbe med de problemstillingene som subjektivt sett er mest akutte. Samtidig reiser fremgangsmåten metodologiske spørsmål angående *hvordan* egne praksiserfaringer kan brukes på en vitenskapelig disiplinert måte. Den reiser etiske spørsmål om personvern i situasjonsbeskrivelser og den reiser grunnleggende vitenskapsteoretiske spørsmål om hvilken validitet førstepersonserfaringer overhodet har som forskningsmateriale. Disse spørsmålene er underbelyst i den praktisk-teologiske faglitteraturen vi så langt har nevnt. I det følgende skal vi ta for oss disse temaene suksessivt, men først skal jeg relatere den pastorale sirkel til noen av de erfaringsbaserte kapitlene i denne antologien.

Diskusjon

Hvilke støttedisipliner og teologiske perspektiver anvendes i denne boka på de teoretiske trinnene av det praktisk-teologiske arbeidet? Først må det understrekes at bokas kapitler viser at en konsekvent todeling mellom samfunnsvitenskapelige og systematisk-teologiske innfallsvinkler, slik Swinton og Mowat legger opp til, ikke er tjenlig. Teoritilfanget må nødvendigvis tjene problemstillingen, og en erfaringsbasert tilnærming kan reise problemstillinger som fordrer vidt forskjellige faglige ressurser og fagsammensetninger. I denne antologien er det likevel noen teoretiske ressurser som er gjennomgående, både når det gjelder analytiske og teologisk-normative perspektiver. Sekulariseringsteorien til den kanadiske filosofen Charles Taylor brukes dels som analyseredskap og dels som fortolkningshorisont i kapitlene til Svartvasmo (kap. 12), Husevåg (kap. 13) og Astrup (kap. 16). Kjetilstad gjør utstrakt bruk av religionsviteren Kim Knotts romteori i sin analyse (kap. 18), og utredningen *Det livssyns åpne samfunn* (NOU 2013: 1) trekkes inn som politisk normativ ressurs av blant annet Stålsett (kap. 3), Lunde (kap. 10), Svartvasmo (kap. 12), Husevåg (kap. 13) og Tinglum (kap. 15). Blant *teologiske* ressurser finner vi pastoralteologen Manfred Josuttis' teori om presten som «veileder i hellighetssonen» brukt av blant annet Husevåg (kap. 13), Hansen (kap. 14), Tinglum (kap. 15) og Astrup (kap. 16). Josuttis' teologi brukes både på et normativt og analytisk nivå, og teorien presenteres sammen med Taylors sekulariseringsteori i kapittel 4. En viktig normativ ressurs i det teoretiske arbeidet med praksis er dessuten ordinasjonsløftet. Det står sentralt i Dokkas bidrag (kap. 5) og

dessuten hos Astrup (kap. 16) og Kjetilstad (kap. 18). Det brukes for øvrig også i drøftingene til Stifoss-Hanssen (kap. 6), Moen (kap. 7), Husevåg (kap. 13) og Hansen (kap. 14) samt undertegnede (kap. 4). Disse teoretiske ressursene bidrar til sammenheng mellom flere av bokens kapitler, samtidig som måten de brukes på, kan variere mellom det hermeneutiske, analytiske og normative.

Kapitlene i denne boka illustrerer hvordan den pastorale sirkelen ikke nødvendigvis følges trinn for trinn, men derimot danner et fleksibelt og anvendelig utgangspunkt for profesjonsfaglig utforskning av praksisfeltet. Det metodiske spørsmålet om *hvordan* et slikt materiale bearbeides disiplinert innenfor en vitenskapelig ramme, trenger likevel avklaring. Det er dette vi skal undersøke i det følgende. Mens Swinton & Mowat argumenterer for at de samfunnsvitenskapelige verktøyene involveres først på det analytiske trinnet, skal vi se at den erfaringsbaserte tilnærmingen impliserer samfunnsvitenskapelige redskaper allerede fra starten av, nærmere bestemt i form av *casestudier*. Casemetodikken kan bidra til forståelsen av hvordan praktisk-teologisk profesjonsforskning forholder seg til erfaringsbasert kunnskap, og den har dessuten både vitenskapsteoretiske utfordringer og forankringspunkter til felles med den praktiske teologien.

Casestudier

Den danske samfunnsviteren Bent Flyvbjerg (2011) sier at utgangspunktet for å kalle noe en casestudie er at man velger ut én konkret analyseenhet og avgrenser denne tydelig fra konteksten rundt (Flyvbjerg, 2011, s. 301). Han definerer en casestudie som «[a]n intensive analysis of an individual unit (as a person or community) stressing developmental factors in relation to environment» (Flyvbjerg, 2011, s. 301). *Developmental factors* som utgjør en enhet, kan for eksempel være en rekke hendelser beskrevet som et sammenhengende forløp eller narrativ. Dette tilsvarer fremstillingen av en konkret situasjon eller praksiserfaring som er utgangspunktet for den pastorale sirkel. Casestudier er intensive i den forstand at den avgrensede analyseenheten studeres detaljert og inngående, gjerne ved en kombinasjon av flere perspektiver (Flyvbjerg, 2011, s. 301). Det er konsentrasjonen om et partikulært og avgrenset case som gjør det til en casestudie, det begrenser ikke tilfanget av teoretiske tilnærminger. Den pastorale sirkelens problemstyrte, åpne og interdisiplinære utforskning av konkrete situasjoner harmonerer på sentrale punkter med Flyvbjergs definisjon av

casestudier. Tilfanget av praktisk-teologiske casestudier vokser (se eksempelvis Johansen, 2022; Johansen & Schmidt, 2022; Marschner, 2022), og Flyvbjergs tenkning om casestudier har direkte påvirket diskusjonen om den praktiske teologiens selvforståelse (Miller-McLemore, 2012). Like fullt synes «casestudie» innen praktisk teologi å betegne et overordnet ideal snarere enn en definert fremgangsmåte, eller uttrykt med Mirella Klomps ord, en metodologi heller enn en metode (Klomp, 2022, s. 203, 205). I den grad casestudiens metodikk og teorigrunnlag er underbelyst, kan det gå ut over evnen til å skjelne mellom ulike former for casestudier, deres vitenskapelige forutsetninger og hva de kan anvendes til.

Casestudier kan ifølge Flyvbjerg deles inn i to hovedkategorier: case valgt ut via randomisert seleksjon og case valgt på bakgrunn av informasjon (Flyvbjerg, 2011, s. 307). Alle case i denne antologien hører til siste kategori; casene er valgt på grunn av deres spesifikke innhold. Blant den gruppen case som er valgt på bakgrunn av informasjon, skiller Flyvbjerg mellom fire typer som brukes til fire ulike formål: 1) *Ekstreme/avvikende case* velges for å utfordre eksisterende forventninger, etablerte teorier eller praksiser. At de avviker fra en gitt standard, gjør dem velegnet for å teste eksisterende forståelsesrammer og utvikle nye konsepter og teorier innenfor et felt. 2) *Maksimal variasjon* består typisk av tre–fire svært ulike case som tjener til å dokumentere variasjonen innenfor et område. 3) *Kritiske case* brukes gjerne til hypotesetesting. Det er en type case som tillater deduktive generaliseringer (hvis noe stemmer for ett case, gjelder det majoriteten). 4) *Paradigmatisk case* er valgt fordi de er typiske tilfeller. Dette er case som er valgt fordi de mest karakteristiske trekkene ved en type fenomen her kommer til uttrykk (Flyvbjerg, 2011, s. 307–308). Som vi skal se, har casene i denne antologien ulike funksjoner, og til sammen dekker de størstedelen av spekteret av informasjonsbaserte casestudier som Flyvbjerg beskriver.

Diskusjon

Fem av bokas kapitler bruker case med en *paradigmatisk* funksjon: Moens case (kap. 7) gir et typisk eksempel på hvordan kryssende lojalitetsbånd kan oppstå i en sykehussammenheng. Svartvasmo (kap. 12) åpner med et kort case som brukes som paradigmatisk eksempel på en generell endring i samfunnet når det gjelder forholdet til religion og hellige rom. Casene til Husevåg (kap. 13) og Hansen (kap. 14) er begge konstruerte og beskriver

typiske elementer i to ulike praksissituasjoner. I det første tilfellet handler det om prestens rolle i en suicidsituasjon, og i det andre tilfellet om prestens funksjon som pårørendestøtte i forbindelse med en dødsulykke. I antologiens siste bidrag (kap. 18) beskriver Kjetilstad en livssynsåpen lystenningsseremoni i et fengselskapell. Også dette fungerer som et paradigmatisk case, og brukes for å utforske de ulike meningslagene og funksjonene som denne etablerte formen for praksis har innenfor fengselsmurene.

Ervik bruker en empirisk undersøkelse som utgangspunkt for sin studie (kap. 11). Materialet er imidlertid ikke erfaringsbasert i førstepersonspektiv eller partikulært, men derimot representativt for feltet. Vurdert som ett case kan det forstås både som et *kritisk case* som gir et representativt bilde av hvordan sykehusprester forholder seg til journalføring, og som et *maksimalt variasjon-case* som dokumenterer hele variasjonen i feltet.

To kapitler bruker *ekstreme eller avvikende case* for å videreutvikle etablerte tankemønstre og praksiser. Astrup (kap. 16) beskriver sin mindfulness-praksis på et studiested, et case som utfordrer etablerte forestillinger om pastoral praksis, og som leder til en nylesning av ordinasjonsløftet. Caset til studentprest Mæland (kap. 17) består av to analoge erfaringer med interreligiøse studentsamtaler som inspirerer henne til å utvikle et helt nytt livssynsåpent tilbud på studiestedet.

Forskningsetikk

I den foregående drøftingen av casestudier kom det fram at både Hansen og Husevåg konstruerte sine paradigmatiske case på bakgrunn av lang erfaring i feltet. Formålet med å avstå fra reelle case var å skåne enkeltpersoner fra å bli gjenkjent. Dermed er vi inne på et viktig etisk aspekt ved denne typen praktisk-teologisk profesjonsforskning som er mer utfordrende enn man først kan få inntrykk av. For selv der materialet i denne typen casestudier er erfaringer gjort i førstepersonspektiv, vil materialet indirekte kunne romme informasjon også om andre aktører, personer som forskeren er ansvarlig for å forsvare rettighetene til. Knut Ruyter, professor i etikk ved Universitetet i Oslo, identifiserer syv forskningsetiske «forsvarslinjer» som ivaretar rettighetene til individ og samfunn i forskningsprosjekter. Kort gjengitt består disse av forskerens eget ansvar, det frivillige informerte samtykket, den nedadstigende rekke av tillatelighet, avveiningen mellom risiko og nytte, forhåndskontroll av uavhengige

komiteer, demokratisk kontroll gjennom innsyn, åpenhet og dialog, og til sist beskyttelse av forskningsinterne normer (Ruyter, 2017, s. 25–36). Den typen case som utforskes i praktisk-teologisk profesjonsforskning, er som regel valgt på bakgrunn av informasjon om innholdet i dem. Det betyr i praksis at case gjøres til forskningsmateriale *post factum*, og dermed faller også muligheten for informert samtykke bort. Erfaringsbaserte case i første-personsperspektiv vanskeliggjør dessuten demokratisk kontroll, åpenhet og innsyn, og er heller ikke underlagt kvalitetssikringssystemet SIKT. Dermed har man ikke muligheten for ekstern kvalitetssikring av eventuelle personopplysninger før prosjektet starter opp. Samlet sett betyr dette at tre av Ruyters etiske forsvarslinjer er vanskelige å integrere i den erfaringsbaserte forskningen på egen profesjon. Det forskningsetiske ansvaret som følger av *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap og humaniora* (De nasjonale forskningsetiske komiteene, 2021) hviler først og fremst på forskerens egne skuldre, som Ruyter kaller den «første forsvarslinjen». Dette skjerper forskerens ansvar for anonymisering, taushetsplikt og konfidensialitet i den deskriptive delen av arbeidet, særlig når det gjelder barn og personer med redusert samtykkekompetanse (De nasjonale forskningsetiske komiteene, 2021). Ikke alle casestudier lar seg gjennomføre. En viktig faktor i vår sammenheng er imidlertid at casets empiriske sannhetsgehalt kun er av relativ verdi. Casets viktigste funksjon i praktisk-teologisk forskning på egen profesjonsutøvelse er den faglige problemstillingen som caset reiser for profesjonsutøveren. Den er *ikke* avhengig av at informasjonen i caset er sann i dokumenterbar forstand. Et case kan være paradigmatisk og sant i den forstand at det illustrerer en typisk situasjon, selv om casets konkrete beskrivelse er helt fiktiv. Forsvarslinjen som handler om nytte–risiko–vurderinger er viktig her. Som Hansens og Husevågs kapitler viser, er rommet for omskrivning og diktning i casebeskrivelsen stort, og skal anvendes for å forsvare andre mot risiko. At forskeren kjenner til de etiske utfordringene og mulighetene knyttet til denne typen casestudier, er av avgjørende betydning. Det handler først og fremst om hensynet til de personer som trenger beskyttelse, men også om å ivareta forskerens og profesjonens etiske integritet.

I det foregående har jeg skissert hvordan erfaringsbasert praktisk-teologisk forskning kan utfoldes i teori og praksis. Jeg har forsøkt å vise hvordan denne formen for praktisk teologi kan konseptualiseres i dialog med casestudiemetodikken innenfor samfunnsvitenskapene, og redegjort for forskningsetiske implikasjoner av denne formen for praktisk teologi.

I det følgende skal vi vende oppmerksomheten til vitenskapsteoretiske perspektiver, og til et spørsmål av fundamental karakter: Kan erfaringer i førstepersonsperspektiv være en valid type forskningsmateriale?

Det vitenskapelige anstøtet: Erfaringer i førstepersonsperspektiv

Vår erfaringsbaserte tilnærming har støtte i Brownings konseptualisering av praktisk-teologisk forskning (Browning, 1991, s. 59–66). Yrkeserfaringer er imidlertid subjektivt betingede og angår partikulære hendelser. Innenfor samfunnsvitenskapene, hvor den positivistiske tradisjonen har stått sterkt, er nettopp disse kvalitetene ved forskningsmaterialet brukt som målskive for en utbredt kritikk av casestudier som metode (Andersen, 2003, s. 12–14). Siden Aristoteles har det vært en utbredt forventning at vitenskapelig kunnskap skal være sikker og allmenngyldig. Ex.phil.-studenter lærer at en eksakt vitenskap skal kunne etablere kunnskap teoretisk eller dedusere den fra etablerte aksiomer, og om kunnskapen etableres på empirisk grunnlag, så skal den være etterprøvbart, falsifiserbar og generaliserbar (Gullvåg, 1991, s. 328–344). Disse idealene former de allmenne forestillingene om forskningsbasert kunnskap. Erfaringer gjort i førstepersonsperspektiv er ikke vitenskapelig kunnskap i noen av disse betydningene. Vil ikke forskning på egne erfaringer være uvitenskapelig allerede før en har kommet i gang?

Flyvbjerg beskriver hvordan denne innvendingen har vært rettet mot casemetodikken, og argumenterer for at den langt på vei hviler på en misforståelse. Han hevder at studier av individuelle case i motsetning til hva mange tror, kan gjøres til utgangspunkt for både generaliserbar kunnskap, hypoteseutvikling, hypotesetesting og teoriutvikling (Flyvbjerg, 2011, s. 306). Men samtidig forutsetter det at en legger til grunn et annet vitenskapssyn enn de såkalt eksakte vitenskapene. Selv plasserer han casestudier innenfor en postpositivistisk vitenskapstradisjon med dels gamle røtter: «My own efforts at developing a social science suited for this particular [post-positivistic] moment have been concentrated on what I call ‘phronetic social science,’ named after the ancient Greek term for practical wisdom, or common sense, phronesis» (Flyvbjerg, 2011, s. 313).

Min første oppgave i det følgende vil være å redegjøre for hvordan undersøkelser av erfaringer gjort i et aktørperspektiv kan plasseres innenfor en koherent vitenskapsteoretisk forståelsesramme. Jeg vil i den

sammenheng gå til fenomenologiens oppgjør med positivismen, dernest til hermeneutikkens språklige konstituering av erfaringen, og til sist den praktiske *fronesis*-tradisjonen som Flyvbjerg skriver seg inn i.

Vitenskapsteoretiske forankringspunkter

Fenomenologi

Edmund Husserl (1859–1938) ville overkomme vitenskapsidealene som dominerte naturvitenskapene, og som hadde gjort seg gjeldende i de positivistiske samfunnsvitenskapene etter August Comte, som han mente at feilaktig reduserte mennesket til observatør, og virkeligheten til isolerte objekter. Husserls vitenskapsteori ville ta på alvor at mennesket som forsker ikke kan stille seg utenfor den verden det forsker på, men allerede er en del av den. Fenomenologien skulle etablere en vei tilbake til tingene selv [*zu den Sachen selbst*], det vil si til fenomenene slik de fremtrer for den menneskelige erfaring. Den fenomenologiske erkjennelsen fordrer en åpen og ikke-dogmatisk holdning, og tar samtidig på alvor subjektets rolle i erfaringen (Henry, 2000/2007, s. 242–243). Subjektets prerefleksive, intensjonale forhold til sin livsverden er en forutsetning for at tingene i verden kan fremtre som fenomener. Den subjektive erfaringsverdenen som positivismen anser som «uvitenskapelig», gjør fenomenologien på denne måten til en legitim kilde for vitenskapelig utforskning (Brekke, 2023, s. 283–285; Østerberg, 1994, s. vi–vii). Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) videreutvikler fenomenologen ved å gi kroppen epistemologisk forrang (Østerberg, 1994, s. vi–vii). Hans *Kroppens fenomenologi* (1945/1994) starter som en refleksjon i førstepersonsperspektiv over hvordan hus, rom og landskap konkret fremtrer for forfatteren selv mens han skriver (Merleau-Ponty, 1945/1994, s. 1). Erkjennelsen av fenomenene forutsetter en eksistensiell relasjon til tingene (Merleau-Ponty, 1945/1994, s. 7–8, 40). Den kroppslige fenomenologien skjerper oppmerksomheten om erkjennelsens partikulære, biografiske og situerte betingelser, men innebærer også en anerkjennelse av språkets konstituerende rolle i hverdagerfaringen: «Den språklige og intersubjektive verden overrasker oss ikke, vi skjeller ikke mellom den og selve verden, og vi reflekterer i en allerede talt og talende verden» (Merleau-Ponty, 1945/1994, s. 150). Merleau-Ponty bringer med dette fenomenologien i retning av hermeneutikken og den vitenskapsteoretiske retningen som kalles hermeneutisk fenomenologi.

Hermeneutikk

Den kanadiske filosofen Charles Taylor kaller språkforståelsen som kjen- netegner naturvitenskapene og positivismen, for «innrammingsteorier» (*enframing theories*) (Taylor, 2016). Man antar her at språket først og fremst er et kommunikasjonsverktøy, og at den erfarbare verden er en gitt, objek- tiv virkelighet. Dette synet kontrasterer han med det han kaller «konsti- tusjonsteorier» (*constitutive theories*). Sistnevnte vil tilskrive språket en primær rolle for erfaringen ved å hevde at språket bidrar til å konstituere erfaringen av fenomenene. Fenomenene, slik de fremstår for oss, er alltid allerede farget av språket, og de er kontekstavhengige (Taylor 2016, s. 3–5). Hermeneutikken blir ufrakommelig ikke bare i fortolkningen av fenome- nene, men i forståelsen av hva et fenomen er. Hermeneutikk betyr fortol- kningskunst. I den filosofiske tradisjonen etter Friedrich Schleiermacher (1768–1834) er hermeneutikken opptatt av tekstfortolkning. Den har røtter i teologiens refleksjon rundt premisene for eksegese av bibelske tekster. Med blant annet Husserl-eleven Martin Heidegger (1889–1976) trekkes her- meneutikken i retning av fenomenologien. «Språket er Værens hus. I dens husvære bor mennesket», sier han i *Brev om humanismen* (Heidegger, 2003, 5). Heideggers elev Hans-Georg Gadamer (1900–2002) gjør hermeneu- tikken gjeldende for hele den menneskelige livsverden: «Måten vi erfarer hverandre på, måten vi erfarer historiske tradisjoner på, måten vi erfarer den naturlige gitthet av vår eksistens og vår verden på, konstituerer et sant hermeneutisk univers, som vi ikke er innesperret i, men som vi er åpnet opp mot» (Gadamer, 1993, s. xxiv, min overs.). Nye ord og måter å språklig- gjøre erfaringer på åpner fenomenene opp for oss og bidrar til at verden erfares på nye måter. Den tette koblingen mellom fenomenologi og her- meneutikk i tenkningen til Gadamer som videreføres av Paul Riceour og Charles Taylor, betegnes gjerne som hermeneutisk fenomenologi (Brekke, 2023, s. 186, 198).

Den fortolkende erfaringen skjer for Gadamer alltid i førstepersonsper- spektiv og er forankret i konkrete og partikulære situasjoner. I den grad en hermeneutisk fenomenologi kan avføde generelle eller universelle innsikter, er det gjennom refleksjon over situasjonsbestemte erfaringer gjort i første- personsperspektiv (Gadamer, 1993, s. 556–557). Han kaller den hermeneu- tiske virkelighetserfaring en form for praktisk kunnskap. Gadamer står her i gjeld til Aristoteles' teori om praktisk klokskap, gr. *fronesis* (φρόνησις), som også den praktiske teologen Don Browning og samfunnsviteren Bent

Flyvbjerg legger til grunn (Browning 1991, s. 11; Flyvbjerg, 2011, s. 313). I det følgende skal vi se hvordan *fronesis*-tenkningen supplerer den hermeneutiske fenomenologien, som er opptatt av erkjennelse, med en etisk og handlingsrettet dimensjon som har stor overføringsverdi til praktisk teologi.

Praktisk klokskap (*fronesis*)

Praktisk klokskap har samme objekt som erfaringsbasert kunnskap, sier Aristoteles, men en annen funksjon. Begge omhandler spørsmål det ikke finnes intuitive, teoretiske eller allmenngyldige svar på, knyttet til partikulære situasjoner og kontekstavhengige erfaringer som relateres til hverandre gjennom likheter eller analogislutninger (Aristotle, 2001, s. 1030). Det er en type vurderingsevne som øker med mengden erfaring, og som blant annet leger og sjøfarere er avhengige av for å ta riktige beslutninger i nye situasjoner. Der den hermeneutiske fenomenologien etablerer vitenskapsteoretiske begrunnelser for å kunne ta partikulære erfaringer på alvor som materiale for vitenskapelig utforskning, bidrar Aristoteles' *fronesis*-begrep til å knytte den erfaringsbaserte kunnskapen til praktisk handling: Det epistemologiske knyttes til det etiske. «[D]et er umulig å være praktisk klok uten å være god», sier Aristoteles i *Den nikomakiske etikk* (Aristotle, 2001, s. 1035). Praktisk klokskap har den riktige handling for øye. Praktisk klokskap vil ikke si å avlede riktige handlinger direkte fra de riktige prinsippene, for det er oftest ikke mulig i komplekse praktiske situasjoner. Derfor er det mer riktig å si at praktisk klokskap baserer seg på skjønn. *Fronesis* er kunsten å *virkeliggjøre* etiske prinsipper i konkrete situasjoner ved hjelp av skjønn, noe som for Aristoteles er det samme som dygd (Aristotle, 2001, s. 1036).

Praktisk prestatjeneste er alltid situasjonsbestemt og samtidig relatert til normative og etiske spørsmål. Den er alltid partikulær og samtidig relatert til lignende situasjoner, og den involverer alltid både subjektive erfaringer og intersubjektive språklige fortolkninger. Kombinasjonen av de tre vitenskapsteoretiske forankringspunktene nevnt over, innebærer et brudd med naturvitenskapelige og positivistiske vitenskapsidealer som dominerer den folkelige oppfatningen av vitenskap. Det alternative vitenskapssynet anerkjenner validiteten av erfaringer i førstepersonsperspektiv, anerkjenner at erfaringen er språklig konstituert, og at praksisfeltet er forskningens startsted og endestasjon. Det er et vitenskapssyn som kan kalles både pre- og postpositivistisk, og som tilfører den enkelte

prest faglige redskaper for å videreutvikle sin profesjonskunnskap og sin profesjonelle praksis.

Diskusjon

De fleste bidragene i denne antologien kan relateres til de vitenskapsteoretiske rammene som er tegnet opp i det foregående, også de bidragene som *ikke* anvender den pastorale sirkel eller kan forstås som casestudier. Dokkas embetsteologiske bidrag (kap. 5) er et eksempel på dette, når han tar utgangspunkt i egne erfaringer som menighetsprest, pleieassistent og vaskehjelp. De konkrete og forskjelligartede erfaringene av hva institusjonstjeneste handler om i praksis, veves sammen med teoretiske og prinsipielle innsikter i Dokkas drøfting av prestens profesjonsforståelse. Sammenvevingen av yrkeserfaring og teori gjelder også Grung og Lillebøs kapittel om profesjonell samtalekompetanse (kap. 9), som kombinerer personlige erfaringer fra Universitetet i Oslo med faglige perspektiver på samtaletjeneste i praksis. Lunde kombinerer i sitt kapittel (kap. 10) et erfaringsbasert aktørperspektiv med teoretiske redegjørelser rundt utviklingen av Forsvarets feltpresttjeneste. De øvrige kapitlene som tar i bruk egne situasjonsbeskrivelser, gjør dette innenfor rammene av den pastorale sirkel, og er allerede redegjort for i tilknytning til casearbeidmetodikken. De erfaringsbaserte bidragene i denne boka, uavhengig av sjanger, forutsetter vitenskapsteoretiske premisser som gjør det mulig å anvende praktisk kunnskap i førstepersonsperspektiv, for å øke innsikten i profesjonell praksis og å forbedre den. De metodologiske og vitenskapsteoretiske redegjørelsene i dette kapitlet skal avslutningsvis brukes for å peke på noen sammenfall mellom praktisk-teologisk profesjonsforskning og det tverrdisiplinære feltet som kalles praktisk kunnskap innen profesjonsforskningen.

Praktisk profesjonskunnskap

«Theory is always embedded in practice», hevder Browning i *A fundamental practical theology* (Browning, 1991, s. 9). Teori manifesterer seg ikke bare gjennom tanker og bøker, men gjennomsyrrer det menneskelige praksisfeltet. Endringene i praksisfeltet skjer ofte forut for den artikulerte teoriutviklingen og betinger denne. Den faglige utforskningen av praksissituasjoner kan både stimulere teoriutviklingen og forbedre pastorale praksiser. Boka *Praktisk kunnskap som profesjonsforskning* (McGuirk & Methi, 2015) har

et tilsvarende utgangspunkt og setter den profesjonelles egne yrkeserfaring i sentrum for kunnskapsutviklingen. Forskningen bør starte i konkrete situasjoner, gjengitt i form av praksisnarrativer, som kan brukes til å utvikle profesjonskunnskapen (McGuirck & Methi, 2015, s. 9–12). Boka nevner ikke casestudier eksplisitt, men kan i praksis sies å forutsette en tilsvarende casemetodikk som er redegjort for i dette kapittelet. Denne formen for profesjonsforskning bygger videre på det aristoteliske kunnskapssynet knyttet til *fronesis* (McGuirck & Methi, 2015, s. 19, 26–29). Forankringen i Aristoteles' *fronesis*-filosofi var som sagt også en fellesnevner for Flyvbjerg, Gadamer og Browning. I det praktisk-teologiske arbeidet utgjør *fronesis* et bindeledd mellom de samfunnsvitenskapelige og de humanistiske fagtradisjonene, og dette synes også å være tilfellet for *Praktisk kunnskap som profesjonsforskning*. Boka oppgir en vitenskapsteoretisk basis i fenomenologien som legger til rette for at profesjonsbærerne kan jobbe vitenskapelig med egne erfaringer (McGuirck & Methi, 2015, s. 20). Med referanse til fenomenologen Dan Zahavi understreker Svein Haugsgjerd at erfaringen i førstepersonsperspektiv er sanselig tilgjengelig der og da for den det gjelder, uten at andre har «innsyn» i hva den rommer (Haugsgjerd, 2015, s. 157). I forlengelsen av Haugsgjerd's redegjørelse, som er i tråd med forståelsen som denne antologien legger til grunn, må vi også være oppmerksomme på at erfaringen farges av sin forståelseshorisont og språklige kontekst i første omgang. I andre omgang trenger den å språkliggjøres for å bli et stykke objektivt tilgjengelig materiale som kan utforskes gjennom språket. Praktisk kunnskap som profesjonsforskning impliserer med andre ord også et ufrakommelig hermeneutisk arbeid. Selv om McGuirck og Methi's bidrag til praktisk kunnskap som profesjonsforskning ikke følger de samme metodologiske føringene som praktisk-teologisk arbeid, er det betydelige likheter å spore. Det gjelder de to fagfeltenes praksisrettede utgangspunkt og formål, deres metodologiske forutsetninger og vitenskapsteoretiske forankring. I lys av dette feltet synes de tverrfaglige mulighetene som ligger i praktisk teologi som profesjonsforskning å være løfterike med tanke på videre fagutvikling.

Oppsummering

Dette kapittelet har redegjort for noen av de vitenskapsteoretiske forutsetningene for praktisk teologi forstått som praktisk-teologisk profesjonsforskning. Det er et faglig arbeid som legger til rette for at yrkeserfaringer

i førstepersonsperpektiv anvendes som forskningsmateriale. Denne typen materiale forutsetter en ikke-positivistisk vitenskapsteoretisk forankring. En slik forankring finnes i fenomenologien, hermeneutikken og *fronesis*-filosofien, tre vitenskapsteoretiske tradisjoner som med fordel kan kombineres i praktisk-teologiske profesjonsstudier. Den praktisk-teologiske metodikken kan på sin side konseptualiseres ved hjelp av samfunnsvitenskapenes casestudier. Praktisk-teologisk forskning på egen profesjonsutøvelse reiser samtidig forskningsetiske spørsmål som forskeren må forholde seg til. Casene kan utforskes med en rekke forskjellige vitenskapelige redskaper, og den aktuelle fagkombinasjonen vil bestemmes av den gitte problemstillingen. Den overordnede fremgangsmåten, som kalles den pastorale sirkel, har vist seg å være et fleksibelt utgangspunkt for denne typen arbeid, som fremfor alt sikrer at kunnskapsproduksjonen forankres i praksisfeltet og til slutt føres tilbake til det. Kombinasjonen av hermeneutiske og kritisk-normative perspektiver utgjør en *fronetisk* form for kunnskap, innrettet mot kontinuerlig bevisstgjøring og forbedring av praksis.

Referanser

- Andersen, S. (2003). *Case-studier og generalisering. Forskningsstrategi og design*. Fagbokforlaget.
- Aristotle. (2001). *ETHICA NICOMACHAE* (Nicomachean Ethics) (Overs. av W.D. Ross). I R. McKeon (Red.). *The Basic works of Aristotle* (s. 935–1126). The Modern Library.
- Ballard, P. & Pritchard, J. (2006). *Practical theology in action. Christian thinking in the service of church and society* (2. utg.). SPCK.
- Brekke, Ø. (2023). *Religionshermeneutikk*. Universitetsforlaget.
- Browning, D. (1991). *A fundamental practical theology. Descriptive and strategic proposals*. Fortress Press.
- Christoffersen, S. A. (Red.). (2005). *Profesjonsetikk. Om etiske perspektiver i arbeidet med mennesker*. Universitetsforlaget.
- De nasjonale forskningsetiske komiteene. (2021). *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap og humaniora*. <https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-og-humaniora/>
- Flyvbjerg, B. (2011). Case Study. I N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Red.), *The Sage handbook of qualitative research* (4. utg., s. 301–316). SAGE.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Truth and method* (2. utg., Oversatt av J. Weinsheimer & D. G. Marshall). Sheed & Ward Ltd.
- Gilje, N. (2014). Prestene: Fra kall til profesjon. I R. Slagstad & J. Messel (Red.), *Profesjonshistorier* (s. 412–449). Pax Forlag.
- Gullvåg, I. (1991). *Rasjonalitet, forståelse og forklaring: innføring i argumentasjonsteori, logikk og vitenskapsfilosofi* (2. utg.). Tapir forlag.
- Haugsgjerd, S. (2015). Som natt og dag – om ordene og om en spinkel bru fra ett sinn til et annet. I J. McGuirk & J. S. Methi (Red.), *Praktisk kunnskap som profesjonsforskning. Antologi over yrkeserfaringen som utgangspunkt for forståelse av kunnskapsutvikling i praksis* (s. 151–176). Fagbokforlaget.
- Heidegger, M. (2003). *Brev om humanismen* (Overs. av E. Tjønneland). Cappelens Forlag.

- Heitink, G. (1999). *Practical theology: History, theory, action domains* (Overs. av R. Bruinsma). Eerdmans Publishing.
- Henry, M. (2007). Phenomenology of life (transl. by N. Hanlon). I C. Cunningham & P. M. Candler (Red.). *Transcendence and phenomenology* (s. 241–259). SCM Press. (Opprinnelig utgitt 2000).
- Johannessen, H. (2010). Pastoral spiritualitet i endring. *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 27(1), 3–13. <https://doi.org/10.48626/tpt.v27i1.5073>
- Johannessen, H. (2017). *Sekulariseringens spiritualitet. En interdisiplinær lesning av betenkningen Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* [Doktorgradsavhandling]. Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. DUO Vitenarkiv. <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-86052>
- Johansen, K. H. (2022). Halloween in church – Religious practices in competition. I K. H. Johansen & U. Schmidt (Red.), *Practice, practice theory and theology. Scandinavian and German perspectives* (s. 185–208). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110743791-011>
- Johansen, K. H. & Schmidt, U. (2022). *Practising public church – A spatial analysis of a local parish*. I K. H. Johansen & U. Schmidt (Red.), *Practice, practice theory and theology. Scandinavian and German perspectives* (s. 255–276). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110743791-014>
- Kaufman, T. S. (2017). *A new old spirituality? A qualitative study of clergy spirituality in the Nordic context*. Pickwick Publications
- Klomp, M. (2022). Case study research in/as practical theology. *Praktische Theologie* 57(4), 203–210. <https://doi.org/10.14315/prth-2022-570405>
- Kolsrud, O. (1962). *Presteutdanning i Noreg*. Universitetsforlaget.
- Lartey, E. (2000). Practical theology as a theological form. I J. Woodward & S. Pattison (Red.), *The Blackwell Reader in pastoral and practical theology* (s. 128–134). Blackwell Publishing.
- Lartey, E. (2003). *In living color. An intercultural approach to pastoral care and counseling* (2. utg.). Jessica Kingsley Publishers.
- Marschner, L. (2022). Experiences of church architecture as autonomous religious practice – A case study of the Resurrection Church in Albertslund, Denmark. I K. H. Johansen & U. Schmidt (Red.), *Practice, practice theory and theology. Scandinavian and German perspectives* (s. 229–254). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110743791-013>
- McGuirck, J. & Methi, J. S. (Red.). (2015). *Praktisk kunnskap som profesjonsforskning. Antologi over yrkeserfaringen som utgangspunkt for forståelse av kunnskapsutvikling i praksis*. Fagbokforlaget.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Kroppens fenomenologi* (Overs. av B. Nake). Pax Forlag. (Opprinnelig utgitt 1945).
- Miller-McLemore, B. (2012). Five misunderstandings about practical theology. *International Journal of Practical Theology*, 16(1), 5–26. <https://doi.org/10.1515/ijpt-2012-0002>
- Osmer, R. R. (2008). *Practical theology. An introduction*. Eerdmans Publishing Company.
- Ruyter, K. (2017). Forskningsetikkens spede begynnelse og tilblivelse: Beskyttelse av enkeltpersoner og samfunn. I K. Ruyter (Red.), *Forskningsetikk. Beskyttelse av enkeltpersoner og samfunn* (s. 17–38). Gyldendal Akademisk.
- Swinton, J. & Mowat, H. (2006). *Practical theology and qualitative research*. SCM Press.
- Taylor, C. (2016). *The language animal*. Belknap Press.
- Østerberg, D. (1994). Innledning. I M. Merleau-Ponty, *Kroppens fenomenologi* (Overs. av B. Nake) (s. V–XII). Pax Forlag.

DEL 1

KAPITTEL 2

Fra statskirkelig anstaltprest til spesialprest i livssynsåpent samfunn

Per Kristian Aschim Førsteamanuensis II, MF vitenskapelig høyskole og fagsjef i Presteforeningen

Abstract: This chapter gives an overview of the development of chaplaincy in public institutions in (Denmark-)Norway from the reformation until the present. The presentation divides the development into four phases and differentiates between four different purposes in specialized pastoral care in public institutions. The four different purposes can be said to be emphasized in the four different phases. The presentation concentrates mainly on prison and healthcare chaplaincy, while student and military chaplaincy is only briefly touched upon. The first phase (1536–1850) was emphasizing the king's religious care for his subjects through the State Church clergy, also when in jail or hospital. The second phase (1850–1975) was a phase of professionalization and specialization. The specializing of prison chaplaincy was related to the development of correctional treatment of the prisoners in cell prisons. The specializing of healthcare chaplaincy was connected to the development in the institutions of somatic and psychiatric healthcare. The third phase was a phase of organizational change and expansion (1975–2000), and emphasized the citizens, prisoners and patients, right to religious practice, the state's and the public institutions' obligation to provide spiritual care, and consequently the need for more positions for prison and healthcare chaplains. In the most recent development of a pluralistic society open to a diversity of religious and life stance practices (the 2000s), the emphasis has been on existential care as part of a holistic care, alongside the care for the right to religious practice for prisoners, patients, and their relatives, leading to more pluralized chaplaincies in public institutions.

Keywords: chaplaincy, public institutions, state religion, freedom of religion, religious practice, existential care

Innledning

Det er en lang vei fra reformasjonstidens og eneveldets religionsmonopol til dagens samfunn med religionsfrihet og idealet om «det livssynsåpne samfunn». Hele tiden har det vært en kirkelig tjeneste i anstalter for syke og fattige og i straffeanstalter, eller i institusjoner i helsevesenet, sosialvesenet og kriminalomsorgen, som vi ville si i dag. Kirkens omsorg for syke, fattige og fengslede har historisk som oftest blitt ivaretatt av de ordinære sokneprestene, men ved større anstalter, eller i byer med flere anstalter, kunne det opprettes egne embeter for «anstaltprester». Fra midten av 1970-tallet ble betegnelsen avløst av «institusjonsprester», før det på 2000-tallet ble vanlig å bruke betegnelsen «spesialprester». På 2000-tallet har det også blitt ansatt representanter for andre tros- og livssynssamfunn for å ivareta en tilsvarende religions- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner som det Den norske kirkes prester gjør.

Tjenesten var i tidligere tider et uttrykk for at ingen skulle være utenfor kirkens og kongens religiøse omsorg – og disiplinering for straffeanstaltene vedkommende. Gudstjenester med forkynnelse og sakramentsforvaltning, kirkelige handlinger, sjelesorg, og i noen tilfeller kirkelig undervisning, skulle være tilgjengelig for de innlagte og innsatte. Allerede fra 1850-tallet ble det behov for en mer spesialisert institusjonstilpasset prestedtjeneste i fengslene med innføringen av isolasjonsfengselet. Fra opprettelsen av Gaustad sinnssykeasyl i 1855 begynte en viss spesialisering av prestedtjenesten i det vi i dag kaller psykiatrien, men det gikk lang tid før det fra omkring 1950 skjedde en faglig utvikling og spesialisering av sykehusprestedtjenesten i retning av en pastoralklinisk tjeneste. Fra samme tid, omkring 1950, sluttet Norge seg til internasjonale konvensjoner hvor religionsfrihet ble regnet som en menneskerettighet. Men det var ikke før de demografiske endringene med økt innvandring til Norge hadde bidratt til større religions- og livssynsmessig mangfold i befolkningen, at diskusjonen kom opp om hvordan eksistensielle spørsmål, religion og livssyn kunne ivaretas for alle i offentlige institusjoner. Spørsmålet om livssynsmangfoldig eller livssynsåpen religions- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner kom for alvor på dagsordenen på 2000-tallet.

Det har også vært organisert egne menigheter og egen prestedtjeneste for militært personell, og i nyere tid prestedtjeneste blant studenter. Disse tjenestene har en noe annen kirkelig begrunnelse enn prestedtjenesten

blant syke og i fengsler, som kan utledes fra Det nye testamente, Matteus 25,36: «..., jeg var syk, og dere så til meg; jeg var i fengsel, og dere besøkte meg.» På den annen side kan feltpresttjeneste begrunnes menneskerettslig ut fra retten til fri religions- og livssynsutøvelse, på linje med sykehus- og fengselspresttjenestene. Studentpresttjenesten har vært mer pragmatisk begrunnet, som kirkelig nærvær for en gruppe i en særlig livssituasjon.

Spesialpresttjenestenes historie er i liten grad beskrevet i sammenheng. Dette kapittelet må betraktes som et første forsøk på å tegne noen linjer i denne historien og gi en oversikt. Etter en redegjørelse for utviklingen i antall spesialprester og utviklingen i terminologi skisseres en utvikling i fire faser: Den statskirkelige anstaltpresten (1536–1850), profesjonalisering og spesialisering av prestetjenestene i offentlige institusjoner (1850–1975), endring i organisering og ekspansjon (1975–2000) og spesialpresttjenestene i det livssyns åpne eller livssynsmangfoldige samfunn (2000-tallet). Endringene i spesialpresttjenestene speiler dels den religionspolitiske utviklingen, dels utviklingen av de offentlige institusjonene og dels utviklingen i forståelsen av prestetjenesten og prestetjenestens rolle i institusjonskontekstene, noe som har gitt seg utslag i profesjonaliseringen og spesialiseringen av prestetjenestene i institusjonene.

I den følgende framstillingen vil tyngdepunktet ligge på prestetjeneste i sykehus og fengsler, mens studentpresttjenesten og prestetjeneste i forsvaret gis mindre plass. Andre typer spesialisert prestetjeneste som ikke har vært rettet mot denne typen institusjoner, er holdt utenfor i arbeidet, slik som for eksempel anleggsprester og sesongbundet prestetjeneste knyttet til fiskeriene (Hansson, 1935, s. 74). Det har heller ikke vært mulig å følge utbyggingen av og utviklingen i de offentlige institusjonene, altså utviklingen i omgivelsene spesialpresttjenesten fant og finner sted innenfor, systematisk i denne omgang.

Framstillingen vil ta utgangspunkt i omfanget og utbyggingen av de spesialiserte prestetjenestene, og ta for seg endringene i lovgivning og religionspolitikk, i spesialpresttjenestenes funksjon, rolle og hensikt, i fagutvikling, og endelig endringene i retning av en mer livssynsplural eller livssyns åpen prestetjeneste. Gjennom framstillingen ønsker jeg å vise hvordan det var en faglig og funksjonelt spesialisert prestetjeneste som på ulike måter var integrert i de offentlige samfunnsinstitusjonene, og med røtter i en statskirkelig orden, som skulle åpnes i livssyns åpen retning på 2000-tallet.

Offentlige og kirkelige utredninger utgjør en sentral del av kildematerialet. Dels inneholder de kartlegginger som gir oversikt over antall stillinger og spesialprestenes virksomhet på visse tidspunkter i utviklingen, dels gir de uttrykk for den (religions)politiske forståelsen av tjenesten, dels gir de grunnlag for politikk på feltet som får betydning både for utviklingen i antall stillinger og for spesialpresttjenestenes funksjon, rolle og hensikt. Disse utredningene har vært lite kjent, er til dels vanskelige å finne, og har etter min oppfatning spilt en større rolle for utviklingen enn man til nå har vært klar over. Andre tilnærminger kunne vært valgt. Studentpresttjenesten og feltpresttjenesten kunne vært trukket mer inn. Det kunne vært lagt mer vekt på å få fram spesialprestenes praksis i institusjonene og hvordan denne endres over tid. Dette ville krevd prioritering av arbeid med andre typer kildemateriale og ville ført til en mer omfattende framstilling. Disse linjene i spesialpresttjenestenes historie får stå som en oppfordring til videre forskning på feltet.

Forskningsstatus

Presttjenesten i Forsvaret er den eneste av spesialpresttjenestene som har fått en samlet historiefamstilling (Lunde, 2003). Denne framstillingen er siden supplert med studier av overgangen fra feltprestkorps til tros- og livssynskorps (Lunde, 2021; Mæland & Lunde, 2017; Lunde, kapittel 10 i denne boka). Det finnes lite eller ingen forskningslitteratur som behandler historien til presttjenesten i fengsler, sykehus og høyere utdanningsinstitusjoner i sammenheng.

Når det gjelder fengselspresttjenesten, finnes en del spredte bidrag i enkeltinstitusjoners historie og i framstillinger av straffesystemets og fengselsvesenets historie i ulike perioder. Sentrale eksempler på slike studier er Peter Scharff Smiths framstilling av danske forhold med relevans for utviklingen i Norge i det han benevner «Det moderne fængselsvæsens gennembrud 1770–1870» (Smith, 2003), Espen Schaannings framstilling av Botsfengselets historie (Schaanning, 2007a) og samme forfatters artikkel om presttjenesten ved Botsfengslet (Schaanning, 2007b). Når det gjelder den nyeste tiden med utvikling av et mer livssynspluralistisk samfunn og endringer i prinsipiell begrunnelse og organisering av fengselspresttjenesten, er dette behandlet i flere publikasjoner av Inger Furseth (Furseth, 2001, 2006, 2014; Furseth & Kühle, 2011) samt i en oversiktsartikkel av Helge Årsheim (Årsheim, 2020, se også Årsheim i denne boka). Innføringen

av importmodellen, også når det gjelder religiøse tjenester – særlig prestedtjenesten, er omtalt av Inger Marie Fridhov og Torfinn Langelid (2017, s. 265–266). I en utredning fra 1994 om organisering av prestedtjenesten i fengslene (Fridhov et al., 1994) bygde den historiske framstillingen på en mellomfagsoppgave i kriminologi av Ingjerd T. G. Kvarme som særlig tok for seg perioden 1851–1991 (Kvarme, 1991). En nyttig oversikt, skjønt ikke egentlig et forskningsbidrag, er oversikten Fengselsvesenet utarbeidet i 1904 over utviklingen av Fengselsvesenet i Norge på 1800-tallet, *Meddelelser om Det norske Fængselsvæsen i det 19de Aarhundrede (Meddelelser, 1904)*. Den omtaler også utviklingen av prestedtjenesten i fengslene.

For helsevesenets del finnes det noen få bidrag som kort behandler sykehuspresttjenestens historie ved enkelte sykehus, ofte knyttet til jubileums-historier (Bloch-Hoell, 1968; Farsund, 1980; Mamen, 1955). Nyere bidrag om sykehuspresttjenesten har stort sett lite fokus på historien, med unntak av visse utviklingstrekk de siste 50–70 år (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2020; Kolstad & Os, 2002; Stifoss-Hanssen et al., 2019, jf. også Stendal, 2013). En ny mer populærfaglig framstilling av Ståle Vansvik gir en oversikt, men ikke fullstendig, for utbyggingen og utviklingen av sykehuspresttjenesten i Norge fra 1800-tallet og framover (Vansvik, 2023). Framveksten av pas-toralklinisk utdanning er beskrevet i flere artikler (Høydal, 1975; Teigen, 1986).

Studentpresttjenestens historie er ikke behandlet forskningsmessig i norsk sammenheng så langt jeg kjenner til.¹ Det finnes heller ikke samlede framstillinger av spesialpresttjenestenes historie i Norge.

Utvikling i antall stillinger

Ifølge historikeren Dagfinn Mannsåkers oversikt over «[p]restar i funksjon 1750–1910», var det tre anstaltprester i Norge i 1750, to i 1800, en i 1815 og 1825, ingen i 1835, men fire i 1845 (Mannsåker, 1954, s. 21). Ifølge *Norges Statskalender* var det fire anstaltprester i 1816, hvorav tre var kombinert med menighetstjeneste. To av prestene kombinerte tjeneste ved hospital og tukthus:

1 Enkelte historiske opplysninger finnes spredt hos Fjellbu, 1926, 1960; Grønningsæter, 1969; Hestvold, 1987; Kvalsnes et al., 1989; Naterstad, 1996.

- Opsloe Menighed og Hospital, samt Christiania Tugthus
 - Præst ved Hospitalet og Sognepræst til Aarstad (Bergen)
 - Sognepræst til Vor Frues Kirkes Menighed og Prædikant paa Munkholmen (Trondheim)
 - Præst ved Hospitalet og Tugthuset, og Prædikant i Angellstuerne (Trondheim)
- (*Kongeriget Norges Hof- og Stats-Calender*, 1816, s. 153, 170, 175).

I 1844 var det like mange, fire anstaltprester, men nå var bare én av fire stillinger kombinert med menighet (Aarstad, Bergen). Stillingen i Christiania omfattet nå slaveriet på Akershus festning og tukthuset. I Bergen var det kommet en ny stilling ved tukthuset og Bergens festnings slaveri ved siden av hospitalpresten, mens det i Trondheim nå var bare én stilling, som til gjengjeld kunne konsentrere seg fullt og helt om anstaltene (*Kongeriget Norges Stats-Calender*, 1844, s. 106, 122, 126). Fram til 1875 økte antall anstaltprester til 12, og holdt seg omkring dette nivået fram til 1910.

Tabell 1 Anstaltprester 1750–1910

	1750	1800	1815	1825	1835	1845	1855	1865	1875	1890	1900	1910
Anstaltprestar	3	2	1	1	0	4	7	9	12	12	13	12

Kilde: *Mannsåker*, 1954, s. 21 (utdrag av tabell).

Antallet økte svakt de neste femti årene. I 1955 var det 12 heltids sykehuspreststillinger i offentlige sykehus. I tillegg var det ca. 7 stillinger ved private sykehus (Frøshaug et al., 1955). Det var på denne tiden fem fengselspreststillinger, men tre av disse var kombinasjonsstillinger med sykehus (*Årbok for Den norske kirke*, 1953, s. 57–74).

Tabell 2 Spesialpreststillinger, Den norske kirke – antall stillinger (både heltid og deltid)

	1955	1961	1971	1984	1997	2005	2012	2022
Sykehus, sykehjem, offentlig	12	12	22	54	104	114	99	78–83
Sykehus, sykehjem, privat (ca.)	7	7	10	10	10	22	26	20**
Fengsel	5*	7	5	6	16	26	35	34
Studentprest		1	1	2	12	12	17	21

Kilder: *Frøshaug et al.*, 1955; *Lunde*, 2022; *Årbok for Den norske kirke*, 1953, 1961, 1971, 1984, 1997, 2005, 2012;

* Derav tre kombinerte fengselsprest- og sykehuspreststillinger (1953).

** 13 preststillinger ved private diakonale sykehus. I tillegg kommer 2 prester ved andre helseinstitusjoner og prester ansatt i sykehjem o.l. i Kirkens bymisjon (Lunde, 2022, s. 7). Antallet er et anslag.

Ved å telle antall stillinger oppgitt i *Årbok for Den norske kirke* kan vi se at antall sykehuspreststillinger ved offentlige sykehus økte noe fra 1961 til 1971. Så kom en betydelig ekspansjon på 1970–1990-tallet, med den største økningen i siste halvdel av 1980-tallet og første halvdel av 1990-tallet. Toppen ble nådd omkring 2005, med 114 offentlige sykehus- og sykehjemsprester. Etter 2005 har antall stillinger sunket. Økningen i antall fengselsprester og studentprester kom noe senere. Her begynner økningen for alvor en gang mellom 1984 og 1997. Antall fengselsprester økte mye fram til 2012, for så å flate ut. Antall studentprester økte fram mot 1997, sto så stille i perioden 1997 til 2005, men har økt siden, også i perioden 2012 til 2022.

I tillegg til stillingene i offentlige institusjoner, er det en rekke stillinger ved private institusjoner eller finansiert av private organisasjoner. I helse-sektoren lå antallet private stillinger på fra 7 til 10 i perioden 1961 til 1997. Deretter økte antallet til 26 i 2012. Tallene for 2022 er hentet fra utredningen *Kirkelig tjeneste i samfunnsinstitusjoner* (Lunde, 2022, s. 7–8). Den har ikke fullstendig oversikt over stillinger ved private institusjoner, men det kan se ut til å være en liten nedgang. Det er om lag 6 studentpreststillinger ved private institusjoner.

Årbok for Den norske kirke oppgir ikke om det er heltids- eller deltidsstillinger. Utredningen fra 2022 har ikke opplysninger om dette når det gjelder helsesektoren. Når det gjelder fengselsprestene, er det 24 heltids- og 10 deltidsstillinger. Blant studentprestene ansatt av Den norske kirke er det 19 årsverk fordelt på 21 stillinger i 2022 (Lunde, 2022, s. 8).

I 2022 er det i tillegg ca. 6 diakoner i helsesektoren, 1 studentdiakon (Lunde, 2022, s. 7–8) og 1 fengselsdiakon.²

I tillegg til prester fra Den norske kirke oppgir utredningen fra 2022 at det er 10 stillinger i helsevesenet som skal ivareta muslimer, humanister og andre. I fengslene har Frelsesarmeen et fengselsarbeid med om lag 10 fengselskapellaner, og Den katolske kirke har en prest med særlig ansvar for oppfølging av katolske innsatte i Østlandsområdet. På universiteter og høyskoler er det tre samtalepartnere i tillegg til studentprestene. I Forsvaret tjenestegjør i 2022 48 prester fra Den norske kirke, 6 prester/pastorer fra andre kirkesamfunn, to felthumanister og en feltimam.

2 Muntlig opplysning om fengselsdiakon fra tidligere generalsekretær Leiv Sigmund Hope i Diakonforbundet.

I tillegg er det 30 heimevernsprester på deltid. To av disse er fra Den katolske kirke (Lunde, 2022, s. 7–8).³

Den videre framstillingen har særlig perioder med betydningsfulle økninger i antall spesialpreststillinger for øye, og søker å få fram bakgrunnen for disse økningene, først særlig i antall fengselsprester fra 1850-tallet og framover, deretter den først forsiktige, så kraftige økningen i antall sykehusprester fra slutten av 1950-årene av, og særlig fra 1970- til 1990-tallet, og til slutt den betydelige økningen i antall fengselsprester fra 1990-tallet.

Terminologi: Anstaltprest, institusjonsprest, spesialprest

Anstaltprest var samlebetegnelsen fram til 1970-tallet. I offentlig språkbruk endres terminologien i 1976. Da vedtok Stortinget å gå over til betegnelsen *institusjonsprest*, som man mente var mer i samsvar med alminnelig språkbruk. «'Anstaltprest' blir 'institusjonsprest'», kunne *Aftenposten* melde 21. februar 1976, etter at Stortinget to dager tidligere behandlet endringer i «lov av 5. april 1957 om geistlige embets- og tjenestemenns lønnsforhold m.v.».⁴ Overgangen kan avleses fra utredningen om *Stat og kirke* (NOU 1975: 30, s. 181) som bruker «anstaltprest», til utredningen om *Prestenes etterutdanning* året etter (NOU 1976: 25, s. 62), som bruker «institusjonsprest». Allerede tre år tidligere ble betegnelsen «institusjonsprest» brukt i en stillingsannonse. Det gjaldt «Institusjonsprest til Oslo Indremisjon», en stilling hos en privat aktør som skulle betjene en del sosiale institusjoner (*Luthersk Kirketidende*, 1973, s. 70).

Betegnelsen *spesialprest* ble offentlig språkbruk da stillingskoden «1465 Spesialprest» ble opprettet i Hovedtariffavtalen i Staten i 2002. Den erstattet da stillingskoder for sykehusprest og fengselsprest. Første gang stillingskoden er nevnt i en utlysning i *Luthersk Kirketidende* er i august 2002 (s. 376). Men allerede på 1970-tallet bruker Kirkerådets hefte *Tjenester og stillinger i Den norske kirke* (1976/1978, 2. utgave 1981) uttrykket «prest i spesialtjeneste» om «feltprester, prest ved institusjoner (fengsler, sykehus o.l.), døveprest,

3 Sjømannskirken har dessuten 4 studentprester og en studentdiakon som arbeider blant norske studenter i utlandet (Lunde, 2022, s. 8).

4 *Imst. O. nr. 32* (1975–1976), s. 3; *Odelstingstidende* (1975–1976), s. 191.

prest i frivillige kristelige organisasjoner, stiftskapellan med spesialoppdrag» (Kirkerådet, 1981, s. 15).⁵

Statskirkelig anstaltprest (1536–1850)

Så lenge prestetjenesten i anstaltene eller de offentlige institusjonene gikk ut på å gjøre kirkens gudstjeneste, forkynnelse, sakramentsforvaltning, sjelesorg, kirkelige handlinger og kirkelige undervisning tilgjengelig for de innlagte og innsatte, kunne det gi god mening å regne anstaltenes (institusjonenes) beboere til sokneprestenes eller andre menighetsprestens ansvarsområde. Det var bare der det var store, eller mange, anstalter at det ble funnet hensiktsmessig å opprette egne presteembeter for anstaltene.

Den første kongelige begrunnelsen for anstaltprester var praktisk: «for at de fattige ikke må lide noen skade, om det ble nødvendig å gi sakramentet eller trøste noen som måtte dø om natten», slik det står i Kirkeordinansen fra 1537. Derfor skulle «[s]tore hospitaler som ligger noe langt fra kjøpstedene (...) selv holde og lønne sine prester». Andre hospitaler skulle ivaretas av menighetsprestene, «predikerne», som de benevnes i ordinansen. I Norge før ca. 1850 ble det bare opprettet anstaltpresteembeter i de store byene, Oslo, Bergen og Trondheim. Vi merker oss hva som er prestenes oppgaver overfor de fattige og syke: «Besøke dem, trøste den vennlig med Guds ord, undervise dem, gi sakramentet.» Et visst beredskapselement er også inne: om de «måtte dø om natten» (Ellingsen, 2017, s. 87–89, 113). Hospitaler kunne på reformasjonstiden være både fattighus og sykehus, og skillet var ikke helt klart (Imsen & Winge, 2003, s. 162). Hospitaler av denne typen var en arv fra middelalderen, da som kirkelige stiftelser. I Norge ble Trondhjems hospital i 1277 en geistlig stiftelse. Første gang en hospitalprest nevnes i en skriftlig kilde er i 1280 (Grankvist, 1982, s. 9, 43).

Det er vanskeligere å tidfeste når de første prestene ved straffeanstalter kom. På Akershus festning hørte slaveriet, straffeanstalten, under garnisonsprestens ansvarsområde. Ansvaret for Munkholmens festning i Trondheim ble lagt under soknepresten i Vår Frue menighet fra 1736 (Reskr. 23.11.1736, Wessel-Berg, 1847, s. 126). Fattighuset i Bergen, som mer var en sosial institusjon, ble lagt inn under hospitalprestens ansvarsområde i 1707 (Imsen &

5 «Spesialprest» er også brukt mer allment og generelt, for eksempel i leksikonartikkelen om «døveprest» i *Aschehoug og Gyldendals store norske leksikon* i 1979 (Kortner et al., s. 507), hvor «døveprest» omtales som «spesialprest for døve».

Winge, 2003, s. 462). Da tukthusene ble etablert, var det tilknyttet prestetjeneste (jf. *Anordning om Tugthuses Indrettelse i Christiania mv.* 2. Dec. 1741, Cap. VII, § 1.1, 1841). Tukthusene utviklet seg fra «anbringelses- og oppdragelsesanstalter» til også å bli straffeanstalter ved kortere fengselsstraffer (Imsen & Winge, 2003, s. 461–462). I 1814 var situasjonen at det var «geistligt Tilsyn» ved alle straffeanstalter, enten av soknepresten på stedet, eller av en prest ansatt ved straffeanstalten, oftest i kombinasjon med andre anstalter. «Præstens Arbeide bestod i at holde Gudstjeneste, der overvares af et Antal Fanger efter Tur, og paa særskilt Tilkaldelse at yde Fangerne Sjælepleie», i tillegg til at presten hadde tilsynet med undervisningen av ukonfirmerte fanger (*Meddelelser*, 1904, s. 26). Utover 1800-tallet ble det ansatt flere fengselsprester, slik at det i 1854 var tre slike stillinger i Christiania. Også i Trondhjem og Bergen ble det endringer i ansvarsområdene for prestene som betjente straffeanstaltene (*Meddelelser*, 1904, s. 40–41).

Prestene hadde helt fra reformasjonstiden i oppgave å besøke dødsdømte i fengsel. Prestene skulle «samtale med dem til erkjennelsen av Guds nåde», og gi dem sakramentet før henrettelsen, hvis de «alvorlig bekjenner sin tro». Uansett skulle prestene «ikke forlate dem før de er blitt henrettet» (Ellingsen, 2017, s. 89–90). Vi kan merke oss ett uttrykk som brukes om de dødsdømte fangene, nemlig at de er «åpenbare syndere». Det er et signal om at diskursen om synd, anger og bot og diskursen om verdslig straff hang sammen, og ikke var differensiert fra hverandre. Et annet eksempel på dette er ordningen som ble innført i 1764 med at de som ikke lot seg konfirmere innen de var fylt 19 år, kunne straffes med innsettelse i tukthus, og måtte sone der til tukthuspresten hadde ført den innsatte fram til konfirmasjon (Høverstad, 1918, s. 230–231). Praksisen med å bli dømt til tukthus for å bli konfirmert opphørte i 1840-årene, og oppheves eksplisitt for byenes del med *lov om Almueskolevæsenet i Kjøbstæderne* av 1848, § 18.

Profesjonalisering og spesialisering (1850–1975)

Begynnende profesjonalisering av fengselsprestene fra 1851

En spire til begynnende profesjonalisering av fengselsprestene kom da Akershus slaveri og Christiania Tugthus i 1838 ble utskilt fra Garnisonsmenigheten og fikk sin egen prest. Samtidig ble fengselsprestens

plikter nærmere fastsatt. Det førte til mer regelmessige gudstjenester i anstaltene og til at prestens tilsyn med skoleundervisningen ble bedre. Den sjelesørgeriske oppfølgingen av den enkelte fange ble mer inngående når det nå var mulig å pålegge fengselspresten daglige besøk i fengselet (*Meddelelser*, 1904, s. 64). Den berømte fangen Gjest Baardson registrerte denne endringen og bekreftet forbedringen (Kvarme, 1991, s. 16).

Prestetjenesten ble satt enda mer i system og trukket inn sentralt i fangebehandlingen med opprettelsen av Botsfengslet som ble satt i drift i 1851. I Botsfengslet skulle fangene holdes unna alle «som kunde formodes at ville virke skadeligt paa dem i moralsk Henseende, idet man derhos ved Arbeide, Underviisning og Besøg af Fængslets Foresatte og Andre, om hvis Charakter og Hensigter man kan være forvisste, søger at virke til deres Forbedring» (*Lov angaaende Bods-fængslet* av 1848, § 2). Undervisning og tilsyn skulle skje ved besøk av fengselets direktør, prest og lege (§ 3). Ved mottaket av fanger skulle de besøkes blant annet av presten, og fangens moralske tilstand, kunnskaper og ferdigheter skulle undersøkes (§ 5). Prestens sentrale stilling i Botsfengslet går fram av paragraf 6: «Det paa-ligger Bods-fængslets Directeur daglig at besøge et saa stort Antal Fanger, som muligt, at bære Omsorg for Fangernes legemlige og aandelige Vel og især, i Forening med Fængslets Præst og dennes Medhjælper, stadigen at stræbe at virke til deres Forbedring.» To hele paragrafer handler om «Den nærmere Omsorg for Fangernes aandelige Vel», som var prestens ansvar (§ 8), og om innretningen av gudstjenester og undervisning (§ 9). Også ved vurdering av soningsdyktighet, disiplinærstraffer eller vurdering av isolasjon, skulle presten konsulteres (§§ 10, 14, 15).

Presten fikk med dette en nøkkelrolle i fangeomsorg og disiplinering i isolasjonsfengselet. Peter Scharff Smith som har skrevet om Botsfengslets danske søsterinstitusjon i Vridsløselille, har påvist at religionen fikk større aktiv betydning i det nye isolasjonsfengselet. Presten – og læreren – hadde et hovedansvar for den moralske forbedringen, og var «uundværlige for den individuelle disiplinering og moralske prægning» (Smith, 2003, s. 248). Den personlige samtale var avgjørende for å «bearbejde de inderste tanker og følelser, som ensomheden netop forventedes at sætte i bevægelse hos den indespærrede» (Smith, 2003, s. 249). Isolasjonen skulle bryte fangenes motstand ned, slik at religionen kunne komme inn og bidra til moralsk forbedring. Selv om isolasjonsfengselet kan oppfattes som en modernisering av fengselet, var det ikke tale om noen sekularisering av fengselsinstitusjonen, snarere en økt vekt på religionen i fengselet. «Det

moderne fængsel var det værktøj der skulle sikre den moralske påvirkning, og religionen bar netop i den forbindelse et hovedansvar.» Selv om religionen ikke lenger preget lovene, endret religionen funksjon og forsvant ikke, men gjenfinnes i straffeanstaltene og begrunner en styrking av fængselsprestens rolle, hevder Smith. «Det religiøse ... udgør en nøgle til at forstå fængselsreformatorene og hele tilblivelsen af ideologien bag de moderne fængsler» (Smith, 2003, s. 320).

Denne vekten på religionens betydning og prestens funksjon krevde en viss profesjonalisering og spesialisering av prestene som skulle virke i slike fengsler. Den første presten i Botsfengslet ble konstituert ved kgl.res. av 30. april 1850, mer enn et halvt år før Botsfengslet åpnet dørene. Grunnen var at presten skulle få tid og mulighet til å forberede seg til tjenesten i fengselet. Myndighetene mente det var nødvendig at han

studerer sig ind i den eensomme Fangepleie og dennes Detailler, idet han uden behørigt Kjendskab hertil antages ikke med nogen Sikkerhed at ville kunne opgjøre sin Mening om, hvorledes Undervisningsvæsenet, Sjelesorgen og Gudstjenesten hensigtsmæssigst og virksomst samt paa den i Forhold til Bygningernes Indretning værdigste og for det Offentlige mest sparsomme Maade bør søges ordnet og pleiet, ... (*Departements-Tidende*, 1850, s. 314–315).

Stillingen ble besatt ved konstitusjon, ikke ordinær utnevning. Man mente konkurranse om stillingen ikke var hensiktsmessig, fordi det krevdes «særegne Egenskaber» (*Departements-Tidende*, 1850, s. 314). I tråd med biskopens anbefaling, ble det ikke fastsatt instruks for stillingen. Det burde vente til presten «ved Studium og Erfaring seer sig i Stand til at bringe et Udkast dertil i Forslag» (*Departements-Tidende*, 1850, s. 315). Det varte helt til 1873 før denne instruksen kom i stand (*Meddelelser*, 1904, s. 41).

Til å begynne med omfattet spesialiseringen og profesjonaliseringen bare Botsfengslet. *Lov om Fængselsvæsenet* fra 1857 som omfattet de øvrige fengslene, var mye mindre detaljert. Det eneste som lovreguleres angående prestatjenesten, er at utgiftene til «geistlig Omsorg ved Fængslerne» dekkes av statskassen (§ 31).

På 1870-tallet ble det mer system også i de andre straffarbeidsanstaltene, som ved siden av Botsfengslet omfattet anstaltene på Akershus og Trondhjems festninger og tukthusene i Christiania, Bergen og Trondhjem. I 1878 ble det bestemt at prestene også utenom Botsfengslet skulle ansettes ved konstitusjon (kgl.res. av 9. desember 1878, *Departements-Tidende*, 1878, s. 844). Det ble også bestemt at det skulle utarbeides en felles instruks

for prestene. *Instrux for de ved Rigets Straffarbeidsanstalter ansatte Præster* (heretter *Instrux*, 1879) ble fastsatt ved kgl.res. av 28. juni 1879.⁶ Denne instruksen sammen med *Beretning om Rigets Straffarbeidsanstalter* som ble avgitt årlig av regjeringen, gir et godt bilde av prestenes virksomhet og deres rolle i fengselet.

Instrux, 1879 plasserer fengselsprestene «med Hensyn til de geistlige Forretninger» under de geistlige Autoriteter, dvs. biskopene. Men for øvrig er presten underordnet bestyreren av straffeanstalten i alle anliggender som vedkommer tjenesten ved anstalten (§ 1). «Præsten bør søge at arbeide i Samklang med Bestyreren, for at det bedst mulige Resultat af den fælles Gjærning kan blive opnaet» (§ 2). Presten må også rette seg etter reglene for orden, disiplin og fangebehandling (§ 3).

Hva var prestens oppgaver?

§ 4: Det paaligger Præsten

- a. at afholde Gudstjeneste for Fangerne hver Søn- og Helligdag,
- b. at udføre forefaldende ministerielle Forretninger for Fangerne,
- c. til beilelige Tider at holde Bibellæsninger, Katekisationer eller religiøse Foredrag for Fangerne,
- d. at øve speciel Sjøleomsorg ved Samtaler med Fangerne, og
- e. at forberede til Konfirmation ukonfirmerede Fanger.

Presten ledet og hadde tilsyn med undervisningen (§ 7), bestyrte fengselets boksamling (§ 8) og deltok i brevkontrollen i fengselet (§ 17). Prestens oppgaver ved mottak av fanger var mer detaljert beskrevet enn i *lov angaaende Bodsfængslet* fra 1848. Presten skulle gjennomgå

de til Fangen vedkommende Akter, ... og af samme saavel som ved Samtale med Fangen og i fornødent Fald gennem Korrespondence at erhverve alle fornødne Oplysninger om Fangens Daab og Konfirmation samt om hans Sjelstilstand og tidligere Vandel og Livsforhold.

Derhos skal Præsten i Forening med Læreren prøve indkommende og udgaaende Fanger i Kristendomskundskab, Læsning og Skrivning og meddele Bestyreren Underretning om Prøvens Udfald (§ 5).

6 Kunngjøringen av den kgl.res. i *Departements-Tidende*, 1879, s. 526, inneholder ikke instruksens tekst. Den foreligger i eget trykk, som det henvises til i det følgende.

Denne inngående og personlig inngripende kartleggingen av fangens sjelstilstand er nå ikke forbeholdt Botsfengslet, men gjelder alle straffeanstaltene.⁷ Presten blir en del av fengselets vitensproduksjon om fangen, med «hans moralske forbedring som overordnet målsetning», som Espen Schaanning skriver med tanke på Botsfengslet (Schaanning, 2007b, s. 276).

Allerede fra 1847 sendte prestene ved straffeanstaltene innberetninger om fangenes religiøse tilstand. En mappe med slike innberetninger for årene 1847–1849 finnes i Riksarkivet.⁸ Siden ble innberetningene sammenfattet og tatt inn som en del av de årlige beretningene fra straffarbeidsanstaltene. Beretningene om «Sjælepleien og Undervisningen» fyller 10 sider, drøyt en femtedel av tekstdelen i beretningen for 1878 (Beretning, 1878, s. 18–27). Det viser hvor stor vekt prestetjenesten og undervisningen ble tillagt. Som eksempel på innholdet i prestens innberetninger, kan dette utdraget av innberetningen fra presten ved Botsfengslet tjene:

Angaaende Fangernes religiøse og moralske Tilstand i det Hele taget har Præsten ytret, at den hos et ikke lidet Antal har været beklagelig, og at Cellestraffen paa enkelte Fanger har virket til alt Andet end moralsk Forbedring. Ligeoverfor det Bedrøvelige og Nedslaaende – f. Ex. at af de 7 i Beretningsaaet Konfirmerede 4 ere faldne tilbage – finder Præsten dog Kjendsgjæringer, som pege i Retning af det Opmuntrende og Glædelige. «Hos ikke faa – ytrer Præsten – sker det, at de gjenfødende Kræfter styrke Villien, ihvorvel det er en gammel Erfaring i Fængslet at Fanger tykkes sig stærkere end de ere og saaledes skuffe sig selv og stundom Præsten med; hos andre kommer det vel ikke saalangt som til en gjenfødt Villie; men naar de efter Løsladelsen værne om den Spire, som er kommen til Groning hos dem, vinde enkelte af disse lidt efter lidt frem til aandelig Fornylse og borgerlig Opreisning» (Beretning, 1878, s. 18).

Beretningen kan også fortelle at «7 Fanger have for Præsten dels afgivet Bekjendelse om Tyverier, hvorfor de ei ere dømte, dels tilstaaet i den sag, hvorfor de ere dømte». Presten kan i 1878 ikke berette om «Noget udpræget Tilfælde af religiøs Forstemthed» (Beretning 1878, s. 18). Året etter var det derimot ett tilfelle:

7 Eksempler på hvordan denne kartleggingen foregikk, er publisert i Bugge, 1916, s. 63–66, også gjengitt hos Kvarme, 1991, s. 30–31. Bugge var prest ved Botsfengslet 1903–1919, Bull et al., 1925, s. 339.

8 RA/S-1007/D/Dc/L0228 Geistlig betjening ved straffeanstaltene, 0005 Innberetninger om fangenes religiøse tilstand m.v. 1847–1849.

Af religiøs Forstemthed synes der ikke at have været noget Tilfælde af stor Betydning, naar undtages at en Fange i saadan Stemning strax efter Indkomsten aflivede sig ved Hængning. Præsten havde forud Intet iagttaget, der kunde tyde paa mørke Tanker hos Angjældende (*Beretning*, 1879, s. 30).

Dette året var vurderingen av den åndelige tilstanden kort og positiv: «Den aandelige Tilstand synes i det Hele at have været ret god, og Præsten har havt Grund til at haabe, at Opholdet i Fængslet under den præstelige Virksomhed har virket til Velsignelse for flere Fangers Vedkommende». Det berettes også at en fange som var metodist «blev optagen i Statskirken» (*Beretning*, 1879, s. 30).

Ellers var det utførlig beretning om gudstjenester, kommunikanter (nattverdgiester), konfirmerte, og om skoleundervisningen og resultatene i kristendoms-kunnskap, lesing og skriving, hvor framgangen fra innsettelse til løslatelse ble behørig dokumentert med statistikk.

Når det gjelder prestenes status i fengslene, taler lønnsnivået sitt tydelige språk. I 1901 var det fire landsfengsler. Ved disse hadde direktørene 3 800 kroner årlig i lønn. Prestene var i tre av de fire tilfellene den nest høyest lønnede. Ved ett av fengslene var lønnen kr 3 700, ved to andre 3 200. Fra 1. april 1901 var presten også nest høyest lønnet ved Landsfængslet for Kvinder med kr. 2 000 (*Meddelelser*, 1904, s. 101–102).

Prestenes bidrag til kunnskaputvikling og fangebehandling kan illustreres med Eivind Berggravs innsats. I 1920-årene var han fengselsprest ved Botsfængslet. Han sympatiserte med de reformvillige kreftene i fengselsvesenet, og støttet tanken om fengselet som en pedagogisk anstalt (Heiene, 1992, s. 172–173). Ett av hans tiltak var å erstatte den faste bibeltimen på onsdager med «onsdagsforedrag», gjerne med kjente personligheter. Blant annet fikk han Roald Amundsen til å komme og fortelle om sine polferder. Det slo an, og fengselspresten takket Amundsen for «velsignet hjelp i stålsetningsarbeidet». Ellers benyttet Berggrav anledningen til å gjøre psykologiske observasjoner blant fangene, noe som resulterte i boka *Fangens sjel – og vår egen* fra 1928. Boka rommet også religionspsykologiske observasjoner (Berggrav, 1928, s. 138–176). Berggravs psykologiske og personlighetsorienterte innstilling passet også godt sammen med den nye tendensen til mer individorientert og differensiert fangebehandling, som blant annet fengselsdirektør Hartvig Nissen (ikke pedagogen fra 1800-tallet) var tilhenger av (Heiene, 1992, s. 174).

Fengselsprestens sentrale stilling i fengselet ser ut til å ha holdt seg til etter andre verdenskrig. I 1946 ble fengselsprest ved Botsfængslet, Andreas

Hauge, konstituert som fengselsdirektør. Dette var riktignok et særtilfelle. Hauge var den første direktøren i Botsfengslet uten juridisk bakgrunn (Johansen, 2001, s. 39).

Ved siden av de store straffeanstaltene var det 56 distriktsfengsler og 162 hjelpéfengsler og tinglagsarrestere i slutten av 1860-årene (*Meddelelser*, 1904, s. 146). I 1935 var antallet 12 kretsfengsler, 25 større hjelpéfengsler og 72 småfengsler.⁹ Det er rimelig å anta at lettere kommunikasjonsforhold gjorde at det ikke var nødvendig med like mange fengsler og arrestere som i 1860-årene.

Fra 1850-årene var det prestestillinger tilknyttet alle de store straffeanstaltene. Situasjonen ved de mindre fengslene var i 1901 at de «i Almindelighed» ble betjent av sokneprestene. I Trondheim ble prestetjenesten ved distriktsfengselet i 1867 lagt til et embete som betjente straffeanstaltene i Trondheim. I Kristiania ble det opprettet en egen prestestilling ved distriktsfengselet i 1887, og biskopen fastsatte instruks for denne prestetjenesten.¹⁰ I Bergen ble prestetjenesten i distriktsfengselet kombinert med hospitalpreststillingen fra 1901. I Bodø ble det i 1901 bevilget penger til prestetjeneste på deltid ved Bodø distriktsfengsel. Ellers var det altså sokneprestenes ansvar (*Meddelelser*, 1904, s. 150–151).

Mens det i 1857 var en generell lovbestemmelse som omfattet både straffeanstaltene og de mindre fengslene om at utgiftene til «geistlig Omsorg ved Fængslerne» skulle dekkes av statskassen (*lov om Fængselsvæsenet* av 1857, § 31), ble prestetjeneste i fengsler ikke omtalt i *lov om fængselsvæsenet og om tvangsarbeide* av 1900. Her ble det bare forutsatt tilgang på prest i straffeanstaltene (§ 14). Instruksen fra 1879 omfattet bare prester ansatt ved straffarbeidsanstaltene (*Instrux*, 1879). I 1881 utstedte Kirkedepartementet et rundskriv til biskopene om den geistlige tjenesten ved distriktsfengslene. Dette rundskrivet fastsatte blant annet hvor ofte presten burde besøke fangene (*Meddelelser*, 1904, s. 162; Kvarme, 1991, s. 27). Lovreguleringen av prestetjenesten i fengslene ble tydeligere i *lov om fængselsvæsenet og om tvangsarbeide* som allerede i 1903 avløste loven av 1900. Her heter det: «Ved ethvert fængsel skal virke en præst» (§ 14 første ledd). Dette ble fulgt opp slik i *Reglement for Smaafængslerne* 1905:

⁹ RA/S-1007/D/Dc/L0229 Geistlig betjening ved straffeanstaltene, L0001 Instrukser og reglementer m.v.

¹⁰ Instruksen ser ut til å være bygd på *Instrux*, 1879, ut fra gjengivelse av prestens hovedoppgaver i distriktsfengselet i Kvarme, 1991, s. 28. Kvarme har ikke funnet andre instrukser for fengselsprester enn biskopens instruks av 1881, og kjente altså ikke til *Instrux*, 1879.

Som Fængselspræst forretter Præsten eller – efter Biskopens nærmere Anordning – en af Præsterne i den Menighed, inden hvilken Fængslet ligger, uden anden Godtgjørelse end Skydsgodtgjørelse i Tilfælde af Reise (...).

Lovbestemmelsen om prester i fengsel ble videreført i fengselsloven av 1958: «Ved enhver anstalt i fengselsvesenet skal det virke en prest» (§ 20). Denne loven sto ved lag fram til straffegjennomføringsloven av 2001.

Sykehusprestene: Profesjonalisering og spesialisering (1855–ca. 1950)

Ved siden av de gamle hospitalprestestillingene ved Oslo hospital, St. Jørgens hospital i Bergen og hospitalet i Trondheim som hadde prester i 1816, kom en av de første nye stillingene som sykehusprest på Gaustad Sindssygeasyl, i det vi i dag vil kalle psykiatrien, da det sto ferdig i 1855.

I mindre sykehus var det den lokale sogneprestens plikt å besøke de syke. Etter hvert som det kom større sykehus, ble det behov for egne sykehusprester. Her går utviklingen langsommere enn når det gjelder fengselsprester. Behovet for undervisning i tukthusene og prestens sentrale rolle i isolasjonsfengselet gjør at det blir flere fengselsprester enn sykehusprester langt inn på 1800-tallet. Lenge er sykehusprestenes fremste oppgaver forkynnelse, sakramentsforvaltning og sjelesorg. Men ganske tidlig oppdager man i psykiatrien at prestene kan bidra i helbredelsesprosessen, og at prest og lege kan samarbeide.

Anton Christian Bang, senere professor i teologi, biskop og kirkestatsråd, var sykehusprest på Gaustad fra 1874–1885. Han skriver om dette i sine erindringer:

Som Prest ved Gaustad Asyl paalaa det mig at prædike hver Søn- og Helligdag, at holde Bibellæsninger hver Onsdag i Vintermaanederne og at øve Sjælesorg blant Patienterne nogle Timer hver Formiddag, afvexlende paa Mands- og Kvindesiden (Bang, 1909, s. 194).

Dette arbeidet foregikk som regel hver formiddag fra kl. 10 til 1–2. Ettermiddagene hadde han så til egen rådighet. Den tiden brukte Bang til å skrive sin teologiske doktoravhandling som han disputerte for i 1876 (Bang, 1909, s. 198–199).

Sjelesorgen ble den viktigste delen av Bangs virke.

Jo mer jeg blev kjendt med Forholdene, desto mer blev denne Sjælesorg Tyngdepunktet i min Prestegjerning. Der var naturligvis mange, som der intet var at gjøre ved, og der var flere, til hvem man bare kunde tale et Par Ord. (...) Fremdeles kunde der blant Patienterne være dem, som man ikke maatte give Leilghed til at komme frem med sine evindelige Klager, hvorved de bare opagiterede sig, medens man burde lade andre komme til orde og taalmodig høre paa, hvad der laa dem paa Hjertet; det var dem en Lise at have Presten at udgyde sig for. Og endelig kunde man staa ligeoverfor Tilfælde af dyb og stor Sjælenød, Anger, Fristelser, Anfægtelser, mørke Tanker, aandelige Plager af forskjellig Art og forskjellig Aarsag o.s.v. At yde Hjælp i slige Tilfælde var selvfølgelig Prestens paa en Gang vigtigste og vanskeligste Opgave, der krævede megen Taalmodighed, megen Visdom, megen Kjærlighed (Bang, 1909, s. 194–195).

Om prekenen sier han: «Saa blev da rolig, varm og behersket Evangelieforkyndelse Hovedsummen i al min Forkyndelse» (Bang, 1909, s. 195).

Bang nevner også det gode samarbeidet med asylets direktør og omtaler et eksperiment hvor direktøren tok med seg til gudstjeneste

to Mænd fra Afdelingen for urolige Patienter og bad Vogterne passe vel paa dem. I Kraft af gammel Vane beherskede de sig og blev siddende stille. Og Salmesangen, Bønnen og Prædikenen gjorde et saa beroligende Indtryk paa dem, at de kunde føres fra Kirkesalen til Afdelingen for rolige Patienter, og der blev de, til de kunde udskrives som helbredede» (Bang, 1909, s. 196).

Bang oppsummerer: «[B]landt de paa et Asyl samvirkende Midler til Helbredelse indtager Prestens Sjælesorg sin Plads, ofte en meget vigtig Plads» (Bang, 1909, s. 197).

Når det gjelder sjelesorgen blant de syke på sykehus og utviklingen av sykehuspresttjenesten, spiller de diakonale sykehusene en viktig rolle. Det er ikke unaturlig ut fra disse sykehusenes kristelige selvforståelse. Diakonisseanstalten (det senere Diakonissehuset på Lovisenberg) etablerte sykehuspresttjeneste fra 1873, da som en bistilling. I årene 1875–1883 ble denne stillingen innehatt av senere biskop J. C. Heuch, ved siden av hans stilling som hovedlærer ved det Praktisk-teologiske seminar (1875–1880) og siden som sokneprest i Uranienborg. Dette resulterte blant annet i ei lærebok i sjelesorg, *Sjælesorgen hos de Syge. En pastoralteologisk afhandling*, som kom som føljetong i *Luthersk Kirketidende*, og i 1880 ble utgitt som bok (Bloch-Hoell, 1968, s. 45; Haanes, 2022).

Det er også fra Diakonissehusets sykehus på Lovisenberg de første initiativene til pastoralklinisk utdanning kom. Det sprang ut av et samarbeid

mellom Gordon Johnsen og sykehusprest Peder Olsen. Olsen hadde i 1931–1932 som sokneprest fått permisjon for å hospitere på Universitetets psykiatriske klinikk, som den første presten i rekken (Høydal, 1975, s. 18). Olsen ble i 1934 hjelpeprest ved Diakonissehusets sykehus, og fra 1951 hovedprest (Steenstrup, 1968, s. 425–426). Ledelsen på Universitetets psykiatriske klinikk var velvillige til prester som hospitanter. Fra 1946–1948 var Gordon Johnsen reservelege ved klinikken før han i ti år fra 1948 var overlege ved «avdeling for nervøse» ved Diakonissehusets sykehus (Høydal, 1975, s. 18; Retterstøl, 2022). På Diakonissehusets sykehus samarbeidet han tett med Peder Olsen om dyktiggjøring av prester i sjelesorg (Teigen, 1986, s. 322). I 1949 stilte Bispemøtet seg velvillig til «en ordning hvorved det ble mulig for et mindre antall prester om gangen (5–6) å få adgang til å hospitere ved institusjoner i og ved Oslo, hvor de kunne innføres i sjelesorgen ved disse institusjoner», og uttalte at det burde «så langt som mulig kunne ydes fri vikar for de måneder det dreier seg om» (BM 23/1949). Dette la til rette for innføring av den typen kurs som siden fikk navnet «pastoralklinisk utdanning» (PKU). Det første tre måneders kurset fant sted i 1951. I invitasjonen ble det vist til at kurset kom i stand «i samråd med bispekollegiet», og skulle «veilede og dyktiggjøre prester i deres sjelesørgergjerning, og (...) orientere dem i grensefeltet mellom sjelesorg og psykoterapi» (Høydal, 1975, s. 18). Flere norske prester reiste til USA og studerte Clinical Pastoral Education (CPE), og bidro til å formidle ideene om slike kurs til norske prester. Noen av dem organiserte og ledet også slike kurs (Teigen, 1986, s. 322).

Kirke og helsemyndigheter i diskusjon om sykehuspresttjenesten (1951–1960)

I 1951 ble det tatt initiativ til en utredning om «mulige forandringer i prestatjenesten ved sykehusene». Utredningen med det litt omstendelige navnet *Innstilling fra det sakkyndige utvalg til å utrede spørsmålet om mulige forandringer i prestatjenesten ved sykehusene* (Frøshaug et al., 1955) er den hittil eneste utredningen av sykehuspresttjeneste eller tros- og livssynstjeneste i sykehus på nasjonalt nivå på oppdrag fra offentlige myndigheter. Både utredningen og diskusjonen som oppsto i etterkant mellom kirkelige myndigheter og helsemyndighetene, fikk stor betydning for den videre utviklingen.

Initiativet kom fra styret i Kristelig legeforening og ble fulgt opp av Bispemøtet som stilte seg bak initiativet og ba Kirkedepartementet om

å gjøre noe med saken (BM 29/1951). Etter videre konsultasjoner med Sosialdepartementet, helsedirektøren og Bispemøtet resulterte det i at Kirkedepartementet oppnevnte et sakkyndig utvalg.¹¹ Utvalget avga en innstilling som forelå i slutten av 1955 (Frøshaug et al., 1955). I etterkant utspant det seg en diskusjon mellom helsedirektøren som fagmyndighet for Sosialdepartementet på den ene side og Bispemøtet ved preses som fagmyndighet for Kirkedepartementet på den annen side. Verken innstillingen eller diskusjonen mellom helsedirektøren og Bispemøtet ble offentliggjort, og har derfor vært lite kjent.

Pådriver for Kristelig legeforenings initiativ var sykehusdirektør Harald Frøshaug ved Dikemark sykehus, et psykiatrisk sykehus. Også sykehuspressten Hans Chr. Mamen fra samme sted henvendte seg til Bispemøtet om samme sak (BM 29/1951). De og andre aktører var inspirert av impulser fra USA, hvor det var utviklet en mer klinisk sjelesorg, og hvor prestens arbeid ble «betraktet som endel av institusjonens program» (Frøshaug et al., 1955, s. 6, 33–34, jf. foregående delkapittel). En svensk offentlig utredning fra 1949 om «ordnande av den andliga vården vid sjukhusen» (SOU 1949: 53) var også en viktig inspirasjon for den norske utredningen (Frøshaug et al., 1955, s. 5).

Det sakkyndige utvalget ble bestående av tre medlemmer, en lege, en sykepleier og en sykehusprest. Direktøren ved Dikemark sykehus, overlege Harald Frøshaug, ble leder. De to andre medlemmene var sykehusprest Trygve Kvarme, Østmarka og Haukåsen sykehus, og forstanderinne Agnes Rimestad, Oslo kommunale sykehus. Det var en viss diskusjon mellom Bispemøtet og Kirkedepartementet om mandatet for utvalget. Dette gjaldt spørsmålet om utvalget kunne drøfte spørsmålet om nye stillinger, noe biskopene ønsket. Siden ansvaret for sykehusene lå under Sosialdepartementet, ble også dette departementet involvert. Helsemyndighetene ønsket å uttale seg om valg av lege og sykepleierske (datidens uttrykk) til utvalget, og var kritisk til at to av de tre foreslåtte medlemmene var tilknyttet sinnssykehus. Den endelige sammensetningen ble et kompromiss mellom biskop Smemos forslag og helsedirektøren. Helsedirektoratets forslag til sykepleier ble tatt til følge, men Kirkedepartementet oppnevnte initiativtaker Frøshaug som leder av utvalget, og ikke direktoratets forslag til sakkyndig lege. Med det

¹¹ Korrespondansen mellom Bispemøtet, Kirke- og undervisningsdepartementet, Sosialdepartementet og helsedirektøren er samlet i RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952–1960.

ble også flertallet i utvalget oppnevnt etter kirkelig forslag. Helsedirektøren ba om å få utvalgets innstilling til uttalelse når den var ferdig.¹²

Da Frøshaug-utvalget la fram sin innstilling i desember 1955, gjorde de først rede for sitt prinsipielle syn på prestetjenesten ved sykehusene, både når det gjaldt praktisk-kirkelige og medisinsk-psykologiske motiver for forandring av tjenesten. De sammenfattet sitt prinsipielle syn i fire punkter:

- 1) Det er kirkens plikt og dens rettmessige oppgave å dra omsorg for dem av dens lemmer som til enhver tid befinner seg på sykehus eller i liknende institusjoner.
- 2) Sett fra pasientens synspunkt betyr det at de som ønsker det, har et legitimt krav på denne betjening.
- 3) Fra medisinsk-psykologisk synspunkt blir kirkelig aktivitet betraktet som nødvendig på sykehusene.
- 4) Både av hensyn til prestens sjelesorg og legens terapi, og dermed til sist av hensyn til pasienten, er det nødvendig med samarbeid mellom alle som skal ta seg av pasienten (Frøshaug et al., 1955, s. 5).

Utvalget hadde foretatt spørreundersøkelser blant overleger og oversøstre, og blant sykehusprester og menighetsprester som betjente sykehus, men ikke blant pasienter og pårørende (Frøshaug et al., 1955, s. 6–31). Det siste ble påpekt som en metodisk svakhet av helsedirektør Evang.¹³ Funnene fra undersøkelsen ble sammenfattat i tre hovedpunkter:

1. Behovet for sjelesorg og annen religiøs omsorg synes utvilsomt.
2. Materialet er fylldig og gir et nøkternt bilde av hvordan behovet blir møtt – og det er med noen unntak utilfredsstillende.
3. At behovet blir utilfredsstillende dekket, henger for en vesentlig del sammen med for dårlige vilkår for prestetjenesten ved sykehusene (Frøshaug et al., 1955, s. 30–33).

12 Brev fra biskop Smemo til Kirke- og undervisningsdepartementet av 9.1.1952. Internt notat fra ekspedisjonssjef Kristian Hansson av 18.9.1952, med påtegning fra kirkestatsråd Lars Moen av 25.9.1952. BM 15/1952. Brev fra Kirke- og undervisningsdepartementet til Sosialdepartementet av 21.1.1953. Brev fra Sosialdepartementet til Kirke- og undervisningsdepartementet av 27.5.1953. Brev fra Kirke- og undervisningsdepartementet til Sosialdepartementet av 14.12.1953. Brev fra Sosialdepartementet ved helsedirektør Karl Evang av 18.1.1954, gjengitt etter internt notat i Kirke- og undervisningsdepartementet av 26.1.1954. Brev fra Kirke- og undervisningsdepartementet til Sosialdepartementet og biskopene av 16.2.1954. Brev fra helsedirektør Karl Evang til Kirke- og undervisningsdepartementet av 6.3.1954. Alle i RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952–1960.

13 Brev fra helsedirektør Karl Evang til Kirke- og undervisningsdepartementet av 14.5.1958, RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952–1960.

Et viktig poeng for komiteen var påpekningen av at «prestenes arbeid de færreste steder ennå synes innpasset i sykehusets totale virksomhet» (Frøshaug et al., 1955, s. 33). Som et ideal framholdt utvalget forholdene ved protestantiske sykehus i USA, hvor det hadde vært økning i heltids sykehusprester, prestene var integrert i sykehusets virksomhet, og hvor utdanning og kvalifisering av sykehusprestene ble vektlagt (Frøshaug et al., 1955, s. 33–34). Utvalget målbar idealet om en spesialisering av sykehusprestenes kompetanse i klinisk pastoralpsykologi og sjelesorg. Frøshaug var blant dem som hadde vært i Amerika og blitt kjent med den pastoralkliniske utdannelsen der. Utvalget ble indirekte en pådriver for utviklingen av de pastoralkliniske kursene som så smått var kommet i gang i 1951.

På bakgrunn av spørreundersøkelsene og erfaringene fra USA kom utvalget med en rekke konklusjoner og anbefalinger for å «bringe prestatjenesten ved våre sykehus mere på høyde med de virkelige behov» (Frøshaug et al., 1955, s. 35). Dette var ifølge komiteen «i første rekke kirkens oppgave, men når det fra sykehusene selv er et så uttalt ønske om den best mulige geistlige tjeneste, og ettersom det således dreier seg om en integrerende del av deres egen totale funksjon, kan ikke saken løses uten positiv medvirkning også fra sykehusenes side» (Frøshaug et al., 1955, s. 35). Spørsmålet om fordeling av ansvaret for sykehuspresttjenesten mellom kirken og sykehuseierne ble ikke entydig løst. For å understreke presten som en «ønsket og nødvendig del av helheten» i sykehusets totale virksomhet var det ønskelig med et klart ansettelsesforhold, en mer enhetlig ansettelsesmåte og en instruks for sykehusarbeidet. Det er litt uklart om utvalget tenkte seg ansettelsen som en ansettelse ved sykehuset eller en kirkelig ansettelse. Uansett ønsket man en kvalitetssikring av ansettelsene ved å opprette et sakkyndig råd som skulle oppnevnes av Kirke- og undervisningsdepartementet, og som skulle avgi uttalelser ved ansettelsene (Frøshaug et al., 1955, s. 39). Utvalget foreslo å mer enn doble bemanningen ved å opprette 18 nye heltidsstillinger som sykehusprest, og å styrke menighetspresttjenesten i 14 menigheter hvor det lå sykehus (Frøshaug et al., 1955, s. 36–38).

Et synspunkt utvalget flere ganger kom tilbake til, var at sykepleiere kunne bistå med samarbeid og «delta med sang, musikk, bønn og bibellesning» (Frøshaug et al., 1955, s. 38). Dette var inspirert av de protestantiske hospitalene i USA, hvor søstrene undertiden assisterte presten med «bibellesning, bønn og annen tjeneste» (Frøshaug et al., 1955, s. 33).

Utredningen ble sendt på høring til biskopene og Sosialdepartementet i mai 1956.¹⁴ Biskopene sluttet seg i alt vesentlig til utvalgets situasjonsbeskrivelse, konklusjoner og forslag.¹⁵ Biskopene ba Kirkedepartementet om to ting: å sende saken til Sosialdepartementet «med anmodning om at det blir sørget for en mer effektiv innbygging av prestetjenesten i sykehusenes samlede virksomhet», og at Kirkedepartementet tok initiativ til å opprette «de nye prestestillinger som utvalget har påvist nødvendigheten av», og at sykehusprestene ble lønnet mer i samsvar med «arbeidets art og ansvar» (BM 6/1956).

Svaret fra Sosialdepartementet lot vente på seg, men når det først kom i mai 1958, var det et grundig og kritisk svar fra helsedirektør Karl Evang.¹⁶ Helsedirektøren understreket at det var de medisinske hensyn som måtte veie tyngst i sykehussammenheng, og at sykehusenes funksjoner måtte tilpasses «under hensyn til pasientenes helse». Sykehuset måtte sørge for at andre hensyn, for eksempel til det religiøse behovet, ble ivaretatt når det kunne skje «innenfor en forsvarlig medisinsk ramme, og det kommer pasientenes alminnelige trivsel til gode». Med henvisning til religionsfriheten i samfunnet og de mange ulike religiøse oppfatningene, mente Evang behovet for religiøs tjeneste i sykehuset var «særdeles differensiert», men også annerledes enn for friske. Han påpekte at emosjonell labilitet hos mange syke kunne føre til sterkere reaksjoner overfor religiøs virksomhet, eller også gjøre pasientene «unormalt motagelige for religiøs påvirkning». Han mente det burde inngå en religiøs tjeneste i sykehusene, at den måtte være differensiert, og «alene ytes overfor den enkelte pasient i samsvar med dennes ønske og skje innenfor rammen av hva som er medisinsk og etisk riktig». Helsedirektøren oppsummerte i seks punkter «de ledende prinsipper for den religiøse tjeneste ved sykehusene»:

-
- 14 Brev fra Kirke- og undervisningsdepartementet til Sosialdepartementet og til biskopene av 12.5.1956, RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952-1960.
 - 15 Før Bispemøtet i november 1956 behandlet saken hadde fire av biskopene sendt individuelle svar i løpet av mai og juni, RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952-1960.
 - 16 For det følgende brev fra Sosialdepartementet ved helsedirektør Evang til Kirke- og undervisningsdepartementet av 14.5.1958. Det kom etter gjentatte purringer 26.1.1957, 1.2., 3.3., og 1.5.1958, RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952-1960. Bispemøtet etterlyste framdrift i saken i november 1957 (BM 1/1957).

1. Enhver pasient bør få tilfredsstillt sitt individuelle behov for religiøs tjeneste under oppholdet ved et sykehus i den utstrekning slik tjeneste ikke griper forstyrrende inn i sykehusets egentlige virksomhet, og for så vidt pasientens rent medisinske tilstand ikke stiller seg hindrende i veien for at han kan få religiøs tjeneste. Dette gjelder så vel for medlemmer av Statskirken som for medlemmer av dissentersamfunn og andre trossamfunn.
2. Den religiøse tjeneste ved sykehusene må differensieres etter den enkelte pasients behov, og dessuten tilpasses til den spesielle situasjon syke mennesker befinner seg i. Virksomheten må i første rekke ha en oppmuntrende og trøstende karakter. Dette forutsetter spesielle egenskaper og særlig innsikt hos dem som skal utøve den religiøse virksomhet.
3. Pasienter som ikke selv har gitt uttrykk for ønske om religiøs tjeneste må ikke trekkes inn i religiøs virksomhet av noen art. Det må vises fornøden takt når man skal bringe på det rene om et positivt ønske om religiøs tjeneste foreligger, slik at pasientene ikke får følelsen av å utsettes for noe press.
4. Sykehusets personale må innta en helt nøytral holdning og aldri trekkes inn i den religiøse tjeneste.
5. Den religiøse tjeneste bør ledes av en prest i statskirken; hans virksomhet bør fastsettes ved instruks.
6. Sykehusets øverste medisinske ansvarshavende har også det overordnede tilsyn med at den religiøse virksomhet ikke tar former som fra medisinsk synspunkt må ansees uhensiktsmessige eller skadelige.

Helsedirektøren la videre vekt på at sykehusprestene ikke bare måtte ha teologiske kvalifikasjoner, men at de også burde ha «en betydelig innsikt i medisinsk-psykologiske spørsmål, og dessuten [være] i besiddelse av avgjørende menneskelige egenskaper som menneskelig varme, hensynsfullhet og forståelse». Tanken om involvering av helsepersonellet i prestens religiøse virksomhet ble kontant avfeid (pkt. 4).

Helsedirektøren kom også inn på spørsmålet om hvilket budsjett som skulle lønne sykehusprestene. Hvis de skulle lønnes over sykehusets budsjett, ville det påvirke kurprisen som ble dekket av syketrygden. Helsedirektøren mente det var «noe tvilsomt» om det var adgang til dette etter syketrygdloven. Han mente det var et spørsmål av prinsipiell interesse, som burde utredes nærmere.

Når det gjaldt punktet om instruks for sykehuspresten, ønsket Helsedirektøren å bli orientert om hvilke teologiske sakkyndige som ville bli oppnevnt av Kirkedepartementet til å utarbeide forslag til instruks. Helsedirektøren forutsatte at det også skulle være medisinsk sakkyndige som tok del i utarbeidelsen, og at de kunne oppnevnes av Helsedirektoratet.

Helsedirektørens brev ble sendt Bispemøtet til orientering i juni 1958, men noen respons fra Bispemøtet er ikke å finne.¹⁷ Bispemøtet drøftet sykehuspresttjenesten i november (BM 6/1958), men var da mest opptatt av at Frøshaug-utvalgets innstilling måtte bli gjort kjent for sykehusene, som et bidrag til arbeidet med å bygge ut sykehuspresttjenesten. Det går fram av Bispemøtets protokoll for 1958 at Kirkedepartementet ikke hadde distribuert innstillingen til sykehusene. Biskopene ble enige om å be departementet om å få tilsendt innstillingen slik at de selv kunne sende den videre til sykehusene. Biskop Alf Wiig i Nord-Hålogaland ba Kirkedepartementet om fem eksemplarer i januar 1959. Dette ble ekspedert fra Kirkedepartementet kort tid etter.¹⁸ Hvorfor Kirkedepartementet ikke kunne sende innstillingen til sykehusene, men kunne sende den til biskopene som ikke la skjul på at de aktet å sende innstillingen videre til de sykehusene det angikk, svarer ikke kildene på.

Helsedirektøren ønsket i brev til Kirkedepartementet av 14.3.1960 å sende ut «alminnelige retningslinjer» til sykehusene, «basert på de synspunkter som er kommet frem i Helsedirektørens uttalelse av 14. mai 1958», og ønsket å vite om departementet hadde innvendinger til dette. Kirkedepartementet ba da Oslo biskop uttale seg om Helsedirektørens forespørsel.¹⁹

Oslo biskop svarte i august 1960 med et omfattende brev hvor han gikk skarpt i rette med helsedirektøren. Konklusjonen var at «man var tjent med at det ikke sendes ut noen slik instruks som Helsedirektøren tilrår. Det skal vanskelig gjøres å forme den slik at det ikke oppstår spenning og vanskeligheter omkring saken. Skadevirkningene kan lett bli større enn nytten.»²⁰

Saken hadde nå nådd et høyt konfliktnivå. I forbindelse med at Kirkedepartementet skulle svare Sosialdepartementet, summerte en av Kirkedepartementets saksbehandlere opp striden mellom helsedirektøren og de kirkelige aktørene. Sakens sluttspill gjengis etter saksbehandlerens framstilling, hvor konfliktpunktene mellom helsedirektøren og biskopen

17 Jf. brevkonsept i Kirke- og undervisningsdepartementet datert 6.6.1958, RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952-1960.

18 Brev fra biskop Alf Wiig til Kirke- og undervisningsdepartementet av 9.1.1959. Påtegning om at fem eksemplarer er avsendt fra Kirke- og undervisningsdepartementet av 15.1.1959, RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952-1960.

19 Brev fra Helsedirektøren til Kirke- og undervisningsdepartementet av 14.3.1960. Konsept til brev fra Kirke- og undervisningsdepartementet til Oslo biskop datert 30.3.1960. Begge RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952-1960.

20 Brev fra Oslo biskop til Kirke- og undervisningsdepartementet av 20.8.1960, RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952-1960.

sammenfattes presist. Oppsummeringen er gjort i et brevkonsept som først er datert 22. september 1960, men hvor svarbrevet til Sosialdepartementet ikke ble avsendt før 9. juni 1961. Årsaken til at det tok så lang tid å svare Sosialdepartementet ligger antakelig i den steile fronten mellom helsedirektøren og biskopen, og i at Kirke departementet ønsket å finne en løsning hvor man holdt seg inne med begge parter. Frøshaug-utvalgets innstilling ble ifølge saksbehandleren angrepet av helsedirektøren på en rekke punkter, og særlig tre punkter ble trukket fram:

a) religiøs tjeneste bare må ytes overfor pasienter som positivt har uttrykt ønske om det (...), b) leger og sykepleiere må overhodet ikke ta del i religiøs virksomhet (hvilket Helsedirektøren hevder også må gjelde de private sykehus), c) også den geistlige virksomhets innhold vis á vis pasientene blir det rørt ved, idet Helsedirektøren mener at virksomheten alene må ha «oppmuntrende og trøstende karakter».²¹

Oslo biskop tok ifølge saksbehandleren «sterkt avstand fra Helsedirektørens synsmåter (...)».

Helsedirektøren har alt for sterkt framhevet religionsfrihetens synspunkt, hevder biskopen, mens det på den annen side er sett helt bort fra det faktum at vi har en lovordnet statskirke her i landet som 96 % av innvånerne tilhører. Den norske kirke har således sin helt selvfølgelige plass i tjenesten ved sykehusene og kommer ikke som noen «religiøs agitator».

Biskopen mente det ville bli umulig å holde andakter i korridorer og lignende fellesrom hvis helsedirektørens linje ble fulgt. Selv om de medisinske hensyn hadde fortrinnet, måtte Den norske kirke kunne utøve sin tjeneste blant syke mennesker som var dens medlemmer. Den norske kirke kunne ikke «la seg diktere av andre hva innhold prestens tjeneste skal ha». Kirken måtte selv definere innholdet i sjelesorgen. Biskopen gikk også sterkt imot helsedirektørens synspunkt om at leger og sykepleiere overhodet ikke skulle ta del i religiøs virksomhet, selv «ved de sykehus som eies og drives av private religiøse organisasjoner».²² Saksbehandleren legger til: «Det er

21 Dette og følgende sitater fra Konsept til brev fra Kirke departementet til Sosialdepartementet, Helsedirektoratet først datert 22.9.1960, påtegning ved G. Q. 31.10.1960, endelig datering 9.6.1961 (dato for avsending av brevet). RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952-1960.

22 Originalens understrekning.

tydelig at biskopen mener Helsedirektøren her er gått over streken for å si det mildt.» Til slutt refereres Oslo biskops konklusjon om at det

må være utelukket at Kirkedepetet medvirker til å få istand instruks eller retningslinjer for prestedtjenesten ved sykehusene, basert på Helsedirektørens synspunkter. Det ville etter biskopens mening antaste det selvstendige åndelige oppdrag som prestene vet seg å ha i sin kirke. Biskopen mener det er avgjort best at det ikke sendes ut noen instruks som antydet.

I sitt endelige svar til Sosialdepartementet og helsedirektøren av 9. juni 1961 valgte Kirkedepartementet å ikke konfrontere helsedirektøren, men fant en mer praktisk begrunnelse for å avvise tanken om en generell instruks for sykehusprester.

Dette departement er klar over at de medisinske hensyn må være avgjørende for ordningen ved et sykehus, og at ansvaret for ordningen må ligge hos sykehusets overlege. Når det gjelder prestedtjenesten, går departementet ut fra at overlegen ved hvert enkelt sykehus må rådføre seg med presten om den arbeidsordning som vil være mest hensiktsmessig. Forholdene kan her være noe forskjellige ved de forskjellige sykehus. Departementet mener derfor at det neppe er formålstjenlig med en generell instruks og tilrår at ordningen fastsettes som hittil for hvert enkelt sykehus på mest hensiktsmessige måte.²³

Spørsmålet om en generell instruks for sykehusprestene kjørte seg fast mellom biskopene og Helsedirektoratet, og særlig i avveiningen mellom hensynet til religionsfriheten og hensynene til at de fleste pasientene var medlemmer i Den norske kirke, og til kirkens og prestedtjenestens åndelige autonomi. Ved å ikke gå inn i et samarbeid med Helsedirektoratet om utforming av instruksen, oppnådde biskopene å unngå innskrenkninger i praksisene med andakter på stuene og over sykehusenes sentralradioanlegg. På den annen side mistet både kirke- og helsemyndigheter muligheten til å stille opp generelle krav om bemanning, innhold i tjenesten, kompetansekrav og ansvarsavklaring om finansiering av sykehusprestene. Den anstrengte kommunikasjonen mellom helsedirektøren og biskopene hadde høyst sannsynlig sammenheng med den svake tilliten til Evang på kristelig hold. Evang hadde flere ganger markert seg med kritikk av kristendommens

23 Brev fra Kirke- og undervisningsdepartementet til Sosialdepartementet av 9.6.1961, RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952-1960.

skadelige innflytelse, blant annet i forbindelse med den såkalte helvetesdebatten i 1954 (Agøy, 2023, s. 146, 205, samt note 482, s. 333).

Om kontroversen og skrinleggingen av den generelle instruksjonen påvirket arbeidet for å bygge ut sykehuspresttjenesten med utgangspunkt i en samlet nasjonal plan, er mer uvisst. Departementets saksbehandler viste til at fire, snart fem heltidsstillinger og tre hjelpepreststillinger var opprettet i samsvar med Frøshaug-utvalgets anbefaling i løpet av 1960–1961. Spørsmålet om opprettelse av sykehuspreststillinger var uansett et spørsmål som måtte avgjøres av sykehusledelsene og styrene ved de enkelte sykehus. Selv om sentrale helsemyndigheter ved helsedirektøren trakk i tvil om sykehuspresttjenesten kunne finansieres over syketrygden, sørget sykehusledelsene og styrene ved de enkelte sykehus for at midler til stillinger ble ført opp i institusjonenes budsjett. For biskopene må det ha framstått som at man kom lenger ved å samhandle med hver enkelt institusjons ledelse, enn gjennom samhandling med nasjonale helsemyndigheter.

Til tross for Kirkedepartementets opplysning om at det var opprettet fire nye stillinger fram til 1960, er det ingen påviselig økning i antall sykehuspreststillinger oppgitt i *Årbok for Den norske kirke* for 1961, i forhold til antallet oppgitt av Frøshaug-komiteen i 1955. Det kan muligens skyldes at det tok tid å fylle stillingene etter de formelle vedtakene om opprettelse. Fra 1961 fulgte en viss ekspansjon, slik at det fram til 1971 var kommet ti nye stillinger. Fortsatt var det et stykke fram til de 18 stillingene Frøshaug-utvalget hadde foreslått opprettet. Først i 1983 kunne Presteforeningen konstatere at Frøshaug-utvalgets anbefaling ble fulgt opp.²⁴

Endring i organisering og ekspansjon (1975–2000)

Sykehusprestene – regional utredning og utbygging

Arbeidet for utbygging av sykehuspresttjenesten fikk en ny giv omkring midten av 1970-tallet. I 1983 kunne man på et møte mellom Bispemøtet, bispedømmene, Kirkerådet og Presteforeningen registrere at sykehuspresttjenesten var den gruppen innen «den kirkelige bemanning som har hatt

²⁴ Presteforeningen: Kirkelig tjeneste ved institusjoner, s. 3, Presteforeningens arkiv, 068.3 Geistlig betjening av institusjoner (versjon i løse blader, bearbeidet etter møte 20. januar 1983 omtalt i neste fotnote).

størst prosentvis økning de siste 10 år».²⁵ Som det framgikk av tabell 2, var økningen på hele 32 stillinger, fra 22 til 54 i perioden 1971 til 1984. Fram til 1997 var antallet stillinger ytterligere nesten doblet, til 104 stillinger.

Presteforeningen hadde i 1974 utarbeidet prinsipper for geistlig betjening ved helseinstitusjoner. Dette var et forhandlingsopplegg overfor Norske Kommuners Sentralforbund.²⁶ I tillegg fulgte Den norske kirke fra 1977 og utover en ny strategi for utbygging av institusjonspresttjeneste. Det ble igangsatt utredningsarbeid på bispedømmenivå. Først ute var Hamar bispedømmeråd som hadde sin utredning ferdig i oktober 1977. Borg bispedømme gjennomførte et lignende arbeid på samme tid. I 1977 ba Presteforeningen Kirkerådet om å bidra til å få opprettet utredningsutvalg i alle bispedømmer. Ved utgangen av 1982 hadde dette skjedd i åtte av ti bispedømmer.²⁷ Presteforeningen videreutviklet kriterier for kirkelig betjening ved institusjoner i 1982 og fremmet det som krav til Norske Kommuners Sentralforbund. Ved somatiske sykehus var normen etter Presteforeningens mening «en prestestilling for de første 300 pasienter. Det bør opprettes en prestestilling pr. 200 senger som overstiger grunntallet». Ved psykiatriske sykehus og fengsler var tilsvarende norm en prestestilling per 100 plasser.²⁸

Den nye strategien forholdt seg til en viktig endring, flyttingen av tilsettingsmyndigheten for sykehusprestene fra Kirke- og undervisningsdepartementet til sykehuseierne, i de fleste tilfeller fylkeskommunene. Overføringen var resultat av enighet mellom Kirke- og undervisningsdepartementet og Norske Kommuners Sentralforbund i 1980. Prost og biskop skulle fortsatt uttale seg forut for tilsetting.²⁹ Noen år senere foreslo

25 Kirkerådet: Rapport fra møte 20. januar 1983 om Kirkelig betjening ved helse- og sosialinstitusjoner, Presteforeningens arkiv, 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.

26 Presteforeningen: Kirkelig tjeneste ved institusjoner, januar 1983, pkt. 2.1 (uten paginering), Presteforeningens arkiv, 068.3 Geistlig betjening av institusjoner. Innholdet i prinsippene fra 1974 er ikke gjengitt i dokumentet. Jeg har heller ikke funnet noe annet dokument inneholdende prinsippene i sin helhet.

27 Borg, Hamar, Nord-Hålogaland, Stavanger, Agder, Tunsberg og Oslo bispedømmer. Presteforeningen: Kirkelig tjeneste ved institusjoner, januar 1983, s. 3, Presteforeningens arkiv, 068.3 Geistlig betjening av institusjoner. I tillegg til de sju bispedømmene som nevnes i dokumentet, ble det også utarbeidet en utredning i Nidaros bispedømme datert august 1981. Også denne er å finne i Presteforeningens arkiv, samme arkivmappe.

28 Presteforeningen: Kirkelig tjeneste ved institusjoner, januar 1983, pkt. 2.1.1 Heltidsansatte prester, Presteforeningens arkiv, 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.

29 Brev av 5.12.1980 fra Kirke- og utdanningsdepartementet til Norske Kommuners Sentralforbund, referert i C-rundskriv nr. 1 / 1981 F «Tilsettingsmyndigheten for institusjonsprester» av 27.1.1981 fra Norske Kommuners Sentralforbund stilet til «Kommunen/fylkeskommunen/styret»; jf. også notatet «Institusjonspresters lønns- og arbeidsforhold» signert NH (Norwall Hessen, Presteforeningens daværende generalsekretær) av 15.9.1983, begge i Presteforeningens arkiv 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.

Presteforeningen at utlysningsteksten skulle drøftes med bispekontoret. Dette ønsket ikke Kommunenes Sentralforbund, som det hadde endret navn til, å gå inn på.³⁰

Den nye strategien virket. Utredningen i Hamar bispedømme kan tjene som eksempel. Ved hjelp av kartlegging av institusjonene i bispedømmet, statistikk og med henvisning til prinsippene «for geistlig betjening ved helseinstitusjonene, utarbeidet av Den norske kirkes presteforening» leverte utredningen argumenter for utbygging av institusjonspresttjenesten i bispedømmet. Før utredningen kom, hadde Lillehammer sykehus fått prestestilling i 1976. Etter utredningen kom det prestestillinger ved Gjøvik sykehus (1980), Hamar sykehus og Åkershagan sentralhjem for psykisk utviklingshemmede (1985), Elverum sykehus (1986) og Reinsvoll (1988) (Vansvik, 2023, s. 61–65). Den store ekspansjonen i antall prestestillinger på slutten av 1970-tallet og framover har etter all sannsynlighet sammenheng med dette målrettede utredningsarbeidet og med Presteforeningens kriterier som grunnlag for forhandlinger med sykehuseierne. Talldokumentasjonen var et språk som kunne forstås av sykehuseiere og sykehusadministratorer.

Kirkerådet spilte en koordinerende rolle bispedømmene imellom. Bispemøtets bidrag var en uttalelse i 1980 om prinsipielle retningslinjer for den kirkelige tjeneste ved institusjoner (BM 7/1980). Bispemøtet mente det var «naturlig å sikte på tjeneste ved spesialansatte, som har mulighet for å kvalifisere seg særskilt for en slik tjeneste», og med hovedvekt på å få opprettet særskilte stillinger på hel- eller deltid (uttalelsens pkt. 3). Bispemøtet tallfestet grunnlaget for full prestestilling til 300 pasienter/klienter ved institusjonen (pkt. 4). Finansieringen mente Bispemøtet måtte være et ansvar for «de kommunale og fylkeskommunale administrasjoner som i dag har hovedansvaret for helse- og sosialtjenesten (pkt. 5).

Normalinstruks for institusjonsprester

Et ytterligere ledd i arbeidet med å etablere standarder for sykehuspresttjenesten var Presteforeningens arbeid med «Normalinstruks for prester ved offentlige institusjoner». Dette arbeidet gikk parallelt med arbeidet for en ordnet tilleggsutdanning for sykehusprester med pastoralklinisk utdanning (se nedenfor). Dette kan forstås som et arbeid for å sikre prestetjenesten

30 Brev fra Den norske kirkes presteforening til Kommunenes Sentralforbund av 13.2.1989 om «Tilsetting av sykehus- og institusjonsprester», og svar fra Kommunenes Sentralforbund av 28.02.1989, begge i Presteforeningens arkiv 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.

plass ved institusjonene som en kirkelig tjeneste, men også for å sikre at tjenesten ble integrert i institusjonens virksomhet, slik Frøshaug-utvalget hadde vært opptatt av. Den første versjonen er datert 2.9.1977 og ble oversendt Kirke- og undervisningsdepartementet i oktober samme år.³¹ Lite tyder på at Presteforeningen var klar over prosessen i 1960–1961 som kjørte seg fast uten resultat. Instruksen foreslo bestemmelser om prestens ansvar for den kirkelige tjeneste ved institusjonen, og bestemmelser om samarbeid med institusjonens øvrige personale.

Sosialdepartementet fikk oversendt forslaget og kom i september 1978 med en del interessante kommentarer til instruksen. Departementet savnet blant annet bestemmelser om «faglig veiledning av pastoralklinisk utdannet person» og ønsket tilføyd bestemmelser om at «Presten har adgang til og fører sine notater i pasientenes journaler», og om prestenes delaktighet i personalundervisning på sykehuset.³² Kirkedepartementet konkluderte likevel i mars 1979 med at en normalinstruks ikke var nødvendig, og viste til at Kirkedepartementet vanligvis fastsatte instruks ved opprettelse av nye stillinger.³³ Men allerede i desember 1980, i forbindelse med overføringen av tilsettingsmyndigheten til fylkeskommunene, revurderte Kirkedepartementet sin holdning. I brev til Kommunens Sentralforbund skrev departementet nå:

Når nå den enkelte sykehuseier (fylkeskommune) skal ha ansvaret for utlysning, ansettelse og instruks, finner en det rimelig at spørsmålet om normalinstruks tas opp til vurdering. En normalinstruks vil bl.a. kunne være til veiledning ved opprettelse av nye stillinger.³⁴

Bispemøtet hadde i 1980 uttalt seg om hovedinnholdet i den kirkelige tjenesten ved helse- og sosialinstitusjoner. Her uttalte Bispemøtet blant annet følgende:

-
- 31 Normalinstruks for prester ved offentlige institusjoner. Forslag fra Den norske kirkes presteforening 2.9.1977, og Brev fra Presteforeningen til Kirke- og undervisningsdepartementet av 6.10.1977, begge i Presteforeningens arkiv 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.
 - 32 Brev fra Sosialdepartementet til Kirke- og undervisningsdepartementet av 20.09.1978, Presteforeningens arkiv 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.
 - 33 Brev fra Kirke- og undervisningsdepartementet til Presteforeningen av 16.03.1979, Presteforeningens arkiv 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.
 - 34 Brev fra Kirke- og undervisningsdepartementet til Norske Kommuners Sentralforbund av 05.12.1980 (kopi til Presteforeningen), Presteforeningens arkiv 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.

1. Behovet for kirkelig tjeneste må begrunnes både ut fra kirkens ansvar for sine medlemmer og ut fra helsetjenestens ansvar for å tilgodese hele mennesket, også med omsorg for pasientenes/klientenes åndelige velferd.
2. Den kirkelige tjeneste ved helse- og sosialinstitusjoner og sykehus omfatter primært følgende tjenester:
 - a. Forkynnelse, sakramentforvaltning og andre kirkelige handlinger
 - b. Sjelesorg
 - c. Veiledning og undervisning i forhold til ansatt personell

I mange tilfelle følger det også en rekke kontorfunksjoner og eventuelt undervisningsoppgaver med tjenesten ved sykehus og andre institusjoner (BM 7/1980).

Presteforeningen tok opp igjen arbeidet med normalinstruks. I en bearbejdet versjon fra 1982 var Sosialdepartementets forslag fra 1978 innarbejdet, blant annet forslaget om tilgang til pasientenes journaler.³⁵ Dette utkastet ble forelagt institusjonsprester samlet til seminar på Sjusjøen høsten 1983, og etter en ny bearbejding forelagt biskopene i februar 1984, før det nye forslaget ble endelig vedtatt av Presteforeningens sentralstyre 20. mars.³⁶ Presten skulle ha ansvar for den kirkelige tjenesten ved institusjonen, presisert til forkynnelse, sjelesorg og kirkelige handlinger, men også ytterligere presisert inn i sykehuskonteksten:

Presten skal se det som sin hovedoppgave å komme i kontakt med de klienter som ønsker det, og være en støtte for dem og deres pårørende. Sammen med det øvrige helsepersonell skal presten bidra til å omslutte klientene med en totalomsorg der også det religiøse hører naturlig med (§ 4, utdrag).

Nå reagerte Human-Etisk Forbund, som ba helsedirektøren uttale seg. Helsedirektør Torbjørn Mork svarte i januar 1985 at instruksen Presteforeningen hadde vedtatt, var i strid med de gjeldende bestemmelsene om taushetsplikt, og at instruksen ikke hadde vært behandlet av Norske Kommuners Sentralforbund, Helsedirektoratet eller Sosialdepartementet (gjengitt etter Vansvik, 2023, s. 112). De eneste punktene i instruksen som kan implisere brudd på bestemmelsene om taushetsplikt, er bestemmelsen

³⁵ Presteforeningens forslag til normalinstruks for institusjonsprester (Sentralstyrevedtak sak 20/82), Presteforeningens arkiv 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.

³⁶ Normalinstruks for institusjonsprester. Endringsforslag fra institusjonsprestseminaret på Sjusjøen høsten 1983, bearbejdet av sentralstyrets arbeidsutvalg 31.1.84; Brev fra Presteforeningen til biskopene av 1.2.1984; Presteforeningens forslag til normalinstruks for institusjonsprester, vedtatt i sentralstyret 20.3.84, alle i Presteforeningens arkiv 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.

om adgang til klientenes journaler, som ble tatt inn etter forslag fra Sosialdepartementet i 1978, og bestemmelsen om at prestene skulle kunne delta i personalets møter og drøftinger. Sosialdepartementet hadde i 1978 ikke kommentert bestemmelsen om deltakelse i personalets møter som lå inne i Presteforeningens første forslag.³⁷ Verken helsedirektør Mork eller Presteforeningen henviste i denne runden til Sosialdepartementets innspill til Presteforeningen fra 1978.

Helsedirektoratet sendte 15. januar 1985 ut et rundskriv hvor det het at «[e]n sykehusprest's spesielle oppgaver tilsier at han ikke kan betraktes som helsepersonell eller 'leges medhjelper' og på dette grunnlag gis adgang til taushetsbelagte opplysninger».³⁸ Dette rundskrivet vakte sterke reaksjoner og stor offentlig oppmerksomhet og avfødte også et spørsmål til sosialministeren i Stortingets spørretime 6. februar 1985 fra stortingsrepresentant Eleonore Bjartveit.³⁹ Allerede 4. februar fant Helsedirektoratet det nødvendig å sende ut et nytt rundskriv med en presisering av at behandlingsansvarlig lege «på grunnlag av en konkret vurdering i hvert enkelt tilfelle, bruker presten som sin medhjelper. I den grad presten er legens medhjelper vil han således på linje med andre av legens medhjelpere kunne gis adgang til taushetsbelagte opplysninger».⁴⁰

Resultatet ble at Presteforeningen trakk instruksene tilbake etter et møte med Helsedirektoratet 4. februar 1985, men fortsatt forsto Presteforeningen og Helsedirektoratet saken ulikt. Presteforeningen oppsummerte sin forståelse av Helsedirektoratets rundskriv slik: «a) Sykehuspresten er prest, under biskopens tilsyn. b) Sykehuspresten kan gis adgang til taushetsbelagte opplysninger på linje med andre aktuelle yrkesgrupper.»⁴¹ Helsedirektoratet delte ikke Presteforeningens oppfatning på det siste punktet, og la fram sin fortolkning i brev til Presteforeningen av 28. april 1987:

37 Vansvik, 2023, omtaler ikke Sosialdepartementets kommentarer fra 1978.

38 Sykehusprestens adgang til taushetsbelagte opplysninger. Rundskriv IK-8/85 av 15.01.1985. Presteforeningens arkiv, 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.

39 Se brevveksling mellom Presteforeningen, Helsedirektoratet og Sosialdepartementet i januar og februar 1985, samt Foreløpig, urevidert avtrykk av Eleonore Bjartveits spørsmål og sosialminister Leif Arne Heløes svar i Stortingets spørretime 06.02.1985, Presteforeningens arkiv, 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.

40 Sykehusprestens adgang til taushetsbelagte opplysninger. Rundskriv IK-18/85 av 04.02.1985.

41 Rapport: Sykehusprestens adgang til taushetsbelagte opplysninger, *Inter Collegas*, 1986, (2), s. 13–14, kopi av rapporten i Presteforeningens arkiv, 068.3 Geistlig betjening av institusjoner.

Vi er ikke enig i at sykehusprester kan likestilles med helsepersonell ansatt ved sykehus når det gjelder adgang til taushetsbelagte opplysninger. (...) Som hovedregel kan ikke sykehusprester oppfattes som helsepersonell i lovens forstand, og det er således i utgangspunktet ikke naturlig å presumere et samtykke. Som nevnt i vårt rundskriv IK-18/85 kan det imidlertid tenkes tilfelle hvor behandlende lege på grunnlag av en konkret vurdering i hvert enkelt tilfelle bruker presten som sin medhjelper.

Vi ber om at innholdet i dette brev gjøres kjent for presteforeningens medlemmer.⁴²

Det gikk nå flere år før Presteforeningen i 1991 enda en gang vedtok et bearbeidet forslag til instruks for institusjonsprester. Instruksen var nå forkortet og revidert i tråd med innvendingene fra Helsedirektoratet.⁴³

En bestemmelse lå i hovedsak fast i alle versjonene av Presteforeningens forslag til normalinstruks: «Presten bør hjelpe til at medlemmer av andre trossamfunn blir betjent i samsvar med eget ønske» (1977, § 3). «Presten skal være behjelpelig med at medlemmer av andre trossamfunn blir betjent i samsvar med eget ønske» (1984, § 4). «Presten skal være behjelpelig med at medlemmer av andre tros-/livssynssamfunn blir betjent i samsvar med eget ønske» (1991, pkt. 1).

Systematisk pastoralklinisk utdanning

Fra omkring 1970, etter at Per Frick Høydal ble sykehusprest på Modum Bad, ble det utviklet et mer regelmessig kurstilbud som fikk betegnelsen «pastoralkliniske kurs» etter modell fra USA. De første kursene varte syv uker, men ble etter hvert utvidet til 12 uker (Høydal, 1975, s. 20, Teigen, 1986, s. 322).

En mer formalisert pastoralklinisk utdanning (PKU) og veilederkvalifisering kom ikke på plass før i 1975, etter at det hadde vært arbeidet med saken noen år i Presteforeningen og dens nemnd for institusjonsprester. I november 1975 vedtok Presteforeningens sentralstyre en innstilling som inneholdt forslag til krav om PKU for tilsetting som sykehusprest og krav for å bli godkjent som PKU-veileder.⁴⁴ Forslagene ble ikke iverksatt før i

42 Brev fra Helsedirektoratet til Presteforeningen av 28.04.1987, Presteforeningens arkiv 068.3 Geistlig betjening av institusjoner, også gjengitt hos Vansvik, 2023, s. 113.

43 Forslag til instruks for institusjonsprester. Godkjent av Presteforeningens sentralstyre 12.03.1991, Presteforeningens arkiv, 068.3 Geistlig betjening av institusjoner. Trykt i *Inter Collegas*, 1991 (3), s. 12. Se også Vansvik, 2023, s. 113.

44 Innstillingen *Sykehusprestutdannelsen og pastoral-klinisk utdanning i Norge* av 5.11.1975, Presteforeningens arkiv 068 Sykehusnemnda: Innstillinger vedr. sykehusprestutdannelsen og pastoral-klinisk utdanning i Norge Avgitt 5. nov. 1975; Protokoller, legg 068.4 Sykehusprestutdannelsen 71–76.

1980. Presteforeningen opprettet da et evalueringsråd som skulle godkjenne utdanningssteder for PKU, programmer for PKU-kurs og godkjenning av veiledere (Teigen, 1986, s. 323–324). Presteforeningen administrerte PKU fram til ca. 2008. Da overtok MF det faglige ansvaret for PKU-kursene, nå i rammen av en mastergrad i klinisk sjelesorg.

Stålsett-utvalget mente i 2013 at en lignende videreutdanning som PKU måtte gjøres tilgjengelig også for religiøse ledere og livssynspersonell fra ikke-kristne tros- og livssynssamfunn (NOU 2013: 1, s. 186). Per i dag er det norske PKU-tilbudet forbeholdt prester og andre sjelesørgere fra kristne trossamfunn.

Fengselsprestene – utredning, tjenesteordning, importmodell

For fengselspresttjenestens del skjer den viktigste utviklingen i 1990-årene. En interdepartemental utredning fra 1994 leder fram mot å innlemme fengselspresttjenesten i modellen med importerte tjenester i fengselet fra år 2000. Samtidig ble det arbeidet med en Tjenesteordning for fengselsprester som ble fastsatt i 1997. Ved siden av dette begynte en betydelig opptrapping av antall fengselspreststillinger. I 1994 var det ti stillinger med til sammen 7,5 årsverk fast ansatte fengselsprester, i tillegg til en midlertidig stilling, to stillinger ved Kirkens bymisjon og fem deltidsstillinger med innleid tjeneste (Fridhov et al., 1994, s. 52, tabell 12 og 13). Fem nye stillinger ble opprettet på statsbudsjettet for 1995.⁴⁵ Fra 1997 til 2005 kom det ti nye stillinger, og i perioden 2005 til 2012 ytterligere ni (jf. tabell 2, ovenfor, s. 40).

Utredningen *Organiseringen av prestetjenesten i fengslene* (Fridhov et al., 1994) ble utarbeidet etter at Justisdepartementet våren 1993 ønsket å utrede muligheten for endret organisering av de kirkelige tilbudene i fengslene. Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet ble kontak- tet, og departementene ble enige om å nedsette en arbeidsgruppe i fellesskap (Fridhov et al., 1994, s. 2). Mandatet ble utarbeidet i fellesskap av departementene, og det var medlemmer fra både kriminalomsorgsavdelingen i Justisdepartementet og kirkeavdelingen i Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet. I tillegg var det med en fengselsprest og en representant for Kirkerådet (Fridhov et al., 1994, s. 6). Innføringen av

45 Presteforeningens arkiv 072.2 Fengselsprest, legg 02 Opprettelse av fem nye stillinger som fengselsprest. Til Justis- og politidepartementet 02.03.95.

importmodellen i kriminalomsorgen var en viktig foranledning. «I løpet av de siste 20 år har ansvaret for skole- og helsetilbudene i fengsel blitt overtatt av lokale skole og helsemyndigheter. Men fremdeles er det justismyndighetene som har ansvar for kirkens tilbud», som arbeidsgruppen skriver i forordet til utredningen (Fridhov et al., 1994, s. 2). Arbeidsgruppens mandat gjenspeiler at dette var det sentrale utredningstemaet:

Arbeidsgruppen skal drøfte og fremme forslag til fremtidige modeller for organiseringen av fengselspresttjenesten i Norge.

Herunder skal arbeidsgruppen

- Se på mulige konsekvenser av en overføring av ansvaret for fengselspresttjenesten til Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet
- Komme med en innstilling om det fremtidige arbeidsgiveransvaret for de eksisterende fengselspreststillingene
- Vurdere budsjettmessige konsekvenser
- Vurdere andre aktuelle tiltak fra Justisdepartementets eller Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementets side (direkte eller gjennom andre organer), som kan bidra til å bedre tilbudet av kirkelige tjenester til de innsatte (Fridhov et al., 1994, s. 6).

Arbeidsgruppen forsto fengselspresttjenesten slik at den «er opprettet for å ivareta Den norske kirkes ansvar overfor innsatte medlemmer av Den norske kirke, som for kortere eller lengre tid ikke kan bli betjent av prestene i sin egen menighet» (Fridhov et al., 1994, s. 7). Det siste leddet i mandatet åpnet for å trekke inn tiltak utenom fengselsprestene som kunne bedre det kirkelige tilbudet til innsatte. Selv om dette punktet ikke eksplisitt refererte til andre kirkesamfunn eller andre trossamfunn utenfor Den norske kirke, foretok arbeidsgruppen en kartlegging av den virksomheten som ble drevet i fengsler av «Tverrkirkelige grupperinger, andre trossamfunn og frittstående grupperinger» (Fridhov et al., 1994, s. 27–30). Arbeidsgruppen refererte til at Reglement for fengselsvesenet av 1961 § 55.2 hjemlet virksomhet ved andre trossamfunn i fengslene (Fridhov et al., 1994, s. 27).

Etter å ha kartlagt det eksisterende tilbudet om prestetjeneste i fengslene konkluderte arbeidsgruppen med at «prestetjenesten i fengslene bør overføres til kirkelige myndigheter slik at de organisatorisk kommer på linje med skole- og helsetilbudene». Dette mente arbeidsgruppen ville bidra til å bedre det kirkelige tilbudet til de innsatte, «ved at kirkens nærvær i fengslene settes på dagsorden i kirkelig sammenheng, ikke bare i fengselssammenheng» (Fridhov et al., 1994, s. 46). Arbeidsgruppen påpekte

også at det var nødvendig å styrke fengselspresttjenestens kapasitet, «for at de innsatte skal få en forsvarlig kirkelig betjening, (...)» (Fridhov et al., 1994, s. 47). Arbeidsgruppen kom ikke med forslag som kunne bedre andre trossamfunns tjeneste i fengslene, og trakk ikke inn hensynet til innsatte som ikke var medlem av Den norske kirke i sine vurderinger av hvilken framtidig organisasjonsmodell som var å foretrekke (Fridhov et al., 1994, s. 36–42). Selv om fengselsreglementet av 1961 fastslo at «Innsatte som tilhører ordnet trossamfunn utenfor statskirken, skal få motta besøk av prest eller sjelesørger fra vedkommende samfunn» (§ 55.2 etter Fridhov et al., 1994, s. 53), ble dette overhodet ikke trukket inn i vurderingene av en modell for organisering av fengselspresttjenesten.

Utredningen forelå i desember 1994. Arbeidet med å styrke fengselspresttjenesten var allerede i gang. Bevilgningen til de fem nye stillingene på statsbudsjettet for 1995 ble vedtatt omtrent samtidig med at utredningen kom. I 2001 var antall fengselsprester økt fra sju (1994) til 18 stillinger (Furseth, 2001, s. 74–75). Utredningen ble sendt på høring, men det skulle gå noen år før den endrede organiseringen ble gjennomført. Det skjedde i januar 2000. Da ble prestetjenesten overført til Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet. Bispedømmene fikk ansettelsesmyndighet, personalansvar og budsjettansvar for stillingene (Fridhov & Langelid, 2017, s. 265).

Allerede flere år før oppnevningen av arbeidsgruppen hadde kirken begynt å engasjere seg i spørsmål angående fangeomsorgen. I 1990 utarbeidet Kirkens diakoni- og samfunnsråd betenkningen *Kirken og fangeomsorgen* til Kirkemøtet (Kirkerådet, 1990, KM-dokument nr. 14.2/90). Tre år senere ble betenkningen fulgt opp med heftet *Å leve med dommen. Kirken og kriminalomsorgen* (Kirkerådet, 1993). Mens betenkningen fra 1990 la hovedvekten på de etiske utfordringene, konsentrerte heftet fra 1993 seg om de diakonale utfordringene og forståelsen av feltet som en oppgave for lokalmenigheten. Kirkerådet mente fengselspresttjenesten måtte styrkes, og oppfølgingen av fengselsprestene måtte bli bedre både fra Justisdepartementet, Kirkedepartementet og lokale kirkelige foresatte (Kirkerådet, 1990, s. 36). Heftet fra 1993 beskrev den utilfredsstillende situasjonen for den kirkelige betjeningen. Prestetjenesten ble forstått som viktig både for de innsatte og for kirken, og behovet for kirkelige stillinger i fengslene ble understreket (Kirkerådet, 1993, s. 17, 20).

En av grunnene til at overføringen av fengselsprestene tok tid og ikke ble gjennomført før i 2000, var motstand fra fengselsprestene selv og fra

Presteforeningen. Fængselsprestene hadde gode erfaringer med ordningen slik den var og ønsket å fortsatt kunne delta i fængselets personalmøter, kurs og samlinger. Fængselsprestene ba om å få de samme arbeidsbetingelsene hvis tjenesten skulle overføres, og fikk stort sett gjennomslag for det (Fridhov & Langelid, 2017, s. 265).

Samtidig som det ble arbeidet videre med oppfølgingen av arbeidsgruppens utredning, utarbeidet Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet forslag til *Tjenesteordning for fængselsprester*. Den ble fastsatt ved kgl.res. 20. november 1997. I samsvar med det som hittil hadde vært ordningen, ble stillinger som fængselsprest forbeholdt personer «som innehar de kvalifikasjoner som kreves for tilsetning som menighetsprest i Den norske kirke» (Tjenesteordning for fængselsprester, 1997, § 2). Fængselspreststillingene var dermed fortsatt forbeholdt prester i Den norske kirke.

Fængselsprestenes hovedoppgaver ble formulert slik:

§ 1: Fængselspresten skal forvalte Ord og sakrament ved

- a. å holde de gudstjenester i fængselet som biskopen forordner,
- b. å utføre annet forkynnerarbeid i fængselet,
- c. å forrette kirkelige handlinger for fængselets innsatte og deres nærmeste pårørende,
- d. å utøve sjelesorg, gå med dødsbud, soknebud og også ellers besøke innsatte i fængselet.

Presten skal også utføre andre gjøremål fastsatt ved bestemmelse av Kongen eller departementet eller ved instruks for den enkelte stilling (Tjenesteordning for fængselsprester, 1997).

Bortsett fra at det ikke lenger var spesifisert at prestene skulle forberede fanger til konfirmasjon, var oppgavene grunnleggende sett de samme som i 1879. I 1879 hadde prestene i tillegg tre andre oppgaver: å lede undervisningen av fangene, å bestyre fængselsbiblioteket som sto til fangenes disposisjon, og kontroll av fangenes post. Særlig ledelsen av undervisningen tok da mye tid.

Fængselspresten sto under tilsyn av biskop, med fængselsdirektøren som administrativ foresatt (Tjenesteordning for fængselsprester, 1997, § 5). Interessant i lys av at fængselsprestene på dette tidspunktet var ansatt i kriminalomsorgen under Justisdepartementet, er det at «Nærmere bestemmelser om tjenesteoppgaver for den enkelte fængselspreststilling

kan fastsettes ved instruks av Kirkedepartementet» (Tjenesteordning for fengselsprester, 1997, § 6).

Ved overføringen av fengselsprestene fra Justisdepartementet til Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet ble det nødvendig med endringer i tjenesteordningen. Disse endringene ble fastsatt av Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet 7. februar 2000. Tilsetting skulle nå skje etter regler i forskrift om tilsetting av menighetsprest (Endr. i tjenesteordn. for fengselsprester, 2000, § 2 annet ledd), ikke etter særskilt forskrift som tidligere. I stedet for fengselsdirektøren, skulle nå prosten være fengselsprestens nærmeste overordnede (Endr. i tjenesteordn. for fengselsprester, 2000, § 5). Instruksmyndigheten angående nærmere bestemmelser om tjenesteoppgaver for den enkelte fengselspreststillingen, ble nå lagt til bispedømmerrådet i stedet for til Kirkedepartementet (Endr. i tjenesteordn. for fengselsprester, 2000, § 6).

Etter virksomhetsoverdragelsen av prestatjenesten fra staten til rettssubjektet Den norske kirke i 2017, ble tjenesteordningen nå gitt av Kirkemøtet i stedet for av departementet. Myndigheten til å pålegge fengselsprestene «andre gjøremål» ble lagt til Kirkemøtet. Tidligere lå denne myndigheten hos Kongen eller departementet (Tjenesteordning for fengselsprester, 2016, § 1 annet ledd).

Spesialprest i livssynsåpent samfunn (2000-tallet)

Spørsmålet om retten til religions- og livssynsutøvelse i offentlige institusjoner for de som ikke tilhørte statskirken, ble lenge sjelden berørt og lite vektlagt. Dette til tross for at andre kirkesamfunn, som Frelsesarmeen og pinsemenigheter lenge hadde hatt et aktivt fengselsarbeid (Fridhov et al., 1994, s. 28–29). Også i sykehusene var det virksomhet med besøk fra andre kirkesamfunn (Frøshaug et al., 1955, s. 13), og flere sykehus var eid av «katolske og andre ikke-lutherske kirkesamfunn» (Frøshaug et al., 1955, s. 6). Både Frøshaug-utredningen fra 1955 og fengselsprest-utredningen fra 1994 foreslo likevel bare tiltak knyttet til organisering og utbygging av institusjonstjeneste ved Den norske kirkes prester i offentlige institusjoner. Når Frøshaug-utvalget tok opp spørsmålet om å dekke «det religiøse behov hos pasientene», var de mest opptatt av statskirkens medlemmer: «I denne forbindelse er det verd å huske at vi har en statskirke som ca. 96 ½ % av vårt folk står tilsluttet» (Frøshaug et al., 1955, s. 2). Nærværet

av mennesker som ikke tilhørte statskirken, var omtalt, men fikk liten oppmerksomhet.

Spørsmålet var heller ikke tematisert i dissenterlovgivningen fra og med 1845, i lov om trdomssamfunn og ymist anna fra 1969, eller i disse lovenes forarbeider, og det gikk lang tid før det ble berørt i spesiallovgivningen. Det kom ikke eksplisitt inn i fengsels- eller straffegjennomføringslovgivningen før med straffegjennomføringsloven av 2001 (se nedenfor), men det var, som vi har sett, tematisert på forskriftsnivå siden fengselsreglementet av 1961, § 55.2 og 55.3. Det har ikke vært tilsvarende lov- og forskriftsregulering av prestetjeneste eller religions- og livssynstjeneste når det gjelder helsevesenet. En viktig milepæl i den religionspolitiske utviklingen var at religionsfrihet ble skrevet inn i den norske Grunnloven § 2 i 1964, uten at jeg har funnet materiale som relaterer religiøs tjeneste overfor de som ikke sto i statskirken direkte til dette.

Norge sluttet seg til Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen i 1950, og dermed også til konvensjonens artikkel 9 om tanke-, samvittighets- og religionsfrihet. Bestemmelsene i fengselsreglementet av 1961 kan ses i lys av dette. Det kan også helsedirektør Evangs holdning når han i 1958 var mer opptatt av religionsfriheten og mangfoldet av religiøse oppfatninger enn biskopene var. Evang tilhørte Arbeiderpartiet som siden 1945 hadde programfestet religions- og samvittighetsfrihet (Agøy, 2023, s. 72). Han la, som vi har sett, vekt på dette i sin argumentasjon for differensiering av den religiøse tjenesten ved sykehusene, for at religiøs tjeneste overfor pasienter måtte baseres på pasientenes eget ønske, og at den også omfattet medlemmer av dissentersamfunn og andre trossamfunn. Samtidig mente Evang at «den religiøse tjeneste bør ledes av en prest i statskirken».⁴⁶

Når vi kommer fram til 1970-tallet, var det en etablert forståelse også på kirkelig hold at «[d]ersom noen av institusjonens klienter tilhører andre kirkesamfunn enn Den norske kirke, har disse rett til å bli betjent av sitt samfunn. Det ville være rimelig at den som har ansvaret for den kirkelige tjeneste ved institusjonen, er behjelpelig med å fremme slik kontakt» (Hamar bispedømmeråd, 1977, s. 9). I alle forslagene til normalinstruks for sykehusprester fra og med 1977 var dette hensynet innarbeidet.

46 Brev fra Sosialdepartementet ved helsedirektør Karl Evang til Kirke- og undervisningsdepartementet av 14.5.1958, RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 Prestetjenesten ved sykehusene 1952–1960.

Men så sent som i 1994 kunne, som vi har sett, en offentlig utredning på oppdrag fra to departementer, uttrykke seg som om fengselspresttjenesten ved Den norske kirkes prester var det eneste fengselsmyndighetene trengte å forholde seg organisatorisk til, enda man forvaltet et regelverk som i over 30 år hadde hjemlet rettigheter for innsatte som tilhørte trossamfunn utenfor statskirken.

Institusjonspresten – en felles oppgave? Norges kristne råd (2000)

Det gikk ikke mange år etter fengselsprest-utredningen fra 1994 før det relativt nyetablerte Norges kristne råd tok opp spørsmålet om en mer konfesjonelt mangfoldig institusjonspresttjeneste kunne være mulig.

Rådet nedsatte i 1997 et institusjonsprestutvalg. Forslaget kom fra rådets administrativt-juridiske utvalg som i et par år hadde drøftet spørsmålet om pastorer og prester utenom Den norske kirke og deres «mulighet for og rammevilkår for tjeneste som institusjonsprest i Norge innen sykehuse, fengslene og i forsvaret». Dette spørsmålet hadde Norges Frikirkeråd arbeidet med i mange år, men man var nå enige om at Norges kristne råd, opprettet i 1992, skulle arbeide med saken.⁴⁷ Utvalget besto av pastor Astri Anfinsen i Det norske misjonsforbund⁴⁸, pastor Helge Utaker, Den evangelisk-lutherske frikirke, og fengselsprest Erik Stabrun, Den norske kirke. Utaker var nylig gått av som feltprost. Utvalget var ferdig med sin utredning i 1998. Utredningen ble deretter gjennomgått i administrativt-juridisk utvalg og overlevert styret i Norges kristne råd 20. september 2000.⁴⁹

Utredningen beskrev de gjeldende ordningene i fengsler, Forsvaret og i sykehussektoren. Selv om institusjonspresttjenesten var knyttet til Den norske kirke, utelukket ikke det en viss ivaretagelse av de som hadde annen trostillknytning.

Det er i dag innarbeidet praksis, ofte også innarbeidet i stillingsbeskrivelse og arbeidsinstruks, at institusjonsprester arbeider med å opprette kontakt med representanter for respektive trossamfunn for institusjonsbrukere med en annen konfesjonell eller

47 Norges kristne råd og Norges Frikirkeråd fusjonerte i 2006.

48 Endret navn til Misjonskirken Norge i 2016.

49 Selve utredningen er ikke datert, men avgivelsen framgår av et utkast til brev til Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet datert 13.02.2001, RA/PA-1890/D/Da/L0012 Norges kristne råd. Saksarkiv ordnet etter arkivnøkkel, 1992–2002. Utvalg, 1992–2002, 0007 – Institusjonsprest 1992–2002. Om brevet ble avsendt, og når, går ikke fram av materialet i denne arkivmappen.

religiøs tilknytning. Intensjonen er at det tas aktivt kontakt med og legges til rette for pastorens, paterens, rabbinerens og imamens besøk i institusjonene. Disse har også en rolle som viktige støttespillere under og etter en utskriving. I fengslene har kontakten med besøkende menigheter, organisasjoner og grupper stor betydning. Kirkelivet i de lukkede anstaltene er trolig mer økumenisk enn noe annet sted i vårt land.⁵⁰

Situasjonen i Forsvaret ble viet stor plass. Her ble det vist til at feltprest-korpset rulleførte «ordinerte prester i Den norske kirke og forstandere i registrerte trossamfunn, (...)». Her hadde feltprosten i 1997 sendt på høring et dokument om «fremtidige kriterier for yrkestilsetting av feltprester fra andre kirkesamfunn enn Den norske kirke» (s. 3). Konklusjonen i høringsdokumentet var at «prester fra Den Evangelisk Lutherske Frikirke, andre lutherske kirker, Metodistkirken og Den anglikanske kirke kan yrkestilsettes i Feltprestkorpset» (s. 4). Feltprosten holdt seg her til de kirkesamfunnene Den norske kirke hadde avtale om kirkefelleskap med, eller som delte luthersk tro. Embetet som feltprost skulle kreve medlemskap i Den norske kirke. Utredningen gjenga også synspunkter fra høringen på feltprostens dokument. Norges kristne råd ønsket kriteriene for vernepliktig feltpresttjeneste lagt til grunn også ved yrkestilsetting, men aksepterte Den norske kirkes majoritetsstilling, og foreslo at feltprester fra andre kirkesamfunn måtte arbeide i lojalitet overfor Den norske kirkes lære og ordninger og stå under tilsyn av feltprost/biskop i Den norske kirke (s. 4). Menighetsfakultetet så muligheter for å åpne visse stillinger for prester fra andre kirkesamfunn, mens Teologisk fakultet viste til Feltprestkorpsets «tidligere fleksible økumeniske profil», og fant det «beklagelig at korpset nå tenker seg en profil som er mer konfesjonelt rigid» (s. 6–7).

Når det gjaldt institusjonspresttjeneste ved sykehusene, hadde Norsk Frikirkeråd arbeidet med dette i perioden 1970–1972, uten resultat. Her fant utrederne at det ikke var noen klar lovbestemmelse om prestatjeneste i sykehusene. «Prestetjenesten har i stor grad vokst fram ut fra følt behov innad i institusjonene og ut fra påtrykk fra Den norske kirke» (s. 8). Det er rimelig å forstå dette som en henvisning til det aktive arbeidet fra Bispedømmerådene, Kirkerådet og Presteforeningen fra 1977 og framover. I utredningen fremmes synspunktet at «[d]et trengs i dag et lovverk som pålegger sykehuseieren også å ivareta pasientenes åndelige behov» (s. 9).

50 Institusjonspresten – en felles oppgave? Utredning Norges kristne råd [2000], s. 2. RA/PA-1890/D/Da/L0012 Norges kristne råd. Saksarkiv ordnet etter arkivnøkkel, 1992–2002. Utvalg, 1992–2002, 0007 – Institusjonsprest 1992–2002. Sidehenvisninger til utredningen i parentes i teksten i det følgende.

Siden utgifter til institusjonspresttjenesten ikke inngår i fordelingsgrunnlaget for beregning av tilskudd til trossamfunn, slutter utredningen at «[d]ette må bety at dette ansees som fellesutgifter til en tjeneste som er for alle landets innbyggere uansett tros (sic) og livssyn» (s. 9).

Administrativt-juridisk utvalg drøfter ulike modeller og ulike interesser som må avveies:

Institusjonenes interesse kan være best mulig egnede kandidater, størst mulig «kontroll» over dem som blir ansatt, eventuelt enkle og oversiktlige tilsynsordninger. *De ulike trossamfunn* kan være opptatt av at deres medlemmer får betjening av egne pastorer/prester, at religionsfriheten ivaretas, at deres pastorer/prester blir anerkjent og kan ansettes i hele eller deltidstillinger, gjerne i kombinasjon med menighets-tjeneste. *Brukernes* interesser kan være å bli betjent med faglig og personlig best egnede personer, gjenkjennelig liturgi, trygghet ved at det er deres egne prester som betjener dem. *Presters og pastorens* behov kan være å fullføre et spesielt kall til en slik type arbeid, utnytte sine evner og utdanning, behov for flere typer arbeid innenfor sitt yrke. I Administrativt-Juridisk utvalg er det en klar oppfatning at hensynet til brukerne alltid må være avgjørende ved ansettelse i institusjonsprestestillingene (s. 10–11, min kursivering).

Utvalget gikk ut fra at «institusjonsprestetjenesten er åpen for de kirker som Den norske kirke har avtaler med» (s. 11), men viste til at biskopene hadde dispensasjonsmuligheter som gikk lenger enn dette (s. 12). I sin konklusjon søkte utvalget etter en løsning som også ville kunne tilpasses ikke-kristne tros- og livssynsamfunn (s. 12). Hovedkonklusjonen var at man ikke ønsket seg en «institusjonenes kirke», men at den enkelte prest skulle opprettholde sin tilhørighet til sitt kirkesamfunn (s. 13). En så det som urealistisk at enhver bruker kunne bli betjent av sitt trossamfunn, men hevdet likevel som et hovedprinsipp at «institusjonenes ledelse har innen rimelige grenser et særlig ansvar for å tilse at de enkelte pasienter/beboere/innsatte får kirkelig/religiøs betjening ut fra sin bakgrunn. For kristne betyr dette at de primært betjenes av prest/pastor fra eget samfunn» (s. 14). Utvalgets tilråding var at «man så snart som mulig i tillegg til prester fra Den norske kirke supplerer prestetjenesten med prester/pastorer fra andre kirkesamfunn» (s. 14). Disse kunne tilsettes i heltids- eller deltidstillinger for flere institusjoner, eller det kunne stilles midler til rådighet for å betale lokale prester/pastorer på timebasis for hvert oppdrag (s. 14). Som en praktisk løsning når det gjaldt tilsyn med prestene, foreslo utvalget en løsning hvor alle sto under biskopen i Den norske kirke, men i tillegg sto under tilsyn i eget trossamfunn i spørsmål som gjaldt liv og lære (s. 14–15).

Selv om utredningen var mest opptatt av hvordan de som tilhører ulike kirkesamfunn kan betjenes av institusjonsprester fortrinnsvis fra deres eget kirkesamfunn, var ikke hensynet til spesialkvalifikasjoner for sjelesorg i institusjoner ute av blikkfeltet. Utredningen viet derfor også oppmerksomhet til utdanningskrav for tjeneste i institusjoner. Selv om behovet for pastoralklinisk kompetanse ble anerkjent, var utvalget opptatt av at «den kvalifisert pastoralkliniske vinklingen ikke overvurderes i forhold til det spesifikt teologiske» (s. 13).

Denne utredningen vies såpass oppmerksomhet fordi det er den første utredningen som for alvor går inn i spørsmålet om prestetjenesten i offentlige institusjoner kan åpnes for andre enn prester i Den norske kirke. Utredningen reflekterer en virkelighet hvor en økende del av befolkningen sto utenfor Den norske kirke. Andelen som var medlem av Den norske kirke, hadde sunket fra 94 % i 1970 til 86,5 % i år 2000.⁵¹ Fortsatt var godt over 90 % av befolkningen medlem av en kristen kirke (s. 12).

Religion og livssyn i fengsel – straffegjennomføringsloven av 2001 og rundskriv V-13B/2009

Straffegjennomføringsloven av 2001 lovfestet ikke lenger prestetjenesten i fengslene slik lovene av 1903 og 1958 gjorde. Nå het det: «Kriminalomsorgen skal gi innsatte mulighet til å utøve religion og livssyn» (§ 23). Det var nå de innsattes rettigheter som ble satt i sentrum når det gjaldt religion og livssyn. Denne endringen av hva som lovreguleres på religions- og livssynsfeltet, førte ikke til endring i fengselsprestens oppgaveportefølje i Tjenesteordning for fengselsprester. Tjenesteordningen ble stående uendret.

Hvordan skulle så de innsattes rettigheter ivaretas? I Retningslinjer til § 23 i straffegjennomføringsloven, Religion og livssyn fra 2008,⁵² heter det:

Leder av fengsel skal, så langt det er praktisk mulig og forenlig med sikkerheten, legge forholdene til rette for at innsatte skal kunne utøve sitt livssyn, jf. Grunnloven § 2. Ved tilretteleggelsen må det tas tilstrekkelig hensyn til sikkerheten i det enkelte fengsel. (...)

51 <https://www.ssb.no/164130/utvikling-av-medlemstall-i-den-norske-kirke.1970-2012.absolutte-tall-og-andel>

52 Retningslinjene ble først fastsatt av Kriminalomsorgens sentrale forvaltning 16. mai 2002. Revidert i sin helhet 27. oktober 2008. Lov- og forskriftsbestemmelser er oppdatert 16. januar 2023, <https://www.kriminalomsorgen.no/retningslinjer-til-straffegjennomfoeringsloven.411497.no.html>

Innsatte fra andre trossamfunn, religioner eller livssyn skal, dersom den innsatte selv ønsker det, kunne motta prest eller sjelesørger fra vedkommendes religiøse eller livssynsmessige menighet eller organisasjon. For eventuell kontroll av besøket vises det til straffegjennomføringsloven § 31 med tilhørende retningslinjer. Vedkommende prest eller sjelesørger skal budsendes når innsatte ønsker å tale med ham eller henne (...) (Kriminalomsorgen 2008/2023).

Disse retningslinjene ble utdypet i et rundskriv av 16.7.2009 om «Samarbeid om tros- og livssynstjenester i fengsel» (Justis- og politidepartementet og Kultur- og kirke departementet, rundskriv V-13B/2009).⁵³ Rundskrivet skulle «klargjøre ansvarsforholdene og samarbeidsformene mellom tros- og livssynssamfunnene og kriminalomsorgen, samt [...] sikre oppfølging av og kontinuitet i tjenestetilbudet». Her legges det premisser fra kriminalomsorgens side som alle aktører som vil utøve tjeneste i fengslene, må forholde seg til. Om finansiering av tjenesten vises det til at «Den norske kirkes utgifter til fengselsprester inngår i beregningen av tilskuddssatsen til tros (sic) og livssynssamfunnene», og at «Tros- og livssynssamfunnene kan følgelig benytte tilskuddet til å dekke utgifter i forbindelse med tros- eller livssynsmessige tjenester i fengslene». Det er leder av fengselet som har «overordnet ansvar for oppfølging og gjennomføring av tros- og livssynstjenester i fengselet», og for å «legge forholdene til rette for at innsatte skal kunne utøve sin tro eller sitt livssyn».

Inger Furseth undersøkte i 1999–2000 hvordan muslimers rett til å praktisere sin religion ble ivaretatt i norske fengsler, og konkluderte med at det var en systematisk forskjellsbehandling av kristne og ikke-kristne i fengslene, og at lite ble gjort for å rette på dette (Furseth, 2006, s. 237). I en senere sammenligning av forholdene for muslimer i norske og danske fengsler fant Furseth og Kühle at det i Norge var langt flere lutherske fengselsprester i 2009 enn i Danmark. I Norge var det ikke ansatt noen imamer i fengsel, mens det i Danmark var ansatt imamer ved tre fengsler. Fengselsprestene søkte i noen grad å tilrettelegge for besøk av imamer i fengslene, men det var også praktiske og sikkerhetsmessige forhold som ofte forhindret dette. Furseth og Kühle antydte at radikaliseringsen av muslimer, som var kommet lenger i Danmark enn i Norge, kunne være en mulig forklaring på forskjellen (Furseth & Kühle, 2011, s. 129, 132–133).

53 Det samme rundskrivet finnes også med referansen rundskriv G-3/2009.

Til tross for bestemmelsene i straffegjennomføringsloven § 23 og rundskriv V-13B/2009 har situasjonen vært at Den norske kirkes fengselsprester langt på vei har vært i en særstilling når det gjelder nærvær og integrasjon i institusjonene. Da tjenesten gikk fra å være en tjeneste i kriminalomsorgens egen regi til å bli en importert tjeneste, beholdt fengselsprestene, som vi har sett, for det meste de samme arbeidsvilkår og tilganger i fengslene som tidligere. I praksis har mange fengselsprester i lang tid fått oppgaver knyttet til tilrettelegging for andres tros- og livssynsutøvelse i fengslene (Furseth, 2001, s. 76–81, Furseth & Kühle, 2011, s. 129), uten at det har vært definert som en oppgave for fengselsprestene verken i Tjenesteordning for fengselsprester eller i Rundskriv V-13B/2009.

Den religionspolitiske utviklingen på 2000-tallet

Etter Norges kristne råds utredning kom det utover på 2000-tallet både offentlige utredninger og utredninger i Den norske kirkes regi som adresserte spørsmålet om å åpne prestedtjenesten – eller den kirkelige tjenesten – i offentlige institusjoner for andre trossamfunn enn Den norske kirke. Først ute var utredningen *Samme kirke – ny ordning* (2002) som ble utarbeidet på oppdrag fra Kirkerådet, Den norske kirke. Denne utredningen foreslo endringer i forholdet mellom kirke og stat, men ønsket å opprettholde kirkelige tjenester i offentlige institusjoner. Ut fra utredningens religionspolitiske forståelse, foreslo utredningen også at «[i] denne verksemda bør det offentlege også gje rom for andre trus- og livssynssamfunn enn Den norske kyrkja» (Kirkerådet, 2002, s. 82). I den offentlige stat–kirke-utredningen NOU 2006:2 *Staten og den norske kirke* ble spørsmålet bare berørt i forbifarten. Det ble stilt spørsmål ved om den religiøse og livssynsmessige betjeningen i offentlige institusjoner krenket tros- og livssynsfriheten for borgere som ikke var medlemmer av Den norske kirke (NOU 2006: 2, s. 18). Norges kristne råds utredning om «muligheten for felleskirkelig samarbeid om de kirkelige tjenestetilbudene i offentlige institusjoner og forsvaret» ble omtalt (NOU 2006: 2, s. 66), men spørsmålet fikk ingen nærmere utredning og resulterte ikke i konkrete forslag. Stortingsmeldingen som fulgte opp stat–kirke-utredningen beskrev det som en del av statens rådende aktivt støttende tros- og livssynspolitikkk at «det blir lagt til rette for religiøs og livssynsmessig betjening i offentlige institusjoner» (St. meld. nr. 17 (2007–2008), s. 18).

Kirkeforliket fra 2008 berørte ikke spørsmålet om kirkelig eller religiøs tjeneste i offentlige institusjoner direkte, men forslaget til ny § 16 i Grunnloven inneholdt setningen «Alle Tros- og Livssynssamfund skal understøttes på like Linje» (St. meld. nr. 17 (2007–2008), s. 68). Med dette var et likebehandlingsprinsipp foreslått skrevet inn i Grunnloven. De foreslåtte grunnlovsendringene ble vedtatt i mai 2012. Kirkeforliket og stortingsmeldingen konsentrerte seg om endringer i Grunnloven og av Den norske kirkes forhold til staten, men manglet utredning av og løsningsforslag til en rekke av de religionspolitiske problemstillingene som oppsto når staten ikke lenger skulle ha en «offentlig religion», og likebehandling ble et av de grunnleggende prinsipper i religionspolitikken. I mars 2010 sendte derfor stortingsrepresentant Dagfinn Høybråten (KrF) en interpellasjon til statsministeren. I interpellasjonen motiverte Høybråten spørsmålet til statsministeren med at

[o]vergangen fra det homogene til det pluralistiske samfunnet gjør at religionens rolle i fellesskapet oppleves som mer uklar. Enkelte mener at religion og trosutøvelse nå bør begrenses i det offentlige rom, mens andre tar til orde for å innskrenke trosfriheten. Manglende forståelse for troens betydning kan også føre til at minoritetsgrupper føler seg fremmedgjort i samfunnet (*Stortingstidende* (2009–2010), s. 3517).

Spørsmålet: «Hvilken rolle mener statsministeren at religionene skal spille i fellesskapet?» ble besvart av statsministeren og debattert i Stortinget 28. mai 2010 (*Stortingstidende*, 2010, s. 3517 ff).

Interpellasjonen ledet til at det ble oppnevnt et tros- og livssynspolitisk utvalg (Stålsett-utvalget) i juni 2010. Mandatet var å «foreta en gjennomgang av statens tros- og livssynspolitikk og fremme forslag til endringer som kan bidra til å skape en mer helhetlig politikk på feltet» (NOU 2013: 1, s. 26). Økonomisk likebehandling og ikke-diskriminering ble framhevet som gjeldende prinsipper i statens aktivt støttende politikk på feltet. En av oppgavene til utvalget var å «[v]urdere hvilken plass religion og livssyn bør ha i ulike offentlige institusjoner, blant annet med hensyn til religiøs og livssynsmessig betjening, tilgang til bønne-/seremonirom, særlige krav til mat, klesdrakt osv.» (NOU 2013: 1, s. 27). Utvalgets utredning behandlet dette i et eget kapittel (kap. 15), hvor gjeldende ordninger ble gjennomgått, og det ble foreslått endringer. Utvalget oppfattet den aktuelle situasjonen slik at Den norske kirke hadde et hovedansvar og en særstilling når det gjaldt religiøs betjening i offentlige institusjoner. Samtidig viste utvalget til at det

var ordninger og prosjekter i Forsvaret og på enkelte sykehus for å ivareta dette for personer som tilhørte andre tros- og livssynssamfunn. «Utvalget har vurdert om denne utviklingen bør settes i system og påskyndes gjennom statlig styring» (NOU 2013: 1, s. 167). Et hovedprinsipp i utvalgets overveielser er prinsippet om at «Tros- og livssynsfriheten beskyttes for alle», også for «innsatte i fengsler, personell i Forsvaret og pasienter på norske sykehus», som i utgangspunktet skulle ha frihet til «å praktisere sin religion eller til å følge sitt livssyn og til å motta besøk fra egne religiøse ledere» (NOU 2013: 1, s. 168).

Utvalget gjennomgikk de ulike offentlige institusjonene, kriminalomsorgen, Forsvaret, offentlige sykehus, med flere. Når det gjaldt kriminalomsorgen, var situasjonen slik utvalget oppfattet det at den faste religiøse betjeningen bare besto av prester i Den norske kirke, og at dette kunne gjøre det vanskelig å ivareta en likeverdig tros- og livssynstjeneste i fengslene. Utvalget foreslo å opprette «statlig finansierte stillinger for personell fra andre tros- og livssynsretninger», og at stillingene burde finansieres ved å gjøre om enkelte av dagens stillinger for fengselsprester og ved opprettelse av nye stillinger for en periode» (NOU 2013: 1, s. 171). Utvalget drøftet ikke det faktum at fengselsprestene var en importert tjeneste i kriminalomsorgen og finansiert over kirkebudsjettet.

Når det gjaldt Forsvaret, registrerte utvalget «at Forsvaret har vært mer imøtekommende overfor religiøse behov enn for eksempel kriminalomsorgen» (NOU 2013: 1, s. 173), men at det enda ikke var «åpnet opp for tilsetting av religiøse ledere fra andre religioner enn kristendommen» (NOU 2013: 1, s. 173). For Forsvarets del mente utvalget at «tros- og livssynsbetjening (...) bør knyttes til ulike tros- og livssynssamfunn», og at «det bør være en bredere religiøs og livssynsmessig sammensetning i Forsvaret» (NOU 2013: 1, s. 173).

Utvalget slo fast at det ikke var «særskilte nasjonale regler for religionsutøvelse på offentlige sykehus», i motsetning til i kriminalomsorgen og Forsvaret (NOU 2013: 1, s. 174). I de offentlige sykehusene var sykehusprestene hjelpelige med å formidle kontakt med pasientenes egne tros- og livssynssamfunn. Enkelte sykehus hadde prosjekter rettet mot religioner og livssyn utenfor Den norske kirke, med ansettelse av kulturkonsulent på St. Olav hospital i Trondheim, og prosjektet «Tros- og livssynsbetjening for pasienter og pårørende på sykehus» (2011 og framover) ved Oslo Universitetssykehus i samarbeid med Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (NOU 2013: 1, s. 174). Dette prosjektet prøvde ut en ordning

med samtalepartnere fra ulike tros- og livssynssamfunn som ble gjort permanent etter prosjektperioden. For sykehussektoren foreslo utvalget flere ulike tiltak:

- Lyse ut stillinger uten krav om medlemskap i Den norske kirke eller noe annet spesielt tros- og livssynssamfunn (...).
- Ut fra det konkrete behov, øremerke hel- eller deltidsstillinger til søkere med en bestemt tros- eller livssynstilknytning (...).
- Inngå samarbeidsavtaler med tros- og livssynssamfunn som forplikter seg til å sikre tilgang på kvalifiserte samtalepartnere (...)» (NOU 2013: 1, s. 177).

Noe annerledes var vektleggingen da regjeringen Solberg i juni 2019 la fram proposisjon til ny tros- og livssynssamfunnslov, som også inneholdt en meldingsdel om en del religionspolitiske temaer som ikke skulle reguleres i trossamfunnsloven. Nå heter det at de som ikke kan delta i tros- og livssynssamfunnenes ordinære virksomhet «på grunn av militærtjeneste, soning eller sykdom», bør «ha tilgang på tros- og livssynsbaserte tjenester i tråd med sin tro eller sitt livssyn». I regjeringsplattformen, som det henvises til, benevnes dette som «mulighet for og tilbud om noen å snakke med om åndelige og eksistensielle spørsmål» (Prop. 130 L (2018–2019), s. 115). Siden 2013 var det nå blitt flere erfaringer med tros- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner. Ulike modeller var prøvd ut, og erfaringene tilsa at tros- og livssynsmedarbeidere som var ansatte i sykehus, ble mer brukt enn samtalepartnere som ble tilkalt i hvert enkelt tilfelle (Prop. 130 L (2018–2019), s. 115). Barne- og familiedepartementet konstaterte at det i Forsvaret og i helse- og omsorgstjenestene ble gjort tilpasninger til tros- og livssynsmangfoldet. I kriminalomsorgen var det «behov for å legge bedre til rette for en mer mangfoldig tros- og livssynstjeneste». Her varslet Barne- og familiedepartementet sammen med Justisdepartementet «et pilotprosjekt med livssynsmedarbeidere i kriminalomsorgen» i et team som kunne «møte de innsattes tros- og livssynsbehov» (Prop. 130 L (2018–2019), s. 115).

Når det gjaldt tros- og livssynsutøvelse i offentlige institusjoner og i helse- og omsorgstjenestene, hadde Stortingets familie- og kulturkomite få merknader, ut over å stadfeste at mennesker i militærtjeneste, under soning eller ved sykdom «[s]å langt det er mulig, bør (...) gis tilgang på tjenester i tråd med sin tro eller sitt livssyn». Komiteen la vekt på at «[t]ro og livssyn og ivaretagelse av eksistensielle spørsmål er en del av den helhetlige omsorgen til pasienter og pårørende», og at det burde innføres faste

prosedyrer og samarbeid med tros- og livssynssamfunn slik at brukernes og de pårørendes behov kunne bli møtt (Innst. 208 L (2019–2020), s. 14).

Vi kan merke oss at de offentlige utredningene fram til og med 2013 behandlet spørsmålet om religion og livssyn i offentlige institusjoner som et spørsmål om rett til religions- og livssynsutøvelse og til «tros- og livssynsmessig betjening». Dette later til å være den primære begrunnelsen for tros- og livssynstjeneste (prestedtjeneste inkludert) i offentlige institusjoner. Når det gjelder helsevesenet, kan vi merke oss at perspektivet «åndelig og eksistensiell omsorg» var fraværende i NOU 2013: 1, og at perspektivet «religiøs betjening» dominerte, selv om sykehusprestenes funksjoner som veiledere for personalet i etiske, livssynsmessige og eksistensielle spørsmål og deres deltakelse i tverrfaglige team og kliniske etikk-komiteer var omtalt (NOU 2013: 1, s. 174). Når saken kom til politisk behandling med Prop. 130 L i juni 2019 og Innst. 208 L i mars 2020, var språkbruken endret. Nå ble tro, livssyn og ivaretagelse av åndelige og eksistensielle spørsmål vektlagt som en del av helhetlig omsorg i like stor grad som tilgang på betjening eller tjenesteyting på tros- og livssynsfeltet.

Livssynsåpen prestedtjeneste i Forsvaret, sykehus og fengsler

Allerede like etter kirkeforliket i 2008 gikk Forsvaret i gang med en mangfoldsprosess. Etter et prøveprosjekt med feltimam og felthumanist fra 2015 ble dette gjort til faste stillinger fra 2017. Feltprestkorpsen endret også navn til Forsvarets tros- og livssynskorps fra og med 20. desember 2018. Denne utviklingen beskrives nærmere i Lundes kapittel i denne boka.

Så tidlig som i 2009 sendte Helse- og omsorgsdepartementet ut et rundskriv om «Rett til egen tros- og livssynsutøvelse» for personer som mottok pleie- og omsorgstjenester fra den kommunale helse- og omsorgstjenesten (Helse- og omsorgsdepartementet, rundskriv I – 6/2009). Ved sykehusene hadde St. Olav hospital ansatt en muslimsk kulturkonsulent i 2010, først som et prøveprosjekt. Ordningen ble fast fra 2013 (Vansvik, 2023, s. 120). Siden har både Haukeland sykehus og Stavanger universitetssykehus ansatt kulturkonsulent eller kultur- og livssynsrådgiver (Bøe, 2022, s. 41). Oslo universitetssykehus videreførte sin ordning med samtalepartnere. I årene 2015–2018 gjorde St. Olav hospital et forsøk med tilsetting av en livssynshumanist i prestedtjenesten, og i 2021 ble den første livssynshumanisten i fast stilling ansatt ved Universitetssykehuset i Nord-Norge, mens det ble

opprettet en ny prosjektstilling for to år ved St. Olav hospital. I 2018 endret prestedtjenesten ved St. Olav hospital navn til «preste- og samtaletjenesten» (Vansvik, 2023, s. 121–124). Ved Haukeland sykehus ble landets første sykehusimam ansatt i 2017. I 2021 ble det ansatt en muslimsk samtalepartner i 30 prosent stilling ved Oslo universitetssykehus. St. Olav hospital hadde da en muslimsk kulturkonsulent i 40 prosent stilling (Bøe, 2022, s. 41).

Fra 1.1.2017 ble fengselspresttjenesten virksomhetsoverdratt til rettssubjektet Den norske kirke som ledd i endringen av relasjonen mellom staten og Den norske kirke. Dermed er ikke lenger fengselspresttjenesten en offentlig tjeneste, men en tjeneste levert av en selvstendig religions- og livssynsorganisasjon i samfunnet. Denne tjenesten er fortsatt en importert tjeneste. Regjeringen Solberg ønsket i 2014 å gjøre et forsøk med livssynsteam i Oslo fengsel. Dette var forankret i regjeringens *Handlingsplan mot radikaliserings og voldelig ekstremisme*. For det første skulle det for første gang ansettes livssynsrepresentanter for andre enn Den norske kirke i fengslene. For det andre skulle importmodellen fravikes ved at disse skulle ansettes i kriminalomsorgen (Fredwall, 2016, s. 210). Dette ble ikke realisert den gangen. Ambisjonen om et slikt prosjekt ble gjentatt i Prop. 130 L (2018–2019), men ikke før i 2021 lyktes det å legge grunnlag for et prøveprosjekt i Kongsvinger fengsel (Årsheim i denne boka). Prosjektet startet opp i oktober 2022 med en livssynsmedarbeider fra Human-etisk forbund og en imam.⁵⁴ Fengselspresten er fortsatt ansatt av Den norske kirke, mens de øvrige livssynsmedarbeiderne er ansatt i Kriminalomsorgen.

Fagutvikling

I kjølvannet av Stålsett-utvalgets utredning har fagutviklingen omkring religions- og livssynsplurale eller livssynsåpne tros- og livssynstjenester skutt fart. I 2016 ble det avholdt en større fagkonferanse om «Chaplaincy på norsk – om tros- og livssynstjenester i fremtidens Norge». Konferansen ble arrangert på initiativ fra Feltprestkorpset i samarbeid med Oslo Universitetssykehus (Prestetjenesten og Seksjon for likeverdig helsetjeneste), Universitetet i Oslo (Det teologiske fakultet), Human-Etisk Forbund og Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn.⁵⁵ En oppfølgende

54 Den katolske kirke var også påtenkt en stillingsressurs, men denne har ikke kommet på plass medio 2023. Informasjon fra Presteforeningens fagutvalg for prester i kriminalomsorgen, april 2023.

55 Konferanserapport, Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (2017), <https://stl.no/wp-content/uploads/2023/04/Chaplaincy-pa-norsk-konferansenotat-2016.pdf> (lest 27.6.2023).

konferanse ble arrangert i 2018.⁵⁶ Chaplaincy-konferansene tok opp og drøftet en rekke spørsmål knyttet til utvikling av mer likeverdige religions- og livssynstjenester i offentlige institusjoner (Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn, 2017).⁵⁷

Et forskningsmessig overblikk over feltet kom med et temanummer om «Chaplaincy» av *Tidsskrift for praktisk teologi* i 2019. Her ble situasjonen i de nordiske landene og Nederland presentert, ved siden av spesialartikler om enkelte temaer. Temanummeret gir et godt overblikk over litteraturen på feltet fram til 2019.

I 2019 ble også mastergradsprogrammet «Lederskap, etikk og samtalepraksis» satt i gang ved Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo. Dette er et utdanningstilbud som blant annet sikter mot å kvalifisere livssynshumanister og religiøse ledere fra ulike tradisjoner til tros- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner. De første kandidatene ble uteksaminert i 2021. Både denne mastergraden og videreutdanningskurset for spesialprester som ble arrangert av Teologisk fakultet i 2020–2021, «Spesialprest i livssynsåpent samfunn», gir utdanning på et felt som er i stadig faglig utvikling. Både masterprogrammet og videreutdanningskurset bidrar til fagutvikling og refleksjon på feltet.

I januar 2021 holdt Anne Hege Grung semesteråpningsforelesningen ved Teologisk fakultet. I en artikkel som delvis bygger på denne forelesningen, hevder hun, med henvisning til den nederlandske forskeren Anke Liefbroer, at det foregår en dobbel pluralisering av den åndelige og eksistensielle omsorgen som har vært utøvet av prester fra Den norske kirke i offentlige institusjoner. Det ene er en tros- og livssynspluralisering, en åpning av tjenesten for representanter for flere tros- og livssynssamfunn. Det andre er en profesjonspluralisering, som handler om at den åndelige og eksistensielle omsorgen ikke behøver å bli ivaretatt av religions- og livssynsspesialister, men kan ivaretas av generalister som arbeider i institusjonene, som sykepleiere og fengselsbetjenter (Grung, 2021, s. 366, 371–372). Ser man på sammensetningen av personellet som arbeider i tros- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner som det er redegjort for i starten av kapitlet, er tros- og livssynspluraliseringen fortsatt begrenset, om enn en tydelig tendens. Ser man på utviklingen av antall ansatte i tros- og livssynstjenester i offentlige institusjoner er det en svakt nedadgående tendens

56 <https://stl.no/chaplaincy/chaplaincy-pa-norsk-2018/> (lest 27.6.2023).

57 Rapporten fra konferansen i 2018 var ikke tilgjengelig på nett 27.6.2023.

i helsevesenet, som kan tyde på en økende tendens til at ivaretagelse av åndelig og eksistensiell omsorg i større grad blir et ansvar som overlates til andre yrkesgrupper enn spesialister på religions- og livssynsfeltet. Denne tendensen finnes ikke igjen i samme grad i kriminalomsorgen, Forsvaret og universitets- og høyskolesektoren. Men problemstillingen diskuteres faglig også her. I 2016 undersøkte Fredwall og Larsen handlingsrommet for fengselsansatte (fengselsbetjenter) for å utøve åndelig omsorg i norske høysikkerhetsfengsler (Fredwall, 2016).

At fagfeltet og det institusjonelle feltet er i endring, reflekteres også i at Kirkerådet i Den norske kirke i 2022 tok initiativ til å drøfte Den norske kirkes tjeneste i samfunnsinstitusjoner. Nils Terje Lunde, nestkommanderende i Forsvarets tros- og livssynskorps, fikk i oppdrag å foreta en utredning. Denne utredningen (Lunde, 2022) danner igjen grunnlag for en sak til Kirkemøtet 2023 om «Kirkens tjeneste i samfunnsinstitusjoner» (Kirkemøtet, 2023).

Oppsummering

Vi har fulgt noen linjer i utviklingen av spesialpresttjenestene i fengsler og sykehus fra reformasjonen til vår tid. De første 300 årene etter reformasjonen var spesialtjenesten i sykehus og fengsler liten i omfang. Det var få institusjoner, og bare der det var store og/eller mange institusjoner ble det opprettet særlige embeter som anstaltprest. Der det ikke var anstaltprester, var besøk hos syke og fengslede de ordinære menighetsprestenes ansvar. Ingen skulle være unndratt kirkens (og kongens) religiøse omsorg, for fengslenes del inkludert kirkens disiplinerende rolle. Prestetjenesten besto av gudstjenester, kirkelige handlinger, sjelesorg og i fengslene også av konfirmasjonsundervisning. Særtrekket var avgrensningen av menigheten til de som befant seg i anstaltens varetekt som syke eller innsatte.

Fra midten av 1800-tallet ble det opprettet nye typer anstalter med isolasjonsfengselet og sinnssykeasylet som begge innebar nye former for behandling av henholdsvis fanger og sinnslidende. Det medførte endringer i anstaltprestenes rolle og funksjon. De fikk oppgaver tett knyttet til institusjonenes formål. Fengselspresten fikk en nøkkelrolle i isolasjonsfengselets, Botsfengslets, moralske forbedring av fanger. Når isolasjonen virket på fangen, var presten klar med religiøs og moralsk påvirkning gjennom gudstjenester og samtaler. Fengselsprestens nøkkelrolle i fengselet gjenspeiles i lønnsforholdene. I sinnssykeasylet kunne så vel gudstjeneste og andakt som

prestens sjelesørgeriske samtaler ha gunstig innvirkning og bidra til å roe ned urolige sinnslidende og medvirke til tilfriskning. Den sjelesørgeriske praksisen i sinnssykeasyet, de senere psykiatriske avdelingene og sykehuse-ene stimulerte fagutvikling på sjelesorgfeltet. I forhold til tidligere utvikles en mer spesialisert sjelesorg i anstaltene. Fortsatt er antallet spesialprester lavt, og knyttet til store institusjoner i de større byene. Mest utbygd er slik tjeneste i fengslene, hvor alle de største fengslene har egen fengselsprest. Det er noe flere fengselsprester enn sykehusprester i denne perioden.

Spesialiseringen av sjelesorgen i anstalter og utbyggingen av flere og større institusjoner, særlig i sykehussektoren, fører fra omkring 1950 til ønsker om bedre integrering og større grad av profesjonalisering av preste-tjenesten i sykehuse-ene. Frøshaug-komiteens utredning la grunnlag for en planmessig utbygging av antall prestestillinger i sykehus, selv om utbyggingen i praksis tok lang tid. Det lyktes derimot ikke å få utformet en nasjonal normalinstruks for sykehusprester. Til det var tankegang og oppfatning for ulik hos kirkelige myndigheter (biskopene) og helsemyndighetene (særlig helsedirektør Karl Evang).

Den store utbyggingen av spesialpresttjenestene kom fra midten av 1970-årene, først i sykehussektoren, og på 1990-tallet i fengslene og studentpresttjenesten. Et systematisk arbeid med kartlegginger og utredninger av institusjonspresttjenesten i hvert enkelt bispedømme la grunnlag for en sterk ekspansjon i antall sykehusprester. Denne utbyggingen må ses i sammenheng med fortsatt utvikling av en spesialisert sykehuspresttjeneste. Pastoralkliniske kurs hadde funnet sted siden omkring 1950 og mer regelmessig fra 1970-tallet. Fra 1980 er pastoralklinisk utdanning (PKU) en systematisk spesialisert utdanning i sjelesorg for institusjonsprester.

Fra 1980 overtok fylkene som sykehuseiere tilsetting og arbeidsgiveransvar for sykehusprestene. Tidligere hadde tilsettingsmyndigheten ligget hos Kirke- og undervisningsdepartementet. Denne overføringen aktualiserte behovet for en normalinstruks for sykehusprester. Det viste seg fortsatt vanskelig å bli enige om en slik instruks. Presteforeningen utarbeidet flere forslag som ble revidert etter innspill fra helsemyndighetene. Denne instruksen fikk aldri formell status som noe annet enn Presteforeningens veiledende syn på hva sykehuspresttjenesten gikk ut på, men ble en ressurs når sykehuseierne skulle utforme instruks for sine sykehusprester. Fengselspresttjenesten gikk motsatt vei. Her ble arbeidsgiveransvaret overført fra Justisdepartementet til Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet i år 2000. Prestetjenesten i fengslene ble dermed en importert

tjeneste i fengslene på linje med helse- og omsorgstjenestene. Det ble også fastsatt en nasjonal Tjenesteordning for fengselsprester i 1997.

Sykehuspresttjenesten og fengselspresttjenesten har ikke bare gått hver sin vei i organisering av arbeidsgiveransvaret. Også når det gjelder formell regulering av tjenestene, har utviklingen vært svært forskjellig. Prestetjeneste i sykehus har aldri vært lovhjemlet eller nasjonalt regulert i offentlige instruksjoner, mens fengselspresttjenesten har vært lovhjemlet og regulert i nasjonale instruksjoner helt siden 1800-tallet. Med straffegjennomføringsloven av 2001 ble lovreguleringen endret fra å hjemle en prestatjeneste i fengslene til å hjemle de innsattes rett til religions- og livssynsutøvelse. To mulige faktorer som kan bidra til å forklare denne forskjellen, er at fengselsvesenet har vært mer sentralisert i struktur enn sykehussektoren, og at fengsler er lukkede institusjoner med adgangsregulering, mens helseinstitusjonene er mer åpne mot samfunnet.

Utviklingen fra 1970-tallet og framover medførte et større religiøst og livssynsmessig mangfold i befolkningen. Den religionspolitiske utviklingen på 2000-tallet ledet til avviklingen av statens offentlige religion, til endring i forholdet mellom staten og Den norske kirke (2012/2017) og til sterkere vektlegging av religionsfrihet, likebehandlingsprinsippet og alles rett til religions- og livssynsutøvelse. Ivaretagelsen av retten til religions- og livssynsutøvelse i offentlige institusjoner for de som ikke tilhørte statskirken (Den norske kirke), har som hovedregel blitt håndtert ved at institusjonsprester fra Den norske kirke har formidlet kontakt og besøk av representanter for vedkommendes trosretning. Fra 1990-tallet har det først vært utredet hvordan det kan utvikles en mer tverrkirkelig prestatjeneste, og siden hvordan en mer religions- og livssynsplural religions- og livssynstjeneste i samfunnsinstitusjoner kan utvikles (Norges kristne råd, 2000; NOU 2013: 1). Omsetting av dette i praksis er et pågående arbeid og et arbeid under utvikling både når det gjelder organisering og fagutvikling.

I den historien som her er fortalt, kan vi skjelve mellom fire ulike hensikter med spesialprestatjeneste / religions- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner som dels forekommer i ulike faser av historien, dels er overlappende perspektiver som er til stede på samme tid:

1. å ivareta kongens, statens, kirkens religiøse omsorg for undersåttene, borgerne, medlemmene
2. å bidra til oppnåelse av anstaltens/institusjonens formål: moralsk forbedring eller rehabilitering av innsatte i fengslene, bidrag til helbredelse

i en helhetlig helseomsorg for syke, som at religiøse praksiser ellers sjelesorg kan bidra til at urolige sinnssyke (psykiatriske) pasienter roes ned

3. å ivareta retten til religionsutøvelse når man er (ufrivillig) satt til side fra samfunnet som innsatt, innlagt eller innrullert
4. å ivareta åndelig og eksistensiell omsorg (existential care) for å ivareta hele mennesket når de er syke eller i fengsel, eller pårørende

Mens den første hensikten var dominerende fra reformasjonen av og i flere hundre år, ble den andre hensikten tydeligere omkring midten av 1800-tallet. Fra om lag 1950 ble den tredje hensikten mer viktig i begrunnelsen av prestetjenesten, mens fagutviklingen både i sykepleie og den pastoralkliniske fagtradisjonen etter hvert la mer vekt på den åndelige og eksistensielle omsorgen. I dag er det særlig de to sistnevnte hensiktene som trekkes fram i diskusjonen, men når kriminalomsorgen prioriterer retreat i fengsel eller pilegrimsvandringer som ledd i soningen, legges det vekt på at disse religiøse eller eksistensielle praksisene bidrar til rehabiliteringen av de innsatte, og dermed til den offentlige institusjonens primære formål.⁵⁸

Avsluttende diskusjon og utblikk

En vanlig skjelning i den nyere litteraturen om spesialprestjeneste eller tros- og livssynstjeneste («chaplaincy») er mellom det «religiøse» eller livssynsmessige aspektet ved tjenesten, og det «eksistensielle» (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2020), eller mellom spesialpresttjenestens «trosforankring (konfesjon)» og «allmenne karakter (profesjon)», slik Sturla Stålsett gjør i sitt kapittel i denne boka. Danbolt og Stifoss-Hanssen hevder at det i tiden etter 1950 har skjedd en gradvis bevegelse fra «a 'religious service' perspective to an 'existential care' perspective» (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2020, s. 43–44). Slik jeg leser utviklingen, kan det til en viss grad stemme når det gjelder den faglige utviklingen, særlig av sykehuspresttjenesten, men ikke uten videre for offentlige myndigheters og kirkeledelsens begrunnelser for slike tjenester. I kirkelige dokumenter gis prestetjeneste i offentlige institusjoner en dobbelt begrunnelse fra og med Bispemøtets uttalelse i 1980, «både ut fra kirkens ansvar for sine medlemmer og ut

⁵⁸ <https://www.nrk.no/osloogviken/innsatte-i-hele-landet-far-tilbud-om-a-leve-som-munker-i-halden-fengsel-1.15538502> (lest 27.6.2023).

fra helsetjenestens ansvar for å tilgodese hele mennesket» (BM 7/1980). Religionspolitisk var det betjeningsperspektivet som dominerte begrunnelsene for prestetjeneste eller tros- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner til og med Stålsett-utvalgets utredning i 2013. Det er først i de nyeste politiske dokumentene at eksistensiell omsorg blir framtredd ved siden av betjenings- eller tjenesteperspektivet, slik at religions- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner nå også har en dobbelt begrunnelse i offentlige dokumenter. Spenningen mellom disse to perspektivene – «religiøs tjeneste» og «eksistensiell omsorg» – på prestetjeneste i offentlige institusjoner følger med over i diskusjonen om hvordan en kristen prestetjeneste for en stats- og majoritetskirke kan omformes til religions- og livssynstjeneste og/eller åndelig og eksistensiell omsorgstjeneste for alle i et religions- og livssynspluralt samfunn.

Et helt vesentlig aspekt ved prestetjenesten, tros- og livssynstjenesten eller den åndelige og eksistensielle tjenesten i offentlige institusjoner er at den har en historie som en statlig religiøs tjeneste, og at konteksten for tjenesten fortsatt er «offentlige» institusjoner, i statlig regulerte og styrte institusjoner, i offentlige helseforetak og i kommunale helse- og omsorgsinstitusjoner som er underlagt offentlige reguleringer og offentlig styre. Forholdet mellom Den norske kirke og staten, og statens religionspolitikk med større vekt på likebehandling og ikke-diskriminering, genererer sammen med den demografiske utviklingen med større religiøst og livssynsmessig mangfold behov for nytenkning og endringer på feltet.

De ulike spesialpresttjenestene har ulik relasjon til statsmakten eller det offentlige. *Feltpresttjenesten*, nå en del av Forsvarets tros- og livssynskorps, er nærmest tilknyttet statsmakten, som en del av statens militære organisasjon. *Fengselsprestene* var en del av statens justismyndighet fram til prestetjenesten ble en importert tjeneste i fengslene fra 1.1.2000 ved overføringen av fengselsprestene fra Justisdepartementet til Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet. Fengselsprestene er i dag ansatt av Den norske kirke. Sykehusene og de høyere utdanningsinstitusjonene har et historisk opphav som kirkelige institusjoner. Fra reformasjonen ble begge deler i stor grad øvrighetens ansvar, når det ikke lenger var en selvstendig kirkeorganisasjon som kunne ivareta disse. *Sykehusprestene* er i dag ansatt i de offentlige helseforetakene eller ved private helseinstitusjoner, mens *studentprestene* er ansatt av Den norske kirke, med arbeidssted på utdanningsinstitusjonene. For *sykehjemsprestene* varierer det om de er ansatt i kommunen, av Den norske kirke eller av private organisasjoner. Denne variasjonen er resultat

av ulik utvikling i de ulike offentlige institusjonene. Det har skjedd endringer både på statlig, eller offentlig, side, på kirkelig side og i relasjonen mellom stat og kirke. Ved siden av organisatoriske endringer og endringer i rammebetingelser har det også skjedd endringer i hvordan disse prestetjenestene utøves. Det har skjedd endringer i de ulike institusjonene og i hvilke behov spesialpresttjenestene skal svare på. Den faglige tenkningen har endret seg, både den praktisk-teologiske tenkningen og tenkningen om forholdet mellom ulike faggruppers bidrag inn i institusjonene. Ikke minst har det skjedd store endringer i det religions- og livssynsmessige feltet og dets plass i samfunnet.

Dette gir ulike utgangspunkt og ulike utfordringer med å etablere mer likeverdige og livssynsåpne religions- og livssynstjenester i offentlige institusjoner. Forsvaret har omstrukturert det gamle feltprestekorpset til Forsvarets tros- og livssynskorps som rommer prester og ansatte fra ulike tros- og livssynssamfunn. Enkelte større sykehus har funnet lignende ordninger.

Når det gjelder fengsler og høyere utdanningsinstitusjoner hvor Den norske kirke ansetter og lønner fengselsprestene og studentprestene, må det andre løsninger til. Enten ved at andre tros- og livssynssamfunn får mulighet til å ansette religions- og livssynsarbeidere som får arbeide på like vilkår som Den norske kirkes prester, eller ved å finne andre modeller for organisering av livssynsåpne religions- og livssynsteam. Forsøkene så langt på å etablere livssynsteam i fengsel har medført at Kriminalomsorgen fraviker importmodellen og ansetter tros- og livssynsmedarbeidere fra andre tros- og livssynssamfunn i Kriminalomsorgen, mens Den norske kirkes fengselsprester fortsetter som importert tjeneste. Spørsmålet om felles koordinering og ledelse av denne tjenesten er så langt ikke løst. På universiteter og høyskoler er det ansatt tros- og livssynsmedarbeidere fra enkelte andre tros- og livssynssamfunn ved enkelte utdanningsinstitusjoner. Ved Universitetet i Oslo organiseres dette nå i et felles samtalesenter.

De organisatoriske utfordringene er én side av saken. Økonomiske og personellmessige ressurser hos de øvrige tros- og livssynssamfunnene byr også på begrensninger. Selv der det offentlige finansierer stillinger, er det ikke alltid tilgang på kvalifiserte religions- og livssynsmedarbeidere som tros- eller livssynssamfunnet kan avse til denne typen tjeneste.

Den norske kirkes prester som arbeider i offentlige institusjoner har i lang tid hatt en rolle hvor de legger til rette for at de som tilhører andre tros- og livssynssamfunn, får mulighet til å forholde seg til en religions- eller

livssynsmedarbeider (prest, imam, samtalepartner) fra sin egen religiøse eller livssynsmessige sammenheng. I overskuelig framtid ser dette ut til å være en nødvendig løsning, ved siden av at prestedtjenestene utvikles til mer livssynsåpne tros- og livssynstjenester der det er praktisk mulig.

Referanser

Arkivmateriale

Riksarkivet, Kirke- og undervisningsdepartementets arkiv

RA/S-1007/D/Dc/L0228 Geistlig betjening ved straffeanstaltene, 0005 – Innberetning om fangenes religiøse tilstand m.v. 1847–1849.

RA/S-1007/D/Dc/L0229 Geistlig betjening ved straffeanstaltene, 0001 – Instruks og reglementer m.v.

RA/S-1007/D/Dd/L0219 Prestetjeneste, protestantisk kirkegård, 0001 – Prestetjenesten ved sykehusene 1952–1960. Innstilling om forandringer i prestedtjenesten ved sykehusene 1955.

Riksarkivet, Norges kristne råds arkiv

RA/PA-1890/D/Da/L0012 Norges kristne råd. Saksarkiv ordnet etter arkivnøkkel, 1992–2002.

Utvalg, 1992–2002, 0007 – Institusjonsprest 1992–2002; 0008 – Institusjonsprest 1996–1997.

Bispemøtet, Den norske kirke

Protokoller fra Bispemøtet 1917–.

BM 23/1949 Prester som hospitanter ved psykiatriske institusjoner.

BM 29/1951 Prestetjeneste ved sykehusene.

BM 15/1952 Prestetjenesten ved sykehusene.

BM 6/1956 Prestetjenesten ved sykehusene.

BM 1/1957 Prestetjenesten ved sykehusene.

BM 6/1958 Prestetjenesten ved sykehusene.

BM 7/1980 Kirkelig tjeneste ved helse- og sosialinstitusjoner

Presteforeningens arkiv

068 Sykehusnemnda: Innstillinger vedr. sykehusprestutdannelsen og pastoral-klinisk utdanning i Norge Avgitt 5. nov. 1975; Protokoller

Legg 068.4 Sykehusprestutdannelsen 71–76

068.3 Geistlig betjening av institusjoner

072.2 Fængselsprest. Legg 02 Opprettelse av fem nye stillinger som fængselsprest.

Trykte kilder og litteratur

Aftenposten. (1976, 21. februar). «Anstaltprest» blir «institusjonsprest», s. 5.

Agøy, N. I. (2023). *Knuste drømmer. Kirken og arbeiderbevegelsen. Tiden fra 1940 til ca. 1960*. Scandinavian Academic Press.

- Anordning om Tugthuset Indrettelse i Christiania og de fattiges forflegning i Agershuus Stift. 2. dec. 1741. (1841). I F. A. Wessel-Berg (Udg.), *Kongelige Rescripter, Resolutioner og Collegial-Breve for Norge i Tidsrummet 1660–1813. Udgivne i Udtog, Første Bind. 1660–1746* (s. 786–806). J. W. Cappelen. Transkribert tekst tilgjengelig på <https://www.hf.uio.no/iakh/tjenester/kunnskap/samlinger/tingbok/lover-reskripter/Tukthusforordningen/tukthusanordningen.pdf>.
- Bang, A. C. (1909). *Erindringer*. Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag.
- Beretning Om Rigets Strafarbeidsanstalter for Aaret 1878. Den Kongelige Norske Regjerings underdanigste Indstilling af 6 August 1802*. Norges officielle Statistik. Udgiven i Aaret 1880 B. No. 3, Ringvolds Bogtrykkeri.
- Beretning Om Rigets Strafarbeidsanstalter for Aaret 1879. Den Kongelige Norske Regjerings underdanigste Indstilling af 10de August 1882*. Norges officielle Statistik. Ny Række, udgiven i Aaret 1882 B. No. 3, Ringvolds Bogtrykkeri.
- Berggrav, E. (1928). *Fangens sjel – og vår egen: Erfaringer og iakttagelser fra Botsfengslet i Oslo*. Aschehoug.
- Bloch-Hoell, N. (1968). *Diakonissehusets første hundre år 1868–1968. – at vi skulle vandre i dem*. Diakonissehuset i Oslo.
- Bugge, C. A. (1916). *Fra min Fængselstid. Tretten Aar blant Forbrydere*. Jacob Dybwad.
- Bull, E., Krogvig, A. & Gran, G. (Red.). (1925). *Norsk biografisk leksikon: Bd. 2. Bjørnstad–Christian Frederik*. Aschehoug.
- Bøe, M. H. (2022). En sykehusimam for alle? Organisering og representasjon i religions- og livssynsbetjening («chaplaincy») for muslimer ved norske sykehus. *DIN. Tidsskrift for religion og kultur*, (1), 35–61. <https://ojs.novus.no/index.php/DIN/article/view/2077/2048>
- Danbolt, L. J. & Stifoss-Hanssen, H. (2020). Health care chaplaincy in the Nordic countries. Transformations and perspectives. I E. A. Zeder, P.-Y. Brandt & J. Besson (Red.), *Clinique du sens* (s. 35–46). Éditions des archives contemporaines. <https://doi.org/10.17184/eac.3272>
- Danbolt, L. J. & Zock, H. (Red.). *Tidsskrift for praktisk teologi*, 26(2) [Temannummer om «Chaplaincy»]. <https://journals.mf.no/tpt/issue/view/519>
- Departements-Tidende for 1850*, 22. Chr. Schibsted.
- Departements-Tidende for 1878*, 50. Chr. Schibsted.
- Departements-Tidende for 1879*, 51. Chr. Schibsted.
- Ellingsen, T. (Red.). (2017). *Kirkeordinansen av 1537* (T. Ellingsen, Overs.). Cappelen Damm Akademisk.
- Endr. i tjenesteordn. for fengselsprester. (2000). *Forskrift om endring i forskrift om tjenesteordning for fengselsprester* (FOR-2000-02-07-183). Lovdata. <https://lovdata.no/LTI/forskrift/2000-02-07-183>
- Farsund, G. (1980). Fra embetsprest til pastoralklinisk virksomhet. I C. Astrup, A. A. Dahl & N. Retterstøl (Red.), *Gaustad sykehus 125 år. Det psykiatriske sykehus i dag – fra enhet til mangfold* (s. 120–133). Universitetsforlaget.
- Fengselsloven (1958). *Lov om fengselsvesenet* (Lov-1958-12-12-7) [Opphevet]. Lovdata. <https://lovdata.no/lov/1958-12-12-7>
- Fjellbu, A. (1926). *Kristelig studenterliv i Norge*. Gyldendal.
- Fjellbu, A. (1960). *En biskop ser tilbake*. Gyldendal.
- Fredwall, T. (2016). Tro i lukkede rom: Åndelig omsorg i norske høysikkerhetsfengsler. I P. Leer-Salvesen & T. Mesel (Red.), *Moralske borgere: Refleksjoner over etikk og samfunn* (s. 204–225). Portal Akademisk.
- Fridhov, I. M., Brandt, H., Røberg, V., Thorp, T. & Torjuul, R. S. (1994). *Organiseringen av prestatjenesten i fengsle*. Justisdepartementet & Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet.
- Fridhov, I. M. & Langelid, T. (2017). Importmodellen i norsk fengselsvesen. *Nordisk Tidsskrift for Kriminalvidenskap*, 104(3), 259–288. <https://doi.org/10.7146/ntfk.v104i3.115050>

- Frøshaug, H., Kvarme, T. & Rimestad, A. (1955). *Innstilling fra det sakkyndige utvalg til å utrede spørsmålet om mulige forandringer i prestetjenesten ved sykehusene* [Upublisert]. Kirke- og undervisningsdepartementets arkiv, Riksarkivet, RA/S-1007 /D/Dd/L0219.
- Furseth, I. (2001). *Muslims in Norwegian prisons and the defence* (KIFO-rapport 15). Tapir.
- Furseth, I. (2006). Flerreligiøsitet i norske fengsler. I L. Kühle & C. Lumholt (Red.), *Straffens menneskelige ansigt? En antologi om etik, ret og religion i fængslet* (s. 213–238). Anis.
- Furseth, I. (2014). The ambiguity of secular and religious space: The Norwegian penitentiary system. I R. van den Breemer, J. Casanova & T. Wyller (Red.), *Secular and sacred? The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space* (s. 152–169). Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666604492.152>
- Furseth, I. & Kühle, L. (2011). Prison chaplaincy from a Scandinavian perspective. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 56(153), 123–141. <https://doi.org/10.4000/assr.22784>
- Grankvist, R. (1982). *Nidaros kirkes spital 700 år. Trondhjems hospital 1277–1977*. F. Bruns bokhandels forlag.
- Grung, A. H. (2021). Pluralisering av åndelig og eksistensiell omsorg i norske institusjoner: Utfordringer, muligheter og spørsmål. *Kirke og Kultur*, 126(4), 366–379. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2021-04-07>
- Grønningseter, F. (1969). Behov for studentmenighet. *Kirke og kultur*, 74(2), 102–110.
- Hamar bispedømmeråd. (1977). *Kirkelig tjeneste ved institusjonene i Hamar bispedømme. En utredning fra et utvalg oppnevnt av Hamar bispedømmeråd*. Hamar bispedømmeråd.
- Hansson, K. (1935). *Norsk kirkerett*. Aschehoug.
- Heiene, G. (1992). *Eivind Berggrav: En biografi*. Universitetsforlaget.
- Helse- og omsorgsdepartementet. (2009, 1. desember). *Rett til egen tros- og livssynsutøvelse* (Rundskriv I-6/2009). <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/i-62009-rett-til-egen-tros--og-livssynsu/id587577/>
- Hestvold, O. (1987). *Alex Johnson. Et liv i spenningsfelt*. Universitetsforlaget.
- Høverstad, T. (1918). *Norsk skulesoga. Det store interregnum 1739–1827*. Steenske forlag.
- Høydal, P. F. (1975). Pastoral-klinisk utdannelse for sjelesørgere. I H. Frøshaug, D. J. Kvebæk & I. S. Ravnsborg (Red.), *Visjon og vilje. Festskrift til overlege Gordon Johnsen på 70-årsdagen 29. desember 1975* (s. 16–25). Fabritius.
- Haanes, V. L. (2022, 29. juni). J. C. Heuch. I *Norsk biografisk leksikon*. https://nbl.snl.no/J.C._Heuch
- Imsen, S. & Winge, H. (2003). *Norsk historisk leksikon: Kultur og samfunn ca. 1500–ca. 1800* (2. utg.). Cappelen Akademisk Forlag.
- Innst. 208 L (2019–2020). *Innstilling fra familie- og kulturkomiteen om Lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven)*. Familie- og kulturkomiteen. <https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Publikasjoner/Innstillinger/Stortinget/2019-2020/inns-201920-208/?m=-1>
- Innst. O. nr. 32 (1975–1976). *Innstilling fra kirke- og undervisningskomiteen om lov om endring i lov av 5. april 1957 om geistlige embets- og tjenestemenns lønnsforhold m.v. og i lov av 19. juni 1969 om kateketteneste*. (Ot.prp. nr. 12). Kirke- og undervisningskomiteen. <https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Stortingsforhandlinger/Lesevisning/?p=1975-76&paid=6&wid=b&psid=DIVL599>
- Instrux for de ved Rigets Straffarbeidsanstalter ansatte Præster*, bestemt ved Kongelig Resolution af 28de Juni 1879.
- Inter Collegas*. (1986), 18(2). Den norske kirkes presteforening.
- Inter Collegas*. (1991), 21(3). Den norske kirkes presteforening.
- Johansen, M. (2001). *Bot og bedring gjennom 150 år. Historikk og historier fra Bodsfængslet i Christiania*. Oslo fengsels hustrykkeri.
- Justis- og politidepartementet & Kultur- og kirke departementet. (2009). *Samarbeid om tros- og livssynstjenester i fengsel* (V-13B/2009; G-3/2009) [Rundskriv]. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/rundskriv-v-13b2009/id571299/>

- Kirkemøtet. (2023). *Kirkens tjeneste i samfunnsinstitusjoner. Sak KM 8/23*. Den norske kirke, Kirkemøtet. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/2023/saksdokumenter/km_08_0_23_kirkens%20tjeneste%20i%20samfunnsinstitusjoner.pdf
- Kirkerådet. (1981). *Tjenester og stillinger i Den norske kirke*. Bispedømmenes fellesråd – Kirkerådet. (Først utgitt 1976, opptrykk 1978)
- Kirkerådet. (1990). *Kirken og fangeomsorgen*. Betenkning fra Kirkens diakoni- og samfunnsråd (KM-dokument nr. 14.2/90). Kirkerådet.
- Kirkerådet. (1993). *Å leve med dommen. Kirken og kriminalomsorgen*. Kirkerådet.
- Kirkerådet. (2002). *Samme kirke – ny ordning. Om ny ordning av Den norske kirke, med særlig vekt på forholdet mellom kirke og stat*, Innstilling fra Kirkerådets kirke/stat-utvalg. Kirkerådet.
- Kolstad, K. & Os, E. (2002). Sykehuspresten – kirkelig integritet og helsefaglig integrering. Roller i spenningsfeltet mellom kirke og sykehus. I M. Huse & C. Hansen (Red.), *Møteplass for presteforskning. Presten i norsk kirke- og samfunnsliv* (s. 229–254) (KIFO-rapport 22). Tapir Akademisk Forlag.
- Kongeriget Norges Hof- og Stats-Calender for Aaret 1816*. (1816). Jacob Lehmann.
- Kongeriget Norges Stats-Calender for 1844*. (1844). J. W. Cappelen.
- Kortner, O., Munthe, P. & Tveterås, E. (1979). *Aschehoug og Gyldendals Store norske leksikon: Bd. 3*. Aschehoug & Gyldendal.
- Kriminalomsorgen. (2008/2023). Religion og livssyn. Strfgjfl. § 23. Religion og livssyn. *Retningslinjer til straffegjennomføringsloven revidert 27. oktober 2008, lov og forskriftsbestemmelser oppdatert 16. januar 2023*. Kriminalomsorgen.
- Kriminalomsorgen (u.å.). *Retningslinjer til straffegjennomføringsloven*. Kriminalomsorgen. <https://www.kriminalomsorgen.no/retningslinjer-til-straffegjennomfoeringsloven.411497.no.html>
- Kvalsnes, A. M., Barth, G. H. & Utne, J. O. (1989). *Kirkens arbeid blant studenter*. Utredning fra en arbeidsgruppe. Kirkerådet.
- Kvarme, I. T. G. (1991). *Fengselspresttjenesten: Dens bakgrunn og innhold med spesiell vekt på perioden fra 1851 til 1991* [Mellomfagsoppgave]. Institutt for kriminologi og strafferett, Universitetet i Oslo.
- Lov angaaende Bods-fængslet ved Christiania og om Anvendelse af Celler ved de øvrige Strafarbeidsanstalter av 12. juli 1848. I C. Bull (Red.). (1851). *Love, Anordninger, Kundgjørelser, aabne Breve, Resolutioner m. M., der vedkomme Kongeriget Norges Lovgivning og offentlige Bestyrelse (...)* (s. 513–517). Chr. Grøndahls Forlag.
- Lov om Almueskolevæsenet i Kjøbstæderne av 12. juli 1848. (1986). *Skolehistoriske aktstykker Nr. 5, 2. utg.* Selskap for norsk skolehistorie.
- Lov om Fængselsvæsenet av 13. oktober 1857. (1861). I E. Mørch & L. J. Vogt (Red.), *Love, Andordninger, Kundgjørelser, aabne Breve, Resolutioner m. M., der vedkomme Kongeriget Norges Lovgivning og offentlige Bestyrelse (...)* (s. 475–485). Chr. Grøndahls Forlag.
- Lov om fængselsvæsenet og om tvangsarbeide av 31. mai 1900. (1900). *Norsk Lovtidende, Iste Afdeling*, 434–445.
- Lov om fængselsvæsenet og om tvangsarbeide av 12. desember 1903. (1904). *Love vedtagne paa tre og femtiende ordentlige Storting 1903/1904. Tillæg til Stortingstidende* (s. 1–9). Stortinget.
- Lunde, N. T. (2003). *Fra Forsvaret i kirken til kirken i Forsvaret: Kirkelig-militære relasjoner i Norge gjennom 1000 år*. Eide forlag.
- Lunde, N. T. (2021). *Fra feltprestkorps til tros- og livssynskorps* [Mastergradsoppgave]. Universitetet i Oslo.
- Lunde, N. T. (2022, 31. august). *Kirkelig tjeneste i samfunnsinstitusjoner* [Faglig utredning for Kirkerådet]. Den norske kirke. <https://www.kirken.no/contentassets/ae37aade775144a1ac968acc72069748/kirkelig%20tjeneste%20i%20samfunnsinstitusjoner.pdf>
- Luthersk Kirketidende*. (1973). 108(3).

- Luthersk Kirketidende. (2002). 137(14).
- Mamen, H. C. (Red.). (1955). *Dikemark sykehus 1905–1955*. Dikemark sykehus.
- Mannsåker, D. (1954). *Det norske presteskaper i det 19. hundreåret*. Sosialhistoriske studiar. Det Norske Samlaget.
- Meddelelser om Det norske Fængselsvæsen i det 19de Aarhundrede. *Udgviet af Expeditionschefen for Fængselsvæsenet* (1904). Norges officielle Statistik. Fjerde Række Nr. 86.
- Fængselsstyrelsens Aarvog 1901–1902. I Kommission hos H. Aschehoug & Co.
- Mæland, B. & Lunde, N. T. (2017). From confessional to concessional: The adaptation to religious pluralism by the chaplaincy of the Norwegian Armed Forces. I T. Brekke & V. Tikhonov (Red.), *Military chaplaincy in an era of religious pluralism: Military-religious nexus in Asia, Europe and USA* (s. 162–184). Oxford University Press.
- Naterstad, I. A. (1996). Den norske kirkes studentprest – et kirkelig nærvær på universitetet i Oslo. *Norsk teologisk tidsskrift*, 97(2–3), 94–102.
- Norges kristne råd. (2000). *Institusjonspresttjenesten – en felles oppgave?* [Upublisert]. Norges kristne råd. RA/PA–1890/D/Da/L0012 Norges kristne råd. Saksarkiv ordnet etter arkivnøkkel. 1992–2002. Utvalg, 1992–2002, 0007 – Institusjonsprest 1992–2002.
- NOU 1975: 30. (1975). *Stat og kirke*. Kirke- og undervisningsdepartementet.
- NOU 1976: 26. (1976). *Prestenes etterutdanning*. Kirke- og undervisningsdepartementet.
- NOU 2006: 2. (2006). *Staten og Den norske kirke*. Kultur- og kirke departementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2006-2/id156177/>
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitik*. Kulturdepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2013-1/id711212/Odelstingstidende.1975-1976.>
- Prop. 130 L (2018–2019). *Lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven)*. Barne- og familiedepartementet.
- Reglement for Smaafængslerne*. (1905). Udfærdiget af Fængselsstyrelsen 1 Marts 1905.
- Retterstøl, N. (2022, 29. juni). Gordon Johnsen. I *Norsk biografisk leksikon*. https://nbl.snl.no/Gordon_Johnsen
- Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. (2017). *Chaplaincy på norsk – om tros- og livssynstjenester i fremtidens Norge* [Konferansenotat]. Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. <https://stl.no/wp-content/uploads/2023/04/Chaplaincy-pa-norsk-konferansenotat-2016.pdf>
- Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. (2018, 6. februar). *Chaplaincy på norsk 2018*. <https://stl.no/chaplaincy/chaplaincy-pa-norsk-2018/>
- Schaanning, E. (2007a). *Menneskelaboratoriet: Botsfengslets historie*. Scandinavian Academic Press.
- Schaanning, E. (2007b). Fra sjelesorg til sjelsgranskning – prestens rolle i Botsfengslet. *Kirke og kultur*, 112(3), 272–287. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3002-2007-03-06>
- Smith, P. S. (2003). *Moralske hospitaler: Det moderne fængselsvæsenes gennembrud 1770–1870*. Forum.
- SOU 1949: 53. (1949). *Betänkande med förslag till ordnande av den andliga vården vid sjukhusen. Avgivet av tillkallade sakkunniga den 31 oktober 1949*. Ecklesiastikdepartementet.
- Statistisk sentralbyrå (u.å.). *Utvikling av medlemstall i Den norske kirke. 1970–2012. Absolutte tall og andel*. <https://www.ssb.no/164130/utvikling-av-medlemstall-i-den-norske-kirke.1970-2012.absolutte-tall-og-andel>
- Steenstrup, B. (1968). *Hvem er hvem?* Aschehoug.
- Stendal, M. (2013). *Presteteneste ved offentlige sykehus. Profesjon under utvikling eller utfasing? Ei spørsmålsstilling og ein rapport frå innsida av tenesta*. Oslo bispedømme.
- Stifoss-Hanssen, H., Danbolt, L. J. & Frøkedal, H. (2019). Chaplaincy in Northern Europe. An overview from Norway. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 60–70. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5355>
- St.meld. nr. 17 (2007–2008). *Staten og Den norske kirke*. Kultur- og kirke departementet.

- Stortingstidende*. (2009–2010).
- Straffegjennomføringsloven. (2001). *Lov om gjennomføring av straff* (LOV-2001-05-18-21). Lovdata. <https://lovdata.no/lov/2001-05-18-21>
- Teigen, O. (1986). Pastoralklinisk utdanning i Norge. I E. A. Nilsen (Red.), *Sjelesorg og psykoterapi. En pastoralpsykologisk antologi* (s. 321–327). Luther.
- Tjenesteordning for fengselsprester. (1997). *Tjenesteordning for fengselsprester* (FOR-1997-11-20-1179). Lovdata. <https://lovdata.no/LTI/forskrift/1997-11-20-1179>
- Tjenesteordning for fengselsprester. (2016). *Tjenesteordning for fengselsprester* (FOR-2016-04-11-1813) [Opphevet]. Lovdata. <https://lovdata.no/LTI/forskrift/1997-11-20-1179>
- Vansvik, S. (2023). *Fra kapellaner til chaplaincy. Om etableringen, profesjonaliseringen og videreutviklingen av prestetjeneste på norske sykehus – sett fra Midt-Norge*. Eget forlag.
- Wessel-Berg, F. A. (1847). *Register til Rescripter, Resolutioner og Collegial-Breve for Norge 1660-1813*. J. W. Cappelen.
- Årbok for Den norske kirke*. (1953). Forlaget Land og Kirke. (Utgitt år 1952)
- Årbok for Den norske kirke*. (1961). Forlaget Land og kirke.
- Årbok for Den norske kirke*. (1971). Forlaget Land og kirke.
- Årbok for Den norske kirke*. (1984). Verbum.
- Årbok for Den norske kirke*. (1997). Kirkens Informasjonstjeneste.
- Årbok for Den norske kirke*. (2005). Kirkens informasjonstjeneste.
- Årbok for Den norske kirke*. (2012). Den norske kirke, Kirkerådet.
- Årsheim, H. (2020). Norway: Religion in the prison system. I J. Martínez Ariño & A.-L. Zwilling (Red.), *Religion and prison: An overview of contemporary Europe* (s. 285–298). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-36834-0_18

DEL 2

KAPITTEL 3

Livssynsåpen spesialprest? Den nye presterollen i offentlige institusjoner – mellom konfesjon og profesjon

Sturla J. Stålsett Professor, MF vitenskapelig høyskole

Abstract: Chaplains in public institutions in Norway are facing new demands and expectations. This is partly due to the effect of demographic changes on religious belonging and practice, resulting in a new public policy in this field. The new policy aims at promoting what is expressed in the neologism «*livssynsåpent samfunn*» – a policy model in which the active public support of religious and lifestance-practices is combined with a public commitment to the equal treatment of all faiths and convictions. This situation requires an adaptation of the traditional ministerial service in public institutions to the emerging diversity of spiritual needs and preferences. For the chaplain, this shift may present a tension in role expectation and self-understanding. It may be described as a tension between, on the one hand, a faith-based, «confessional» assignment in particular directed at people belonging to a particular creed, and on the other hand, a mostly health-based, «professional» service directed at all persons, regardless of religious identity or practice. This chapter examines whether and in case how the distinction between «confession» (*konfesjon*) and «profession» (*profesjon*) can contribute to a better transparency and clarity in sorting out and responding to these conflicting expectations in present-day chaplaincy.

Keywords: chaplaincy, public institutions, confession, profession, health

Endringer i det norske tros- og livssynslandskapet skaper nye forventninger og krav til tjeneste som spesialprest i offentlige institusjoner. Det livssynsåpne samfunn krever en bredere tjeneste, tilpasset det nye livssynsmangfoldet. Dette kan ivaretas på flere måter. For spesialpresten kan det innebære en spenning i rolleforventningen og selvforståelsen, mellom et trosbasert oppdrag og en allment rettet, helsebasert tjeneste om eksistensielle samtaler og støtte i kritiske livssituasjoner. I NOU 2013: 1 formuleres dette som et krav om at «forholdet mellom profesjon og konfesjon (...) må vektes på en transparent måte» (s. 177). I dette kapitlet vil jeg søke å belyse kryssende forventninger til spesialpresttjenesten i et livssynsåpent samfunn og drøfte om, og i tilfelle hvordan, begrepsparet «konfesjon» og «profesjon» kan bidra til en slik transparent vektning. Hvordan kan vi best beskrive og forstå forholdet mellom trosbaserte oppgaver og mer allment rettede helse- og sosialpregede sider ved tjenesten? Hvilke muligheter og begrensninger kan en slik inndeling ha?

Jeg skal først gi en bakgrunn for hvorfor en ny gjennomtenkning av spesialprestenes rolleforståelse er blitt nødvendig. Den nye tros- og livssynspolitikken begrunnes i det NOU 2013: 1 kalte «det livssynsåpne samfunn». Hva innebærer det, i korte trekk – og hvordan berører det spesialprestenes tjeneste? Dernest følger en drøfting av to hoveddimensjoner i spesialpresttjenesten, slik de kommer til syne i nyere faglitteratur og praksisutvikling, gruppert under ordparet konfesjon og profesjon. Drøftingen viser at dimensjonene tidvis vil stå i motsetning til hverandre, og at det kan sies å være en komplementær spenning i forholdet mellom konfesjon og profesjon i spesialpresttjenesten. Samtidig vil jeg argumentere for at en tydeligere skjelning mellom de to også vil kunne gi hjelp til å finne en balanse og komplementaritet i den enkeltes tjeneste, så vel som i et kollegium. Å få fram dette vil være kapitlets særlige bidrag.

Det livssynsåpne samfunn

Tro og livssyn er i endring i det norske samfunnet (Furseth, 2015; Lundby, 2021; Repstad, 2020; Schmidt & Botvar, 2010). Andelen av befolkningen som er medlem i Den norske kirke, var i 2021 64,9 %, ned fra 72,7 % i 2015. I 1988 var andelen på 88 %, og i 1970 var den 94 %. Mellom 2015 og 2021 økte andelen medlemmer i trossamfunn utenfor Den norske kirke fra 10,8 % til 12,6 % (SSB).¹ Samtidig går andelen av befolkningen som ikke er

1 12025: Utvalgte nøkkeltall kirke, etter statistikkvariabel, region og år. Statistikkbanken (ssb.no) <https://www.ssb.no/statbank/table/12025/tableViewLayout/>

medlem i noe tros- eller livssynssamfunn markant opp, og nærmer seg en femtedel av befolkningen på landsbasis. Dagens tros- og livssynspolitikkk tar utgangspunkt i dette økte mangfoldet, og har som siktemål å fremme et livssynsåpent samfunn (Stålsett, 2021). Hva betyr det for den preste-tjenesten som utspiller seg i offentlige institusjoner – som helsevesenet, utdanningsinstitusjoner, Forsvaret eller kriminalomsorgen?

Begrepet «livssynsåpent samfunn» stammer fra NOU 2013: 1. Her beskrives det som et samfunn med «rikelig rom for tros- og livssynsutfoldelse», der myndighetene har «åpenhet for borgernes ulike livssyn, religiøse så vel som sekulære, minoritetenes så vel som majoritetens», og likebehandler disse. (NOU 2013: 1, s. 25). Det særpregede ved denne livssynspolitiske modellen ligger dermed i kombinasjonen av en støttende stat, som legger aktivt til rette for tros- og livssynsutøvelse, samtidig som denne støtten tydeliggjøres som betinget av likebehandling – i prinsipp og så langt mulig i praksis. I Stortingsproposisjonen om lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven) bekreftes begrepet og målet om et livssynsåpent samfunn, og gis utfyllende definisjon (Prop. 130 L (2018–2019), s. 11, 13, og andre steder).

Da den nye trossamfunnsloven ble vedtatt av Stortinget i 2020, hadde målet om et livssynsåpent samfunn en tverrpolitisk oppslutning. Dette bekreftes av at begrepet brukes som begrunnelse og mål for tros- og livssynspolitikken både av sentrum-høyre-regjeringen til Erna Solberg, og av AP-SP-regjeringen ledet av Jonas Gahr Støre. Det er imidlertid ikke entydig hva denne målsettingen om et livssynsåpent samfunn betyr i praktisk politikk. Norge som livssynsåpent samfunn er fortsatt i støpeskjeen, og ulike utviklingstrekk er merkbare (Breistein, 2013; Endsjø, 2013; Eriksson, 2020; Schmidt, 2015; Stålsett, 2021).

Denne endringen i begrunnelse av den offentlige politikken på tros- og livssynsfeltet har ulike konsekvenser for forskjellige aktører og instanser i feltet. Modellen beskriver først og fremst myndighetenes plass og rolle. For trossamfunnene, deres virksomhet og ansatte, er nødvendigvis forpliktelsene og mulighetene knyttet til denne livssynspolitiske rammen mangeartede, og ulike – for eksempel for store og små, tradisjonelle eller «nye» aktører. Gitt Den norske kirkes bakgrunn som statskirke, med forankring i offentlig sektor og sentral legitimitet og rolle på fellesarenaer i det norske samfunnet, har denne endringen i den demografiske og juridiske konteksten betydelige konsekvenser (Stålsett, 2015). Den norske kirke er ikke lenger statskirke; den er nå en grunnlovsfestet folkekirke. I den reviderte Grunnlovens paragraf 16, som kom på plass etter kirkeforliket på Stortinget

i 2008, heter det at «Den norske kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forblir Norges folkekirke og understøttes som sådan av staten». Om andre tros- og livssynssamfunn heter det i samme paragraf at de skal «understøttes på lik linje». Slik skiller Den norske kirke seg med andre ord fortsatt fra andre tros- og livssynssamfunn. Det er ikke bare ordninger, økonomiske bindinger og rettslige rammeverk som er endret. I tillegg er selve begrunnelsen og legitimiteten i Den norske kirkes virksomhet ny og annerledes. Det fører til behov for justeringer og avklaring av både forventninger og rolleforståelse. Det gjelder ikke minst forståelsen av spesialprestens rolle i offentlige institusjoner.

Likebehandling i offentlige institusjoner

NOU 2013: 1 foreslo 8 prinsipper for et livssynsåpent samfunn (NOU 2013: 1, 107ff). Prinsippene ble videreført i stortingsproposisjonen (Prop 130 L, 2018–2019) som ledet fram til den nye trossamfunnsloven. I det femte prinsippet stilles det krav om likebehandling i og gjennom det offentlige engasjementet på feltet: «Staten bør tilstrebe at enhver borger får – i prinsipp og i rimelig praksis – samme grad av støtte til sin tros- og livssynsutøvelse» (NOU 2013: 1, s. 111). Dette prinsippet er særlig relevant for utøvelsen av tros- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner generelt, og spesialprestens rolle spesielt. Det er nå allment anerkjent at likebehandling krever en bredere tilnærming til tros- og livssynsbetjening i offentlige institusjoner. Fram til i dag har Den norske kirkes majoritetsposisjon bestemt tjenestene i institusjoner som fengsel, Forsvaret, offentlige sykehus og andre helse- og omsorgsinstitusjoner, utdanningsinstitusjoner og kriseberedskapen. Inntil nylig hadde dette kirkesamfunnet eneansvar for og monopol på å utøve disse funksjonene. I et mer livssynsmangfoldig samfunn må religiøs og livssynsmessig betjening bli tilrettelagt for brukere med ulik livssynstilknytning. Et større mangfold i de religiøse og livssynsmessige tjenestene er nødvendig, framholder NOU 2013: 1. «Norge har kommet kortere enn mange andre europeiske land når det gjelder tilpasning av den religiøse betjeningen til endringer i befolkningens religiøse tilhørighet» (s. 178). En slik tilpasning er statens ansvar. Myndighetene har ansvar for å respektere hver enkelt borgers tros- og livssynsfrihet, uavhengig av om vedkommende er knyttet til et stort eller lite tros- eller livssynssamfunn – eller ikke er medlem av noen slik organisasjon. Likebehandlingsprinsippet krever med andre ord en endring av innretningen og organiseringen av

livssynstjenestene i institusjoner, siden de fortsatt bærer preg av å ha blitt formet i, og tilpasset til, et samfunn der de aller fleste tilhører Den norske kirke.

NOU 2013: 1 anbefalte på denne bakgrunn en bredere rekruttering av personell til tros- og livssynsbetjening for slik å tilpasses dem som er brukere av institusjonen – proporsjonalt med behovet. Samtidig understreket utvalget betydningen av å ta vare på den kompetansen som er bygd opp ved institusjonenes prestetjenester. Kunnskaper og erfaring i sjelesorg og annen religiøs betjening måtte videreføres i den nye, livssynsåpne tros- og livssynstjenesten.

Den doble forventningen: Konfesjon og/eller profesjon?

Det er i denne sammenhengen begrepsparet «profesjon og konfesjon» dukker opp, som ulike sider ved tjenesten, som også kan være i spenning. Helseforetakene kan velge mellom forskjellige måter å organisere denne tjenesten på, skriver utvalget i NOU 2013: 1. Ett av kravene ved tilsetting må imidlertid være at «forholdet mellom profesjon og konfesjon (...) må vektes på en transparent måte» (s. 177).

Disse ulike sidene ved tros- og livssynstjeneste i offentlige institusjoner ble også drøftet spesielt under behandlingen av forslaget til den nye tros-samfunnsloven i Stortinget våren 2020. I komiteens merknader understreket komiteens flertall (utenom medlemmene fra Fremskrittspartiet) «behovet mennesker i militærtjeneste, under soning eller ved sykdom kan ha for tros- og livssynsbaserte tjenester ved at de ikke kan delta i tros- og livssynssamfunnenes ordinære virksomhet. Så langt det er mulig, bør disse gis tilgang på tjenester i tråd med sin tro eller sitt livssyn» (Innst. 208 L (2019–2020), s. 15). Komiteen framholdt altså tydelig som et offentlig ansvar å legge praktisk til rette for at den allmenne retten til tros- og livssynsutøvelse kan innfris i offentlige institusjoner. Vi ser også at dette måtte skje i tråd med den enkeltes tro og livssyn. Balansen mellom det allmenne og det spesifikke ble med andre ord tydelig uttalt.

Et annet flertall i komiteen viste til et rundskriv til kommunene fra Helse- og omsorgsdepartementet som skal «sikre at de som er avhengig av praktisk og personlig bistand fra den kommunale helse- og omsorgstjenesten, også får ivaretatt sine muligheter til egen tros- og livssynsutøvelse, i tråd med de grunnlovfestede bestemmelser om religionsfrihet og

ytringsfrihet» (Innst. 208 L (2019–2020), s. 14). Med henvisning til Meld. St. 15 (2017–2018) «Leve hele livet – en kvalitetsreform for eldre», understrekes det at hovedspørsmålet alltid må være: «Hva er viktig for deg?» Det gjelder ikke minst på tros- og livssynsfeltet. Her ses tro og livssyn og ivaretagelse av eksistensielle behov som en del av en helhetlig omsorg til pasienter og pårørende.

I denne stortingsmeldingens kapittel 5.2 «Tro og liv», presiseres forholdet mellom helse- og omsorgstjenestene og den enkeltes tros- og livssynsutøvelse:

Helse- og omsorgstjenestene må sørge for at den enkeltes tro- og livssynsutøvelse og behov for samtaler om eksistensielle spørsmål blir ivaretatt. Helse- og omsorgstjenesten bør derfor innføre faste prosedyrer og samarbeide med tro- og livssynssamfunn slik at de kan møte brukernes og de pårørendes behov (s. 88).

Vi ser med andre ord hvordan spesialprestens rolle i det livssyns åpne samfunnet framtrer i spenning mellom to mandater: På den ene siden skal den være en konfesjonelt kompetent og autorisert tilrettelegger for at den enkeltes behov og rettighet kan ivaretas «i tråd med sin tro og sitt livssyn». På den andre siden forventes spesialpresten å være en tilbyder av profesjonell eksistensiell omsorg, uavhengig av eller på tvers av livssyn. Er begrepsparet konfesjon og profesjon en nyttig måte å beskrive denne doble forventningen på? Om vi følger denne terminologien, vil den første dimensjonen, den konfesjonelle, kunne ses som forankret i en konkret trosspesifikk kompetanse som imøtekommer et bestemt, konfesjonelt forankret, behov. Her vil eksplisitt religiøse handlinger som bønn, nattverd, bibellesning og sjelesorg stå i sentrum, – med andre ord, ulike former for trøst, støtte og veiledning ut fra eget trosgrunnlag.

Den andre dimensjonen, «profesjon», vil i en slik todeling være knyttet til åpnere eksistensielle temaer og behov. Dette er en rolle som er konfesjonsovergrepene, eller -uavhengig, og som ofte kan handle om å bearbeide stress og påkjenninger knyttet til å være i overgangsfaser eller livskriser. Den kommer til uttrykk som profesjonell kompetanse på ivaretagelse i slike situasjoner.

Todelingen har også blitt beskrevet som forskjellen på «particularists», som gir åndelig omsorg til pasienter de deler livssyn med, og «universalists», som gir rituell og åndelig omsorg som en religiøs og livssynsmessig hybrid praksis (Grung, 2022, s. 4–5; se også Grung, 2021). I en beskrivelse

av helsepresttjenestens karakter i de nordiske landene (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2020) foretar Danbolt og Stifoss-Hansen en liknende inndeling i to måter å forstå tjenesten på ut fra en skjelning mellom «religiøs» og «eksistensiell». Som allerede vist påpekte NOU 2013: 1 denne spenningen i spesialpresttjenesten med særlig fokus på spørsmålet om kompetanse. Dagens institusjonsprester har en viktig kompetanse, ofte med spesialutdanning, ble det understreket. De er profesjonelle «både i sjelesorg overfor personer i sårbare situasjoner og i forhold til å ha sin virksomhet ved en helse- eller omsorgsinstitusjon» (s. 177). Likevel, bemerket utvalget, vil prestenes konfesjonelle tilhørighet, det at de tilhører Den norske kirke, nødvendigvis begrense mulighetene for at de kan gi fullverdige religiøse tjenester til pasienter, pårørende og klienter med annen tro eller annet livssyn. Det er utvilsomt nyttig og nødvendig å reflektere nærmere over styrker og begrensninger ved hver av de to aspektene i tjenesten. Hva kommer til syne om vi ser det som forholdet mellom konfesjon og profesjon?

Spesialpresttjenestens trosforankring

I den tradisjonelle spesialprestrollen spiller den konfesjonelle tilknytningen, utrustningen og sendelsen en helt avgjørende rolle. Enhver spesialprest er, som tittelen signaliserer, først og fremst prest. Det vil si at hun eller han har en teologisk profesjonsutdanning og praktisk-teologisk seminar som hovedutdanning, og har på det grunnlaget blitt ordinert til tjeneste i et bestemt kirkesamfunn, for de fleste Den norske kirke, med de forventningene, rettighetene og pliktene dette medfører. Dette gjør rollen tydelig konfesjonelt legitimert, formet og betinget. Det er ordinasjonen som er tilsetningsgrunnlaget i disse stillingene, og det er med ordinasjonens trostilknyttede autoritet bestemte handlinger og tjenester utføres. Dette er den partikulære siden ved tjenesten. Denne partikulariteten er imidlertid i nyere tid til en viss grad oversett, tonet ned, eller problematisert, som vi straks skal se. Det kan være at majoritetens hegemoni på tros- og livssynsfeltet har gjort det partikulære ved denne tjenesten så selvfølgelig at den har blitt nærmest usynlig – eller ubevisst. Likevel er dette konfesjonelle preget det udiskutabelt primære ved tjenesten, både i historisk og generisk forstand.

Tradisjonelt var prestatjenesten i offentlige institusjoner knyttet til en konfesjonell stats ivaretagelse av borgerne når de var under statlig omsorg. Tjenesten var forkynnende og disiplinerende, i varierende grad og med

ulik vekting på disse avhengig av institusjonen (jf. Speelman, 2022, s. 15–17; Berthelsen & Stifoss-Hanssen, 2014). Denne fortsatt konfesjonelt forankrede tjenesten utviklet seg gradvis i retning av større vekt på det diakonalt ivaretagende.

Denne historiske begrunnelsen for den konfesjonelle siden ved tjenesten endres i nyere tid, på minst to måter. Det første er forankringen i tros- og livssynsfriheten som en rettighet, og statens ansvar for å legge materielt til rette for innfrielsen av denne retten. Det andre er vendingen til mottakerperspektivet: «Hva er viktig for deg?» Begge endringene fastholder behovet for en fortsatt konfesjonell forankring og utforming av tjenesten, slik Stortingskomiteen viste med referanse også til Meld. St. 15 (2017–2018) «Leve hele livet – en kvalitetsreform for eldre»: «Helse- og omsorgstjenestene må sørge for at den enkeltes tro- og livssynsutøvelse og behov for samtaler om eksistensielle spørsmål blir ivaretatt» (Innst. 208 L (2019–2020), s. 14). Men for å innfri dette i en ny tid er det altså nødvendig med en pluralisering av konfesjonalitetsforankringen i tilbudet. For om den enkelte skal få betjening i samsvar med sin tro eller sitt livssyn, vil det være viktig at den tjenesten man mottar, samsvarer med ens (livssynsbetingede) forventning. Forankringen kan slik være avgjørende for tjenestens legitimitet. Kun en katolsk prest er bemyndiget til å forrette katolsk nattverd, eller å gi salvelsens sakrament til syke og døende. Pasienten, den innsatte, eller studenten må kunne være trygg på at tjenesten som tilbys, er i samsvar med hennes rettmessige forventning.

Dette viser behovet for en fortsatt form for konfesjonell sertifisering eller sendelse. Den eksplisitt trosbaserte innretningen er ikke lenger selv-sagt, og ikke betydningsfull for alle. For noen kan den også virke som et hinder. Men samtidig er den ikke annullert, men snarere både forsterket og pluralisert.²

Kritikk av konfesjonstilnærmingen

En fortsatt vektlegging på det konfesjonelt spesifikke er imidlertid også utsatt for kritikk. Et instruktivt eksempel her var høringsuttalelsen fra Diakonhjemmet Høgskole til NOU 2013: 1 Det livssyns åpne samfunn,

² Anne Hege Grung skriver om to typer pluralisering i denne sammenhengen: tros- og livssynspluralisering og profesjonspluralisering (Grung, 2021).

datert 30.8.2013.³ Den kritiserte NOU 2013: 1 for å bære preg av noe den kalte en «religiøs betjeningslogikk», og et menneskerettighetsrasjonale som ikke, etter høringsuttalelsens syn, dekket behovet for kvalifisert eksistensiell omsorg: «Tydelig påpekning av at menneskeretts- og betjeningsperspektivet tildekker den helsefaglige dimensjonen av prestetjenesten,» het det. NOU 2013: 1 bygger på en snever forståelse av livssyn, ble det hevdet, som

... et biprodukt av visse organisasjoner. Et livssyn framstår som det medlemmene i tros- og livssynsorganisasjoner «har» eller tror på. Denne forståelsen framstår som monolitisk og statisk, til forskjell fra å forstå livssyn også som noe dynamisk; et fenomen som finnes i menneskers liv som et verktøy til å møte og mestre eksistensielle utfordringer ...

Denne statiske forståelsen kommer tydelig fram, hevdet uttalelsen fra Diakonhjemmets høyskole videre,

... ved at disse tjenestene i all hovedsak framstilles om en tjeneste rettet mot den enkeltes livssyn i institusjonell og dogmatisk betydning. Det bildet som tegnes av framtidige utøvere, gjør dermed disse til representanter for sin religiøse eller livssynsmessige institusjon på en uheldig og for snever måte. Dette kan forstås i kjølvannet av tenkningen om livssyn som et objekt folk har, og ikke som en prosess folk er involvert i, særlig i sårbare livssituasjoner ...

Uavhengig av den konkrete høringsrunden og vurderingen av utredningen, som ikke lenger er relevant her, framførte denne uttalelsen et viktig anliggende som berører dobbeltheten i spesialprestens rolle og trostilknytningens betydning for denne. Det helhetlige, eksistensielle og helsefaglige oppdraget bør ha forrang i tjenesten, framholdt høringsuttalelsen med styrke. En menneskerettstankegang som peker på at hver enkelt pasient har rett til å bli møtt, eller «betjent», i tråd med sitt eget livssyn (konfesjon), kan sågar skygge for dette overordnede anliggendet, hevdes det. Spesialprestene blir i slike tilfeller «reduert til funksjonærer for sitt trossamfunn». I motsetning til denne tilnærmingen bør livssyn heller ses som en «eksistensiell prosess hos enkeltpersoner», og sjelesorgpersonell i institusjonene må ha en tverrfaglig rolle, hevdes det. Den ene delen av denne rollen er åndelig omsorg, en omsorg som deles med mange andre av de helsefaglig ansatte

3 Se https://www.regjeringen.no/contentassets/3810c6a1d2eb412485319c1dfbef00e4/286-diaconhjemmet-hogskole.pdf?uid=Diakonhjemmet_H%C3%B8gskole

på sykehuset. Den andre delen er mer «institusjonelt representerende». Denne kritikken av det eksplisitte trosbaserte bringer oss med andre ord til spesialpresttjenestens ikke-konfesjonsbundne side.

Spesialpresttjenestens allmenne karakter

I todelingen konfesjon–profesjon kan det siste begrepet dekke spesialpresttjenestens allment rettede karakter. Denne kan ha minst to aspekter. Den første er helsefaglig (også utenfor helseinstitusjoner): å være ekspert på eksistensielle samtaler. Den andre er tros- og livssynsfaglig (men ikke konfesjonelt bundet): å være ekspert på å oppfatte, formidle og sørge for (som tilrettelegger, ikke først og fremst utfører) ivaretagelse av behov som springer ut av ulike grader og former for tros- og livssynstilhørighet. Det er særlig denne åpningen i to retninger av spesialpresttjenesten som har ført til en ny bruk av en tradisjonell betegnelse, nemlig «kapellan» eller (helst) «chaplain».

Internasjonalt har «chaplaincy» blitt en betegnelse på en livssynsplural rolle. En chaplain er i denne meningen en fellesbetegnelse for profesjonelle aktører av ulik trostilknytning, og det er varierende i hvilken grad denne trostilknytningen tillegges vekt i utøvelsen av yrket. Tidvis kan dette framstilles som en som dekker «åndelige» («spiritual») behov, snarere enn religiøse, slik det for eksempel beskrives av Stephen Pattison (2020) i forordet til antologien *Chaplaincy and the soul of health and social care*: «... spiritual care for all, rather than religious care for a few prevails». Dette har en konkret og formell side når det gjelder arbeidsforholdet, fortsetter Pattison: «chaplains are employed by and responsible to public institutions rather than sending churches» (Pattison, 2020, s. 16-17). Forankringen er altså i helseinstitusjonen, ikke i livssynsorganisasjonen.

I en norsk sammenheng er et slikt livssynsåpent kapellanbegrep ikke helt innarbeidet. Men behovet er der. To konferanser i regi av Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL) i 2016 og 2018 satte dette på dagsordenen, gjennom overskriften «Chaplaincy på norsk?» I konferansenotatet til den første konferansen vises det til denne internasjonale bruken av *chaplaincy* på tvers av livssyn, om ansatte som yter religions- og livssynstjenester ved offentlige institusjoner.⁴ Deres tjenester beskrives som verdibaserte, eksistensielle samtaler, åndelig støtte og utøvelse av religiøse

4 <https://stl.no/wp-content/uploads/2023/04/Chaplaincy-pa-norsk-konferansenotat-2016.pdf>

ritualer, og består dessuten i undervisning og veiledning av personale i etiske, livssynsmessige og eksistensielle spørsmål. Utviklingen i retning av økt livssynsmangfold, mer spesialisert kompetanseutvikling og flere og mer mangfoldige behov også i den norske konteksten, fikk STL til å stille spørsmål om utforming av dette tilbudet i framtida.

Igjen ser vi spenningen komme til syne: Skal de ansatte samtalepartnere (prester og andre) ha en klar tilknytning til tros- og livssynssamfunnet de er en del av? Eller skal de først og fremst betraktes som ansatte ved den offentlige institusjonen? Bør de ansatte samtalepartnere tilpasse sin tros- og livssynsrepresentasjon i møte med institusjonenes krav og forme sin profesjon på den måten?

Skjelningen her kan være uskarp. Det kan gi grunnlag for forvirring, påpeker Best et al. (2021) i artikkelen «A Long Way to Go Understanding the Role of Chaplaincy?» De hevder at mange ikke har fått med seg at spesialprestrollen i offentlige institusjoner har gått fra å være tradisjonell og konfesjonsforankret trossamfunnsbetjening til å bli en spesialisert, tilpasset helsetjeneste. De mener det er en utbredt misforståelse at prestene utelukkende gir tjenester som lett kan erstattes av religiøs bistand fra representanter for lokale trossamfunn. Denne misforståelsen legger hindringer i veien for å utvikle det Best et al. kaller «moderne og nye modeller for kapellanomsorg». Også her trengs det mer forskning for å finne ut hvorfor disse tradisjonelle rolleforventningene vedvarer, mener Best et al. (2021, s. 48).

Utgangspunktet for STL er harmoniserende: Begge hensyn er viktige å ivareta. Det kom tydelig fram da STLs daglige leder Ingrid Rosendorf Joys oppsummerte den andre konferansen i 2018. Hun understreket at behovene må avgjøre hvilken kompetanse som er påkrevet: «Hva er behovene, hva krever samtale- og lyttekompetanse og hva krever en legitimitet som bærer av en tro, en religion eller tradisjon? Når kreves en tros- og livssynsmessig forankring og kompetanse og en sendeorganisasjon?»⁵

Eksistensielle behov

I en artikkel fra 2014 hevdet Berthelsen og Stifoss-Hansen at den i hovedsak konfesjonsforankrede tilnærmingen til spesialpresttjenesten hadde tydelige begrensninger. I stedet argumenterte de for en profesjonsforståelse som forankres helsefaglig. De viste til at det ikke var en spesifikt

5 <https://stl.no/chaplaincy/chaplaincy-pa-norsk-2018/>

religiøs betjening prestene brukte mest tid på å gi. Hovedoppgaven var snarere det de betegner som eksistensiell omsorg til personer i kritiske og marginale livssituasjoner. Selv om denne hjelpen av og til kan betegnes som «spiritual» eller «åndelig», og tidvis kan «bevege seg inn i pasientens religiøse univers», er det likevel å imøtekomme den andres «eksistensielle behov» som er målet med samtalen presten tilbyr (Berthelsen & Stifoss-Hanssen, 2014).

På samme vis argumenterer Danbolt og Stifoss-Hanssen i en nyere artikkel for at det som står på spill her, ikke først og fremst (er) personens rett til å praktisere religion, men hans eller hennes rett til å motta omsorg i en krisesituasjon. Danbolt og Stifoss-Hansen mener følgelig at helseprest-tjenesten først og fremst bør forstås i lys av den andre, eksistensielle, kategorien. De kan også betegne denne som 'sekulært forankret' (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2020).

Ifølge denne tenkemåten er med andre ord den helsefaglige legitimiteten og kompetansen det mest avgjørende for disse tjenestenes verdi. Her fremmes en profesjonsforståelse som løses fra det spesifikt konfesjonelle. Som vi ser, legger denne tilnærmingen også opp til en pluralisering, men da innenfor den enkelte spesialpresttjenesten. Mottakerperspektivet blir også her viktig, men spørsmålet om konfesjonspreget (implisitt eller eksplisitt) i mottakerens behov tones ned, eller problematiseres. Spesialprestens kompetanse framstilles som i stor grad konfesjonsuavhengig eller overgripende. Det kan ikke sies å skje helt uten omkostninger.

Kritikk av (helse-)profesjonstilnærmingen

Det er flere problemer med denne primært helsefaglige profesjonsforståelsen. I en internasjonal antologi med tittelen *Complexities of spiritual care in plural societies* påpeker redaktøren Anne Hege Grung at hvis ulik religiøsitet ikke synliggjøres, vil majoritetens dominerende paradigme sette seg igjennom – bevisst eller ubevisst (Grung, 2022, s. 3). Et nøkkelbegrep i denne antologien er «kompleksitet», noe som samsvarer med nyere sosiologiske beskrivelser av den norske situasjonen på tros- og livssynsfeltet (Furseth, 2021; Furseth & Calhoun, 2018). Dersom man nærmer seg denne kompleksiteten gjennom en ofte implisitt forutsetning om at den konfesjonelt forankrede prestetjenesten ganske enkelt kan og bør avkonfesjonaliseres for å ivareta alles behov, kan det føre til at den utilsiktet bidrar til å bekrefte religiøse og kulturelle hegemonier i og med at religion og livssyn

nedtones som identitetsmarkører. Det kan føre til at en overser tros- og livssynsminoriteters konkrete og konfesjonelle behov.

Derfor er det nødvendig i en multikulturell sammenheng å få de ulike tradisjonene og trosretningene i dialog med hverandre, skriver en annen av bidragsyterne i antologien, den nederlandske teologen Gé Speelman. For om de får forbli implisitte, vil den dominerende tradisjonen beholde sin normativitet. Denne risikoen er spesielt påtrengende, mener Speelman, når utøveren av den åndelige omsorgen tilhører samfunnets dominerende livssyn (Speelman, 2022, s. 31). Speelman påpeker også det paradoksale ved situasjonen når institusjonene på den ene siden bygger livssynsmangfoldige team for å ivareta omsorgen i institusjonene, samtidig som det kreves av hver enkelt «caregiver», at han eller hun er fullt ut til stede for enhver pasient, eller klient, uansett livssyn (Speelman, 2022, s. 29).

Hva er best for mottakeren? En «care-giver» som deler hennes livssyn eller ikke? Altså; er det konfesjons- eller profesjonsdimensjonen som best ivaretar mottakerperspektivet? Det vet vi ikke nok om, påpeker Grung. Det gjøres for lite empirisk forskning på dette, hevder hun (Grung, 2022, s. 6–7).

Et annet kritisk punkt er selve profesjonsforståelsen som synes å ligge til grunn når den fører til en framheving av spesialprestens rolle og legitimitet som primært helsefaglig, «eksistensiell», «universell», eller til og med sekulært forankret. Med «profesjon» menes vanligvis et yrke eller en yrkesgruppe som bygger på høyere utdanning og forskning, som har et visst monopol på og lisens for sin yrkesutøvelse, som gjennomfører sine oppgaver med høy grad av autonomi og utøvelse av skjønn, og som gjerne appliserer spesialisert kunnskap på enkelttilfeller (Molander & Terum, 2008, s. 16–20; se også Sirris, 2022). Profesjoner gis med andre ord «spesialiserte myndighetsområder i samfunnet» (Christensen & Dille, 2022, s. 37) og forutsettes å utføre sitt yrke i fellesinteressens tjeneste. Det finnes i selve profesjonsutøvelsen generelt – ikke bare i spesialpresttjenesten – en spenning mellom «individualiserende behandling av enkelttilfeller og likebehandling» (Molander & Terum, 2008, s. 15). Teologistudiet er blant universitetets eldste profesjonsutdanninger. Likevel er det ikke sjelden at kirkelige profesjoner som prester, diakoner, kateketer og kantorer utelates i den allmenne profesjonsforskningen, noen ganger selv når det religiøse tematiseres, slik som i artikkelen til Christensen & Dille (2022).

I kirkelig profesjoner inngår nødvendigvis det konfesjonelle grunnlaget. Dette utgjør både det spesifikke kunnskapsgrunnlaget profesjonene bygger på, og deres legitimering eller lisensiering. Dermed kan ikke konfesjon

og profesjon gjøres til motsetninger i spesialpresttjenesten uten å direkte eller indirekte diskvalifisere den konfesjonelle kunnskapen som grunnlag for profesjonalitet. Det kan være tendenser til dette når en direkte eller indirekte som i flere tilfeller jeg har drøftet her, lar det helsefaglige utgjøre prestetjenestens primære profesjonelle legitimitet.

Samtidig kan det like fullt være nyttig å skjelne mellom de ulike aspektene som er spesifikke for prestetjenesten som profesjon. Da kan det særpregede ved den konfesjonelle kompetansen, og dens rekkevidde og grenser, komme tydeligere fram.

Livssynsåpen prest?

Det livssynsåpne samfunn som tros- og livssynspolitisk modell eller ideal handler altså først og fremst om samfunnet, og om det offentliges rolle. I dette kapittelet har jeg rettet søkelyset mot et annet nivå, nemlig profesjonelle livssynsaktører, som prester. I hvilken mening kan disse være livssynsåpne? Her kan det være nyttig å skjelne mellom livssynsåpenhetens forankring, adressat og konkretisering i praksis. En prest kan etter vanlig forståelse av betegnelsen og profesjonen neppe være livssynsåpen, hvis en med dette mener at hen ikke er forankret i noe spesifikt livssyn. Men kan en «kapellan», eller *chaplain*, være det?

Her er forskjellen på livssynsnøytral og livssynsåpen klargjørende. Det er vanskelig å se at en tilretteleggende og/eller utøvende rolle på tros- og livssynsområdet innen offentlige institusjoner som kalles kapellan, kan tenkes som livssynsnøytral. Den vil implisitt og eksplisitt, personlig og profesjonelt nødvendigvis være forankret i et spesielt livssyn – luthersk eller katolsk, human-etisk eller buddhistisk, for eksempel. Transparens og tydelighet på denne forankringen er et gode, både for den som gir og den som mottar tjenestene. Det handler om begge integritet. Det livssynsåpne kombinerer denne forankringen med et oppdrag og en forpliktelse på likebeholdende og respektfull åpenhet overfor enhver annen i livssynssammenheng. Dette fordrer både en bestemt holdning, og en profesjonell kompetanse.

Det er uomtvistelig at en prest både kan og bør ha en livssynsåpen adresse for sin virksomhet – hvor og når adressaten opplever prestens tjenester som legitime og ønskelige. Mange ganger er det, som påpekt, ikke nødvendig at prest og pasient deler trostilknytningen. Av og til er det beskrevet som en fordel for mottakeren at dette ikke er tilfellet. Andre ganger er det helt

nødvendig at presten deler og legitimt representerer mottakerens konfesjonelle tilhørighet, for at tjenesten skal møte den forventningen som er stilt til den, eller fullbyrde dens funksjon på en legitim og autorisert måte. Uansett om det, som Joys har påpekt, er et åpent spørsmål «om samtalepartneren trenger å ha eller bør ha samme tro eller livssyn som brukeren», krever det «et reflektert forhold til egen tro eller eget livssyn hos samtalepartneren. Det sentrale er at det er mennesket som står i sentrum, og at hans eller hennes behov blir møtt og respektert.»⁶

Konfesjon og profesjon som komplementær spenning i prestedtjenesten

Spesialprester i en norsk sammenheng må framover fylle begge funksjoner – både den religiøst spesifikke og den mer allment eksistensielle. Deres yrkesutøvelse bygger på både konfesjon og profesjon. Denne dobbeltheten er også reflektert i Presteforeningens profesjonsetiske dokument, der verdiene åpenhet og integritet framheves som komplementære: «Prester har både et kirkelig oppdrag og et samfunnsoppdrag. Presten arbeider i et samfunn med mangfold av religioner og livssyn, og i en kirke med mangfold av trosuttrykk. Dette dokumentet holder fram to verdier som er særlig viktige for presters profesjonsetikk: Åpenhet og integritet.»⁷

Men som denne drøftingen viser, kan det likevel være nyttig å gjøre skjelningen mellom disse aspektene til gjenstand for en dypere faglig og profesjonsetisk diskusjon. For disse dimensjonene kan komme i veien for hverandre. Det kan tenkes at konfesjonstilknytningen kan hindre en adekvat profesjonsutførelse. Det er også åpenbart tilfeller der den allmenne, mer helsefaglig begrunnede profesjonstilnærmingen kommer til kort overfor konkrete, konfesjonelt betingede forventninger, som for eksempel ved forvaltning av sakramenter. Det er derfor mest sakssvarende å se konfesjon og profesjon som en komplementær spenning i spesialprestens yrkesutøvelse. Det vil etter mitt syn være et viktig religionsfaglig og teologisk så vel som helsefaglig arbeid framover å utvikle med større presisjon betingelser for at spesialpresten eller kapellanen best kan fylle begge roller, på en transparent og fyllestgjørende måte. En del av arbeidet er å tydelig identifisere utfordringene og gi hjelp til å sortere og manøvrere i dette landskapet.

6 <https://stl.no/chaplaincy/chaplaincy-pa-norsk-2018/>

7 https://www.prest.no/wp-content/uploads/sites/2/2020/01/profesjonsetikk_PF_web.pdf, s. 7–8.

Referanser

- Berthelsen, E. & Stifoss-Hanssen, H. (2014). Eksistensielle samtaler og religiøs betjening i helseinstitusjoner: sykehusprestens rolle og legitimitet. I L. J. Danbolt et al. (Red.), *Religionspsykologi* (s. 383–387). Gyldendal Akademisk.
- Best, M., Rajae, G. & Vandenhoeck, A. (2021). A Long Way to Go Understanding the Role of Chaplaincy? A Critical Reflection on the Findings of the Survey Examining Chaplaincy Responses to Covid-19. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 75(1_suppl), 46–48. <https://doi.org/10.1177/1542305021992002>
- Breistein, I. F. (2013). En helhetlig tros- og livssynspolitikk – ønskelig og mulig? *Teologisk tidsskrift*, 2(4), 314–336. <https://doi.org/10.18261/ISSN1893-0271-2013-04-02>
- Christensen, C. & Dille, T. (2022). Religion og profesjon: Mot en religionsvitenskapelig profesjonstilnærming. *DIN – Tidsskrift for religion og kultur*, (2), 35–69.
- Danbolt, L. J. & Stifoss-Hanssen, H. (2020). Health care chaplaincy in the Nordic countries. Transformations and perspectives. I E. A. Zeder, P.-Y. Brandt & J. Besson (Red.), *Clinique du sens* (s. 35–46). Éditions des archives contemporaines. <https://doi.org/10.17184/eac.3272>
- Endsjø, D. Ø. (2013). Statens ulydige museumsvoktere – Om NOU 2013 : 1 Det livssyns åpne samfunn. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 30(2), 175–183. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3053-2013-02-07>
- Eriksson, K. S. (2020). *Rights and values: interpretive repertoires in a Norwegian public debate about religion and governance* [Doktorgradsavhandling]. MF Norwegian School of Theology, Religion and Society.
- Furseth, I. (2015). *Religionens tilbakekomst i offentligheten? Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet*. Universitetsforlaget.
- Furseth, I. (2021). Religious complexity: theorizing multiple religious trends. *Journal of contemporary religion*, 36(1), 1–18. <https://doi.org/10.1080/13537903.2021.1889138>
- Furseth, I. & Calhoun, C. (2018). *Religious complexity in the public sphere: comparing Nordic countries*. Palgrave Macmillan.
- Grung, A. H. (2021). Pluralisering av åndelig og eksistensiell omsorg i norske institusjoner: Utfordringer, muligheter og spørsmål. *Kirke og Kultur*, 126(4), 366–379. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2021-04-07>
- Grung, A. H. (Red.). (2022). *Complexities of Spiritual Care in Plural Societies: Education, Praxis and Concepts* (Vol. 8). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110717365>
- Innst. 208 L (2019–2020). *Innstilling fra familie- og kulturkomiteen om Lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven)*. <https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Publikasjoner/Innstillinger/Stortinget/2019-2020/inns-201920-2081/?all=true>.
- Kelly, E. & Swinton, J. (2020). *Chaplaincy and the soul of health and social care: Fostering spiritual wellbeing in emerging paradigms of care*. Jessica Kingsley Publishers.
- Lundby, K. (2021). *Religion i mediens grep: Medialisering i Norge*. Universitetsforlaget.
- Meld. St. 15 (2017–2018). *Leve hele livet – En kvalitetsreform for eldre. Helse- og omsorgsdepartementet*. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/meld.-st.-15-20172018/id2599850/>.
- Molander, A. & Terum, L. I. (2008). Profesjonsstudier – en introduksjon. I A. Molander & L. I. Terum (Red.), *Profesjonsstudier* (s. 13–27). Universitetsforlaget.
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk*. Kulturdepartementet.
- Presteforeningen. (2017). *Profesjonsetikk for prester*. https://www.prest.no/wp-content/uploads/sites/2/2020/01/profesjonsetikk_PF_web.pdf
- Pattison, S. (2020). Foreword. I Kelly, E. & Swinton, J. *Chaplaincy and the soul of health and social care: Fostering spiritual wellbeing in emerging paradigms of care* (s. 16–18). Jessica Kingsley Publishers.

- Prop. 130 L (2018–2019). *Lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven)*. Barne- og familiedepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/prop.-130-l-20182019/id2660940/>
- Repstad, P. (2020). *Religiøse trender i Norge*. Universitetsforlaget.
- Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. (2017). *Chaplaincy på norsk – om tros- og livssynstjenester i fremtidens Norge*. Konferansenotat. Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. <https://stl.no/wp-content/uploads/2023/04/Chaplaincy-pa-norsk-konferansenotat-2016.pdf>
- Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. (2018, 6. februar). *Chaplaincy på norsk 2018*. <https://stl.no/chaplaincy/chaplaincy-pa-norsk-2018/>
- Schmidt, U. (2015). Styring av religion – Tros- og livssynspolitiske tendenser etter Det livssyns åpne samfunn. *Teologisk tidsskrift*, 4(3), 218–236. <https://doi.org/10.18261/ISSN1893-0271-2015-03-02>
- Schmidt, U. & Botvar, P. K. (2010). *Religion i dagens Norge: mellom sekularisering og sakralisering*. Universitetsforlaget.
- Sirris, S. (2022). *Profesjon og ledelse i Den norske kirke*. Cappelen Damm Akademisk / NOASP (Nordic Open Access Scholarly Publishing). <https://doi.org/10.23865/noasp.154>
- Speelman, G. (2022). Shifting concepts of pastoral care in the Christian tradition: from the past to the present to the future. I A. H. Grung (Red.), *Complexities of Spiritual Care in Plural Societies: Education, Praxis and Concepts* (s. 15–32). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110717365-002>
- Stålsett, S. J. (2015). Folkekirke i et livssyns åpent samfunn: kirke for alle? Økende tros- og livssynsmangfold som utfordring til Den norske kirkes selvforståelse. I S. Dietrich, H. Elstad, B. Fagerli & V. L. Haanes (Red.), *Folkekirke nå* (s. 205–213). Verbum Akademisk.
- Stålsett, S. J. (2021). *Det livssyns åpne samfunn*. Cappelen Damm Akademisk.
- Trossamfunnsloven. (2020). *Lov om tros- og livssynssamfunn (LOV-2020-04-24-31)*. Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2020-04-24-31>

KAPITTEL 4

Prest i det sekulære. Pastoralteologi i møtet mellom Manfred Josuttis og Charles Taylor

Halvard Johannessen Førsteamanuensis, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

Abstract: Pastors work in contexts that are increasingly plural and secular. In the forefront of this development are chaplains serving at public institutions. Professional and cultural contexts contributes to form the expectations, tasks, and role of the pastor in significant ways in the field of practice. Pastoral theology needs to identify and address these developments, to ensure that the hermeneutical and conceptual tools available are sufficient. In this chapter, I present two different theoretical contributions that hopefully can supply concepts for a pastoral theology of the secular. Canadian philosopher Charles Taylor explores the characteristics of secular culture in his opus magnum *A Secular Age* (2007), while German pastoral theologian Manfred Josuttis develops an original understanding of the pastor as guide into the sacred zones of life in his *Die Einführung in das Leben* (1996). By putting these contributions into dialogue, this chapter explores the understanding of the role of the pastor in a secular culture. Despite their many differences, Taylor and Josuttis share a phenomenological approach as common ground. They articulate their understandings of the secular, the sacred, and the role of the pastor, within a philosophical language that reaches beyond the limitations of dogmatics and organized church life. Together, they help us to explore the role of the pastor in the contested «middles» of secular culture: between the immanent and the transcendent, between everyday life and spirituality, and between the secular and the sacred.

Keywords: secularity, sacred, spirituality, pastoral theology, phenomenology

Innledning

Parallelt med at det norske samfunnet blir gradvis mer pluralistisk, tar prestetjeneste på offentlige institusjoner i større grad form av livssynsåpen tjeneste. Spesialpresters tjenester skal i utgangspunktet kunne være nyttige for alle, uavhengig av brukeres tro og livssyn (Grung & Bråten, 2019, s. 71, 79). I dette kapittelet vil jeg utforske noen av presterollens mulighetsbetingelser i en sekulær kultursituasjon. Hva gjør den sekulære kulturen med forståelsen av presterollen?

Ingen prester i folkekirken unngår å forholde seg til den sekulære konteksten, men spørsmålet blir særlig påtrengende for spesialprester som tjenestegjør på livssynsåpne institusjoner. Begrepet livssynsåpen er i utgangspunktet politisk og normativt og handler om å arbeide for å ivareta mangfoldet i tros- og livssynsfeltet på en likeverdig og støttende måte (Stålsett, 2021, s. 42–43, 134–135). Det kan betegne en samfunnsmodell, men også institusjoner og altså prestetjenesten, jf. Stålsetts kapittel i denne boka. Videre trenger det ikke å være noen motsetning mellom det «livssynsåpne» og det «sekulære». Den sekulære kultursituasjonen erfares blant annet som et krysspress mellom ulike sannhetskrav ifølge filosofen Charles Taylor (Taylor, 2007, s. 594–595). Dette krysspresset skapes blant annet av mangfoldet av ulike religioner og livssyn, som en livssynsåpen religionspolitikk legger til rette for. «Det sekulære» omfatter samtidig mye mer enn religionspolitikk hos Taylor, hos ham innbefatter det selve den kulturelle erfaringshorisonten. «Secularity in this sense is a matter of the whole context of understanding in which our moral, spiritual or religious experience and search takes place. [...] An age or society would then be secular or not, in virtue of the conditions of experience of and search for the spiritual» (Taylor, 2007, s. 3).

Taylor karakteriserer den sekulære kulturens kollektive erfaringshorisont som en «immanent ramme», og han viser hvordan denne rammen har blitt til i et samspill mellom en rekke historiske, religiøse og kulturelle faktorer. Den immanente rammen gjør det nærliggende kun å konsentrere seg om livet og verden her og nå, samtidig som den generelt får religiøse forestillinger om transcens til å fremstå problematiske, enten det angår oppfatningen av natur, av sosial praksis eller autoritet (Taylor, 2007, kap. 15).

Den sekulære forståelsesrammen innebærer en utfordring for presterollen på flere nivåer. For det første er gudstro utfordrende i møte med en immanent *naturoppfatning*, såfremt presterollen i seg selv assosieres med

troen på en transcendent, overempirisk dimensjon. For det andre er prestens mandat å forkynne evangeliet, som i sin klassiske form innebærer en kollektiv religiøs praksis og en offentlig formidling av et religiøst budskap. Dette er utfordrende i møte med sekulære *sosiale forestillinger*, som er innrettet for å ivareta likebehandling og individets trosfrihet. For det tredje er prestens profesjonalitet forankret i en kirkelig ordinasjon. Dette blir utfordret av sekulære *autoritetsoppfatninger* som setter spørsmålsteget ved legitimiteten til institusjonaliserte religiøse autoriteter. På alle tre områder skaper dette behov for å gjennomtenke presterollens betydning og muligheter i en sekulær kultur.

Faglig forankring og design

Vestens kulturelle utvikling har bidratt til en autoritetskrise for prester, slår sosiologen og pastoralteologen Jackson Carroll fast (Carroll, 1991, s. 19), og eksemplene over understøtter dette. Pastoralteologi blir av noen karakterisert som «krisedisiplin» som aktualiseres nettopp når presterollen ikke lenger kan forstås på samme måte som før (Timmann-Mjaaland, 2019, s. 63). Samtidig er pastoralteologi et relativt marginalt fag i norsk sammenheng. Dels har man også lenge kunnet ta presterollen for gitt, og rolleforståelse har nok også vært ansett som adiaforon i norsk luthersk teologi. Dels anses faget pastoralteologi som en eldre forløper til dagens praktiske teologi. Norsk pastoralteologi i dag er hovedsakelig preget av den empiriske vending (Saxegaard, 2016). Empirisk pastoralteologi fremstilles enkelte steder også som mer relevant og meningsfull enn eldre, teoretiske tilnærminger (Kaufman et al., 2016, s. 52, 57). Samtidig kan faget sies å være preget av et teoretisk underskudd, med tanke på at behovet for å gjøre presterollen meningsfull i en sekulær samtid ikke minst fordrer teologisk og hermeneutisk arbeid.

Dette kapittelet gir en oversikt over noen norske og internasjonale pastoralteologiske teorier om presterollen, før jeg går i dybden på en av dem som virker interessant i lys av en sekulær kontekst: den tyske protestantiske pastoralteologen Manfred Josuttis' (1936–2018) teori om presten som veileder i hellighetssonen. Dernest redegjør jeg for tre aspekter ved den kanadiske filosofen Charles Taylors sekulariseringsteori som allerede er nevnt over, og som tegner et bilde av kultursituasjonen som prester virker innenfor. På denne bakgrunnen identifiserer jeg noen utfordringer og muligheter for rolleforståelsen i en sekulær kultur.

Rolleforståelse som pastoralteologisk tema

Tenkningen om presterollens utforming i nyere norsk praktisk teologi har i hovedsak tatt utgangspunkt i forskjellige sider ved prestens oppgaver i menigheten. Dette inkluderer prestens ulike roller som menighetsleder (Saxegaard, 2009) og som gudstjenesteleder (Johnsen, 2017, s. 69–70), og modeller for presten som forkynner (Angel, 2017, s. 113–116; Lægdene et al., 2015). En studie gjort av Kaufman, Felter og Gaarden fokuserer mer spesifikt pastoralteologisk på rolleforståelsen som sådan, men uten å etablere noen bestemt modell. De taler derimot for et mangfold av modeller ved å understreke at personligheten er en bestemmende faktor (Kaufman et al., 2016). Alle disse bidragene bruker menighetsprestens kirkelige oppgaver som sitt empiriske utgangspunkt. Denne empiriske forankringen fanger i liten grad opp den sekulære kultursituasjonen som utgjør horisonten for dette kapitlet.

Internasjonalt står tysk protestantisk pastoralteologi relativt nær den norske tradisjonen både teologisk og kontekstuell. Samtidig er tysk pastoralteologi en langt mer veletablert fagtradisjon enn den norske, også når det gjelder teoriutvikling. Flere av de tyske bidragene forholder seg til den sekulære kultursituasjonen som opptar oss her. Wilhelm Gräb har gjort seg bemerket med tenkningen om presten som *religionshermeneutiker*. Presten tilbyr fortolkningskompetanse som kan hjelpe postmoderne og søkende mennesker til å konstruere mening i sitt eget liv, ved hjelp av ressurser fra den kristne tradisjonen (Klessmann, 2012, s. 164–166). Videre har Albrecht Grözinger og Christian Grethlein holdt fram presten som *teolog* i møte med en sekulær kultursituasjon hvor kunnskap og historisk forankring viskes ut og tradisjoner går i oppløsning. I det sekulære fungerer teologen som samfunnets «minnetjeneste» (Klessmann, 2012, s. 167–169). Isolde Karle vektlegger betydningen av presten som *profesjonell* i møte med samfunnets flertydighet og komplekse situasjoner (Klessmann, 2012, s. 169–172). Ulrike Wagner-Rau hevder presten i det sekulære er en *terskelkyndig*. Presten forholder seg til overganger på en rekke ulike felt, fra kirkelige omorganiseringsprosesser til livets overganger, og til prestens stadige veksling mellom hverdag og hellighet (Klessmann, 2012, s. 172–174). *Den terskelkyndige* kan sees i kontinuitet med pastoralteologen Manfred Josuttis ved Universitetet i Göttingen, som på slutten av 1990-tallet utviklet tanken om presten som grenselos eller *veileder i hellighetssonen* (Klessmann, 2012, s. 159–164).

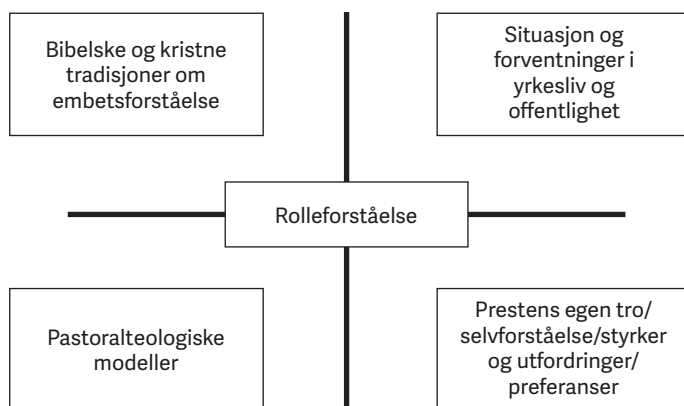
Josuttis er interessant for drøftingen av prestens rolle i sekulær kontekst fordi han utvikler sin modell med utgangspunkt i et allment,

religionsfenomenologisk teorigrunnlag. Slik søker han å identifisere rollens relevans på allmenne premisser. Samtidig unngår han å «sekularisere» rollen, men fremholder betydningen av det hellige og presten som mystagog. Josuttis ivaretar dermed spiritualitetens betydning i en sekulær og livs-synsåpen kontekst, uten å være dogmatisk (Klessmann, 2012, s. 159–164). Dessuten er Josuttis kanskje den mest kjente tyske pastoralteologen i norsk sammenheng de siste 25 årene, formidlet gjennom Olav Skjeveslands praktiske teologi (Skjevesland, 1999, s. 37–38) og ikke minst gjennom Hans Arne Akerøs arbeider (Akerø, 1999, 2009). Flere av kapitlene i denne boka bruker Josuttis' teori.

Rolleforståelsens kilder

Før jeg presenterer Manfred Josuttis' teori kan det være nyttig å ta et skritt tilbake og identifisere kildene til presters rolleforståelse. Når Kaufman, Felter og Gaarden setter *personligheten* i sentrum for rolleforståelsen, er dette én kilde blant flere. De tyske bidragene henviste dessuten til den sekulære *kultursituasjonen* som en kilde til rolleforståelse, mens norske bidrag primært tok utgangspunkt i prestens oppgaver i menigheten. Andre modeller tok utgangspunkt i *teologi* og *profesjonsutdanning* som kilde til rolleforståelse.

Michael Klessmann skiller mellom fire hovedkilder til rolleforståelse, og alle de nevnte eksemplene lar seg plassere her. Variasjonen mellom ulike rolleforståelser handler om hvilke kilder en gir *prioritet*, *hvordan* kildene gestaltes og forstås, samt om måten de *kombineres* på (Klessmann, 2012, s. 184):



Kildene til venstre har med kirke og teologi å gjøre, hvor blant annet ordinasjonsløfte og profesjonsutdanning hører hjemme. Til høyre finnes situasjonsavhengige og individuelle kilder, hvor personlige preferanser, kultursituasjon og arbeidsoppgaver hører til.

En viktig implikasjon i denne modellen er at de fire kildene representerer hver sine logikker og hensyn. Trekker kildene i *ulike* retninger skaper dette rollepress og rolleusikkerhet. Behovet for en integrert og koherent rolleforståelse i møte med endrede ytre rammebetingelser reiser behovet for refleksjon over hvilke kilder rolleforståelsen bygger på, hvilke kilder som bør tillegges størst vekt, og om det kan finnes nye måter å forstå kildene på. I det følgende skal jeg undersøke hvordan *det hellige* som religionsfenomenologisk og moralsk konsept kan bidra til å binde to av disse kildene sammen, nærmere bestemt Josuttis' pastoralteologiske modell på den ene siden og den sekulære situasjonen – slik Taylor fremstiller den, vel å merke – på den andre siden.

Josuttis og erfaringen av det hellige

I tråd med tradisjonell religionsfenomenologisk tenkning forstår Josuttis det hellige som en motsetningsfylt erfaringsvirkelighet som står i kontrast til det hverdagslige (Dahl, 2008, s. 23–42). Det helliges «sone» oppleves forbudt og tiltrekkende på samme tid. Det hellige er forbundet med fare, ødeleggelse og krise, samtidig som det er livgivende og helbredende. Det hellige overskrider modernitetens skille mellom religion og allmenne livserfaringer. Josuttis hevder at det hellige manifesterer seg i livet selv, uavhengig av livssyn, samtidig som han knytter det til det kristne gudsbegrepet (Josuttis, 1996, s. 18). Bokas tittel, «Innføringen i livet» (ty. *Die Einführung in das Leben*), innebærer at det hellige kan forstås som livets kilde eller sentrum, og han bruker «helligetssonen» og «livssonen» om hverandre (Josuttis, 1996, s. 34, 129).

Den sekulære epoken marginaliserer det hellige og omrammer det med forbud, ifølge Josuttis. Paradoksalt nok bidrar nettopp det til å gjøre det hellige attraktivt på nye måter. Marginaliseringen presser fram en søken etter det hellige som viser seg i oppblomstringen av New Age og alternativ spiritualitet, og den gjør også prestens mystagiske rolle attraktiv (Josuttis, 1996, s. 18–20). Det hellige fortsetter å manifestere seg i livet selv, relativt uavhengig av historisk betingede fortolkningsrammer. Det melder sin ankomst på grenseoverganger som mennesker knytter ultimat betydning

til, som fødsel og død (Josuttis, 1996, s. 34). Det å skilles, å komme i fengsel, å bli rammet av uhelbredelig sykdom, å avbryte en karriere, å starte på nytt midt i livet, er også lignende grenseerfaringer. Hellighetssonen forbindes med risiko, en kaostilstand hvor avgrunnen åpnes opp under en. Samtidig rommer hellighetssonen løfter om nytt liv, helbredelse og salighet.

Presten som veileder i hellighetssoner

Presten hjelper mennesker å forholde seg til det hellige i sitt eget liv, og veileder mennesker over grensene til det hellige ved hjelp av ritualer, samtaler og symboler. Slik får mennesker hjelp både til å forholde seg til det helliges kaosdimensjon og til å settes i kontakt med det helliges livskilder (Josuttis, 1996, s. 18–20). Josuttis bruker flere faglige perspektiver på denne veilederfunksjonen. Han viser til Karl Jaspers' filosofiske teori om virkelighetsforståelsens psykologi, hvor overgangen mellom ulike virkelighetsforståelser innebærer kaoskrefter i form av moralsk oppløsning, antinomiske tendenser og kriseerfaring. Prestens veilederfunksjon handler her om å bidra til å skape eller opprettholde meningsstrukturer som hjelper gjennom kriseerfaringen (Josuttis, 1996, s. 40). Fra et litteraturteoretisk perspektiv viser han til skjønnlitteraturens evne til å overskride grenser mellom det reale og det imaginære, og til å tyde det hellige i livet. Poesi overskrider hverdagerfaringene, og gjør dem samtidig nærværende. Prestens bruk av det religiøse språket, ikke minst ritualenes og bønnens språk, realiserer språkets overskridende potensial for mennesker på overgangene (Josuttis, 1996, s. 45–46). Grenseerfaringer har dessuten en sosiologisk dimensjon. Ofte innebærer de en overgang mellom ulike sosiale tilstander. Prestens veilederrolle innebærer her å lede fellesskapets kollektive ritualisering av sosiale overganger eksempelvis i livsritene, noe som fyller den nye sosiale rollen med mening, betydning og livsretning (Josuttis, 1996, s. 37).

Det er gudstjenesteliv og kirkelige handlinger som står i fokus for Josuttis' prestemodell, og som fyller de siste kapitlene av boka. Men modellens religionsfenomenologiske grunnlag i de første to kapitlene kaster et interessant lys over prestens livssyns åpne praksiser på sekulære arenaer, for eksempel samtaler om åndelige og eksistensielle temaer. Det kaster også lys over åndelig praksis utenfor kirkerommet, som improvisert ritualisering, forbønn, lystenning og velsignelse. Sjelesorg kan i dag defineres som «den mest radikalt åpne kirkelige praksisen for møter mellom mennesker» (Stifoss-Hanssen et al., 2019). Men sjelesorgsamtaler er mer enn ren

psykohygiene, hevder Josuttis. Eksistensielle samtaler har et symbolsk og overskridende potensial også utenfor kirkens rom. Dette henger sammen med at selve presterollen har konnotasjoner til det hellige, og bærer et latent meningsoverskudd. Dette aspektet ved rollen kontrollerer ikke presten selv. Presten som symbol på det hellige bidrar til å lade prestens tjenester med overskridende betydning *også* på livssyns åpne og sekulære arenaer (Josuttis, 1996, s. 19–20, 35, 47).

Presten som symbol har blant annet med autoritet å gjøre (Saxegaard, 2009). Men Josuttis er krystallklar på at veilederrollen ikke er noen herskerrolle. Prestens ansvar er derimot å tilrettelegge for at den enkelte kan opprette kontakt med det hellige i sitt eget liv. For at det skal skje, må presten gi avkall på egen makt. Som veileder i hellighetssonen må presten tre til siden, veiledningen handler om å legge til rette for at den andres *egen* erkjennelse av det hellige kan finne sted (Josuttis, 1996, s. 31–33). Det hellige gir presten autoritet, men det hellige er likevel ikke noe presten *besitter*. Det hellige er noe presten har kompetanse i å forholde seg til, og hjelper andre å forholde seg til.

Taylor og den sekulære tilstand som erfaringsvirkelighet

Hva betyr så den sekulære kulturen, som ifølge Josuttis marginaliserer det hellige i vår tid? Ifølge sekulariseringsteoretikeren Jose Casanova er den kanadiske filosofen Charles Taylor kanskje den aller viktigste bidragsyteren til dette feltet de siste tiårene. Taylors sekulariseringsteori kan karakteriseres som et forsøk på å gi en fenomenologisk fremstilling av samtidens kulturelle *mulighetsbetingelser* for religiøs og åndelig erfaring (Casanova, 2010, s. 265; Taylor, 2007, s. 3). Det er nettopp Taylors fenomenologiske fokus på kulturelle forutsetninger for åndelig erfaring som gjør ham til en relevant samtalepartner med Josuttis religionsfenomenologiske tilnærming til presterollen.

I den analytiske presentasjonen av Taylors sekulariseringsteori i min doktorgradsstudie *Sekulariseringens spiritualitet* (2017) argumenterer jeg for at hans teori konsentrerer seg om fire dimensjoner ved den sekulære virkelighetsforståelsen: kollektive oppfatninger av moral, erkjennelse, natur og sosial praksis. Sekularisering vil ifølge Taylor si at de kollektive oppfatningene av disse fire dimensjonene har beveget seg fra å være «åpne» for en transcendent eller guddommelig dimensjon, til å bli mer eller mindre

«lukket» om den rent immanente verden (Taylor, 2007, s. 15). Dette innebærer dels at tradisjonell religion er i tilbakegang, dels at menneskers religiøsitet endres i immanent retning. I det følgende vil jeg konsentrere meg om de tre dimensjonene som jeg anser som mest relevante for Josuttis' pastoralteologi: oppfatningene av naturen, av sosial samhandling og av moralsk autoritet.

Sekulære naturoppfatninger

Taylor hevder at samfunnets kollektive naturoppfatning har utviklet seg fra førmoderne utgaver av «fortrylling» og panenteisme, hvor den naturlige verden ble oppfattet som absorbert av en transcendent virkelighet, til en immanent forståelsesramme som ikke lenger relateres til noen forestilling om det transcendent (Taylor, 2007, s. 325). Taylor hevder at denne sekulære naturoppfatningen har to typiske varianter. Den første er en tolkning som *utelukker* muligheten for enhver transcendent dimensjon. Taylor gir denne typen forestilling navnet *the Death of God*. Den lukkede tolkningen bygger på et narrativ om at vitenskapen har fortrenget religionen, og at religion er inkompatibelt med moderne vitenskap. Denne forestillingen fungerer som en «lukket virkelighetsstruktur» (*Closed World Structure*). Med det mener Taylor at denne typen tolkning eller oppfatning umuliggjør tradisjonelle gudsforestillinger (Taylor, 2011a, s. 292, 2007, s. 596, 609–610).

Sekularitetens naturoppfatning kan imidlertid tolkes også på en åpnere måte. Taylor kaller denne tolkningen *a deep outlook of the Universe*, en «dyp» naturoppfatning med røtter i romantikken, som søker en åndelig virkelighet i dypet av det immanente. I den grad mennesker med en slik tolkning av naturen søker en åndelig eller guddommelige dimensjon, vil dette typisk knyttes til opplevelser av natur og estetikk, til det kroppslige, til selvet, følelseslivet og bevisstheten; altså til det *immanente* mer enn til transcendensforestillinger i tradisjonell forstand (Taylor, 2011a, s. 286, 2007, s. 299–313). Både den lukkede og den åpne varianten er derfor uttrykk for sekularitetens immanente grunnorientering, *the immanent frame*.

Sekulære sosiale forestillinger

Den sekulære virkelighetsoppfatningen omfatter også sosialt liv og praksis. Taylor bruker «sosiale forestillinger» for å beskrive forventet sosial adferd (Taylor, 2003, s. 2). I eldre tid var det forventet at deltakelse i samfunns- livet skjedde via mellomledd i et sosialt hierarki som på ulike måter var

knyttet til kirkens liv og ritualer (laug, stender, slektskap). Den sekulære tidsalder kjennetegnes av «moderne sosiale forestillinger» som primært er individualistiske. Det moderne offentlige rom, markedsøkonomien og folkesuvereniteten er typisk moderne sosiale arenaer hvor fremmede samhandler uten mellomledd, uten øvrige relasjoner, og uten religiøse referanser (Taylor, 2003, s. 2). Alle er sosialt delaktige på like premisser, uavhengig av livssyn (Taylor, 2007, s. 575, 2011a, s. 342–346).

For noen leder dette til en tolkning av moderne sosiale forestillinger som utelukker religion. Her er narrativet at folkesuvereniteten, markedsøkonomien og offentlighetens rom har blitt kjempet fram *mot* religion og kirkemakt, og at disse sosiale arenaene hviler på ren fornuft. Narrativet innebærer at religion er et tilbakelagt stadium som står i motsetning til den moderne samfunnsorden. Religiøse uttrykk på sosiale arenaer oppfattes derfor illegitimt (Taylor, 2007, s. 473–483, 2011a, s. 340–341).

Samtidig finnes det åpnere måter å forstå moderne sosiale forestillinger på i det sekulære. Sosiologen Émile Durkheim forstod i sin tid religion som samfunnets fellesskapsbyggende element, men det er den ikke her. Dette er religion *frikoblet* fra etablerte samfunnsarenaer. Taylor kaller det religion i en *post-durkheimsk* sosial form. Religion og spiritualitet på sekulære sosiale premisser er frikoblet fra det offentlige rom, fra markedsøkonomien og fra folkesuvereniteten. Den er frikoblet fra sosiale og moralske forpliktelser, fra familieband og fra tradisjonelle religiøse autoriteter – men den er der. I den sekulære kulturen utformer den enkelte sin egen spiritualitet og praksis innenfor privatsfæren (Taylor, 2002, s. 79–107, 2007, s. 533–535). Dette gir på den ene siden nedgang i tradisjonell religion, men på den andre siden oppblomstringen av alternativ spiritualitet og individuelle praksiser. Begge deler er for Taylor integrerte aspekter ved den sekulære kulturen (Taylor, 2011b, s. 35).

Sekulære autoritetsoppfatninger

Den sekulære kulturen kjennetegnes videre av forestillingen om autoritet. *Autentisitetens etikk* gjennomsyrrer hele den sekulære kulturen som kollektivt moralsk ideal, hevder Taylor. Dette er et ideal om at autoriteten er immanent, forankret i individets egentlige selv, avskåret fra ytre instanser som tradisjon, samfunn og det guddommelige. Derfor kaller han også den sekulære tidsalder for *the Age of Authenticity* (Taylor, 2007, kap. 15).

Som naturoppfatningene og de sosiale forestillingene kommer også det sekulære autentisitetssidealet i to typiske varianter. Den «lukkede» versjonen innebærer at individet ganske enkelt er «selvautoriserende». Verken Gud, samfunnet, menneskeheten eller fornuften anses som menneskets øverste autoritet, det er opp til den enkelte selv å konstruere sine egne moralske verdier. Taylor peker på at denne forestillingen henter overbevisningskraft fra en attraktiv antropologi: Det selvautoriserende individet er myndig og selvstendig, står i det absurde og omfavner den risikofylte friheten til selv å fylle tilværelsen med mening. Likt de andre «lukkede» tolkningene forutsetter denne tolkningen et narrativ som gjør religion til et umulig tilbakeskritt til menneskets «barndom»: individets moralske myndiggjøring har skjedd i kamp mot ytre religiøse autoriteter. Religion oppfattes som inkompatibelt med autentisitetssidealet (Taylor, 2007, s. 580–589).

Men også autentisitetssidealet kan tolkes på en «åpner» måte i det sekulære. I de post-durkheimiske segmentene av kulturen anses spiritualitet som en arena for *selvutvikling* i tråd med autentisitetssidealet (Taylor, 2002, s. 95). Fordi religion forbindes med ytre autoriteter, foretrekker mange i dette segmentet ikke betegnelsen «religiøs», men heller «åndelig». Taylor illustrerer holdningen slik: «The focus is on the individual, and on his/her experience. Spirituality must speak to this experience. The basic mode of spiritual life is the quest» (Taylor, 2007, s. 507). Man er opptatt av åndelige erfaringer gjennom praksiser som setter en i kontakt med ens eget selv. Charles Taylor kaller dette *Spiritualities of Life* (Taylor, 1996), en betegnelse som senere gjøres kjent av religionssosiologene Linda Woodhead og Paul Heelas (Heelas & Woodhead, 2005; Woodhead & Heelas, 2000). De hevder at denne formen for spiritualitet er samtidens raskest voksende på bekostning av tradisjonell religion (Heelas & Woodhead, 2005). I den «åpne» tolkningen av autentisitetssidealet anses spiritualitet som en arena for å realisere (det kollektive) idealet om individet som autoritetens kilde (Taylor, 2007, s. 507–510).

I det foregående har vi rettet oppmerksomheten mot den sekulære erfaringsvirkeligheten og skissert hvordan den gjør tradisjonelle religiøse transcendentforestillinger vanskelige å opprettholde. Kan presten som «veileder i hellighetssonen» gi mening innenfor rammen av en slik sekulær virkelighetsoppfatning, eventuelt hvordan? Dette spørsmålet skal vi forfølge i siste del av kapitlet.

Det hellige som kilde til autoritet

Før jeg drøfter Josuttis' pastoralteologi opp mot Taylors sekulariseringsteori skal vi ta en nødvendig omvei om det sosiale aspektet ved det hellige, som de begge er opptatt av.

Pastoralteologen Jackson Carroll sier at det hellige (*the sacred*) handler om kollektive ultimate goder (Carroll, 1991, s. 40–60). Mennesket er et grunnleggende moralsk vesen, og ethvert menneskelig fellesskap deler også oppfatninger av moralske verdier. Moralske verdier kan være religiøst eller sekulært forankret, artikulerte eller implisitte, men det moralske hører til det menneskelige og til det hellige. Taylor kaller våre mest avgjørende moralske verdier for «hypergoder» (*hypergoods*). Hypergoder er goder som mennesker tilskriver ultimat betydning, for eksempel meningen med livet (Fraser, 2007, s. 10–11; Taylor, 1985, s. 15–16, 28, 34).

Josuttis' tale om det hellige berører nettopp det Taylor kaller «hypergoder». Hypergoder inkluderer goder som fellesskapet holder for hellige, som gir kollektiv identitet og fungerer som kilde til autoritet i fellesskapet. Det vil si at den som representerer fellesskapets ultimate verdier, tilskrives autoritet i det gitte fellesskapet, som for eksempel en prest som forkynner evangeliet i kirken. I moderne samfunn preget av Webers legal-rasjonelle autoritetsform er dessuten formell *profesjonsutdanning* et felles gode som sikrer yrkesutøvere autoritet. Dette aspektet ved autoriteten er viktig i en sekulær kultur hvor tradisjonelle forståelser av det hellige tilskrives mindre rolle. Carroll hevder at dette er prestens to grunnleggende kilder til autoritet: presterollen representerer en spesialisert kompetanse og den representerer det hellige (Carroll, 1991, s. 40–60).

Prestens autoritet i det sekulære

Norske presters fellesskap er i utgangspunktet en evangelisk-luthersk kirke, et fellesskap som holder *evangeliet* for hellig. Prestens ordinasjon innebærer myndighet til å representere evangeliet offentlig, ordinasjon er som sådan en kilde til autoritet. Så lenge Norge var et enhetssamfunn, fungerte prestens representasjon av evangeliet som en kilde til autoritet i kirken så vel som i samfunnet. I 2023, i en stadig mer sekulær kultursituasjon, er det langt vanskeligere å identifisere kollektive ultimate goder, og desto vanskeligere å se hvordan presten kan representere disse. Men umulig er det likevel ikke.

Med utgangspunkt i Taylors tale om sekulære autoritetsoppfatninger er det enklest å peke på prestens profesjonsutdanning som kilde til prestens autoritet i den sekulære kulturen. I en kultur hvor alle transcendent og religiøse kilder til autoritet er omstridt, forsterkes betydningen av teologi som klassisk profesjonsstudium på livssyns åpne, offentlige arenaer. Teologisk utdanning innebærer også det filosofen Gunnar Skirbekk kaller en «modernisering av medvitet» og en «lutring» av det kristne budskapet. Teologifaget forhindrer kirkens budskap fra å kapsles inn i autoritær konservatisme og sørger for å holde evangeliet på talefot med samtiden (Skirbekk, 2021, s. 60). Profesjonsutdanning er ikke bare en kilde til autoritet i seg selv, men øker altså også sjansene for at evangeliet kan fortolkes på en kompetent måte inn i sin samtid. På den måten øker også sjansen for at evangeliet fungerer som kilde til autoritet utover en kirkelig kontekst, inn i den sekulære kultursituasjonen.

Ved nærmere ettersyn har prester dessuten andre kilder til autoritet i en sekulær kultur. Taylor betegner sekulariteten som «autentisitetens tidsalder», hvor enhver skal finne sin egen vei. Dette må imidlertid ikke misforstås som et *fravær* av alle kollektive goder. Autentisitet er selv et kollektivt gode i positiv forstand, så betydningsfullt at autentisitet kan betegnes som en hellig verdi i den sekulære kulturen. Josuttis' tenkning er ikke teoretisk opptatt av autentisitetsidealet som del av prestens egen rolleforståelse. Men i praksis er han opptatt av å gi autentisitetsidealet rom i prestens profesjonelle møte med den andre.

Josuttis insisterer på at veilederrollen i hellighetssonen handler om å legge til rette for menneskers søken etter det hellige i sitt *eget* liv. Presten må ifølge Josuttis overlate definisjonsmakten over det hellige til den andre. Som veileder skal ikke presten lede den enkelte til større konformitet med en ytre, religiøs autoritet. Som veileder i hellighetssonen skal presten fungere som mystagog, sette den enkelte i kontakt med det hellige i dens egen livserfaring. Slik settes den andres autentisitet som moralsk verdi i sentrum for prestedtjenesten. Målet med veiledningen minner mye om hva Woodhead og Heelas kaller *Spiritualities of Life* i kontrast til *life-as religion* (Heelas & Woodhead, 2005). Ved å skape rom for autentisitetens etikk i sin pastoralteologiske modell knytter Josuttis presterollen til en «hellig» moralsk verdi i den sekulære kulturen. Slik bygger presterollen autoritet på sekulære premisser, ikke bare på kirkelige. Ved å styrke den *andres* individuelle autoritet styrker presten også sin *egen* autoritet i samtiden.

Kan ikke dette oppfattes som et lettvint knefall for «tidsånden»? Hvis alt er opp til den enkeltes åndelige erfaring, hva blir igjen av evangeliet presten er satt til å representere? Dette er en viktig innvending, fordi spørsmålet handler om prestens mandat. Men det er imidlertid en innvending som overser at det finnes en *resonans* mellom det autentisitetssidealet som er «hellig» i den sekulære kulturen, og det evangeliet som er prestatjenestens mandat, mellom budskapet om å være tro mot seg selv og evangeliets budskap om Guds ubetingede aksept av det ufullkomne menneske. Resonansen ligger i verdien av å søke, være underveis, av å tillate seg selv å være foreløpig ufullkommen. Resonansen ligger også i at fellesskapet, i begge perspektiver, kan forstås som et akseptert og aksepterende mangfold av ulike individer med ulik åndelig og moralsk habitus. Tanken om en resonans mellom evangeliets budskap og den sekulære kulturens moralske basis er ikke ny. Blant annet hevder den italienske filosofen Gianni Vattimo at den *sekulære* kulturen er en distinkt *kristen* kultursituasjon formet av budskapet om at Gud har uttømt seg selv på jorden og blitt menneske, for at menneskene skal elske hverandre (Vattimo, 2002, s. 82). I teologisk perspektiv innebærer en slik resonans ikke at evangeliet *identifiseres* med kulturens autentisitetssideal. Evangeliet overskrider autentisitetssidealet og har noe den sekulære kulturen ikke kan gi i seg selv: en transcendent forankring i det guddommelige løftet om menneskets fremmede rettferdighet. Evangeliet kan støtte opp under autentisitetssidealet, men demmer samtidig opp for idealets iboende tendens til å bli en ny lov om å måtte realisere seg selv. Evangeliet om at menneskets hellighet er gitt *utenfra*, evner å bryte inn i lovens «immanente» logikk og fastholde menneskelivets iboende hellighet, uavhengig av den enkeltes prestasjoner eller iboende kvaliteter. I kraft av evangeliet holder prestatjenesten ved like en ikke-sekulær forankring for autentisitetssidealet. Josuttis' tenkning om presten som veileder i hellighetssonen, satt innenfor rammen av autentisitetens tidsalder, gir en livssynsåpen prestatjeneste. I et livssynåpent samfunn er det ikke alltid at prestens spesifikt kristne begreper, symboler og ritualer er det som kommuniserer evangeliet tydeligst. Der de kristne begrepene ikke lenger skaper forståelse, overtar diakoniens universelle språk. Jesu spørsmål «Hva vil du jeg skal gjøre for deg?» (Mark 10,51, Luk 18,41) begynner med å plassere autoriteten hos den andre, og forkynner dernest evangeliet om Guds ubetingede aksept *implisitt* gjennom neste-kjærlighetens gjerninger. Det er en tjeneste som symboliserer en overskridende, hellig dimensjon ved livet selv, en dimensjon som springer ut

av evangeliet, og som samtidig er åpen for sekulære så vel som religiøse fortolkninger.

Gudstro i det sekulære

Josuttis understreker at presten er et symbol. Gudstro er en del av presterollens symbolske overskudd. Teologien kan ikke gi avkall på «Gud» uten å bli språkløs, sier Inge Lønning (Lønning, 2008, s. 5). Samtidig forholder den sekulære kulturens naturoppfatning seg ifølge Taylor innenfor en *immanent* ramme, som enten tolkes som en kategorisk avvising av enhver gudstro, eller som i beste fall søker det guddommelige i det immanente: i naturen, i estetiske opplevelser eller i livet selv. Skal vi tro Taylor, fordrer sekulære naturoppfatninger en rekonfigurering av gudsbegrepet i immanent retning.

Det er liten tvil om at Josuttis' kristne og ontologiske forståelse av det hellige forutsetter tradisjonelle transcendentforestillinger. Men det signifikante bidraget av Josuttis med hensyn til en sekulær naturoppfatning er at han griper til et hellighetsbegrep som kategorisk *overskrider* grensene mellom transcendent og immanens. Han gjør det mulig å forankre gudstroen i det immanente og allmenne, i livet og erfaringen. Det helliges sone er skjult, forbudt og representerer transcendent, og samtidig er det hellige alltid nærværende og immanent. Vi har allerede sett at det å veilede inn i *hellighetssoner* for Josuttis handler om å veilede inn i selve livet, i *livssoner*. Gjennom ritualer og symboler leder presten mennesker i kontakt med det hellige, og samtidig manifesterer også ritualer og symboler det helliges nærvær, og kan forsterke erfaringen av det hellige i livet selv. Denne typen erfaringsvirkelighet har blitt stadig viktigere i takt med at samfunnet har blitt stadig mer sekulært.

Gjennom sin insistering på å bruke betegnelsen «det hellige» i fenomenologisk forstand heller enn «Gud», skaper Josuttis et språklig rom for å snakke om det guddommelige *innenfor* sekularitetens immanente ramme. Samtidig åpner han også opp allmenne livserfaringer for en kristen tyding, uten å kreve at mennesker først må godta det tradisjonelle religiøse språkets henvisninger til et transcendent gudsbegrep. Det hellige handler ikke om et forgangent paradisi, ikke om en tilbaketrukket skapergud, ikke om et ventende himmelrike ved historiens slutt; det hellige betegner ikke slike transcendenteste størrelser, men er en dimensjon som lar seg erfare *her og nå* midt i livets mest betydningsfulle situasjoner (Josuttis, 1996, s. 34).

Dette er den erfaringsvirkelighet som presten i følge Josuttis veileder mennesker inn i, og som kan fortolkes både som en *Spirituality of Life* og som en kristen spiritualitet. Josuttis' hellighetsbegrep samsvarer med en åpen tolkning av den immanente ramme. Den gudstro som presterollen assosieres med har en plass i det sekulære, i den forstand at prestedtjenesten kan sette mennesker i kontakt med en hellig dybdedimensjon i livet selv, og åpne vei til «en dyp oppfatning av universet» (Taylor, 2007, s. 299–313).

Pastoral praksis i det sekulære

Det siste aspektet ved Josuttis' modell som vi skal drøfte ved hjelp av Taylors sekulariseringsteori, er prestedtjenestens sosiale funksjon. Moderne sosiale forestillinger kjennetegnes av at ethvert individ skal kunne være delaktig på like premisser på samfunnets fellesarenaer, uavhengig av livssyn. Både «åpne» og «lukkede» tolkninger av de moderne sosiale forestillingene gjør front mot religionsutøvelse i offentlig og hegemonisk utgave. Offentlig religion truer samfunnets liberale verdier, trosfrihet og autentisitetsidealet. Treffer ikke sekulariseringen av sosiale forestillinger dermed en hovedåre i Josuttis' prestemodell, som tar utgangspunkt i *gudstjenesten* – en kirkelig, offentlig og kollektiv praksis? Dette er til en viss grad riktig. De delene av prestens arbeid som harmonerer best med moderne sosiale forestillinger på sekulære arenaer, vil være *uten* et spesifikt religiøst innhold: konfidensielle samtaler, etisk refleksjon og veiledning, krisehåndtering og sorgarbeid, pasientstøtte, relasjonskompetanse og veiledning på tros- og livssynsfeltet. Alt dette er livssynsåpne praksiser. De har ikke noen *nødvendig* referanse til tro og livssyn, og i den grad de har det, er de forbeholdt privatsfæren og lar det være opp til konfidenten å bestemme innholdet i dem. Det er dessuten ansvarsområder som er dekket av prestens spesifikke profesjonsutdanning, som det er lett å argumentere for at prestedtjenesten bør ha ansvar for fra et kompetanseperspektiv. Hva så med de spesifikke kirkelige delene av prestens praksis?

Gudstjeneste på offentlige institusjoner utfordrer logikken i moderne sosiale forestillinger i den grad det betyr kollektiv religionsutøvelse for alle – men det betyr det som regel ikke. Selvsagt har prestens rituelle kompetanse og praksis plass også i en sekulær kontekst. Om ikke gudstjenestefeiring er for alle, så er det en måte å ivareta noen og kanskje manges åndelige, eksistensielle og sosiale behov på, behov som nettopp kan forsterkes på institusjonsopphold. Gudstjenester kan arrangeres med unntaksmulighet og

alternative tilbud. Dessuten er prestedienstens rituelle og symbolske funksjoner også virksomme i det private rom, eksempelvis i samtaler. Prestens rituelle funksjon omfatter en hel rekke små og store ritualer, gjerne i form av spontan ritualisering og behovsorienterte symbolhandlinger. Noen etter spør kristne ritualer selv om de ikke anser seg selv som kristne, de trenger at noen tror *for* dem. Andre etterlyser livssynsåpne former for ritualisering som lystenning, minnestund, meditative handlinger, ritualer for personlige overganger eller overgivelse. Om slike handlinger er livssynsåpne kan de samtidig ha tydelige rituelle og symbolske kvaliteter. Ifølge Josuttis er også dette hellighetssoner, det er handlinger som står sentralt i prestens tjeneste også uten at handlingene gis en kristen tolkning. Alt dette er eksempler på hvordan rituelle praksiser, som Josuttis forstår som kjernen av presterollen, kan forholde seg til det Taylor kaller moderne sosiale forestillinger. Det er grunn til å tro at prestens representasjon av det hellige gjennom ritualene kan være en kilde til autoritet, også i det sekulære, om presten navigerer klokt i forhold til samtidens moderne sosiale forestillinger.

Avrunding

Presters rolleforståelse vil alltid formes av indre og ytre påvirkning. Pastoralteologen Michael Klessmann har identifisert fire kilder til rolleforståelse som jeg har tatt som utgangspunkt i denne artikkelen: 1) normative føringer fra den teologiske tradisjonen, 2) aktuelle pastoralteologiske modeller, 3) tjenestens kulturelle kontekst, og 4) prestens personlighet. Med utgangspunkt i Manfred Josuttis' pastoralteologiske modell (2) og Charles Taylors sekulariseringsteori (3), har jeg i dette kapittelet foretatt en teoretisk utforskning av presterollens mulighetsbetingelser i en sekulær kultur. Kultursituasjonen utfordrer presterollens tradisjonelle autoritet, gudstroen som presten representerer, og prestens tradisjonelle praksiser. Men med utgangspunkt i Josuttis' modell av presten som veileder i hellighetssonen har vi sett hvordan presterollen kan rekonfigureres med hensyn til både autoritet, gudstro og praksis på måter som gjør rollen meningsfull i en sekulær kontekst. Dette innebærer en livssynsåpen prestedieneste. Det vil si en prestedieneste som anerkjenner individets religiøse autoritet, som anerkjenner det hellige i den enkeltes livserfaring, og som anerkjenner at pastoral praksis må tilpasses den enkeltes livssyn, selvforståelse og språk. For dem som ikke snakker kirkens språk er nestekjærlighetens gjerninger kanskje det kommuniserer evangeliet mest entydig. En sekulær og plural

kontekst fordrer at presten må kunne gi avkall på sitt eget for å tjene sin neste. Samtidig har vi sett at det er nettopp evangeliets transcendentale forankring som gir livssynsåpen prestetjeneste dens underliggende motivasjon, retning og virkekraft. Evangeliet ligger ikke nødvendigvis i selve praksisen, men for en prest vil evangeliet likevel ligge *bak* og *under* praksisen, og sørge for at menneskesynet aldri fanges av en rent immanent målestokk, hvor menneskets prestasjoner blir grunnlaget for menneskets verdi.

Referanser

- Akerø, H. A. (1999). Prest – en veileder inn i hellighetssonen? En presentasjon av, og kommentar til, Manfred Josuttis nye pastoralteologi. I M. H. Hougnæs (Red.), *Kirken, lekfolket og prestskapet. Kirkeliv og kirkereformer i Den norske kirke ved tusenårsskiftet* (s. 119–133). Kirkens Arbeidsgiverorganisasjon.
- Akerø, H. A. (2009). *Det hellige som sentralbegrep i religion: en religion[s]filosofisk analyse av Rudolf Ottos og Manfred Josuttis' religionsfenomenologiske hellighetsforståelse og dens relevans for kristen teologi* [Doktorgradsavhandling]. Misjonshøgskolens forlag.
- Angel, S. (2017). Talerens troverdighet i prekener for konfirmanter. I E. T. Johnsen (Red.), *Gudstjenester med konfirmanter. En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredde* (s. 76–118). IKO-Forlaget.
- Carroll, J. W. (1991). *As One with Authority. Reflective Leadership in Ministry*. John Knox Press.
- Casanova, J. (2010). A secular age: Dawn or twilight? I M. Warner, J. VanAntwerpen & C. Calhoun (Red.), *Varieties of secularism in a secular age* (s. 265–281). Harvard University Press.
- Dahl, E. (2008). *Det hellige. Perspektiver*. Universitetsforlaget.
- Fraser, I. (2007). *Dialectics of the Self. Transcending Charles Taylor*. Imprint Academic.
- Grung, A. H. & Bråten, B. (2019). Chaplaincy and religious plurality in the Norwegian context. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 71–80. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5356>
- Heelas, P. & Woodhead, L. med Seel, B., Szerszynski, B. & Tusting, K. (2005). *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell Publishers.
- Johannessen, H. (2017). *Sekulariseringens spiritualitet. En interdisiplinær lesning av betenkningen Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* [Doktorgradsavhandling]. Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. DUO Vitenarkiv. <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-86052>
- Johnsen, E. T. (2017). Læringsmodus i gudstjenester. I E. T. Johnsen (Red.), *Gudstjenester med konfirmanter. En praktisk-teologisk dybdestudie med teoretisk bredde* (s. 39–74). IKO-Forlaget.
- Josuttis, M. (1996). *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*. Chr. Kaiser Güterloher Verlagshaus.
- Kaufman, T. S., Felter, K. S. & Gaarden, M. (2016). Person og prestetjeneste. Persondimensjonens betydning for prestens profesjonsutøvelse. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(2), 45–57. <https://doi.org/10.48626/tpt.v33i2.5200>
- Klessmann, M. (2012). *Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie*. Neukirchener Theologie.
- Lægdene, S., Finnset, H. & Krupka, B. (2015). Å preke er å samtale: Respons på rapporten «Hellige ord i vanlige liv». I H. Fylling (Red.), *Hellige ord i vanlige liv: En studie av kirkegjengeres vurderinger av prekener* (s. 86–92). Kirkelig Utdanningscenter i Nord.
- Lønning, I. (2008). Gud. *Norsk teologisk tidsskrift* [overs. av H. Jordheim], 109(3), 3–51. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2979-2008-spesialhefte-02>

- Saxegaard, F. (2009). Presten som symboliserende, strategisk og samhandlende leder. *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 26(2), 17–28.
- Saxegaard, F. (2016). Pastoralteologiens samtalepartnere. Om pastoralteologi som praktisk-teologisk disiplin etter den empiriske vendingen. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(2), 34–44. <https://doi.org/10.48626/tpt.v33i2.5199>
- Skirbekk, G. (2021). *Religion i moderne samfunn*. Dreyers forlag.
- Skjevesland, O. (1999). *Invitasjon til praktisk teologi*. Luther forlag.
- Stifoss-Hanssen, H., Grung, A. H., Austad, A. & Danbolt, L. J. (2019). Sjelesorg i bevegelse: kerygmatiske, konfidentorienterte, dialogiske sjelesorg – møte mellom teoretiske posisjoner og et empirisk materiale. *Tidsskrift for sjelesorg*, 39(1), 75–95.
- Stålsett, S. (2021). *Det livssyns åpne samfunn*. Cappelen Damm Akademisk.
- Taylor, C. (1985). *Human agency and language. Philosophical Papers I*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1996). Spirituality of life – and its shadow: today's spiritual innovators turn away from the transcendent. *Compass: A Jesuit Journal*, 14(2), 10–13. *Gale Academic OneFile*. link.gale.com/apps/doc/A30261359/AONE?u=oslo&sid=bookmark-AONE&xid=56f86f08
- Taylor, C. (2002). *Varieties of religion today. William James revisited*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2003). *Modern social imaginaries*. Duke University Press.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2011a). *Dilemmas and connections. Selected essays*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2011b). Western secularity. I C. Calhoun, M. Juergensmeyer & J. VanAntwerpen (Red.), *Rethinking secularism*, (s. 31–53). Oxford University Press.
- Timmann-Mjaaland, A. (2019). Kall og autoritet. En studie av soknepresters autoritet i endringsprosesser. *Tidsskrift for praktisk teologi / Nordic Journal of Practical Theology*, 36(1), 62–73. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i1.5366>
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity* [overs. av Luca d'Isantino]. Columbia University Press.
- Woodhead, L. & Heelas, P. (2000). *Religion in modern times. An interpretive anthology*. Blackwell Publishers.

KAPITTEL 5

Hva er det å være prest?

Embetsteologi med utblikk mot tjenesten som institusjonsprest

Trond Skard Dokka Professor emeritus, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

Abstract: This chapter aims at developing a general understanding of ordained ministry in a Lutheran context, and at pointing to how this understanding might shed light also on issues pertaining to a specialized chaplaincy. Starting with the fundamentals of any Lutheran theology of priesthood, the chapter fills in and refines this basis by looking anew at three discussions which have actualized doctrinal aspects of priesthood. In an early debate on the ordination of women, the parties disagreed on whether our present version of priesthood was the apostolic office witnessed to in Scripture or not. The Lutheran-Catholic dialogue challenged the parties to rethink their understanding of how the ordained clergy is related to the priesthood of all believers, on the Lutheran side with a focus on the respects in which members of the clergy differ from lay Christians. In the aftermath of having introduced ordination for deacons, there ensued in the Church of Norway a debate on whether a caritative diaconate partook in the priestly office or not, leading to the general question of the relationship between the priesthood and all other ecclesial ministries. An overarching theme in the chapter is the sanctity of priesthood and how it might be understood. An emphasis on this sanctity as residing in the office one is ordained to, rather than in a set of specific pastoral activities, would seem to secure a chaplain's pastoral identity, even when these activities are absent from the chaplain's agenda.

Keywords: priesthood, women as priests, Lutheran-Catholic dialogue, diaconate, the priesthood of all believers, apostolicity, sanctity, chaplaincy

La meg først signalisere at jeg har svært spinkel erfaring med prestetjeneste i institusjon. Som militærneker var feltpresttjeneste ikke aktuelt, og min institusjonspraksis på praktikum, politiets lukkede avdeling på Ullevål, var blottet for prestelige oppgaver. 16 måneder som vaskehjelp og pleieassistent på en realskole for vanføre (sic!) ga absolutt institusjons erfaringer, men ikke med å være prest der. Som menighetsprest besøkte jeg derimot regelmessig de lokale sykehjemmene, og en ørliten bistilling som sykehusprest på Innherred Sentralsjukehus fulgte med på lasset. Oppdraget var å avlevere en korridorandakt i ny og ne, deretter var det forventet at jeg skulle besøke de stuene jeg hadde forsøkt å rope evangeliet inn i, og prøve å få i gang en samtale med dem som hadde hørt det glade budskap tordne ute fra gangen.

Når det gjelder prestetjeneste på institusjon, har jeg altså erfart den som ikke etterspurt (realskolen), som tilnærmet umulig å lirke inn (institusjonspraksisen), eller som en ordning mange oppfatter som maktovergrep (sentralsykehuset).

En slik bukett av erfaringer er nok til å gi medfølelse med dem som er institusjonsprester, men den er så spinkel, og forhåpentligvis så vindskeiv, at jeg i det følgende ser meg nødt til å vektlegge generell embetsteologi: Hva er det å være prest?

Embetsteologi har lenge hatt en påfallende tilbaketrukket plass i norsk presteutdanning, så tilbaketrukket at det har vært fullt mulig å bli ferdig utdannet prest uten å ha arbeidet med hva det dogmatisk sett vil si å være prest. Pastoralteologi er i overveiende grad fokusert på spiritualitet, holdninger og praksiser,¹ og kjennetegnes av et tangentielt forhold til embetsteologi som dogmatisk spørsmål. Men også nyere norske lærebøker i dogmatikk og systematisk teologi behandler temaet svært summarisk (Hegstad, 2015), eller overhodet ikke (Mjaaland, 2017). Unntakene er få og ligger litt tilbake i tid (Dokka, 2000; Tjørhom, 1999). I den løpende teologiske diskurs er embetsteologi heller ikke noe stående tema. Embetsteologi har i det alt vesentlige hørt hjemme i kirkelige rapporter og utredninger – og i artikler om kirkelige utredninger.

De gangene embetsteologi faktisk har vært diskutert eller utredet, har det tydelig vært foranlediget av særskilte utfordringer. De viktigste slike embetsteologiske triggerne har vært spørsmålet om kvinnelige prester,

1 For en oppdatert drøfting av pastoralteologi som en empirisk, praktisk-teologisk disiplin, se Fredrik Saxegaard, 2020.

økumeniske samtaler, især med katolikker (og anglikanere), samt ønsket om å avklare forholdet mellom prestedtjenesten og andre kirkelige tjenester, først og fremst diakoni.

Hadde vi bare sluppet kvinner, katolikker og diakoner, kunne vi etter alt å dømme ha greid oss godt uten særlig embedsteologisk refleksjon. Det synes å ligge i vår versjon av lutherdommen at refleksjon over embedsteologiske spørsmål er uviktig med mindre en møter særskilte utfordringer – hvilket, etter mitt syn, er et svært diskutabelt embedsteologisk standpunkt.

I dette kapitlet, opprinnelig et foredrag, vil en innledende grovskisse av luthersk embedsteologi bli presisert i lys av noen bestemte debatter omkring presteembetets forhold til kvinner, katolikker og diakoner.

- Med utgangspunkt i en bestemt kontrovers om kvinneprestspørsmålet drøftes presteembetets apostolisitet.
- Luthersk-katolske samtalerapporter tjener som springbrett til relasjonen mellom presteembetet og det allmenne prestedømmet.
- Den norske kirkes lange diskusjon om diakonatets plass brukes for å drøfte forholdet mellom presteembetet og andre kirkelige tjenester.

Avslutningsvis vil jeg by på noen kortfattede refleksjoner om institusjonspresters pastorale identitet.

Innledende om det kirkelige embetet

Luthersk drøfting av prestedtjenesten tar ofte utgangspunkt i Confessio Augustana (CA) VII, artikkelen om kirka, for så å utvikle et embetssyn på basis av kirkesynet (Tjørhom, 1999). Mer naturlig er det etter mitt syn å følge ordninga i CA, der den grunnleggende artikkelen om embetet er foranstilt kirkeartikkelen. De første fire artiklene har som kjent redegjort for gudslære og menneskesyn, så for kristologi og rettferdiggjørelseslære. CA V, om *ministerium ecclesiasticum* / *das Predigtamt*, limer seg på dette ved å uttale: «For at vi kan nå til denne tro [altså art. IV og dermed også de tre første artiklene], er der indstiftet et embede til at lære evangeliet og meddele sakramenterne» (oversettelse Grane, 1970).

Etter artikkelen om embetet kommer artikkelen om «den nye lydighet», som handler om livsformende tilegnelse, og så endelig kirkeartikkelen, om «de helliges forsamling», der evangeliet forkynnes rent og sakramentene forvaltes rett – underforstått der embetsbærere gjør jobben sin. Denne

faktorenes orden er ikke tilfeldig. Den forutsetter at kirke/menighet *teologisk* sett er en funksjon av embetet. Denne forrangen er imidlertid ikke til hinder for at det omkring embetets grunnoppgaver finnes *menneskelige* overleveringer, skikker og seremonier som ikke har en slik basalt grunnleggende karakter, og som godt kan variere uten at det anfekter kirkas enhet, jf. CA VII. Hva presteembetet angår, ligger det nær å tenke på ting som kompetansekrav, embetets organisering og embetsoppgavenes konkrete utforming, ting som må skifte med tid og sted. Embetets konkrete utforming kan gjerne sees som en funksjon av kirke/menighet og dens tilhørighet i en større kulturell kontekst. Dobbeltheten ved at kirka er funksjon av embetet, mens embetets form er funksjon av kirka, åpner et rom for mye skjønn og forhandling. Det som imidlertid står fast, er at selve det å være rettelig kalt (*rite vocatus*) er et vilkår for å lære offentlig (CA XIV), det vil si for å tjenestegjøre som prest.

I nyere norske oversettelser av CA V er «embete» gjerne erstattet med «tjeneste», et terminologisk skifte som også preger de seinere års kirkelige utredninger. Tankegangen har vært at ordet «embete» trekker med seg en uheldig ballast av autoritær overordning fra den tid da prestene var kongelige embetsmenn, og at ordet derfor burde unngås. Motivet er forståelig, men et konsekvent valg av «tjeneste» i stedet for «embete» fratar oss en begrepsmessig distinksjon som har vist seg tjenlig, ikke minst i økumenisk sammenheng.² Den norske oversettelsen av Limadokumentet, *Baptism, Eucharist and Ministry (Dåp, nattverd og embete, 1983)*, skjelner konsekvent mellom «tjeneste» (*ministry*) og «embete» (*ordained ministry*), og i det følgende forstår og bruker jeg begrepene på samme måte.

Klar som bestemmelsen av presteembetet i CA kan virke, er allikevel tolkningshistorien til CA V temmelig sprikende. Et vanlig orienteringskart skiller mellom et «lavt» og et «høyt» embetssyn. Denne terminologien kan gi assosiasjoner i mange retninger, og et syn som er høyt i ett henseende kan godt være lavt i et annet. Når jeg allikevel har valgt å bruke denne terminologien, er det med henblikk på et helt bestemt spørsmål, nemlig forståelsen av presteembetets «sakralitet». Hva ligger i ordinasjonsliturgi-ens uttrykksmåter «den hellige tjeneste»³ og «ditt hellige kall»,⁴ tidligere

2 For et beslektet forsvar for å beholde «embete» i faglige diskusjoner, se utredningen for Kirkemøtet KM 8.2/04 Diakonal tjeneste i Den norske kirke med hovedvekt på diakontjenesten og embetsforståelsen, s. 9–10.

3 Gjeldende liturgi for «Vigsling til preste-tjeneste», ingress til Punkt 4 Skriffløsning, *Gudstjenestebok* (1992).

4 Vigsling til preste-tjeneste, selve embetsoverdragelsen, Punkt 7.

«det hellige presteembetet»,⁵ og hva ved presteembetet er det helligheten skulle gjelde?

Hellighet og helligholdelse kjennetegner all religion. Det hellige fikk en skjellsettende faglig behandling av Rudolf Otto (1917) og har siden da vært gjenstand for utallige studier innen religionsvitenskap og teologi. Tematikken har imidlertid i beskjednen grad hatt fokus på presteembetet. Nyere norske avhandlinger kan illustrere dette: Margunn Sandal er opp-tatt av arkitektur og hellige rom (Sandal, 2014), mens Hans Arne Akerø's avhandling er av generell religionsfilosofisk karakter (Akerø, 2009).

Det finnes flere faglige tilganger til hellighet, og en betydelig spredning i forståelsen av hva det er. Jeg finner det i denne sammenhengen mest fruktbart å legge en fenomenologisk tilnæringsmåte til grunn. Fenomenologisk betraktet er hellighet et spørsmål om hvordan noe forstås for og – i holdning og handling – blir tolket av en mottaker. I denne mening er hellighet å betrakte som en resepsjonskategori. Det som er hellig for meg, trenger ikke være det for deg – og omvendt. Det som hel-ligholdes, er hellig for dem som helligholder det.

Helligholdelse må forholde seg til «noe» ved det hellige presteembetet, men det er langt fra opplagt hva dette skulle være. Blant teologer skifter det med embetsteologisk tradisjon, men det er også grunn til å forvente forskjellige svar om en spør befolkninga generelt.

I et *lavt* syn spiller hellighetsterminologien en beskjednen rolle, men i den grad saken er medtenkt, er tendensen at helligheten må forankres i det presten er kalt til å *gjøre*.⁶ Vektlegging av prestens oppgaver, forkynnelse og sakramentforvaltning, i nyere tid ofte supplert med ledelse, har medført at dette synet ofte kalles funksjonalistisk. *Prinsipielt* tenker en seg gjerne at disse i og for seg hellige funksjonene egentlig tilhører det allmenne prestedømmet, men at de av praktiske grunner er avstått til et engere utvalg, og at utøvelsen av disse funksjonene er ordnet som et eget yrke – analogt med ethvert annet yrke.⁷ CA V blir da nærmest å forstå som presteyrkets «arbeidsbeskrivelse». Denne konkret/praktiske tendensen kan i noen grad modifiseres ved at det også legges vekt på den særskilte utrustning og på det særskilte kall som hører prestatjenesten til, men et lavt syn kjennetegnes

5 Jf. ordinasjonsliturgien fra 1920, *Alterbok 1920*, s. 179.

6 I vår neste ordinasjonsliturgi var helligheten flyttet fra «presteembetet» (1920) til den enkeltes «kall», *Gudstjenestebok* (1992), s. 171.

7 Denne «overdragelsesteorien» er relativt ny og tilskrives gjerne J. Wilhelm Höfling (midten av 1800-tallet), jf. Tjørhom (1999), s. 169.

ved at selve yrkeskonstruksjonen allikevel blir liggende under det menneskelige rettsområdet, ikke det guddommelige.

Uten å redusere betydningen av det presten skal *gjøre*, vektlegger det *høye* synet det en prest blir ordinert til å *være*, hvilket tilsier at presteembetets hellighet er fundert i dette. Sentralt her står embetets innstiftelse. Bak verbet «innstiftet» i CA V skjuler Gud seg som det innstiftende subjektet, noe som også eksplisitt slås fast i den tyske teksten (Grane, 1970, s. 50; Prenter, 1978, s. 68). Slik har det alltid vært forstått, så tydelig også i Dnks ordinasjonsritualer. Men *hva* er det som innstiftes? Å si at det er *oppgavene* å forkynne og å forvalte sakramentene, er selvfølgelig et mulig standpunkt, både pietismen og den liberale teologien mente i bunn og grunn det, men som tolkning av CA V, må det sies å være kunstig. Bak CAs latinske tekst lå for det første verbet «instituer», hvilket unektelig peker mot noe faktisk «institusjonelt». Og for det andre var det jo ikke flere ting som ble instituert, men én «ting» med to oppgaver, et embete for tjenestene forkynnelse og sakramentforvaltning.⁸

Etter et høyt embetssyn har presteembetets sakralitet sin generelle basis i innstiftelsen og sin spesielle basis i ordinasjonen. Dette åpner imidlertid for ganske forskjellige konkrete forankringer av embetets hellighet. Man kan vektlegge den utrustning ordinasjonen gir, embetets institusjonelle innramming, herunder den ordinertes innlemmelse i den historiske suksessjon, eller også embetets karakter av å være Kristus-representasjon. *Kirkens Grunn*, som må sies å målbære et relativt høyt syn, byr på en egenartet variant ved å gi prestatjenestens forhold til *alteret*, det som symboliserer Guds nærvær, en avgjørende rolle. Å frata en prest vedkommendes embete var for *Kirkens Grunn* et angrep på alteret (*Kirkens Grunn*, 1942, II, femte avsnitt). Premisset er at embetet, med hold i den liturgiske altertjenesten, etter sitt vesen er «altertjeneste», og derfor framstår som hellig.

8 At embetet er noe annet og mer enn de to basale tjenesteoppgavene, er et syn som på konsekvensrik måte ble målbåret i *Kirkens Grunn*: «Det er derfor utålelig for kirken at noen makthaver ut fra politisk-verdslige hensyn berøver en ordinert mann ikke alene hans embete, men også hans oppdrag til tjeneste med ord og sakrament», *Kirkens Grunn*, II, 5, http://www.fagsider.org/kirkehistorie/dokument/1942_kirkens_grunn.htm

Kvinneprester og presteembetets apostolisitet

I en av de mest instruktive debattene om kvinners prestatjeneste gjaldt et sentralt spørsmål forholdet mellom *ministerium ecclesiasticum*, i den skikkelse det da hadde i Den norske kirke, og det apostoliske embetet, slik det avtegnet seg i Det nye testamentet.

Biskop Bjarne Skard, som også var en ledende dogmehistoriker, utga i 1960 et polemisk skrift mot kvinnelige prester (Skard, 1960). Skards argumentasjon forløp i to trinn. Først (s. 9ff) stilte han spørsmålet om Guds ord innstifter et presteembete som kirka til alle tider er forpliktet til å ha. Dette besvarte han positivt. Hans neste spørsmål (s. 14ff) gjaldt hva som etter Guds ord kjennetegnet det opprinnelige embetet, og hvorvidt dette skal gjelde som norm for dagens presteembete, også når det gjelder spørsmålet om kvinnelige prester. Etter å ha beskrevet det apostoliske embetet og dets forskjellige kjennetegn konkluderte han med at slik embetet var innstiftet av Jesus og fortolket av ur- og oldkirka, kunne det bare innehas av menn.

Jacob Jervell, den gang universitetsstipendiat, repliserte med en artikkel i *Kirke og Kultur* (Jervell, 1961a), hvorpå Skard svarte (Skard, 1961) og Jervell igjen repliserte (Jervell, 1961b). Jervell gir på mange måter Skard rett i den beskrivelsen han hadde gitt av det apostoliske embetet i nytestamentet og urkirka. Hans avgjørende argument for allikevel å åpne for kvinners prestatjeneste var at vårt nåværende presteembete er et annet, og burde være et annet, enn det apostoliske: «Det er umulig å hevde at det norske presteembetet som institusjon er en fortsettelse av apostolatet» (Jervell, 1961b, s. 230). Derfor kunne ikke de skranker som gjaldt det apostoliske embetet, gjøres gjeldende for dagens prestatjeneste i Den norske kirke. Fordi vår prestatjeneste *ikke* er det apostoliske embetet, er det åpent for kvinner.

Mens Skard, som uten videre oppfattet vår prestatjeneste som det apostoliske embetet, representerte et utpreget høyt embetssyn, sto Jervell for et like utpreget lavt syn. Argumentasjonen hans var utvilsomt effektiv, og den fikk et resultat det er all grunn til å applaudere. I ettertid kan en allikevel undres om ikke argumentasjonsmåten hans hadde en vel høy pris: som om bare en prestatjeneste som er tappet for sin opprinnelige sakralitet, gir rom for kvinner.

Men har ikke Jervell rett i at prestatjenesten har blitt en annen enn den opprinnelig var?

Når det gjelder prestatjenestens ytre organisering, er det klart han har rett i at det ikke rår identitet mellom det opprinnelige og det nåværende presteembetet. Enhver tids prestatjeneste er på godt og vondt barn av sin tid. Lønn, kompetansekrav, arbeidsmiljø, ferielov og arbeidstid – det er himmelvide forskjeller, både mellom oss og NT, og for den saks skyld mellom oss og CA. Spørsmålet er imidlertid hva som er essensielt for det apostoliske embetet, og som følgelig må være der for at en gitt versjon av prestatjenesten stadig skal kunne gjelde som det apostoliske embetet.

Vår måte å forrette dåp på er, i det konkrete, ekstremt forskjellig fra urkirkas, tydeligst når det gjelder hel neddykking. Ikke desto mindre hevder vi med frimodighet at det essensielt sett er den samme dåp. Er det noen grunn til ikke å tenke på samme måte når det gjelder embetet? I så fall må det distingveres mellom det apostoliske embetets essensielle innhold og de varierende tidsbetingete utforminger av det. Dersom vår faktiske prestatjeneste fortsatt skal kunne sies å være det apostoliske embetet, må embetets essensielle innhold kunne gis en langt slankere bestemmelse enn Skard ga det. Det som mest åpenbart må fjernes, er skranken mot kvinner, og i denne sammenheng får vi nøye oss med det.

Altså: Det «høye» synet fastholder at vår prestatjeneste er det apostoliske embetet som ble innstiftet av Jesus – selv om de ytre formene og arrangementene er svært forskjellige. For dette standpunktet mener en å finne medhold i vigslingsliturgiene i *Gudstjenestebok for Den norske kirke* (1992). For prester heter det: «I dag skal denne medarbeider på apostolisk vis under håndspåleggelse og bønn vigsles til prest» (s. 163). Den nærliggende tolkning er at det som vigsles på apostolisk vis, blir apostolisk. En innvending mot dette kunne være at formuleringa «på apostolisk vis under håndspåleggelse og bønn» også brukes ved vigsling til katekettjeneste (s. 175) og diakontjeneste (s. 186). Å betrakte også disse tjenestene som apostoliske er det skriftbelegg for, og en framheving av dette kan ikke tjene som motargument mot presteembetets apostolisitet. Og når formelen «på apostolisk vis» ikke brukes ved vigsling til kantor, heller ikke ved vigsling til fast kirkelig tjeneste eller til biskop, signaliserer liturgiene samlet sett en klar tilbakeholdenhet: Ikke alt som det vigsles til med bønn og håndspåleggelse, vigsles «på apostolisk vis», det avhenger av tjenestens/embetets karakter.

Denne framheving av det instituerte og det apostoliske ved embetet innebærer ikke noen nedtoning av embetsbærernes oppgaver, altså av forkynnelse og sakramentforvaltning. Men den får konsekvenser for den rolle disse oppgavene spiller i konstruksjonen «prest». Mens det lave synet

oppfatter dem som hovedpunktene i en stillingsbeskrivelse, som de aktiviteter ordinasjonen sertifiserer for, og som gjør at en prest er en prest, vil det høye synet hevde at presteidentiteten, ved ordinasjon, er gitt forut for disse aktivitetene. Da er det så å si identiteten prest som leder til aktivitetene, ikke aktivitetene som skaper identiteten. Denne forskjellen kan ha hatt betydning når det å overlate prestelige oppgaver til andre sto til debatt. Skulle en la diakoner gå med soknebud eller forrette ved gravferd? Hvis presteidentiteten ligger i oppgavene, synes veien til å kreve pastoral enerett på oppgavene kortere enn dersom identiteten er gitt forut for oppgavene.

Presteembetet og det allmenne prestedømmet

I likhet med Jervell bestrider også Den katolske kirke at preste-tjenesten i Den norske kirke svarer til det apostoliske embetet, riktignok med en ytterligere oppgradert forståelse av hva som er essensielt i dette embetet. Spørsmål om embete og apostolisitet har følgelig stått sentralt også i bilaterale katolsk-lutherske samtaler.⁹

Et av de viktige underspørsmålene har gått på forholdet mellom den ordinerte tjenesten og det øvrige kirkefolk, det allmenne prestedømmet. Mens den katolske siden i samtalen ble utfordret til å oppgradere sitt syn på det allmenne prestedømme og til å gjennomtenke *forbindelsen* mellom dette og deres versjon av det apostoliske embetet, har lutheranerne omvendt måttet gjennomtenke sitt syn på *forskjellen* mellom den ordinerte preste-tjenesten og det allmenne prestedømmet.

I diskusjoner om dette har lutherdommen framstått med et vakkende, kanskje sprikende, syn på embete og ordinasjon. En indikasjon på dette er den revurdering av Den norske kirkes ordinasjonsordning og -praksis som Porvoo-avtalen medførte (*Ordinasjon og vigsling*, 2004). Mens avtalen med anglikanerne syntes å innebære et noe høyere embetssyn, en strengere ordinasjons- og vikarpraksis enn det som til da var praktisert, pekte andre utviklingstrekk i motsatt retning. Et slikt trekk er framveksten av en mer generell tjenesteteologi basert på menighetens behov, og tendensen til å la denne være premissleverandør for forståelsen av preste-tjenesten.¹⁰

9 Se især rapportene *The Apostolicity of the Church* (2006) og *From Conflict to Communion* (2013).

10 Et forsøk på avveining av forholdet mellom tjenesteteologi og embetsteologi finnes i rapporten *Ledelse i folkekirken* (2011). Tilmeld her blir embetsteologien behandlet i et underavsnitt under den generelle tjenesteteologien, se s. 28–41.

Denne alminneliggjørende tendensen, at prestedtjenesten er én blant mange nødvendige tjenester, bidro til å forsterke innvendingene mot både embets- og ordinasjonsterminologien, og vel mot det syn disse ordene tradisjonelt var brukt for å uttrykke. I og med de nye liturgiene fra 1992 ble man ikke lenger «ordinert til et embete», men «vigslet til en tjeneste» – selv om det fortsatt finnes en liten bortgjemt rest av ordinasjonsterminologi. Antakelig ligger det en kalkulert uklarhet i det norske ordvalget her (Jf. *Embetet i Den norske kirke*, 2001, s. 47), ved oversettelse til økumenisk engelsk vil imidlertid også vigsling måtte gjengis med *ordination*.

De sprikende oppfatningene av forholdet mellom det allmenne og det særskilte prestedømmet viser seg ikke minst i tolkningene av 1 Pet 2,9. Det rår allmenn enighet om at det prestelige i denne teksten peker på et kjennetegn ved Guds folk som helhet, og i den forstand primært handler om ekklesiologi.¹¹ Alle og enhver i Guds folk har del i prestelige oppgaver som å «bær[e] fram åndelige offer, som Gud tar imot med glede ved Jesus Kristus» (1 Pet 2,5) og å «forkynne hans storverk» (2,9). Men der slutter også enigheten.

Innen lavkirkelige tradisjoner har det vært vanlig å mene at dette, som altså gjelder alle troende, også er en teologisk sett fullstendig bestemmelse av den særskilte prestedtjenesten. Den er en praktisk måte å organisere det allmenne prestedømmet på, og som sådan krever den ingen egen ordinasjonshandling. Den egentlige ordinasjonen ligger i å bli innlemmet i kristenstanden, hva enten dette knyttes til omvendelse eller til dåp. Innen liberale utgaver av luthersk lavkirkelighet har det vært særlig vanlig å vise til dåpen som den egentlige ordinasjon, ja, som et «ordinasjonssakrament». Ofte har en brukt følgende Luther-sitat som argument: «For alt som er krøpet ut av dåpen, kan rose seg av allerede å være viet til prest, biskop og pave» (Luther, «Til den kristne adel», 1520/1979, s. 14). Dette har så vært tolket slik at den særskilte prestedtjenesten ikke kunne være noe annet eller mer enn en særlig organisering av det prestedømmet en ble ordinert til i dåpen, nemlig slik at den offentlige utøvelsen av alles prestelige oppgaver ble avstått til et engere utvalg. Medlemmer av dette utvalget, prestene, kunne så opptre på menighetens vegne, både deres identitet, oppgaver og myndighet var hentet fra/avledet av menighetens ditto.

Det har alltid vært mange lutheranere som har tenkt høyere om embetet enn dette, og nyere økumenikk synes å ha styrket et høyere

¹¹ Dette er et hovedpoeng for metodisten Tom Greggs (2019).

alternativ. I rapporten *The Apostolicity of the Church* (fra dialogen mellom katolikker og lutheranere) drøftes tolkningen av Luthers *De instituendis ministris Ecclesiae* (1523), et skrift som ofte har vært brukt som belegg for at Luther anså den særskilte prestedtjenesten, embetet, som avledet (*derived*) av de døptes prestedømme. Den lutherske samtaleparten slår i rapporten imidlertid fast at det Luther i dette skriftet var opptatt av, var menighetens rett til å utpeke prester dersom normalordninga, at en biskop ordinerte, ikke fungerte. Temaet var ikke det allmenne prestedømmets rolle for institueringa av selve presteembetet. Rapportens lutherske deltakere anser følgelig embetet for å ha et selvstendig, ikke et avledet grunnlag, og slår fast: «Luther conceives the ordained ministry as necessary to the church, and this necessity rests, as other texts show, on the institution of the office through Christ» (*The Apostolicity of the Church*, 2006, s. 92).

I sin drøfting av Luthers (og luthersk) embetssyn har Timothy Wengert påpekt at Luther generelt, og ikke minst i det ovennevnte skriftet, opererte med to prestebegrep, henholdsvis *sacerdos* (offerprest) og *presbyterum/ministerium* (den særskilte prestedtjenesten) (Wengert, 2008). I samsvar med nytestamentlig språkbruk reserverte Luther offerprestekategorien for Kristus, men avledet av dette kunne den også gjelde alle døde, jf. altså 1 Pet 2,9. Mellom dette og den særskilte prestedtjenesten distingverte han imidlertid svært skarpt. Dette framgår særlig tydelig i *De instituendis ministris Ecclesiae*. Her skiftet Luther til store bokstaver for å få fram hovedpoenget: «SACERDOTEUM NON ESSE QUOD PRESBYTERUM VEL ministerium, illum nasci, hunc fieri» (A SACERDOTAL PRIEST IS NOT WHAT A PRESBYTER or minister is: The former is born, the latter is made.) (Luther, 1523/1891, s. 178, l. 9–10, med Wengerts oversettelse, 2008, s. 20). Det allmenne prestedømmets karakter er med dette identifisert med offerprestens, og det er noe man fødes til, nemlig i dåpen. Presteembetet er imidlertid noe annet, prest er noe man gjøres til ved kompetanse, kall og ordinasjon (Wengert, 2008, s. 20).

Selv om tilhørighet til det allmenne prestedømme her er tenkt som en forutsetning for å tre inn i det særskilte, slår Luther med dette en kile mellom de to formene for presteskap. De er forskjellige, har forskjellige kjennetegn og oppgaver, og den enkelte trer inn i dem på forskjellig måte.

Hva er da forskjellen mellom dette synet og en katolsk oppfatning av hva det vil si å være prest?

Svaret på dette spørsmålet ligger ganske enkelt i embetsbegrepet. På samme måte som dette markerer en forskjell fra et rent funksjonalistisk syn, å være prest kan ikke reduseres til å utføre bestemte oppgaver, er embetsbegrepet også en tydelig grensemarkør overfor katolsk oppfatning.

Ifølge katolsk tenkning utgjorde geistligheten en egen stand ved siden av den regulære kristenstanden. Standsbegrepet sikter i denne sammenheng til ens status, *standing*, overfor Gud. Den geistlige stand sto nærmere Gud enn den leke, ved sin væren representerte den Gud, og ved sin gjøren var den det nødvendige mellomleddet mellom lekfolk og Gud. Forskjellen mellom det leke kristenfolket og geistligheten var enkelt og greit en standsforskjell.

For Luther var dette absolutt uakseptabelt; for ham fantes det bare *en* kristenstand, og der stiller alle likt overfor Gud, *coram Deo*. Ergo måtte forskjellen mellom kristenfolk og geistlighet være noe annet enn en standsforskjell – Luther forsto den i stedet som en embetsforskjell.

Bak «embete» ligger det tyske ordet «Amt», og det er knyttet til mellommenneskelige forhold, ordninger, yrker, kall, roller og strukturer. Å inneha et Amt utgjør en forskjell *coram hominibus* som ikke opphever likheten *coram Deo*. I en viss forstand innebærer skiftet fra standsforskjell til embetsforskjell derfor en sekularisering av det egenartete ved å være prest. Imidlertid var det et grunnleggende premiss for Luther at det var Gud som generelt sto bak de yrker, embeter og kall som til sammen utgjorde samfunnsordninga. Dette gjaldt ikke minst for presteembetet, her vitnet tilmed Skriften uttrykkelig om dette embetets særlige innstiftelse. Forskjellen mellom det allmenne prestedømme og det særskilte embetet var en forskjell *coram hominibus*, men forskjellen var villet og opprettholdt av Gud.

Når begrepet Amt/embete brukes om det å være prest, peker det på en del ting som ikke nødvendigvis hefter ved alle de kall eller tjenester en kristen kan tenkes å stå i. Det har noe universelt ved seg, selv om det kan konkretiseres på svært forskjellige måter. Det innebærer en utvelgelse, et kall, er for livet og krever en egen ordinasjonshandling.

Kall, ordinasjon og embetsutøvelse forutsetter translokale ordninger for forvaltning og tilsyn, med andre ord et episkopat. Presteembetet har en offentlig karakter, hvilket i bunn og grunn betyr åpenhet: Hverken utnevnelser eller utøvelse skal skje bak lukkede dører, embetet er siktet inn mot å betjene allmennheten med ord og sakrament slik at det i det åpne rom kan skapes og forbli et hellig allment presteskap.

Presteembetet og andre kirkelige tjenester

I Alterboka fra 1920 var det et ritual for «Prestevielse», vekselvis også omtalt som «ordinasjon», og for «Bispevielse», men ingen initieringsritual for andre kirkelige medarbeidere. Hva man mente med «vielse» sprikte, bispevielsen var eksempelvis ingen ordinasjon slik prestevielsen var. Ser en på de andre kirkelige handlingene, trer det fram et språklandskap der «vielse» (Brudevielse og Kirkegårdsvielse), «vigsel» (Kirkevigsel) og «velsignelse» (Velsignelse av borgerlig innstiftet ekteskap) anvendes i fullkommen tilfeldighet.

Når biskopen ikke ble ordinert, henger det sammen med at bispeembetet ble oppfattet som en spesialutgave av den særskilte prestedtjenesten. Analogt med den lavkirkelige oppfatning av den særskilte prestedtjenesten som avledet av det allmenne prestedømmet, ble også bispeembetet tolket som avledning, nå en avledning av andre orden, nemlig av den særskilte prestedtjenesten.¹² Dette ble forstått slik at prestene avsto deler av sine ledelses- og tilsynsoppgaver til en regional sjefsprest, til biskopen som «geistlig overøvrighet» som det het i datidas kirkerettslige (og arbeidsrettslige) terminologi (Hansson, 1957, s. 40).

Med unntak for forholdet mellom prest og biskop fantes det ingen tydelig refleksjon over presteembetets forhold til andre kirkelige tjenester. På flere hold og av flere grunner ble denne mangelen utfordret på slutten av forrige århundre, og det ble produsert flere utredninger, særlig knyttet til vigsling til kantortjenesten og diakontjenesten, og med vekt på hva en slik vigsling egentlig innebar.

I sentrum sto de vigslede tjenestenes relasjon til «det kirkelige embetet». Etter en periode med midlertidige liturgier fikk vi en permanent ordning for vigsling av kateket og diakon i 1986. Da en seinere, i 1998, vedtok å utvide ordninga til også å omfatte kantorer, het det uttrykkelig i saksframstillinga at «[d]enne vigslingen er ikke å forstå som en vigsling til det kirkelige embetet – hverken helt eller delvis» (Protokoll Kirkemøtet, KM 10/98, s. 81). Samtidig noterte man at det forelå «dyptgående uenighet om de ulike tjenestenes forhold til det kirkelige embetet» (Protokoll Kirkemøtet, KM 10/98, s. 81), og det ble nedsatt et utvalg, seinere omtalt som «embetskomiteen», til å gjennomføre den embetsteologiske avklaring som prosessen

12 At bispetjenesten er «avledet av prestedtjenesten» framstår som en standardtolkning av rituallet for vigsling til biskop, jf. *Ordinasjon og vigsling* (2004), s. 13.

rundt kantorvigsling hadde vist behov for, men som i og for seg var like aktuell for diakoner og kateketer.

I fortsettelsen var det forståelsen av diakonatet som ble det helt dominerende spørsmålet. Dette hang sammen med at embetskomiteen hadde avgitt en delt innstilling. Mindretallet ønsket en vurdering av hvorvidt et karitativt diakonat kunne innplasseres i et tredelt embetsmønster, hvilket også ville innebære at man ble *ordinert* til diakon (Protokoll KM 10/01, s. 74, som sammenfatter rapporten *Embetet i Den norske kirke*, 2001). I Kirkemøtets vedtak (2001) ba man Kirkerådet igangsette en prosess som blant annet skulle avklare «muligheten for å tenke på en ny måte om diakonatet, i forhold til vår kirkes forståelse av preste- og bispetjenesten» (KM 10/01, s. 87).

Et hovedanliggende i embetskomiteens utredning, framlagt for Kirkemøtet i 2004, var å framheve Den norske kirkes karakter av å være en *tjenende* kirke. Dette måtte forstås som en side ved kirkas vesen, ikke som en valgfri virksomhet (Diakonal tjeneste, KM 8.2/04, s. 4–5). Energien i utredninga kom med andre ord fra kirkeforståelsen snarere enn fra embets-teologien. Kirkeforståelsen tilsa en langt tydeligere anerkjennelse av dem som hadde diakonal tjeneste som et særlig oppdrag, enn det som til nå hadde vært tilfellet.

Var embetsforståelsen til hinder for å inkludere diakonatet i embetet, eller kunne det sies å ha del i embetet?

Den store utfordringa i denne diskusjonen er tanken om at en luthersk kirke har ett, og bare ett, embete, definert i CA V som tjenesten med ord og sakrament. Riktignok står det ikke noe sted uttrykkelig at det ikke finnes eller kan finnes andre embeter i kirka, men dette har i en del lutherske kirker, deriblant den norske, lenge hatt status som et nærmest urørlig dogme. Når Luther allikevel forutsatte at det jo faktisk finnes og bør finnes andre embeter, jf. biskopene i CA, måtte slike derfor enten være å forstå som inkludert i det ene embetet som en spesialutgave av det, eller de måtte ansees å falle utenfor det kirkelige embetet – uansett hvor viktige de ellers måtte være.

Gjennom siste halvdel av 1900-tallet foregikk det en merkbar tjenestedifferensiering i Den norske kirke. Tilveksten av nye tjenestetyper gikk hånd i hånd med den nye tjenesteteologien. Mye av diskusjonen om diakonenes stilling har tatt dogmet om det ene embete for gitt, og på det grunnlag forløpt som en vurdering av om diakonatet, i likhet med episkopatet, kunne forstås som en differensiert utløper av det ene kirkelige embetet. I så fall

ville en kunne tale om et tredelt eller tredimensjonalt kirkelig embete. Til tross for noen viktige avklaringer på Kirkemøtet i 2004 (Nordstokke, 2021, s. 215–216) må en kunne si at uklarhet fortsatt rår når det gjelder diakonatet og embetsforståelsen, noe ikke minst en uttalelse fra Bispemøtet 2010 og den etterfølgende debatten har bidratt til (Lalim, 2020, s. 171–172).

Å forstå karitativ diakoni som en utdifferensiering av embetet slik det er definert i CA V, virker kunstig (jf. BM 3/10, s. 9). Om en derimot ser på presteembetet slik det har vært gestaltet fra reformasjonen av og framover, ser det annerledes ut. Ingen har sagt at presten ikke skal gjøre andre ting enn forkynnelse og sakramentforvaltning. Faktisk har lutherske prester fra starten av stått sentralt i menighetenes diakoni og undervisning, i mange tilfelle også innen musikk. Hvor mye av slike oppgaver som har vært innlemmet i den faktiske prestedtjenesten, har skiftet, men langt opp mot vår egen tid var prestene avgjørende for fattigvesen, helsetjeneste, skolehold og offentlig forvaltning. Det lutherske presteembetet, med dets identitetsgivende basis i ord og sakrament, har vært utrolig åpent og plastisk, forutsatt at de oppgavene som banket på, kunne sees som applikasjoner av embetets sentrale innhold, eller i hvert fall var forenlige med det.

Man kan godt, på denne bakgrunn, se diakonatet som en utdifferensiering av en tidligere tids konkrete prestedtype. Imidlertid var de diakonale tjenestene like nødvendige og viktige i perioder da de ikke, eller bare i minimal grad, inngikk i den faktiske prestedtjenesten. Jeg ser det derfor som mer naturlig å oppfatte diakonien som en selvstendig tjeneste, gjerne som et embete med ordinasjon – uten behov for å legitimere seg i forhold til CA V.

Hva kan en så si om presteembetets forhold til andre tjenester i kirka?

I alle utredninger jeg har lest om dette, tar man prinsipielt avstand fra en hierarkisk embets- eller tjenestestruktur, eksempelvis slik en har det i Den romersk-katolske kirke. Der er prest og diakon avledninger av bispeembetet, og i alle viktige henseender trinnvis underordnet biskopen. Jeg ser imidlertid ikke hvordan en alternativ avledningslogikk, nå med utgangspunkt i prestens embete, altså med avståelse oppover (til episkopatet) og delegasjon nedover (til diakonatet), skulle lede til et ikke-hierarkisk resultat. Min enkle grunnholdning er at all avledningslogikk graviterer mot hierarkiske relasjoner tjenestene imellom. Det gjelder i vår kirke allerede det eksisterende forholdet mellom prest og biskop, og det vil komme til å gjelde et diakonat som tenkes avledet av prestedtjenesten. Den eneste måten å komme uheldig hierarkisering til livs på, er at embeter og tjenester i

stedet gis hver sin selvstendige identitet, med betydelig åpenhet for å flytte konkrete oppgaver på kryss og tvers mellom dem.¹³

Dette prinsippet bør mest opplagt gjøres gjeldende for embetene prest, diakon og biskop. Men kirka trenger også en masse tjenester som ikke direkte springer ut av identiteten til noen av disse embetene. Disse kan være svar på praktiske, økonomiske og forvaltningsmessige behov, behov i skjæringspunktet mellom kirke og (lokal)samfunn, de kan være knyttet til bygninger, til gudstjenesten, til menighetens unge, eller syke og eldre, til en fjern eller nær misjonsmark. Slike tjenester kan dekkes av frivillige eller av egne stillinger, men de kan også, helt eller delvis, midlertidig eller varig, legges inn under diakon, prest eller biskop, uten at dette trenger å anfekte disses embetsmessige identitet.

Presteembetet dekker behov, og som konkret utøvelse er det åpent for å dekke flere, men dypest sett er det formålsdrevet, ikke behovsdrevet. Det har sin basis i det evangeliet *vil*, nemlig å bli tatt imot i tro og lydighet ut over hele den verden Gud har skapt. Slik jeg ser det, passer denne formålslogikken også for diakonatet og bispeembetet. Gir det presteembetet, diakonatet og bispeembetet en annen rang enn øvrige stillinger og tjenester? Ja, det mener jeg det gjør. Gir det presten, diakonen og biskopen en annen rang? Nei, det gjør det ikke. Her er tjenestekategorien på sin plass. Som ordinert er man innordnet i et kirkelig fellesskap for å tjene i ydmykhet.

Institusjoner og identiteter

Nytestamentets og bekjennelsesskriftenes utsagn om presteembetet er av gode grunner blitt til uten det minste sideblikk til prestatjeneste ved institusjoner. Institusjoner av den typen vi kjenner, fantes ikke, og institusjonsprest*tjeneste* i dagens omfang og av dagens karakter er et relativt nytt fenomen. For femti år siden var det menighetsprester som sto for det meste av av geistlig betjening ved sykehjem og sykehus, og med unntak for de største sykehusene var det bare fengsler og Forsvaret som kunne skilte med egne prester. At menighetsprester kunne forvente at en del av deres

¹³ Dette grunnsynet målbæres også i bispemøtets vedtak fra 2010. Der hevdes det generelt å gjelde hele det kirkelige tjenestemangfoldet, men det utmyntes konkret bare for diakonatet, påfallende nok ikke en gang for episkopatet, jf. BM 3/10, s. 5–12.

tjeneste skulle utføres ved en institusjon, er naturligvis bakgrunnen for at praktikum for alle prester omfattet en periode med institusjonspraksis.

Når prestedtjenesten ved en institusjon er fristilt fra tjeneste i en lokal menighet, ikke har kirkelige instanser som tilsettingsmyndighet og arbeidsleder, og for en stor del omfatter gjøremål som ikke er innbefattet i embetet slik det avtegner seg i bibel og bekjennelse, er det en uendelighet av spørsmål som melder seg. Her skal jeg, som mitt lille bidrag, nøye meg med noen kommentarer til spørsmålet om institusjonsprestens presteidentitet, et spørsmål som er påfallende med sitt fravær i spesialnummeret om *chaplancy* til *Tidsskrift for praktisk teologi* fra 2019.

Hva er det som gir yrkesmessig identitet som prest?

Snakker vi om opplevd identitet, er dette et empirisk spørsmål. En rimelig arbeidshypotese kunne da være at to av de viktigste faktorene er utdanning/kompetanse og ansvarsområder/gjøremål.

Profesjonsutdanninga er den samme for institusjonsprester og andre prester og gir grunnlag for et identitetsmessig fellestrekk. Institusjonsprester har imidlertid en betydelig merkompetanse ut over dette, og det er i seg selv nok til at deres opplevde yrkesidentitet ikke helt er sammenfallende med menighetsprestens. Videre har institusjonsprestens typiske formelle merkompetanse, PKU, under tiden gjennomgått en avkirkeliggjøring og framstår nå som ei livssynsåpen utdanning (Danbolt, 2019, s. 1). Dette kan imidlertid i seg selv knapt være noe problem, mange menighetsprester har også betydelig «sekulær» merkompetanse uten at de er, eller opplever seg som, mindre prest av den grunn. Et problem er det først dersom den felles profesjonsutdanninga oppleves som så irrelevant for yrkesutøvelsen at den utgår fra en institusjonsprests egne opplevde yrkesmessige identitet.

Mer utfordrende er antakelig gjøremålene. Her antar jeg at det er store variasjoner innen kategorien institusjonsprester. Noens arbeidshverdag har likhetstrekk med en menighetsprests, men i institusjoner med stort gjennomtrekk er menighetsbegrepet rett og slett ikke anvendelig. Dermed bortfaller uten videre det å være menighetsfelleskapets leder som viktig for presteidentiteten. Når det gjelder forkynnelse og sakramentsforvaltning, ble dette tidligere lagt en god del vekt på i institusjonsprestedtjenesten, men det rapporteres at dette ikke lenger er tilfellet. De siste tiåras endring av den faktiske yrkesutøvelsens profil har medført at gudstjenester og andakter er blitt stadig mindre viktig, hovedsak er i stedet blitt «spiritual and existential care» (Stifoss-Hanssen et al., 2019, s. 65).

Selv om det følgende ikke vil gjelde prester i alle institusjonstyper, sett nå at det i en institusjonsprestens virke inngår minimalt av forkynnelse og sakramentsforvaltning, at de aller fleste samtaler er nøytralt livssynsåpne, at ingenting fra profesjonsstudiet kommer til anvendelse, at alle oppgaver kunne vært utført av uordinerte med relevant faglig kompetanse, hva da med denne institusjonsprestens egen opplevelse av sin yrkesidentitet?

Når det redegjøres for forskjellige embedsteologier, er det vanlig å ta utgangspunkt i en toleddet modell: på den ene side prestens utrustning, på den annen side prestens oppgaver. De forskjellige embedsteologiene beskrives da som en forskjellig vektning av henholdsvis utrustning og oppgaver.¹⁴ Ensidig vektlegging av utrustning fører til et «personalistisk» syn, ensidig vektlegging av oppgaver til et «funksjonalistisk» syn, et balansert syn til et «personal-funksjonelt» syn (Jf. *Embedet i Den norske kirke*, 2001, s. 50–51).

Uavhengig av om en foretrekker utrustning eller oppgaver, vil en slik tokomponentmodell ha vansker med å forstå den aktuelle, tenkte institusjonspresten som prest, og jeg kan forstå det om også presten selv opplever det slik.

Som ofte ellers når en blir usikker på egen identitet, kan det være hjelp å finne utenfor seg selv. Hva kommer det av at *andre* kan oppleve vår tenkte institusjonsprest som prest og forholde seg til ham eller henne deretter?

Mitt forslag går i all enkelhet ut på at de forbinder en prest med fenomenet hellighet. All sekularisering til tross; man forholder seg annerledes til prester enn til andre. Når det er morsomt å lage prestesatire, er det fordi publikum opplever det som litt vågalt. Når det er ekstra pirrende å forføre en prest, er det fordi det setter tabuforestillinger i spill. Folk behøver ikke selv å holde det presten er eller står for, som hellig, vissheten om at noen gjør det, er nok.

Hva er det som innpakker selve det å være prest i en aura av lokkende urørlighet? Tja, om en spør allmennkulturen, må svaret være at det er alt det presten, som kulturell forestilling, er kommet til å symbolisere: Et sammensurium av hellige tekster, hellige handlinger, hellige ting og steder. Kledd i kirke- eller sykehushvitt, om du presenterer deg som prest, får du alt dette klebet på deg.

Dersom man skal gi en *teologisk* bestemmelse av prestatjenestens hellighet, er det vanskelig å klare seg med person eller funksjon. Etter mitt skjønn bør helligheten knyttes til det instituerte embedet, nærmere bestemt

¹⁴ For en variant av denne beskrivelseslogikken, se *Ledelse i folkekirken* (2011, s. 31).

til dette embetets apostolisitet, ikke til embetsbærerens person eller gjøren, person og funksjon er i beste fall tegn på den helligheten det dreier seg om.

Som nevnt er hellighet et spørsmål om helligholdelse. På sin måte kan en kanskje si at allmennkulturen faktisk helligholder presten, kanskje mer enn det er vanlig i indrekirkelige kretser. Men for en prest er det den egne helligholdelsen av det embetet hun eller han står i, som er viktigst. Ingen kan inneha et hellig embete uten i erkjennelse av at dette har jeg ikke rett til, uten å kjenne det brenne under føttene og på leppene, uten som en ydmyk tjeneste for Guds alter, uten som nåde. Andres helligholdelse er deres sak, men hvor skulle den komme fra om ikke presten selv helligholdt sitt embete?

Det kan en institusjonsprest fint gjøre – selv om arbeidsoppgavene har lite spesifikt prestelig ved seg. Det er ikke aktivitetene, men ordinasjonen som gjør presten til prest.

Presteembetets identitet er klar, og ved ordinasjon festes det ordinerte individ til denne identiteten på en slik måte at den ikke faller bort selv om man skulle gå over til et helt annet yrke. Den kan svekkes, få andre yrkesidentiteter å sameksistere med og avveies mot, eventuelt gå helt over i en slags dvaletilstand, men som prest er man merket for livet. Er man seg denne merking bevisst, vil det prege måten man møter mennesker på, og måten man utfører sine oppgaver på, selv om de aktuelle menneskene ikke er på kirkevei, og oppgavene ligger langt fra de pastorale kjerneoppgavene.

Referanser

- Akerø, H. A. (2009). *Det hellige som sentralbegrep i religion: En religion[s]filosofisk analyse av Rudolf Ottos og Manfred Josuttis' religionsfenomenologiske hellighetsforståelse og dens relevans for kristen teologi* [Doktorgradsavhandling]. Misjonshøgskolens forlag.
- Danbolt, L. J. (2019). Leder / Editorial: *Chaplaincy* – temanummer om institusjonspresttjeneste. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 1–3. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5348>
- Dokka, T. S. (2000). *Som i begynnelsen – innføring i kristen tro og tanke*. Gyldendal Akademisk.
- Grane, L. (1970). *Confessio Augustana* (3. utg.). Gyldendal (dansk).
- Greggs, T. (2019). *Dogmatic ecclesiology: Vol. 1. The priestly Catholicity of the Church*. Baker Academic.
- Hansson, K. (1957). *Norsk kirkerett* (2. utg.). H. Aschehoug.
- Hegstad, H. (2015). *Gud, verden og håpet*. Luther forlag.
- Jervell, J. (1961a). Evangeliets evige vilje. *Kirke og kultur*, 66(1), 40–46.
- Jervell, J. (1961b). Kirkens grunn og kirkens orden. Duplikk til biskop Skard. *Kirke og kultur*, 66(4), 219–226.
- Kirkens Grunn. En bekjennelse og en erklæring*. (1942). http://www.fagsider.org/kirkehistorie/dokument/1942_kirkens_grunn.htm

- Lalim, I. B. (2020). Mellom embetsteologi og tjenesteteologi – en drøfting av tjenestemønsteret i Den norske kirke. *Teologisk tidsskrift*, 9(3), 161–174. <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2020-03-03>
- Luther, M. (1979). Til den kristne adel. I M. Luther, *Verker i utvalg II* (s. 9–80). Gyldendal. (Opprinnelig utgitt 1520)
- Luther, M. (1891). De instituendis ministris Ecclesiae. I *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 12 (s. 169–196). Hermann Böhlau. <https://archive.org/details/werkekritischege12luthuoft/page/n5/mode/2up> (Opprinnelig utgitt 1523)
- Mjaaland, M. T. (2017). *Systematisk teologi*. Verbum Akademisk.
- Nordstokke, K. (2021). *Diakoni. Evangeliet i handling*. Verbum.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige*. Trewendt & Granier.
- Prenter, R. (1978). *Kirkens lutherske bekendelse*. Udvalget for konvent for kirke og teologi.
- Sandal, M. (2014). *Overskridande arkitektur. Ei undersøking av det sakrale i nyare kyrkjebygg* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
- Saxegaard, F. (2020). Pastoralteologi. Status og stifinning. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 37(1), 90–102. <https://doi.org/10.48626/tpt.v37i1.5308>
- Skard, B. (1960). *Contra kvinnelige prester*. Land og Kirke.
- Skard, B. (1961). «På apostolisk vis». Replik til Jacob Jervell. *Kirke og kultur*, 66(3), 133–139.
- Stifoss-Hanssen, H., Danbolt, L. J. & Frøkedal, H. (2019). Chaplaincy in Northern Europe. An overview from Norway. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 60–70. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5355>
- Tjørhom, O. (1999). *Kirken – Troens mor*. Verbum.
- Wengert, T. (2008). *Priesthood, pastors, bishops. Public ministry for the Reformation & today*. Fortress Press.

Rapporter, utredninger og protokoller

- The Apostolicity of the Church*. (2006). *The Apostolicity of the Church. Study Document of the Lutheran–Roman Catholic Commission on Unity*. Lutheran University Press.
- BM 3/10. Protokoll Bispemøtet 2010. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/protokoll-bm-mars-2010_godkjent-23.04.2010.pdf
- Dåp, nattverd og embete*. (1983). Limadokumentet med forord av Ivar Asheim. Verbum.
- Embetet i Den norske kirke*. (2001). Den norske kirke, Kirkerådet.
- From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017* (2013). Evangelische Verlagsanstalt, Bonifatius.
- KM 10/98. Protokoll Kirkemøtet 1998. Den norske kirke, Kirkerådet.
- KM 10/01. Protokoll Kirkemøtet 2001. Den norske kirke, Kirkerådet.
- KM 8.2/04. Diakonal tjeneste i Den norske kirke med hovedvekt på diakontjenesten og embetsforståelsen. Utredning for Kirkemøtet 2004. Den norske kirke, Kirkerådet.
- Ledelse i folkekirken* (2011). Den norske kirkes presteforening.
- Ordinasjon og vigsling* (2004). *Ordinasjon og vigsling i Den norske kirke. Rapport fra Osberg-utvalget*. Den norske kirke, Bispemøtet.

Liturgiske bøker

- Alterbok 1920. Alterbok for Den norske kirke* (1966). Andaktsbokselskapet.
- Gudstjenestebok*. (1992). *Gudstjenestebok for Den norske kirke, Del II, Kirkelige handlinger*, Verbum.

KAPITTEL 6

Ordinert tjeneste på offentlig institusjon. Helsefaglige perspektiver

Hans Stifoss-Hanssen Professor emeritus, VID vitenskapelige høyskole

Abstract: In this chapter, the main aim is to outline an important discussion regarding the character of chaplaincy, with a main focus on chaplaincy in health-care practices. The discussion can be seen on the background of the history of chaplaincy in Norway, which has been characterized by a dominance of Lutheran clergy. The idea of this chapter is to show how healthcare chaplaincy at present increasingly unfolds as an integrated contribution to the overall task of health-care, which is to secure minimizing of mental and physical pain, and maximizing wellbeing and meaningfulness for the persons who receive care. Given such a holistic definition of healthcare, chaplaincy could and should be part of it. This understanding does not exclude the possibility for chaplains with religious qualifications from responding to persons' requests for religious support, and thus supporting their rights to practice their religion or view of life. I argue that this analysis can also be supported within a theological framework, particularly within the discourse on diaconia.

Keywords: healthcare chaplaincy, holistic definition, religious support, diaconia

Innledning

I en bok om prestetjeneste, med spesialprester som en viktig lesergruppe, er det viktig å peke på hva min undertittel kan bety: «Helsefaglige perspektiver». Så lenge det er prester i helseinstitusjoner i Norge, kan man med god grunn reflektere over dette fra et helsefaglig perspektiv. Samtidig er det i denne bokens sammenheng ikke bare snakk om å invitere til et helsefaglig blikk på prestetjenesten. Jeg forstår oppgaven min her som å gi *et helsefaglig perspektiv som er legitimt for den ordinerte kirkelige tjenesten*. Det er ikke et utenfrablikk. Når jeg og andre med sykehuspresterfaring utvikler helsefaglige perspektiver på tjenesten vår, så gjør vi det nettopp som prester i helsetjenesten; det er blant våre bidrag til den varianten av diakonal og praktisk teologi som begrunner og informerer vårt arbeid i helseinstitusjoner. Vigslede personer fra kristne trossamfunn i andre institusjoner vil langt på vei kunne kjenne seg igjen i dette.

De teologiske ressursene for prestetjeneste på sykehus

Fra en teologisk synsvinkel er det naturlig å peke på mange ressurser fra den systematiske teologien, slik som skapelsesteologi og etikk, og likedan er det mange relevante perspektiver å hente fra pastoralteologien. Politisk teologi, frigjøringsteologi og feministteologi er også nærliggende å hente inspirasjon fra. I forelesningen sin på kurset for spesialprester framhevet Sturla Stålsett disse ressursene som bakgrunn for den ordinerte tjenesten på offentlig institusjon, med god grunn. Samtidig er det viktig å framheve *det diakonale perspektivet* i denne sammenhengen – særlig når det gjelder å begrunne hvordan *det helsefaglige perspektivet* er legitimt for sykehusprestetjenesten (Berthelsen & Stifoss-Hanssen, 2014, s. 383–387). Det diakonale perspektivet er ikke nødvendigvis en separat begrunnelse, men en måte å organisere kristne begrunnelser på (nestekjærighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket, kamp for rettferdighet – (Kirkerådet, 2020)). Diakonivitenskapen arbeider med impulsen til å stille opp for det utsatte og marginaliserte medmennesket. Denne impulsen må forstås som en god grunn for kirken til å stille opp med bidrag til psykososialt lindringsarbeid i samfunnet, også det som skjer i regi av offentlige institusjoner. Diakonal teori og praksis har fulgt samfunnet vårt svært lenge, og argumentene for å lindre og trøste i eksistensiell nød blir ikke endret eller svekket av

samfunnsendringene, heller ikke dem som består i sekularisering og det flerkulturelle.

Formålet med prestedtjenesten

Institusjonenes primæroppgave er å gi omfattende og helhetlig helsehjelp til dem som trenger det, og en sentral oppgave for prestedtjenesten er å bidra til å løse denne primæroppgaven. Dette er bidrag prestene gir som ansatte i sykehus og andre helseinstitusjoner. Sykehusprestene (og andre som er ansatt i preste-/samtaletjenesten) har åndelig (ev. eksistensiell) omsorg som hovedoppgave, og åndelig omsorg hører til institusjonenes primæroppgave. For prester i norske sykehus er dette klart ut fra ansettelsesforholdet deres til helseforetakene, det samme gjelder for prester i sykehus andre steder det er naturlig å sammenligne oss med. Sykehusprestene har spesialkompetanse innenfor området åndelig omsorg (f.eks. Stifoss-Hanssen, 1998a og b), og arbeidet deres avspeiler dette – med brukerkontakt, veiledning og undervisning.

Åndelig omsorg er samtidig et delt ansvar for alle ansatte med brukerkontakt, i varierende grad og med ulikt fokus. Dette eksemplifiseres klart i de siste retningslinjene i eHåndboken til Oslo Universitetssykehus (OUS): Åndelige og eksistensielle behov hos pasienter og pårørende (Oslo universitetssykehus, 2020).

Den ordinerte tjenestens og helsetjenestens mandat og formål overlapper og sammenfaller. Å trøste en person i krise og eksistensiell nød er ikke en perifer oppgave for den ordinerte tjenesten, det er i kjernen av oppgaven.

Chaplaincy-begrepet

I de senere årene er chaplaincy-begrepet i økende grad blitt tatt i bruk for å betegne prestedtjenesten i helseinstitusjoner, sammen med tjenesten i institusjoner som militæret, høyere utdanning, fengsler osv. Disse tjenestene står utvilsomt på skuldrene til de ulike tjenestene utført av ordinerte kristne representanter. Men disse tjenestene er i stadig større grad transformert til tjenester som avspeiler en mer sekulær og flerreligiøs situasjon, og en programfestet livssynsåpenhet. Chaplaincy-begrepet har i stor grad blitt akseptert i fagmiljøet omkring virksomheten som en mer inkluderende betegnelse. Sykehusprest har med rimelighet blitt assosiert med en kristen funksjon i vår sammenheng. Chaplaincy-begrepet er heller ikke helt uten bindinger, men det er akseptert som en betegnelse som omfatter

samtalepartnere med bakgrunn i ulike livssyn og religiøse tradisjoner (en fin introduksjon til bruken av begrepet finnes på Wikipedia (<https://en.wikipedia.org/wiki/Chaplain>)). Det finnes internasjonale sammenlutninger som knyttes sammen av chaplaincy-identiteten (f.eks. <http://www.enhcc.eu/>), og en internasjonal forskningsgruppe med flere norske og nordiske representanter, RECHAP, har vært i virksomhet i ca. fem år. Denne gruppen står bak flere publikasjoner, blant annet et temanummer av *Tidsskrift for Praktisk Teologi* (2019, 36(2), med 19 ulike forfattere, se særlig s. 4–10). Det som knytter dette fagmiljøet sammen, er en konsensus om at chaplaincy tjener helsefaglige formål i en vid og etisk bevisst betydning. Argumentasjonen er ofte knyttet til folkehelse-ressonnementer, og forståelsen av den betydningen som religion, livssyn og eksistensielle strategier kan ha for folkehelsen (se f.eks. Danbolt et al., 2021, s. 25; DeMarinis, 2003).

Ulikt rasjonale for sykehuspresttjeneste

Framstillingen ovenfor er basert på en forståelse av ordinert tjeneste som chaplaincy, med utgangspunkt i institusjonenes ansvar for å imøtekomme brukernes behov, også de åndelige/eksistensielle behovene. Det er videre også mulig å forstå denne tjenesten som en virksomhet der institusjonene innfrir brukernes menneskerettigheter, særlig religionsfriheten og dermed retten til å praktisere sin religion. Dette rasjonalet for prestetjeneste/chaplaincy kan beskrives som livssynsbetjening. Det ligger i denne tenkningen at den som utøver tjenesten, er en representant for brukerens religion eller livssyn. Chaplains i denne betydningen må avspeile mangfoldet i brukergruppen, og hver bruker må betjenes av sin representant.

Skillet mellom disse måtene å begrunne tjenesten på har vært ganske tydelig i den meningsutvekslingen som har funnet sted på området. Representanter for livssynsminoriteter har ofte tatt utgangspunkt i livssynsbetjening. Institutt for menneskerettigheter har tatt dette utgangspunktet, og utredningen *Det livssyns åpne samfunn* (NOU 2013: 1) kan også langt på vei tolkes i denne retningen når det gjelder arbeidet i institusjoner.

Innledningsvis er altså formålet med tjenestene, og dermed rasjonalet for deres eksistens, framstilt som et bidrag til helhetlig omsorg for pasientene, inkludert ivaretagelse av eksistensielle og åndelige behov – dette er for eksempel grundig utviklet av C. Swift i en engelsk sammenheng: *Hospital Chaplaincy in the Twenty-first Century. The Crisis of Spiritual Care on the NHS* (2018). Man legger vekt på at omsorg i sykehus må omfatte fysiologiske,

psykologiske, sosiale og eksistensielle behov. Sykehusbehandling er ofte en krise for pasientene, og dermed en eksistensiell påkjenning som behøver oppmerksomhet.

Håndtering av krisen kan ha vesentlig betydning for å løse de helsefaglige oppgavene, og for helsen. Dette er en helsefaglig begrunnelse som springer ut av helsevesenets primæroppgave.

Eksistensiell omsorg i sykehus er sykehusprestere primæroppgave, det vil si oppgaven for chaplaincy, og det krever kvalifikasjoner på spesialistnivå, for eksempel pastoralklinisk utdanning og/eller kompetanse. Sykehusprestene har spisskompetanse og dedikerte oppgaver på dette feltet, de er «spesialister i eksistensiell omsorg». Samtidig har alt helsepersonell med omsorgsoppgaver (pasientkontakt) til oppgave å bidra til eksistensiell omsorg. Dette baserer seg på generisk profesjonalitet, på helsefaglig pasientsentrert fokus, det krever ikke sammenfall med pasientens livssyn. Det er verd å merke seg at sjelesorg heller ikke opererer med en forventning om sammenfall i livssyn.

I forskningen har det vært beskrevet en utvikling i sykehuspresttjeneste (chaplaincy) fra religiøs/livssynsmessig betjening til åndelig og eksistensiell omsorg (se f.eks. Stifoss-Hanssen et al., 2019). Religiøs/livssynsmessig betjening kan da beskrives som det å gjøre religiøse eksperter eller tilsvarende tilgjengelige for pasienter som sogner til de livssynsgruppene disse representerer. For mange er innleggelse forbundet med en livskrise, og da kan det være viktig for pasientene å opprettholde sin mulighet til å praktisere sin religion (livssyn). Innleggelse i sykehus kan være forbundet med omstendigheter som aktualiserer religiøse utfordringer og handlinger. Tjenesten er da ikke begrunnet helsefaglig. De oppgavene det pekes på, er viktige, og de er solid begrunnet i menneskerettighetene, men de faller ikke innenfor helsevesenets primæroppgave. Det er oppgaver helsevesenet skal legge til rette for og sørge for at ikke hindres, men det er basert på en menneskerettsfaglig begrunnelse. Tjenesten skal representere trossamfunnet og religionen/livssynet overfor personer som er for eksempel i sykehus.

NOU 2013: 1: Det livssynsåpne samfunnet

Det er grunn til å lese denne NOU-en dithen at den legger stor vekt på livssynsbetjening og menneskerettighetsargumenter, ikke minst på den måten at den var overraskende detaljert på forslag om reformering og ressursfordeling i sykehuspresttjenesten på et slikt grunnlag.

Det ble uttrykt skepsis til utredningen fordi det ikke på noe sted var noen definisjon av livssynsbegrepet, eller noen drøfting av hva begrepet kan referere til. Den faktiske bruken av begrepet i utredningen kunne tyde på at man tenkte på livssyn som et mentalt/kognitivt biprodukt av visse organisasjoner. Denne forståelsen kan framstå som monolittisk og statisk, til forskjell fra å forstå livssyn også som noe dynamisk, et fenomen som finnes i menneskers liv som et verktøy til å møte og mestre eksistensielle utfordringer (se f.eks. Høringsuttalelse fra Diakonhjemmet høgskole (2013). Denne måten å bruke livssynsbegrepet på tyder på at man ikke har orientert seg i det omfattende arbeidet som er gjort i helsefagene og ellers når det gjelder livssyn som en eksistensiell prosess med relevans for helse (f.eks. Stifoss-Hanssen & Kallenberg, 1998), i religionsvitenskapens arbeid med begrepet «Lived religion» (McGuire, 2008) og forståelsen av religion som orientering, transformasjon og legitimering (Henriksen, 2019).

En ulempe ved denne forståelsen av den ordinerte tjenesten i institusjoner er at helsefaglig kompetanse og kunnskapsutvikling hos dem som utfører tjenestene, kommer i bakgrunnen, mens det vektlegges at personene har autorisasjon som religiøse ledere og kan representere trossamfunnene. Relasjonell og kommunikativ kompetanse nevnes, men kommer i bakgrunnen. Et oppdatert eksempel på dette er ansettelsen av sykehusemamm ved OUS i 2021, der godt kvalifiserte søkere ikke kom i betraktning fordi de ikke representerte et konkret trossamfunn / en konkret moske (Marvik, J. A. H., 2021).

Denne spenningen mellom ulike måter å begrunne sykehusprestjetjenesten/chaplaincy på er drøftet videre i boken *Det livssyns åpne samfunn* (Stålsett, 2021). Her anerkjennes for så vidt denne spenningen, og innvendingene kommenteres, blant annet dem som kommer fram i boken *Clinique du sens* (bidrag av Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2020). Et hovedanliggende for Stålsett er likebehandling med utgangspunkt i brukernes livssyn – dette er ikke unaturlig med tanke på at dette nettopp var i fokus for NOU 2013: 1. Utredningen beskriver jo sykehusprestenes arbeid som «religiøs betjening», og det er åpenbart at dette må være gjenstand for likebehandling. Men begrepsbruken viser samtidig problemet: at tjenestens hovedkarakter av å være spesialisert, kvalifisert åndelig og eksistensiell omsorg ikke får tilstrekkelig tyngde. Religiøs (ev. livssynsmessig) betjening må selvsagt fordeles ut fra likebehandling og eventuelle preferanser

hos pasientene, men pasientene har ikke bare krav på at deres livssyn skal likebehandles, de har i like stor grad behov for og krav på at deres åndelige og eksistensielle behov skal ivaretas. På dette området spiller de facto en velfundert sykehuspresttjeneste en sentral rolle, og ingen ville tjene på å nedmontere eller svekke denne. Det er ikke sannsynlig at medarbeidere med en religiøs lederrolle uten videre kan utføre disse tjenestene, men samtidig hersker det stor enighet om at rekrutteringen til tjenestene må utvikles i retning av større mangfold når det gjelder livssynsmessig og annen bakgrunn (se Grung & Bråthen, 2019; Stifoss-Hanssen et al., 2019, s. 67).

Enten-eller?

Disse to ulike måtene å begrunne prestetjenesten i offentlige helseinstitusjoner på er åpenbart ikke fullstendige motsetninger. Den enkle forklaringen på det er til en viss grad at livet i de store institusjonene er et konglomerat av menneskelige interaksjoner, tverrfaglig preget samarbeid mellom yrkesgrupper og arbeidstakere med ulike personlige egenskaper. OUS lister opp 28 ulike yrkesgrupper, hvorav minst 10–12 deltar i pasientomsorg; en av disse er sykehuspresten. Det er ikke rimelig å se for seg at en tydelig livssynsmessig profil vil bli umiddelbart synlig i en hektisk hverdag.

Og selv om sykehusprestene nå i hovedsak lener seg til en helsefaglig begrunnelse, så har de fleste et element av kirkelig eller kristen representasjon i deres praksis, for eksempel ritualer med religiøst innhold eller innslag, og en viss grad av uniformering. Noen holder også gudstjenester eller andakter, men dette er av ulike grunner i tilbakegang, og noe preges også av et kulturelt-generisk innhold.

På den andre siden er det neppe grunn til å tvile på at en representende tjeneste også kan bidra til eksistensiell trøst i en krise. NOU 2013: 1 legger også vekt på at personer som utfører livssynsbetjening i sykehus, må ha en viss spesialkompetanse for dette – utfordringen kan være at den helsefaglige forståelsen kommer i bakgrunnen for det å representere et livssyn eller en religion, og at tjenesten forankres utenfor sykehusets kjernevirksomhet. En livssynsfunksjonær som besøker sine medlemmer i sykehuset, vil framstå som ekstern, som en gjest i systemet hen er utenfor. Mens åndelig og eksistensiell omsorg etter sitt vesen må og skal være integrert.

Kompetanseoppbygging – en viktig faktor for sykehuspresttjenesten

I den beskrevne utviklingen av sykehuspresttjeneste (chaplaincy) fra religiøs/livssynsmessig betjening mot åndelig og eksistensiell omsorg i Norge og andre land (Stifoss-Hanssen et al., 2019) har det funnet sted en parallell utvikling av kunnskaper og kompetanse i tjenesten. Dette har skjedd i flere formater, men det er særlig kjennetegnet av deltakelse i forskningsprosjekter, forskningsgrupper og gjennomføring av ph.d.-prosjekter. En slik kompetanseutvikling kan forstås som parallell til kompetanseutviklingen i helseprofesjonene, mot det som ofte kalles evidensbasert praksis. Det er rimelig å tenke at kunnskapsutviklingen i sin form har blitt påvirket av tilsvarende prosesser i de yrkesgruppene prestene samarbeider med; samtidig kan det spores en påvirkning i den andre retningen, ved at de helsefaglige miljøene har tatt opp i seg og anerkjent forskning og annen kunnskap som er utviklet av sykehusprestene og fagmiljøene. I praksis har mye av denne fagutviklingen skjedd under overskriften religionspsykologi (ev. klinisk religionspsykologi), samtidig som den har vært tett integrert i praktisk teologi, både sjelesorg og annen praktisk teologi. På mange måter har religionspsykologien i denne varianten framstått som en empirisk og anvendt gren av sjelesorgfaget. Dette går fram av hvordan forskningsprosjekter, publikasjoner, stillingsstruktur osv. er utformet. Eksempler på dette er fagmiljøets publisering av *Religionspsykologi* (Danbolt et al., 2014 og publikasjonene i forlengelsen av Sjelesorgsymposiene (f.eks. Danbolt et al., 2021; Grung et al., 2016). Flere av disse tar også mål av seg til å bidra til samtalen om praktisk teologi på et prinsipielt nivå (f.eks. Stifoss-Hanssen et al., 2019). Fagmiljøet omfatter også mange internasjonale kontakter og omfattende samhandling med disse. Et annet eksempel fra 2022 er antologien *Ta vare. En bok om diakoni, sjelesorg og eksistensiell helse – festskrift til Hans Stifoss-Hanssen* (Danbolt & Austad, 2022). Den har 23 ulike kapitler fra fagfeltet, av 31 ulike forfattere, derav 13 internasjonale.

Et tyngdepunkt i denne kompetanseutviklingen er de ph.d.-prosjektene som er i gang eller som er fullført, og som handler om og bearbejder materiale fra åndelig og eksistensiell omsorg i helseinstitusjoner. Et flertall av disse er gjennomført av sykehusprester, noen også av andre fra samme fagmiljø, for eksempel psykologer og sykepleiere. I perioden etter 1995 dreier dette seg om mer enn 20 ph.d.-prosjekter med temaer fra arbeid med somatisk og mental helse, med personer med demens, og med andre kognitive

svekkelser (se Stifoss-Hanssen et al., 2019, s. 67). Det siste eksemplet høsten 2022 er sykehusprest Ingebrigt Røen ved St. Olavs hospital, som disputerte ved NTNU 18. oktober med en avhandling om de pårørendes rolle i palliativ behandling. Dette fagmiljøet har også frambrakt omfattende forskning om bruken av ritualer ved katastrofer og ulykker som berører den praktiske teologien mer omfattende, med virkning for liturgikken. Også disse prosjektene er frambrakt i kommunikasjon med lignende prosjekter i andre land (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2021a og b). Det er all grunn til å tro at denne kompetanseoppbyggingen har bidratt til å styrke prestetjenestens posisjon som aktør og samarbeidspartner i helsetjenestene, samtidig som den har bidratt til å løse noen svært utfordrende oppgaver i helsetjenestene i en tid da disse tjenestene har stadig mindre tid til omsorgsoppgaver.

Sykehus eller kommune?

Ved samtalen om åndelig og eksistensiell omsorg er det viktig å huske at helsetjenestene i Norge er i endring, og at et ganske betydelig volum av helsetjenester allerede er overført til kommunene, og dette vil øke. Stadig flere pasienter med stadig mer krevende tilstander kommer til kommunene, til sykehjem og hjemmesykepleien. Dette er allerede merkbart i sykehusene og dermed for sykehusprestene – liggetiden er kortere, pasientene er relativt syke under innleggelsen, det er færre pasienter i helgene. Gudstjeneste på sykehuset i helgen er mindre aktuelt, og den fasen i sykdomsforløpet der pasientene ville være i stand til å samtale eller delta i en aktivitet, er forskjøvet til etter utskrivelsen – altså til kommunen. Kanskje til et sykehjem. Det betyr neppe at sykehusprestene og andre som arbeider psykososialt i sykehusene blir arbeidsledige, men at de må arbeide annerledes. Men for kommunene betyr dette at behovet for åndelig og eksistensiell omsorg i et kriseperspektiv har økt, og vil fortsette å øke. Om kommunehelsetjenesten skal stille opp med noe som tilsvarer sykehuspresttjenesten, må det i stor grad komme fra lokalsamfunnet, menighetene, fra prester og diakoner, og fra frivillige. Bruken av frivillige er ikke minst vektlagt som en viktig faktor i denne utviklingen («samhandlingsreformen»). I sammenhengen med denne artikkelens drøfting av hva som begrunner det vi tradisjonelt beskriver som sykehussjelesorgen, kan imidlertid det viktigste å understreke være at en diakonal forståelse av menighetens omsorg må bli tydelig – altså at omsorgen rettes mot å bidra til å lindre all eksistensiell smerte, å bidra i lokalsamfunnet. Dette blir ekstra tydelig hvis vi husker at store deler av den

omsorgsbyrden som overføres fra spesialisthelsetjenesten til kommunene, består av omsorg for alvorlig syke og døende, altså palliativ omsorg.

Den ordinerte tjenesten på offentlig institusjon?

Hva sier dette resonnementet om den ordinerte tjenesten på offentlig institusjon – altså om sykehuspresttjenesten, eller det som vi i stigende grad beskriver som chaplaincy? Det er lite av argumentet som er forankret i det faktum at tjenesten i stor grad utføres av ordinerte personer fra Den norske kirke. Men det er heller ikke noe av det tjenesten slik består av, som står i spenningsforhold til ordinasjonen. Det prestene, sammen med andre i tjenesten utfører, er for dem i sin kjerne diakoni. Det er lite ved oppgavene som tilsier at de nødvendigvis må utføres av ordinerte personer, de kunne gjøres av mennesker med den nødvendige relevante kompetansen og erfaringen. Det er i og for seg et pragmatisk forhold at prestene har den plattformen som de har: en årelang praksis fra mange krevende og varierte oppgaver i institusjonene, som i stor grad har innarbeidet denne funksjonen. Men plattformen omfatter også en sammensatt utdanning som kan gi viktig modning og impulser til arbeid med livssyn og med mennesker, og ikke minst folkekirkeprestenes omfattende erfaring med overgangsritualer, særlig begravelser og sorgarbeid i forbindelse med begravelser. Dette er for sykehusprestenes vedkommende supplert med spesialutdanning, særlig pastoralklinisk utdanning, veiledningspraksiser og et fagutviklende kollegialt fagmiljø.

I forlengelsen av dette kommer så den fagutviklingen i form av vitenskapelig aktivitet som jeg har beskrevet ovenfor. Dette gir sykehusprestene en plattform for å spille en sentral rolle i helseinstitusjoner når det gjelder å bidra inn i det tverrfaglige arbeidet med åndelig og eksistensiell omsorg. I denne sammenhengen betyr ordinasjonen, om noe, en markering av seriøsitet og dedikasjon til yrket, og der hvor det er aktuelt, en mulighet til å tre inn i den ordinerte rollen ved behov. Dette gjelder for eksempel bruk av ritualer ved fødsel og død i sykehuset, men også der noen enheter ønsker at det skal forekomme praksiser med kristne religiøse innslag.

Referanser

- Berthelsen, E. & Stifoss-Hanssen, H. (2014). Eksistensielle samtaler og religiøs betjening i helseinstitusjoner. I L. J. Danbolt, L. G. Engedal, K. Hestad, L. Lien & H. Stifoss-Hanssen (Red.), *Religionspsykologi* (s. 383–387). Gyldendal Akademisk.
- Danbolt, L. J. & Austad, A. (Red.). (2022). *Ta vare. En bok om diakoni, sjelesorg og eksistensiell helse – festskrift til Hans Stifoss-Hanssen*. VID vitenskapelige høyskole, open access.
- Danbolt, L. J., Engedal, L. G., Hestad, K., Lien, L. & Stifoss-Hanssen, H. (Red.). (2014). *Religionspsykologi*. Gyldendal Akademisk.
- Danbolt, L. J. & Stifoss-Hanssen, H. (2020). Health care chaplaincy in the Nordic countries. Transformations and perspectives. I E. A. Zeder, P.-Y. Brandt & J. Besson (Red.), *Clinique du sens* (s. 35–46). Éditions des archives contemporaines. <https://doi.org/10.17184/eac.3272>
- Danbolt, L. J. & Stifoss-Hanssen, H. (2021a). Ritualizing after the terror attacks in Norway on 22 July 2011. I M. Hoondert, P. Post, M. Klomp & M. Barnard (Red.), *Handbook of disaster ritual. Multidisciplinary perspectives, cases and themes* (s. 297–312). Peeters.
- Danbolt, L. J. & Stifoss-Hanssen, H. (2021b). Ritualizing the Covid-19 pandemic. Can a ritual be digital? A reflection on digital public events in Norway during the Covid-19 pandemic from the viewpoint of ritual studies. I M. Hoondert, P. Post, M. Klomp & M. Barnard (Red.), *Handbook of disaster ritual. Multidisciplinary perspectives, cases and themes* (s. 528–531). Peeters.
- 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>
- DeMarinis, V. (2003). *Pastoral care, existential health, and existential epidemiology: A Swedish postmodern case study*. Verbum.
- Diakonhjemmet høyskole. (2013). Høringsuttalelse fra Diakonhjemmet høyskole NOU 2013: 1 (30.8.2013). https://www.regjeringen.no/contentassets/3810c6ald2eb412485319c1dfbf00e4/286-diakonhjemmet-hogskole.pdf?uid=Diakonhjemmet_H%C3%B8gskole
- Grung, A. H. & Bråten, B. (2019). Chaplaincy and religious plurality in the Norwegian context. *Tidsskrift for praktisk teologi* 36(2), 71–80. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5356>
- Grung, A. H., Danbolt, L. J. & Stifoss-Hanssen, H. (2016). Sjelesorg på plass. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(1), 28–43. <https://doi.org/10.48626/tpt.v33i1.5188>
- Henriksen, J. O. (2019). *Christianity as distinct practices: a complicated relationship*. T&T Clarke.
- Kirkerådet. (2020). *Plan for diakoni*. https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/samfunnsansvar/diakoni/plan-for-diakoni_rev2020.pdf
- Marvik, J. A. H. (2021). Ønsker uavhengig muslimsk samtalepartner. <https://www.vl.no/religion/2021/01/22/reagerer-pa-sjukehus-krav-onskjer-uavhengig-muslimsk-samtalepartner/>
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssyns politikk*. Kulturdepartementet.
- Oslo universitetssykehus. (2020). Åndelige og eksistensielle behov hos pasienter og pårørende. <https://ehandboken.ous-hf.no/document/134012#23>
- Stifoss-Hanssen, H. (1998a). Åndelig omsorg. I S. Kaasa, *Palliativ behandling og pleie. Nordisk lærebok* (s. 83–94). Ad Notam Gyldendal.
- Stifoss-Hanssen, H. (1998b). Ritualer ved dødsfall. I S. Kaasa, *Palliativ behandling og pleie. Nordisk lærebok* (s. 153–162). Ad Notam Gyldendal.
- Stifoss-Hanssen, H., Danbolt, L. J. & Frøkedal, H. (2019). Chaplaincy in Northern Europe – an overview from Norway. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 60–70. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5355>

- Stifoss-Hanssen, H., Grung, A. H., Austad, A. & Danbolt, L. J. (2019). Sjelesorg i bevegelse. Kerygmatiske, konfidentorienterte, dialogiske sjelesorg – møte mellom teoretiske posisjoner og et empirisk materiale. *Tidsskrift for sjelesorg*, 39(1), 75–95.
- Stifoss-Hanssen, H. & Kallenberg, K. (1998). *Livssyn og helse – teoretiske og kliniske perspektiver*. Ad Notam Gyldendal.
- Stålsett, S. (2021). *Det livssyns åpne samfunn*. Cappelen Damm Akademisk.
- Swift, C. (2018). *Hospital Chaplaincy in the Twenty-first Century. The Crisis of Spiritual Care on the NHS*. Routledge.
- Tidsskrift for praktisk teologi*. (2019). Temanummer/Special edition Chaplaincy, 36(2).

KAPITTEL 7

Sykehusprestens kryssende lojalitetsbånd: Et erfaringsperspektiv

Kjetil Moen Førsteamanuensis II, Det helsevitenskapelige fakultet, Universitetet i Stavanger og sykehusprest/forsker, Avdeling for Fag, forskning og undervisning, Helse Stavanger

Abstract: The chapter explores links and tensions between the intersecting loyalties inherent in the chaplaincy role. The text elicits how the role as chaplain – being at the same time ordained by a community of faith and employed in a secular health organization – can be experienced, and perceived of as a «professional anomaly», an «ambiguous symbol», and as «oil or sand» in the health care organization. The author identifies how the explicit bonds of loyalty constituting the role at times can be in tension with more implicit commitments – such as the allegiance to the authenticity and integrity of both the patient and the chaplain. The text argues that because the chaplain is anchored both inside and outside the clinic – thus simultaneously «at home» and «a stranger» – the role carries unique and important qualities, called for in a modern health care system. In order for the role to be sufficiently different, yet not too divergent, in the mix of health care professions, the relationship between partly competing loyalties must be managed carefully, hermeneutically, and contextually.

Keywords: chaplaincy, phenomenology, anomaly, authenticity, ethics

En avdeling i psykisk helsevern hadde mistet en pasient i selvmord. Pasienten hadde vært lenge på avdelingen, og de ansatte satt igjen med sorg og krevende spørsmål. Avdelingslederen ba sykehuspresten om å legge til rette for en felles minnemarkering og fortalte samtidig at avdøde var uttalt ikke-religiøs, og at de ansatte hadde ulik livsynstilknytning. Det var viktig at samlingen avspeilet dette, og ikke ble oppfattet som en kristen seremoni.

Innledning

Forespørselen om å legge til rette for en minnemarkering er illustrerende for hvordan sykehuspresten i en livsynsmangfoldig kontekst forholder seg til delvis konkurrerende lojalitetsbånd – forventninger fra pasienter, pårørende og ansatte, og føringer fra henholdsvis arbeidsgiver og eget livssynsamfunn. Fokus i det følgende vil ikke primært være på innholdet i stillingsinstruksen eller ordinasjonsløftet, men på hvordan kryssende lojalitetsbånd aktualiseres i den kliniske hverdagen. Spørsmålet som søkes belyst, er hvordan rollens særlige konstituering – det at sykehuspresten på samme tid er «hjemme» og en «fremmed» i organisasjonen – påvirker hvordan rollen oppleves av yrkesutøveren selv.

Kapittelet har, som boken for øvrig, et fenomenologisk-hermeneutisk sikte (Braun & Clarke, 2013) og søker, med utgangspunkt i forfatterens egen erfaring som sykehusprest, og i dialog med relevant litteratur, å utforske og å forstå hvordan rollen, som en følge av kryssende lojaliteter, kan oppfattes og oppleves. Fokus vil særlig være på hvordan sykehuspresten kan forstås som en «faglig anomali», et «flertydig symbol», og som «olje eller sand» i virksomheten, og hvordan alt det nevnte kan aktualisere spenninger i yrkesutøveren, ikke minst til det båndet som i mindre grad er formalisert – sykehusprestens egen autenticitet og integritet.

Den fenomenologisk-hermeneutiske tilnærmingen innebærer at erfarte spenninger og tilknytninger mellom kryssende lojalitetsbånd forstås i lys av den konteksten de fremstår i, men også hvordan det som skjer på mikro-nivå – i den enkelte yrkesutøver og det enkelte pasientmøte – er påvirket av diskurser og diskusjoner på meso- og makronivå (Braun & Clarke, 2013). Diskusjonen gjør bruk av et eklektisk utvalg av teoretiske perspektiver for å komme til rette med problemstillingene uten at det går i dybden på noen av fagtradisjonene de representerer. Teksten er slik på ingen måte

uttømmende, men er et forsøk på å vise hvordan både eksistensielle og kontekstuelle betingelser samtidig kan virke inn på sykehusprestens opplevelse av kryssende lojalitetsbånd, hvor det viktigste er båndet til pasienten.

Sykehuspresten – en faglig anomali?

Et sentralt premiss for sykehusprestrollen er at kortere eller lengre opphold på sykehus – somatisk eller psykiatrisk – gjerne ledsages av dype livsspørsmål som det kan settes ord på, og eksistensielle følelser som avmakt, ensomhet og angst som det er vanskeligere å artikulere (Ratcliffe, 2008). Begge deler kan ha innvirkning på helse, smerteopplevelse og behandlingsforløp. Ansvarlig helsehjelp skal derfor være helhetlig og ta i betraktning ikke kun pasienters fysiske, men også psykiske, sosiale og åndelig-eksistensielle behov, noe som gjør det naturlig og nødvendig å inkludere livssynskompetanse i helsetjenesten (Frøkedal, 2020; Giske & Cone, 2019; Nordhelle & Danbolt, 2012; Søberg et al., 2023).

En spenning mellom lojalitetsbåndene kan oppstå dersom åndelig-eksistensiell omsorg forstås – i helseforetaket eller i trossamfunnet – som livssynsbetjening i for snever forstand, med en vektlegging av religiøse gruppers praksis heller enn individers erfaringer (NOU 2013: 1, s. 168ff). Sykehuspresten står da i fare for å bli redusert til seremonimester og representant for en livssynsgruppe, og åndelig-eksistensiell omsorg til noe som kun angår de få. Oppdraget i en livssynsmangfoldig kontekst er i praksis betydelig bredere og dypere, nemlig å bidra til at den enkelte pasient, pårørende og ansatte som ønsker det – uavhengig av tilhørighet og på egne premisser – kan utforske de livssynsmessige ressurser og utfordringer som blir aktualisert i møte med egen eller andres lidelse.

I møte med den kliniske virkeligheten blir eksistensielle spørsmåls biografiske og sosiale betingelser tydeliggjort – at livshistorie og troshistorie står i et dynamisk forhold til hverandre (Rizzuto, 1979), men også noen ganger i et spenningsforhold til organisert livssyn. Det kan argumenteres for at sykehuspresten har et særlig lojalitetsbånd til pasienten, noe som kommer til uttrykk blant annet gjennom taushetsplikten, men også av sykehusprestens kjerneoppdrag som består i å gi rom – i dypeste forstand – for den enkelte.

Sentralt for vår diskusjon er at det sterke lojalitetsbåndet til konfidenten innebærer at sykehuspresten ikke utelukkende kan forstås som et livssynssamfunns forlengede arm, eller som en del av helseforetakets

behandlingsteam, noe som innebærer at rollen har en tvetydighet som gjør at den i begge sammenhenger kan oppleves som vanskelig å plassere og derfor kan bli oppfattet som en anomali – en kategori som ikke passer helt inn. Relatert til dyreverdenen er anomalier forstått som vanskelig kategoriserbare fordi de har attributter fra forskjellige arter, noe som på den ene siden kan gjøre dem farlige og uspiselige, og på den andre siden særlig meningsbærende, også i rituelle situasjoner. På liknende vis kan personer som utfordrer kulturelt aksepterte kategorier og skillelinjer, oppfattes som sosiale anomalier (Douglas, 2003).

Man kan tenke seg at sykehusprestrollen er bærer av flere anomale trekk. Det å arbeide med døden i et samfunn som delvis fornekker den – en situasjon sykehuspresten for øvrig deler med flere yrkesgrupper – kan påføre rollen en tvetydighet, ettersom den kan assosieres både med de levende og de døde, noe som kan gjøre sykehuspresten både «farlig» og «meningsbærende» (Moen, 2018). Videre, og også relevant for vår diskusjon, kan det at man har en bestemt konfesjonell tilknytning, i et sekulært og livssynsmangfoldig helseforetak, representere en «scandal of particularity» (Newbigin, 1989). Det er et inntrykk som forsterkes i situasjoner hvor det forventes en nedtoning av den konfesjonelle tilknytningen, slik som i bestillingen av det livssynsåpne minnesamværet nevnt helt innledningsvis.

Anomale trekk kan, som vist over, være kulturelt betinget, men de kan også være selvpåført – relatert til måten yrkesutøveren fyller rollen på. Dersom sykehuspresten fastholder sin egenart gjennom å insistere på for eksempel et religiøst språk ut fra en form for lojalitetstenkning til eget livssyn kan det forsterke inntrykket av at eksistensiell omsorg må ikles en bestemt språkdrakt, som i en livssynsåpen kontekst kan oppfattes som en form for livssynskolonialisme (Keskinen et al., 2016). Ved å gå motsatt vei, og oppgi sin annerledeshet ved for eksempel utelukkende å lene seg mot andre fags språk, er faren at sykehuspresten blir for lite annerledes, mister sin meningsbærende funksjon, oppleves irrelevant og av den grunn uten en for stor risiko også kan fjernes fra både den faglige samtalen og organisasjonskartet. Det er derfor avgjørende at rollen blir oppfattet som en anomali av de riktige årsakene, og ikke på måter som står i veien for dens komplementære og kritiske funksjon.

Sykehusprestrollens anomale trekk kan gi økt legitimitet hos andre faggrupper. En psykiater med lang erfaring satte ord på dette da han hevdet at jeg var «den siste terapeut». Med det mente han at min rolle som sykehusprest tilbyr det som behandlerrollen til dels har mistet i et stadig travlere

og målstyrt helsevesen, nemlig det at pasienten kan snakke fritt og på egne premisser i et taushetsbelagt rom innenfor en romslig tidsramme. Til forskjell fra møtene med behandlingsteamet er møtet med sykehuspresten diagnosefritt og blir, de fleste steder, ikke journalført. Mange pasienter og ansatte jeg møter, rapporterer at denne dimensjonen av rollen har stor betydning, da den i større grad gir pasienten rom for å være et eksistensielt erfarende subjekt og ikke utelukkende et behandlingsobjekt.

Erkjennelsen av eksistensiell omsorg som en sentral del av helsetjenestens virksomhet kan tale for at sykehuspresten burde vært en tydeligere del av det tverrfaglige teamet og de løpende behandlingssamtalene. Den tanken blir umiddelbart utfordret av den sterke taushetsplikten som er knyttet til rollen og rammet inn av lovgivningen, ikke minst § 211 i straffeloven (2005, sist endret 2022). Prestens taushetsplikt er både teologisk, juridisk og relasjonelt begrunnet. Den er å regne som «samfunnets vern om tillitsforholdet mellom profesjonsutøverne og klientene som bruker disse tjenestene» (Leer-Salvesen, 2016, s. 124). Taushetsplikten bidrar til at personvernet sikres, at tilliten mellom den profesjonelle og den hjelpesøkende opprettholdes, og asymmetrien i makt utjevnes, ettersom det er en understrekning av at personopplysninger er den enkeltes eiendom. Den understreker også rollens anomale funksjon og styrker lojalitetsbåndet mellom pasient og sykehusprest.

Samtidig er prestens taushetsplikt de senere år blitt problematisert og noe relativisert gjennom en understrekning av situasjoner som kan aktualisere avvergeplikten (Leer-Salvesen, 2016). Et annet spørsmål er om taushetsplikten, paradoksalt nok, også kan virke underminerende på lojalitetsbåndet til pasienten gjennom å vanskeliggjøre et annet av anomaliens mulige bidrag, nemlig at rollen – i kraft av at den står på passelig avstand – er i posisjon til å bidra med et kritisk utenfraperspektiv på delvis lukkede virksomheter.

Olje eller sand i maskineriet?

Et sykehus, og kanskje særlig et psykiatrisk sykehus, kan anta form av en «totalinstitusjon», hvor dørene er låst, behandlingspersonalet snakker det samme språket og skriver i den samme journalen (Goffman, 1968). I slike, og liknende kontekster, kan det etableres «falske selvfølgheter» som har et skinn av naturlighet (Barthes et al., 2002). De etableres gjennom en gjentakende og insisterende bruk av argumenter – uten at disse møter

motstand. En slik institusjon kan ta preg av et «maskineri», hvor både pasienter og ansatte kan oppleve seg som avmektige brikker i «produksjonslinjen». Sykehuspresten kan spille en rolle, eller utspille sin rolle, både som olje og sand i et slikt «maskineri».

Mitt møte med Eva kan her tjene som et anonymisert eksempel. Eva hadde gjennom livet vært den som førte ordet, og en som folk gjerne lyttet til. Nå var hun i livets høst, plutselig tvangsinnlagt i psykisk helsevern, og opplevde seg ensom, misforstått og forulempet av både sine nærmeste og systemet. Hun spurte om å få snakke med sykehuspresten – for å få sorteringshjelp, men også med håp om at presten kunne være hennes stemme der hun selv ikke nådde frem. Jeg gjorde Eva oppmerksom på mitt begrensede mandat, og at jeg ikke hadde behandleransvar. Hun opplevde min grenseoppgang som unnfalighet, og med stor indignasjon og dirrende stemme viste hun til mitt «moralske ansvar til å forfølge urett og gjøre det som står i din makt når et annet menneskes skjebne står på spill».

Det er nødvendig å la seg forstyrre av urett, og kunnskap forplikter. Å bidra med sand i maskineriet gjennom å stille spørsmål kan derfor være del av sykehusprestrollen og en måte å anerkjenne lojalitetsbåndet til pasienten på. I virksomheter som står i mediens kryssild – som psykiatrien jo ofte gjør – så kan man være særlig sensitiv til det som kan oppleves som intern illojalitet, eller at de som problematiserer deler av virksomheten, ikke har satt seg skikkelig inn i den. Som sykehusprest må man derfor vokte seg for den bedrevitenheten som den kan koste på seg som ikke kjenner kompleksiteten i en sak.

Sykehuspresten er ofte «gjest» og må bli invitert inn både til pasienters rom og til faglig samarbeid. Andre ganger må man tydeligere ta rollen som «vert» – initiere kontakt, invitere berørte parter og lede samtaler. Ikke sjelden er man både «gjest» og «vert» i samme situasjon, noe som innebærer en erkjennelse av at det er den andres rom og samtidig en vilje til «å ta rommet», når det trengs. Ikke trå mennesker for nær, men samtidig være tydelig nok til stede slik at ens nærvær ikke må tolkes. I alle tilfeller er en ikke-vitende holdning (Anderson, 2003) – hvor man tar høyde for at man ikke kjenner en person eller sak fullt ut, men stadig må gjøre seg kjent med hvordan den andre forstår situasjonen – både saksvarende og det som tjener saken best.

Alt dette ble aktualisert etter at jeg måtte gi Eva rett i at min innsikt i hennes situasjon forpliktet meg til å handle. Jeg tok kontakt med hennes behandler, understreket min ikke-vitende posisjon, men målbar samtidig

min uro om grunnlaget for tvang var tilstrekkelig til stede. Etter Evas ønske inviterte jeg så til en felles samtale, hvor min rolle var å sikre at begge parter opplevde seg hørt, og som derfor gav mulighet for en litt annen dialog mellom de to.

Sykehuspresten har ved flere norske sykehus en rolle i det å legge til rette for etisk refleksjon, gjerne gjennom undervisning, eller som en del av en klinisk etikk-komité (Førde & Pedersen, 2011). Det finnes også andre måter å bidra til kritisk ettertenksomhet på, for eksempel gjennom å lede refleksjonsgrupper hvor ansatte i et trygt rom kan reflektere over egen praksis og selv sette spørsmålsteget ved «selvfølgeligheter». At sykehuspresten både er «hjemme» og «fremmed», og dermed passelig annerledes, blir gjerne anført av gruppedeltakerne selv som en forutsetning for å kunne ha en erfaringsbasert samtale om praksis. Undervisning kan også være en måte å strø sand i maskineriet på – å skape ettertenksomhet rundt praksis.

Samtidig kan nettopp etikkundervisning – i alle fall i den grad den innebærer at man fjerner seg fra det konkrete og urovekkende til det generelle og ufarlige – tvert imot bidra til å olje uheldig praksis slik at den blir enda bedre. Det skjer dersom foretaket bruker undervisningen til å huke av for at etikken er ivaretatt, og derfor ikke stimulerer etisk refleksjon i nøkkelprosesser, eller på andre måter tydelig kommuniserer at den ønsker velkommen en løpende verdibasert samtale.

Å ta på seg rollen som «sand» i maskineriet kan virke underminerende på den kanskje mest grunnleggende kampen det enkelte menneske kjemper – spesialprester inkludert – nemlig kampen for anerkjennelse (Honneth, 1995). Felles menneskelige behov gjør seg også gjeldende i den profesjonelle hjelperen – behov for å bli likt, være flink, for at noen trenger en (Holm, 2005, s. 40). Dette er grunnleggende behov som gjør seg gjeldende uavhengig om man har legefrakk eller prestekjole på seg.

Mennesket er et sosialt vesen og lever ikke kun av brød, men fra vugge til grav av små anerkjennende gester – smil, nikk og håndtrykk, bekræftelser som merkes sterkest i sitt fravær. Når de uteblir, kan gestene være det som skiller de levende fra de levende døde (Honneth & Margalit, 2001). Det å posisjonere seg på måter som gjør at man kan bli oppfattet som for annerledes, for eksempel gjennom å strø sand i maskineriet, kan bli møtt med at andre holder tilbake anerkjennende gester, noe som igjen kan oppleves som eksistensielt truende, også for en sykehusprest.

Et selvrefleksivt spørsmål som derfor kontinuerlig må stilles i alle yrkesroller, hvor man på mange måter er avhengig av å bli likt for å bli brukt,

er hvor mye av det man gjør som handler om egne grunnleggende behov, som de nettopp nevnte, heller enn saken. I situasjoner hvor man opplever seg misforstått eller underkjent kan det være nødvendig å minne seg selv om at ubehag, også det som er knyttet til spenning mellom ulike lojalitetsbånd, i seg selv ikke er indikasjon på noe negativt, men tvert imot kan være en indikator på at noe av det man ønsker å verne om, står på spill: sannhet, åpenhet, tillit og respekt. Og videre – at dersom jeg som sykehusprest i en «totalinstitusjon» sjelden eller aldri opplever noe som ubehagelig, kan spørre meg selv om det er enkelte lojalitetsbånd som er blitt for slappe. I andre tilfeller skal ubehaget tolkes nettopp som en varsel-lampe, da lojalitetsbånd kan bli strukket for langt som følge av uklare eller urimelige rolleforventninger – en problemstilling som kan ledsage det å være et flertydig symbol.

Et flertydig symbol?

Sykehusprestrollen er et yrke som vekker ulike assosiasjoner og får forskjellige forventninger projisert mot seg alt etter bakgrunn og tilhørighet hos den som ønsker kontakt – kanskje i enda større grad enn andre «ladete» yrkestitler, som for eksempel psykolog, psykiater og kreftlege (Brady et al., 2021; Lindholm, 2018). Rituelle og symbolske handlinger som sykehuspresten forvalter, er flertydige (Danbolt et al., 2014, s. 203ff; Salomonsen, 1999), men også selve prestetittelen er flertydig og vil kunne være meningsbærende på såpass ulike måter at det gir mening å benevne den som et flertydig symbol (Turner et al., 1975).

Hva rollen representerer, for hvem, og når, er ikke noe som utelukkende defineres av ordinasjonsløftet eller stillingsinstruksen, men må avklares ut fra situasjon og kontekst. Minnestunden etter selvmordet krevde en nedtoning av det partikulære ved rollen, mens andre ganger er det motsatt – som når ønsket er at man lyser velsignelsen eller ber et Fader Vår. Symbolets åpenhet og flertydighet gir forutsetninger for å kunne bidra med eksistensiell omsorg i et sosialt mikrokosmos som et sykehus, hvor ansatte, pasienter og pårørende representerer et mangfold med hensyn til livssyn og kulturell bakgrunn.

Det er samtidig viktig at sykehuspresten for ikke å bli annektert av enhver forventning, har en egen faglig begrunnelse for å forholde seg hermeneutisk, kontekstuellet og med integritet til symbolets flertydighet og lojalitetsbåndenes elastisitet. Som kristen prest vil skapelsesteologi, hvor

vekten ligger på de livsfenomener og grunnvilkår som alle mennesker deler – på det som knytter sammen heller enn på det som skiller, være et perspektiv som inviterer til en fenomenologisk tilnærming og en utforskning av hvordan den andre erfarer og forstår sitt liv. Et hovedpremiss i en konfidentorientert sjelesorg, som ligger til grunn for pastoralklinisk virksomhet, er videre å holde tilbake sitt eget for å gi rom for den andres – inspirert av hvordan Jesus selv møtte mennesker (Grevbo, 2006). Premisset understøtter en fenomenologisk tilnærming, og inviterer til en «metodisk relativisme», som ikke betyr å oppgi sine verdier, men å holde tilbake egne verdidommer for å kunne forstå den andres – «the native's point of view» (Geertz, 1974).

Det er et etisk anliggende å avklare om sykehuspresten blir oppfattet som for annerledes eller passe annerledes i den aktuelle situasjonen. Etikken blir særlig påtrengende i situasjoner hvor pasient og pårørende ikke selv har etterspurt tjenesten, eller er i posisjon til å gi uttrykk for sin oppfatning og sine ønsker. Da vil autonomien – den enkeltes selvråderett – potensielt være truet (Beauchamp & Childress, 2013). Pårørendeoppfølging i etterkant av ulykker og plutselig død, hvor vakt-havende sykehusprest blir tilkalt, kan være en situasjon hvor det nettopp kan være vanskelig i forkant å avklare om sykehuspresten er for annerledes eller passe annerledes. Selv om erfaring tilsier at det er skuldrene og ikke «rullegardinene» som går ned hos pårørende og etterlatte, samt at man bør være tilbakeholden med å sette kriserammede mennesker i en situasjon hvor de må ta stilling, bør helsepersonell som henviser til sykehusprest, som en regel, alltid informere om tilbudet på en måte som understøtter muligheten til å takke nei.

Også i andre situasjoner, men av helt andre grunner, kan det å avklare hva man representerer for den andre, være særlig viktig. Dersom sykehuspresten for eksempel blir bedt om å forrette nattverd i løpet av en samtale der pasienten samtidig gir uttrykk for et ønske om å ta livet sitt, gir det grunn til forbeholdenhet. Forespørselen kan da forstås som en bevisst eller ubevisst søknad til «gudsrepresentanten» om en autorisering av selvmordet, hvor nattverden er tenkt som det siste måltid. Det kan da være krevende, men helt nødvendig, å avslå bestillingen, uten samtidig å sette pasienten i forlegenhet. Usikkerhet knyttet til om man i en gitt situasjon representerer en positiv eller negativ forskjell, vil slik også kunne påføre yrkesutøveren moralsk stress (Førde & Aasland, 2013), noe som er ytterligere en grunn til å avklare hva rollen representerer for den andre, og hva man selv kjenner

seg forpliktet på – innsikter som ikke nødvendigvis for noen av partene er umiddelbart tilgjengelig.

Autentisitet og ambivalens

Det å forholde seg til kryssende lojalitetsbånd kan innebære å være gjenstand for projiseringer som man ikke kjenner seg hjemme i, noe som på en ubehagelig måte kan støte an mot egne verdier og autentisitetskrav (Heidegger, 2010; Moen, 2018). Sykehusprestrollen innebærer noen ganger at man underkommuniserer sitt eget og fremstår tilsynelatende aksepterende, og mulig legitimerende, overfor noe man egentlig ikke identifiserer seg med.

Når enkeltmøter avfører ubehag, spenninger og ambivalens, kan det delvis skrives på kontoen for «overføring» og «motoverføring» (Johnson & Katz, 2006), og at den andres situasjon aktualiserer ubearbejdede deler av yrkesutøverens egen historie. Ubegagget kan også være relatert til at man møter og blir forventet å bekrefte, eller kan bli tatt til inntekt for, måter å snakke om tro og liv på som det er vanskelig å identifisere seg med. Spenningen ligger da mellom det som både ordinasjonsløftet og ansettelsen forplikter til – det å dra omsorg for den enkelte på dennes premisser, og på den andre siden sykehusprestens eget behov for å være autentisk til stede, til ikke å late som om man er en annen, til ikke å være en ryggradsløs kameleon, eller bli oppfattet som en.

Ambivalensen kan særlig aktualiseres når sykehuspresten møter mennesker, troende og ikke-troende, for hvem det å tro i stor grad fremstår som å slutte seg til et bestemt meningsinnhold. For noen vil det da bli påtrengende viktig å vite hvor sykehuspresten står i bestemte dogmatiske og etiske spørsmål – som pasienten som ikke kunne motta nattverd når vedkommende ble kjent med sykehusprestens holdning i et samlivsetisk spørsmål. Å imøtekomme ethvert krav om selvavsløring, eller å dra fokuset mot prestens private meninger, er ikke faglig forsvarlig, men det er samtidig situasjoner hvor det å svare ærlig på pasientens spørsmål om personlige anliggender er et både etisk og terapeutisk imperativ (Geller, 2003). Det kan være situasjoner hvor pasientens integritet og autonomi står på spill, som i nattverdeksempelet over.

Ønsket om å være autentisk til stede kan forstås som et eksistensielt grunnvilkår (Heidegger, 2010), som særlig vektlegges i vår individualistiske kulturs fokus på selvrealisering. Det balanseres samtidig av et annet

grunnleggende premiss, nemlig at det sosiale livet er strukturert slik at mennesker, gjerne i løpet av samme dag, går ut og inn av ulike roller (Goffman, 1974). I en forstand er da inautentisitet noe som med nødvendighet ledsager det å være en sosial aktør. Å ikke umiddelbart redusere symbolets mangetydighet i møte med projeksjonenes ubehag hviler også på en forståelse av at under det som på overflaten gjerne kommer til uttrykk som rigide meninger og forestillinger, kan det skjule seg en sårbarhet og et dypere behov, ikke for en meningsbryter, men en «container» – et trygt sted å fordøye krevende emosjonelle erfaringer (Bion, 1962/1994).

I møte med projeksjoner man ikke kjenner seg «hjemme» i, men står i fare for å bli tatt til inntekt for, kan den umiddelbare og naturlige impulsen være å bruke sin ytringsfrihet og vise sitt sanne jeg. Risikoen er at man gjør rollen mindre flertydig og seg selv og den andre mer sårbar. Profesjonaliteten henger ikke på om man sier sin mening eller ikke, men at man har en faglig begrunnelse for sin eventuelle selvavsløring. Her vil både ordinasjonsløftet og stillingsinstruksjonen – de formaliserte lojalitetsbåndene – legge til rette for en «avgrenset sjenerøsitet» (Skovholt & Trotter-Mathison, 2016, s. 187), som er særlig viktig for å kunne stå i profesjonelle sammenhenger hvor det er en sterk appell til at yrkesutøveren skal være personlig engasjert.

Autentisitetsspørsmålet kan også aktualiseres av tilsynelatende positive projiseringer når sykehuspresten og andre yrkesgrupper som er tett på stigmatiserte grupper og individer, blir regnet som «vise personer» og gjerne tillagt kvaliteter som plasserer dem i kategori med helter og helgener (Goffman, 1968, s. 41). «Hvordan klarer du å stå i den jobben? Jeg hadde aldri klart det!». Ord som umiddelbart kan oppleves smigrende, men som, dersom man kjøper premisset de hviler på – at man skulle være noe annet enn et vanlig menneske – er fremmedgjørende og kan gjøre det vanskeligere å vise sårbarhet og erkjenne feil, noe som igjen er en trussel mot både kvaliteten i pasientarbeidet og arbeidshelsen til yrkesutøveren.

Avslutning og utblikk

Tilbakemeldingen fra ansatte som hadde mistet en pasient i selvmord, var at den livsytelsesoppløst samlingen opplevdes meningsfull, passelig annerledes og burde være et tilbud til andre i klinikken som opplever å miste en pasient på krevende vis – for «vi har ikke denne type rom». Sykehusprestrollens særlige bidrag i den situasjonen, og overfor pasienter, pårørende og ansatte

generelt, er erfaringsmessig, og som forsøkt vist i dette kapittelet, delvis betinget av at man på samme tid både er «hjemme» og en «fremmed» – at man har ulike lojalitetsbånd, og slik er forankret både på innsiden og utsiden av klinikken – og derfor kan tilby rom som er passe annerledes.

For å forbli passe annerledes, og samtidig ivareta egen og andres integritet, kreves at forholdet mellom lojalitetsbåndene håndteres varsomt, hermeneutisk, og i lys av situasjonen. Det er også viktig å forstå eventuelle lojalitetskonflikter i et utvidet kontekstuellet perspektiv gjennom å ta i betraktning hvordan også diskusjoner og diskurser på samfunnsnivå – om autonomi og autentisitet, men også om konfesjonell tilhørighet og livssynsåpenhet – gjør seg gjeldende på mikronivå og treffer yrkesutøveren. Dette er underbelyst og krever mer forskning.

Å forvalte rollen som faglig anomali og flertydig objekt er emosjonelt arbeid som kan etterlate yrkesutøveren med ambivalens og moralsk stress. Det er derfor viktig at det er et forskningsfokus på yrkesutøvelse som aktualiserer lojalitetskonflikter, samt at det i klinikken tilbys refleksjonsrom hvor den enkelte kan utforske indre og ytre spenninger relatert til disse, ettersom kryssende lojalitetsbånd kan virke understøttende eller underminerende på både kvaliteten i pasientarbeidet og arbeidshelsen til yrkesutøveren.

Referanser

- Anderson, H. (2003). *Samtale, sprog og terapi: Et postmoderne perspektiv*.
- Barthes, R., Lending, M. & Eggen, E. (2002). *Mytologier*. De norske bokklubbene.
- Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (2013). *Principles of biomedical ethics* (7. utg.). Oxford University Press.
- Bion, W. R. (1994). *Learning from experience*. Jason Aronson. (Opprinnelig utgitt 1962).
- Brady, V., Timmins, F., Caldeira, S., Naughton, M. T., McCarthy, A. & Pesut, B. (2021). Supporting diversity in person-centred care: The role of healthcare chaplains. *Nursing Ethics*, 28(6), 935–950. <https://doi.org/10.1177/0969733020981746>
- Braun, V. & Clarke, V. (2013). *Successful qualitative research: a practical guide for beginners*. Sage.
- Danbolt, L. J., Engedal, L. G., Hestad, K., Lien, L. & Stifoss-Hanssen, H. (Red.). (2014). *Religionspsykologi*. Gyldendal Akademisk.
- Douglas, M. (2003). *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*. Routledge.
- Frøkedal, H. (2020). *Existential groups led by healthcare chaplains within Norwegian specialist mental health services. Patient and interdisciplinary perspectives*. [doktorgradsavhandling]. VID vitenskapelige høyskole.
- Førde, R. & Pedersen, R. (2011). Clinical ethics committees in Norway: What do they do, and does it make a difference? *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 20(3), 389–395. <https://doi.org/10.1017/S096318011000077>
- Førde, R. & Aasland, O. G. (2013). Moralsk stress og faglig ytringsfrihet blant leger. *Tidsskrift for den Norske Lægeforening*, 133(12/13), 1310–1314. <https://doi.org/10.4045/tidsskr.12.1385>

- Geertz, C. (1974). «From the native's point of view»: On the nature of anthropological understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28(1), 26–45. <https://doi.org/10.2307/3822971>
- Geller, J. D. (2003). Self-disclosure in psychoanalytic-existential therapy. *Journal of Clinical Psychology*, 59(5), 541–554. <https://doi.org/10.1002/jclp.10158>
- Giske, T. & Cone, P. H. (2019). *Å ta vare på heile mennesket: handbok i åndeleg omsorg*. Samlaget.
- Goffman, E. (1968). *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Penguin.
- Goffman, E. (1974). *Vårt rollespill til daglig: en studie i hverdagslivets dramatik*. Dreyer: I kommission hos Ejlers.
- Grevbo, T. J. S. (2006). *Sjelsorgens vei: en veiviser i det sjelsørgiske landskap – historisk og aktuelt*. Luther Forlag. <https://books.google.no/books?id=eb8xNQAACAAJ>
- Heidegger, M. (2010). *On time and being*. State university of New York press.
- Holm, U. (2005). *Empati*. Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Polity Press.
- Honneth, A. & Margalit, A. (2001). Recognition. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 75, 111–139. <http://www.jstor.org/stable/4107035>
- Johnson, T. A. & Katz, R. S. (2006). *When professionals weep: emotional and countertransference responses in end-of-life care*. Routledge.
- Keskinen, S., Tuori, S., Irni, S. & Mulinari, D. (2016). *Complying With colonialism: Gender, race and ethnicity in the Nordic region*. Taylor & Francis. <https://books.google.no/books?id=gUs3DAAAQBAJ>
- Leer-Salvesen, K. (2016). *På tilliten løs? En studie av læreres og presters skjønnsutøvelse i spenningen mellom taushetsplikt, meldeplikt og avvergeplikt* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Agder.
- Lindholm, K. (2018). Handling challenges inherent in the hospice chaplain role. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 24(4), 131–150. <https://doi.org/10.1080/08854726.2017.1373055>
- Moen, K. (2018). *Death at work: Existential and psychosocial perspectives on end-of-life care*. Springer International Publishing: Imprint: Palgrave Macmillan.
- Newbiggin, L. (1989). *The Gospel in a pluralist society*. W. B. Eerdmans. <https://books.google.no/books?id=q6tEnRYaHI8C>
- Nordhelle, G. & Danbolt, T. F. (2012). *Åndelighet – mening og tro: utfordringer i profesjonell praksis*. Gyldendal akademisk.
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk*. Kulturdepartementet.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being: phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford University Press. <https://books.google.no/books?id=ni0lAQAAIAAJ>
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The birth of the living God: a psychoanalytic study*. University of Chicago Press.
- Salomonsen, J. (1999). *Riter: religiøse overgangsritualer i vår tid*. Pax.
- Skovholt, T. M. & Trotter-Mathison, M. (2016). *The resilient practitioner: Burnout and compassion fatigue prevention and self-care strategies for the helping professions*. Routledge.
- Straffeloven (2005, sist endret 2022). *Lov om straff* [LOV-2005-05-20-28, sist endret LOV-2022-06-22-83]. Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2005-05-20-28>
- Søberg, A. I. B., Danbolt, L. J., Sørensen, T. & Haug, S. H. K. (2023). Patients at risk of suicide and their meaning in life experiences. *Archive for the psychology of religion*, 45(1), 85–103. <https://doi.org/10.1177/00846724221137620>
- Turner, V., Turner, V. W. & Muse, P. (1975). *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Cornell University Press. <https://books.google.no/books?id=OMMvhXCl8TkC>

KAPITTEL 8

Religionsrett, norsk lov og menneskerettigheter. Innrettet mot offentlige institusjoner, prestedtjeneste og tros- og livssynstjeneste

Helge Årsheim Professor, Institutt for samfunnsfag, religion og etikk, Høgskolen i Innlandet

Abstract: This chapter provides an account of the Norwegian legal framework on religion, looking in particular at the changes to this framework over the course of the last decades. Building upon this account, the chapter examines and discusses how these changes have affected the legal regulation and administration of religion and belief-related services in prison, paying particular attention to the role of the prison chaplaincy services provided by the Church of Norway, and, increasingly, by the state.

Keywords: prison chaplaincy, human rights, freedom of religion or belief, radicalization and extremism, minority religion, state-church relations

Innledning

Forholdet mellom retten til tros- og livssynsutøvelse og fengselsstraff har i liten grad vært tema for undersøkelse og analyse i norsk sammenheng. I de tilfellene der spørsmål knyttet til de religiøse behovene til innsatte har blitt løftet fram i den bredere offentligheten, har det i hovedsak dreid seg om tilretteleggelsen for religiøse dietter og om frykt for radikaliserings. Begge disse temaene er viktige og fører til vanskelige avveininger i norske fengsler på daglig basis. Samtidig kaster de lange skygger over de overordnede rammene for tros- og livssynsutøvelse i fengslene, som har gjennomgått vesentlige endringer de siste tiårene. Den største og viktigste av disse endringene er den helt overordnede dreiningen i den norske kriminalomsorgen i retning av det som kalles «normalitetsprinsippet» og «rettighetsprinsippet» – kort og godt at soningsforholdene i så lang utstrekning som mulig skal gi de innsatte anledning til å leve så normalt som mulig, samtidig som de får ivaretatt sine menneskerettigheter.¹ Ivaretagelsen av disse prinsippene vil imidlertid hele tiden måtte avveies mot de helt særegne forholdene som råder i et fengsel, og særlig da sikkerheten og de rent materielle ressursene som til enhver tid er til rådighet i det aktuelle fengselet.

Muligheten til å leve så normalt som mulig og i tråd med menneskerettighetene byr på helt særskilte utfordringer når det kommer til ivaretagelsen av tros- og livssynsfriheten: Innsatte i norske fengsler kommer i økende grad fra ulike religiøse og ikke-religiøse tradisjoner, land og kulturer, og de stiller uensartede krav til Kriminalomsorgen om tilretteleggelse og ivaretagelse. Hva som utgjør det «normale» – og når rettigheter brytes – kan være utfordrende nok å avklare utenfor fengselsmurene, og de ansatte i fengslene har begrensede ressurser når det kommer til områder som de naturlig nok ikke kan ha komplett oversikt over. Tradisjonelt har det vært fengselsprester fra Den norske kirke som har hatt ansvaret for denne typen tilretteleggelse. Med skillet mellom kirke og stat og en stadig mer mangfoldig fengselspopulasjon har imidlertid fengselsprestenes arbeidshverdag endret karakter, og mange fengselsprester fungerer i dag vel så mye som sjelesørgere for innsatte fra andre religiøse tradisjoner, og som bindeledd til religiøse ledere fra lokale menigheter som kan inviteres inn til besøk i fengslene.

1 Både normalitets- og rettighetsprinsippet har en lang forhistorie i den kriminologiske og rettsosjologiske faglitteraturen, og har påvirket straffegjennomføringen i en årrekke. Det er imidlertid først på 2000-tallet at det kommer tydelig til uttrykk i styringsdokumentene for Kriminalomsorgen. Se Vollan, 2016 for en oversikt.

Parallelt med framveksten av normalitets- og rettighetsprinsippene og de utfordringene ivaretagelsen av disse prinsippene skaper for de fengselsansatte og fengselsprestene, har det over tid vokst fram en betydelig vilje til å detaljregulere og støtte opp om tros- og livssynsutøvelse i det norske samfunnet. Denne reguleringen omtales gjerne som en «aktivt støttende» tros- og livssynspolitikk og kommer til uttrykk gjennom økonomisk støtte til trossamfunn, tilretteleggelse for tros- og livssynsutøvelse i statlige institusjoner og samfunnet for øvrig, og gjennom et felles og helhetlig religionsfag i grunnskolen. Dette kapittelet presenterer hvordan denne aktivt støttende tros- og livssynspolitikken har vokst fram over tid – hvilke rettslige og politiske grensedragninger den bygger på, og hvilke konkrete tiltak den har ført til på ulike samfunnsområder. Deretter undersøkes betydningen av denne politikken for tros- og livssynsutøvelse i norske fengsler, med særlig fokus på rollen til fengselsprestene og andre religiøse ledere, som nå i økende grad også inviteres inn til fengslene i regi av Kriminalomsorgen.

Religion, rett og menneskerettigheter i Norge

Forholdet mellom religion, rett og menneskerettigheter i Norge har gjennomgått vesentlige endringer i de første to tiårene av 2000-tallet. Fremst og mest omfattende blant disse endringene er skillet mellom kirke og stat, som ble gjennomført ved grunnlovsendringene som ble gjenstand for et forlik mellom alle de politiske partiene på Stortinget i 2008, for så å tre i kraft i 2012, i tide til Grunnlovens tohundreårsjubileum i 2014. Som følge av endringene i Grunnloven er det i etterkant også gjort justeringer og tilpasninger i de øvrige reglene som ordner forholdet mellom staten og trossamfunnene, en prosess som har fått sitt tydeligste resultat i form av den nye trossamfunnsloven (2020), som erstattet flettverket av tidligere reguleringer på området.

En annen endring, som er mindre kjent i den bredere offentligheten, men som har hatt vel så mye å si for hvordan det religionsrettslige regelverket ser ut og håndheves i Norge i dag, er ikrafttredelsen av lov om styrking av menneskerettighetenes stilling i norsk rett (menneskerettsloven) i 1999. Med menneskerettsloven ble tre sentrale menneskerettsavtaler gjort til en integrert del av det norske lovverket, med forrang for annen lovgivning

utenom Grunnloven i tilfeller av motstrid.² I praksis er det den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK) som har blitt viktigst for norske forhold, ettersom dette er den eneste internasjonale menneskerettighetsavtalen som overvåkes av en domstol – Den europeiske menneskerettighetsdomstolen, EMD – som avsier bindende dommer som konvensjonsstatene er pålagt å rette seg etter.³ Domstolen avgjør årlig en rekke saker på religionsrettens område med direkte betydning for norske forhold, men det kan tidvis være utfordrende for norske domstoler og lovgivere å avklare hva som egentlig er tillatt og ikke etter reglene i konvensjonen.⁴

I tillegg til disse store, overordnede endringene av systemisk art har den norske religionsretten de siste tiårene gjennomgått flere mindre og mer gradvise endringer – vi har fått en ny diskrimineringslov uten særskilte unntak for trossamfunn, en egen lov om rituell omskjæring av guttebarn, forbud mot ansiktsdekkende plagg i undervisningen, forbud mot at utvalgte «hatpredikanter» skal få slippe inn i landet, lovforslag om forbud mot barnehijab og mot konverteringsterapi og nye formålsparagrafer for skoler og barnehager. Parallelt med disse rettslige justeringene har vi hatt store og opprivende religionsrettslige debatter: om forbud mot religiøse og andre hodeplagg på passbilder, om bruken av religiøse symboler i offentligheten, som del av uniformen i politiet og i Forsvaret og blant sikkerhetsvakter, på sykehjem, i domstolene og i skolene, om det er greit for trossamfunn å motta støtte fra andre stater, om muslimske privatskoler, om staten fortsatt skal utdanne prester, og mye mer. Det har også vært en rekke rettssaker på religionsrettens område: om flere titalls asylsøkere er reelle konvertitter til kristendommen eller ikke, om domstolene kan overprøve oppsigelses- eller eksklusjonsvedtak truffet av religiøse organisasjoner, om reservasjonsrett mot abortinngrep av samvittighetsårsaker, om det er lov

2 Avtalene er den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (1950), FN-pakten om sivile og politiske rettigheter (1966) og FN-pakten om økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter (1966). Senere har også barnekonvensjonen (2003) og kvinnekonvensjonen (2009) blitt del av norsk lov gjennom menneskerettsloven.

3 Selv om dommene fra EMD i utgangspunktet er bindende, er det høyst varierende hvor mange av dommene som etterleves. Særlig gjelder dette i Tyrkia og Russland, som er de to landene som har fått avsagt suverent flest dommer mot seg, men det gjelder også land som Norge, som har opprettholdt forbudet mot politisk reklame til tross for dommen i TV Vest og Rogaland Pensjonistparti v. Norge (saksnr. 21132/05), der domstolen kom til at et slikt forbud var i strid med retten til yttringsfrihet etter EMK artikkel 10.

4 I tidsrommet siden menneskerettsloven trådte i kraft, har lovavdelingen i Justisdepartementet, som regelmessig får i oppgave å avklare om nye lovforslag vil være i tråd med Norges internasjonale forpliktelser, vurdert en rekke religionsrettslige lovforslag opp mot avgjørelser i EMD, men har flere ganger måttet erklære en betydelig grad av usikkerhet knyttet til hvordan avgjørelsene skal forstås, fra forbud mot bønnerop og barnehijab til omfanget av økonomisk støtte til Den norske kirke og forbud mot ansiktsdekkende plagg og konverteringsterapi.

å nekte adgang til frisørsalonger på grunn av religiøse hodeplagg, og om statsstøtten til Den katolske kirke og de nordiske folkekirkene.

Sett under ett preges den norske religionsretten av et kontinuerlig samspill mellom de store, systemiske endringene som grunnlovsendringene og menneskerettsloven på den ene siden, og kontinuerlige debatter, rettsprosesser og lovforslag på mer avgrensede områder på den andre siden. Dette samspillet, som kan karakteriseres som en pågående «rettsliggjøring» av religion i det norske samfunnet (Årsheim & Slotte, 2017), har avgjørende betydning også for hvordan norske myndigheter forholder seg til tros- og livssynsspørsmål i straffegjennomføringen og kriminalomsorgen – herunder, men ikke begrenset til, fengselsprestjenesten (Årsheim, 2020).

Tro og livssyn i norske fengsler

I norske fengsler virker det i dag i overkant av 30 fengselsprester fra Den norske kirke (Prop. 130 L (2018–2019), s 110), og siden 2016 har Den katolske kirke hatt en ansatt fengselsprest som arbeider på det sentrale østlandsområdet. Selv om politikere har etterlyst fengselsimamer siden tidlig på 2000-tallet,⁵ er det ingen formelle avtaler mellom muslimske trossamfunn og Kriminalomsorgen om en slik tjeneste, og i praksis er det fengselsprester fra Den norske kirke som formidler kontakt til øvrige trossamfunn der innsatte ber om det. Det finnes ingen systematisk eller helhetlig oversikt over omfanget av slik kontakt.

I likhet med samfunnet for øvrig er norske fengsler i dag preget av tros- og livssynsmessig mangfold. Det føres ikke statistikk over tros- og livssynstilhørighet i Norge,⁶ så den tros- og livssynsmessige tilhørigheten blant innsatte i norske fengsler lar seg ikke tallfeste presist. Noen tall kan imidlertid gi en viss pekepinn – av de ca. 3000 innsatte i norske fengsler i 2022⁷ hadde ca. 25 % utenlandsk statsborgerskap, og blant disse kom det klare

5 *Aftenposten morgen*, 26.11.2000: «Kr.F.-mann vil ha fengselsimam», Utrop.no, 1.8.2006: «Ønsker velkommen forslaget om fengselsimam», TV2 Nettavisen, 19.11.2006: «Vil ha fengsels-imamer», *Aftenposten*, 27.2.2008: «Trosfriheten sperres ute», *Vårt Land*, 18.11.2015, s. 18: «Få ber om imam-besøk».

6 Jf. lov om behandling av personopplysninger (personopplysningsloven), som gjør EUs personvernforordning – GDPR – til del av norsk rett. Etter GDPR artikkel 9 (1) er opplysninger om religion en av de særlige kategoriene av personopplysninger som krever tillatelse etter artikkel 9 (2) for å kunne samles inn.

7 Tall hentet fra Kriminalomsorgen. *Nøkkeltall fra kriminalomsorgen – juni 2022*. Lest 3.8.2022. <https://kommunikasjon.ntb.no/pressemedling/nokkeltall-fra-kriminalomsorgen---juni-2022?publisherId=17847130&releaseId=17937239&lang=no>

flertallet fra EU-land som Polen, Litauen og Romania,⁸ som alle er land der tilhørigheten til trossamfunn er høyere enn i Norge. Dette indikerer både at det tros- og livssynsmessige mangfoldet i norske fengsler sannsynligvis er høyere i fengslene enn i samfunnet for øvrig, og at en vesentlig andel av de innsatte vil ha et annet behov for tros- og livssynsmessige tjenester enn innsatte fra majoritetsbefolkningen, siden de tilhører andre trossamfunn enn de som er tallmessig dominerende i det norske samfunnet.

Doktriner, praksiser og institusjoner med tilknytning til tro og livssyn i bred forstand har vært sentrale for gjennomføringen av straff i Norge siden middelalderen – både som rettesnor for å skille mellom syndige og tillatelige handlinger, som del av doms- og straffegjennomføringsapparatet, og som sentral begrunnelse for den formynderiske 1800-tallsstatens ambisjoner om å rehabilitere straffedømte ved botsøvelser, bønn og sjelelig fornyelse (Årsheim, 2020). I den moderne norske staten er denne rollen naturlig nok en ganske annen, og i likhet med den øvrige norske forvaltningen er Kriminalomsorgens oppgave på tros- og livssynsfeltet først og fremst å sørge for at statens rettslige forpliktelser på dette området er oppfylt. Innsatte har i utgangspunktet de samme grunnleggende menneskerettighetene som alle andre, men med noen viktige begrensninger knyttet til sikkerhetsspørsmål og forholdene i det enkelte fengsel. Innsattes rettigheter på tros- og livssynsområdet er først og fremst tros- og livssynsfriheten,⁹ men også retten til ikke å bli direkte eller indirekte diskriminert med utgangspunkt i tro eller livssyn.¹⁰

Retten til tros- og livssynsfrihet under soning er omtalt i lov om gjennomføring av straff (Straffegjennomføringsloven, 2001) § 23, som konstaterer kort at «Kriminalomsorgen skal gi innsatte mulighet til å utøve religion og livssyn». I forskriften til loven presiseres det at samtaler med prest, religiøs forstander, sjelesørger eller annen livssynsveileder som hovedregel skal skje under vanlige kontrolltiltak i fengslene, men at både det enkelte fengsel og hver av fengselsregionene kan gi lettelser i slike kontrolltiltak ved

8 Se Kriminalomsorgens årsstatistikk for 2020 s. 40–41. Lest 3.8.2022. <https://www.kriminalomsorgen.no/statistikk-og-publikasjoner.518716.no.html>

9 Tros- og livssynsfriheten er vernet etter EMK artikkel 9 og FN-pakten om sivile og politiske rettigheter artikkel 18. Begge bestemmelsene gir et absolutt vern av trosoppfatninger (trofrietens «indre» side) og stiller samtidig strenge krav til alle former for begrensninger av «manifestasjoner» av tro, som ritualer, klesdrakt og opplæring (trofrietens «ytre» side).

10 Retten til ikke å bli diskriminert på grunn av tro eller livssyn er vernet både av menneskerettsavtalene som er gjort til del av norsk rett gjennom menneskerettsloven (1999), og av likestillings- og diskrimineringsloven (2017).

behov.¹¹ I et rundskriv som utdyper nærmere hvordan bestemmelsen skal forstås, presiserer Kriminalomsorgen at ønsker om seremonier, sjelesorg eller rådgivning i tros- og livssynsspørsmål skal «så langt det er praktisk mulig tas til følge med nødvendige tiltak», og at det også skal avsettes egnede lokaler i fengslene til denne typen aktiviteter.¹²

Da straffegjennomføringsloven ble vedtatt i 2001, erstattet den lov om fengselsvesenet fra 1958 som ikke hadde noen bestemmelser om tro eller livssyn, utover et generelt krav i § 20 om at «Ved enhver anstalt i fengselsvesenet skal det virke en prest». Selv om ordlyden i de to lovene er ulik, har det inntil helt nylig vært liten reell forskjell mellom de to bestemmelsene, i den forstand at Kriminalomsorgens viktigste innsats for å ivareta de innsattes muligheter til å utøve religion og livssyn, har vært å sørge for at det enten har virket en prest ved det enkelte fengsel, eller at fengslene har hatt avtaler med lokale prester og andre religiøse ledere om å besøke fengslene ved behov. I tråd med Kriminalomsorgens importmodell – et etablert prinsipp om å hente tjenester som ikke har direkte med straffegjennomføringen å gjøre, fra eksterne tilbydere – har ikke fengselsprestene vært tilsatt i fengslene, men i Den norske kirke. Dette innebærer at organiseringen av tros- og livssynstjenester i fengslene på noen sentrale områder skiller seg fra sammenlignbare tros- og livssynstjenester i andre offentlige institusjoner, som sykehus og i Forsvaret, som ansetter, styrer og lønner tros- og livssynsledere selv.

Tros- og livssynstjenester, radikalisering og ekstremisme

Et særpreg ved tros- og livssynsspørsmål i straffegjennomføringen er den vedvarende bekymringen for at fengslene skal fungere som «opplæringsanstalter» for radikalisering og voldsforherligende, ekstremistiske tolkninger av tro og livssyn. I handlingsplaner mot radikalisering og voldelig ekstremisme (2014/2020)¹³ og mot rasisme og diskriminering

11 Straffegjennomføringsforskriften § 6-5 (2002).

12 Rundskriv fra Kriminalomsorgens sentrale forvaltning nr. KSF-2008-9001, 27. oktober 2008. <https://lovdata.no/pro/rundskriv/ksf-2008-9001>

13 Se Regjeringen.no. Handlingsplan mot radikalisering og voldelig ekstremisme <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/Handlingsplan-mot-radikalisering-og-voldelig-ekstremisme/id762413/> 10.06.2014 og Handlingsplan mot radikalisering og voldelig ekstremisme, 17.6.2020. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/handlingsplan-mot-radikalisering-og-voldelig-ekstremisme/id2711314/>

(2019)¹⁴ ble det foreslått at Kriminalomsorgen bør ansette egne «livssynsmedarbeidere» der representanter fra et mangfold av tros- og livssynssamfunn sammen skal arbeide i team for å møte de innsattes tros- og livssynsbehov. Grunnlaget for disse forslagene ble lagt i Solberg II-regjeringens Granavolden-erklæring, hvor regjeringen forpliktet seg til å sørge for at «mennesker under kriminalomsorgen[sic] gis mulighet for og tilbud om noen å snakke med om åndelige og eksistensielle spørsmål».¹⁵ Forslaget fulgte opp et tidligere initiativ tatt av et flertall av det regjeringsoppnevnte Stålsett-utvalget, som i en offentlig utredning avgitt i 2013 anbefalte en statlig ordning for å sikre likeverdig tros- og livssynsbetjening i fengslene (NOU 2013: 1, s. 171). For å oppfylle ambisjonene om å etablere en statlig tros- og livssynstjeneste i fengslene etablerte Kriminalomsorgen i 2021 et toårig prøveprosjekt med livssynsveiledere ved Kriminalomsorgen region øst. Formålet med slike veiledere er å legge bedre til rette for at innsatte skal kunne praktisere sin tro og sitt livssyn, men også «... å redusere risikoen for at innsatte får religiøs veiledning andre steder og at opplevelsen av diskriminering blir en faktor i en radikaliseringsprosess».¹⁶ Den statlige tros- og livssynstjenesten skal med andre ord både sikre den enkeltes tros- og livssynsutøvelse og sikre samfunnet mot at innsatte mottar religiøs veiledning utenfor statlig kontroll.

Utvidelsen av Kriminalomsorgens ansvar for tros- og livssynsspørsmål i fengselet fra å ha en ren tilretteleggelsesplikt til å bli en aktiv part som også skal drive påvirkningsarbeid for å motvirke ekstremisme og radikalisering, er i tråd med den generelle utvidelsen av statlig involvering i tros- og livssynsspørsmål som har funnet sted både før og etter skillet mellom kirke og stat. Satt til å overvåke et voksende regelverk har norske forvaltningsorganer de to siste tiårene fått gradvis større oppgaver på

14 Regjeringen.no. Regjeringens handlingsplan mot rasisme og diskriminering på grunn av etnisitet og religion 2020–2023, 11.12.2019. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/regjeringens-handlingsplan-mot-rasisme-og-diskriminering-pa-grunn-av-etnisitet-og-religion-2020--2023/id2681929/>

15 Se Politisk plattform for en regjering utgått av Høyre, Fremskrittspartiet, Venstre og Kristelig Folkeparti Granavolden, 17. januar 2019, punkt 10, s. 69. <https://www.regjeringen.no/contentassets/7b0b7f0fcf0f4d93bb6705838248749b/plattform.pdf>

16 Kriminalomsorgsdirektoratet. Prosjektbeskrivelse – Pilotprosjekt livssynsmedarbeidere i kriminalomsorgen (jf. Oppdrag 03 i tildelingsbrev 2021). De utvalgte trossamfunnene som skal være med i pilotprosjektet, er representanter fra et muslimsk trossamfunn, den katolske kirke og Human-etisk forbund, et utvalg begrunnet «... med bakgrunn i antatt behov, samt betydningen de tre har for forebygging av radikalisering og voldelige ekstremisme». Målsettingen bak prøveprosjektet og livssynsteamet nevnes også i Kriminalomsorgsmeldingen – fremtidens kriminalomsorg og straffegjennomføring (Meld. St. 39 (2020–2021), s. 60).

religionsrettens område: Kommuner skal stille livssynsnøytrale seremonirom til rådighet og blir stadig mer involvert i gravferdstjenester; statsforvalteren har fått nye og omfattende retningslinjer for godkjenning, kontroll og tilsyn med støtteverdige tros- og livssynssamfunn; barnevernet skal sørge for å ivareta barns religiøse bakgrunn ved omplassering; Barne- og familiedepartementet, Forsvaret, helseforetakene og Kriminalomsorgen skal ha egne tros- og livssynsavdelinger; helseforetakene skal sikre tilgangen på rituell omskjæring for guttebarn; Universitetet i Oslo skal utdanne både prester, sjelesørgere og religiøse ledere med utenlandsk bakgrunn og skal tilby islamske teologistudier; vigselseritualene trossamfunnene bruker, skal godkjennes sentralt av Barne-, ungdoms- og familiedirektoratet; Landbruksdirektoratet administrerer egne tollkvoter for halal- og kosher-slaktet kjøtt; utenriksstasjonene er pålagt å arbeide aktivt med tros- og livssynsfriheten internasjonalt, og Utlendingsdirektoratet overvåker en egen liste med religiøse «hatpredikanter» som skal nektes adgang til landet. Disse utvidelsene av forvaltningens ansvar for tros- og livssynsspørsmål har skjedd gradvis og over tid, dels som en nødvendig tilpasning til internasjonale menneskerettsavtaler Norge er bundet av, og dels som følge av at Norge er blitt mer mangfoldig samfunn og der politikerne ønsker å kontrollere utviklingen.

Selv om norske myndigheter alltid har hatt et tett og aktivt forhold til mange ulike tros- og livssynsspørsmål, er situasjonen etter skillet mellom kirke og stat vesentlig endret: Der Den norske kirke tidligere hadde en naturlig plass i forvaltningssamarbeid knyttet til tro og livssyn lokalt, regionalt og nasjonalt, er ansvaret for slike spørsmål nå spredt utover et antall forvaltningsorganer med lite eller ingen felles koordinering – dette til tross for at hovedformålet med at staten tar over et økende antall oppgaver, er den fastlagte målsettingen til påfølgende regjeringer om at norske myndigheter skal føre en «aktivt støttende» og «helhetlig» tros- og livssynspolitik (Prop. 130 L (2018–2019), s. 11, 57). På straffegjennomføringens område er det et rundskriv fra 2009 som etablerer arbeidsfordelingen mellom berørte forvaltningsorganer.¹⁷ Rundskrivet omtaler utdatert regelverk og omorganiserte departementer, men er fortsatt det mest sentrale styringsdokumentet for hvordan Kriminalomsorgen og

17 Samarbeid om tros- og livssynstjenester i fengsel. Rundskriv fra Justis- og politidepartementet og Kultur- og kirke departementet, G-2009-3, V-2009-13 B.

omkringliggende etater skal forvalte de innsattes tros- og livssynsfrihet etter reglene i straffegjennomføringsloven.¹⁸

I likhet med øvrige samfunnsområder preges tilretteleggelsen for tros- og livssynsutøvelse i norske fengsler av den dobbelte ambisjonen om å sikre alles tilgang på like rettigheter på den ene siden, og å særlig understøtte det som oppfattes som «god» og samfunnsnyttig religion på den andre siden. Dette er en naturlig gjenlevning fra fem hundre år med statlig religionsvesen og gjennomsyrer alle verdivalgene som tas som følge av den aktivt støttende tros- og livssynspolitikken. En slik politikk skaper regelmessig spenninger i tilfeller der staten er forpliktet til å ivareta og hegne om retten til å tro på og leve i tråd med «dårlig» religion – oppfatninger, ståsteder og praksiser som kolliderer med samfunnets fellesverdier – samtidig som den skal bygge opp og oppmuntre de «gode» og samfunnstjenlige religionene. I fengselskonteksten blir denne dobbeltrollen satt særlig på spissen, ettersom det er representanter fra «gode» trossamfunn som allerede har et etablert og velfungerende forhold til staten, som inviteres inn gjennom ordninger som livssynsteam og gjennom de lokale kontaktnettverkene til fengslene og fengselsprestene. Dermed svekkes evnen til Kriminalomsorgen til å legge til rette for også de tros- og livssynspraksisene som eksisterer utenfor denne hovedstrømmen, og som etter tros- og livssynsfriheten har krav på akkurat den samme tilretteleggelsen.

Avveiningen mellom trosutøvelse og sikkerhetshensyn

Denne tvetydigheten – at tro og livssyn både kan være en ressurs og kilde til og en utfordring for samfunnets fellesverdier – har fått gradvis større plass i den politiske samtalen om tro og livssyn i norske fengsler: Potensialet for verdimeessig rehabilitering følges hele tiden av risikoen for radikaliseringsring og mottakelighet for forkynnelse som fremmer radikale holdninger eller ekstremisme.¹⁹ Dette er ikke et særnorsk fenomen, men henger nøye

¹⁸ Se nedenfor for en nærmere omtale av retningslinjene i rundskrivet.

¹⁹ Kriminalomsorgsdirektoratet har laget egne retningslinjer for håndteringen av radikaliseringsring og ekstremisme i fengsel, herunder etableringen av egne radikaliseringskoordinatorer på regionnivå, se Rundskriv KDI 5/2015 – Retningslinjer om forebygging og håndtering av radikaliseringsring og voldelig ekstremisme i kriminalomsorgen (2015, oppdatert 2018). Kriminalomsorgens høgskole og utdanningssenter KRUS publiserte i 2016 en egen håndbok om radikaliseringsring og voldelig ekstremisme med særskilt fokus på håndtering i fengsel. Håndboken var et konkret resultat av regjeringens første handlingsplan mot radikaliseringsring og voldelig ekstremisme (2014). Se også note 13 over.

sammen med parallelle diskusjoner i andre europeiske land, hvor diskusjonen om risikoen for radikaliserings i fengslene har økt i omfang gjennom de to siste tiårene.²⁰

Denne balansegangen håndteres på daglig basis i norske fengsler, der behovet for sikkerhet og kontroll hele tiden må avpasses mot de innsattes rett til å utøve tro og livssyn slik de selv ønsker det. Religionsfriheten, slik denne er utformet i EMK og dermed i norsk rett, setter strenge krav til proporsjonalitet, rettsgrunnlag og nødvendighet i tilfeller der rettigheten skal innskrenkes. EMD har behandlet flere saker knyttet til utøvelsen av tro og livssyn i europeiske fengsler: Avgjørende for disse sakene har vært balansegangen mellom de aktuelle formene tros- og livssynsutøvelsen har tatt på den ene siden, og fengslenes behov for å ivareta sikkerheten og den praktiske gjennomføringen av fengselshverdagen på den andre siden. I den viktige prinsipp-saken Jakóbski mot Polen (18429/06, 2010) kom eksempelvis domstolen til at polske myndigheter hadde krenket religionsfriheten til en buddhistisk innsatt som ikke hadde fått tilbud om vegetarmat, både fordi vegetarmat ble oppfattet av domstolen som sentralt for buddhister, og fordi det stilte få krav til fengselet å sørge for tilretteleggelsen. Også i Korostelev mot Russland (29290/10, 2020), hvor en muslimsk innsatt hadde fått disiplinærstraff for å be om natten når fengselsreglementet påla de innsatte å sove, kom domstolen til at den innsattes religionsfrihet var krenket, både fordi reglementet tilsynelatende ikke hadde noe formål, og fordi bønn er sentralt for muslimer.

I andre tilfeller har domstolen vært mer restriktiv: I Indelicato mot Italia (31143/96, 2000) hadde en innsatt blitt nektet utlåsning i forbindelse med en katolsk messe, men hadde likevel anledning til å følge messen via fjernsyn fra cella. Domstolen kom til at fengselet hadde foretatt en rimelig balansering mellom religionsfriheten og sikkerhetshensynene i fengselet. I denne saken var det en sentral faktor at den innsatte befant seg på en avdeling med særlig høyt sikkerhetsnivå, og domstolen mente at fengselet hadde foretatt den nødvendige avveiningen mellom rettigheter og sikkerhet. I Kovalkovs mot Latvia (35021/05, 2012) kom domstolen

20 Det er ikke plass i et kapittel som dette til å gjøre rede for hovedstrømningene i denne litteraturen, som har utviklet seg på tvers av ulike fagfelt, fra kriminologi og retts sosiologi til juss, sosiologi, sosialantropologi og statsvitenskap. Et fellestrekk i litteraturen er forsøk på å problematisere og/eller forbedre økt innsats fra europeiske myndigheter for å motarbeide radikaliserings, herunder en gjennomgående problematisering av hva radikaliserings er, og i hvilken grad det lar seg adressere gjennom offentlige tiltak. For eksempler knyttet spesifikt til forholdet mellom tros- og livssynsutøvelse og radikaliserings, se Khosrokhavar, 2013; Rushchenko, 2019; Vellenga & De Groot, 2019; Awan, 2013.

til at en innsatt som var utøvende medlem av Hare Krishna ikke kunne kreve å meditere og lese religiøs litteratur i enerom siden han delte celle med andre, og at han heller ikke hadde krav på å få bruke røkelsespin-ner i fengselet, både fordi de kunne ha en sjenerende lukt for andre, men også fordi den lokale avdelingen av Hare Krishna opplyste at bruken av røkelse i bevegelsens ritualer var situasjonsbestemt, og ikke obligatorisk. Saker knyttet til tros- og livssynsfriheten har heller ikke vært avgrenset til konvensjonelle religioner og trosretninger: I C. W. mot Storbritannia (18187/91, 1993) hadde en innsatt fått disiplinærstraff for å nekte å arbeide i fengselstrykkeriet av samvittighetsårsaker, fordi han som veganer ikke kunne arbeide med fargestoffer som var unødig testet på dyr. Domstolen kom til at hverken arbeidet eller disiplinærstraffen var så inngripende at det krenket den innsattes religionsfrihet.²¹

I norsk sammenheng har det ikke vært rettssaker om tros- og livssynsutøvelse i straffegjennomføringen. Diskrimineringsombudet²² og Diskrimineringsnemnda har imidlertid behandlet et knippe saker som i stor grad har fulgt samme linje som EMD: I sak 21/258 hadde en innsatt ved flere anledninger fått servert mat som inneholdt svinekjøtt, herunder desserter med gelatin som inneholder svineproteiner, selv om han uttrykkelig hadde opplyst om at han som muslim ikke kunne spise svin på grunn av sin religion. Han mente også at han hadde blitt dårligere behandlet enn andre fanger i tilfeller der han hadde fått alternativ mat, da disse alternativene flere ganger hadde vært gamle eller i ferd med å gå ut på dato. Nemnda kom til at de forskjellige forholdene krenket den innsatte på ulike måter: Fengselet hadde utsatt den innsatte for direkte diskriminering ved å servere ham matvarer med svin, mens matvarer med gelatin og servering av noe dårligere mat ikke nådde opp til terskelen for diskriminering.²³

I sak 15/2355 måtte Diskrimineringsombudet foreta en avveining mellom en innsatts tros- og livssynsutøvelse og arbeidet mot radikalisering i ekstremisme i fengslene, da en varetektsfengslet mann klaget på at han ble fratatt et avisutklipp som inneholdt et utdrag fra Koranen på arabisk

21 For en bredere og dypere redegjørelse for EMD-saker knyttet til tro og livssyn i fengsel, se Temperman, 2017.

22 Diskrimineringsombudet behandlet klagesaker i tidsrommet 1996–2017, med Diskrimineringsnemnda som klageinstans. Fra 2018 ligger klagesaksbehandlingen til Diskrimineringsombudet alene.

23 Diskrimineringsnemnda. Klagesak 21/258. <https://www.diskrimineringsnemnda.no/media/3134/offentlig-versjon-av-nemndas-avgjoerelse-vedtak-21-258.pdf>

som lignet på symbolet for Den islamske staten (IS), men uten at teksten handlet om gruppen. Fengselet viste til Kriminalomsorgens rundskriv om forebygging og håndtering av radikalisering og voldelig ekstremisme, og straffegjennomføringsforskriften § 3-19, som forbyr «symboler eller effekter som er egnet til å skape frykt hos andre innsatte eller ringeakt for dem, eller som på annen måte er uheldig for miljøet i fengselet» (sak 15/2355). Ombudet kom til at reaksjonen fra fengselet var rimelig – både fordi den innsatte hadde tilgang til å ha Koranen på cella dersom han ønsket det, og fordi symbolet på avisutklippet kunne assosieres med IS og dermed skape frykt hos andre innsatte. I sak 15/723 måtte ombudet ta stilling til hvordan tilretteleggelsen for religionsutøvelsen til et mindretall påvirket flertallet av de innsatte, da kontaktutvalget i Trondheim fengsel klaget på at de innsatte som ikke ville delta under regelmessige gudstjenester i fengselet, ble låst inne under arrangementet av sikkerhetsmessige hensyn. Ombudet kom til at innlåsing utgjorde indirekte diskriminering på grunn av tro og livssyn, men mente samtidig under noe tvil at sikkerhetsmessige forhold gjorde forskjellsbehandlingen akseptabel.

Sett under ett viser praksis både fra EMD og norske overvåkingsorganer at Kriminalomsorgen har relativt bredt spillerom i vurderingen av hva slags tilretteleggelse for utøvelse av tro og livssyn som er nødvendig og rimelig gitt de særskilte praktiske og sikkerhetsmessige spørsmålene som gjør seg gjeldende under ulike former for soning. Bare i tilfeller der fengslene klart og utvetydig legger begrensninger på etablerte former for tros- og livssynsutøvelse uten å kunne vise til hverken praktiske eller sikkerhetsmessige årsaker til slike begrensninger, har overvåkingsorganene konstatert brudd på diskrimineringsforbudet og/eller tros- og livssynsfriheten til de innsatte.

Verdigrunlaget for tros- og livssynsutøvelse i fengslene

Selv om Kriminalomsorgen skal legge til rette for de innsattes tros- og livssynsutøvelse under straffegjennomføring, er det ikke snakk om en verdinøytral tilretteleggelse. I rundskrivet om tros- og livssynstjenester i fengsel presiseres det hva slags verdimessige kriterier som skal legges til grunn i tilretteleggelsen:

Kriminalomsorgen bygger på et humanistisk menneskesyn, som poengterer at mennesket er unikt og ukrenkelig. Dette innebærer at tros- og livssynstjenesten i fengsel skal utøves med respekt for individet og menneskerettighetene uavhengig av innsattes bakgrunn. Leder av fengselet kan nekte representanter adgang til fengselet dersom tjenesten ikke samsvarer med kriminalomsorgens etiske verdier, målsettinger og regler.²⁴

Rundskrivet oppgir ikke noen framgangsmåte for hvordan de ansatte i Kriminalomsorgen skal sikre at de aktuelle tjenestene utføres i tråd med disse kriteriene. Av ordlyden kan det virke som om det først og fremst er formen tros- og livssynsutøvelsen tar som skal underlegges vurdering, ikke innholdet: Tros- og livssynsfriheten avskjærer i utgangspunktet myndighetene fra å gjøre innholdsmessige vurderinger av en tro eller et livssyn, men de særskilte omstendighetene rundt straffegjennomføring vil likevel kunne åpne for slike vurderinger i tilfeller der sikkerhetsspørsmål gjør seg gjeldende.

En parallell innholdsmessig vurdering av tros- og livssynssamfunns trosgrunnlag opp mot sentrale fellesverdier i samfunnet inngår i dag som del av statsforvalternes nye oppgaver etter trossamfunnsloven: Etter den nye loven begrenses retten til å registrere og drive tros- og livssynssamfunn med økonomisk støtte fra det offentlige i tilfeller der tros- eller livssynssamfunn, eller enkeltpersoner som opptrer på vegne av samfunnet, bryter mot slike verdier.²⁵ Et tenkelig eksempel på en tilsvarende innholdsmessig vurdering av tro og livssyn i Kriminalomsorgen vil være dersom innsatte ber om å få besøk fra religiøse ledere som klart og tydelig har tatt til orde for holdninger og handlinger som bryter mot fellesverdier i samfunnet, og/ eller skaper risiko for sikkerheten, en forespørsel som klart vil være i strid med Kriminalomsorgens sentrale oppgave.

24 Rundskriv fra Kriminalomsorgens sentrale forvaltning nr. KSF-2008-9001, 27. oktober 2008. <https://lovdata.no/pro/rundskriv/ksf-2008-9001>

25 Kravene i trossamfunnsloven § 6 lyder i sin helhet: «Dersom et tros- eller livssynssamfunn, eller enkeltpersoner som opptrer på vegne av samfunnet, utøver vold eller tvang, fremsetter trusler, krenker barns rettigheter, bryter lovbestemte diskrimineringsforbud eller på andre måter alvorlig krenker andres rettigheter og friheter, kan samfunnet nektes tilskudd eller tilskudd kan avkortes. Tilskudd kan også nektes eller avkortes dersom samfunnet oppfordrer eller gir støtte til krenkelser som er nevnt i dette leddet. Tros- eller livssynssamfunn som tar imot bidrag fra stater som ikke respekterer retten til tros- og livssynsfrihet, kan nektes tilskudd». Forslaget om å stille denne typen tilleggskrav til trossamfunn som ønsker å la seg registrere og motta statlig støtte, ble først lansert av Stålstett-utvalget i NOU 2013: 1, og har siden vært gjenstand for gjentatte justeringer og modifikasjoner. For en gjennomgang av disse justeringene, se Årsheim, 2021.

Parallelt med sikkerhets- og verdimessige vurderinger av tros- og livssynstjenester i norske fengsler har Kriminalomsorgen i en årrekke drevet samarbeid med aktører som tilbyr ulike verdibaserte besøks- og rehabiliteringsopplegg. Frelsesarmeen har hatt et utstrakt tilbud i norske fengsler siden 1920-tallet, og tilbyr både opplegg under soning og egne programmer for å støtte innsatte med tilbakeføringen til samfunnet.²⁶ Særlig populært er tilbudet om «retreat» i fengsel, et program der innsatte deltar i et opplegg som går over flere uker, der «konsentrasjon, meditasjon eller bønn» står i sentrum. Programmet er åpent for alle uansett bakgrunn og livssyn, men har like fullt et tydelig kristent innhold der kristne tekster og symboler, samtaler med fengselsprest, morgenbønn og kveldsmesse daglig inngår i opplegget.²⁷ Denne typen opplegg har en lang forhistorie både i norske fengsler og internasjonalt, og er på mange måter en gjenlevning fra tiden da religiøs og moralsk rehabilitering sto helt sentralt i straffegjennomføringen. I dagens fengselshverdag representerer rehabiliteringsopplegg av denne typen motpolen til trusselen fra radikalisering og ekstremisme ved å utnytte religionenes kapasitet til å bidra til å oppfylle straffegjennomføringens sentrale formål.

Samtidig innebærer denne typen verdibasert rehabilitering en risiko for å legge så mye til rette for «god», samfunnsnyttig og samarbeidsvillig religiøsitet at det går over i en form med et forkynnende og indoktrinerende preg. Selv om straffegjennomføringsloven ikke har noe særskilt punkt som forbyr forkynnelse i fengselskonteksten, tilsier normalitets- og rettighetsprinsippene at Kriminalomsorgen må utvise betydelig forsiktighet for ikke å komme i strid med det generelle forbudet med forskjellsbehandling med utgangspunkt i religion i likestillings- og diskrimineringsloven. Selv om verdibaserte rehabiliteringstilbud sjelden eller aldri tilbys på en slik måte at tilhørighet til en tro eller et livssyn er et kriterium for deltakelse, er det likevel en betydelig risiko for at denne typen tilbud skaper indirekte diskriminering, ved at innsatte uten tilhørighet til det aktuelle livssynet vil avstå fra deltakelse, og dermed bli dårligere stilt enn deltakerne fra den aktuelle tradisjonen.

26 For en oversikt over Frelsesarmeens tilbud i fengslene, se Frelsesarmeen: Fengselsarbeid. <https://frelsesarmeen.no/fengselsarbeid>

27 Frelsesarmeen. Sammen i stillhet – retreat i fengsel. <https://frelsesarmeen.no/fengselsarbeid/retreat-halden-fengsel>

Konklusjon og oppsummering

Håndteringen av tro og livssyn i norske fengsler bærer preg av en kontinuerlig balansegang mellom tilretteleggelse for de innsattes rettighetsfestede krav på å få utøve sitt tros- og livssyn på den ene siden, og de særegne kravene til sikkerhet og rehabilitering som helt sentrale komponenter i straffegjennomføringen på den andre siden. Denne balansegangen er ikke unik for fengselsvesenet, men speiler tilsvarende prosesser på andre samfunnsområder, der statlige aktører gradvis har blitt mer og mer involvert i forvaltningen av tros- og livssynsmessige spørsmål, og der særlige forhold ved det aktuelle forvaltningsområdet får avgjørende betydning for utøvelsen av tro og livssyn.

Også i fordelingen mellom de aktuelle tros- og livssynssamfunnene danner fengslene et speil av storsamfunnet, ved at det er Den norske kirke og aktører knyttet til denne som står for brorparten av tilbudet i norske fengsler, enten det dreier seg om sjelesorg, gudstjenester eller ulike behandlings- og rehabiliteringsopplegg. På samme måte som i samfunnet for øvrig er dette et resultat av at Den norske kirke fortsatt har status som lovpålagt landsdekkende folkekirke, av at kirken har i overkant av 60 % av befolkningen som medlemmer, og at administrative, praktiske, historiske og kulturelle bånd mellom kirken, staten og befolkningen forblir dype og tett sammenvevde. Denne særstatusen skaper både praktiske problemer, ved at innsatte utenfor dette ene trossamfunnet må finne seg i å bli låst inne når fengselspresten forretter gudstjeneste, og mer prinsipielle problemer, ved at det er fengselsprestene som fungerer som portvoktere for å gi innpass til religiøse ledere fra andre trosretninger. Dette fører nødvendigvis til at det blir både kvalitative og kvantitative skiller mellom hva slags tilbud man har for tros- og livssynsutøvelse ved gjennomføring av straff i Norge.

Det er et åpent spørsmål om initiativet med «livssynsteam» vil kunne løse noen av disse utfordringene – ved å gå bort fra importmodellen vil Kriminalomsorgen måtte opprette en helt ny organisasjon for håndtering av et komplekst og omstridt forvaltningsområde. Slike livssynsteam vil underlegges direkte statlig styring, ved at det er Kriminalomsorgen som skal beslutte behovet, utarbeide stillingsbeskrivelser og -instrukser og følge opp ordningen på lang sikt. Et særtrekk ved de foreslåtte teamene er at de er motivert ikke bare av behovet for tilretteleggelse for utøvelse av tro og livssyn, men også av en bekymring for radikalisering og ekstremisme. Dermed risikerer de å bli oppfattet av de innsatte som en ytterligere kontrollinstans i et allerede strengt regulert miljø, heller enn som samtalepartnere som kan bidra til å gjøre soningsforholdene lettere.

Referanser

- Awan, I. (2013). Muslim prisoners, radicalization and rehabilitation in British prisons. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 33(3), 371–384. <https://doi.org/10.1080/13602004.2013.853979>
- EMK – Den europeiske menneskerettskonvensjonen (1950). *Konvensjon om beskyttelse av menneskerettighetene og de grunnleggende friheter – ETS nr. 5* (04-11-1950). <https://lovdata.no/dokument/TRAKTAT/traktat/1950-11-04-1?q=Den%20europeiske%20menneskerettskonvensjonen>
- Khosrokhavar, F. (2013). Radicalization in prison: The French case. *Politics, Religion & Ideology*, 14(2), 284–306. <https://doi.org/10.1080/21567689.2013.792654>
- Likestillings- og diskrimineringsloven. (2017). *Lov om likestilling og forbud mot diskriminering* (LOV-2017-06-16-51). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2017-06-16-51?q=Diskrimineringsloven>
- Menneskerettsloven. (1999). *Lov om styrking av menneskerettighetenes stilling i norsk rett* (LOV-1999-05-21-30). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1999-05-21-30?q=Menneskerettsloven>
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssyns politikk*. Kulturdepartementet.
- Personopplysningsloven. (2018). *Lov om behandling av personopplysninger* (LOV-2018-06-15-38). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2018-06-15-38>
- Prop. 130 L (2018 –2019). *Lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven)*. Barne- og familiedepartementet.
- Rundskriv fra Kriminalomsorgens sentrale forvaltning nr. KSF-2008-9001, 27. oktober 2008. Lovdata. https://lovdata.no/pro/rundskriv/ksf-2008-9001/KAPITTEL_4-5-17
- Rushchenko, J. (2019). Terrorist recruitment and prison radicalization: Assessing the UK experiment of «separation centres». *European Journal of Criminology*, 16(3), 295–314. <https://doi.org/10.1177/1477370819828946>
- Straffegjennomføringsforskriften. (2002). *Forskrift om straffegjennomføring* (FOR-2002-02-22-183). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2002-02-22-183?q=Straffegjennomf%C3%B8ringsforskriften>
- Straffegjennomføringsloven. (2001). *Lov om gjennomføring av straff* (LOV-2001-05-18-21). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2001-05-18-21>
- Temperman, J. (2017). Freedom of religion or belief in prison. *Oxford Journal of Law and Religion*, 6(1), 48–92. <https://doi.org/10.1093/ojlr/rww062>
- Trossamfunnsloven. (2020). *Lov om tros- og livssynssamfunn* (LOV-2020-04-24-31). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2020-04-24-31>
- Vellenga, S. & De Groot, K. (2019). Securitization, Islamic chaplaincy, and the issue of (de) radicalization of Muslim detainees in Dutch prisons. *Social Compass*, 66(2), 224–237. <https://doi.org/10.1177/0037768619833313>
- Vollan, M. (2016). «Mot normalt»? Normalitetsprinsippet i norsk straffegjennomføring. *Tidsskrift for Strafferett*, 16(4), 447–461. <https://doi.org/10.18261/issn.0809-9537-2016-04-06>
- Årsheim, H. (2020). Norway: Religion in the prison system. I J. Martínez Ariño & A.-L. Zwillig (Red.), *Religion and prison: An overview of contemporary Europe* (s. 285–298). Springer.
- Årsheim, H. (2021). Fra rett og moral til trusler og rettigheter. En beretning om folkeviljens makt og vilkårene for økonomisk støtte til trossamfunn i Norge. I K. Graff-Kallevåg, S. T. Kloster & S. J. Stålsett (Red.), *Populisme og kristendom* (s. 102–117). Cappelen Damm Akademisk.
- Årsheim, H. & Slotte, P. (2017). *The juridification of religion?* Brill.

KAPITTEL 9

Samtalekompetanse i et tros- og livssynspluralt samfunn: Hvordan bygge kompleks kompetanse?

Anne Hege Grung Professor, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

Anne Anita Lillebø Leder for studentpresttjenesten, Universitetet i Oslo

Abstract: This chapter aims to explore and discuss how complex competence is established when leaders from different faiths, religions, independent or non-religious communities are educated together or working together in chaplaincies in secular institutions as prisons, universities, hospitals, or the army. We have found the term «co-formation» useful in this context. The term is obtained from Jennifer Peace. She states that in education of religious leaders whose purpose is to serve in plural societies, emphasis should be placed on learning together in plural groups rather than to learn and be formed within a particular denomination, and by that learn about «the others» (Peace, 2020, s. 202). We argue that creating space in education or in chaplaincies for practical and theoretical experience on interpreting oneself and one's work is to make space for «co-formation». The «co-formation» may be continuing education, guidance, joint academic gatherings, pure denominational gatherings and professional – the whole chaplaincy or all the students together. «Co-formation» requires immersion in one's own tradition and at the same time a radical openness for «the other» and their traditions and special features. Facilitating practical vulnerability where questions may be asked, where discomfort may be expressed, and experience are discussed along the road will contribute to build complex competence.

Keywords: co-formation, complex competence, education, chaplaincy, plural societies

Norge har blitt et mer tros- og livssynspluralt samfunn. Selv om Den norske kirke fortsatt er det dominerende og uten sammenligning det største tros-samfunnet, er det to utviklingstrekk som er slående: Det ene er en økende tros- og livssynspluralisering i den forstand at en større del av befolkningen er medlem i et annet tros- eller livssynssamfunn enn Den norske kirke. Det andre er at en raskt økende del av befolkningen ikke er medlem av noe tros- eller livssynssamfunn. Denne utviklingen krever en pluralisering av åndelig og eksistensiell betjening ved offentlige institusjoner som inkluderer minoritetsnorske bedre (Stålsett, 2021, s. 78–79). Men det krever også en ny tenkning om kompetanse og kompetansebygging når det gjelder samtalebaserte tjenester i institusjoner som sykehus og sykehjem, i kriminalomsorgen, i forsvaret og ved universiteter og høyskoler. Vi trenger mer av det vi kan kalle «kompleks kompetanse», altså kompetanse som tar høyde for og har kjennskap til tros- og livssynspluraliteten slik den framstår i befolkningen, og i tillegg kan håndtere og spille konstruktivt inn i de ulike relasjonene som er etablert i denne pluraliteten. Det komplekse innebærer å inkludere de relasjonelle aspektene i det plurale slik at mangfoldet og de ulike gruppene ikke bare blir tatt høyde for og inkludert hver for seg, men at man reflekterer over dynamikken mellom dem og over kryssende tilhørighetsmønstre. Da tenker vi både på at mennesker kan ha doble religiøse tilhørigheter på relasjonen mellom majoritets- og minoritetsnorske, samt på pluraliteten som eksisterer internt i ulike tros- og livssynssamfunn. Personer som ikke har noen tros- og livssynstilhørighet, og deres behov, må også inkluderes i situasjonsforståelsen. I dette kapitlet vil vi begrunne nødvendigheten av å bygge slik kompleks kompetanse og komme med eksempler på hvordan vi kan arbeide med å utvikle den både gjennom utdanning og kompetanseheving, og gjennom organisatoriske og praktiske tiltak. Vi vil også drøfte noen av utfordringene som kan oppstå underveis. Begge forfatterne har praktisk og teoretisk erfaring med feltet på ulike måter. Anne Anita Lillebø har gjennom mange år, de siste som ledende studentprest i Oslo, arbeidet både praktisk og teoretisk med samtaler og chaplaincy-tjeneste i en tros- og livssynsplural kontekst. Anne Hege Grung er professor ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo og har praktisk og teoretisk erfaring med å utvikle kompetansehevende studier på feltet.

Prester og diakoner ved offentlige institusjoner som er under tilsyn av biskopene i Den norske kirke, er i stillinger med en dobbel tilhørighet, og de er forpliktet både ovenfor institusjonen og kirken. Den doble tilhørigheten er knyttet til et situasjonsbestemt velferdstilbud til deler av

befolkningen i en bestemt fase av livet (her inkluderer vi kriminalomsorgen i «velferdstilbud») og til Den norske kirke. I Storbritannia, USA og deler av Europa kalles dette ofte «chaplaincy»-stillinger, og det innebærer nettopp denne doble tilhørigheten. «Chaplaincy»-begrepet er i økende grad blitt et generisk begrep uten konfesjonelle konnotasjoner. Institusjonsprestene, som vi vil konsentrere oss om her, har ulike sett av forventninger knyttet til stillingene sine, inkludert videreutdanninger innen klinisk sjesorg, som pastoralklinisk utdanning (PKU)), og andre relevante felt. Forståelsen av hva slags kompetanse sykehusprester, fengselsprester, studentprester og andre institusjonsprester trenger, har endret seg på flere måter. For noen tiår siden var det større vekt på uformell kompetanse og personlig egnethet i tillegg til et fullført cand.theol.-studium. Nå er det som regel krav om formell tilleggskompetanse eller videreutdanning i stillingsannonsene. Dette kan synes paradoksalt i en tid der det kan se ut som om kompetansekravet til «vanlige» prestestillinger er under press og kortere alternative utdanningsløp for å oppnå denne kompetansen er etablert ved flere studiesteder. Samtidig er det en generell samfunnsutvikling at kompetanse nå bygges gjennom et helt yrkesløp og ikke er begrenset til et utdanningsforløp før man går inn i arbeidslivet. Dessuten har kravet til spesialisert kompetanse økt. I Den norske kirke foregår samtaler og diskusjoner om kompetansekrav til prestestillinger i flere fora og på ulike måter. Spørsmålet om man integrerer diskusjonene om kompetanse og kompetansekrav når det gjelder «vanlige» prestestillinger og spesialprester, skal vi la ligge nå. I stedet skal vi gå inn i en annen tematikk, nemlig hvordan et stadig mer tros- og livssynspluralt norsk samfunn forandrer konteksten og samtalen om hva som er relevant samtalekompetanse i «chaplaincy»-stillinger, inkludert spesialprestene og diakoner som jobber ved institusjoner. Her er det institusjonene som legger pasienten/de pårørendes, beboeres, innsattes eller studentenes behov som et premiss for tjenestene, uavhengig av ulike tradisjoner.

Vi vil ta utgangspunkt i fire spørsmål vi mener det er avgjørende å stille, og som vi skal utdype videre i denne teksten. Spørsmålene er: 1) Hva er det profesjonelle paradigmat for institusjonsprester knyttet til Den norske kirke som har samtaler som sitt hovedoppdrag? 2) Hvordan kan dette paradigmat avstemmes mot en tros- og livssynsplural kontekst? 3) Hva slags kompetanse er nødvendig og tilgjengelig for dem som går inn i «chaplaincy»-arbeid, både når det gjelder prester i Den norske kirke og «chaplains» som kommer fra andre tros- og livssynssamfunn? 4) Hvordan

etablerer man en kompleks samtalekompetanse som kan møte samtalebehov i en tros- og livssynsplural virkelighet?

Det profesjonelle paradigmet

Diskusjoner om samtale og sjelesorg skulle være kerygmatiske eller konfidentorienterte, var tydeligere til stede for noen tiår siden (Okkenhaug, 2002; Stifoss-Hanssen et al., 2019). Nå vil det være bred enighet om at konfidentorientert sjelesorg er sentralt i det vi kan kalle det profesjonelle paradigmet for spesialprester som har samtalerelatert arbeid som en stor del av sitt oppdrag. Det betyr at konfidentens behov står i sentrum, og at disse behovene, slik de blir artikulert, styrer hva presten sier og gjør i situasjonen. «Chaplaincy»-rollen med sin doble tilhørighet og lojalitet (til institusjonen man arbeider ved, og til trossamfunnet man er tilknyttet) innebærer at en uttalt kerygmatiske, forkynnende rolle overfor konfidentene er underordnet et menneskelig møte der konfidentens behov er bestemmende (Grung & Bråten, 2019). Samtidig er prester i Den norske kirke forankret i ordinasjonsløftet, kirkens praksis og under tilsyn av en biskop. Prester som har en cand.theol.-grad, har grunnutdanning i sjelesorg og andre praktisk-teologiske emner som er kvalifiserende inn i profesjonelle omsorgssamtaler. De mest etterspurte videre- og etterutdanninger for prester i spesialpresttjeneste er i regi av teologiske utdanningsinstitusjoner som er formet og forankret i kristen, protestantisk teologi og formet av kirkelig bestemte kvalitetskrav. Spørsmålet blir derfor hvordan det profesjonelle eller religiøse elementet henger sammen med et profesjonelt paradigme som er konfidentsentrert, og som samtidig knytter seg opp til kompetanseutvikling preget av Den norske kirke og de teologiske lærestedene.

Nå som den tidligere prestatjenesten mange steder utvides til mer livssynsåpen tjeneste, det vil si at det inngår både muslimske og human-etiske (og andre) samtale- og omsorgsarbeidere i tjenesten, kan vi forvente at det profesjonelle paradigmet som prester og diakoner utøver sin tjeneste under, vil bli utfordret. Spørsmålet er på hvilken måte: Allerede er det sentralt at det er konfidentens behov som står i sentrum. Dette er også forventningen fra institusjonenes side. Hva som er det profesjonelle elementet eller religiøst/livssynsmessig partikulære i chaplaincy-tjenesten, trenger vi praksisrelaterte samtaler om (og mer forskning på). Det som er sikkert, er at med mer religiøst og livssynsmessig plurale arbeidsfellesskap vil det

være større muligheter for å bygge kompleks kompetanse og en felles og mer plural faglighet.

Det profesjonelle paradigmet i en tros- og livssynsplural kontekst

Å skrive fram den norske tros- og livssynplurale konteksten er et pågående arbeid. Her skal vi komme med noen få eksempler på hvordan denne konteksten kan forme vår forståelse av det profesjonelle paradigmet for chaplains, eller samtalepartnere generelt sett.

I et postkolonialt eller dekolonialt perspektiv blir det etisk avgjørende at man utfordrer og dekonstruerer majoritetens definisjonsmakt og hege- moni. Det betyr for eksempel at læring og kompetansebygging inn mot minoritetsnorskes ulike religioner og livssyn (som i praksis betyr alle andre tros- og livssynssamfunn enn Den norske kirke) ikke lenger er å lære *om*, men å lære *av*, og å lære *sammen med*. Jennifer Peace bruker begrepet «co-formation» om hvordan utdanning av religiøse ledere som skal tjene i plu- rale samfunn, bør legge vekt på å lære sammen i plurale grupper heller enn å lære og bli formet innenfor en bestemt konfesjon, og lære om «de andre» (Peace, 2020, s. 202). «Co-formation» innebærer å legge bort det mentale kartet der vi går inn i et «oss versus dem»-paradigme ut fra religiøse og livssynsmessige forskjeller. Det har også elementer av å bygge fellesskap og tillit på tvers, og å etablere trygge rom for faglige og eksistensielle samtaler i et pluralt fellesskap. Å tenke slik om utdanning av «chaplains» utfordrer det vi kan kalle monoreligiøse eller monokonfesjonelle utdanninger av religiøse ledere (som prester) og chaplains. Men i de nye, mer sammen- satte arbeidsfellesskapene ved institusjoner der muslimer, buddhister og livssynshumanister inngår i team sammen med prester, er det nettopp «co-formation» som skjer. Dette betyr ikke at man skal utvikle samme praksis, men det betyr at man skal ha kjennskap til hverandres praksis, kunne utfordre hverandre og etablere samarbeid på den måten at man som team kan dekke et mangfold av behov.

Hvis vi går nærmere inn på det konfesjonelle elementet i det profe- sjonelle paradigmet, er det viktig å være oppmerksom på hvordan det majoritetsnorske ofte former forventninger til hvordan andre tros- og livssynssamfunn skal utforme sin virksomhet og rollene til sine ledere. Begrepet «protestantisering» der kristen, protestantisk religion formatterer hele samfunn og kulturer, inkludert minoriteter, innebærer at de samme

minoritetene ikke blir forstått på egne premisser, men hele tiden tolket inn i et protestantisk paradigme (Berger, 2004). Protestantisering innebærer også en individualisering og en allmenngjøring av religiøs autoritet, og beveger det tradisjonelle over mot det post-tradisjonelle. Dersom tros- og livssynspluralitet skal tas på alvor, må protestantisering artikuleres og diskuteres opp mot kritiske dekoloniale perspektiver. Det gjelder også institusjonenes forventninger til sine samtalepartnere. Dette kan virke svært teoretisk, men er i virkeligheten meget praktisk: Det handler om å se at imamrollen eller rollen som buddhistisk munk er noe annet enn presterollen, om at tradisjonelle og mer kollektivt orienterte religioner enn protestantisk kristendom kanskje har andre behov i åndelig og eksistensiell omsorg. Dersom utdanning, kompetansebygging og arbeidsfelleskap legger vekt på «co-formation», er det muligheter for å finne de gode balansepunktene for å bygge den nødvendige erfaringen og kunnskapen. I en norsk kontekst vil det i uoverskuelig framtid være en tung ballast i «chaplaincy»-strukturen fra Den norske kirkes prestetjeneste. Dette sikrer på den ene siden en videreføring av kompetanse som er viktig, men på den andre siden er det avgjørende at flertallet av «chaplains» (fra Den norske kirke) kan lytte og lære sammen med «chaplains» fra minoritetsnorske miljøer.

Hellighetsdimensjon og helligdomsfunksjon i chaplaincy-paradigmet

Et «chaplaincy» er ikke bare et samtalesenter, men tjener flere formål. I *Tidsskrift for praktisk teologi 2-2019* er både Hetty Zock og Thomsen, Hvidt og Søndergaard inne på spørsmålet om hva «spiritual care» er, det vil si det som på norsk i mange sammenhenger blir kalt åndelig eller eksistensiell omsorg.

Hetty Zock skriver om det som særpreger tjenesten, nemlig «the sanctuary function» av chaplaincy, altså en helligdomsfunksjon (Zock, 2019, s. 12). Dette uttrykket stammer fra praksisen med at folk opp gjennom tidene har kunnet ta tilflukt i kirker. Nå er det forstått som at institusjonsbefolkningen skal ha tilgang på spirituell omsorg hele døgnet uten at en tredje part skal måtte godkjenne eller kunne kontrollere dette. NOU 2013: 1 bruker ikke uttrykket «helligdomsfunksjon», men understreker det samme: Folk som ikke selv kan ta seg til for eksempel en moske, skal få del i det moskeen kan gi, der de lever. Dermed har tros- og livssynsbetjening en helligdomsfunksjon på institusjonen, ved å representere «noe større» / et

tros- eller livsynssamfunn. Dette skiller «chaplaincy» fra andre former for rådgiving.

Den nederlandske organisasjonen for «chaplains», VGVZ, beskriver hva spirituell omsorg er, og hva en spirituell omsorgsarbeider er, på følgende måte:¹

Spiritual care is professional support, guidance and consultancy regarding meaning and belief systems. Spiritual caregivers enter the scene at times when the routine of normal daily life is disrupted: in situations of life and death, parting and loss; when there is an intense sense of belonging, or abandonment; or when moral dilemmas present themselves. They are experts in dealing with existential questions on the meaning of life, spirituality and ethical considerations. (Zock, 2019, s. 12)

Kanskje er det denne helligdomsdimensjonen over tjenesten som kommer til uttrykk i rapporten «Chaplains on Campus: Understanding Chaplaincy in UK Universities» der studentene har fått en stemme. De ble spurt om å svare «enig» eller «uenig» på påstanden «Chaplains provide pastoral support in a way that professional student support services cannot.» (Aune et al., 2019, s. 59). Her kan det innvendes at dette er et i overkant ledende spørsmål, men med det i mente: 79,8 % av studentene svarer «svært enig» eller «enig». Også i gruppene av studenter som er «uavhengige» med tanke på tro og livssyn, og som kategoriserer seg som «usikre» eller «ikke spiritu-ell eller religiøs», er støtten til påstanden stor, med 64,3 %. Dette kan tyde på «chaplaincy» er et tilbud med en særegen karakter og kvalitet, som de som bruker tjenestene kjenner igjen. Vi kaller det en hellighetsdimensjon.

Hva blir satt i spill når flere tros- og livsytensrepresentanter deler rom på institusjonen?

Ved mange institusjoner i Norge deler allerede flere prester tjeneste med samtalepartnere fra andre tros- og livssyn. Kompleks kompetanse kan vokse fram etter hvert som man gjør seg erfaringer, reflekterer sammen over dem og på den skaper ny felles profesjonell og konfesjonell bevissthet og faglighet. Men det nye paradigmat kan også medføre nye former for risi-koer som det lønner seg å være oppmerksom på i en felles samtalejeneste

1 <https://vgvz.nl/> er nettsiden til organisasjonen. (14.11.2023)

der flere deler «rommet». Den delte eksistensielle omsorgstjenesten kan potensielt bli et rom der man ender opp med å kjempe om plassen, paradigmer, teologi eller verdier. Det vil si «contested space». Kategoriene «contested space» og «shared space» er hentet fra Kim Knott og Knut W. Ruyter (Knott, 2013; Ruyter, 2013).

Knut W. Ruyter bygger på Knotts forståelse av «rom» og viser til at termen «shared space» opprinnelig ble brukt i forbindelse med trafikkplanlegging. Det vil si en pragmatisk og en ikke-ideologisk tenkning der man i planer tok hensyn til at ulike trafikanter skulle dele samme rom. Analogien skal ikke bli forstått i betydningen segregering eller separasjon, men som integrasjon (Ruyter, 2013, s. 199). Ruyter viser til National Health Service i Storbritannia og det konstruktive grepet de har tatt med tanke på å opprette et felles interreligiøst «chaplaincy» på sykehus. Majoritetssamfunnet, den anglikanske kirke, er sterkest representert, men rekrutterer og tilsetter eksistensielle omsorgspersoner fra andre tros- og livsynssamfunn som er autoriserte og sendt av egen organisasjon (Ruyter, 2013, s. 212). Dersom man utfolder integrasjon som noe som skal foregå gjensidig, og at alle, ikke bare minoritetsrepresentantene, skal integreres i den samme «trafikkplanen», det vil si i samme «chaplaincy», kan man kanskje unngå å kollidere. Eller kanskje enda viktigere er det at man er seg bevisst at konflikter vil kunne oppstå, og at man lager seg felles kjøregler for hvordan man håndterer det. Å utarbeide en felles holdning til ulike former for konflikt vil kunne være en viktig del av «co-formation» i et «chaplaincy», det vil si å lære av og å lære sammen.

Når det er sagt, viser det seg mange steder at det er majoritetssamfunnet som dominerer det delte rommet. Minoritetssamfunnene har ikke hatt en tilsvarende tradisjon med å tilby tjenester ved institusjonene som for eksempel Dnk har hatt tradisjon for, men utvikler nå både sitt konfesjonelle og profesjonelle paradigme, samt setter av midler til denne form for tjeneste i den grad de har mulighet for det, til tjeneste på institusjoner som ikke selv lønner sine eksistensielle omsorgsarbeidere. Rapporten «Chaplains on Campus» fra Storbritannia (Aune et al., 2019) viser at det er de lønnede kristne, i de største stillingsprosentene, ofte anglikanske chaplains, som kan være mest til stede på lærestedet. De blir mest brukt, har det best og nyter mest respekt. Dette leder til følgende anbefaling: «Universities should provide all chaplains, paid and volunteers, with office and meeting space, IT and phone facilities, a line manager, an activities budget and staff development and training» (Aune et al., 2019, s. 133–134).

Aune og medforfatterne problematiserer ikke forholdsmessig tilstedeværelse, det vil si om tros- og livssynssamfunnenes tilstedeværelse på institusjonene står i forhold til medlemstall, slik man tenker flere steder ved innføring av «chaplaincy». Denne praksisen kan problematiseres med hensyn til muligheten for tros- og livssynssamfunn til å delta i reell «co-formation» i et nytt paradigme, og med tanke på at et trossamfunn kan tilby hele stillinger og andre har deltidsstillinger eller bare kan tilby å møte på tilkalling.

Utdanning og et nytt profesjonelt paradigme

Det konfesjonelle elementet i det profesjonelle paradigmet kommer kanskje aller best til syne i det vanligste kravet til kompetanse for institusjonsprester: gjennomført PKU-utdanning eller tilsvarende. PKU har ikke vært tilgjengelig for andre enn prester og diakoner i Den norske kirke, med unntak av i Forsvaret. Det finnes på et generelt grunnlag ikke tilsvarende kompetansehevende studier for dem som ikke er prester i Den norske kirke.

I den norske konteksten er det relativt nytt at det kan være andre enn prester fra Den norske kirke som figurerer i offisielle institusjonstillinger og -roller. Men et pluralt tilbud er på frammarsj flere steder med utvidelse av tjenesten ved flere sykehus og læresteder, og senest ved tilsettingen av Norges første fengselshumanist i Kriminalomsorgen høsten 2022.

Åndelige og eksistensielle behov i institusjonsbefolkningen i offentlige velferdsinstitusjoner er noe staten er forpliktet til å forholde seg til, og å legge en plan for å møte. Dette er hjemlet i ulike lovverk, men overordnet er det en del av tros- og livssynsfriheten der staten forplikter seg til å gi innbyggerne mulighet til å utøve sin tro eller sitt livssyn uavhengig av livssituasjon (Stålsett, 2021; Grung & Bråten, 2019). Er du pasient på et sykehus eller innsatt i et fengsel er du prisgitt institusjonen når det gjelder å få dekket dine daglige behov – i særlig grad gjelder dette for innsatte i fengsel. Åndelig og eksistensiell omsorg inkluderer samtaletilbud, men er ikke begrenset av det. Ritualer, forkynnelse og rådgivning for enkeltpersoner, pårørende og grupper er også inkludert. Flere ting regulerer tjenesten, som for eksempel Tjenesteordning for fengselsprester, forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret, samt Tjenesteordning med kvalifikasjonskrav for menighetsprester. Den dobbelte forpliktelsen som de ansatte i «chaplainciene» vil arbeide under, er også synlig i samarbeidsavtaler mellom institusjonen og tros- og livssynssamfunnene der man også er forpliktet på de offentlige institusjonenes ulike verdidokument. Her kan det være det

risiko for konflikt mellom tros- og livssynssamfunnets forventninger og institusjonens holdninger og retningslinjer, for eksempel dersom representanter fra andre tros- og livssynssamfunn kommer inn i felles tjeneste med en mer kerymatisk tilnærming til konfidentene.

Samfunnet og institusjonenes forpliktelser blir altså praktisk sett endret når befolkningen blir mer tros- og livssynsplural. Dette betyr at det profesjonelle paradigmet i «chaplaincy»-stillinger bredt forstått må utvides og pluraliseres slik at 1) institusjonsprester og diakoner fra Den norske kirke sikres kompetanse i å skape gode møter med konfidenter og «chaplaincy»-kolleger fra andre tros- og livssyn, 2) at kompetansekravene kan inkludere «chaplains» med en annen bakgrunn enn prester fra Den norske kirke, samt at 3) felles faglighet utvikles i en plural tjenesten der man jobber under dobbel tilhørighet og forpliktelser

Hva slags kompetansebygging er nødvendig og tilgjengelig?

I profesjonsstudiet til cand.theol.-graden har sjelesorgundervisning i tilknytning til praksis «alltid» hatt en viktig plass. Både bibelstudier, studier i dogmatikk og etikk i tillegg til kontekstuell teologi gir viktig grunnlagskompetanse til en praksis som sjelesørger, både når det gjelder forståelse av egen rolle, forståelsen av kirkens budskap og av relasjonen i en sjelesorgsituasjon. Profesjonsstudiet ved Det teologiske fakultet UiO er også videreutviklet de siste årene til å inkludere studier i levde religion og til å lære om tros- og livssynspluralitet i Norge og emner som tar opp intertekstualitet mellom jødiske, kristne og muslimske kanoniske tekster. Det er likevel ikke ennå lagt opp til mulighet for «co-formation» i særlig grad gjennom dette studiet i den betydningen som er skissert ovenfor.

Masteren i lederskap, etikk og samtalepraksis (LES) ved TF, UiO, som ble etablert i 2019, er en grunnutdanning for uavhengige og de fra tros- og livssynssamfunnene utenfor Den norske kirke som ønsker å kvalifisere seg som chaplains. Denne masteren legger opp til «co-formation» og planlegger for en tros- og livssynsmessig plural studentgruppe (Grung, 2021). Ved gjennomført master finnes det ikke mange etterutdanningstilbud for denne gruppen, med mindre de får tjeneste i Forsvaret og kan ta PKU der, drar til utlandet eller tar ikke-konfesjonell etterutdanning inne familieterapi eller lignende.

For prester og diakoner i Den norske kirke finnes det en rekke konfesjonelle etterutdanninger, som PKU (20 studiepoeng) eller

mindre, enkeltstående kurs. Da Det teologiske fakultet i 2020 tilbød kurset Spesialprest i livsynsåpent samfunn, var dette mellom annet etter ønske fra tre fagutvalg i Presteforeningen, fengselsprestenes, sykehusprestenes og studentprestenes utvalg, som ønsket å bli bedre rustet for tjeneste i et samfunn der staten så ut til å være på vei til å velge en støttende religionspolitikk ved trossamfunnsloven (innført 1. januar 2021). Det ble skrevet mange interessante essays, derav noen som er med i denne boken. Enda viktigere var det at læringsutbyttet var stort. For studentprestene ved UiO var kurset svært viktig med tanke på at de var i gang med å utvide studentpresttjenesten til en mer livsynsåpen og kompleks tjeneste, og ville bidra til styringsgruppens prosess med essays som var relevante for prosessen. Kanskje kan dette kurset videreutvikles og kalles Chaplaincy i livsynsåpent samfunn, og hente elementer og ressurser fra LES-programmet, samt Levd religion, og med det skape en arena for felles læring på tvers av konfesjoner, tros- og livsynssamfunn. Her ville det kunne legges til rette for at læring skjer i «co-formation», idet de som deltar, får ny kunnskap, nye ferdigheter, og utvidet kompetanse og formes i samspill også med hverandre.

Kompetansen som blir til ute i praksisfeltet etter hvert som man går veien sammen, viser seg å ha helt avgjørende betydning. På kort tid har mange institusjonsprester bidratt til endring i tjenesten og deler tjeneste med representanter fra andre tros- og livsynssamfunn. Men vårt anliggende her er å peke på at kompleks kompetanse er nødvendig, og spørre hvordan de som er i åndelig og eksistensiell tjeneste, kan støttes på best mulig måte i dette viktige arbeidet med å bygge en tjeneste som kan gi det beste til institusjonsbefolkningen enten de er innsatte, syke, soldater eller studenter. Foreløpig er det først og fremst i LES-masteren en slik «co-formation» skjer på tvers av tro og livssyn i en organisert utdanning. I framtiden vil det kanskje være sterkere elementer av «co-formation» også i andre studier. Men i praksisfeltet der det for eksempel er etablert tros- og livsynsplurale «chaplaincy»- og samtaleteam, skjer dette som en del av arbeidet.

Hvordan bygge en kompleks samtalekompetanse?

En kompleks samtalekompetanse er altså en kompetanse som kan legges til rette for gode møter og godt profesjonelt samarbeid på tvers av tros- og livssyn, der ulike relasjoner bygges på tvers. Å skape rom for praktisk og

teoretisk erfaring med å tolke seg selv og sitt arbeid i plurale kollegasammenhenger eller utdanningssammenhenger er å skape rom for «co-formation». Dette kan innebære etterutdanning, regelmessig felles veiledning (innført på UiO for studenthumanisten, studentprestene i Oslo og samtalepartnere i ForVei-prosjektet på MatNat våren 2022) og regelmessig fellesfaglige samlinger, konfesjonelle (hver for seg) og profesjonelle (sammen). En pedagogikk som engasjerer «co-formation», inkluderer både en fordypning i egen tradisjon og en radikal åpenhet for andre tradisjoner og deres særtrekk. Dette krever en stor grad av selvrefleksivitet av studentene, men også av institusjonene og strukturene som skal romme slike utdanninger (Pak & Snyder, 2023). Å legge til rette for «praktisk sårbarhet» der man åpner for spørsmål, ubehag og erfaringer underveis i slike prosesser er med på å bygge kompleks samtalekompetanse.

Referanser

- Aune, K., Guest, M. & Law, J. (2019). *Chaplains on campus: Understanding chaplaincy in UK universities*. Coventry University, Durham University and Canterbury Christ Church University. https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2019-05/chaplains_on-campus_full_report_final_pdf_.pdf
- Berger, P. L. (2004). Christianity and democracy. The global picture. *Journal of Democracy*, 15(2), 76–80. <https://doi.org/10.1353/jod.2004.0022>
- Grung, A. H. (2021). The complexities of practices: a reality check. Exploring the learning possibilities in a plural practice module of chaplaincy and religious leadership in 2020 while practicing social distancing. *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 75(1), 67–78. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2021.1914896>
- Grung, A. H. & Bråten, B. (2019). Chaplaincy and religious plurality in the Norwegian context. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 71–80. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5356>
- Knott, K. (2013). Interrogating the secular: A spatial approach. I J. Casanova, R. Van den Breemer & T. Wyller. (Red.), *Secular and sacred. The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space* (s. 34–55). Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666604492.34>
- NOU 2013: 1 (2013). *Det livssyns åpne samfunn: En helhetlig tros- og livssynspolitik*. Kulturdepartementet. <https://www.regjeringen.no/contentassets/eecd71cd8f2a4d8aabdf5a7742e96b4d/no/pdfs/nou201320130001000dddpdfs.pdf>
- Okkenhaug, B. (2002). *Når jeg ser ditt ansikt: Innføring i kristen sjelesorg*. Verbum.
- Pak, S. Y. & Snyder, G. (2023). Uncomfortable wholeness: Buddhist chaplaincy education at a Protestant seminary. I A. H. Grung (Red.), *Complexities of spiritual care in plural societies: Education, praxis and concepts* (s. 237–265). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110717365-010>
- Peace, J. (2020). Religious self, religious other: Coformation as a model for interreligious education. I N. Syeed & H. Hadsell (Red.), *Critical perspectives on interreligious education: Experiments of empathy* (s. 201–219). Brill Rodopi.
- Ruyter, K. (2013). Space for religion in public hospitals: Constructive coexistence can be negotiated. I J. Casanova, R van den Breemer & T. Wyller (Red.), *Secular and sacred*.

- The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space* (s. 197–220).
Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/97836666604492.197>
- Stifoss-Hanssen, H., Grung, A. H., Austad, A. & Danbolt, L. J. (2019). Sjelesorg i bevegelse: kerygmatiske, konfidentorienterte, dialogiske sjelesorg – møte mellom teoretiske posisjoner og et empirisk materiale. *Tidsskrift for sjelesorg*, 39(1), 75–95.
- Stålsett, S. (2021). *Det livssyns åpne samfunn*. Cappelen Damm Akademisk.
- Thomsen, K., Hvidt, N. C & Søndergaard, J. (2019). *Tidsskrift for sjelesorg*, 36(2), 46–59.
- Zock, H. (2019). Chaplaincy in the Netherlands: The search for a professional and a religious identity. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 36(2), 11–21. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5347>

KAPITTEL 10

Feltpresttjeneste mellom konfesjon, institusjon og pluralisme

Nils Terje Lunde Sjef faginstittutt, Forsvarets tros- og livssynskorps

Abstract: Professional identity of military chaplaincy is traditionally shaped by denominational and military imperatives. The development of a diverse military chaplaincy indicates pluralism as a third imperative. The empirical case used to analyze the imperative of pluralism is the transformation of Norwegian military chaplaincy from a confessional institution connected to Church of Norway to a diverse institution, including several Christian denominations, Islam, as well as secular humanism. The imperatives of denomination, military institution and pluralism are not without tensions. Pluralism challenges both the denominational foundation of chaplaincy and the traditional concept of religious unity as a prerequisite of military unity. The transformation clarified the necessity of a new interpretation of the denominational element of professional identity, institutional relations between church and military, as well as the role of religion in military.

Keywords: civil-military relations, church-state relations, religious pluralism, transformation, theory of professions

Innledning

Temaet som skal belyses i dette kapitlet, er hvordan tros- og livssynsmangfold påvirker profesjonsidentitet og innretning på feltpresttjenesten. Det empiriske grunnlaget for denne belysningen er hentet fra den store transformasjonsprosessen av feltpresttjenesten i det norske forsvaret, en prosess som innebar at Feltprestkorpset (FPK) ble endret fra en konfesjonell forankret institusjon med tilknytning til Den norske kirke, til en tros- og livssynsinkluderende institusjon under navnet Forsvarets tros- og livssynskorps (FTLK). Jeg vil derfor først gi en presentasjon av denne prosessen,¹ før jeg redegjør nærmere for valgt problemstilling, egen rolle i transformasjonsprosessen, samt tidligere faglig arbeid som er gjort på feltet. Hoveddelen i kapitlet består i en drøfting av tre faktorer: konfesjon, institusjon og pluralisme, hvordan disse står i relasjon til hverandre, og hvordan de utfordrer og påvirker hverandre. Valget av disse faktorene blir nærmere begrunnet i problemstillingen. Faktorene blir oppsummert og sett i relasjon til hverandre avslutningsvis i kapitlet.

Prosesen fra konfesjonelt til tros- og livssynsinkluderende korps

I 2008 ble det i rammen av FPK satt i gang en omfattende prosess om korpsets innretning og personellmessige sammensetning (Oppdrag fra Feltprosten til Feltprostens teologiske fagråd, Feltprestkorpset, 2009, vedlegg 3, s. 135–137). Året etter, i 2009, forelå utredningen «Religiøst mangfold og militær enhet», med en rekke kontroversielle forslag. I utredningen ble tre ulike modeller for fremtidig organisering av tjenesten skissert: ulike konfesjonelle korps, tros- og livssynsinkluderende korps eller videreføring av tilknytning til Den norske kirke. Det var den andre modellen som ble anbefalt. Det innebar at FPK burde bli tros- og livssynsinkluderende i sin innretning, at korpsets forankring i Den norske kirke burde oppheves, og at alle stillinger i prinsippet burde være åpne for fagpersoner fra alle tros- og livssynssamfunn på lik linje. Videre ble det foreslått at fellesseremonier i Forsvaret, som «bønn på linje», burde allmenngjøres, istedenfor å være ensidig forankret i kristendommen (Feltprestkorpset, 2009).

1 For en mer utfyllende og detaljert beskrivelse av transformasjonsprosessen i FPK, se Lunde (2021).

Forslagene vakte naturlig nok stor debatt, både i og utenfor Forsvaret. Saken havnet også på politikernes bord, og i spørretimen på Stortinget uttalte forsvarsministeren at det var uaktuelt å skille FPK fra Den norske kirke.² Innad i FPK var det stor uenighet. Mens noen var positive, var det andre som var sterkt negative. Da utredningen ble sendt ut på en bred høring, fikk forslaget om utvidelse av korpset en del støtte, mens forslaget om inkluderende fellesseremonier fikk en entydig negativ vurdering. Konklusjonen til høringsutvalget var at det ikke var tilstrekkelig støtte til å gjøre korpset tros- og livssynsinkluderende, langt mindre å endre fellesritualer i tros- og livssynsinkluderende retning. Det ble imidlertid anbefalt å fortsette arbeidet med å gjøre FPK mer økumenisk innrettet, men at dette kunne gjøres innenfor den særlige forankringen av korpset i Den norske kirke (Feltprestkorpset, 2010).

Proessen som ble startet i 2008, var en egeninitiert prosess i FPK. Samme år som den interne prosessen hadde startet, ble det imidlertid inngått en avtale mellom partiene på Stortinget om fremtidig opphevelse av statskirken (Kirkeforliket, St. meld. nr. 17 (2007–2008), s. 67–68). Konsekvensene av denne avtalen ble tydelige i FPK da prosessen med grunnlovsendringer skred frem. Som en del av grunnlovsendringene som ble vedtatt 21. mai 2012, ble Kongens anordningsmyndighet i kirkelige spørsmål opphevet. I det forberedende arbeidet til grunnlovsendringene hadde regjeringen fastsatt behovet for en gjennomgang av regelverk som var gitt i medhold av denne anordningsmyndigheten.³ Bestemmelsen om at FPK skulle utføre feltpresttjeneste etter Den norske kirkes orden og stå under geistlig overtilsyn av Oslo biskop, var fastsatt i Tjenesteordning for Feltprestkorpset⁴ og Instruks for Feltprosten, ved kongelig resolusjon av 22. oktober 1954. Av resolusjonsteksten fremgikk det eksplisitt at den var forankret i Kongens anordningsmyndighet etter Grunnloven § 16. Dermed var situasjonen den at det rettslige grunnlaget for FPKs særlige tilknytning til Den norske kirke var i ferd med å bli opphevet.

På grunnlag av dette ble det foretatt en ny utredning i FPK i 2012 som konkluderte med at det etter grunnlovsendringene ikke lenger var noen rettslig hjemmel for at FPK fortsatt skulle begrenses til å utføre

2 Skriftlig spørsmål fra Dagfinn Høybråten (KrF) til forsvarsministeren, Dokument nr. 15:1030 (2008–2009), hentet fra Stortinget.no.

3 Fornøyings-, administrasjons- og kirkedepartementet: Kirkeforliket – konsekvenser av eventuelle endringer i Grunnlovens bestemmelser om statskirkeordningen i stortingsperioden 2009–2013, Høringsnotat 1. februar 2011, s. 16.

4 Gjengitt i Lunde (2003, s. 509).

feltpresttjeneste etter Den norske kirkes orden og stå under geistlig overtilsyn av Oslo biskop (Innstilling fra Feltprostens strategiutvalg stat/kirke (strategiutvalg I), i Feltpresttjeneste og livssynsmangfold, 2012). Den rettslige hjemmelen man var henvist til, var i daværende vernepliktslov som fastsatte at prester i Den norske kirke og prester og forstandere i registrerte trossamfunn kunne tjenestegjøre som feltprester i Forsvaret (Vernepliktsloven, 1953, § 3). Juridisk sett var altså FPK i prinsippet åpent for personell fra andre trossamfunn enn Den norske kirke helt siden etableringen av korpset i 1953, samme år som vernepliktsloven ble vedtatt, men den rituelle og episkopale tilknytningen til Den norske kirke hadde medført at korpset i praksis var en del av Den norske kirke.

Som en konsekvens av denne utredningen ble det i 2015 fastsatt en ny tjenesteordning for FPK ved kongelig resolusjon som var forankret i daværende vernepliktslov § 3 (Tjenesteordning for feltprester, kgl.res. 10. april 2015). Det ble der slått fast at personell både fra Den norske kirke så vel som registrerte trossamfunn på lik linje kunne tjenestegjøre i FPK. Samtidig ble det også med forankring i statsbudsjettet etablert et toårig prøveprosjekt med rådgivere innenfor henholdsvis islam og livssynshumanisme (Prop. 1 S (2013–2014), kap. 1725). Anbefalingen fra prøveprosjektet var at det burde etableres faste stillinger som en del av den regulære personellstrukturen i korpset (Feltprestkorpset, 2015). Dette ble implementert i 2017 ved tilsetning av feltimam og felthumanist (Innst. 358 S (2017–2018)). Som en konsekvens av den nye forsvarsloven ble vernepliktsloven opphevet, og dermed falt også lovhjemmelen for tjenesteordningen bort. I den nye forsvarsloven ble livssynssamfunn definert på linje med trossamfunn (Prop. 102 L (2015–2016), pkt. 7.1.4). og dermed kunne dette også legges til grunn for en ny forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret som ble fastsatt ved kongelig resolusjon av 20. desember 2018 (Forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret, 2018). I denne forskriften ble det også fastsatt at FPK skulle skifte navn til Forsvarets tros- og livssynskorps (FTLK).

Etter at de juridiske rammene for et tros- og livssynsinkluderende korps var på plass, ble det utarbeidet håndbøker og retningslinjer for en utvidet tjeneste (Forsvarets tros- og livssynskorps, 2019; Naz, 2021; Forsvarets tros- og livssynskorps, 2021a). Da feltpreststillingene ble lyst ut som åpne også for personell utenfor Den norske kirke, viste det seg at korpset i løpet av kort tid fikk flere feltprester fra ulike kristne trossamfunn (Lunde, 2021, s. 54). For å sikre en balansert tros- og livssynsmessig sammensetning av korpset, så sjef for FTLK det nødvendig å fastsette en midlertidig policy

om at fremtidige nytilsettinger i feltpreststillinger uten krav til tidligere feltpresterfaring, måtte innskrenkes til prester fra Den norske kirke (Forsvarets tros- og livssynskorps, 2021b). I 2022 hadde FTLK en personellmessig sammensetning bestående av 1 feltimam, 2 felthumanister, 1 feltprest fra hver av følgende kristne trossamfunn: Metodistkirken, Misjonskirken Norge, NLM trossamfunn, Den ortodokse kirke, Pinsebevegelsen og Adventistkirken, i tillegg til to katolske feltprester i Heimevernsstrukturen. Øvrige yrkestsiltsatte feltprester, 43, var fra Den norske kirke. I samsvar med forskriften ble det inngått samarbeidsavtaler mellom Forsvaret og det enkelte tros- og livssynssamfunn som hadde personell i korpset.⁵

Problemstilling

Prosessen i FPK var omfattende og kompleks og innebar flere delprosesser. Perspektivet innledningsvis var på det konseptuelle, politiske og samfunnsmessige. Deretter skiftet det til juridiske problemstillinger, før det i siste del av prosessen var mer organisatorisk. Et perspektiv som imidlertid i liten grad ble løftet frem var det profesjonsmessige. Det grunnleggende spørsmålet sett fra et slikt perspektiv vil være hvordan endringene fra et konfesjonelt til et tros- og livssynsinkluderende korps vil påvirke og prege profesjonsidentiteten og profesjonsforståelsen som feltprest. Det er en slik problemstilling som skal drøftes i dette kapittelet.

Den klassiske profesjonsmessige problemstillingen i analyser av feltpresttjenesten er knyttet til rolleforståelser og graden av rollekonflikt mellom feltpresten som forankret i en konfesjon eller kirkesamfunn på den ene side, og feltpresten som tjenestegjørende i militærinstitusjonen på den andre side. I noen land løses en slik mulig rollekonflikt gjennom at feltpresten er sivil, eller i hvert fall ikke bærer militære grader. I andre land, som i Norge, bærer feltpresten offisersuniform og inngår i det militære system. Dette kan med en spissformulering beskrives som distinksjonen mellom prest og offiser. En slik rolledistinksjon fremstår fortsatt som relevant og meningsbærende, men det spørsmålet som melder seg i lys av prosessen i FPK, er om denne rolledistinksjonen må suppleres med et tredje perspektiv, nemlig feltpresten i lys av tros- og livssynsmessig pluralisme. Med utgangspunkt i dette kan det skisseres en mulig triadisk modell hvor feltprestens profesjonsidentitet formes av elementene konfesjon eller

5 «Styrker relasjonen til Forsvaret», *Vårt Land*, 23. november 2021.

kirkelig tilhørighet, militærinstitusjon og tros- og livssynsmessig pluralisme. Spørsmålet som skal drøftes nærmere, er hvordan disse faktorene står i relasjon til hverandre, og hvordan de påvirker hverandre. I lys av at relasjonen mellom den konfesjonelle og den institusjonelle faktor, det vil si forholdet mellom feltpresten som prest og som offiser, utgjør den klassiske problemstillingen, fremstår det ikke som hensiktsmessig å gjennomføre en grunnleggende prinsipiell drøfting av disse faktorene i seg selv innenfor rammen av dette kapitlet.⁶ Isteden har jeg valgt å særlig belyse tros- og livssynsmessig pluralisme, både som en selvstendig faktor og hvordan denne faktoren innvirker på de to klassiske faktorene.

Egen rolle og motiver

Forfatteren av dette kapitlet er selv feltprest og har i tillegg hatt en meget sentral rolle i den beskrevne prosessen som førte til at FPK ble tros- og livssynsinkluderende (utfyllende i Lunde, 2021, s. 6–8). Dette innebærer at jeg absolutt ikke står utenfor med et nøytralt forskerblikk på det felt og de spørsmål som undersøkes. Jeg er selv en sentral aktør innenfor feltet. Jeg kan derfor ikke være blind for de mulige ideologiske interesser jeg kan ha i å legitimere egen tilnærming og tenkning i den prosessen jeg har hatt en ledende rolle i, ei heller for hvordan eget ståsted og rolle kan påvirke den faglige forståelsen av prosessen. Slike forhold kan jeg ikke bortforklare, men jeg må søke å være åpen om egne forutsetninger og begrensninger. Når jeg allikevel har våget meg i kast med oppgaven, er det med en praktisk teologisk innretning, på grunnlag av en praktisk teologisk modell om refleksjon over egne profesjonserfaringer gjennom bruk av relevant teori (jf. Lunde, 2021, s. 8–10). Dette er på mange måter unike profesjonserfaringer som det er viktig at blir underlagt kritisk (selv)refleksjon, så vel som at de gjøres tilgjengelige i rammen av en offentlig faglig diskurs. Denne relevansen går ut over forståelsen av feltpresttjenestens tilpasning til en nytt tros- og livssynspolitisk kontekst, men også Den norske kirkes tjeneste i samfunnsinstitusjonene generelt. Det siste er i særlig grad knyttet til den rollen jeg senere fikk i å utrede Den norske kirkes strategiske tenkning om tjenesten i samfunnsinstitusjonene (Lunde, 2022), en utredning som var en del av grunnlaget for kirkemøtesak KM 8/23.

⁶ For en teologisk drøfting av feltpresttjenesten i lys av luthersk teologi viser jeg til tidligere bidrag (Lunde, 2006).

Det er spesielt ett forhold det er nødvendig å tematisere særskilt, og det er motivene for mangfoldsprosessen. Prosessen var egeninitiert i korpset. Dette initiativet var dels en konsekvens av faglige profesjonssamtaler mellom Alf Petter Hagesæther og meg da vi begge tjenestegjorde på stabsskolen, og dels en konsekvens av en henvendelse fra det som da het Tillitsmannsordningen i Forsvaret til Hagesæther da han ble feltprost i 2008, hvor soldatene var opptatt av at det skulle være tilgjengelig åndelig veiledning for soldatene i tråd med deres tros- og livssynstilhørighet.⁷

I dette siste ligger en ytre motivering, men hva var den indre motiveringen for mangfoldsprosessen? Var det et idealistisk ønske om mangfold og inklusjon, eller var det en realpolitisk tilpasningsstrategi for at feltpresttjenesten skulle overleve i en ny tid? Min egen refleksjon er at det var begge deler, men at en spenning mellom disse to begrunnelsene i liten grad ble aksentuert i prosessen. Vi vurderte det slik at både samfunnet og Forsvaret var i ferd med å endre seg. Et konfesjonelt hegemoni hadde mistet sin legitimitet. Dette ville – før eller senere – få konsekvenser for feltpresttjenesten. For å unngå marginalisering eller at andre tok initiativ til en endring, var det bedre å ta initiativet selv og slik beholde kontroll og styring med endringene.

Det at andre kunne komme til å ta initiativet til endringer, må sies å være en del av horisonten for det arbeidet som ble satt i gang. I utredningen fra 2009 refererte vi til stat–kirke–utvalget (Gjønnes-utvalget, NOU 2006: 2, pkt. 5.6.4.) som beskrev to mulige alternativer for videre organisering av feltpresttjenesten: enten at tjenesten ble videreført som en integrert tjeneste i Forsvaret, eller at den opphørte som en militært organisert tjeneste og i stedet skulle inngå i Den norske kirkes ordinære arbeid (Religiøst mangfold og militær enhet, 2009, punkt 2.5.9.). I lys av dette er det verd å merke seg at alle de tre modellene som ble utredet i vår utredning, var innenfor Gjønnes-utvalgets første alternativ om fortsatt militær organisering av tjenesten. Det andre alternativet ble ikke behandlet i analysen.

Det er på bakgrunn av dette grunn til å spørre seg om en viktig underliggende motivasjon var å sikre en fortsatt militær integrasjon av feltpresttjenesten. Et slikt spørsmål styrkes av det faktum at Forsvarsdepartementet i 2011 sendte et høringssvar på forslaget om de grunnlovsendringene som skjedde 21. mai 2012. I høringssvaret ble det fremholdt at departementet

7 Prinsippet om at alle soldater måtte ha tilgang på åndelig veileder innenfor sin religion, ble vedtatt på Tillitsmannsordningens årskonferanse i 2008, Innst. 371 S (2015–2016), punkt 1.5.7.

ikke så det som ønskelig med en overføring av feltpresttjenesten til Den norske kirke, da dette kunne innebære «en innsnevring av det religiøse tilbudet i Forsvaret».⁸ Selv om ikke FPK var ansvarlig for høringssvaret eller de formuleringer som ble brukt, kom høringssvaret etter en dialog med ledelsen i korpset, og høringssvaret ble en forankring for den videre prosessen med endring av korpset (Lunde, 2021, s. 38). Man kommer derfor ikke bort fra at institusjonelle og profesjonsmessige egeninteresser spilte inn som en del av motivasjonen for den mangfoldsprosessen som ble initiert og implementert i rammen av Feltprestkorpset.

Tidligere forskning på feltet

Spørsmålet om hvordan tros- og livssynsmessig mangfold innvirker på feltpresttjenestens profesjonsidentitet og rolleforståelse har i norsk sammenheng i meget begrenset grad blitt behandlet faglig. Espen Skovlis mastergradsavhandling om feltprestens rolle og funksjon som sjelesørger i møte med religiøst mangfold kan allikevel nevnes (Skovli, 2015). Et annet norsk bidrag som må nevnes, er Geir Barlaups doktoravhandling om religion hos norske soldater (Barlaup, 2020). Her tematiseres til en viss grad også feltpresttjenesten i møte med tros- og livssynsmangfold. Bidraget som mest eksplisitt drøfter betydningen av tros- og livssynsmangfold for feltpresttjeneste, er Kim Phillip Hansen, men da knyttet til amerikansk feltpresttjeneste (Hansen, 2012). Når det gjelder distinksjonen mellom feltpresten som prest og offiser kan det henvises til Gordon Zahns klassiske studie fra 1969 om rolleforståelser hos feltprester i Royal Air Force (Zahn, 1969). Med utgangspunkt et slikt paradigme kan det også vises til feltpresten Sverre Stais arbeid om feltprestrollen i det norske Forsvaret (Stai, 2002). Jeg kan avslutningsvis også vise til arbeider hvor jeg selv har bidratt: et bokkapittel sammen med Bård Mæland om utviklingen av feltpresttjenesten i lys av tros- og livssynsmessig mangfold (Mæland & Lunde, 2017), monografien om kirkelig-militære relasjoner i Norge (Lunde, 2003), tidsskriftartikler om feltpresttjenesten i lys av luthersk teologi (Lunde, 2006) og feltpresttjenesten som en videreføring av statsprofesjon etter opphevelsen

⁸ Skriv fra Forsvarsdepartementet til Fornyings-, administrasjons- og kirkedepartementet: Kirkeforliket – konsekvenser av eventuelle endringer i Grunnlovens bestemmelser om statskirkeordningen i stortingsperioden 2009–2013 – høring, datert 23. mars 2011, ref. 2011/00131-4/FD I 4/PAF.

av statskirken (Lunde, 2017), samt masteroppgave i praktisk teologi om mangfoldsprosessen i FPK (Lunde, 2021).

Feltpresten og konfesjonen

Frem til ny tjenesteordning for feltprester i 2015 hadde FPK som institusjon en juridisk tilknytning til Den norske kirke gjennom bestemmelsene om at feltpresttjenesten skulle skje etter Den norske kirkes orden, og at korpset skulle stå under overtilsyn av Oslo biskop.⁹ Selv om korpset organisatorisk ikke var en del av Den norske kirke, var det allikevel en tydelig rituell og tilsynsmessig forankring i denne (Gullaksen, 2000, s. 115). FPK var i denne forstand en kirkelig og konfesjonelt forankret institusjon. Også feltprester fra andre trossamfunn måtte utføre tjenesten innenfor en slik institusjonell ramme. Disse rammene innebar at selv om alle stillinger i korpset prinsipielt sett var åpne for personell fra alle trossamfunn, var det med unntak av et par tilfeller hvor personell fra Den evangelisk lutherske frikirke var tilsatt, kun prester fra Den norske kirke som var yrkestilsatt (Lunde, 2021, s. 26–29). Dette innebar en både formell og kulturell forankring i Den norske kirke, både på institusjonsnivå og på profesjonsnivå. Den vernepliktsbaserte profilen som var førende frem til midten av 1990-tallet, sikret dessuten en stor personellmessig interaksjon mellom korpset og den sivile kirke. I integrerende retning virket også etableringen av en feltpresttjeneste i HV hvor sivile menighetsprester gjorde periodisk tjeneste.

Endringen av FPK til et overveiende yrkeskorps på midten av 1990-tallet innebar en svekkelse av den kirkelig-militære integrasjonen, både med henblikk på bemanning og innretning. Mens det tidligere hadde vært en relativt stor utveksling av personell mellom den sivile kirke og korpset, ble denne utvekslingen mindre. En betydelig del av personellet tjenestegjorde over lengre tid i korpset, og hadde i mindre grad erfaring som menighetsprester. Kombinert med strukturelle endringer i Forsvaret som innebar at større deler av personellet, både feltprester og offiserer og befal for øvrig, pendlet, bidro dette til en større strukturell, funksjonell og kulturell avstand mellom feltpresttjeneste og sivil menighetspresttjeneste. Mange av de problemstillinger feltprester stod overfor i deres tjeneste var forskjellige fra det de sivile menighetsprester stod overfor, og motsatt.

9 Plan for FPK og Instruks for feltprosten, fastsatt ved kgl.res. 22. oktober 1954 § 1 (overtilsyn under Oslo biskop) og § 8 (Den norske kirkes orden), referert etter gjengitt tekst i Lunde 2003, s. 509.

Den sentrale institusjonelle innrammingen av feltpresttjenesten som en kirkelig tjeneste ble ivaretatt av FPK som en kirkelig forankret institusjon og med en feltprost som både var militær sjef og kirkelig leder. Endringen av korpset til en tros- og livssynsinkkluderende institusjon innebar imidlertid at den institusjonelle innrammingen om feltpresttjenesten som en kirkelig profesjon ble bygget ned. Dette innebar imidlertid ikke at spørsmålet om den kirkelige forankring av feltpresttjenesten ble definert til kun et individuelt eller intraprofesjonsmessig anliggende. I Tjenesteordningen fra 2015 ble det fastsatt tre grunnleggende premisser for alt fagpersonell som skulle tjenestegjøre i korpset, ikke bare for personell fra Den norske kirke. Personellet skulle a) sertifiseres (senere omtalt som autorisering) i et registrert trossamfunn, b) stå under tilsyn av det trossamfunnet som foretok sertifiseringen, og c) utføre tjenesten i rammen av trossamfunnets orden (Tjenesteordning for feltprester, 2015, § 5). I forskrift om tros- og livssynstjeneste fra 2018 ble premissene justert til også å omfatte livssynssamfunn (Forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret, 2018, § 1). I tillegg ble det også innført to premisser til: d) Det skulle inngås samarbeidsavtaler mellom Forsvaret og tros- og livssynssamfunn som hadde personell som tjenestegjorde i Forsvaret, og e) tjenesten skulle organiseres slik at autorisasjonens forutsetninger og forpliktelser ble ivaretatt (Forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret, 2018, § 5).

De tre premissene i tjenesteordningen fra 2015 kjennetegnes av at det er rettslige krav som gjelder den enkelte feltprest. Det institusjonelle perspektiv kommer til en viss grad til uttrykk gjennom at kravene er fastsatt av institusjonen, og er obligatoriske for all tjenestegjøring som feltprest eller tilsvarende i korpset, samt at personellet gis en institusjonell kobling til institusjoner utenfor Forsvaret: trossamfunnene (senere også livssynssamfunn). Det som imidlertid i denne sammenheng er særskilt interessant, er de nye tilleggspremissene som kommer gjennom forskriften i 2018. Disse to premissene er institusjonelle i sin karakter på en helt annen måte enn de tre først nevnte. Gjennom bestemmelsen om at det skulle inngås samarbeidsavtaler, legges det til grunn et direkte institusjonelt samarbeid mellom Forsvaret og det enkelte tros- eller livssynssamfunn. Tjenesten får dermed en tydeligere institusjonell forankring opp mot det enkelte tros- eller livssynssamfunn. Gjennom bestemmelsen om organisering av tjenesten i samsvar med autorisasjonens forutsetninger og forpliktelser innføres en institusjonell plikt for Forsvaret knyttet til ivaretagelse av tjenestens tros- eller livssynssamfunnsmessige forankring og uttrykk.

Min egenrefleksjon over endringene som vektla et større institusjonelt fokus, er at avkonfesjonaliseringen av institusjonen synliggjorde et behov for både en sterkere institusjonalisering av profesjonens konfesjonelle forankring i tros- og livssynssamfunn og et sterkere institusjonelt ansvar for Forsvaret for å ivareta dette anliggendet. En grunnleggende forutsetning for avkonfesjonaliseringen av institusjonen var at profesjonen i sin karakter var konfesjonell, det vil si knyttet til bestemte tros- eller livssynssamfunn både i forankring og uttrykk. Dersom et slikt institusjonelt ansvar ikke hadde blitt etablert, kunne konsekvensen på sikt blitt en avkonfesjonalisering også av profesjonen, eksempelvis i retning av at feltprestene ville blitt tros- og livssynstilretteleggere eller «livssynsbetjenter».

En sentral problematikk knyttet til endringene i FPK var spørsmålet om kirkelig tilsyn for feltprestene fra Den norske kirke. Da den gamle bestemmelsen om at Oslo biskop skulle ha overtilsyn over korpset ble opphevet i 2015, var det lenge usikkerhet om fremtidig tilsynsordning. Usikkerheten dreide seg i særlig grad om det skulle være felles sentralisert tilsyn med feltpresttjenesten, eller om det skulle være et geografisk tilsyn. Dette skapte også intern usikkerhet blant feltprestene. I 2019 var det en rekke feltprester som sendte en felles henvendelse til kirken hvor de anmodet om et felles sentralisert tilsyn gjennom Oslo biskop.¹⁰ De anmodet også om at funksjonen som feltprost ble opprettholdt. En sentral del av begrunnelsen var hensynet til felles kirkelig forankring og ramme omkring feltprester fra Den norske kirke. I 2020 ble dette lagt til grunn for ny tilsynsordning. Samtidig ble det presisert at det også skulle være en geografisk kobling til de ulike bispedømmene for å styrke den lokale kirkelige forankringen.¹¹

De formale og juridiske rammene for en tydelig og klar kirkelig forankring av feltpresttjenesten i Den norske kirke kan altså sies å ha fått sin avklaring gjennom denne prosessen. Disse rammene er tydeligere og mer avklart enn det som gjaldt tidligere i FPK, så vel som i annen spesialpresttjeneste med tilhørighet i Den norske kirke. Spørsmålet er imidlertid om de sosiologiske, organisatoriske og funksjonsmessige premissene er til stede for en styrking av den kirkelige forankring av feltpresttjenesten.

10 Uttalelse vedrørende fremtidig tilsynsordning for feltprester fra Den norske kirke, vedlagt innkalling til BM 4/20, <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2020/dokumenter/bispem%C3%B8tet%20feb%202020/uttalelse%20om%20tilsyn%20av%20feltprester%20i%20den%20norske%20kirke.pdf>, besøkt 28.8.2023.

11 BM 4/20 Tilsyn med feltprester, <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2020/dokumenter/bispem%C3%B8tet%20feb%202020/protokoll%20bispem%C3%B8tet%2010.-14.02.2020.pdf>, besøkt 12.7.2022.

Endring av Den norske kirke fra en statsinstitusjon til et eget rettssubjekt utenfor staten fremstår som en fundamental endring som kompliserer relasjonen til feltpresttjenesten som en fortsatt statlig tjeneste (jf. Lunde, 2017). I tillegg kommer også mer ideologiske premisser. Relasjonen mellom religion og militærmakt er en kompleks og krevende tematikk, noe som også synliggjøres gjennom behovet for et eget delkapittel om tematikken i Stålsett-utvalgets drøfting av feltpresttjenesten (NOU 2013: 1 *Det livssynsåpne samfunn*, kapittel 11.3.). Det er ikke gitt at en militært integrert og uniformert feltpresttjeneste vil fremstå som selvsagt og naturlig fra et kirkelig perspektiv. Dette kom tydelig til uttrykk i rammen av debatten om feltpresttjenesten på 1970-tallet (Lunde, 2003, s. 299–336). I lys av den tydelige militære integrasjonen som har skjedd med feltpresttjenesten, bortfallet av den særskilte institusjonelle koblingen mellom korps og kirke kombinert med at Den norske kirke ikke lenger er en del av statsforvaltningen, men en fristilt folkekirke, er forutsetningene for en mulig ideologisk spenning om feltpresttjenestens begrunnelse og innretning til stede prinsipielt, selv om dette i dag ikke synes å være en konkret problemstilling.

Feltpresten og militærinstitusjonen

Som jeg har redegjort for i forrige punkt, førte endringen av FPK på midten av 1990-tallet, fra et overveiende vernepliktskorps til et overveiende yrkeskorps, til en svekkelse av den kirkelig-militære integrasjonen. Tilsvarende førte endringen til en styrking av den militære integrasjonen av feltpresttjenesten. Styrkingen av den militære integrasjonen kom til uttrykk både med hensyn til struktur, personell og innretning. Den gamle geografisk baserte ledelsesstrukturen i form av garnisonsprester ble erstattet av en forsvarsgrensvis ledelsesstruktur i 1996. Mens den gamle strukturen lå tettere opp mot den sivile kirkelige strukturen, var det en eksplisitt begrunnelse for endringen at den nye strukturen skulle sikre en bedre militær integrasjon i forsvarsgrenene (Lunde, 2003, s. 354). En av garnisonsprestene, Ivar Aartun, gikk offentlig ut mot endringen med begrunnelsen at den ville innebære en svekking av den kirkelige forankringen og bidra til større integrasjon i den militære strukturen (Lunde, 2003, s. 359).

Da hovedtyngden av stillinger i FPK ble omdannet fra vernepliktige og engasjementsstillinger til yrkesstillinger, fikk dette konsekvenser for profesjonsidentiteten i korpset. Mens identiteten som feltprest tidligere primært ble forstått som temporær – i de fleste tilfeller knyttet til det første

året etter teologiutdanning før man gikk inn i regulær menighetspresttjeneste – ble identiteten nå i sterkere grad knyttet til feltpresttjeneste som en varig tjeneste i Forsvaret. Fra et sosiologisk perspektiv kan det fremheves at vernepliktig feltpresttjeneste i førstegangstjenesten innebar at deres identitet hadde sterkere likhetstrekk med vanlige soldater i førstegangstjeneste, enn med offiserene. Gjennom endringen til yrkeskorps ble identiteten i sterkere grad knyttet til offiserene. Dette fikk også konsekvenser for innretningen av tjenesten. Tidligere hadde denne primært vært knyttet til ivaretagelse av vernepliktige i førstegangstjenesten, og da særlig knyttet til et sivilt samfunnsperspektiv. Endret innretning av feltpresttjenesten var imidlertid ikke kun en funksjon av endret struktur i FPK. Den var også en konsekvens av endret innretning i Forsvaret på 1990-tallet, med færre innkalte vernepliktige og flere vervede og tilsatte.

De strukturelle, personellmessige og innretningsmessige endringene som skjedde i løpet av 1990-tallet, hadde også en ideologisk dimensjon. På 1970-tallet var innslaget av vernepliktige feltprester betydelig, og de bidro til en styrking av den sivil-kirkelige forankringen av korpset og en tilsvarende kritisk profil i møte med den militære institusjon. Dette førte til en nyorientering i feltpresttjenesten, karakterisert gjennom mottoet «kritisk solidaritet» og en understrekning av feltpresttjenesten som en kirkelig kategorialtjeneste. Endringene på 1990-tallet gjorde at det ble en nærmere integrasjon mellom feltpresttjenesten og Forsvaret. Sverre Stais undersøkelse av holdninger til Forsvaret blant feltprester på begynnelsen av 2000-tallet viser at det var lite problematisering av forholdet mellom rollen som prest og rollen som offiser (Stai, 2002).

I tilfelle av eventuell divergens mellom kirkelige og militære hensyn var det de militære hensyn som fikk forrang. Dette synliggjøres i kjølvannet av den såkalte Mæland-saken i 1996. Daværende krigsskoleprest Jens Olav Mæland hadde skrevet en bok om kristen etikk med en vurdering av homofili som var innenfor det daværende kirkelige synet på spørsmålet, men som det ble stilt spørsmål ved fra kadetter. Forsvarsministeren fastsatte at boken skulle trekkes helt ut av undervisningen, og at feltprestene skulle undervise i pakt med «regjeringens etikk». Dette skapte debatt, både om akademisk frihet og om kirkelig frihet. Som Alf Petter Hagesæther har vist i sin doktoravhandling, førte denne saken til at FPK endret sin etikkundervisning fra en kirkelig forankret og sivilt innrettet etikk til en mer allmenn forankret og mer militær innrettet etikk (Hagesæther, 2010). Hagesæther knytter dette til en tilpasningsstrategi. Det blir en strategi som

velges for å unngå marginalisering. I så måte kan denne saken sees på som et forvarsel om mangfoldsprosessen hvor det velges en tydelig tilpasningsstrategi til et større mangfold i Forsvaret. En slik forklaring kan ha mye for seg, men den kan samtidig også sees på som en konsekvens av større militær integrasjon av feltpresttjenesten, hvor militære synspunkter, vurderinger og hensyn blir viktigere faktorer i den profesjonsmessige identiteten enn de rent indrekirkelige.

Endringen av FPK til et tros- og livssynsinkluderende korps førte ikke bare til en presisering og tydeliggjøring av den tros- og livssynssamfunnsmessige forankringen av tjenesten. Den førte samtidig også til en presisering og tydeliggjøring av den militære integreringen av tjenesten. I den gamle tjenesteordningen for FPK fra 1954 var den militære innramming av tjenesten formulert generisk som at tjenestegjøring i korpset skulle skje etter de vanlige bestemmelser som gjaldt for militære embets- og tjenestemenn (Plan for FPK og Instruks for feltprosten § 9, referert etter Lunde, 2003, s. 509). I ny tjenesteordning fra 2015 var det en egen paragraf om «militær status». Her fremgikk det at:

Feltprester har militær status, grad og uniform med tilhørende bransjetegn. De er ikke-kombattante og utøver militær kommandomyndighet kun innenfor egen tjenestegren og over personell som særskilt er underlagt dem. Tjenestegjøring skjer innenfor den ramme som Forsvaret til enhver tid har fastsatt for denne tjenesten, etter det verdigrunnlag og de regler som gjelder for tjenestegjøring i Forsvaret (Tjenesteordning for feltprester, 2015, § 4).

Bestemmelsen ble videreført i forskrift om tros- og livssynstjeneste, men med en ytterligere presisering om at bransjetegnet skulle være «tros- eller livssynsidentifiserende» (Forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret, 2018, § 4). Innledningsvis ble den grunnleggende militære integrasjonen av feltpresttjenesten slått fast, men det ble samtidig lagt til grunn at feltpresttjenesten er en egen tjenestegren med særskilte reguleringer. Det dreier seg om at tjenesten er nonkombattant, og at det er forbud mot å ta militær kommando utenfor egen tjenestegren. Forbudet mot kommando må sees som en konsekvens av den nonkombattante status. En slik regulering av feltpresttjenesten var imidlertid ikke ny, det var allerede fastsatt gjennom forskrift om kommandomyndighet i 1957 (Forskrift om ansienitet og kommandomyndighet for befall i Forsvaret, 1957, § 9). Setningen om at tjenestegjøring skulle skje innenfor den ramme som var fastsatt av Forsvaret, kan sees på som en videreføring av den generiske bestemmelsen

i tjenesteordningen fra 1954. Det som særskilt fremstår som interessant å løfte frem, er den siste setningen om at tjenestegjøring skal skje etter «det verdigrunnlag og de regler som gjelder for tjenestegjøring i Forsvaret». Gjennom henvisning til verdigrunnlag kan det hevdes at det aktualiseres et mer ideologisk krav til feltpresttjenesten. Formuleringen om verdigrunnlaget var ikke foreslått i det opprinnelige forslaget fra korpset, men kom inn i den videre behandlingen i Forsvaret. Formuleringen ble også problematisert av Den katolske kirke i høringen til ny forskrift. De foreslo at begrepet verdigrunnlag ble strøket.¹² Forslaget ble imidlertid ikke tatt til følge.

Resultatet ble altså at forskriften fastsetter en profesjonsmessig forpliktelse på det verdigrunnlag som gjelder i Forsvaret. Det spesifiseres ikke nærmere hva dette verdigrunnlaget består i, men det er rimelig å tenke at det her siktes til det til enhver tid gjeldende «Forsvarets verdigrunnlag» (u.å.), fastsatt av Forsvarssjefen, eventuelt «Forsvarssektorens verdigrunnlag», fastsatt av Forsvarsdepartementet (2021). Uansett konkretisering tydeliggjør formuleringen at den militære integrasjonen av feltpresttjenesten går videre enn kun å være et rammeverk om tjenesten, men at den også har idemessige og innholdsmessige sider. Her synliggjøres en mulig prinsipiell spenning mellom en tros- og livssynsmessig integritet og militær integrasjon, og denne spenningen er innebygget i forskriften om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret. Formuleringen tematiserer også en bredere problemstilling knyttet til politisk styring av tros- og livssynsfeltet (jf. Lunde, 2017).

Feltpresten og tros- og livssynspluralisme

Den mulige prinsipielle spenningen mellom tros- og livssynsmessig integritet og militær integrasjon som ble tematisert over, tilhører en klassisk problemstilling i en faglig drøfting av feltpresttjenesten. Arbeidet med endring av FPK fra et konfesjonelt til et tros- og livssynsinkluderende korps aktualiserte behovet for tydelighet i forståelse av tjenestens tros- og livssynsmessige, så vel som militære, faktorer. Dermed ble også den prinsipielle spenningen tydeliggjort. Tros- og livssynspluralisme var imidlertid mer enn en katalysator for tydelighet. Tros- og livssynspluralisme må også

12 Høringssvar fra Oslo katolske bispedømme, høring av forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret, 26. januar 2018, regjeringen.no, besøkt 12.7.2022.

kunne betegnes som en egen selvstendig faktor som påvirker de to andre faktorene og relasjonen dem imellom.

Tros- og livssynspluralisme utgjør i utgangspunktet en prinsipiell utfordring for begge de to klassiske faktorene som feltpresttjenestens profesjonsidentitet må forstås ut fra. Fra et historisk perspektiv har konfesjonell enhet vært en viktig byggestein i dannelsen av militær enhet, som igjen har vært forstått som en viktig forutsetning for militær slagkraft (Lunde, 2003, s. 53–57). En slik tematikk stod sentralt i drøftingen i vår utredning fra 2009. Det ble blant annet henvist til religionsoskologien Peter Bergers tese om at religion tradisjonelt har spilt en viktig rolle i legitimering av militærmakt. Dette innebærer at konfesjonell enhet har hatt en større aksept i Forsvaret enn i samfunnet for øvrig, samt at religiøs synlighet og religiøse ritualer har hatt en større plass enn hva som er tilfellet ellers i det norske samfunnet (Religiøst mangfold og militær enhet, 2009, kapittel 7). Ut fra en slik tenkning vil tros- og livssynspluralisme i militærinstitusjonen fremstå som en utfordring. I tillegg kommer også øvrige kulturelle og sosiologiske faktorer knyttet til tradisjonell konservatisme og vektlegging av uniformitet i militære institusjoner, så vel som mer pragmatiske argumenter knyttet til enhetlige og praktiske løsninger (Rolfsen, 2010).

Et sentralt praktisk spørsmål er hvordan det er mulig å sikre likeverdig og reell tros- og livssynsutøvelse for Forsvarets personell, gitt avdelingsstrukturen i Forsvaret og stillingsstruktur og personellsammensetning i FTLK. Det grunnleggende stillingskonseptet i FTLK har vært en avdelingsprestordning som legger til grunn at en avdeling skal ha en feltprest. Når FTLK ble tros- og livssynsinkluderende, innebar dette at en avdeling kunne bli betjent av personell som tilhørte et tros- eller livssynssamfunn som få på avdelingen tilhørte. Selv om FTLKs tros- og livssynsmessige sammensetning på generisk nivå var balansert i relasjon til et tros- og livssynsmangfold i samfunnet, kunne ikke en slik balanse oppnås på den enkelte avdeling, da militært personell ikke er plassert avdelingsvis etter tros- eller livssynstilhørighet. Det overordnede prinsippet om likeverdig og reell betjening var altså ikke uten videre kommensurabel med den militære strukturen.

Spørsmålet om balansert betjening ble ytterligere problematisert gjennom at stillingsutlysningene til feltpreststillingene først var gjort helt åpne med hensyn til kirkesamfunnstilhørighet. Det ble i starten ikke gjort noen vurderinger av hvorvidt det var behov for spesifisering av tilhørighet for å oppnå en balansert sammensetning. Selvkritisk er det grunn til å spørre

seg om det overordnede prinsippet om et bredt mangfold i personellsammensetningen var viktigere enn å sikre en balansert personellstruktur sett opp mot avdelingenes og Forsvarets behov. Det er i lys av dette spørsmålet vi må se den senere etablerte policyen for tros- og livssynskrav ved tilsetninger. I en slik policy ligger en erkjennelse. Det er i dette viktig å erkjenne at det kan være en reell spenning mellom tros- og livssynspluralisme og militære behov, både prinsipielt og praktisk.

Fra et konfesjonelt perspektiv vil tros- og livssynspluralisme kunne fremstå som problematisk fordi det svekker legitimiteten til kirkens tjeneste i samfunnsinstitusjonen. I norsk sammenheng har prester fra Den norske kirke tilhørt en statsprofesjon og har hatt tilnærmet monopol på prestedtjeneste i staten og i statlig virksomhet.¹³ Etter opphevelsen av statskirken er ikke lenger prestedtjenesten i Den norske kirke en statsprofesjon. I hovedsak er det kun i Forsvaret at prester fra Den norske kirke fortsatt er statstjenestemenn.¹⁴ I Forsvaret har imidlertid ikke lenger prester fra Den norske kirke monopol eller tilnærmet monopol på stillingene. Stillingene er i juridisk forstand i utgangspunktet åpne for personell fra andre tros- og livssynssamfunn. De vil også kunne ha en profesjonsutdanning som er forskjellig fra det som har vært krevd for prester i Den norske kirke. Tros- og livssynsmangfoldet problematiserer i denne forstand et konsept om en bestemt profesjon som har monopol på bestemte stillinger i staten. Selv om det er presteprofesjonen i Den norske kirke som historisk sett har definert feltpresttjenesten, er dette ikke lenger tilfellet prinsipielt sett. Overgangen fra en statlig monopolsituasjon til en pluralistisk situasjon med mange aktører vil naturlig nok være utfordrende og vil kreve en ny gjennomtenkning av hva grunnlaget og uttrykket for en feltpresttjeneste fra Den norske kirke skal være.

En særskilt sentral problemstilling vil være hvordan feltpresttjenesten fra Den norske kirke skal forstå seg selv som forankret i Den norske kirke, og samtidig også inngå som del av et større tros- og livssynsmessig mangfold i en institusjon som Forsvaret. Feltprester fra Den norske kirke har i kraft av sitt tradisjonelle monopol måttet ivareta bredden av behov på det tros- og livssynsmessige felt, enten i form av betjening eller gjennom

13 De få tilfellene av at pastorer fra Den Evangelisk Lutherske frikirke har hatt tilsetning som feltprester og sykehusprester er bakgrunnen for formuleringen «tilnærmet monopol». Dette utgjør få tilfeller, de har hatt samme profesjonsutdanning som prester i Den norske kirke, og de har samme konfesjonelle grunnlag, det er kun i kirkeordning de har atskilt seg fra Den norske kirke.

14 Politipresten i Oslo politidistrikt er den eneste utenom Forsvaret som fortsatt er statstjenestemenn. Prester i helseforetakene er tilsatt i statlige foretak, men er ikke statstjenestemenn (Lunde, 2017).

tilrettelegging, eksempelvis å tilrettelegge for bønnenrom for soldater med muslimsk tilhørighet. Denne skjelningen mellom betjening og tilrettelegging har nå fått et nedslag i forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret hvor det skjelnes mellom tros- og livssynsbetjening og tilretteleggelse for tros- og livssynsutøvelse (Forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret, 2018, § 3). Som en konsekvens av økende mangfold er det grunn til å anta at tilretteleggelsesfunksjonen vil få økende betydning fremover. En rolleforståelse som skal hensynta både en kirkelig forankring og et tros- og livssynsmangfold vil prinsipielt ha en innebygget spenning i seg. En slik spenning kom til uttrykk i den interne motstanden mot endringene i starten av prosessen. Senere har dette ikke blitt aksentuert i særlig grad. Nedtoningen av spenningsforholdet mellom det kirkelige og det tros- og livssynspluralistiske i rolleforståelsen gjelder ikke bare feltpresttjenesten. Det reflekteres også tydelig i kirkemøtets vedtak om kirkens tjeneste i samfunnsinstitusjonene fra 2023. Her fremgår det nemlig at tjenesten «skal bidra til å ivareta det enkelte menneskets tros- og livssynsmessige rettigheter, integritet og verdighet» (KM 8.3/23, vedtakspunkt 3).¹⁵ Dette er en allmenn formulering av rollen, og spenningen mellom det kirkelige og det tros- og livssynspluralistiske blir ikke tematisert i vedtaket i det hele tatt. Det er grunn til å spørre seg om en slik forståelse av tjenesten blir for allmenn og harmoniserende, dersom dette utgjør det kirkelige grunnlaget for tjenesten i Forsvaret, så vel som i de andre samfunnsinstitusjonene.

Mens spenningen mellom det kirkelige og det tros- og livssynspluralistiske når det gjelder rolleforståelse dermed fremstår som svært nedtonet, er spenningsforholdet når det gjelder funksjoner derimot blitt aksentuert på en tydeligere måte enn tidligere. Det gjelder i særlig grad religiøse funksjoner på fellesarenaer. Her har feltprestens tradisjonelle offentlige seremonielle funksjon kommet under økende press. Dette kom tydelig til uttrykk høsten 2021 i den offentlige debatten om religiøse seremonier i Forsvaret, spesielt bønn på linje og kirkeparader. Etisk råd for forsvarssektoren kom med en rekke forslag som samlet sett ville representere en tydelig innskrenkning av feltprestenes offentlige funksjon i Forsvaret. Det dreide seg blant annet om at bønn på linje skulle oppheves og erstattes av etisk eller verdimeslig appell, om påmelding til tros- og livssynsarrangementer,

¹⁵ KM 8.3/23 Kirkens tjeneste i samfunnsinstitusjoner, vedtakspunkt 3, https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/2023/vedtak/vedtak%20km%208_23%20fra%20komit%C3%A9%20b.pdf, besøkt 30.8.2023.

slutt på servering i forbindelse med tros- og livssynsarrangementer samt opprettelse av en tros- og livssynsuavhengig samtaletjeneste.¹⁶ Forslagene ble vurdert i FTLK, og vår anbefaling var at det første forslaget om endring av bønn på linje fremstod som hensiktsmessig, men at de andre nevnte forslagene ikke ble anbefalt.¹⁷ Saken ble sendt på høring til driftsenhetene i Forsvaret, og de sluttet seg til anbefalingen fra FTLK. Forsvarsstaben fulgte anbefalingen fra FTLK.¹⁸ Begrunnelsen for at vi støttet forslaget om avkonfesjonalisering av bønn på linje var at vi så at det var vanskelig å opprettholde en slik seremoni med en god ivaretagelse av fritaksretten. Dersom en slik endring ikke ble foretatt, ville konsekvensen ha blitt at seremonien hadde blitt avskaffet uten noen erstatning. Vi vurderte det da som bedre at det ble en etisk appell hvor feltpresten fortsatt kunne bidra på en konstruktiv måte.

Det er visse historiske paralleller til den tidligere nevnte «Mæland-saken» hvor daværende FPK justerte etikkundervisningsopplegget i allmenn og militær retning for fortsatt å kunne ha en funksjon i etikkundervisningen (Hagesæther, 2010, s. 203–218). Forskjellen er at det den gang dreide seg om avkonfesjonalisering av undervisning. Denne gangen dreide det seg om avkonfesjonalisering av det som i utgangspunktet var definert som en religiøs seremoni. Vi valgte også denne gangen en tydelig tilpasningsstrategi i møte med tros- og livssynsmessig mangfold. Det er ikke vanskelig å anføre kritiske merknader til en slik tilpasning. Dette berører i høyeste grad spørsmålet om feltpresttjenestens tros- og livssynsmessige integritet. Hvor langt kan tilpasningen til et tros- og livssynsmessig mangfold gå før feltpresten i realiteten er blitt en livssynsbetjent? Tilpasningsstrategien som vi valgte, har slike utfordringer ved seg. Det er det nødvendig å erkjenne.

Samtidig vil også en avgrensingsstrategi ha sine åpenbare negative konsekvenser med tanke på feltpresttjenestens plass i den militære organisasjonen. Dersom feltpresten får færre arenaer for utøvelse av tjenesten, vil dette innebære mindre synlighet og tilgjengelighet. Konsekvensen av en avgrensingsstrategi ville kunne ha blitt at feltprestene først hadde mistet etikkundervisningen og deretter bønn på linje. Feltprestene ville etter hvert ha blitt marginalisert fra de felles og offentlige arenaene i Forsvaret

16 «Etisk råd: Forsvaret bør droppe bønn under oppstilling», *Vårt Land*, 6. januar 2022.

17 Skriv fra Forsvarets fellestjenester til Forsvarsstaben «Anbefaling om implementering av forslag fra Etisk råd for forsvarssektoren vedrørende tro og livssyn», datert 18.2.2022, ref. 2022/001862-002/FORSVARET/227.

18 «Endelig vedtak: Forsvaret skroter bønn på linje», *Vårt Land*, 26.9.2022, <https://www.vl.no/religion/2022/08/26/endelig-vedtak-forsvaret-skroter-bonn-pa-linje/>, besøkt 28.8.2023.

og blitt redusert til et tilbud som kunne oppsøkes i kapell og kontor. I lys av dette vil det kunne anføres at funksjoner som ikke er konfesjonelt forankret og begrunnet, allikevel kan fremstå som legitime og funksjonelt hensiktsmessige for feltprestene å bidra i. Både bidrag i Forsvarets etikkundervisning og i en ny seremoni som «etisk appell» vil, sett fra et kirkelig perspektiv, kunne forstås som uttrykk for veiledning med utgangspunkt i den allmenne åpenbaring og lovens første bruk (jf. Hagesæther, 2010, s. 240 (vedrørende etikkundervisning)). Dessuten vil det også kunne anføres at grunnlaget for en slik virksomhet i Forsvaret ikke hviler på et konsept om verdinøytralitet, men må forstås i lys av statens verdigrunnlag slik det fremgår av Grunnloven § 2 om «den kristne og humanistiske arv». Feltprestenes deltakelse på dette grunnlaget fremtrer dermed ikke nødvendigvis som problematisk sett fra et kirkelig perspektiv.

Konklusjon

En klassisk faglig forståelse av feltpresttjenestens profesjonsidentitet er at den er en funksjon av to faktorer: den kirkelige eller konfesjonelle faktoren og den militære eller institusjonelle faktoren. Feltpresten har en sivil akademisk profesjonskompetanse og har sin profesjonsmessige forankring i den sivile kirke. Samtidig tjenestegjør feltpresten i den militære institusjon og er underlagt dens institusjonelle og profesjonsmessige krav. Dette kan spissformuleres som at feltpresten er både prest og offiser. Denne doble forpliktelsen, som kjennetegner feltpresttjenesten i det norske forsvaret, utgjør et spenningsfelt som kan være mer eller mindre tydelig.

Arbeidet med endring av FPK fra et konfesjonelt korps til et tros- og livssynsinkluderende korps har synliggjort at en relevant forståelse av feltpresttjenestens profesjonsidentitet fordrer en bredere modell enn den klassiske distinksjonen mellom det konfesjonelle og det institusjonelle. Som en tredje faktor har jeg beskrevet og drøftet tros- og livssynsmessig pluralisme. Faktoren pluralisme står i sin karakter i et spenningsforhold både til den konfesjonelle og den institusjonelle faktoren. Den har ikke sin primære forankring i kirkelige eller militære behov, men er en konsekvens av tros- og livssynsfriheten og den enkelte soldats eller befals tros- og livssynsmessige autonomi og integritet. Pluralisme utfordrer det tradisjonelle konfesjonelle hegemoni i forståelsen av feltpresttjenesten som en funksjon av Den norske kirke. Samtidig vil feltpresttjenesten i sin karakter måtte ha en konfesjonell forankring. Dette tematiserer grunnleggende spørsmål knyttet til

ivaretagelse av tros- og livssynsmessig identitet og integritet i en pluralistisk kontekst. Samtidig utfordrer pluralisme også den tradisjonelle enhet og uniformitet i militærinstitusjonen. Dette tematiserer både spørsmålet om hvilken plass religion og religiøse uttrykk kan ha i det institusjonelle og felles rom i Forsvaret, så vel som feltprestens institusjonelle og offentlige rolle.

Det vil være i spenningsfeltet mellom det konfesjonelle, det institusjonelle og det pluralistiske at feltpresttjenesten i Forsvaret må forstås. Det er også i dette spenningsfeltet at feltpresttjenesten må finne sin plass og sitt uttrykk i årene fremover. Dette er ikke en spenningsfri vei. Det konfesjonelle, det institusjonelle og det pluralistiske er på mange måter motsetningsfylte elementer. I lys av prosessen som har vært i FPK/FTLK, har det vært en frykt for at det er det konfesjonelle elementet som blir nedtonet (Olsen, 2010). Dette er forståelig. I lys av samfunnsmessige utviklingstrekk knyttet til sekularisering og pluralisme vil dette lett kunne bli resultatet. Samtidig er det også viktig å påpeke at prosessen også har vist at nettopp arbeidet med å gjøre korpset tros- og livssynsinkluderende også har gjort at det konfesjonelle elementet er blitt tydeliggjort og klarlagt i større grad enn det som var tilfellet mens FPK var institusjonelt knyttet til Den norske kirke. Den avkonfesjonaliseringen som fant sted, synliggjorde et behov for vektlegging av feltpresttjenestens konfesjonelle forankring i tros- og livssynssamfunn, så vel som et institusjonelt rammeverk for å ivareta dette. Konfesjonell tydelighet trenger slik sett ikke å stå i motsetning til tros- og livssynsmessig mangfold, men kan tvert om forstås som en forutsetning for et reelt tros- og livssynsmangfold og ikke bare et minste felles multiplum. Det er i sin tur en forutsetning for en reell ivaretagelse ikke bare av feltprestens, men også av det militære personellet's trosmessige integritet.

Referanser

Skriv, vedtak, avisartikler o.l. er ikke gitt egen oppføring i litteraturlisten, men er gjengitt i fotnotene.

Barlaup, G. J. (2020). *Armed forces between otherness and respect: a study of Norwegian soldiers' understanding of the significance of religion* [Doktorgradsavhandling]. VID.

Feltprestkorpset (2009). Religiøs mangfold og militær enhet: Geistlig betjening og etikkopplæring i et pluralistisk forsvar. Utredning fra Feltprostens teologiske fagråd. *Pacem*, 12(1), 5–162.

Feltprestkorpset. (2010). Religiøs mangfold og militær enhet: Rapport fra Høringsutvalget. *Pacem*, 13(1), 153–195.

- Feltprestekorpset (2015). *Delinnstilling med anbefalinger: Prøveprosjektet «Utvidet tros- og livssynsbetjening i Forsvaret»* [Upublisert].
- Fornyrings-, administrasjons- og kirke departementet. (2011, 1. februar). *Kirkeforliket – konsekvenser av eventuelle endringer i Grunnlovens bestemmelser om statskirkeordningen i stortingsperioden 2009–2013*. Regjeringen. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/horing--kirkeforliket/id632336/>
- Forskr. om ansiennitet/kommandomyndighet. (1957). *Forskrift om ansiennitet og kommandomyndighet for befal i Forsvaret* (FOR-1957-10-18-9092). Lovdata. <https://lovdata.no/forskrift/1957-10-18-9092>
- Forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret. (2018). *Forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret* (FOR-2018-12-20-2094). Lovdata. <https://lovdata.no/forskrift/2018-12-20-2094>
- Forsvaret. (u.å.). *Forsvarets verdigrunnlag*. Forsvaret. <https://regelverk.forsvaret.no/fileresult?attachmentId=12928086>
- Forsvarets tros- og livssynskorps. (2019). *Humanistisk tjeneste i Forsvaret*. Forsvarets tros- og livssynskorps.
- Forsvarets tros- og livssynskorps (2021a). *Håndbok for Forsvarets tros- og livssynskorps*. Forsvarets tros- og livssynskorps.
- Forsvarets tros- og livssynskorps. (2021b). *Policy for tros- og livssynskrav ved stillingsutlysninger i FTLK* [Upublisert].
- Forsvarsdepartementet. (2017). *Høringsnotat – Forskrift om tros- og livssynstjeneste i Forsvaret*. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/horing---ny-tjenesteordning-for-feltprestekorpset--forskrift-om-tros--og-livssynstjeneste/id2581607/>
- Forsvarsdepartementet. (2021). *Forsvarssektorens verdigrunnlag*. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/forsvarssektorens-verdigrunnlag/id2886672/?ch=1>
- Forsvarsloven. (2016). *Lov om verneplikt og tjeneste i Forsvaret m.m.* (LOV-2016-08-12-77). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2016-08-12-77>
- Gullaksen, P.-O. (2000). *Stat og kirke i Norge. Kirkerett mellom teologi og politikk*. Verbum.
- Hagesæther, A. P. (2010). *Makt og etikk: Norsk militær profesjonsetisk diskurs 1959–2009* [Doktorgradsavhandling]. Misjonshøgskolen.
- Hansen, K. P. (2012). *Military chaplains and religious diversity*. Palgrave Macmillan.
- Innst. 371 S (2015–2016). *Innstilling til Stortinget fra kontroll- og konstitusjonskomiteen om Ombudsmannnemnda for Forsvaret sin innberetning om virksomheten i tiden 1. januar–31. desember 2015*. Kontroll- og konstitusjonskomiteen. <https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Publikasjoner/Innstillinger/Stortinget/2015-2016/inns-201516-371/?lvl=0>
- Innst. 358 S (2017–2018). *Innstilling fra utenriks- og forsvarskomiteen om Ombudsmannnemnda for Forsvaret sin innberetning om virksomheten i tiden 1. januar–31. desember 2017*. Utenriks- og forsvarskomiteen. <https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Publikasjoner/Innstillinger/Stortinget/2017-2018/inns-201718-358s/>
- Innstilling fra Feltprostens strategivalg stat/kirke (strategiutvalg I) (2012). *I Feltpresttjeneste og livssynsmangfold*. Feltprestekorpset.
- Lunde, N. T. (2003). *Fra Forsvaret i kirken til kirken i Forsvaret: Kirkelig-militære relasjoner i Norge gjennom 1000 år*. Eide forlag.
- Lunde, N. T. (2006). Feltpresttjenesten i lys av luthersk toreimentslære. *Pacem*, 9(1), 49–64.
- Lunde, N. T. (2017). Statsprester uten statskirke. *Pacem*, 20(1), 71–82.
- Lunde, N. T. (2021). *Fra feltprestkorps til tros- og livssynskorps* [Masteroppgave i praktisk teologi]. Universitetet i Oslo.
- Lunde, N. T. (2022, 31. august). *Kirkelig tjeneste i samfunnsinstitusjoner* [Faglig utredning til Kirkerådet]. Den norske kirke.
- Mæland, B. & Lunde, N. T. (2017). From confessional to concessional: The adaptation to religious pluralism by the chaplaincy of the Norwegian Armed Forces. I T. Brekke & V. Tikhonov (Red.), *Military chaplaincy in an era of religious pluralism: Military-religious nexus in Asia, Europe, and USA* (s. 162–184). Oxford University Press.

- Naz, N. (2021). *Muslimsk tjeneste i Forsvaret* (2021). Forsvarets tros- og livssynskorps.
- NOU 2006: 2. (2006). *Staten og Den norske kirke*. Kultur- og kirkedepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2006-2/id156177/>
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitik*. Kulturdepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2013-1/id711212/>
- Olsen, T. (2010). Religiøs mangfold og militær enhet: Kommentar til en utredning. *Pacem*, 13(1), 133–151.
- Prop. 1 S (2013–2014). *For budsjettåret 2014 under Forsvarsdepartementet Utgiftskapitler: 1700–1795 Inntektskapitler: 4700–4799*. Forsvarsdepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/prop-1-s-20132014/id739392/>
- Prop. 102 L (2015–2016). *Lov om verneplikt og tjeneste i Forsvaret m.m. (forsvarsloven)*. Forsvarsdepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/prop.-102-l-20152016/id2483684/>
- Rolfen, R. (2010). Mangfold og religion. I H. Edström, N. T. Lunde & J. H. Matlary (Red.), *Uniformitet eller mangfold? Norsk militærprofesjon i endring* (s. 202–225). Abstrakt forlag.
- Skovli, E. (2015). *Prest eller plage? En kvalitativ analyse av feltprestens rolle og funksjon i møte med religiøs mangfold i Forsvaret, sett i lys av moderne norsk sjelesorg og trinitarisk sjelesorg* [Masteroppgave]. Ansgar teologiske høyskole.
- Stai, S. (2002). Feltpresten – Kirkens eller Forsvarets tjener? I M. Huse & C. Hansen (Red.), *Møteplass for presteforskning. Presten i norsk kirke- og samfunnsliv* (KIFO-rapport nr. 22, s. 255–293). Tapir.
- St.meld. nr. 17 (2007–2008). *Staten og Den norske kirke*. Kultur- og kirkedepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stmeld-nr-17-2007-2008-/id507168/>
- Tjenesteordning for feltprester. (2015). Tjenesteordning for feltprester (FOR-2015-04-10-369) [Opphevet]. Lovdata. <https://lovdata.no/forskrift/2015-04-10-369>
- Vernepliktsforskriften. (2017). Forskrift om verneplikt og heimevernstjeneste (FOR-2017-06-16-779). Lovdata. <https://lovdata.no/forskrift/2017-06-16-779>
- Vernepliktsloven (1953). *Lov om verneplikt* (LOV-1953-07-17-29) [Opphevet]. Lovdata. <https://lovdata.no/lov/1953-07-17-29>
- Zahn, G. C. (1969). *Chaplains in the R.A.F.: A study in role tension*. Manchester University Press.

KAPITTEL 11

Skal sykehusprester dokumentere åndelig og eksistensiell omsorg i pasientens journal?

Håvard Ervik Sykehusprest, Molde sykehus, Helse Møre og Romsdal HF

Abstract: This chapter has a twofold aim. Firstly, it describes attitudes and practices among Norwegian hospital chaplains regarding documentation in the patient's medical record. Secondly, the chapter will present recent international research related to the role and function of the hospital chaplain with an emphasis on the use of medical records. Hospital chaplains work in a system where the requirement for documentation is constantly increasing, but currently they do not have automatic access to the medical record system due to the fact that hospital chaplains are not defined as healthcare personnel. This requires close collaboration with nurses, doctors and other personnel who know the patient. The development of new digital record systems is changing the way of working in hospitals turning the flow of information around patients digital. This challenges the way of working for many hospital chaplains where patient contact depends on the oral handover from healthcare personnel. This chapter argue that an active use of electronic patient records will strengthen the spiritual care to patients in Norwegian hospitals.

Keywords: documentation, hospital chaplain, spiritual care

Innledning

I helsetjenesten nyttes elektronisk pasientjournal som arbeidsflate for å sikre at relevant informasjon om pasienten er tilgjengelig for dem som medvirker i behandlingen. Dette bidrar til tverrfaglighet og kvalitet i pasientbehandlingen. I journalsystemet finnes opplysninger om pasientens helse, timeavtaler, pleieplaner, pasientens uttrykte ønsker i forbindelse med behandlingen på sykehuset, med mer. I sykehus der sykehusprester ikke har tilgang til pasientjournal, vil nødvendig informasjon bli formidlet muntlig. Sykehusprester får ofte opplysninger fra pasienter som med fordel kan videreformidles til involvert helsepersonell. Dette kan dreie seg om avtalt oppfølging, tilrettelegging eller vurderinger som vil ha betydning for pasientens opphold i sykehuset. Som ansatte i helseforetak og med en tverrfaglig arbeidsmåte oppleves manglende tilgang til journal ikke å korrespondere med funksjonen sykehusprester er satt til å utøve.

Det er mulig å identifisere ulike holdninger blant sykehusprester til bruk av pasientjournal. I noen helseforetak har sykehusprester nødvendig tilgang, men bruken varierer. Ved de fleste norske sykehus har prester ikke tilgang til å lese eller skrive journal. Dette begrunnes i at sykehusprester ikke er å anse som helsepersonell, med mindre de yter helsehjelp (Helsedirektoratet, 2018, §3, 1–2). Definisjon av helsehjelp er videre beskrevet som «enhver handling som har forebyggende, diagnostisk, behandlende, helsebevarende, rehabiliterende eller pleie og omsorgsformål og som utføres av helsepersonell» (Helsedirektoratet, 2018, §3, 1–3). Denne sirkelargumentasjonen medfører en uklarhet i hvordan man skal forstå sykehusprestens rolle og funksjon når det gjelder dokumentasjon. I helseforetak der sykehusprester dokumenterer i pasientjournal, begrunnes det i en forståelse av at sykehusprester yter helsehjelp.

Noen sykehusprester mener samtaler med sykehusprest ikke skal dokumenteres. Dette grunngis med konfidensialitet og pasientens antatte behov for et fritt rom i møte med åndelige og eksistensielle spørsmål. Andre hevder at tverrfaglig arbeid er avgjørende for å komme pasienten best til hjelp i slike spørsmål, og at aktiv bruk av pasientjournal styrker dette. Smeets og de Vries beskriver ulike holdninger til dokumentasjon blant sykehusprester i Nederland, og betegner dem som isolasjonistiske og assimilierende grunnholdninger (Smeets & De Vries, 2020). Disse gjenkjennes også i undersøkelsen blant norske sykehusprester.

I dette kapittelet har jeg valgt å bruke helseprest som betegnelse på prester og diakoner som arbeider i sykehus, sykehjem eller andre helseinstitusjoner.

Internasjonal forskning

I *Charting spiritual care* (Peng-Keller & Neuhold, 2020) samles forskningsbidrag fra flere land som har arbeidet med spørsmålet om tilgang og dokumentasjon i pasientjournal. Denne står sentralt i drøftingen av funnene i vår norske undersøkelse. Også European Research Institute for Chaplains in Healthcare har nylig sett på sykehuspresters praksis vedrørende dokumentasjon (Vandenhoeck et al., 2022) og har utarbeidet en kunnskapsoppsummering, «White Paper», med anbefalinger for dokumentasjon.

Et sentralt moment i nyere forskning på åndelig og eksistensiell omsorg i sykehus er pasientutbytte, «Patient Related Outcome Measure» (Damen et al., 2020), der man undersøker hvordan åndelig og eksistensiell omsorg til pasienter påvirker pasientens opplevelse av blant annet sykehusopphold, samarbeid om behandling og mestring i sykdom. En forutsetning for en slik tilnærming i forskning innebærer tilgang til gode observasjoner, gjerne i form av dokumentasjon i pasientjournal. Dette aktualiserer behovet for en felles internasjonal klassifisering av åndelige og eksistensielle behov (Fitchett, 2017).

Momenter fra denne forskningen gjenspeiler seg i den norske debatten. I det videre vil jeg presentere utfordringer for norske sykehusprester når det gjelder bruk av elektronisk pasientjournal.

Metode i undersøkelse blant norske helseprester om tilgang til journal

Presteforeningens fagutvalg for prester i helsesektoren (FAPH) gjorde i 2019 en undersøkelse av helsepresters praksis vedrørende pasientjournal, og holdninger til bruk av pasientjournal. Undersøkelsen var utformet som et kort spørreskjema i Google Docs og var sammensatt av flervalgsspørsmål og spørsmål der respondenten kunne svare i fritekst for å utdype de rent kvantitative spørsmålene. Skjema ble sendt til ledende sykehusprest i alle landets 20 helseforetak i tillegg til 4 private sykehus. Dette representerer om lag 110 stillinger for prester, diakoner og samtalepartnere

med annen livssynsmessig tilknytning. Undersøkelsen ble også sendt til sykehjemsprester. Svar fra sykehjemsprester inngår ikke i materialet som presenteres her. Innen tidsfristen hadde 15 sykehus svart på undersøkelsen hvorav to var private sykehus. Informantene ble i besvarelsen informert om at resultater fra undersøkelsen ble presentert på en fagdag som FAPH arrangerte for helseprester 31. oktober 2019. Svarene ble anonymisert før presentasjonen. Jeg vil her gjengi deler av informasjonen som kom frem i denne undersøkelsen. Resultater fra undersøkelsen er ikke tidligere publisert.

Kartlegging av tilgang til journal

På spørsmål om prestatjenesten har tilgang til journal, svarer 20 % bekrefteende på dette. De oppgir, uten nærmere utdyping, at prestene ved helseforbundet har tilgang til journal. Ytterligere 20 % hevder at tilgang til journal er begrenset.

Blant dem som har tilgang til journal, svarer én innsender at man nesten alltid benytter tilgangen ved pasientkontakt, to svarer «noen ganger» og to svarer «sjelden» eller «aldri».

Undersøkelsen viser at sykehusprester på de fleste norske sykehus ikke har en aktiv bruk av journal som verktøy i forberedelsen til samtaler med pasienter. En informant skriver imidlertid at

Etter henvisning fra helsepersonell, evt. fra pasienten selv, innhentes relevant informasjon fra inntaksnotat, fortløpende journal og tverrfaglig notat for raskest mulig å sette seg inn i pasientens aktuelle livssituasjon og bidra med relevant helhetlig tilnærming for åndelig og eksistensiell samtalestøtte.

Informanten beskriver her hvordan sykehuspresters dokumentasjon ses i sammenheng med den helhetlige omsorgen for pasientene og da særlig kvaliteten på den åndelige og eksistensielle omsorgen i sykehus.

Ønskes lesetilgang til journal?

Fagutvalget var kjent med ulike holdninger til dokumentasjon i pasientjournal blant sykehusprester i Norge. I denne undersøkelsen ønsket vi å tydeliggjøre dette ved å etterspørre argumenter for praksis. Vi spurte derfor om begrunnelser for hvorfor man ønsket eller ikke ønsket slik tilgang. 33 % av sykehusprestene svarte uforbeholdent ja til at man

ønsket tilgang til journal. Ytterligere 20 % ønsket tilgang, men med ulike begrensninger.

Blant dem som har eller ønsker tilgang til journal begrunnes det slik: 1) Det sikrer at pasienter får tilbud om åndelig og eksistensiell omsorg ved at man selv kan gjøre vurderinger ut fra f.eks. liggetid og situasjon. 2) Tilgang til journal vil lette det tverrfaglige arbeid ved at det f.eks. er tidsbesparende å ikke være avhengig av muntlig gjennomgang. 3) Sykehusprester har behov for å dokumentere eget arbeid. 4) Dokumentasjon vil synliggjøre sykehusprestens funksjon. 5) Journalføring vil kunne heve kvaliteten på den åndelige og eksistensielle omsorgen.

I helseforetak der det ikke er eller ønskes tilgang til journal, begrunnes dette med 1) frihet for pasienten i møte med prestetjenesten / anonymitet, 2) lite relevant informasjon i journal, 3) taushetsplikt – både når det gjelder behov for tilgang (journalforskriften) når det gjelder presters taushetsplikt, og at det 4) forstyrrer førstekontakten. En av informantene svarer slik:

... vi kan tilby pasientene et annet rom enn terapirommet. Sjelesorgen representerer på mange måter «det vanlige, normale livet der ute». Fordi vi ikke leser journal og liten grad dokumenterer det som skjer i samtale, setter mange pasienter ord på at sjelesorgsrommet oppleves friere. Dette medfører at viktige temaer og fortellinger som kanskje ellers ikke ville blitt satt ord på ofte, fortelles (for første gang) i samtaler med oss prester. En viktig forutsetning for denne måten å arbeide på, er den felles tverrfaglige forståelsen av de ulike yrkesgruppens roller og funksjoner som har blitt opparbeidet.

Hvordan deles informasjon fra samtaler med pasienter med annet helsepersonell?

En informant oppgir at det ikke deles informasjon etter pasientmøter. De resterende oppgir tverrfaglige møter, kontakt med helsepersonell på den aktuelle avdelingen og egen dokumentasjon i journal som kanaler for informasjonsdeling. En informant oppgir at relevant informasjon dokumenteres i journal, mens de andre oppgir at informasjon som deles, er avklart med pasient. To oppgir også at de formidler vurderinger av suicidfare dersom det har kommet frem i samtalen. Flere gir uttrykk for skjønnsmessige vurderinger av hva som skal formidles fra samtalen. En informant skriver det slik: «Informasjon som er klarert med pasient eller informasjon basert på egne, subjektive inntrykk fra samtalen. Ikke informasjon som oppfattes som betroelser.»

Hvordan kommer sykehusprester i kontakt med pasienter?

Det var tidligere en vanlig praksis at sykehusprester på sine runder til sengeposter selv tok initiativ til å presentere seg for pasienter. Svarene i undersøkelsen viser at dagens praksis i hovedsak er knyttet til nært samarbeid med helsepersonell. Den dominerende praksis i dag er at personalet på sengepost tilkaller sykehusprest etter egen vurdering og avtale med pasient. En tredel oppgir imidlertid at de selv oppsøker pasienter de kjenner fra tidligere. Dette innebærer blant annet oppfølging i løpet av sykehusoppholdet.

Sykehuspresters forhold til pasientjournal i et internasjonalt perspektiv

Ulike måter å dokumentere pasientkontakt på

Uten å gå nærmere inn på sykehuspresters organisering i USA kommer det tydelig frem at dokumentasjon både er etterspurt og nødvendig. Det er utviklet ulike måter å dokumentere pasientkontakt på. På Memorial Hospital har man utarbeidet en egen dokumentasjonsmodell (Peery, 2020, s. 22) som er videreutviklet i kunnskapsoppsummeringen fra European Research Institute for Chaplains in Healthcare (ERIC) (Vandenhoeck et al., 2022).

- 1) What was the reason for your visit?
- 2) What is your assessment of the patient?
- 3) What did you do in order to make a difference (intervention)?
- 4) What difference did your visit make?
- 5) How will you ensure possible further care (accountability / spiritual care plan)?

Andre dokumenterende miljø baser seg i større grad på markører for åndelige og eksistensielle behov (Bélangier et al., 2020). En markør vil kunne være «sentrale verdier i pasientens liv». En slik tilnærming vil gjennom samtale avdekke behov som tro / tilhørighet til tros eller livssynssamfunn, uttrykte håp, viktige relasjoner, uttrykte verdier/forpliktelser og transendentale opplevelser. Dokumentasjon i journal styres på denne måten av hvilke markører som blir aktuelle.

Også i USA er det ulik praksis vedrørende dokumentasjon. Noen avstår fra å dokumentere annet enn at besøket har funnet sted, mens andre bruker metodene gjengitt over eller andre metoder for mer utfyllende å referere kontakt og resultat. En grunnholdning er at det som ikke er dokumentert, ikke har funnet sted (Peery, 2020, s. 27). Denne holdningen finner vi også igjen i norsk helsevesen, der mangelfull dokumentasjon ved helsehjelp ofte blir kritisert ved tilsyn. Pasientbehandling skal dokumenteres av hensyn til samarbeidende helsepersonell for å gi mulighet til videre god helsehjelp. Det er også viktig at pasienten vil kunne se tilbake i sin journal, og der finne beskrivelser av mottatt helsehjelp.

Helsearbeidere dokumenterer pasientopplysninger for å styrke tverrfaglig samhandling og for slik å yte best mulig helsehjelp til pasienten. Sykehusprester ønsker å styrke den helhetlige omsorgen for pasient og pårørende. Sykehusprestens journalnotater bidrar til å høyne bevisstheten om denne siden ved pasientbehandlingen (Peng-Keller & Neuhold, 2020, s. 2).

I Storbritannia synes situasjonen i større grad å ligne på vår når det gjelder dokumentasjon. Noen dokumenterer, mens andre helt og holdent unngår å dele informasjon om pasientkontakt med personale på sykehus. Blant sykehusprestene som dokumenterer finnes det ikke en ensartet mal for dette (Ross & McSherry, 2020, s. 113).

Holdninger til dokumentasjon

Til forskjell fra resten av Europa har Nederland lovfestet åndelig og eksistensiell omsorg som en del helsehjelpen. Det finnes et bredt korps av tros- og livssynsmedarbeidere, med ulik tros- og livssynsmessig tilknytning på sykehus (Zock, 2019).

Wim Smeets og Anneke de Vries har kartlagt og analysert hvordan tros- og livssynsmedarbeidere i Nederland forholder seg til dokumentasjon (Smeets & De Vries, 2020, s. 117–129). Deres analyser viser to primære holdninger blant «chaplains». En isolasjonistisk holdning understreker betydningen av konfidensialitet i møtet med åndelige og eksistensielle behov. Helseprestens samtaler med pasient antas i det store og hele ikke å være relevant for den medisinske behandlingen. Med utgangspunkt i denne holdningen vil man foretrekke å ikke dokumentere i pasientens journal.

En assimilierende holdning anser derimot tverrfaglig samarbeid om pasienten som avgjørende også for best mulig å komme pasientens til hjelp

i åndelig og eksistensielle behov. Som følge av dette vil dokumentering fra åndelig og eksistensielle samtaler i pasientjournal være å foretrekke.

Smeets og de Vries hevder at en aktiv bruk av elektronisk pasientjournal bidrar til en positiv profesjonalisering av åndelig og eksistensiell omsorg. En side ved dette er at journalføring fører til økt refleksjon før, i og etter samtaler med pasienter. Bruk av journal gjør også den tros- og livssynsmessige omsorgen for pasienten transparent for både samarbeidende helsepersonell og pasienten selv. Artikkelen anerkjenner spørsmålet om en aktiv bruk av elektronisk pasientjournal kan utfordre helsepresters særegne identitet og taushetsplikt, men argumenterer for at dokumentasjon er et avgjørende verktøy for å bidra til best mulig åndelig og eksistensiell omsorg for pasienten.

Ole Råkjær viser i sin undersøkelse blant danske sykehusprester til sykehuspresters opplevelse av å være annerledes (Råkjær, 2021). Prestens funksjon er å være en motkultur til den terapeutiske sykehuskulturen der diagnoser, screening, tiltak og behandling er arbeidsmåten. Det er nettopp i sin annerledeshet at presten, der helsevesenet fragmenterer mennesket, bidrar til å ivareta menneskets helhet.

Dokumentering i pasientjournal vil kunne bidra til at den åndelige og eksistensielle delen av pasientomsorgen blir tydeligere for samarbeidende helsepersonell. Nettopp tydeliggjøring av denne dimensjonen i mennesket er viktig i helsevesens ellers så naturvitenskaplige tilnærming.

Henvisning til sykehusprest

I helseforetak der prester ikke bruker journal, er man avhengig av å kommunisere med ansatte på sengepost gjennom samtaler på telefon eller ved oppmøte på avdelingen. Andre yrkesgrupper mottar elektroniske henvisninger/forespørsler. Mange sykehus mangler en tydelig prosedyre for hva som bør lede helsepersonell til å henvise pasienter til samtale med sykehusprest. Det finnes få standardiserte verktøy som egner seg til bruk i en travel klinisk hverdag. Helsepersonell er derfor avhengig av å bruke egen intuisjon i møte med åndelig og eksistensielle behov. Dette støttes av en internasjonal studie der man finner at helsepersonell i stor grad bygger henvisninger på egen persepsjon av pasientens åndelige og eksistensielle behov og sine egne preferanser (Poncin et al., 2020). En del elektroniske pasientjournalløsninger inneholder verktøy som kan benyttes av sykepleier og/eller lege til hjelp i dette.

I Helse Midt-Norge ble Helseplattformen lansert i 2022. Den skal sikre at alle nivå i helsetjenesten har tilgang til opplysninger om pasienten. Helseplattformen utvikles av det amerikanske selskapet Epic, og den norske løsningen bygger på amerikansk modell. Der finnes det allerede et eget område/løsning for både henvisning, dokumentasjon og lesetilgang for sykehusprester. Løsningen for sykehuspresters dokumentasjon er videreutviklet og tilpasset norske forhold gjennom et arbeid ledet av Ståle Vansvik ved St. Olavs hospital (Vansvik, 2023, s. 125–126).

Sykehusprestens rolle og samarbeidet om omsorgen for pasientene

Timmins et al. har gjort en gjennomgang av litteratur om rollen som helseprest. Det er en økende interesse i helsetjenesten for sammenhengen mellom åndelighet og helse, om religiøsitet som faktor i beslutninger vedrørende behandling, m.m. Deres artikkel argumenterer for at sykehusprester i større grad bør tilpasse arbeidsformen til det øvrige personellet på sykehus (Timmins et al., 2018). Sykehuspresten er ikke alene om den åndelige og eksistensielle omsorgen for pasienter. Ifølge de yrkesetiske retningslinjene for sykepleiere hviler det et særlig ansvar på dem for ivaretagelse av disse behovene hos pasienter.

Vandenhoeck hevder at helsepresten har en viktig funksjon i å dyktiggjøre samarbeidende personell til å fange opp pasienters behov og ønsker. Disse behovene må tas på alvor og bli delt med dem som kan avhjelpe dette (Peng-Keller & Neuhold, 2020, s. 137).

Den største fordelen ved at sykehusprester dokumenterer i pasientjournal, er at man med dette bidrar til bedre helhetlig omsorg. Dette vil kunne legge til rette for at pasienten blir møtt på åndelige og eksistensielle behov. Dokumentasjon tjener bedre tverrfaglig innsats og bedre åndelig og eksistensiell omsorg.

Etiske perspektiv ved dokumentasjon

Sykehuspresters taushetsplikt regulerer hvilke opplysninger som kan deles utenfor samtalen (Leer-Salvesen, 2016). Undersøkelsen FAPH gjennomførte, viser at norske sykehusprester har et reflektert forhold til når avvergeplikt og opplysningsplikt setter taushetsplikten til side. I undersøkelsen blant norske sykehusprester fremkommer det imidlertid ulik

praksis vedrørende å innhente samtykke fra pasienter før informasjon fra samtalen dokumenteres i pasientjournal eller bringes videre til samarbeidende helsepersonell. Det er naturlig å anta at den aktuelle prest da gjør en skjønnsmessig vurdering av hvilke opplysninger som er fortrolige og ikke skal bringes videre, og hvilken informasjon som ikke er å oppfatte som fortrolig, men som vil kunne gi pasienten den nødvendige helsehjelp og omsorg under innleggelsen.

Sykehusprester arbeider i en organisasjon der informasjonsdeling er avgjørende for samhandling til pasientens beste. Helsepersonelloven setter rammer for når taushetsbelagte opplysninger kan videreformidles til samarbeidende personell. Informasjonsdeling hviler på pasientens antatte samtykke, og ved tvil bør pasienten forespørres (Helsedirektoratet, 2018).

Hvordan sykehuspresters taushetsplikt er å forstå i tverrfaglig samarbeid, kommer til uttrykk gjennom flere kommentarer i undersøkelsen blant norske sykehusprester. Dette dilemmaet kommer også tydelig frem i kunnskapsgrunnlaget fra det europeiske forskningsinstituttet der det etterspørres en ny forståelse av sykehuspresters taushetsplikt (Vandenhoeck et al., 2022, s. 11–12). Der understrekes viktigheten av at bare informasjon knyttet til pasientens behandling, blir videreformidlet. Journalløsninger som baserer seg på avkryssing av standardisert informasjon vil være mindre utfordrende enn løsninger med fritekst. I begge tilfeller bør pasienten være informert om sykehusprestens bruk av pasientjournal.

Undersøkelsen blant norske sykehusprester viser at man får tilgang til journalopplysninger om pasienter gjennom muntlig kontakt med helsepersonell. Det kan være aktuelt som forberedelse til samtale med pasienten. Ifølge pasientjournalforskriften skal pasienten ha mulighet til selv å se hvem som har hatt tilgang til pasientopplysninger (Pasientjournalforskriften, 2019). I og med at sykehusprester flest ikke legger igjen slike «spor», utfordrer en slik praksis pasientrettighetene og journalforskriften.

Sykehusprester virker i et miljø styrt av prosedyrer, rettigheter, lover og retningslinjer. Innenfor palliasjon kommer det tydelig forventninger til presters funksjon (Helsedirektoratet, 2019). Kompetansekrav og krav til omsorgen blir beskrevet på lik linje med andre ressurser i det palliative samarbeidet om pasienten. Disse «ytre» normene stiller krav til sykehuspresters arbeidsmåte og funksjon i helsetjenesten.

Andre normative krav til sykehusprester er uttrykt blant annet i stillingsutlysninger, der for eksempel pastoralklinisk utdanning, veilederkompetanse og annet fremkommer som ønsket kompetanse. Siden 2009

har også ordningen med spesialitet for prester i helse- og sosialsektoren (Presteforeningen, 2017) virket i retning av tydeligere krav til helsepresters kompetanse og yrkesutførelse. Både ytre og indre normerende prosesser fører til en tydeligere profesjonalisering av åndelig og eksistensiell omsorg i helsetjenesten. Dokumentering i pasientjournal bidrar til en ansvarliggjøring av sykehusprester i deres arbeid med å sammenholde krav og funksjon i tjenesten (Vandenhoeck et al., 2022, s. 7).

Outcome oriented chaplaincy

De senere år har det vært en voksende interesse for forskning på pasienters utbytte av åndelig og eksistensiell omsorg. I amerikansk kontekst har pasienters rapporterte velvære og opplevelse på sykehuset vært viktig å avdekke (Hall et al., 2019).

Et sentralt spørsmål i denne forskningen er hvordan en slik tilnærming kan ivareta helsepresters integritet. Peng-Keller og Neuhold hevder at styringen av helsetjenestene gjennom de siste tiår har utviklet seg mer i retning av å bli styrt etter økonomiske verdier: New Public Management har gjort sitt inntog i sykehusene og fører til nye tanker om effektivisering, økonomi og resultater (Peng-Keller & Neuhold, 2020, s. 214). Også sykehusprester blir preget av denne ledelsesfilosofien. Peng-Keller og Neuhold argumenterer for at utviklingen av «Outcome oriented chaplaincy» kan være å forstå som et resultat av dette.

Peng-Keller peker videre på det åpenbare paradokset i utviklingen av helsepresters arbeid i helsetjenesten. For å kunne oppnå en tydeligere profesjonell status i helsetjenesten må sykehusprester arbeide for å bli helsepersonell. Likevel er sykehuspresters språk og domene ikke forenlig med helsetjenestens fokus på behandling og utbytte av intervensjoner. Dette vil derfor kunne true helsepresters særegne identitet (Peng-Keller & Neuhold, 2020).

Jobin konkluderer i sin artikkel med at sykehusprester bør bidra til ivaretagelse av pasientens åndelige og eksistensielle behov ved aktivt å bruke elektronisk pasientjournal. Likevel advarer Jobin mot at elektronisk pasientjournal kan ha negativ påvirkning på kvaliteten på relasjonen mellom sykehusprest og pasient, ettersom sykehuspresten står i fare for å objektivere pasienten i møte med journalsystemet (Jobin, 2020, s. 199–212).

I undersøkelsen blant norske helseprester uttrykker flere av informantene lignende innvendinger. Helseprester oppfatter dokumentasjon som begrensende for pasienten i kontakten med presten og at et eventuelt krav

om å dokumentere vil utfordre tidsbruk og taushetsplikt. Helseprestens særegne rolle i møte med pasienten blir tydeliggjort i og med at denne ikke har krav om å dokumentere fra pasientkontakt. Dette uttrykkes gjennom beskrivelser av samtalen med prest som «et fritt rom».

Nye føringer om helseprester og dokumentasjon?

Dokumentasjon gjennom Helseplattformen

I Helse Midt-Norge er innføringen av ny journalløsning i gang. I løpet av april 2024 vil alle helseforetak her ha tatt Helseplattformen i bruk. I den digitale journalløsningen vil sykehus, kommunehelsetjeneste og fastlege være sammenkoblet på en felles plattform. Der vil de kunne ha tilgang til oppdaterte, samsvarende pasientopplysninger. Helseplattformen vil slik bidra til oversikt over nødvendig informasjon ved helsehjelp uten å måtte få oversendt opplysninger fra andre tjenesteytere.

I løsningen er det også en dokumentasjonsløsning for Preste- og samtale-tjenesten. Her kan man hovedsakelig dokumentere gjennom avkrysning av type aktivitet, tiltak og oppfølging. Graden av pasientopplysninger man får tilgang til, vil være begrenset til det absolutt nødvendige som for eksempel diagnose, innleggelse og planlagte avtaler på sykehuset.

Til løsningen hører også med en egen pasienttilgang. Gjennom denne vil pasienten ha innsyn i blant annet behandlingsplaner og diagnoser. Det vil også være mulig for pasienten å få tilgang til opplysninger om hvilke helsepersonell som har gjort oppslag i journalen.

Med innføringen av Helseplattformen standardiseres sykehusprestere dokumentasjon. I tidligere refererte eksempler fra blant annet USA baseres dokumentasjon på innholdet i samtalen. Helseplattformen gir i sin enkle form en standard for dokumentasjon som ikke krever annet enn samtale-nes rammer. Med denne løsningen utfordres presters taushetsplikt derfor i liten grad.

Prosedyre for ivaretagelse av åndelige og eksistensielle behov

Oslo universitetssykehus (OUS) har utviklet en egen prosedyre for åndelig og eksistensiell omsorg (Oslo universitetssykehus, 2020). Med denne som mal har også andre helseforetak innført lignende prosedyrer.

Prosedyren ved OUS tydeliggjør ansvar og fremgangsmåte for alt helsepersonell i å avdekke slike behov hos pasienter. Den beskriver videre hvordan man skal legge til rette for adekvat omsorg. Opplysninger om pasientens åndelige og eksistensielle behov nedtegnes ved behov i pasientens journal av helsepersonell. Prosedyren legger altså ikke opp til at helseprester selv skal dokumentere i journal, men tydeliggjør helsepersonellens ansvar i dette.

Hva står på spill om sykehusprester skal dokumentere i pasientens journal?

Sykehusprester arbeider i et system der kravet til dokumentasjon er stadig økende, men har per i dag ikke automatisk tilgang til journalsystemet grunnet i at sykehusprester ikke er definert som helsepersonell. Dette fordrer et nært samarbeid med sykepleiere, leger og annet personell som har kjennskap til pasienten.

Flere informanter peker på begrensningene eventuelle krav om dokumentasjon vil kunne legge på pasient og sykehusprest i samtaler. Det særegne i sykehuspresters samtaler med pasient og pårørende er nettopp fraværet av dokumentasjon. Dette antas å bidra til å skape et åpent rom for samtalen. En slik holdning finner lite støtte i den internasjonale forskningen der kvaliteten ses i sammenheng med en tverrfaglig ivaretagelse av åndelige og eksistensielle behov.

Presters taushetsplikt regulerer sykehuspresters deltakelse i tverrfaglig arbeid og innebærer at opplysninger som skal bringes videre, først avklares med pasienten. Det vil også være situasjoner der det ikke er mulig å innhente pasientens samtykke, men hvor sykehuspresten likevel må informere samarbeidende helsepersonell ut fra en skjønnsmessig vurdering.

Gjennom prosedyrer og lanseringen av Helseplattformen blir kravet til dokumentasjon av åndelig og eksistensiell omsorg tydeligere. Sykehusprester innehar spesialkompetanse i sykehusene på dette området, men har i hovedsak ikke krav om å dokumentere fra pasientkontakt. Med bakgrunn i erfaringer fra sykehusprester som dokumenterer i kontakt med pasienter, vil en slik praksis bidra til bedre ivaretagelse av pasienters åndelig og eksistensielle behov.

Fra referert forskning fremkommer det at utviklingen av nye digitale journalsystem forandrer arbeidsmåten i sykehus ved at informasjonsflyten rundt pasienter i mindre grad vil skje muntlig. Dette utfordrer

arbeidsmåten for mange sykehusprester der pasientkontakt beror på den muntlige overleveringen fra helsepersonell.

Eksempelet fra Helseplattformen viser en tilnærming til informasjonsdeling og dokumentasjon som vil kunne bidra til at sykehuspresters arbeid i den åndelige og eksistensielle omsorgen for pasienter i større grad oppfattes som en integrert del av helsetjenestens helhetlige omsorg. Den skjematisk dokumentasjonen vil ikke tillate at innholdet i samtaler kommer frem, men tydeliggjøre kontakten med Preste- og samtaletjenesten for helsepersonell. En slik fremgangsmåte vil også bidra til pasienter som har vært i kontakt med Preste- og samtaletjenesten finner spor av dette i sin egen journal.

Referanser

- Bélanger, B., Beaugard, L., Béleanger, M. & Bergeron, C. (2020). The Quebec model of recording spiritual care: Concepts and guidelines. I S. Peng-Keller & D. Neuhold (Red.), *Charting spiritual care* (s. 53–78). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-47070-8_4
- Damen, A., Schuhmann, C., Leget, C. & Fitchett, G. (2020). Can outcome research respect the integrity of chaplaincy? A review of outcome studies. *Journal of health care chaplaincy*, 26(4), 131–158. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08854726.2019.1599258>
- Fitchett, G. (2017). Recent progress in chaplaincy-related research. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 71(3), 163–175.
- Hall, E., Hughes, B. & Handzo, G. (2019). Time to follow the evidence – Spiritual care in health care. *Ethics, Medicine and Public Health*, 9, 45–56. <https://doi.org/10.1016/j.jemep.2019.04.011>
- Helsedirektoratet. (2018, endret 3.7.2023). Helsepersonelloven med kommentarer. Helsedirektoratet. <https://www.helsedirektoratet.no/rundskriv/helsepersonelloven-med-kommentarer>
- Helsedirektoratet. (2019). *Nasjonalt handlingsprogram for palliasjon i kreftomsorgen*. Helsedirektoratet. <https://www.helsedirektoratet.no/retningslinjer/palliasjon-i-kreftomsorgen-handlingsprogram>
- Jobin, G. (2020). Charting spiritual care: Ethical perspectives. I S. Peng-Keller & D. Neuhold (Red.), *Charting spiritual care* (s. 199–212). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-47070-8_12
- Leer-Salvesen, K. (2016). *På tilliten løs? En studie av læreres og presters skjønnsutøvelse i spenningen mellom taushetsplikt, meldeplikt og avvergeplikt* [Ph.d.-avhandling]. Universitetet i Agder, Høgskulen i Volda.
- Oslo universitetssykehus. (2020). *Åndelige og eksistensielle behov hos pasienter og pårørende*. OUS. <https://ehandboken.ous-hf.no/document/134012#23>
- Pasientjournalforskriften. (2019). *Forskrift om pasientjournal* [FOR-2019-03-01-168]. Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2019-03-01-168>
- Peery, B. (2020). Chaplaincy documentation in a large US health system. I S. Peng-Keller & D. Neuhold (Red.), *Charting spiritual care* (s. 21–52). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-47070-8_3
- Peng-Keller, S. & Neuhold, D. (2020). *Charting spiritual care: The emerging role of chaplaincy records in global health care*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-47070-8>

- Poncin, E., Niquille, B., Jobin, G., Benaim, C. & Rochat, E. (2020). What motivates healthcare professionals' referrals to chaplains, and how to help them formulate referrals that accurately reflect patients' spiritual needs? *Journal of health care chaplaincy*, 26(1), 1–15.
- Presteforeningen. (2017). <https://www.prest.no/artikkel/spesialist-i-klinisk-prestetjeneste-innen-helse-og-sosialsektor/>
- Ross, L. & McSherry, W. (2020). Spiritual care charting/documenting/recording/assessment: A perspective from the United Kingdom. I S. Peng-Keller & D. Neuhold (Red.), *Charting spiritual care* (s. 97–116). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-47070-8_6
- Råkjær, O. (2021). Fra frelse til well-being? *Tidsskrift for sjelesorg*, 41(1), 13–27.
- Smeets, W. & De Vries, A. (2020). Spiritual care and electronic medical recording in Dutch hospitals. I S. Peng-Keller & D. Neuhold (Red.), *Charting spiritual care* (s. 117–128). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-47070-8_7
- Timmins, F., Caldeira, S., Murphy, M., Pujol, N., Sheaf, G., Weathers, E., Whelan, J. & Flanagan, B. (2018). The role of the healthcare chaplain: A literature review. *Journal of health care chaplaincy*, 24(3), 87–106. <https://doi.org/10.1080/08854726.2017.1338048>
- Vandenhoeck, A., Verhoef, J., Nuzum, D., Möсли, P., Neuhold, D., Peng-Keller, S., Roser, T., Ross, L., Smeets, W. & Snowden, A. (2022). Charting by chaplains in healthcare: White paper of the European Research Institute for Chaplains in HealthCare (ERICHC). *Health and Social Care Chaplaincy*, 10(1), 50–77. <https://doi.org/10.1558/hssc.20583>
- Vansvik, S. A. (2023). *Fra kapellaner til chaplaincy*. Eget forlag.
- Zock, H. (2019). Chaplaincy in the Netherlands: The search for a professional and a religious identity. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 36(2), 11–21. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5347>

KAPITTEL 12

Et hellig rom med rom for alle?

Aud Irene Svartvasmo Avdelingsleder, Preste- og diakontjenesten, Diakonhjemmet Sykehus

Abstract: An old hospital church in a diaconal hospital is going to be replaced. The issue for this chapter is whether or not to facilitate the new room as a Christian church or make it a multifaith room. There is already an established room of silence at the hospital. Has the time come to merge the two rooms into one, a place that can serve everyone's need for silence, prayer, rituals and religious ceremonies? The question is elucidated by log at experiences from Norway, Scandinavia, the UK, the Netherlands and the USA, and bringing in sociologists of religion, religious scholars, theologians and an architect. Where the joint use model has been chosen, there is a tendency for the largest user to dominate. It is often seen that the dominant lifestance often has blind spots for its dominance. But also, that shared use can lead to a change in religious practice. Multifaith rooms, that should be for everyone, tend to be so stripped that they end up being for no one. Experience shows that it is demanding to create a room that is quiet enough, or diverse enough, to satisfy all needs. The hospital concluded to keep the quiet room and build a new hospital church. The new church will be arranged with two different zones, where one will be ecclesiastical in its materiality, while the other zone will provide space for silence, rest and glass art without Christian markers.

Keywords: multifaith, interfaith, diaconal hospital, prayer room, hospital church

Til whoever listens

Jeg ønsker meg et rom som ikke vil meg noe. Som ikke har en agenda. Som jeg kan hvile i og fylle med mine egne tanker. Et tomt rom. Jeg ber til whoever listens. (Pasient)

Pasienten uttrykker noe som blir stadig mer utbredt. Religiøsitet og åndelighet blir ikke borte, men antar nye former. Mennesker søker ikke i samme grad til verdensreligionene for spørsmål som vitenskapen kan gi bedre og mer plausible svar på. Men spørsmål knyttet til mening, hvorfor vi lever, det ondes problem, godhetens mysterium og døden er stadig relevante. Ikke minst kommer mennesker i berøring med de store spørsmålene når de er pasienter og pårørende i et sykehus. Med det oppstår også behovet for et annerledes rom av typen denne pasienten ønsker seg. Kan et slikt annerledes rom kalles et hellig rom, også når det ikke er knyttet til en særskilt religion? Jeg tenker ja. Hellighet defineres ofte som noe som har religiøse konnotasjoner og står i kontrast til det verdslige og hverdagslige. Også rom som skiller seg fra de tradisjonelle religiøst innrettede rommene vil kunne komme innunder begrepet hellig i den forstand at det byr på noe helt annet enn omgivelsene, og at det – i den grad det er ønskelig – kan gi en ramme til religiøs aktivitet.

Ett eller to rom?

Diakonhjemmet sykehus er et middelstort diakonalt sykehus i Oslo. Jeg har vært sykehusprest der i over tjue år, og utgangspunktet for dette kapittelet var en situasjon der sykehuskirken skulle flyttes, og et nytt rom etableres. Det ble da naturlig å se på muligheten til å samlokalisere stillerom, som nå er et eget rom, og sykehuskirke. Plassmessig og økonomisk vil det være mye å hente på å samle behovene for tros- og livssynspraksis i ett rom. Også rettighetsmessig vil det kunne være en akseptabel løsning. Utredningen *Det livssyns åpne samfunn* gir føringer for en inkluderende og ikke-diskriminerende livssynspolitik:

Alle bør akseptere å bli eksponert for andres tros- og livssynspraksis i det offentlige rom. Utvalget mener at religion og livssynsmessige uttrykk ikke bare hører hjemme i folks private rom og liv, men fritt må kunne utfolde seg også i det offentlige rom og i den offentlige samtale. (NOU 2013: 1, s. 18)

Begrepet livssynsåpent ble lansert i denne NOU-en og har etablert seg som et godt alternativ til det vanligere «livssynsnøytralt».

Det livssynsåpne seremonirommet vil kunne gi rom for flere, og ulike, spor og symboler. Det fleksible og utbyttbare og rausheten ved at ulike tegn kan stå side om side kjennetegner det livssynsåpne rommet. (Stålsett, 2021, s. 7)

Problemstillingen i dette kapittelet er om tiden nå er moden for å lage ett rom som er anlagt og innredet slik at det er åpent for alle som søker et sted for å uttrykke sin spiritualitet, individuelt og i fellesskap? Eller om det er argumenter som peker mot at løsningen med to adskilte rom bør foretrekkes når det skal etableres noe nytt? Har det særlige implikasjoner at sykehuset er diakonalt?

De fleste sykehus tilbyr pasienter, pårørende og ansatte rom som er tilrettelagt for mangfoldig tros- og livssynspraksis. Den vanligste løsningen i Norge hittil er at det livssynsåpne rommet kommer i tillegg til en mer tradisjonell sykehuskirke. Det kan tyde på at majoritetskirken hittil ikke har vært helt klar for å se seg selv innenfor kategorien «all faiths and none», men i stedet har valgt løsningen «kirke» og «alle de andre». Jeg vil i det videre se nærmere på erfaringer gjort andre steder. Først gir jeg en beskrivelse av innretningen av kirke- og stillerom på Diakonhjemmet sykehus med tilknyttet praksis. Videre henter jeg inn artikler fra norsk, skandinavisk, engelsk, nederlandsk og amerikansk kontekst.

Rom for tros- og livssynspraksis – forskning og erfaring

Litteratursøk førte meg til tekster av religions sosiologer, religionsvitere, arkitekter og teologer, med overvekt av de to førstnevnte. Forskerne har ulike navn på rom som skiller seg fra de tradisjonelle, religiøst innrettede rommene: stillerom (Room of Silence), refleksjonsrom (Reflection Room), bønnerom (Prayer Room), livssynsrom, Multifaith- og Interfaith-room, forekommer i litteraturen. I noen tilfeller kan navnet fortelle noe om rommets innretning, men i de fleste tilfeller fremstår det som tilfeldig valg. At rom uten tilknytning til en spesiell religion er relativt nytt, kan være noe av forklaringen på at det ikke har «satt seg» en universell betegnelse. En tidlig prototyp er meditasjonsrommet i FN-bygningen, bygget i 1948.

Jeg bruker i det videre betegnelsen stillerom, og finner denne definisjonen nyttig: «A room of silence is a room in a public (institutional) space, generally accessible to anyone and set apart primarily to offer space for prayer, reflection, meditation and personal ritual» (Holsapple-Brons, 2010, s. 221).

Også begrepet chaplaincy må bestemmes nærmere. Til forskjell fra spesialpresttjeneste beskriver den internasjonale betegnelsen chaplaincy en mer mangfoldig samtaletjeneste, bestående av samtalepartnere med ulike bakgrunn: «A healthcare chaplain has been defined as a hired professional, working on spiritual and existential challenges in institutions such as hospitals» (Stifoss-Hanssen et al., 2019). Vi har foreløpig ikke noe godt ord for dette på norsk, men Preste- og samtaletjenesten (St. Olavs hospital) og Forsvarets tros- og livssynskorps kan stå som eksempler på forsøk på å kommunisere at det er en utvikling mot et større mangfold innenfor disse tjenestene.

Religionssosiologen Ida Marie Høeg har sammen med skandinaviske kollegaer analysert stillerom ved tre universiteter i Skandinavia ut fra intensjon, materialitet og faktisk bruk av rommene. Metoden de har brukt, skiller også mellom individuell og kollektiv bruk, samt om praksis kan betegnes som religiøs, åndelig eller sekulær (Christensen et al., 2018). De finner at rommene er komplekse og ambivalente:

The rooms may be called contemplation rooms catering for secular individuals if we focus on the intentions, and to a certain degree prayer rooms [...], multi-faith room [...] and meditation room if focused on materiality and use. In this way, all three rooms are ambivalent rooms. (Christensen et al., 2018, s. 316)

Teologen Knut Ruyter anerkjenner det tvetydige i at det religiøse skal ha plass i offentlige områder. Han peker i sin artikkel om offentlige sykehus fra 2013 på muligheten for at: «... the secular can interact with religion within the same space, also when religion is visibly present in material and metaphorical spaces» (Ruyter, 2013, s. 197). Det handler om å finne en konstruktiv sameksistens, noe sosiologen Wendy Cadge (2012a, 2012b) også ser på i sine arbeider. Begge konkluderer med at det er mulig gjennom forhandling å få dette til, og at det fordrer at begge sider må anerkjenne at de deler plassen.

Jeg vier plass til Cadge (USA) og Gillat-Ray (England) i egne avsnitt. Sosiologen Gillat-Ray har sett på millenniumsprosjektet «Millennium

Dome» i Greenwich (Gilliat-Ray, 2005a, 2005b), og dette arbeidet er interessant fordi det etter forhandlinger der ble bygget to rom – ett stillerom, åpent for alle, og et eget bønnenrom for muslimer.

Den britiske arkitekten Andrew Crompton skriver om «multifaith spaces» i en artikkel med undertittelen «God leaves the building» (Crompton, 2013). Han er også viet et eget avsnitt, fordi han adresserer dilemmaene knyttet til materialiteten i stillerom. En artikkel av Jorein Holsappel-Brons (2010) er tatt med, fordi den gir et innblikk i utviklingen av stillerom i Nederland, og bidrar med en nyttig typologi. Jeg har hentet inn erfaringer fra Akershus universitetssykehus (Ahus) i et intervju med hovedprest Hilde Halsteinli Unsvåg. Erfaringene derfra er relevante fordi de er fra norsk kontekst, og fordi sykehuset var tidlig ute med å etablere et livssynsrom.

På Diakonhjemmet sykehus er det ikke bare det hellige og det sekulære som forhandles. I tillegg finnes det en historisk sterk tilknytning til Den norske kirke som tilfører avveiningene en ekstra dimensjon. Det finnes mye litteratur om diakoni generelt og institusjonsdiakoni spesielt, men lite som handler stillerom og religionsspesifikke rom i verdibaserte institusjoner. Dette kapitlet vil gi et bidrag til å trekke inn også dette aspektet ved avveiningene problemstillingen peker på.

Sykehuskirke og stillerom på Diakonhjemmet

Sykehuset har hatt et kirkerom så lenge sykehuset har eksistert. Det er et regelmessig gudstjeneste- og bønneliv der, og rommet benyttes av pasienter, pårørende og ansatte gjennom døgnet. I 2021 måtte kirkerommet flyttes. Et nytt rom skal etableres i en fløy som er under oppføring.

I påvente av at det nye rommet bygges, har kirkerommet fått plass ved hovedinngangen. Intensjonen med dette midlertidige rommet var at det skulle være inviterende for flere enn de som regner seg for kristne. Rommet fremstår fortsatt som en kirke, med alteret som et samlende sentrum, lysglobe for lystenning, et krusifiks på alteret med steiner som kan legges ved korset, og en krukke for bønnelapper. Likevel erfarer vi at brukerne av rommet har en mangfoldig tros- og livssynstilknytning. Det ser vi gjennom egne observasjoner og tilbakemeldinger fra brukerne, og vi leser det ut av innholdet på lappene i bønnekrukka. Det kan se ut til at symbolhandlingene rommet inviterer til, oppleves inkluderende, snarere enn ekskluderende.

I dag er det livssynsåpne tilbudet ivaretatt i et eget rom. Stillerommet ble åpnet i 2015. Det er betydelig mindre enn kirkerommet, innredet med stoler langs veggen, en skjenk med oppbevaring av elementer for forskjellig trospraksis og en hylle for religiøse bøker. En pil i taket viser retning mot Mekka. Rommet er ikke optimalt og brukes heller ikke mye. Selv om det er tilrettelagt for at alle kan skape sitt eget rom, blir det i liten grad gjort. Muslimske kvinner gir tilbakemelding om at det ikke er trygt for dem å be i et rom som ikke kan låses, og vaskefasiliteter mangler. Dette rommet var ment å favne bredt, men i praksis viser det seg at de fleste velger kirkerommet, og at muslimske kvinner søker løsninger i andre rom.

Erfaringene vi gjør med interimkirkerommet mens vi planlegger det nye, har likhetstrekk med det som er blitt praksis i kirkerommet ved Ahus (se eget avsnitt).

Endringer i presterollen

I så godt som all litteratur som ligger til grunn for dette arbeidet, er spesialpresttjenesten, (internasjonalt, the chaplaincy), pådriver for å etablere – og ansvarlig for å mediere – de livssynsåpne stillerommene. Slik er det også på Diakonhjemmet sykehus. Det viser at presterollen, og i særlig grad spesialprestrollen, har gjennomgått en forandring.

Det er flere grunner til disse endringene. De første innvandrerne til Norge er aldrende og mer i kontakt med helsevesenet. Migrasjon og økende mobilitet gjør at den kristne tradisjonen utfordres til å gi plass for andre tros- og livssyn. Også antallet uten tros- og livssynsspesifikk tilhørighet, såkalte none's, er økende. Vi er vitner til en subjektiv vending, en del av en større internasjonal tendens, der de store religionene taper terreng til mer spiritualisert religion (Heelas et al., 2005; Taylor, 1989). Heelas kaller det en kulturell revolusjon i det britiske samfunnet, at mentaliteten endrer seg fra «religion» til «spiritualitet» og fra «forpliktet» til «forbruker» (Davie, 2005). Utviklingen gir nye impulser og utfordrer den tradisjonelt lutherske sykehuspresten til å åpne opp, gi slipp på privilegier og omfavne en ny tid.

Millennium Dome, London

Religionsviteren Gillat-Ray er en av de som påpeker at denne mentalitetsendringen ikke kommer helt av seg selv. I arbeidet sitt, der hun undersøkte stille- og bønnerommet i prosjektet Millennium Dome (MD) i London,

observerte hun blinde flekker hos presteskabet (Gillat-Ray, 2005a, 2005b). I prosjektet, som ikke var noen «kirke», snarere et slags underholdningsområde laget for å markere årtusenskiftet, var det helt fra begynnelsen av klart at det skulle inkluderes et stillerom. Opprinnelig var planen å lage ett kirkerom og ett rom som skulle være for «all faiths and none». Den kristne majoritetskirken så i utgangspunktet ikke seg selv inkludert i «all faiths», og det livssynsåpne rommet var ment å skulle være et tillegg for alle de andre. I stedet var det muslimene som fikk sitt eget bønnenrom/mosalla, og et annet rom som ble etablert for «all faiths and none» (Gilliat-Ray, 2005b, s. 293). Hovedargumentasjonen for denne løsningen var at MD var finansiert av lottomidler, og at muslimene derfor oppfattet det som urent område. De ba om at det muslimske bønnenrommet heller ble lagt utenfor, men i nær tilknytning til MD. Finansieringen oppgis som forklaring på avgjørelsen. Samtidig viser erfaringer gjort andre steder at en sameksistens med «alle de andre» er krevende med tanke på de særlige føringene som gjelder for muslimske bønnenrom (se f.eks. Christensen et al., 2018). Det gjelder alle som skal dele et felles rom, at den enkeltes mulighet for utfoldelse vil bli begrenset, og at praksis vil være gjenstand for forhandling, men for noen grupper kan det være mer krevende enn for andre.

Gilliat-Ray observerer også at deling av areal kan medføre at religiøs praksis tar nye former (Gilliat-Ray, 2005a, s. 357). I rom som ingen eier og medierer, er det nettopp mulig å skape og leve ut sin helt egne spiritualitet:

There is considerable evidence to suggest that many people continue to search for and appreciate the sacred, but may wish to engage with it on their own terms, without the framework or mediating influence of a religious institution. (Gillat-Ray, 2005b, s. 365)

At ulike religiøse praksiser skjer side om side, samtidig, viser at sameksistens er mulig. Det kan se ut til at det også fører til endringer i religiøs praksis. Men religionsviteren peker på utfordringen ved at det er «presteskabet» som har ansvar for rommet. Det er regelmessig kristen bønn i rommet, og søndager feires tre kristne messer der. Rommet er satt opp og innredet ganske likt en kirke, med et sentralt plassert bord og stoler omkring. Ikke sjelden så forskeren at prestene «glemte» å rydde alteret etter samlinger. Prayer Room i MD fremsto dermed heller ikke helt livssynsåpent når det kom til praksis, men ofte preget av største – eller mest markerte – bruker (Gillat-Ray, 2005a, s. 298, 2005b, s. 359).

Stillerom med arkitektens blikk

Arkitekten Andrew Crompton har sett på arkitektur og innretning av stillerom i Europa og USA:

In Multifaith rooms people of all faiths, as well as those of no faith, enemies even, time-share a space that takes on one of a set of sacred modalities on a sign outside. Multifaith has become the default form of religious space in hospitals and airports, and has introduced sacred space to places like shops, football grounds and offices where none formerly existed. (Crompton, 2013, s. 474)

På skoler, flyplasser og sykehus finner han enkle rom, ofte uten noe særpreg, og deres viktigste felles karakteristika at de tenderer til å være tomme, hvite rom. Intensjonen er at man ikke skal utsettes for symboler og utsmykning som minner om andre religioner enn ens egen. Satt på spissen: Man forsøker å unngå at rommet blir meningsfylt på en støtende måte. De stille rommene ender ofte opp med å bli arkitekturens ekvivalent til hvit støy (Crompton, 2013, s. 474). Kan dette hvite, tomme rommet i det hele tatt kalles arkitektur, spør han. Bak skapdører holder ulike religioner seg for seg selv. Arkitekten har ikke observert noen samtidig religiøs praksis i rommene han har undersøkt, bortsett fra ved åpningen av rommene. Dette er helt parallelt med erfaringene fra Ahus: Den eneste gangen veggen mellom livssynsrommet og kirkerommet har vært åpen, var ved den fellesreligiøse åpningen i 2009 (Intervju med hovedprest Ahus; Svartvasmo, 2021).

Crompton deler rommene i to typer: Den positive definerer han som «enhet ved inklusjon» og den negative som «enhet ved eksklusjon». Som eksempel på det første nevner han et tradisjonelt kapell ved Harvard University, Massachusetts, som uten arkitektoniske endringer er forsøkt åpnet opp for alle. På et sidebord i rommet ligger bibelen, koranen og en rekke andre religiøse bøker. I koret har muslimene fått et område til bønn. Når slike rom blir overlatt til seg selv, sier han, er det største bruker som får prege rommet mest. Skal et slikt rom fungere som et multifaitth-rom, må det vedlikeholdes kontinuerlig. Eksempelet på enhet ved eksklusjon er det tomme rommet. Der finnes ingen prest eller menighet. Mennesker kommer og går, og rommet tilhører den som til enhver tid bruker det. (Crompton, 2013, s. 479–480). I et rom av typen enhet ved eksklusjon, ser man en lite ønsket utvikling, der religiøse symboler blir viet stadig mindre plass:

They can be seen as the endpoint of a process in which religious artefacts are confined to smaller and smaller spaces, first individual rooms, then corner of rooms, then cupboards, then boxes (Crompton, 2013, s. 485).

Dette er reisen mot det hvite rommet. Mens arkitekten diskuterer om det i det hele tatt er mulig å starte med blanke ark, løsrevet fra historien (Crompton, 2013, s. 493), blir diskusjonen på Diakonhjemmet snarere – er det i det hele tatt ønskelig?

Nederland – et forsøk på en typologi

Holsapple-Brons beskriver og analyserer stillerom i Nederland – som konsept, konstruksjon og bruk. Hun bruker rommene som utgangspunkt for å belyse hvordan religion, sakralitet og ritualer er i utvikling og endring. Selv om rommene er «stille», er det sterk dynamikk knyttet til dem, påpeker hun: «They are at the same time places where public and private, religious and secular, sacred and profane, and tradition and modernization meet, clash, intermingle and affect each other» (Holsapple-Brons, 2010, s. 221).

Også i Nederland har de religiøse tradisjonene spilt en viktig rolle i utviklingen av stillerom. De første kom på 1970-tallet i shoppingssentre, bysentre og flyplasser, initiert av kirkene. Fra 1980-tallet dukket de opp som integrerte områder i offentlige institusjoner, først i sykehus, der de erstattet det tradisjonelle kapellet. Fra 1990-tallet ses de også på utdanningsinstitusjoner, ofte som respons på økende kulturelt mangfold og etterspørsel etter muslimske bønnenrom. Gradvis har rommene fjernet seg fra slektskapet til det tradisjonelle kapellet, og blitt noe særeget: «In due course, rooms of silence increasingly parted from their relationship with chapels and prayer rooms, developing into an independent phenomenon with its own functions and characteristics» (Holsapple-Brons, 2010, s. 224).

Holsapple-Brons utviklet en typologi basert på hva som har vokst frem gjennom bruken av rommene: fyrlykten, tempelet, tilfluktsstedet, kokongen og minnstedet (Holsapple-Brons, 2010, s. 224ff.). Kategoriene kan gi noen nyttige knagger i refleksjonen, derfor går jeg kort inn på de jeg finner mest relevante i denne sammenheng:

Fyrlykt-rommet tilbyr en «livbøye» og vil bidra til orientering i strømmen av impulser og aktiviteter. Det er basert på kristne verdier og diakonalt engasjement. Hensikten er ikke å spre troen, men å gi en fortolkning av livsfortellingene. Målet er å hjelpe besøkere til å finne sin egen vei.

Tempel-rommet er stedet for religiøse ritualer og møter med det guddommelige. De fleste rom av denne type er multireligiøse, ut fra det synspunktet at det skal være åpent for alle. Stikkord er gjestfrihet og toleranse.

Tilfluktsstedet defineres som et sted for hvile og avslapning. Her unngås religiøse konnotasjoner, men ordet spiritualitet kan benyttes.

Kokong-typen er trygge og omfavnende rom, der mennesker kan konfrontere sine spørsmål og følelser. I motsetning til tilfluktsstedet er denne typen eksplisitt knyttet til religiøsitet, og spiritualitet som er kvalifisert som religiøs.

Felles for alle typene er at de ikke konstituerer noen bestemt ramme for tolkning og praksis, men åpner for muligheter og valg. Det er den enkelte som ved bruk av rommet får ansvar for å gi det mening. De viser også hvordan det religiøse og det sekulære har endret posisjon i forhold til hverandre: «What strikes one most when looking at the relationships between the religious and the secular is that they are not dominated by contrast, but by overlapping and fluid boundaries» (Holsapple-Brons, 2010, s. 226).

Fra symboler til stillhet i USA

I boka *Religion on the edge* gir religionssociologen Wendy Cadge eksempler på hvordan religiøsitet forhandles i sekulære organisasjoner i USA (Cadge, 2012a). Hun har undersøkt 15 amerikanske sykehus, fra store universitets-sykehus til mindre lokalsykehus, intervjuet 150 chaplainer, leger, sykepleiere og sykehusdirektører, og sett på hvordan religion uttrykkes i rommet og religiøse ulikheter forhandles. Også i USA er det sykehusenes chaplainer som er pådrivere for endring og relokalisering av kirke/bønnerom. Respondentene (the chaplains) i denne undersøkelsen var overveiende protestantiske sykehusprester.

Blant rommene hun undersøkte, var noen grunnlagt og befant seg fortsatt innenfor en spesifikk religiøs tradisjon. Noen av dem var opprinnelig tradisjonelle, for deretter å bli renovert og omdannet til interfaith-room, og noen av rommene var etablert som interfaith-room fra begynnelsen av (Cadge, 2012b, s. 62). Sykehusene som var grunnlagt av religiøse grupper, hadde alle beholdt de tradisjonsspesifikke rommene, slik situasjonen også er per i dag på Diakonhjemmet. De katolske sykehusene hadde i tillegg viglsede kirkerom.

Et av sykehusene Cadge gjorde feltarbeid ved, ble bygget på slutten av 1980-tallet. Sykehuspresten begynte tidlig å arbeide for et

«interdenominational chapel». Det skulle være: «‘an aesthetically attractive building’ that would provide ‘the ground for private meditation, comfort and beauty in the midst of the chaos’» (Cadge, 2012a, s. 208). Sosiologen påpeker imidlertid at både språk og forestillinger avslører prestens protestantiske utgangspunkt: «Seating for fifty and place for an organ, a choir, eight instrumentalists, an altar, a font, a robing room, and a sacristy» (Cadge, 2012a, s. 208). Det er å fort gjort å bli offer for egne blindsoner. Samtidig spør Cadge seg om de livssynsåpne rommene også ender med å bli uvante for mange. I tilfelle hjelper det lite at intensjonen var god, hvis rommene i praksis ikke fungerer.

Et fellestrekk ved sykehusene i den amerikanske studien er at det forutsettes, og i liten grad diskuteres, at ulike troende og livssynstilhørende kan dele samme område for religiøs praksis. Ved ett av sykehusene har man likevel valgt å anlegge et eget muslimsk bønnenrom i tillegg til et livssynsåpent rom, slik man valgte i MD-prosjektet, og slik vi skal se at det i praksis ble ved Ahus.

Forskeren konkluderer med at religiøs praksis ikke bare kan være et tema på individ- og organisasjonsnivå, men at det også må være et tema i offentligheten: Det er i offentligheten religiøse ideer og praksis møtes og må forhandles – ikke annenhånds, men som en fundamental komponent av hva religion er og gjør (Cadge, 2012a, s. 214).

Livssynsrommet som ble bønnenrom

Ahus refereres til i flere kilder, blant annet hos Ruyter (2013). De var tidlig ute med livssynsrom i Norge og har nå femten års erfaring med innretningen sykehuskirke + livssynsrom.

Nye Ahus sto ferdig i 2008. Nåværende hovedprest Hilde Halsteinli Unsvåg forteller at kirke/livssynsrom ble sett på som viktig da det skulle bygges nytt. Det ble argumentert for ut fra et helhetlig menneskesyn. Forståelsen var forankret på direktørnivå, og daværende sykehusprest var en viktig pådriver i prosessen (Intervju med hovedprest Ahus; Svartvasmo, 2021).

Valget falt på to rom med foldevegg mellom. Når anledningen krever et større rom, kan veggen åpnes og gi plass for flere. Det ble den gang vurdert at ett felles livssynsrom ikke var tjenlig, da flertallet av pasienter/pårørende fortsatt tilhørte Den norske kirke. Det ene rommet fikk navnet *Livssynsrom*, det andre rommet *Sykehuskirke*. Den pastoralkliniske tjenesten fører tilsyn

med begge rommene. (Pastoralklinisk tjeneste er navnet på samtaletjenesten på Ahus, og har sin bakgrunn i at sykehuset driver pastoralkliniske kurs etter amerikansk modell: CPE – Clinical Pastoral Education.) (Intervju med hovedprest Ahus; Svartvasmo, 2021).

Livssynsrommet har en pil i taket som viser retning mot Mekka, men er ellers uten livssynsmarkører. Det er vask knyttet til rommet. Alt utstyr til bruk i rommet, tepper, meditasjonsputer og lignende oppbevares i et skap utenfor. Avisen *Vårt Land* hadde oppslag fra åpningen av det som den gangen, i 2009, var landets første livssynsrom: «Muligheten til å tenne et lys eller be en bønn i et rolig rom er nå lik for alle», uttalte Bernt Aspang til avisen den gangen (Morken, 2009). Konseptet med to rom bærer likevel preg av at det livssynsrommet er noe som legges til, noe Ruyter påpeker:

In terms of pluralism, the statement by the chaplain implied that the Church of Norway was not part of all outlooks or all religions. Separate spaces seem to imply that all other outlooks on life represent something that can be *added* to the location of the presence of the Church of Norway but that cannot be integrated into it or replaced by a location for all, reflecting perhaps an understanding of multiculturalism as side-by-side integration. (Ruyter, 2013, s. 206)

Mens livssynsrommet skulle være for alle, bar sykehuskirken tydelige tegn på å være en kirke. Rommet ble opprinnelig innredet med stoler vendt mot alteret, døpefont og lesepult. Siden sykehusprestene ikke lenger har faste gudstjenester i kirkerommet, er en del av stolene blitt fjernet. Bruken av rommene har endret seg i forhold til opprinnelig intensjon. Muslimene er største bruker av livssynsrommet. Selv om det fortsatt heter livssynsrom, og intensjonen var at det skulle være åpent for alle, omtales det nå av mange på sykehuset som «bønnerommet», og er i praksis en mosalla (Intervju med hovedprest Ahus, Svartvasmo, 2021).

Det kan se ut som om sykehuskirken, på grunn av endring i utforming og bruk, oppfattes som mer åpen og inviterende enn livssynsrommet, og dermed søkes til av pasienter, pårørende og ansatte fra andre tros- og livssynstradisjoner. Den tydelige kristne symbolikken i takets utsmykning, kristusmonogrammet, ser ikke ut til å begrense bruken av rommet nevneverdig. Rommet byr på mulighet til å tenne lys og henge lapp på håpstreet, og begge handlinger synes å være allmenne praksiser som flere kan slutte seg til, eller som ikke i nevneverdig grad forstyrrer sambruken.

Et hellig rom, med rom for alle? Diakonhjemmet Sykehus

I Norge ble aldri det sekulære og religiøse helt adskilte verdener. Det handler blant annet om den tette forbindelsen mellom stat og kirke. Innenfor helsevesenet handler det også om at kirken i sin tid «skapte» hospitalet (Ruyter, 2013, s. 200, 217), og på et diakonalt, verdibasert sykehus er det grunn til å anta at grensene kan være ekstra flytende. Diakonhjemmet sykehus forstår seg selv innenfor både en sekulær og en diakonal ramme. Det er sekulært, fordi sykehuset drives på offentlige midler med samme rammer som andre sykehus. Det er diakonalt, fordi det har røtter i en kirkelig historie, og ble til som svar på nøden i datidens bysamfunn. Den doble identiteten viser seg både i strukturer og konkrete uttrykk. Stiftelsen Diakonhjemmet eier sykehuset og administrerende direktør i stiftelsen er styreleder i sykehusstyret. Stiftelsen Diakonhjemmet presenterer seg som «en selvstendig ideell stiftelse innenfor Den norske kirke, med formål å fremme diakonal virksomhet i kirke og samfunn» (Diakonhjemmet, u.å.a).

I introduksjonskurset for nyansatte formidler direktøren trekk fra sykehusets tidlige historie (Stave, 1990), og fortellingen om Den barmhjertige samaritan (Luk 10,25–37) leses. En tolkning av denne finnes også i en frise i sykehusets hovedinngang. Søker man imidlertid informasjon på sykehusets nettside (Diakonhjemmet, u.å.b), er det kun den sekulære profilen som er fremhevet.

Et hellig rom, med rom for alle, ved et diakonalt sykehus skal forhandle med en virksomhet som har glidende overganger mellom sekularitet og religiøsitet. Dersom kirkerommet skal erstattes av et rom som alle, uavhengig av tros- og livssynstilhørighet, skal kunne kjenne tilknytning til, kan det føre til at en av de få gjenværende diakonale markørene i sykehuset blir borte. Det kan kanskje være uproblematisk for sykehuset – som for alle praktiske formål er sekulært, men vil være på kollisjonskurs med eier – som identifiserer seg innenfor Den norske kirke.

På den annen side kan man hevde at nettopp sykehusets diakonale verdier kan være et argument for å løpe linjen ut og satse på ett felles rom. To av sykehusets kjerneverdier, «respekt» og «rettferdighet» er viktige i denne sammenheng. Respekten for den enkelte – ansatte, pasient og pårørende – tilsier at det tilrettelegges for ulike tros- og livssyn: et rom for bønn, stillhet og refleksjon som er åpent – eller mangfoldig – nok. Verdien

«rettferdighet» utfordrer sykehuset særlig på pasientenes rett til likeverdige tjenester og til å utøve tro- og livssyn også når man er i sykehus. Her møtes sykehusets verdier og hovedargumentasjonen i NOU-en om det livssynsåpne samfunn, som blant annet viser til FNs menneskerettskonvensjon om rett til å utøve sitt livssyn, og at ulike tros- og livssynssamfunnene skal likebehandles:

Likebehandlingsprinsippet står sentralt blant utvalgets prinsipper. [...] og i hvordan det gis rom for tros- og livssynsutøvelse innenfor offentlige institusjoner. Religion eller livssyn bør få være en synlig og akseptert del av dagliglivet i slike institusjoner. Dette kan innebære behov for tilgjengelige stillerom eller bønnerom eller andre nødvendige rammer for tros- og livssynsmessige ritualer. (NOU 2013: 1, s. 18)

Konklusjon

Erfaringene fra Skandinavia, Nederland, England og USA tyder på at det er krevende å lage et rom som er «stille» nok, eller mangfoldig nok, til å tilfredsstille alle behov. En av utfordringene er at det som er like gyldig for alle, fort blir likegyldig. Dersom et stillerom blir for strippet, er faren stor for at det blir intetsigende. I sin streben etter ikke å forstyrre, kan resultatet bli at det heller ikke berører. Elementer tilhørende ulik trospraksis, skjult i skap, inviterer den enkelte til å skape sitt eget rom. Intensjonen er god. I praksis viser det seg imidlertid ofte at «største bruker» fremstår som eier av rommet, og at det dermed kan kjennes fremmed og lite inviterende for andre. Livssynsrommet ved Ahus, som nå både fremstår som, og omtales som «bønnerommet», er et eksempel på dette. Vi har sett at kapell/kirkerom som «utvides» til multifaitth-rooms, ofte fremstår sammenrasket og krever tett oppfølging for å fungere i praksis. Også her er erfaringen at «største bruker» raskt dominerer rommet. Sammenfattende for alle eksemplene jeg har sett på i dette kapitlet, er at noen må eie rommene. Disse *noen* har ofte vært prestatjenesten i norsk kontekst, og tilsvarende tjenester internasjonalt. Vi har sett at det kan by på utfordringer, men ettersom både navn og innhold i denne tjenesten er i endring mot mer livssynsmangfoldige team, blir det stadig mer naturlig at ansvaret for å mediere disse rommene ligger nettopp der. Faren for majoritetsblindhet er helt klart til stede, men vil minke etter som livssynsteamene blir mer sammensatte. Eksempelet fra Ahus viser at rommene i noen grad også begynner å leve sine egne liv, og at intensjon og materialitet slett ikke alltid predikerer fremtidig praksis.

I dag er største bruker av hellige rom på Diakonhjemmet sykehus stadig kristne. Det følger av at vi betjener bydelene vest i Oslo, med høy gjennomsnittsalder og få med innvandrerbakgrunn. Andelen ansatte med muslimsk tilhørighet er imidlertid økende, og dermed øker også etterspørselen etter muslimsk bønnerom. Tiden synes ikke å være moden for å lage ett rom på Diakonhjemmet sykehus som skal møte alle behov. Litteraturen jeg har sett på, tyder på at det er vanskelig å skape noe som tilfredsstillende alle behov i ett og samme rom. På Diakonhjemmet handler det også om sykehusets røtter og identitet, og om de særlige behov muslimer har for sitt bønnested.

Som pasienten jeg siterte i starten av kapittelet uttrykte det, kan det «tomme» rommet oppleves fredfullt og gi rom for individuell praksis. For andre kan det oppleves intetsigende. På samme vis kan det mangfoldige rommet virke berørende, både i betydningen berikende og støtende. Arkitektens refleksjoner rundt det hvite, tomme rommet peker i retning av at det for Diakonhjemmets del vil være riktigere å gå i retning av enhet ved inklusjon, snarere enn ved eksklusjon. Sykehuset har derfor konkludert med å beholde stillerom og bygge en ny sykehuskirke. Vi ser til Ahus og planlegger for et kirkerom som kan invitere bredt, i tillegg til et stillerom som i større grad tilrettelegges for muslimsk bønnepraktis.

Intensjonen med den nye sykehuskirken er at den skal bli et rom som kan romme ulik tros- og livssynspraksis, individuelt og i fellesskap, samtidig som vi beholder noen kristne markører. Vi lager to soner i rommet, der den ene sonen er kirkelig i sin materialitet: stoler, alterbord, alterbilde. Den andre sonen gir plass til stillhet, hvile og glasskunst uten kristne markører. I denne sonen vil det stå syngebolle, en krukke til å legge lapper i, og lysgloben vil stå der i påvente av et kunstnerisk utformet lystenningssted som ikke vil ha noen direkte kristen konnotasjon. Rommet vil ikke bli vigslet. Den kirkelige tilknytningen finnes der gjennom at institusjonen har viglede prester og diakoner som er under biskopens tilsyn. De konstituerer rommet som kirkerom når det brukes til kirkelige handlinger, samtidig som rommet ikke blir «låst» til å være et kristent rom. Intensjonen er å åpne opp, uten å måtte gi slipp på den kirkelige arven. Gjennom utførelsen, materialiteten, er det gjort grep for å dele rommet i ulike soner. Hva praksis vil vise seg å bli, vil bare tiden gi svar på, men kanskje vil vi kunne gjenkjenne flere av konseptene i typologien til Holsappel-Brons når vi ser tilbake om ti år.

Referanser

- Cadge, W. (2012a). Negotiating religious differences in secular organizations: The case of hospital chapels. I C. Bender, W. Cadge, P. Levitt & D. Smilde (Red.), *Religion on the edge. De-centering and re-centering the sociology of religion* (s. 200–214). Oxford University Press.
- Cadge, W. (2012b). *Paging God. Religion in the halls of medicine*. The University of Chicago Press.
- Christensen, H. R., Høeg, I. M., Kühle, L. & Nordin, M. (2018). Rooms of silence at three universities in Scandinavia. *Sociology of Religion*, 80(3), 299–322. <https://doi.org/10.1093/socrel/sry040>
- Crompton, A. (2013). The architecture of multifaith spaces: God leaves the building. *The Journal of Architecture*, 18(4), 474–496. <https://doi.org/10.1080/13602365.2013.821149>
- Davie, G. (2005). From obligation to consumption: A framework for reflection in Northern Europe. *Political Theology*, 6(3), 281–301. <https://doi.org/10.1558/poth.6.3.281.66128>
- Diakonhjemmet. (u.å.a). *Formål, verdigrunnlag og strategi*. <http://diakonhjemmet.no/stiftelse/formal-verdigrunnlag-og-strategi/>
- Diakonhjemmet. (u.å.b). *Fakta om sykehuset*. https://diakonhjemmetsykehus.no/om-diakonhjemmet-sykehus/fakta-om-sykehuset_
- Gillat-Ray, S. (2005a). From «chapel» to «prayer room»: The production use and politics of sacred space in public institutions. *Culture and Religion*, 6(2), 287–308. <https://doi.org/10.1080/01438300500226448>
- Gillat-Ray, S. (2005b). «Sacralising» sacred space in public institutions: A case study of the prayer space at the Millennium Dome. *Journal of Contemporary Religion*, 20(3), 357–372. <https://doi.org/10.1080/13537900500249921>
- 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/10.48626/tpt.v33i1.5188>
- Heelas, P., Woodhead, L. Seel, B., Szerszynski, B. & Tusting, K. (2005). *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell Publishing.
- Holsapple-Brons, J. (2010). Space for silence – rooms of silence in the Netherlands. Where tradition and transformation meet. *Jaarboek voor liturgieonderzoek*, 26, 221–226.
- Morken, J. (2009, 2. mars). *Åpnet livssynsrom på sykehus*. *Vårt Land*. <https://www.vl.no/nyheter/2009/03/02/apnet-livssynsrom-pa-sykehus/>
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssynsåpne samfunn – En helhetlig tros- og livssynspolitikk*. Kultur- og likestillingsdepartementet.
- Ruyter, K. (2013). Space for religion in public hospitals: Constructive coexistence can be negotiated. I J. Casanova, R. van den Breemer & T. Wyller (Red.), *Secular and sacred. The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space* (s. 197–220). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stave, G. (1990). *Mannsmot og tjenarsinn: Det norske diakonhjem i hundre år*. Samlaget.
- Stifoss-Hanssen, H., Danbolt, L. J. & Frøkedal, H. (2019). Chaplaincy in Northern Europe. An overview from Norway. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(29), 60–71. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5355>
- Stålsett, S. (2021). *Det livssynsåpne samfunn*. Cappelen Damm.
- Svartvasmo, A. I. (2021, mars). *Intervju med hovedprest på Ahus, Hilde Halsteinli Unsvåg* [Intervju].
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.

DEL 3

Dobbel identitet og kommunikativt overskudd

Margit Husevåg Sykehusprest, Sykehuset Innlandet

Abstract: In this article I attempt to illuminate and discuss elements of the role and identity of healthcare chaplains employed at Norwegian hospitals. I explore how we can understand theologically educated personnel, represented by the healthcare chaplains (mainly from Church of Norway), as a resource in meeting people in public hospitals in a multifaith society. My approach is via a constructed case of a suicidal event in a psychiatric hospital. I formed the case so that I got three groups to explore; the leaders, the nexts of kin and the staff involved. Through two central notions describing aspect of the hospital chaplain, I discuss how the chaplain might be experienced. The first notion is the double identity of the role of the healthcare chaplain, as simultaneously sent from the Church of Norway and employed by the hospital. The second notion is the communicative surplus of the same role.

These notions I use analyzing whether the three groups involved could experience the hospital chaplain as a resource or not. I found that in the secular context of a public hospital, the hospital chaplain can be a resource to people by being sensitive regarding the needs and preferences of each person and being aware of her own role in the context as well as what the role as such might communicate to people. Carrying the tradition and applying on new knowledge, hospital chaplains might contribute to the development of the Norwegian multifaith society together with others.

Keywords: hospital chaplain, chaplaincy, existential healthcare, multifaith, role

Innledning og situasjonsbeskrivelse

*Eg lure på om det e klovnar me e
te allmenn lått og løyte
Men får me sjå eit lysglimt av og te
så får de'kje vær så nøye.*

Prest og artist Bjørn Eidsvåg, som selv var sykehusprest i psykiatrien noen år, setter ord på noe ved sykehusprestrollen som jeg som psykiatriprest kan kjenne meg igjen i. Av og til kan min konkrete rolle i situasjonen kjennes så uklar og ute av den medisinske baserte konteksten at det som gjenstår, blir «klovnens» ufarliggjørende og naive tilstedeværelse, iallfall som en mulighet. Av og til kan min rolle bli å være klovnen, *the wise fool* (Capps, 2005), som er aksepterende og uhøytidelig nærværende og tilgjengelig, som ikke sitter på noen svar, men som ser med en viss distanse på det som skjer av medisinsk arbeid fordi blikket går videre og inn til det paradoksale ved å være menneske i denne situasjonen.

Likevel er vi sykehusprester selvsagt mye mer enn klovner. Vi er personer som besitter en faglig kompetanse. Men så er vi også noe mer enn fagligheten og de personene vi er. Vi er prester som er ansatt av sykehuset. Og så bærer vi noe ekstra med oss ved vår rolle, i tillegg til vår person, et kommunikativt overskudd knyttet til presterollen vår (Stifoss-Hanssen, 2005). For noen som møter oss, er dette kjent og trygt, og for andre er det kanskje ikke så kjent. Vi lever i et tros- og livssynsmangfoldig samfunn hvor mangfoldet øker, og vi må forholde oss til hvordan vi skal kunne møte alle med åndelig og eksistensiell omsorg på en så likeverdig måte som mulig. Vi vet fra religionspsykologisk forskning at tros- og livssynsressurser har betydning for helsen (Sørensen & Kvande, 2014; Torbjørnsen, 2011).

Det er derfor godt å ha fått et lovverk som konstaterer at Norge er et livssynsåpent og ikke et livssynsnøytralt samfunn (Prop. 130 L (2018–2019)). Dette lovverket er med på å legitimere den åndelige og eksistensielle omsorgen på offentlige sykehus, noe jeg vil komme tilbake til senere i teksten.

Problemstilling

Jeg ønsker i dette essayet å undersøke følgende:

Hvordan kan vi forstå teologisk utdannet personell, representert ved sykehusprestene, som en ressurs i møte med mennesker på offentlige sykehus i et tros- og livssynspluralt samfunn?

Det norske samfunnet er i en sekulariseringsprosess samtidig som tros- og livssynsmangfoldet øker. På basis av prinsippet om tros- og livssynsfrihet påpeker Stålsett-utvalgets NOU *Det livssyns åpne samfunn* at i offentlige institusjoner må frihet til å utøve egen tro balanseres med frihet til ikke å ta del i religiøs eller livssynsmessig praksis (NOU 2013: 1, s. 168). I forlengelsen av NOU-en fra 2013 har vi fått en ny trossamfunnslov som trådte i kraft 1. januar 2021. Her ligger det som en viktig føring at samfunnet skal legge til rette for trosuttrykk i det offentlige rom.

Sykehusprester fra Den norske kirke (Dnk) har en lang tradisjon på norske sykehus og er innarbeidet som faggruppe i den kliniske hverdagen. Vi er trent i, og utøver, eksistensiell omsorg i møte med alle som ønsker det. Når det kommer til den religiøse betjeningen, tilbyr sykehusprester sine tjenester som kristne lutherske prester, og det er også ofte de som formidler kontakt med andre trossamfunn når en pasient har behov for det.

Jeg vil ut fra problemstillingen se nærmere på hvordan sykehuspresten kan oppfattes på ulike måter. Hvilke roller har hun (formelt), hvilke roller får hun (gjennom andres oppfatning av henne) og tar hun (hvordan spiller hun sine tilgjengelige roller), og hvordan er hun eller er hun ikke en ressurs for folk hun møter på sykehuset? Disse spørsmålene vil jeg drøfte med utgangspunkt i et case.

Case

I psykiatrien forekommer dessverre innimellom hendelser der pasienter tar sitt eget liv mens de er innlagt eller kort tid etter utskrivning.

Jeg vil bruke en suicid-situasjon som eksempel på en liv–død-situasjon der eksistensielle spørsmål aktualiseres, og der sykehuspresten involveres som støtteperson for flere grupper av involverte mennesker. Disse menneskene har antakeligvis ulike tros- og livssyn. Jeg har diktet et case basert på egne og mine kollegaers erfaringer gjennom mange år og fra ulike steder.

Det alle jobber for at ikke skal skje, er at noen tar sitt liv mens de er innlagt i psykiatrien. Så hender det likevel. Både pårørende, de andre pasientene på posten, personalet og ledelsen befinner seg i en yttergrensesituasjon i møte med død og liv og egen avmakt, sjokk, fortvilelse og sorg. Poenget mitt her er ikke å gå inn i suicid som tema, men å benytte en konkret situasjon til å illustrere aspekter ved sykehusprestens møte med tros- og livssynsmangfold i tjenesten på sykehuset.

En ung mann har tatt sitt eget liv mens han var innlagt på psykiatrisk sykehus. Sikkerheten rundt ham var kontinuerlig vurdert opp mot autonomi. Tegn til bedring gjorde at stramme sikkerhetstiltak var lempet noe på.

Han blir funnet av nattevaktene tidlig om morgenen. Alarmen går, og flere kommer til, inklusive vakthavende lege, men livet står ikke til å redde.

Sykehuspresten blir kontaktet og ankommer raskt enheten for å være tilgjengelig som støtte, ut fra behovene som er der. Ledelsen ønsker å tenke høyt med sykehuspresten nærværende. Pårørende er ikke varslet, og sykehuspresten blir bedt om å dra hjem til familien med dødsbudet. De pårørende er etniske nordmenn bosatt på bygda i Innlandet. Derfor kan man tenke seg – uten å vite sikkert – at de er del av den store gruppen som har en viss folkekirketilhørighet. Sykehuspresten tar på seg snipp og drar ut for å gi dødsbudskapet. Fortvilte foreldre får av presten beskjeden om at deres sønn er død. Hun setter seg ned med dem og møter dem i deres sjokk og fortvilelse.

Deretter drar sykehuspresten tilbake til sykehuset for å se hvordan hun kan være en støtte videre. Mange av de ansatte som har vært involvert i hendelsen, er fortvilt, og sykehuspresten blir spurt om å lede en samling med denne gruppen, som består av tolv personer. At en av legene bærer hijab, synliggjør at det er et tros mangfold i gruppen. En av sykepleierne er kjent som aktiv humanetiker gjennom innlegg i lokalavisen. Sykehuspresten vet lite om resten av gruppedeltakernes tro- og livssyn.

Teoretiske og metodiske perspektiver – og begrepsavklaringer

Jeg vil bruke Manfred Josuttis' tre prestemodeller sammen med Charles Taylors sekulariseringsteori til å drøfte dette caset. Josuttis tegner opp tre prestemodeller (Josuttis, sitert i Akerø, 1999). Den første modellen er presten som vitne, en forkynnende prestemodell som ikke eksplisitt er aktuell i denne konteksten. Den andre prestemodellen er presten som hjelper. Og hans tredje prestemodell er presten som «veileder inn i hellighetssonen».

Det metodiske grepet jeg vil bruke, er en drøfting av caset ved hjelp av begrepene «dobbelt identitet» og «kommunikativt overskudd». Dette fordi jeg synes disse begrepene til sammen kan bidra til å synliggjøre ressurser og utfordringer knyttet til sykehusprestene som i dag tilbyr eksistensiell og åndelig omsorg på sykehus i vårt livssyns åpne samfunn.

Dobbelt identitet: åndelig omsorgsgiver og profesjonell nærvæerspersion

Sykehusprestene kan sies å ha en dobbelt identitet ved å være ansatt på sykehuset samtidig som de – som ordinerte prester, hovedsakelig fra Dnk – har

sin religiøse tilknytning der og følges opp med tilsyn fra sine biskoper. Dette medfører at rollen som sykehusprest kan være flertydig og vanskelig å tolke for både sykehusprestene selv, pasienter, pårørende og kollegaer, som i sum representerer et tros- og livssynsmessig mangfold.

Den doble identiteten – som ansatt av sykehuset, men som sendt av kirken – kan gi uklarhet i hva sykehusprestene fremstår som tilbydere av, og på hvilken måte det kan forventes at de vil tilby det de er ansatt for å gjøre: å gi eksistensiell og åndelig omsorg.

Å være ansatt som profesjonell nærværsperson vil i prinsippet være uavhengig av hvilken sendeorganisasjon man kommer fra. Den allmenne delen av sykehuspresttjenesten som handler om eksistensiell omsorg, er knyttet til å gi støtte i krise og i spørsmål som for eksempel livsmening, skyld, frihet, ensomhet, liv og død (Yalom, 1999), og til å hjelpe individet å finne sine egne kilder til mening (Schnell, 2020). Profesjonell eksistensiell nærværstjeneste vil da, slik jeg bruker begrepet her, ikke inkludere spesi- fikk religiøs betjening og skal i prinsippet gis likeverdig til alle. Vi kan dele den doble identiteten inn under overskriftene eksistensiell nærværsperson (generelt) og åndelig omsorgsgiver (spesielt). Likevel lar det seg ikke så lett gjøre å skille disse to identitetene. En sykehusprest er samtidig både prest og profesjonell nærværsperson, og må manøvrere i det krysspreset det innebærer.

Kommunikativt overskudd

I rollen som prest kan det sies å ligge et kommunikativt overskudd (Stifoss-Hanssen, 2005). Det vil også gjelde sykehuspresten. Det kommunikative overskuddet er det som kommuniseres gjennom rollen til sykehuspresten forut for hennes møte med mennesker. Stifoss-Hanssen beskriver det som noe ut over det trivielle, og som noe som ligger i presterollen som symbol. Det kommunikative overskuddet kan gjøre seg gjeldende som noe positivt og som noe negativt. På plussiden kan det for eksempel være at rollen kommuniserer noe kjent som man forbinder med trygghet. Da kan det kommunikative overskuddet være en døråpner til kontakt og tematisering av viktige temaer. Presten kan også forbindes med hellighet og kan være en veileder inn i hellighetssonen (Josuttis, sitert i Akerø, 1999). På minussiden kan det være dårlige assosiasjoner knyttet til denne rollen, for eksempel erfaringer fra misbruk av makt. Eller presten kan knyttes til noe som er fremmed, eller representere noe man selv ønsker å ta avstand fra.

I det følgende vil jeg bruke caset til å drøfte temaet fra problemstillingen ved hjelp av disse begrepene. Med tanke på at personene i caset utgjør et tros- og livssynsmessig mangfold, mens sykehusprestens rolle ikke er religiøst mangfoldig, vil jeg se på ulike sider ved hennes møter med de ulike personene.

Drøfting

Sykehuspresten er i kontakt med ganske mange og ulike mennesker i løpet av disse kritiske formiddagstimer som er beskrevet i caset. Alle er preget av den tragiske hendelsen, og alle har sine ressurser som de kan trekke på for å møte krisen, blant dem sine ulike tros- og livssynsmessige ressurser.

Siden sykehuspresten i dette caset kunne vært meg, vil jeg i fortsettelsen skrive i jeg-form. Jeg vil gruppevis gå gjennom og drøfte hva som kan stå på spill mellom sykehuspresten og noen av dem hun møter.

Ledelsen

De første jeg møter, er ledelsen ved enheten. Det foreligger ingen fast prosedyre som innbefatter å involvere sykehuspresten ved suicid. Vi kan derfor regne med at tilliten mellom enhetsledelsen og sykehuspresten er til stede, siden jeg er blitt kontaktet raskt etter hendelsen. Jeg blir trolig forstått og fortolket av mine kollegaer med min doble identitet – som både profesjonell nærværsperson og prest. Det er rimelig å anta at det kommunikative overskuddet knyttet til meg som prest, gjør seg gjeldende. Her er det snakk om et brått møte med død, og det er noe ved presterollen som ønskes her. Forventningene til meg fra kollegaene er positive.

Sykehuspresten representerer en rolle som gjennom ordinasjonen er initiert til å foreta riter mellom liv og død, og hun kan slik sett representere noe trygt i møte med døden. Det vil ligge et kommunikativt overskudd der, hvor presten blir symbol for noe mer, en større dimensjon, en anelse av noe hellig (Stifoss-Hanssen, 2005). Kanskje prestens ordinasjon og erfaring med gravferder også kan gjøre presten til en slags rituell grenselos for folks befatning med liv og død, en «fører inn i hellighetssonen» (Josuttis, sitert i Akerø, 1999). Men så er ikke sykehuspresten bare dette overskuddet, men også en nærværende profesjonell hjelper. Jeg tenker at begge sykehusprestens identiteter er viktige i denne situasjonen. Det at presten er kjent som person og som profesjonell på sykehuset samt finnes for hånden, er

viktig – i tillegg til dette «mer», som også skiller henne fra de andre. Jeg mener at begge rollene fylles gjennom en fast tilstedeværelse på et sykehus. Dersom sykehuset skulle tilkalt en lokal menighetsprest, ville det være for å utføre en konkret oppgave, for eksempel dødsbudet. En menighetsprest ville ikke være bærer av begge identitetene, ikke profesjonell nærværsperson, men ville likevel være en hjelper etter Josuttis' modell.

Charles Taylor skriver i *A secular age* om tre ulike former for sekularitet (Taylor, 2007, s. 1–3). Den første (sekularitet 1) er at Gud eller religion eller det transcendentе skilles fra staten. Den andre (sekularitet 2) er at Gud eller religion eller det transcendentе er atskilt fra sosiale praksiser og samfunns-liv. I denne sekularitetsforståelsen mener jeg det ligger et implisitt krav om nøytralitet, der det for eksempel ikke er rom for å uttrykke religiøsitet offentlig. Når nøytralitet er idealet, vil det egentlig ikke finnes legitimitet for å ha åndelige omsorgsgivere på institusjoner. Taylor utforsker imidlertid et tredje aspekt ved sekularitet (sekularitet 3) som rommer samtidighet av både religiøs tro og ikke-religiøse livssyn, hvor både det transcendentе og det immanente kan være relevant og gyldig samtidig. Her ligger, så vidt jeg kan se, mulighetene for mangfold samt dialog mellom og sameksistens av ulike former for livssyn – et livssynsåpent samfunn. Her er livssynsåpenhet og ikke nøytralitet. Den nye trossamfunnsloven bidrar til å legitimere denne måten å tenke på gjennom kombinasjonen av trosfrihet (frihet), like vilkår for ulik tro og livssyn (likhet) og sameksistens (brorskap). Jeg er spesielt glad for oppfordringen til å legge til rette for trosuttrykk i det offentlige rom fordi jeg mener det åpner vei for bedre og tydeligere åndelig og eksistensiell omsorg i institusjoner.

Hvordan fyller vi som sykehusprester rollen som hjelper, jamfør Josuttis? Det beste komplimentet en prest fra folkekirken i Innlandet kan få, er at man er så «ællminnelig». Da får man kontakt med folk på like fot, og godt er det. Men hva innebærer egentlig «ællminnelig»? Og hva gjør vi med en slik forventning? Vi som sykehusprester befinner oss kanskje mellom to dårlige ytterpunkter når det gjelder hvorvidt vi skal være alminnelige og ligne våre kollegaer eller være annerledes og skille oss ut fra annet personell på sykehuset. Innenfor modellen presten som hjelper i det religiøst intolerante sekulære samfunnet (sekularitet 2) kan man fristes til å bli så alminnelig at man forsvinner i mengden av hvitkledde hjelpere og strippestriper for det ved det kommunikative overskuddet som Josuttis knytter til grenselosrollen. På den annen side kan man bli så annerledes at man ikke blir brukt til samtaler. For vi er avhengig av våre kollegaer, personalet på postene, for

å gjøre oss tilgjengelig for pasientene. Med for stor avstand kan man bli både opphøyd og nedgradert, både fryktet og glempt. Sykehusprest Kjetil Moen bruker i denne boken uttrykket «passe annerledes» som det optimale. I en passelig annerledeshet tenker jeg at den tillitsfulle kollegialiteten er ivaretatt, samtidig som sider ved det kommunikative overskuddet knyttet til nettopp presterollen kan få plass. Det innebærer å være nærværende hjelper og samtidig bærer av det kommunikative overskuddet, og at Josuttis' prestemodell, *veilederen i hellighetssonen*, blir tatt i bruk når det trengs.

I dette caset henvender ledelsen seg til sykehuspresten, ikke som en tilfeldig blant mange helpere, men som en som, i tillegg til å være «en av oss», er bærer av noe mer. (Dertil står sykehuspresten litt på utsiden når det gjelder det behandlingmessige ansvaret). Å stå i og å lete etter en slik passelig avstand til kollegaer krever både integritet og kunnskap. Det kan være personlig krevende, for vi trenger tilhørighet akkurat som alle andre mennesker. Det kan oppleves som et krysspres mellom identiteter, som gjenspeiler noe av krysspreset mellom det Taylor benevner som det immanente og det transcendent i kulturen. Og hvis det er slik at det er den passelige avstanden som muliggjør å beholde begge sine identiteter, er det kanskje et faglig poeng å utholde krysspreset og ikke falle for fristelsen til kun å fylle rollen som «den ællminnelige» presten, som er til forveksling lik andre helpere.

Vår kunnskap kan hjelpe oss å stå i dette krysspreset. I vår faglige bagasje, som sjelesørgere og spesialprester, har vi en del kunnskap vi også her kan anvende på oss selv. Levinas' «den annens ansikt» er samtidig kjent og fremmed (Jørgensen, 2016; Levinas, 1972/2006). Vi er del av en stor sammenheng og er som mennesker skapt til fellesskap, men vi er samtidig små mennesker alene under stjernehimmelen og i vår relasjon til Gud. Som sykehusprester må vi i ganske stor grad forholde oss til vår «alenehet» for å kunne være gjestfri og romme den andre (Nouwen, 1975/2006, s. 65). Jeg tenker at en personsentrert samtalepraksis betinger at vi anerkjenner alle menneskers annerledeshet. Ved å betrakte våre konfidenter som samtidig kjente og fremmede kan vi gi en større åpenhet til å lytte oss inn til den andres livsverden. Mennesket er annerledes, også vi som er sykehusprester. Selv om det koster litt og avkrever oss å arbeide med vår integritet.

Tilbake til Josuttis og hans tredje prestemodell, «presten som fører inn i hellighetssonen». Hvis jeg skal sette hans modeller i sammenheng med det kommunikative overskuddet i presterollen, er det vel nettopp i

denne modellen jeg vil lete. Når enhetsledelsen i caset står overfor den vanskelige oppgaven det er å informere de pårørende om at det som ikke skulle skje, har skjedd, er det sykehuspresten den henvender seg til. Ved å sende sykehuspresten med dødsbudet vil ledelsen også vise de pårørende den beste omsorgen sykehuset har å tilby. Det er ikke en tilfeldig person som sendes, men en som representerer noe mer, knyttet til grensen mellom liv og død, og som kan ha å gjøre med at presten er en veileder inn i hellighetssonen.

De pårørende

Allerede når moren til avdøde åpner døren og ser sykehuspresten stå der på trappa iført snipp, leser hun situasjonen slik at sønnen er død. Jeg er ikke kjent for de pårørende som prest, men bærer et symboltungt antrekk som i denne konteksten raskt leses raskt som et dødsbud. Hvis vi ser for oss at de pårørende er som mange i Innlandsbygdene folkekirke-medlemmer med et nært forhold til kirken som tradisjonsbærer og forvalter av livsritualer – kan vi tenke oss at det for dem oppleves relevant at det er nettopp en folkekirkeprest som kommer med den vonde beskjeden, og som er hos dem i denne situasjonen. Hvis vi ser på Josuttis' prestemodeller, vil sykehuspresten som kommer, trolig være en kombinasjon av hjelper og veileder eller grenselos for dem som har mistet. Vi kan se for oss at de på forhånd har en fortolkning av presten som representant for det kirken er for dem, og kanskje ikke i så stor grad som helsearbeider (jf. sykehusprestens to identiteter). Slik har de knyttet et kulturelt betinget kommunikativt overskudd til presterollen. Hvis presten også er et slags religiøst symbol (Stifoss-Hanssen, 2005), vil også religionspsykologien kunne hjelpe oss i vårt forsøk på å forstå noe av hva som kan ligge i det kommunikative overskuddet. Ifølge psykoanalytiker Ana-Maria Rizzuto har alle mennesker i den vestlige kulturkretsen indre psykologiske gudsrepresentasjoner, det vil si et slags indre avtrykk av Gud. Disse er formet både av avtrykk etter de viktige omsorgspersonene, av psykologiske erfaringer fra ens fantasier og utvikling som barn og av troskulturen (Rizzuto, 1979). I en fortettet stressituasjon som de pårørende står i, vil en symbolfigur kunne avspeile eller fremkalle denne indre gudsrepresentasjonen. Presten vil kunne stå for det ens indre, ofte ubevisste bilder av Gud står for. Man kan således tenke at det kommunikative overskuddet ikke stammer bare fra ytre erfaringer og kunnskap fra kulturen, men også fra ens egen bevisste eller ubevisste

psykologiske forestilling om Gud. Slik vil gudsbildene kunne være del av det psykologiske overføringsfeltet som alltid er i spill i et betydningsfullt møte mellom mennesker.

Hvordan kan så sykehuspresten være en ressurs for de pårørende i dette caset? Det kan hende gudsbildene er overveiende gode, og at presten dermed symboliserer mest godt i det vonde. Da vil sykehuspresten være en god ressurs for dem. Men hva hvis gudsbildene er mest vanskelige? Er det da fare for at det blir motsatt? Jeg tenker at vi må ta høyde for at symboleffekten kan slå flere veier.

Så kan vi videre lure på om det er viktig for de pårørende at presten kommer fra sykehuset, eller om den doble identiteten ikke er av betydning. Det kan hende de bare ser en prest. Men det kan også hende de ser en sykehusansatt, en som er på lag med dem som er ansvarlig for at selvmordet kunne finne sted. Dersom de ser begge deler, kan rollen også bli sammenblandet for dem. For sykehusledelsen er det kanskje godt å kunne tilby et menneske som også er prest, som har en del av sin identitet knyttet til sykehuset. Men for de pårørende er det mulig at en menighetsprest ville kunne gi bedre omsorg for dem som har mistet sin kjære i suicid på et sykehus, nettopp fordi identiteten utelukkende er knyttet til kirken. Dette spørsmålet mener jeg er noe som bør drøftes tverrfaglig i praksisfeltet.

Prester er trent i å støtte og være hos mennesker i krisesituasjoner, og sykehusprester har videre tilleggskompetanse gjennom sin spesialistutdanning. Min egen og kollegaers erfaring tilsier at vi utgjør en viktig ressurs for pårørende etter suicid. Tilliten bygges allerede fra nærværet i krisesituasjonen. Kanskje kjente vi også avdøde fra sykehuset og kan minnes personen sammen med de pårørende. Til sammen danner dette grunnlag for meningsfull støtte gjennom sorgprosesser som kan være langvarige og kompliserte etter et slikt tap.

De involverte ansatte

Når vi kommer til støttesamtale med gruppen av ansatte som var involvert i hendelsen, har vi med et større tros- og livssynsmessig mangfold å gjøre. Det er en situasjon hvor dialogtenkning og -ferdigheter er en forutsetning for at samtalen skal fungere godt. Sammen med den personlige faktoren vil det være avgjørende med tanke på sykehusprestens legitimitet, og for om man oppleves som en ressurs eller ei. Man vil kunne

anta at noen i gruppen ser noe symbolsk ved prestens rolle som grenselos, som kan oppleves som en ekstra ressurs i situasjonen (jf. Josuttis, sitert i Akerø, 1999). Men for humanetikerer i gruppen kan det hende at det kommunikative overskuddet til sykehuspresten ikke har noen betydning i det hele tatt, eller at det er noe negativt. Fra den muslimske legens perspektiv kan det tenkes at en religiøs lederskikkelse forbindes med noe helt annet enn fra en folkekirkekristens perspektiv. Kanskje sykehuspresten for denne legen representerer noe tvetydig og udefinerbart, med en rolle som er vanskelig å forstå, og som derfor eventuelt også er knyttet til et visst ubehag. Eller det kan ligge noe positivt i en felles erfaring av og kompetanse på det å tro.

Det alle gruppedeltakerne imidlertid deler, er at de befinner seg i en krisesituasjon på et offentlig sykehus i et sekulært samfunn. Det som blir viktig, er hvordan gruppedeltakerne erfarer at sykehuspresten fremstår og handler i situasjonen, og da mener jeg først og fremst hvordan jeg får dem til å tenke og føle om seg selv, inkludert de tros- og livssynsmessige ressursene de selv bærer med seg. Men det er også viktig at sykehuspresten er nettopp sykehusprest – selv om det vil innebære stor grad av tros- og livssynsmessig annerledeshet i møte med flere. Åpenheten, ikke nøytraliteten eller lukketheten, er en forutsetning for at de ulike deltakerne vil kunne dra nytte av sine egne tros- og livssynsmessige ressurser. Raag Rolfsen henspiller på Husserl når han skriver at «en menneskelig livsverden, forstått som et åpent mulighetsrom, er utenkelig uten at separate dialogpartnere snakker sammen» (Rolfsen, 2016, s. 299). Å være separat innebærer å være i annerledesheten og å se etter den andres annerledeshet. Og det vil kanskje kunne gi større rom for deltakerne i gruppen til å hente frem egne tros- og livssynsmessige ressurser hvis sykehuspresten innehar rollen sin på en tydelig måte: At hun er både hjelper (helsearbeider) og veileder (ordinert prest) sendt av kirken. Jeg mener at det i en slik situasjon er nettopp den doble identiteten til sykehuspresten som gjør at hun kan ha noe ekstra å gi – men ikke uten videre. Ifølge Charles Taylor (2007) er etterspørsel etter autentisitet et kjennetegn ved senmoderne samfunn. Derfor blir persondimensjonen ved prestatjenesten tilsvarende betydningsfull (Kaufman et al., 2016, s. 50). Sykehuspresten må fremstå som et autentisk menneske, og jeg må rett og slett by litt på meg selv.

En ufarlig måte å by på seg selv på er å bruke selvironi. Her kommer villigheten til å være «klovn» inn – ikke en tullebukk eller gjøgler, men en klok klovn som med intendert godhet spontant kan stille seg i en utsatt

posisjon. Dostojevskijs karakter Myskjin i *Idioten* (1868/1990) og Sosima i *Brødrene Karamasov* (1880/2001) er for meg litterære forbilder på denne posisjonen. Begge ledes av godhet for andre, der den andre er i sentrum, ikke jeg-et. Klovnen er åpen. Hun har frihet til å sette ting på hodet, se med skråblikk på situasjoner, gjøre de overraskende handlingene og stille de «dumme» spørsmålene ut fra en åpen ikke-vitende posisjon. Dette mener jeg er nyttig også i dialogsammenheng. Den kloke klovn ser paradoksene i sitt eget liv slik hun også ser paradoksene i andres liv (Capps, 2005, s. 120) Klovnen er inkluderende og aksepterende og kan være nyttig for meg å ha med meg i mitt rollerepertoar som sykehusprest.

Med meg inn i denne gruppen ville jeg ønske å ha en mangfoldsbevissthet om tro og livssyn. Dersom jeg fremstår som tydelig og ikke selv aktivt underkommuniserer det kommunikative overskuddet som tilligger rollen min, vil det antakeligvis også være lettere for deltakerne å ta i bruk sin egen tro som ressurs i denne vanskelige situasjonen. Selv om jeg her ikke er veileder inn i hellighetssonen i liturgisk forstand, vil det kanskje kunne fungere slik at jeg, ved å være prest, indirekte åpner for tematisering av tros- og livssystemaer.

Når en konfident eller en annen som har med sykehuspresten å gjøre i en slags form for utleverthet, har et annet tros- og livssynsmessig ståsted enn sykehuspresten, kommer vedkommende automatisk i en dialogposisjon som kanskje ikke uten videre er ønsket eller ok (Grung & Bråten, 2019). Dialog betinger, som kjent, to parter som gir seg selv til kjenne. Iselin Jørgensen (2016) argumenterer for at vi nettopp ved ikke å komme fra samme trostradisjon kan se hverandre med et friskere blikk med større respekt fordi vi ser utenfra. Hun skriver om Emmanuel Y. Lartey, som er opptatt av å utvikle respekt for forskjeller i den interkulturelle sjelesorgen. Slik respekt innebærer at vi er nysgjerrig både på individets universelle, kulturelle og unike trekk, og at vi ikke først og fremst skal søke å identifisere oss med den andre, men skal se den andre som en ukjent, som et mysterium. Dette er jeg enig i.

Når jeg leder gruppen mennesker som står i denne kritiske situasjonen, må jeg være oppmerksom på ulikhetene. Kanskje blir forskjellene tydeligere også ved at jeg er prest. I beste fall vil det kunne skapes en lyttende kultur i gruppen, der alle er respektfullt interessert i hverandre som annerledes enn dem selv. Og i beste fall er sykehuspresten også passe annerledes i utgangspunktet ...

Oppsummering, konklusjon og utblikk

Jeg har undersøkt ulike aspekter ved hvordan vi kan forstå sykehuspresten som ressurs i møte med mennesker på sykehus i et tros- og livssynspluralt samfunn. Dette har jeg gjort ved å drøfte et oppdiktet case fra psykiatrien ved hjelp av begrepene dobbel identitet og kommunikativt overskudd. Jeg formet caset slik at jeg kunne drøfte tre grupper med ulike innfallsvinkler til sykehusprestrollen.

Når jeg har drøftet sykehusprestens møte med ledelsen, har jeg sett på ulike forståelser av sekularitet, og på hvordan de ulike forståelsene påvirker legitimiteten av sykehusprestens tilstedeværelse. En sekularitetsforståelse som peker mot livssynsneutralitet, mener jeg er hemmende for tjenesten. Den kan påvirke tjenesten mot en utflating av den doble identiteten, og presterollen kan bli for mye «presten som hjelper» (jf. Josuttis), til forveksling lik andre hjelpere, og for lite «presten som veileder inn i hellighetssonen», med det kommunikative overskuddet det innebærer. En forståelse av sekularitet som favner både det immanente og det transendente ved tilværelsen, vil være å foretrekke for å kunne utvikle tjenesten innenfor rammen av et livssynsåpent samfunn. Med NOU-en fra 2013 og den nye trossamfunnsloven på plass mener jeg det åpner seg et større rom for å yte god og likeverdig åndelig og eksistensiell omsorg på en offentlig arena.

Jeg drøftet videre møtet med de pårørende med en innfallsvinkel knyttet til noe av det som kan ligge i det kommunikative overskuddet, nemlig en forbindelse mellom psykologiske gudsbilder og presten. En slik forbindelse kan slå ut på godt og vondt; folk vi møter er sårbare, og sykehuspresten har autoritet i rollen. Derfor mener jeg det er viktig å ha en bevissthet på at gudsbilder også kan befinne seg i overføringsfeltet og dermed i det kommunikative overskuddet som følger forventninger og fortolkning av sykehusprestrollen.

I drøftingen med utgangspunkt i de involverte ansatte hadde jeg søkelys på tros- og livssynsmangfold som jeg hadde lagt inn i da jeg utformet denne konstruerte gruppen. Slik fikk jeg sett på mulige ulike oppfatninger av hva presterollen kommuniserer, og jeg fikk drøftet dette som et dialogisk møte i et åpent mulighetsrom mellom separate parter. Jeg så at persondimensjonen er viktig, sammen med mangfoldsbevissthet og et menneskesyn preget av at vi er forskjellige.

I et samfunn hvor sekularitetsforståelsen dessverre i stor grad er preget av at religion ikke skal kommuniseres, trenger vi som forvalter en

slik rolle ved offentlige institusjoner, noen ufarliggjørende grep vi kan bruke. Når konteksten nå engang er slik den er, tenker jeg på å bruke slike grep som en del av jobben min. Det er pasientenes beste som er det viktige. Vi skal finne veier til å gi dem den åndelige og eksistensielle omsorgen de ønsker og trenger, og vi er avhengig av våre kollegaers tillit for å kunne yte denne omsorgen. Vi skal stå i vår doble identitet, med passe avstand for å gi rom for det kommunikative overskuddet. Vi skal være passe annerledes for å bli brukt. Den mangefasetterte klovnemetaforen er for meg god å ha som en av mange indre roller å fortolke min sykehusprestrolle fra.

Jeg tenker at vi i vår tjeneste som sykehusprester vil være med på å utvikle det livssynsåpne samfunnet. Jeg mener at sykehusprestenes erfaring og kompetanse er selvsikre elementer som basis for denne utviklingen, både fordi vi trosmessig gjenspeiler et fundament for majoriteten av befolkningen og fordi vi er bærere av en kombinasjon av kunnskap og ferdigheter ingen andre har. Dertil har vi lenge vært og er til stede på sykehusene i en rolle folk forbinder med noe. Men vi må vite at vi representerer en majoritetsreligion, og vi må aktivt legge til rette for å utvide tilbudet til folk med annen tros- og livssynsbakgrunn. Tjenesten må utvikles slik at prinsippet om likeverdige helsetjenester ivaretas. Det holder ikke å la en muslim be på et håndkle på pasientrommet sitt eller å tilby et kirkerom for ettertanke for en humanetiker.

Jeg imøteser at flere utdannede ledere fra ulike tros- og livssynssamfunn kommer på banen med relevant kompetanse som jeg håper de får tilbud om å skaffe seg. Likeledes imøteser jeg at sykehusene ser behovet for å utvide og utvikle tros- og livssynstjenesten i møte med det livssynsåpne samfunnets mangfold som gjenspeiler seg i pasientbefolkningen.

I fremtiden går vi etter sigende mot en sterkere grad av kommunal ivaretagelse av en del funksjoner som i dag ligger innenfor spesialisthelsetjenesten. I Nederland er man allerede i gang med den utviklingen (Zock, 2019, s. 16), og det er ønskelig at det planlegges for at en profesjonell åndelig og eksistensiell omsorg kan være tilgjengelig for pasientene også utenfor institusjonene. Det blir spennende å følge utviklingen og være med på tilrettelegging til beste for alle pasienter, pårørende og personell, slik at de kan få likeverdig støtte til å håndtere livskriser og eksistensielle spørsmål og hjelp til å finne frem sine egne spirituelle kilder til mestring og mening.

Referanser

- Akerø, H. A. (1999). Veileder i hellighetssonen: en presentasjon av M. Josuttis pastoralteologi. I Hougsnæs, M. H. (Red.), *Kirken, lekfolket og presteskapet* (s. 119–133). Kirkens arbeidsgiverorganisasjon.
- Berthelsen, E. & Stifoss-Hanssen, H. (2014). Eksistensielle samtaler og religiøs betjening i helseinstitusjoner. I L. J. Danbolt, L. G. Engedal, K. Hestad, L. Lien & H. Stifoss-Hanssen (Red.), *Religionspsykologi* (s. 383–387). Gyldendal Akademisk.
- Capps, D. (2005). The wise fool reframed. I R. C. Dykstra (Red.), *Images of pastoral care: Classic readings* (s. 108–122). Chalice Press.
- Christensen, H. R., Høeg, I. M., Kühle, L. & Nordin, M. (2019). Rooms of silence at three universities in Scandinavia. *Sociology of Religion*, 80(3), 299–322. <https://doi.org/10.1093/socrel/sry040>
- Dostojevskij, Fjodor: Idioten, Solum forlag 1990 (opprinnelig utg. russisk verk 1868).
- Dostojevskij, Fjodor: Brødrene Karamasov, Solum Forlag 2001 (opprinnelig utg. russisk verk 1880).
- Grung, A. H. & Bråten, B. (2019). Chaplaincy and religious plurality in the Norwegian context. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 71–80. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5356>
- Jørgensen, I. (2016). Sjelesorg i dialog – om den kristne sjelesørgeres rolle i en flerreligiøs kontekst. I B. Fagerli, A. H. Grung, S. T. Kloster & M. Onsrud (Red.), *Dialogteologi på norsk* (s. 182–195). Verbum Akademisk.
- Kaufman, T. S., Felter, K. D. & Gaarden, M. (2016). Person og presteetjeneste: persondimensjonens betydning for prestens profesjonsutøvelse. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(2), 45–57. <https://doi.org/10.48626/tpt.v33i2.5200>
- Levinas, E. (2006). *The humanism of the other*. (N. Poller, Overs.). University of Illinois Press. (Opprinnelig utg. 1972)
- Nouwen, H. J. M. (2006). *Å søke en helhet*. (K. Wangensteen-Grøv, Overs.). Verbum. (Opprinnelig utg. 1975)
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssyns åpne samfunn: en helhetlig tros- og livssyns politikk*. Kulturdepartementet. [https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2013-1/id711212/Prop.130.L.2018-2019.Lov.om.tros-og.livssynsamfunn\(trossamfunnsloven\).Barne-og.familiedepartementet.https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/prop.-130-l-20182019/id2660940/](https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2013-1/id711212/Prop.130.L.2018-2019.Lov.om.tros-og.livssynsamfunn(trossamfunnsloven).Barne-og.familiedepartementet.https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/prop.-130-l-20182019/id2660940/)
- Rolfsen, R. (2016). Dialog og åpenhet. Et religionsfilosofisk bidrag. I B. Fagerli, A. H. Grung, S. T. Kloster & M. Onsrud (Red.), *Dialogteologi på norsk* (s. 294–309). Verbum Akademisk.
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The birth of the living God*. University of Chicago Press.
- Rykkje, L. & Austad, A. (Red.). (2020). *Eksistensielle begreper i helse- og sosialfaglig praksis*. Universitetsforlaget
- Schnell, T. (2020). *The psychology of meaning in life*. Routledge.
- Stifoss-Hanssen, H. (2005). Et hellig og ganske allminelig [sic] menneske: om presten som religiøst symbol. *Nytt norsk kirkeblad*, (7), 7–40. <https://www.tf.uio.no/forskning/publikasjoner/nytt-norsk-kirkeblad/nnk-i-pdf/nnk-2005-07.pdf>
- Sørensen, T. & Kvande, M. N. (2014). Er de troende friskere?. I L. J. Danbolt, L. G. Engedal, K. Hestad, L. Lien, H. Stifoss-Hanssen (Red.), *Religionspsykologi* (s. 303–314). Gyldendal Akademisk.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Belknap Press.
- Torbjørnsen, T. (2011). «Gud hjelpe meg!» *Religiøs mestrings hos pasienter med Hodgkins syndrom: en empirisk, religionspsykologisk studie* [Doktorgradsavhandling]. Menighetsfakultetet.
- Timmins, F., Caldeira, S., Murphy, M., Pujol, N., Sheaf, G., Weathers, E., Whelan, J. & Flanagan, B. (2018). The role of the healthcare chaplain: A literature review. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 24(3), 87–106. <https://doi.org/10.1080/08854726.2017.1338048>
- Zock, H. (2019). Chaplaincy in the Netherlands: The search for a professional and a religious identity. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 11–21. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5347>

«Og så er pårørendestøtten på vei, sykehuspresten». Krisehåndtering i det livssynsåpne rom: gjennomtenkning av en praksis

Helge Hansen Sykehusprest Helse Stavanger HF, Stavanger universitetssjukehus

Abstract: In many Norwegian hospitals, the chaplain provides support for next-of-kin in acute and emergency situations, such as following a car-accident or a heart-attack. In this chapter the author discusses whether the chaplain's relation to a particular denomination offers a way, or gets in the way, for providing best care for next of kin in acute emergencies? Is such a bond a hindrance for the hospital chaplain in how they can inhabit their role as support for next-of-kin in the emergency room, where he or she will meet a plethora of faiths and worldviews? The chapter pursues this question and also discusses a related and more fundamental one, namely which type of competencies are required to meet people in crisis. The author concludes that it is not the hospital chaplain's confessional bonds which are primarily called for in this context, but his or her relational competence and ability to provide existential care regardless of the faith of those the chaplain is to support during an emergency situation.

An open understanding of the role such as this, gives the hospital chaplain particular prerequisites to be emergency contact support and to have legitimacy also in a plurality of worldviews.

Keywords: chaplaincy, existential care, pluralism, hospital context, crisis management

Konfesjonell prest i livssynsåpent landskap

Det er sen kveld, og jeg har vakttelefonen for sykehusprestene. Det ringer fra akuttmottaket. De vil at sykehuspresten skal komme. Det er skjedd en ulykke, flere pårørende er på vei inn, og mottaket trenger at sykehuspresten kommer. «Kan du komme nå?» spør de. Jeg pakker sekken og drar opp til sykehuset. Når jeg kommer til akuttmottaket, henvender jeg meg til vaktleder, som raskt setter meg inn i hendelsen. Sammen går ansvarlig lege og jeg bort til pårønderommet og møter de pårørende til den forulykkede pasienten. Legen fører ordet og presenterer seg, og forteller at, til tross for stor innsats, sto livet dessverre ikke til å redde. Og så sier hun henvendt til meg: «Og så har vi pårørendestøtte og sykehusprest, han vil være med dere mens dere er her på sykehuset.» Legen drar, og familien begynner å snakke om hendelsen. Jeg lytter, henter kaffe og juice, vi snakker sammen, er stille. Etter en tid kommer sykepleier og sier at avdøde nå er stelt. Nå er syningsrommet åpent for at pårørende kan gå inn og være med den avdøde. Sammen går vi inn.

Etter en tid går vi ut fra syningsrommet og inn igjen i pårønderommet. De pårørende ønsker å snakke om begravelsen og trenger informasjon. «Jeg trenger å få kunnskap», sier den ene. «Det hjelper mot kaos. Jeg må vite hva som venter meg nå i de neste dagene, og hva jeg må gjøre. Kan du si meg hva jeg må gjøre nå de neste dagene?»¹

Hvordan kan en konfesjonell prest i Den norske kirke ha rollen som pårørendestøtte, når konteksten er preget av livssynsmangfold? Er det ikke prinsipielt problematisk at mennesker i krise kan møte en ansatt som, for dem, representerer et fremmed livssyn? Ligger det her en mulig spenning mellom helhetlig helsehjelp og tros- og livssynsfrihet? Dette er spørsmål jeg ønsker å forfølge i dette essayet.

Å være pårørendestøtte og konfesjonell prest i en livssynsåpen kontekst tas med jevne mellomrom opp i intern kollegaveiledning. Kollegiet opplever rollen som meningsfull, blir ofte tilkalt og får gode tilbakemeldinger fra ansatte i mottaket. Likevel vet sykehuspresten aldri fullt ut hvordan rollen blir oppfattet av pårørende og etterlatte.

Vi er prisgitt våre egne refleksjoner i etterkant av møtene, tilbakemeldinger fra kollegaer i mottaket og tilbakemeldinger formidlet ved et skjema som alle etterlatte får fra sykehuset. Dette essayet handler derfor om å se seg selv i bakspeilet, å lete etter mulige blindsoner og å reflektere mer prinsipielt over praksisen som pårørendestøtte i akuttmottaket.

¹ For å ivareta anonymitet er caset konstruert ut fra samlede erfaringer.

Legitimiteten drøftes med utgangspunkt i pårørendes og etterlattes behov og autonomi, sykehusprestens egen selvforståelse og integritet og helseforetakets verdier og forventninger.

Pårørendes og etterlattes behov i akutt krise

Pasient og pårørende har rett til pårørendestøtte. Denne retten er forankret i pasient- og brukerrettighetsloven, og helsepersonell er forpliktet til å yte slik hjelp, noe som igjen er forankret i spesialisthelsetjenesteloven og helsepersonelloven (se Magelssen et al., 2020, s. 38-41). Når helsepersonell i akuttmottaket vurderer et pasientforløp som så kritisk at det kan stå om liv og død, blir pårørende bedt om å komme til sykehuset. De får da tilbud om pårørendestøtte. Som en samlebetegnelse kan vi si at pårørendestøtte handler om *psykososial støtte* for de pårørende. Dette er en vid betegnelse som innebærer på ulikt vis å være der for de pårørende, slik at de kan holde ut å stå i situasjonen de er i. Videre kan den psykososiale støtten handle om å kartlegge nettverk, å mobilisere ressurser til å vende seg mot fremtid og å samle krefter til å gå videre (Helsedirektoratet, 2016).

Jeg er igjen på vei til akuttmottaket. Etter at vi har vært i pårørenderommet, går vi inn i syningsrommet. Vi er lenge i rommet sammen. Det er stille, og så sier enken til meg: «Kanskje du kan lyse en velsignelse over ham? Det tror jeg ville være fint. Jeg tror han ville satt pris på det.» Jeg går bort til avdøde og lyser velsignelsen.

*«Herren velsigne deg og bevare deg.
Herren la sitt ansikt lyse over deg og være deg nådig.
Herren løfte sitt åsyn på deg, og gi deg fred. Amen.»*

Det kan være vanskelig for pårørende å dra fra syningsrommet. Noen kan kjenne det som de svikter avdøde, ved at de lar den døde bli alene igjen i rommet. Det er dette ugjenkallelige – at nå vil de ikke se den døde mer. Når velsignelsen er lyst, er det i denne siste skissen noe som faller mer på plass. Ritualet hjelper enken til å hvile i at den døde er knyttet til en makt sterkere enn døden. Enken kan gå videre og vende seg til fremtiden igjen.

Vi sitter på pårønderommet i akuttmottaket, og sykepleieren introduserer meg som sykehusprest. Jeg ser at de pårørende blir stresset, og de spør om alt håp da er ute. «Vi er ikke kirkefolk, og det kjennes fremmed å ha en prest her», sier de. Jeg kjenner meg på defensiven og prøver å omdefinere rollen min ved å fortelle om min primære rolle som pårørendestøtte i akuttmottaket. Likevel er det som om jeg må kjempe for å få tillit, og jeg kjenner en støy inni meg.

«Men det er greit at du blir», sier familien. Da vi drar fra hverandre denne kvelden, sier de at de er glade for at jeg var der. At det var nødvendig og viktig.

I dette møtet er det en «støy» som gjør at rollen som pårørendestøtte blir uklar. For det første vekker ordet sykehusprest assosiasjoner av død og håpløshet. Dernest definerer pårørende seg ut av relasjonen ved å si at «vi er ikke kirkefolk», og de tar dermed med seg inn på sykehuset det trolandskapet de har utenfor sykehuset, og lar dette bli styrende. Denne siste skissen viser hvor viktig det er med åpenhet og informasjon om rollen, og at rekkefølgen på ordene «pårørendestøtte» og «sykehusprest» ikke er likegyldig.

Sykehusprestens faglige selvforståelse

Grunnverdiene til Helse Stavanger er *respekt, faglighet og trygghet*. Verdiene er relativt åpne og peker mot helhetlig og god ivaretagelse av pasient, pårørende og ansatte. Vi kan si at verdiene skal ivareta *forsvarlig helsehjelp*.

Disse grunnverdiene korresponderer godt med sykehusprestens faglige forankring og praksis som sjelesørger. Vi kan kalle denne forankringen en *konfidentorientert metode*. Det sentrale i en slik tilnærming er at sykehuspresten har sin oppmerksomhet vendt mot pasientens behov, og at det skjer et møte på pasientens og pårørendes premisser. En slik tilnærming utelukker ikke at sykehuspresten også har åpenhet om egen identitet og integritet (Stavanger universitetssjukehus, 2018).

Videre er det naturlig å spørre hva teologien bidrar med av *ressurser* inn i et livssynsåpent rom preget av krise. I denne sammenhengen er det særlig naturlig å hente slike ressurser innenfor *skapelsesteologien*. Menneskene lever i den samme verdenen, med grunnleggende eksistensielle livsvilkår. Dernest er mennesker knyttet til ulike kulturer, trosretninger og livssyn.

Viktige verdier innenfor skapelsesteologien er troen på at mennesket er skapt i Guds bilde, med verdighet og sårbarhet. En annen viktig teologisk

ressurs er eksempler fra Jesu møter med ulike mennesker og situasjoner. Midt i et mylder av mangfold har han sin oppmerksomhet vendt mot menneskene og deres behov.

Hva er da sykehusprestens selvforståelse i akuttmottaket? Kanskje kan vi si det slik: Området mellom pårønderom og syningsrom har i seg både den *tålmodige medvandrereren* og den *aktive stifinneren*. Medvandrereren har oppmerksomheten rettet mot ikke å handle, men heller på abstinens, på å holde igjen, på ikke å ta over, men heller på å støtte. Samtidig er en stifinner en som kan svare, veilede og informere. Disse funksjonene krever både menneskelig og faglig kompetanse. Erik Stabrun bruker i sin bok om samtaler ved plutselig død begrepsparet *tydelig og var* om ferdighetene som trengs i møter med mennesker som får beskjed om ulykker og brå død (Stabrun, 2014, s. 53).

Det har skjedd en utvikling i prestens selvforståelse, og også i de oppgavene som helsevesenet etterspør. Denne utviklingen korresponderer med dypere endringer i befolkningens spiritualitet. Chaplaincy-rollen er en mer omfattende rolle enn den tradisjonelle konfesjonsbestemte rollen som sykehusprest.

For many persons issues of God and other religious matters are not very prominent in their daily lives, but when something profoundly disturbing happens in life, an existential crisis might occur making the need for meaning intrusive. For many persons, pastoral care consultations and different ways of ritualizing are available and used means for spiritual or existential meaning-making. (Danbolt et al., 2019, s. 6)

Stifoss-Hanssen et al. (2019) reflekterer over en slik utvikling. De peker på at helsevesenet har en lang tradisjon for eksistensiell og åndelig omsorg, men at det likevel kan argumenteres for en endring og utvikling av denne rollen. Sykehusprestrollen er blitt mer profesjonalisert og integrert i sykehuskonteksten. Det påpekes at om man vil male med bred pensel, kan man argumentere for at sykehusprestrollen har beveget seg fra en religiøs omsorgsmodell i retning av en mer eksistensiell modell for ivaretagelse (Stifoss-Hanssen et al., 2019, s. 65).

En slik refleksjon gir gjenkjennelse i den praktiske hverdagen som sykehusprest. Sykehuspresten er «passe annerledes» i helsevesenet (se Moen, kapittel 7 i denne boka). Vi er samarbeidende helsepersonell, vi skriver ikke journal eller notat, og vi har streng taushetsplikt. Her er det ordet «passe» som vekter rollen, slik at den verken blir helt annerledes eller ikke

fremmed i det hele tatt og slik mister identitet og mulighet til virkelig å bli et tverrfaglig viktig bidrag.

Hvordan kan så prestens rolle som pårørendestøtte ha legitimitet innenfor den samfunnskonteksten som er i Helse Stavanger sitt oppdragsområde? La oss se nærmere på det større bildet.

Helseforetakets verdier og forventninger

Om lag 70 prosent av den norske befolkningen er medlem i Den norske kirke. Samtidig har Helse Stavanger HF et nedslagsfelt med over 150 nasjonaliteter og et stort mangfold i kultur og livssyn (Statistisk sentralbyrå, 2021). Alle sykehusprestene ved Stavanger universitetssjukehus (SUS) er ordinert i Den norske kirke og er konfesjonelt forankret i dette trossamfunnet, med tilsyn fra biskop. Samtidig har sykehuspresten sitt oppdrag og arbeidstakerforhold i helseforetaket.

I tillegg til konfesjonelle sykehusprester har Seksjon prestetjeneste, etikk og livssyn også en kultur- og livssynsrådgiver med særlig ansvar for å legge til rette for livssynsåpenhet i foretaket. Denne rådgiveren koordinerer kontakt med om lag 90 frivillige representanter for et mangfold av tros- og livssynssamfunn. Som en nyansering av de rene livssynskategoriene bør man også vektlegge at mange mennesker i dag ikke tilhører noe tros- eller livssynssamfunn. Flere er i flyt og kjenner slektskap med ulike typer spiritualitet, som kan gå på tvers av organiserte livssynssamfunn (Stavanger universitetssjukehus, 2018, s. 8). I rollen som pårørendestøtte opererer man altså i en sammenheng av stort livssynsmessig mangfold.

Det er et prinsipp i beredskapsarbeid at de som til daglig er tett på et avgrenset område, også bør ha særlig ansvar for området ved kriser og katastrofer. Ved SUS møter eksempelvis sykehuspresten i mange sammenhenger pårørende til pasienter. Som følge av dette, har da Seksjon prestetjeneste, etikk og livssyn ansvar for – ved større ulykker og katastrofer – å opprette og bistå ved et *pårørendesenter* på sykehuset.

Roller som pårørendestøtte har sykehusprestene hatt i mange år, og funksjonen er en sentral del av arbeidet på hele sykehuset. For noen år siden ble rollen i akuttmottaket mer formalisert, med en tydeligere rolleavklaring. Avklaringen innebar også et eget jakkemerke som sykehuspresten bærer når han eller hun har denne funksjonen ved mottaket.



Foto: Helge Hansen

Formaliseringen av rollen ble gjort på initiativ fra sykehusprestene og i samtale med ledelsen ved akuttmottaket. Begge parter ønsket en definering av rollen som gjenspeilet det som var prestens *funksjon* i akuttmottaket. Noen større helseforetak har egne ansatte som kun jobber med pårørendestøtte. Da er det gjerne en sykepleier som har denne rollen. Også sykepleierne i akuttmottaket ved Stavanger universitetssjukehus fungerer som pårørendestøtte. De ivaretar pårørende samtidig som de skal utføre oppgaver rettet mot pasientbehandling.

Seksjon prestetjeneste, etikk og livssyn ved SUS har utarbeidet et verdidokument. Teksten handler om identitet og faglig forankring og er styrende for praksisen til sykehuspresten. Teksten beskriver avveiningen mellom *retten til å slippe* å bli eksponert for valg når det gjelder pårørendestøtte, og samtidig *retten til å bli møtt* med en helhetlig helsetjeneste.

Å sikre retten til ikke å bli utsatt for uønsket livssynspåvirkning er et etisk anliggende og krever en særlig identifisering av de deler av seksjonens virksomhet hvor en opplevelse av slik påvirkning kan bli aktualisert. I akuttsituasjoner, ved ulykker og plutselig død, fungerer sykehuspresten primært som institusjonens pårørendestøtte, men også som tilrettelegger for ritualisering om pasient eller pårørende skulle ønske det. Lege eller sykepleier bør, når det i situasjonen ligger til rette for det, spørre pårørende om de ønsker pårørendestøtte og samtidig opplyse om at det er sykehusprestene som innehar denne funksjonen på sykehuset. Selv om man bør være tilbakeholden med å sette kriserammede mennesker i en situasjon hvor de må ta valg, skal man sikre at sykehusprestens rolle som pårørendestøtte er i henhold til de pårørendes ønsker. For å understreke hva som er sykehusprestens faktiske funksjon i akutte situasjoner, bærer seksjonens ansatte ved slike anledninger etjakkemerke på jakkeslaget hvor det står «Pårørendestøtte». (Stavanger universitetssjukehus, 2018, s. 4)

Ved akutte hendelser i akuttmottaket sendes pasienten til operasjonsstue eller intensivavdeling. Pårørende kan komme i samme ambulanse som pasienten eller med annen transport. Når pårørende ankommer mottaket, blir de henvist til det som kalles *pårørenderommet* i akuttmottaket. Ved siden av dette rommet er det et *syningsrom*. Om pasienten dør, kan pårørende komme inn i syningsrommet for å se avdøde etter at den døde er blitt stelt. Det er i aksen mellom pårønderom og syningsrom sykehuspresten – i rollen som pårørendestøtte – har sitt arbeidssted. Videre er sykehuspresten kontaktledd mellom etterlatte eller pårørende og avdelingen gjennom hele prosessen og noen ganger også i etterkant.

Når sykehuspresten blir tilkalt til mottaket, får vedkommende først en kort briefing av vaktleder, før han eller hun går til pårønderommet. Det er i dette rommet sykehuspresten møter de pårørende. Ansvarlig lege gir informasjon om medisinsk status, og om hvilken medisinsk innsats som er blitt gjort. Når all informasjon er gitt har sykehuspresten et særlig ansvar for å ivareta det vi med en samlebetegnelse kan kalle den *psykososiale støtten*.

Pårørende skal ikke være alene i kaos og krise. Sykehuspresten kan være en vegg å skrike mot, en som kan ta imot og romme følelser og tanker, en som kan hente drikke, en som kan være en budbringer om det kommer ny informasjon, og en som kan si noe om tiden som kommer. Sykehusprestens oppgave kan være praktiske oppgaver rundt syning og gravferd, eller det kan være å fortelle om mulige reaksjonsmønstre de neste dagene. Funksjonen som pårørendestøtte kan også handle om å forberede i forkant av syning, og å være til stede i syningsrommet om de pårørende ønsker det.

Et annet aspekt som ligger til rollen som pårørendestøtte, er kartlegging og mobilisering av ressurser rundt berørt familie. Er det behov for å kontakte det kommunale kriseteamet, er det ofte sykehuspresten som oppretter kontakten.

Hvordan samsvarer så sykehusprestens rolle som pårørendestøtte ved akuttmottaket med Helse Stavanger sine grunnverdier respekt, trygghet og kvalitet?

Rekkefølgen til grunnverdiene er ikke likegyldig. Respekt er grunnleggende for i det hele tatt å etablere en relasjon fylt av tillit. Respekt er å møte andre mennesker på deres egne premisser. Ordet respekt betyr «å se en gang til», altså ikke å være låst i sin egen vurdering, fordom eller praksis, ikke å være drevet av egen agenda, men å være henvendt, oppmerksom, i møte med den andre. Slike elementer er grunnleggende i den konfidentbaserte sjelesorgradisjonen og i tradisjonen fra pastoralklinisk utdanning,

som sykehusprestene ved SUS er forankret i. Kjerneverdiene påvirker hverandre, slik at respekt leder til trygghet, som igjen er en forutsetning for kvalitet i et pasientforløp.

Det er viktig å ha selvinnsikt nok til også å være klar over egne begrensninger. Selv om sykehuspresten mener at hun eller han kan snakke med alle mennesker, kan andre ha gode grunner for ikke å ville møte en sykehusprest og for heller å ønske en annen type støtte. Da må sykehuspresten ha trygghet og kompetanse nok til å henvise og lede pårørende til den de måtte ønske å treffe. I møte med livssynsmangfold kan sykehuspresten, når behov kartlegges, etterspørre om de pårørende ønsker å møte representanter fra deres eget trossamfunn.

Å praktisere i tråd med grunnverdiene innebærer også å *reflektere kritisk* over egen praksis. Det handler om kontinuerlig å spørre hvordan vi tror eksistensiell omsorg, utført eller tilrettelagt av konfesjonelle sykehusprester, oppleves for en befolkning preget av livssynsmangfold, og hvordan denne praksisen kan være åpen og avklart.

Slik jeg ser det, er sykehuspresten som pårørendestøtte ikke i konflikt med foretakets verdier respekt, trygghet og kvalitet. Det forutsetter imidlertid at sykehuspresten er klar over sitt *oppdrag* i mottaket, og at de pårørende er informert om hva slags rolle sykehuspresten har.

Hvordan har så denne praksisen legitimitet med tanke på egen ordinasjon og bånd til Den norske kirke? Presteforeningen i Den norske kirke reflekterer i et dokument om profesjonsetikk nettopp over sammenhengen mellom kirkens og samfunnets oppdrag. Her er det særlig verdifulle å legge merke til begrepsparet *åpenhet* og *integritet*, og jeg mener at disse også er verdifulle veimerker for en konfesjonell sykehusprest ved en livssynsåpen institusjon.

Prester i Den norske kirke er forpliktet på ordinasjonsløftet, lover og avtaler som regulerer prestatjenesten. Prester arbeider i møte med den andre og verden. Mennesket er skapt og villet av Gud, til fellesskap med Gud og medmennesker, og menneskene deler betingelser med alt det skapte. Prester har både et kirkelig oppdrag og et samfunnsoppdrag. Presten arbeider i et samfunn med mangfold av religioner og livssyn, og i en kirke med mangfold av trosuttrykk. Dette dokumentet holder fram to verdier som er særlig viktige for presters profesjonsetikk: Åpenhet og integritet. (Presteforeningen, 2017, s. 7–8)

Hva er det de pårørende trenger? Erik Stabrun (2014) argumenterer for at samtale med mennesker i krise er forankret i et *fag*, og at det ikke er noen motsetning mellom å være profesjonell og å være personlig. Det er snarere

tvært imot, sier han. Hos den profesjonelle er det personlige integrert i det faglige. For sykehuspresten i akuttmottaket betyr det at det er *oppdraget* som er utgangspunktet for arbeidet i denne konteksten. Det er noen mennesker i en sårbar livssituasjon som presten skal være hos. Presten kommer med seg selv som person, men samtidig også med en profesjonalitet og en fagtradisjon.

Erik Stabrun (2014) understreker dette poenget i forbindelse med debatten om hvorvidt dødsbud bør utføres av livssynsuaavhengige personer. Han betoner at prester og diakoner har en type *mengdetrening*, jevnlig erfaring med sjelesorgsamtaler med folk i krise, og at ni av ti begravelser forberedes og forrettes med bistand fra Den norske kirke. Ifølge Stabrun bør denne kompetansen veie tungt: «Den kompetansen og det samfunnsansvar som følger av den kompetansen, synes å være mer relevant kompetanse enn spørsmålet om livssynsuaavhengighet.» (Stabrun, 2014, s. 84)

Hva er god kompetanse for forsvarlig helsehjelp og god omsorg? De tre vignettene i dette essayet fordrer pårørendestøtte som har kompetanse på *ulike* områder. I den første teksten spørres det etter tålmodig nærvær. Kan smerten rommes? Er det en klagemur her? Samtidig er det også behov for en mer aktiv rolle som krever kunnskap med tanke på syning, sorgprosess, ressurser i nettverk og planlegging av begravelse.

I den andre teksten spørres det underveis etter en annen side ved pårørendestøtte. Familien ønsker velsignelse, og her er det kompetanse i *ritualisering* som etterspørres. Kanskje kan man si at sykehuspresten her er det som Josuttis kaller en «veileder i hellighetssonen», jf. Johannessens kapittel i denne boka. Ritualet åpner opp en større virkelighet. Initiativet kommer fra pårørende, og sykehuspresten har identitet og kompetanse til å velsigne (Akerø, 1999).

Den tredje delen av caset i dette kapitlet blir et eksempel på at det ikke er likegyldig i hvilken rekkefølge sykehuspresten og pårørendestøtten blir introdusert. Presterollen kan fungere som trigger og skape stress, der vi må kjempe for å beholde tilliten i rommet. Det er krevende for alle parter. Ofte møtes sykehuspresten med umiddelbar tillit, mens det andre ganger kan være mistillit eller tydelige fordommer som fyller rommet.² Her er det viktig å være oppmerksom på overføringer og motoverføringer.

2 For en tydelig øyeåpner og et nytt perspektiv på hva presten kan være, se Sarah Fogth Lindqvist (2012). Her vektlegger hun hvordan presten har et vidt arbeidsfelt som korresponderer godt med foretakets verdier, og som favner bredere enn det konfesjonelle.

Kanskje kan vi si at det særlig spørres etter tre typer kompetanse, og at *ingen* av disse er knyttet opp til prestens forankring i en bestemt konfesjon. Det spørres etter faktisk kunnskap basert på mengdetrening, etter relasjonelle ferdigheter til å møte mennesker i en utsatt situasjon og etter eksistensiell kompetanse, altså en oppmerksomhet vendt mot menneskets grunnleggende livsvilkår. Flere betoner at i vår tid er de mer *personlige* sidene ved profesjonen blitt viktigere for at et møte skal oppleves som troverdig og godt (Kaufman et al., 2016, s. 50).

Varsling ved brå død – en relevant sammenlikning?

Er drøftingen av sykehusprest som pårørendestøtte i akuttmottak en lokal variant av den nasjonale debatten om varsling ved brå død?

I Norge er det politimyndighet som har ansvar for å underrette pårørende i forbindelse med brå død, savnede personer og alvorlige ulykker. Prester i Den norske kirke har i lang tid, etter sedvane og avtale, hatt delegert ansvar for å sette varslingen ut i livet ved å gå enten alene eller sammen med politi med dødsbud.

NOU-en *Det livssynsåpne samfunn* (NOU 2013: 1) tok til orde for at denne varslingstjenesten skulle endres slik at det ikke lenger var prester, men i stedet politiet eller livssynsuavhengige representanter som skulle gå med bud til pårørende. Om livssynet til de pårørende var kjent, kunne politiet ta direkte kontakt med vedkommende sitt trossamfunn, slik at representanter derfra kunne gå med bud til de pårørende (NOU 2013: 1, s. 183–184).

Det religionspolitiske aspektet ved NOU-en er at mennesker i en krisesituasjon ikke skal bli møtt av en representant fra et bestemt trossamfunn, i dette tilfellet en prest i Den norske kirke. NOU 2013: 1 synes her å vektlegge mottakerens livssynsmessige ståsted og prinsippet om tros- og livssynsfrihet mer enn selve situasjonen og budbærerens kompetanse, oppdrag og erfaring. NOU 2013: 1 vektlegger i stor grad retten til å slippe å bli eksponert for en person som ikke er fra ens eget trossamfunn, samtidig som man kan ha rett til å bli møtt av en representant fra ens eget livssyn.

I sitt hørings svar til NOU-en vurderer Politidirektoratet dette spørsmålet annerledes. Her legges det vekt på at det er selve *hendelsen* eller *budskapet* som er sakens kjerne, ikke budbærerens eller de varsledes livssyn. Det er slik jeg tolker deres hørings svar når de skriver:

Politidirektoratet stiller seg kritisk til en utvidelse av etatens ansvar på dette området. Formidling av dødsbudskap er en krevende oppgave både kompetansemessig, ressursmessig og personlig for den som utfører oppgaven, og er oppdrag som etter sin art ikke kan utføres innenfor en tilmålt tid. Vi kan ikke se at et hovedansvar for formidling av dødsbudskap ligger i en naturlig forlengelse av politiets pliktmessige ansvarsområde. Etter vår oppfatning bør politiet fortsatt kunne basere seg på en strukturert ordning for varsling ved hjelp av andre og bare i unntakstilfeller selv gjennomføre varslingen. (Politidirektoratet, 2013)

En slik refleksjon fra Politidirektoratet er verdt å legge merke til. Det kan synes som etaten i større grad vektlegger selve hendelsen, saken og formidlingen, med alt det innebærer, enn at de pårørende skal bli møtt med en representant fra deres eget trossamfunn. Kanskje kan vi si at *situasjonen* med alt den inneholder, kommer først, og at livssynet er en faktor som ikke er uviktig, men som likevel ikke er styrende. Den nasjonale ordningen ble slik som Politidirektoratet svarte i sitt hørings svar. I dag er det fortsatt prester i Den norske kirke som etter en egen beredskapsavtale utfører de konkrete varslingene som formelt sett politimyndigheten har ansvar for å utføre.

Erik Stabrun (2014) tar også opp denne problemstillingen fra NOU 2013: 1 i sin bok om samtaler ved plutselig død. Stabrun argumenterer mot perspektivet i NOU-en og mener at praksisen med varsling med dødsbud ikke handler om å påvirke mottakeren i en bestemt livssynsmessig retning, men om å «[...] være hos de rammede, på deres premisser, lydhøre for det de er opptatt av» (Stabrun, 2014, s. 83).

Avsluttende utblikk

Hos pårørende og etterlatte er det et lidelsestrykk som ber om respons og ivaretagelse. Situasjonen kan ha ulike fordringer knyttet til seg. Pårørendestøtten er lydhør for hva den andre trenger. Noen ganger kan det bety at en tydeligere identitet som sykehusprest kommer fram, ved en velsignelse eller bønn eller ved at presten jobber tverrfaglig og knytter kontakt med representanter fra andre trossamfunn.

Hvordan kan respons og ivaretagelse være forsvarlig helsehjelp og god omsorg og samtidig ivareta pårørendes integritet og selvbestemmelse? Jeg henter opp igjen ordparet *var* og *tydelig*. Kan disse ordene være veigrep inn i et landskap som handler om å være hos mennesker som har fått livet snudd opp ned? Og er det slik at sykehuspresten har *særlig gode forutsetninger* for

å fylle rollen som pårørendestøtte, også i en livssynsåpen kontekst? Det er i tilfelle dette som på en særlig måte legitimerer at sykehuspresten kan ha rollen som pårørendestøtte.

Kanskje kan man si at det er *nettopp fordi* sykehuspresten er sykehusprest, at han eller hun også kan ha rollen som pårørendestøtte ved akuttmottaket. Ingen kan unndra seg sitt eget livssyn og sin bakgrunn. Ordet *noytralitet* må i stedet erstattes med *åpenhet og klarhet*.

Dette essayet insisterer ikke på at akuttmottaket *må* bruke sykehuspresten i en formell rolle som pårørendestøtte. Det er likevel gode grunner for at sykehuspresten *kan* ha en slik rolle, og for at denne rollen ikke er i konflikt med trosfrihet og den enkeltes integritet. Premissene for at en konfesjonell sykehusprest i et livssynsåpent samfunn kan ha denne rollen, ligger i at rollen er åpen og avklart, og i at ivaretagelse av pårørende utføres i tråd med god kompetanse og sykehusets verdier og hele tiden er forankret i de pårørendes premisser og ønsker.

Referanser

- Akerø, H. A. (1999). Veileder i hellighetssonen. En presentasjon av M. Josuttis pastoralteologi. I Housgnæs, M. H. (Red.), *Kirken, lekfolket og prestskapet* (s. 119–133). Kirkens arbeidsgiverorganisasjon.
- Danbolt, L. J., DeMarinis, V., Rydinger, M. & Zock, H. (2019). Chaplaincy – how and why?. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 4–10. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5349>
- Eide, Ø., M., Engedal, L. G., Kimilike, L. P. & Ndossi, E. (2009). *Restoring life in Christ: pastoral care and domestic violence: African experiences*. Makumira University College.
- Helsedirektoratet. (2016). *Psykososiale tiltak ved kriser, ulykker og katastrofer (Mestring, samhörighet og håp): nasjonal veileder*. <https://www.helsedirektoratet.no/veiledere/psykososiale-tiltak-ved-kriser-ulykker-og-katastrofer>
- Helsepersonelloven. (1999). Lov om helsepersonell m.v. (LOV-1999-07-02-64). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1999-07-02-64>
- Kaufman, T. S., Felter, K. D. & Gaarden, M. (2016). Person og prestetjeneste: persondimensjonens betydning for prestens profesjonsutøvelse. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(2), 45–57. <https://doi.org/10.48626/tpt.v33i2.5200>
- Lindqvist, S. F. (2012). Sykehuspresten og meg: en ateists bekjennelser. *Tidsskrift for Den norske legeförening*, 132(1), 180–181. <https://doi.org/10.4045/tidsskr.11.1338>
- Magelssen, M., Førde, R., Lillemoen, L. & Pedersen, R. (Red.). (2020). *Etikk i helsetjenesten*. Gyldendal.
- Martinussen, W. (1984). *Sosiologisk analyse: en innføring*. Universitetsforlaget.
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssynsåpne samfunn: en helhetlig tros- og livssynspolitik*. Kulturdepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2013-1/id711212/?ch=2>
- Pasient og brukerrettighetsloven. (1999). Lov om pasient- og brukerrettigheter (LOV-1999-07-02-63). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1999-07-02-63>
- Politidirektoratet. (2013). Høringssvar — NOU 2013: 1 Det livssynsåpne samfunn. <https://www.regjeringen.no/contentassets/3810c6a1d2eb412485319c1dfbef00e4/341-politidirektoratet.pdf?uid=Politidirektoratet>

- Presteforeningen. (2017). Profesjonsetikk for prester. <https://www.prest.no/seksjon/profesjonsetikk/>
- Spesialisthelsetjenesteloven. (1999). *Lov om spesialisthelsetjenesten m.m.* (LOV-1999-07-02-61). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1999-07-02-61>
- Stabrun, E. J. (2014). *Bud bærer: samtaler ved plutselig død*. Gyldendal Akademisk.
- Statistisk sentralbyrå. (2021, 5. juni). Trus- og livssynssamfunn utanfor Den norske kyrkja. <https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/religion-og-livssyn/statistikk/trus-og-livssynssamfunn-utanfor-den-norske-kyrkja>
- Stifoss-Hanssen, H., Danbolt, L. J. & Frøkedal, H. (2019). Chaplaincy in Northern Europe: An overview from Norway. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 60–70. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5355>
- Stavanger universitetssjukehus. (2018). *Seksjon prestetjeneste, etikk og livssyn: et verdidokument*. <https://helse-stavanger.no/avdelinger/fag-og-foretaksutvikling/seksjon-prestetjeneste-etikk-og-livssyn>

Prestetjeneste på bortebane. Et forsøk på å belyse grunnlaget for prestedtjeneste i de livssyns åpne utdanningsinstitusjonene

Thomas Tinglum Prost i Sør-Østerdal, tidligere studentprest, Høgskolen i Innlandet

Abstract: This chapter explores the challenges associated with the mandate and perceived role of specialized clergy, specifically student chaplains, in Norwegian higher education institutions. While student chaplains offer religious support, ethical guidance, and existential care as part of an open worldview service, their role comes under scrutiny in the context of religious freedom and the equitable treatment of diverse beliefs. The study focuses on the relatively understudied group of student chaplains, investigating their interests, roles, and resources in addressing the challenges of contemporary student life. Affiliated primarily with the Church of Norway, student chaplains navigate a delicate balance between meeting the institution's need for diverse spiritual and existential counselling and maintaining a distinct identity within the broader religious landscape.

The chapter delves into three aspects of their service: religious ceremonies, existential care, and a pastoral presence embracing diversity in religion and life stance. It underscores the necessity of a nuanced understanding of their role in an increasingly secular and diverse educational environment. The importance of addressing students' existential challenges while navigating religious and cultural sensitivities is emphasized.

The study recommends ongoing discussions regarding the theological and, for lack of a better term, secular legitimacy of student chaplaincy in today's context. With reference to Manfred Josuttis the question is posed whether certain aspects of the pastoral role carry weight, irrespective of one's religious perspective, as a guide in the borderlands between the spiritual and the secular.

Keywords: student chaplain, higher education institution, religious freedom, existential care, secular legitimacy

Innledning

I flere ulike livssynsåpne institusjoner i Norge finnes det en prestedtjeneste betjent av representanter for Den norske kirke (Dnk). Internasjonalt vil disse gjenkjennes som del av yrkesgruppen som kalles «chaplains», og som omfatter representanter fra mange ulike tros- og livssyn (Grung & Bråten, 2019, s. 72). Dnk kaller disse prestene for spesialprester, og de tjenestegjør for enkeltmennesker i den livssynsåpne institusjonen med såkalt religiøs betjening, etisk veiledning og eksistensiell omsorg, for å nevne noe.

Selv om spesialprestene er ønsket i de institusjonene der de tjenestegjør, kan en samtidig problematisere fenomenet med grunnlag i religionsfriheten og i likebehandling av ulike tros- og livssyn. Bare det at en slik tjeneste finnes, aktiverer mange spørsmål rundt det livssynsåpne samfunnet og religionenes plass i det offentlige rom. Kanskje er denne spenningen rundt utviklingen av en livssynsforankret tjeneste i rammen av det livssynsåpne nettopp en av styrkene ved spesialpresttjenesten.

Dette kapitlet ser på utfordringer knyttet til mandat og rolleforståelse for spesialprester som gjør tjeneste i universitets- og høyskolesektoren. Det fokuseres på en av spesialprestdisiplinene, nemlig studentprestene, men samtidig hentes det inn erfaringer fra andre grupper spesialprester. Studentprestene er så langt lite studert, mye mindre enn for eksempel sykehusprestene. Målet er å belyse hvem som har interesser i prestedtjenesten, hvilke sider av presterollen som aktiveres i møte med de ulike interessentene, og hvilke ressurser presten har til å møte dette. Undersøkelsen belyser utfordringene for tjenesten i dagens situasjon, og søker å bidra i en samtale om hvordan studentpresttjenesten kan legitimeres teologisk og livssynsåpent i dag.

Hva er så en studentprest?

Studentprestene i Norge er en nokså liten gruppe. De er stort sett ansatt av Den norske kirke, men noen er også delvis finansiert av utdanningsinstitusjonen selv eller av studentsamskipnadene. Presten er underlagt biskopens tilsyn. Studiestedene stiller gjerne med kontorfasiliteter og noe midler til drift, noe som varierer fra sted til sted. De ulike måtene å organisere tjenesten på gir litt ulike innretninger på tjenesten og på dens plassering i institusjonen.

Studentpresten er del av det tilbudet institusjonen gir for å ivareta studentene i deres studiehverdag, men prestedtjeneste ved en livssynsåpen institusjon for høyere utdanning i Norge i dag kan likevel vanskelig sies å være direkte avledet av institusjonens oppdrag. Ei heller vil slik prestedtjeneste likne den mange kjenner fra sin lokale menighet. Studentpresttjenesten passer ikke helt inn i institusjonen, men er heller ikke helt hjemme i det kirkelige. Den er kanskje noe annet. Dette gir utfordringer når en skal beskrive hva tjenesten er i den offentlige debatten. Dette forsterkes ytterligere av at tjenesten er i endring, fra en tydelig religiøs betjening mot et mer allment tilbud om eksistensiell omsorg (Stifoss-Hanssen et al., 2019, s. 62).

Som nevnt faller studentprestene inn i den kategorien yrkesutøvere som internasjonalt kalles *chaplains*. Grung og Bråten definerer *chaplaincy* i Norge som en tjeneste med åndelig og eksistensiell omsorg, gitt til personer i institusjoner som fengsel, sykehus og omsorgsinstitusjoner samt til personer innrullert i forsvaret og studenter ved universiteter og høyskoler (Grung & Bråten, 2019, s. 71). Dette betyr langt på vei individuelle samtaler, med veiledning i eksistensielle, religiøse og relasjonelle spørsmål den enkelte kan ha. Det kan også handle om fasilitering for arenaer og muligheter for en bredere samtale.

Ved siden av det nevnte ligger det til en chaplain en viss grad av det som kan kalles religiøs betjening. I norsk sammenheng skulle det bety at presten holder gudstjenester og andakter samt eventuelt å forrette kirkelige handlinger. Spesialprestenes tjeneste er likevel mest av alt preget av åndelig og eksistensiell omsorg, og mindre av det som kan kalles religiøs betjening (Stifoss-Hanssen et al., 2019, s. 62). Den eksistensielle omsorgen knytter an til menneskets behov for å bearbeide sin eksistensielle sorg, sin lengsel eller sin smerte samt for å få dele sin opplevelse av eksistensiell tilfredshet og sammenheng.

Ser en til for eksempel England, finner en både buddhistiske, jødiske og muslimske chaplains ved utdanningsinstitusjonene (Aune et al., 2019). Også i Norge er det de siste årene tilsatt profesjonsutøvere fra ulike tros- og livssyn ved sykehus, ved universiteter og i forsvaret. Dette er noe som er ønsket velkommen – og i noen tilfeller tatt initiativ til – av spesialprestene. Spesialprester ser ut til å være klar over at selv om de anser sin tjeneste som åpen for alle, uavhengig av religiøs bakgrunn, vil det faktum at chaplaincy i Norge i dag hovedsakelig er utført av prester fra Den norske kirke, føre med seg utfordringer med tanke på betjening av personer med tilknytning til andre tros- og livssyn.

I det livssynsåpne samfunnet skal det være rom for fri religionsutfoldelse, også i det offentlige rom, så sant denne ikke krenker andres rettigheter og friheter. Ved at samfunnet har en aktiv støttende og aksepterende holdning til tros- og livssynssamfunnene, kreves det også at prinsippene om likebehandling fremholdes, og at likebehandlende praksis videreutvikles (NOU 2013: 1, s. 114). Dette må nå få virkning innen åndelig og eksistensiell omsorg i institusjonene, der Den norske kirke frem til nylig har vært tilnærmet alene. Så hvem skal i fremtiden ivareta behovene studentene måtte ha, knyttet til eksistensielle utfordringer?

En nærmere situasjonsbeskrivelse

Vinteren 2021 oppsto en debatt om akkurat dette, etter at Studenttinget ved Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU) fattet vedtak om at studentprestene fra Den norske kirke ikke bør disponere lokaler ved studiestedet, med mindre også andre trossamfunn blir gitt tilsvarende mulighet. Dette førte til flere innspill til hva studentprestene er, og hvordan tjenesten skal være. Det vitner om at det ikke er ukontroversielt verken å ha en slik tjeneste i institusjonen eller å foreslå å ta den bort. Behovet for vurderinger rundt likebehandling av ulike religioner og livssyn sett i sammenheng med behovet for en tjeneste med eksistensiell omsorg er åpenbart.

For samtidig som denne debatten pågikk, kom resultatene fra *Studentenes helse- og trivselsundersøkelse* (SHoT), som viste at utfordringene studentene møter, er større enn noen gang. Utfordringene i studenttilværelsen kommer til uttrykk i mange ulike former, også innen mental helse. Siden 2010 har SHoT-undersøkelsene vist en stadig økende trend når det gjelder psykisk uhelse, ensomhet, selvskading og selvmordstanker, og undersøkelsen fra 2021 understreker problemet (Sivertsen, 2021).

Nå rapporterer over halvparten av studentene at de ofte er ensomme. Over en tredjedel rapporterer om psykiske lidelser. Det er stort behov for samtale tjenester til studentene. Omsorgen for studentenes psykiske helse ivaretas av både rådgivere, terapeuter og psykologer, både innenfor institusjonen og i det øvrige helsevesenet. I denne sammenhengen finnes altså også studentpresten; en samtalepartner som ikke jobber helsefaglig, men likevel faglig med den eksistensielle samtalen, både som metode, kontekst og mål.

Fra studentprestens samtalerom er det ikke vanskelig å se hvordan prestedtjenesten er nyttig i dette bildet. Det mangler ikke på anekdotisk

fortellingsstoff om hvordan studentprestens samtaler kan ha stor betydning for studenter som jobber med ulike smerter i livet. Likevel er det naturlig å stille spørsmål om hvorvidt trossamfunn – og særlig ett – skal ha plass og tilrettelegging i utdanningsinstitusjonen.

Selv om dette er litt ved siden av tema i dette kapittelet, handler dette om virkeligheten tjenesten står i. Det er et opplevd krysspress mellom det livssynsåpne og prestens faglige, organisatoriske og trosmessige ståsted. Er forventningene så ulike at mandatet for tjenesten blir utydelig? Er det et punkt der studentprestenes særskilte mulighet og faglige utgangspunkt møter studentenes situasjon på en slik måte at prestedtjenesten kan legitimeres både livssynsåpent og teologisk?

Interessenter og aspekter i studentpresttjenesten

Her står altså studentpresten som en representant for chaplaincy på norsk. En tjeneste som tilbys av Den norske kirke, som ønskes velkommen og understøttes av utdanningsinstitusjonene og brukes av studentene, men som tilsynelatende kan mangle en klar felles forståelse og et tydelig mandat. For å komme litt nærmere kjernen i prestedtjenesten ved utdanningsinstitusjonene ser vi nå på disse tre – kirken, universitet eller høyskole, og studenten – og identifiserer dem som interessenter i tjenesten. Videre defineres tre aspekter ved prestedtjenesten: *religiøs betjening*, *eksistensiell omsorg* og (*livssynsåpen*) *nærværpraksis*. Hvordan disse aspektene forholder seg til hverandre og til de ulike interessentene, vil kaste lys over hva som er kjernen i prestedtjeneste i utdanningsinstitusjonene, og tydeliggjøre denne tjenestens mandat inn i det livssynsåpne rommet.

Interessent 1: senderorganisasjonen – Den norske kirke

En kan tenke seg mange grunner til at kirken ønsker å være til stede i utdanningsinstitusjonene. En vanlig forventning er at en prest forkytter evangeliet, holder andakter og feirer gudstjeneste. Dermed kan en se for seg at kirkens begrunnelse for å ha studentprester er at dette skal skje i utdanningsinstitusjonen. Men det vil ikke samsvare med det studentpresten faktisk gjør. Selv om gudstjenester og andaktsliv er en del av studentprestenes tjeneste, er det ikke det mest fremtredende.

Det er alt antydnet at tjenesten har et mer diakonalt preg, og at den i stor grad knytter seg til sjelesorg og eksistensiell omsorg. Kirken har en klar selvforståelse som tilbyder av diakoni, og studentpresten passer slik sett godt inn i kirkens portefølje. Kirken tar samfunnsansvar ved å tilby tjenesten inn i den livssynsåpne institusjonen, uten særlige krav til målbare resultater for kirken. Ved å opprettholde denne posisjonen med prester sentralt plassert i institusjonene blir også kirken synlig i samfunnet, og tilgjengelig for mennesker på steder der den ellers ville være utilgjengelig. Som tidligere nevnt er denne tydelige posisjonen mulig å kritisere og utfordre ut fra perspektivet om likebehandling mellom ulike religioner og livssyn. Det fordrer visdom og forsiktighet fra senderorganisasjonen når den utformer, omtaler og presenterer tjenesten.

Interessent 2: mottakerorganisasjonen – utdanningsinstitusjonen

Utdanningsinstitusjonene tar imot og legger til rette for Den norske kirkes studentpresttjeneste. Dette tyder på at prestetjenesten bringer inn en ønsket kompetanse som ikke nødvendigvis finnes i organisasjonen fra før. Det er heller ikke en stilling som krever mye finansiering fra institusjonens side. Utdanningsinstitusjonene bruker studentprestene som rådgivere i tros- og livssynsspørsmål, som fagpersoner på sorg og krise, og som støttespillere i forbindelse med beredskapsarbeid.

Likebehandling av ulike tros- og livssynssamfunn kan fort bli en utfordring for institusjonen, og det er derfor en forventning om at studentpresten skal kunne promoteres som et tilbud som er åpent for alle, uavhengig av religiøs tilknytning. Slik er studentprest noe organisasjonen kan si at den «har»; en profesjonell aktør som kan veilede i det eksistensielle rommet med en form for autoritet, både blant ansatte og blant studenter.

I 2019 gjorde Kristin Aune en studie i England om chaplaincy i universitetssektoren der. Forholdene i England skiller seg fra forholdene vi har i Norge. Engelske studiesteder har gjerne flere chaplains fra flere ulike religioner, i lønnede og ulønnede stillinger, tilknyttet en samordnet chaplaincy-tjeneste. Studiestedene har ingen betenkeligheter med å fremheve chaplaincy som en avgjørende del av livet på universitetet. Det viktigste bidraget, sies det, er individuell støtte i form av samtaler (Aune et al., 2019, s. 99). Tjenesten med eksistensiell omsorg er også der viktig

for studiestedene, for studentene og for forståelse og dialog mellom mennesker med ulikt livssyn.

Interessent 3: brukeren av tjenesten – studenten

Ifølge Aunes rapport er ikke brukerne av chaplaincy en stor gruppe, men tilbudet er av stor betydning for dem det gjelder. De som bruker tjenesten, er gjerne fra marginaliserte grupper eller internasjonale studenter (Aune et al., 2019, s. 102).

I undersøkelsen beskriver chaplains sin tjeneste som et pastoralt nærvær. Et nærvær som er tilgjengelig og åpent for studenten når vedkommende måtte trenge det. En tjeneste som skal være lyttende og rettet mot å møte studentene der de er, med mål om å hjelpe til i de prosesser vedkommende står i, og som minner om at det er en religiøs og/eller en eksistensiell side ved livet. Det rent religiøse oppgis å bli ansett som hovedoppgaven av cirka en femtedel av de chaplains som har besvart undersøkelsen (Aune et al., 2019, s. 36).

Brukernes opplevelser samsvarer i stor grad med de målene som er satt for tjenesten, og som chaplains ser som sine hovedoppgaver (Aune et al., 2019, s. 44). Studentene svarer videre at chaplain-tjenesten gir en tjeneste på et nivå en ikke finner noe annet sted i strukturen. Det følges opp med et spørsmål om en godt utbygget veiledningstjeneste ville gjøre chaplaincy overflødig, noe studentene avviser (Aune et al., 2019, s. 59–60). For disse studentene svarer denne særskilte tjenesten til et behov som ikke møtes av andre tilbud. Om en undersøkelse i Norge ville gitt tilsvarende resultat, er ikke sikkert, men mye samsvarer med det inntrykket en får i samtale med både studenter og studentprester.

Aspekt 1: religiøs betjening – ritualer, gudstjenester og andakter

Det mest tydelige kjennetegnet ved en prest er at hun feirer gudstjeneste og forretter kirkelige handlinger, forkynner evangeliet og forvalter sakramentene. Dette blir også den viktigste delen av det aspektet ved prestedtjenesten som her gis navnet «religiøs betjening». I vår kirkes ordning er det også kjernen; at det er innstiftet en tjeneste som «lærer evangeliet og meddeler sakramentene», som det heter i Den augsburgske bekjennelse (CA V), «for ved Ordet og sakramentene som midler blir den Hellige Ånd gitt». Det

bidrar til en forventning om at andaktsliv, forkynnelse og gudstjenester er en del av prestenes betjening. De fleste spesialprester har da også dette i sin tjeneste, selv om de ikke er like fremtredende som for en prest i menighet. Studentgudstjenester, minnestunder, andaktsstunder og markeringer av høytidene vil være ting som kan sortere under religiøs betjening.

Likefullt er det fra disse oppgavene prestatjenesten henter sin berettigelse og kraft. At presten er ordinert til tjeneste med ord og sakrament og har en praksis som også beveger seg ut i det rituelle og åndelige rommet, skiller henne fra andre profesjonsutøvere i studentprestens sammenheng. Dette er også med og åpner rommet for både samtaler om religiøse og konfesjonsspesifikke spørsmål, som må sortere under religiøs betjening, og de mer generelle samtaler om åndelige og eksistensielle spørsmål som kan sortere under eksistensiell omsorg som tas opp under neste overskrift.

Samtidig bærer presterollen så mye symbolkraft at den for mange vil fremstå som en slags religiøs betjening uansett hva den foretar seg. I en artikkel i *Nytt norsk kirkeblad* beskriver Stifoss-Hanssen presten som et vandrende symbol, og sier symbolkraften gjør at prestens «nærvær, tale og opptreden taler vesentlig utover det trivielle» (Stifoss-Hanssen, 2005). Dette gir rollen «et kommunikativt overskudd», som er en ressurs når spesialprestene har utviklet en tjeneste som også oppleves mindre religions-spesifikk og mer livssynsåpen.

Aspekt 2: eksistensiell omsorg – samtaler, veiledning og grupper

Stifoss-Hanssen, Danbolt og Frøkedal refererer til bruken av begrepet «eksistensiell helse» ved Sykehuset i Vestfold, et begrep som betegner det som handler om grunnleggende forhold vedrørende selve livet og om menneskelivets mening. Det påpekes at god eksistensiell helse gir en slags beskyttelse som er med på å utruste individet i møte med ulike problemer og utfordringer i livet (Stifoss-Hanssen et al., 2019, s. 62).

Kanskje for å møte en utvikling der det kan se ut som om flere mangler verktøy for å ivareta sin eksistensielle helse, har spesialprestene mer og mer rettet sin virksomhet mot dette. Chaplaincy som fagfelt er i dag i mindre grad knyttet til religiøs betjening og mer sentrert inn mot eksistensiell omsorg for mennesker i utsatte situasjoner eller krevende perioder. Nå er det selvsagt ikke nytt at prestene yter eksistensiell omsorg. Sjelesorg er av de klassiske presteoppgavene, og studentpresten står slik sett i en lang og

solid tradisjon. Når dette er blitt kjernen i virksomheten, er det for denne tjenesten avgjørende at den eksistensielle omsorgen henter sin kraft og berettigelse nettopp i prestatjenestens forvaltning av ord og sakrament. At tjenesten er avledet derfra, gir den en særlig forankring og et annet utgangspunkt, men dette trenger ikke å være til hinder for at tjenesten kan utøves livssynsåpent.

Aspekt 3: pastoralt og livssynsåpent nærvær

Symbolkraften som er nevnt som inngang til aspekt 2, gir også oppspillet til det som her kalles aspekt 3, en livssynsåpen nærværpraksis. Dette aspektet handler om prestens mulighet til å bringe en annen dimensjon inn i rommet bare ved å være der. I artikkelen «Veileder i hellighetssonen» (Akerø, 1999) presenterer Akerø pastoralteologen Manfred Josuttis, som utvikler en tanke om presten som holder til i grensetraktene mellom det verdslige og det hellige. I dette landskapet kan presten fungere som en veileder og en los, skriver han. Vi ser nærmere på dette senere.

Anne Hege Grung og Beret Bråten beskriver i artikkelen «Chaplaincy and religious plurality in the Norwegian context» hvordan spesialpresten er en «ekspert på å være til stede» (*ministry of presence*), men understreker de kryssende forventningene en slik praksis vil måtte håndtere. De poengterer at denne spenningen forutsetter stor grad av profesjonalitet hos den som skal yte tjenesten (Grung & Bråten, 2019, s. 73). De fremholder videre at både den religiøse autoriteten og den faglige bevisstheten på spenningen i å være en religiøs leder i den livssynsåpne institusjonen er det som kan muliggjøre en praksis som tar ulikt troende individer på alvor. En prest fra Den norske kirke kan ikke nødvendigvis yte religiøs betjening for alle, men kan et religiøst forankret og likevel livssynsåpent pastoralt nærvær ha en verdi for alle?

En balanse mellom interessenter og aspekter

Om studentpresttjenestens plass innenfor utdanningsinstitusjonenes organisasjon i vår tid skal legitimeres både livssynsåpent og teologisk, må vi finne balansepunktet mellom de ulike interessentenes behov og intensjoner, og se om det der er et område som kan ivaretas av studentpresten. Konklusjonen vil en måtte jobbe videre med, men de aspektene som er gjennomgått i det foregående, kan gi noen holdepunkter som kan hjelpe

både kirken, utdanningsinstitusjonen og den enkelte studentpresten å navigere i dette feltet.

Det er behovet studentene måtte ha, som er grunnlaget for at en slik tjeneste finnes. Studentene er i en særskilt sårbar posisjon fordi de ofte er i et nytt og ukjent miljø, utvikler ny forståelse og møter utfordringer de ikke før har måttet takle. Det støtteapparat de måtte ha hatt tidligere, er kanskje ikke tilgjengelig på samme måte som før, og samtidig er støtten mer nødvendig enn noensinne. Opplevelser av ensomhet og mangel på mennesker å dele livets opp- og nedturer med kan bli påtrengende. Selv om dette er utfordringer som ikke kan løses av et profesjonelt hjelpeapparat alene, er muligheten for å få hjelp til å sortere i problemene, å få satt ting i riktig perspektiv og kanskje åpne opp for å se det lille menneskelivet i en større sammenheng noe som er av stor betydning for den enkelte.

Her er det studentenes behov for samtalen – det som trekker mot en terapeutisk tjeneste – som tematiseres. Det er åpenbart at prestedtjenesten har lang tradisjon for å svare på dette behovet innenfor rammen av trosamfunnet. Den vil også kunne gjøre dette ute i det livssynsåpne samfunnet, men noen kan argumentere mot dette både ut fra helsefaglige hensyn og ut fra spørsmål om religiøs likebehandling. Spørsmålet er likevel først og fremst ikke om en prestedtjeneste kan gjøre en slik innsats, men om trosamfunnet den representerer, skal ha en slik særrettighet med tanke på både ressurser, synlighet og legitimering i organisasjonen.

Institusjonens behov, som studentpresten i dag svarer på, kan beskrives som delt i to, kanskje tre ulike seksjoner. Institusjonen har for det første et behov for å ivareta studentenes mentale og/eller eksistensielle helse. Dette sammenfaller med det som er beskrevet som studentenes behov, som samtidig innebærer et behov for prestenes kompetanse på sorg- og krisearbeid. Men det samme spørsmålet som over kan stilles med tanke på særstillingen gitt til Den norske kirke.

Senderorganisasjonens behov og intensjoner blir vanskeligere å vurdere. Det er uunngåelig at ens eget ståsted påvirker hvordan situasjonen oppleves, og det er lett å bli både for kritisk og for lite kritisk til hvordan ens egen organisasjon forvalter den majoritetsposisjonen den er i. En kommer ikke unna at Dnk ved sin posisjon i utdanningsinstitusjonene sikrer seg synlighet og samfunnskapital. Den har tilgang på ressurser som andre trossamfunn ikke har på samme måte, og den kan slik risikere å blokkere for likebehandling av ulikt troende. Samtidig tyder mye på at det ikke er det som skjer. Chaplaincy i Norge er som tidligere nevnt orientert mot det

livssynsåpne, både gjennom spesialprestenes egen praksis og med deres innsats for å åpne tjenesten for representanter for flere tros- og livssyn. Kirkens investering i studentpresttjenesten er betydelig, og dens uttalte mål er å ivareta studentenes behov, uavhengig av livssyn.

Studentenes behov for trente profesjonelle samtalepartnere med kompetanse på de eksistensielle spørsmålene møtes av prestatjenestens sjelesorgpraksis og erfaring med samtaler om liv og død. En kan nok også si at prestens erfaring med å følge mennesker gjennom tunge stunder ved død og begravelse gjør presten rustet til å holde ut i nærværet når studentmiljøet rammes av vonde ting, eller når enkeltpersoner går gjennom små og store kriser. I Den norske kirke finnes opparbeidet kompetanse som gjør den skikket til å bidra med kvalifisert personell til denne typen behov i institusjonene. Samtidig er det noe annet og mer overgripende som springer frem av dette bildet, som det ville vært spennende å utforske nøyere. Er det i det livssynsåpne samfunnet mulig å snakke om noe særlig ved presterollen som kvalifiserer ut over den enkeltes kompetanse og erfaring, noe som er allment anvendbart og etterspurt?

Presten som grenselos

I artikkelen «Veileder i hellighetssonen» diskuterer Akerø (1999) ulike presteroller, og hvordan disse forholder seg til samfunnet og menneskene presten er satt til å betjene. Han kommer inn på at prestefunksjonen har eksistert i alle kulturer og sivilisasjoner som en mellomfigur mellom det som er verdslig og det som er hellig.

Det som gjør presterollen problematisk i en livssynsåpen sammenheng, er at den stadig vil referere til noe som er utenfor, noe som er hellig, og den gjør det innenfor et gitt tolkningsparadigme: den kristne tro. Dette noe, dette hellige, er ifølge Akerø ikke tilgjengelig for oss slik det var tidligere. Rommet som i menneskers liv tidligere har vært fylt av kirke- og gudstjenesteliv, er nå oftere åpent og ubearbeidet. Han kaller det hellighetssonen – der mennesket finner kontakt med det evige og guddommelige – og peker på at denne dimensjonen ved menneskelivet i vår tid er blitt forbudt og skjult. Hellighetssonen er likevel forlokkende og tiltrekkende, og presterollen bærer med seg en flik av det – en åpning mot hellighetssonen – når den beveger seg i verden (Akerø, 1999 s. 123). Ifølge Akerø søker mennesker presters nærhet nettopp på grunn av rollens koblinger til det hellige, men de sørger samtidig for distanse for ikke å bli fanget inn.

Dette hellige ligger ikke der som noe som ikke er tilgjengelig uten prestens ritualer eller velsignelser, men er en del av livet som mennesket stadig vekker rører ved. Samtidig har mennesker ulike oppfatninger og erfaringer av hellighet. Om presten ikke ses som en som åpner opp til det hellige, men som en som fungerer som veileder og medvandrer – en grenselos – mens mennesket utforsker veien mot det hellige, begynner vi å se en presterolle som kan beskrive både den praksis studentpresten har og de behov de ulike interessentene har. Men mens Josuttis snakker om det rituelle og sakramentale som grenselandet som gir innsikt mot det hellige, er ikke dette det omlandet studentpresten befinner seg i. Studentpresten har sitt virke utenfor kirkerommet.

Prest på bortebane

Presten skal forkynne evangeliet og forvalte sakramentene på vegne av fellesskapet og på oppdrag fra Dnk, i kirkerommet, med alt som hører med av symboler, utsmykning, liturgier og ordninger. Slik opprettholdes kirkens vesen, dens rytme og dens fellesskap – og det hellige tar rom i verden. Her gir bildet av presten som grenselos god mening. Presten er bevandret i de symboler og praksiser som utgjør grenselandet mellom det verdslige og det hellige i det liturgiske rommet, og hun kan slik være los for andre reisende.

Spesialprestene, herunder studentprester, er altså de prestene som utfører sin tjeneste utenfor disse rammene og uten disse faste holdepunktene, uten kirkebygg og faste gudstjenester som skaper rom og rytme. Langt på vei er spesialprestene representanter for en kirke som opererer på bortebane, uten de kjente rekvisittene, fasilitetene og faste hjemmesupporterne. Prester i chaplaincy er like fullt prester med sterk symbolsk betydning, satt i en fremskutt tjeneste – kirken til stede midt på torget – der mennesker først og fremst befinner seg av andre grunner enn de kirkelige (Stifoss-Hanssen, 2005, s. 27).

Det spesialpresten har igjen i denne posisjonen, er sin teologiske kompetanse, sin tittel og den symboltyngde som følger med presterollen. Alt dette bærer presten i sin person. Kaufman, Felter og Gaarden skriver i sin artikkel «Person og prestatjeneste» (2016) at det er vanskelig å skille personen fra profesjonen i prestatjenesten. Presten som profesjonsutøver er sterkt knyttet til personen, og det er som representant for noe som også er viktig på prestens personlige plan, hun får sin betydning. Dette fører

utvilsomt med seg en fare for overbelastning av prestens person, slik artikkelen også poengterer (Kaufman et al., 2016, s. 51).

Avslutning: prestedtjenesten ved norske utdanningsinstitusjoner

Det er grunn til å se på spesialprestedtjenesten generelt, herunder studentprestedtjenesten, med selvtillit, men også med en del uro både overfor dem som bærer tjenesten og for hvordan Den norske kirke forvalter posisjonen og tilliten den blir gitt. Studentpresten må være nær i spenningen mellom det religiøst spesifikke og det livssynsåpne eksistensielle, posisjonert midt i den eventuelle avstanden mellom institusjonenes ønsker og studentenes behov, passe innenfor og passe utenfor de strukturene som tjenesten står i. Der kan det etableres et gjenopplaget pastoralt nærvær – en *ministry of presence* – der grensene mellom det hellige og det verdslige kan forhandles og utforskes. Men dette krever en bevissthet på hvor utsatt og «alene» denne tjenesten er, og på hvor skjørt mandatet for en slik tjeneste kan oppleves.

Om dette essayet nå kunne landet nærmere et svar på hvordan studentprestedtjenesten kan legitimeres teologisk og livssynsåpent, ville det være et viktig bidrag, men svaret her vil nok ikke bli mer enn en antydning. Gjennomgangen ovenfor vil bli det viktigste bidraget, men et forsøk på å trekke trådene sammen til noen få setninger er likevel på sin plass.

Studentpresten tjenestegjør midt i livene til en gruppe mennesker som er utsatt for mange endringer og påkjenninger. Deres hverdag setter dem i situasjoner der sannheten om en selv kan bli utfordret, der fotfestet kan mistes og gjenvinnes, og der mestring og nederlag kan komme om hverandre. Alt dette er ting som kan bringe mennesket ut i grenselandet mot det hellige, det evige, det eksistensielle. I dette området er en ofte alene. I mange deler av samfunnet er det ikke rom for å dele disse opplevelsene. Å ivareta mennesker som føler seg alene i dette, er en pastoral oppgave. Å være en veileder og en los i hellighetssonen gir god teologisk mening, og det er en oppgave presten er særskilt kvalifisert til fordi hun er ordinert til tjeneste med ord og sakrament og er bevandret i landskapet.

Samtidig er opplevelsen av hellighet ikke definert av presten. Det er ikke presten som er døråpner og portvokter i vår forståelse. Den presterollen er demokratisert i og med Kristi offer, sier Akerø (1999, s. 130). Forhenget har revnet, som det heter i evangeliet, og veien til Gud er åpen uten prestens

godkjenning. Det betyr at studentpresten kan la sin tjeneste i sannhet være livssynsåpen. En kan være oppriktig nysgjerrig på den andres reise i hellighetssonen, og gi aksept til det som måtte oppdages der. Mest av alt vil denne funksjonen tviholde på at rommet for trosuttrykk og eksistensielle samtaler i det offentlige må holdes åpent.

I fremtiden ser vi kanskje en mer pluralisert chaplaincy-tjeneste også i Norge. Men om den skal ha et rom i den livssynsåpne institusjonen, må den nok finne denne balansen av sterk faglighet, tydelig egen tilhørighet og forankring, og en sterk tiltro til det livssynsåpne rommet som et godt fellesrom der det kan opprettes et gjenoppdaget pastoralt nærvær – en *ministry of presence*.

Referanser

- Akerø, H. A. (1999). Veileder i hellighetssonen: en presentasjon av M. Josuttis pastoralteologi I, M. H. Hougnæs (Red.), *Kirken, lekfolket og presteskapet* (s. 119–133). Kirkens arbeidsgiverorganisasjon
- Aune, K., Guest, M. & Law, J. (2019). Chaplains on campus: Understanding chaplaincy in UK universities. https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2019-05/chaplains_on_campus_full_report_final_pdf_.pdf
- Den augsburgske bekjennelse av 1530 (Confessio Augustana)*. (1530). https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/kristen-tro/augsburgske_bekjennelse.pdf
- Grung, A. H. & Bråten, B. (2019). Chaplaincy and religious plurality in the Norwegian context. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 71–80. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5356>
- Kaufman, T. S., Felter, K. D. & Gaarden, M. (2016). Person og prestedtjeneste: persondimensjonens betydning for prestens profesjonsutøvelse. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(2), 45–57. <https://doi.org/10.48626/tpt.v33i2.5200>
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livssynsåpne samfunn: en helhetlig tros- og livssynspolitik*. Kulturdepartementet. <https://www.regjeringen.no/contentassets/eecd71cd8f2a4d8aabdf5a7742e96b4d/no/pdfs/nou201320130001000dddpdfs.pdf>
- Plesner, I. T. (2016). *Religionspolitikk*. Universitetsforlaget.
- Prop. 130 L (2018–2019). *Lov om tros- og livssynssamfunn (trossamfunnsloven)*. Barne- og familiedepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/prop.-130-l-20182019/id2660940/se1>
- Stifoss-Hanssen, H. (2005). Et hellig og ganske allminelig menneske. *Nytt norsk kirkeblad* (7), 7–39. <https://www.tf.uio.no/forskning/publikasjoner/nytt-norsk-kirkeblad/nnk-i-pdf/nnk-2005-07.pdf>
- Stifoss-Hanssen, H., Danbolt L. J. & Frøkedal, H. (2019). Chaplaincy in Northern Europe. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 36(2), 60–70. <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5355>
- Sivertsen, B. (2021). *Studentenes helse- og trivselsundersøkelse 2021: hovedrapport*. Folkehelseinstituttet. <https://sioshotstorage.blob.core.windows.net/shot2018/SHOT2021.pdf>
<https://cdn.sanity.io/files/jj7842q3/production/42dc0edb2da424c8e1cbbc6d589b1f4432472138.pdf?dl=SHOT2021.pdf>

KAPITTEL 16

Mindfulness som kirkelig praksis

Pernille Astrup Studentprest, Universitetet i Sørøst-Norge

Abstract: The basis for this article is that, as a student chaplain, I offer mindfulness tuition to students and employees at a Norwegian university. I discuss whether and, as the case may be, how the tuition, which is a nondenominational offer at campus, may be understood as church practice and being firmly established in line with the ordination vow. Based on theory of both mindfulness and Christian prayer, I determine that my tuition may rightly be called mindfulness and is not prayer in itself. At the same time, it cannot be disconnected from one's own theology or prayer life, and I argue that it functions well as a preparation for and combination with prayer practice for those who take part. Seeking support in Paul Tillich and the Logos christology, the article shows that seeking God outside oneself in prayer and seeking God within oneself is not necessarily contradictory. For many people silence and mindfulness are well suited to sense God's presence in one's own body and own life. Furthermore, with a dialogical-theological view, I look at my adaptation of the language to the plural, secular complexity that a university represents. I maintain that, in itself, my role as a chaplain expresses a Christian basis and that linguistic caution when interacting with people with other beliefs is imperative. Based on this review, I conclude that it is possible to give my tuition of mindfulness a theological attachment that also places it within the framework of the ordination vow.

Keywords: chaplaincy, Logos christology, dialogical theology, ordination vow, mindfulness

Innledning

I mitt arbeid som studentprest gir jeg, i form av undervisning i mindfulness for ansatte og studenter, videre av den praksisen som mer enn noe annet har vært avgjørende for at jeg selv fant min vei inn i kristendom og pre-stetjeneste. Da mitt arbeid på campus er uløselig vevd sammen med egen biografi og spiritualitet, og for å gjøre drøftingen både gjennom-siktig og gjenkjennelig, velger jeg å la den få et personlig preg. Jeg vil i det følgende undersøke min egen undervisning slik den framkommer av en eksem-pelfortelling. Jeg vil analysere den i lys av Jon Kabat-Zinns framstilling av mindfulness på den ene siden og Merete Thomassens beskrivelse av kristen bønn på den andre siden. Deretter vil jeg ved hjelp av Paul Tillich og logos-kristologien forsøke å gi mitt arbeid en teologisk forankring. I tillegg vil jeg se med et kritisk blikk på de tilpasningene jeg daglig gjør av språket, i håp om å nå mennesker jeg møter i en plural sammenheng. Jeg vil skjele til dia-logteologien og Notto Thelle for å begrunne min praksis. Av plasshensyn vil jeg hele veien la teori og drøfting veves sammen. Jeg håper at jeg gjennom drøftingen kan komme fram til hvorvidt min mindfulness-undervisning sprenger eller plasserer meg innenfor ordinasjonsløftets ramme.

Situasjonsbeskrivelse

Det er en morgen i april 2020. På oppfordring fra ledelsen i forbindelse med pandemien tilbyr jeg 150 ansatte en halvtime med mindfulness via Zoom. Jeg åpner med å ønske velkommen og ber alle om å skru på sitt kamera og rette oppmerksomheten mot felles-skapet av kollegaer. De vinker til hverandre. Dernest oppfordrer jeg dem til å skru av kamera og mikrofon og sette seg godt til rette. Jeg sier noe om at både uro og ro smitter mellom mennesker, men at roen må velges fram mer enn uroen, som evolusjonsmessig alltid har forrang. Jeg guider dem gjennom deres egen kropp med rolig stemme, og ber dem være oppmerksom på egen pust og på det faktum at vi puster uopphørlig, uten at vi må bestemme oss for det. Samtidig som jeg ber dem følge med på pustens bølger, bruker jeg formuleringen: «Det er som om vi blir pustet, som om livet selv puster oss.» Jeg henleder videre oppmerksomheten mot brystområdet og vår evne til «å være glad i». Jeg ber dem merke sin kjærlighet til et menneske de kjenner, for så gradvis å utvide perspektivet fra den de står nær, til fellesskapet av kolleger på Zoom, dernest til andre kollegaer og studentene som har fått endret hverdagen, og til slutt sier jeg noe om pan-demiens universelle karakter og fellesskapet med alt som lever. Jeg forklarer at det går an å se for seg at noe av det livet vi puster inn hvert øyeblikk, også kan pustes ut som et overskudd til andre. Vi avslutter med stillhet.

Jeg har ofte halvtimer som denne for studenter og ansatte. Hver gang forsøker jeg å gjøre mitt språk allment. Jeg ikke bare avkristner det, men er varsom i mine antydninger om en transcendent virkelighet.

I møte med nærmeste leder og kollegaer i prostiet tar jeg meg i å gjøre omvendt. Jeg ikler min praksis en kristen språkdrakt for å gjøre den relevant og forsvare min tidsbruk. Jeg deler hvor berørt jeg blir av samværet i noe som likner forbønn, og hvor fint det er å gjøre mennesker oppmerksom på at vi blir pustet av noe som er større enn oss selv.

Kontekst: i spennet mellom kirke og universitet

Universitetet i Sørøst-Norge (USN) har åtte campuser vidt spredt i Viken og Vestfold og Telemark, der jeg er eneste studentprest. Det tok tid å finne plass i institusjonen, men etter at jeg hadde vært på én campus i halv prosjektstilling i fire år, gikk universitetet inn med lønnsmidler til utvidelse av stillingen, spesielt med henblikk på min kompetanse i beredskapsarbeid og i forbindelse med dødsfall blant studenter og ansatte på alle campuser.

«Det er trygt å ha deg her»

... sa rektor ved ettårsevaluering av min stilling, og like etter at jeg hadde bistått universitetet i forbindelse med drapet på to studenter i Marokko. Universitetsledelsen har en berettiget forventning om at jeg skal by på trygghet i form av kompetanse i møte med studenter og ansatte uansett tro eller livssyn. Samtidig lever det sterke forestillinger om kirke og prestatjeneste som stadig kommer til uttrykk.

«Helt seriøst, Pernille, tror du på Gud, sånn på ordentlig, personlig?»

En sindig, vennlig og intelligent ansatt tar sats og stiller spørsmålet, som ved nærmere undersøkelse viser seg å handle om hvorvidt jeg, som virker både hyggelig og oppegående, kan tilslutte meg en rekke uvitenskapelige forestillinger om tilværelsen.

«Jeg er ikke kristen, altså»

Studenter bekjenner det ofte ved innledningen til en samtale samtidig som de uttrykker usikkerhet over hva de skal snakke med en prest om. Tanker om tro og tvil kommer gjerne først langt ut i et samtaleforløp.

«Der er hun mindfulness-dama»

Ordene lød bak ryggen min da jeg delte ut informasjonsmaterieell om studentpresttjenesten. Min erfaring er at arbeidet med nærvær og stressmestring utvider studentenes bilde av hvem jeg er, og at det ofte utfordrer en sjablongmessig forestilling om prestatjeneste.

«The best post-traumatic exam-stress treatment ever»

En lettet student hadde deltatt i gående mindfulness. Han synliggjør det faktum at svært mange studenter sliter med stress, angst, ensomhet og andre psykiske plager. Disse studentene utgjør den umiddelbare sammenhengen som studentprestene tjenestegjør innenfor.

Dette svært grove risset av enkeltsider ved det å være prest ved USN samsvarer med virkeligheten som beskrives i innledningen til den britiske undersøkelsen *Chaplains on campus* (Aune et al., 2019), der det framgår at studentpresttjenesten blir stadig mer multireligiøs, at den i økende grad inngår i universitetets øvrige velferds- og omsorgstilbud, og at studentprestene blir brukt aktivt i forbindelse med krisearbeid (Aune et al., 2019, s. 8–9). Hva så med vår teologi og tilknytning til kirken?

«Lykke til med å kristne den oppvoksende slekt da, Pernille»

Ordene lød fra biskop Halvor Nordhaug etter at studentprestene hadde besøkt Bjørgvin bispedømme, og ordene er blitt værende i meg som klang fra en virkelighet jeg ikke kan bekrefte. Jeg oppfatter det ikke som mitt mandat å kristne studentene på campus, og det er definitivt ikke det USNs ledelse forventer av meg. For å vinne deres tillit strever jeg tvert om ofte med å få studenter og ansatte til å forstå at jeg ikke driver med den slags. Samtidig stiller jeg meg stadig spørsmålet om det var det jeg sa ja til ved min ordinasjon.

Som studentprest har jeg dobbel tilknytning, kontekst og lojalitet. Jeg skal både forsvare min tilstedeværelse som kristen prest på en sekulær institusjon og være troverdig representant for kirken. En velutviklet teologi er ifølge *Chaplains on campus* det som skal til for at studentpresten skal leve godt i begge virkeligheter (Aune et al., 2019, s. 10–11). Også Fredrik Saxegaard poengterer viktigheten av pastoralteologisk tenkning som vern om teologi og fagkunnskap i en hverdag der prestene med nødvendighet tilpasser språk og profesjonskunnskap slik at den ofte framstår mer som generell hermeneutisk kompetanse (Saxegaard, 2016, s. 38).

Problemstilling

Jeg vil i det følgende primært drøfte om og eventuelt hvordan mitt tilbud om mindfulness på campus kan forstås som kirkelig praksis og gis en teologisk forankring i pakt med ordinasjonsløftet. Sekundært vil jeg komme inn på hvorvidt det er riktig å tilpasse språk og praksis til den plurale konteksten som et universitet utgjør.

Mindfulness-undervisning ved USN i lys av teori om mindfulness

«... en stillhet som ikke gir alle svar, men hvor spørsmålene stilner ...»

Ordene i brosjyren vakte en dyp lengsel da jeg som 18-åring deltok i mitt første meditasjonskurs. Jeg bekjenner at jeg i mitt valg av ordet *mindfulness* i informasjonsmateriell på USN, hev meg på en motebølge og forsøkte å surfe på den i håp om å gjøre prestatenesten kjent og åpne noen dører. Samtidig er mindfulness ikke egentlig en motebølge, men en dyptpløyende praksis med rot i buddhistisk tradisjon. Jeg vil i det følgende svært kortfattet gi en mer teoretisk tilnærming til mindfulness, og undersøke om jeg med rette kan gi min praksis ved USN denne merkelappen.

Mindfulness er engelsk oversettelse av et begrep fra et utdødd språk, pali. I Norge brukes både det engelske uttrykket og den norske oversettelsen: «oppmerksomhetstrening», «våken oppmerksomhet» eller «oppmerksomt nærvær» (Gran et al., 2011, s. 13).

I vår tid er mindfulness særlig blitt kjent gjennom bøkene og kursene til Jon Kabat-Zinn, som i 1979 startet sitt kjente kursprogram Mindfulness-Based Stress Reduction ved universitetssykehuset i Massachusetts. Hans tilpasning av den gamle praksisen til moderne vestlig kultur, med særlig henblikk på selvregulering for pasienter med store fysiske smerter, er i dag velprøvd, og effekten er etter hvert faglig dokumentert (Mindfulness Norge, 2023).

Oppmerksomt nærvær handler om å nærme seg livet slik det er, med en åpen, vennlig, nysgjerrig og ikke-dømmende holdning. Det handler om, med en slik innstilling, å trene sin evne til å være til stede i øyeblikket og samtidig være oppmerksom på sin tilstedeværelse. Å knytte an til kropp og pust er grunnleggende. Den menneskelige bevisstheten beveger seg raskt i tid og rom og lar seg mye av tiden fange av fortid eller framtid. Kroppen, derimot, er alltid bare ett sted av gangen og er derfor en vei til her og nå.

Mindfulness er ikke en rask løsning på livets problemer, og den handler heller ikke om å oppnå en bestemt tilstand eller å sitte på en bestemt måte, men om å falle til ro og samtidig bli mer våken. For moderne mennesker er dette en krevende øvelse, fordi det å finne hvile av mange er forbundet med enten å sove eller å la seg distrahere av for eksempel en smarttelefon – som i begge tilfeller innebærer å skru våkenheten ned. Ved hjelp av grunnleggende ressurser som alle har, trenes evnen til våkent å erfare uten å dømme, kategorisere eller mene. Min veiledning av de ansatte på USN griper fatt i enkle øvelser i oppmerksomt nærvær og kan uten tvil kategoriseres innenfor mindfulness-tradisjonen.

«Oppmerksomt nærvær», skriver Kabat-Zinn, «har lite med religion å gjøre, unntatt i dens grunnleggende betydning, det vil si som et forsøk på å forstå det store mysteriet om hvorfor vi er til, og å erkjenne at vi er dypt knyttet til all eksistens» (Kabat-Zinn, 2011, s. 25). Jeg forstår ordene hans som en bekreftelse på det jeg selv alltid har fornemmet: At mindfulness-praksisen er konfesjonsløs samtidig som den i høyeste grad nærer min lengsel etter å relatere meg til det som er større enn oss, og som for meg har funnet et naturlig uttrykk innenfor kristen tro. I min undervisning på USN bestreber jeg meg på å bruke et språk som er gjenkjennelig og åpent for dem som kommer innom en mindfulness-økt for å få hjelp til litt avspenning. Samtidig banker jeg forsiktig på den døren jeg tror er der i alle mennesker, inn til en større sammenheng. Jeg legger etter beste evne til rette for at det skal være mulig å erfare kontakt med egen kropp og øyeblikket på en slik måte at det også går an å fornemme den sammenhengene vi er en del av, både i form av fellesskap med alt som lever, og i kontakt med livspusten som kristne kaller Gud. Jeg håper at de som har en tro, i sitt indre rom kan la den få plass i praksisen i form av bønn, slik jeg selv gjør.

Mindfulness-undervisning ved USN i lys av teori om kristen bønn

«I mitt hjerte er jeg kristen»

Ordene gjentok seg på innsiden i min meditative praksis. Jeg ble var dem, slik man plutselig kan oppdage bakgrunnsduren fra et kjøleskap. Det liknet erfaringen jeg flere ganger hadde bevitnet hos mennesker som hadde tatt avstand fra kristendom og kirke, men som opplevde at trosbekjennelse, bønner eller kristusbilder kom tilbake til dem med ny kraft i stillheten. Det var ikke mentalt villet eller styrt, men berørte meg med sin styrke og gjorde

meg nysgjerrig på den kristne arven min kultur tar del i, og fikk meg til å søke opp kristendom grunnfag i forelesningskatalogen til Universitetet i Oslo. Jeg har erfart at jeg, uten bevisst å søke Gud, kan bli berørt av nettopp Gud, og jeg har opplevd at det som var meditativt stillhetsarbeid, naturlig utviklet seg til bønn – en erfaring som alltid ligger under når jeg introduserer ansatte og studenter for stillhet og nærværstrening.

«Han blåste livspust i nesen på det» (1 Mos 2,7)

Når jeg ber studenter eller ansatte om å lytte til pusten sin, eller ber dem fornemme at det er som om de blir pustet av livet selv, er jeg selv ordløst i kontakt med Guds kontinuerlige åndedrett, som gir meg livet i gave. Jeg fornemmer møtepunktet som pusten er, mellom det viljestyrte i meg og det som er gitt utenfor min vilje, og jeg kjenner hvordan pusten forener øyeblikket i tiden med et pulsslag fra evigheten.

«Bønnen endrer ikke Gud, den endrer bare meg»

Ordene var lagt i munnen til C. S. Lewis i filmen *Shadowlands*. Sørgende over sin kones bortgang tok han til motmæle overfor sin professorvenn, som bød ham overfladisk trøst med henvisning til Gud og bønn, men som ikke var i stand til å være deltakende i smerten. «Hva er bønn?» spør Merete Thomassen i innledningen til sin bok om bønn og bønnespråk. «Hva skal vi be om? Ber vi for å påvirke Gud, eller ber vi for å påvirke oss selv?» (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 14). Min bønn ble til gjennom det meditative arbeidet. Litt på samme måte som Elia møtte Gud i lyden av skjør stillhet (1 Kong 19,12), opplevde jeg å møte Gud i egen pust og hjerterytm, og gradvis fikk den stille bønnen også ord som vokste ut av den kroppslige erfaringen. Jeg ba om hjelp til å gå den veien jeg var ment å gå, og til å leve livet slik det er best for meg selv og mine medmennesker at jeg lever. Disse erfaringene gjør det viktig for meg å veilede studenter og ansatte til stillhet og nærvær, ikke bare fordi det er påvist god helsegevinst av slikt arbeid, men fordi jeg er overbevist om at dyp kontakt med meg selv gir økt varhet for det nærværet som alltid finnes der for meg, og som jeg alltid kan hvile mitt eget nærvær i. Hvor enn vi møter Gud, det være seg i kirken, i bønnen, i liturgier, i naturen, i stillheten, i sakramenter eller i kjærlighetsmøter, erfarer vi Gud med utgangspunkt i vårt eget sted. Jeg fornemmer Guds nærvær med min egen kropp, i mitt eget hjerte og i samsvar med min egen tanke, uansett hvor jeg befinner meg. «Bønn er en rekke ulike former for dialoger med Gud, Jesus og den Hellige ånd», skriver

Thomassen (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 17). Å lytte etter Guds vilje med mitt liv oppleves nettopp som en type dialog med Gud. Å fornemme Guds pust i min er samtidig å lytte etter Guds henvendelse til meg. Jo mer hvilende til stede jeg er, desto mer kan jeg følge Jesu råd om å være bekymringsløs som liljene på marken (Luk 12,27), i betydningen til stede i nuet i stedet for å være fanget i fortid eller framtid. Ut av fordypet kontakt springer naturlig takknemlig respons, og jeg tolker også trangen til å dele og gi videre som et svar på Guds henvendelse.

I samtale med prestekolleger, i håp om at de skal forstå min indre motivasjon, er det naturlig for meg å knytte mindfulness-undervisning til bønn. Til tross for at min meditative praksis i eget liv virkelig er min bønn, kjenner jeg en spenning hver gang jeg gjør det. Spenningen peker paradoksalt nok i to retninger, men har samme grunntema: troverdighet. På den ene siden må jeg spørre meg om jeg lurer studenter og ansatte når jeg, uten å vedstå meg det, banker på dører jeg tror er der. På den motsatte siden er jeg redd for å lure kollegaer til å tro at jeg er på trygg kristen grunn når jeg egentlig ikke er det.

Merete Thomassen skriver i sin bok utførlig om bønn og presenterer tre kjennetegn ved kristen bønn (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 18–19):

1. Bønnen er rettet mot en Gud som er utenfor mennesket selv.
2. Vi ber til Gud om å handle på måter vi ikke selv er i stand til.
3. Bønnen har karakter av takk og lovprisning.

I ønske om å kategorisere min egen mindfulness-undervisning er jeg med bakgrunn i disse kjennetegnene nødt til å skjelne mellom min egen indre praksis og den praksisen jeg inviterer studenter og ansatte ved USN inn i. Mine mindfulness-økter på campus kan med et nøkternt blikk ikke få merkelappen bønn, men slik jeg ser det, bereder undervisningen grunnen for bønn, både fordi jeg inviterer til nærvær og stillhet og fordi jeg ber mennesker fornemme pusten og pustens karakter av å være gitt og forbundet med noe som er større enn den enkelte selv (kjennetegn 1). Videre kan oppmerksomhet på fellesskapet med andre, fra helt nære kjærlighetsrelasjoner til den store sammenhengen med alt som lever, kalle på empati, samhörighet og forbønn. Visualiseringen av at det som gis oss gjennom pusten, kan sendes videre til mennesker som trenger det, er kanskje det nærmeste jeg kommer noe som likner forbønn og en tilkjennegivelse av at vi mennesker trenger hjelp ut over det vi selv kan make, og at den kjærligheten vi gir,

dypest sett er fra Gud gjennom oss (kjennetegn 2). Denne erkjennelsen vekker ofte naturlig takknemlighet (kjennetegn 3).

Jeg vil i lys av Thomassens punkter se litt nærmere på min egen bønnepraksis, da den ligger under og er uløselig forbundet med min mindfulness-undervisning. Det første punktet som sier at vi ber til Gud utenfor oss, er kanskje det vanskeligste. Jeg har pekt på Guds nærvær i oss, som pust og ånd, som liv og puls. Like naturlig er det å rette oppmerksomheten mot det underet at vi alle i en eller annen forstand vet hva kjærlighet er, en kjærlighetsevne vi er født med, og som vi ikke har skapt selv. Den kristne tanken om mennesket som skapt i Guds bilde er et argument for at det dypt i oss finnes noe som er Gud lik, og som gjør oss i stand til å fornemme Guds nærvær gjennom en fordypet kontakt med vårt eget innerste. I min egen praksis finnes alltid en «rettethet» og en henvendelse mot den skapende kraft, guddommelige kjærlighet og væren som er uendelig mye større enn meg selv. Jeg mener imidlertid at Thomassen skaper et unødige skille mellom innenfor og utenfor. Jeg forstår hennes trang til å ta avstand fra det Charles Taylor beskriver som autentisitetens etikk, der troskap reduseres til det å være tro mot sin egen originalitet (Thomassen & Lomheim, 2013, s. 120 med referanse til Taylor 2002, 42–43), men å lytte dypt i seg selv er ikke nødvendigvis en motsetning til å lytte etter Gud. Gud utenfor meg og større enn meg er uløselig forbundet med Gud i og gjennom meg. Thomassen peker på at deler av norsk bønnespråk har fått karakter av at mennesket selv skal ordne opp, med litt drahjelp fra Gud. Kanskje vil min visualisering av at det jeg er gitt, kan strømme fra mitt hjerte til menneskene omkring meg, rammes av denne kritikken (kjennetegn 2). Imidlertid vil jeg peke på at det nettopp i denne bønningen ligger en erkjennelse av at jeg ingenting kan, uten gjennom Gud. Det er Gud som puster meg, Gud som reiser meg, og Gud som elsker gjennom meg. Tanken om mennesket som Guds medskaper kan, ifølge Thomassen, bli en tung byrde på menneskers skuldre og føre til at bønningen dypest sett ikke er bønn. Dog kan en slik orientering kalle på vår ansvarlighet og vår bevissthet om at det ikke handler om å realisere oss selv, men om å la mange av våre umiddelbare ønsker, begjær og ideer tre til side for at Guds mening med oss, eller Guds skaperkraft gjennom oss, skal få virke. I mine øyne fordrer det ikke enten eller, men både og – både selvutvikling og selvavvikling. Idéhistoriker og meditasjonslærer Jes Bertelsen skriver i sin bok *Essensen* (2011) om den spirituelle strømmingen fra øst til vest. Han bruker begrepet selvavvikling som betegnelse på det helt nødvendige, frivillige avkallet på investeringer

i egoet for å komme nærmere enhet med det guddommelige (Bertelsen, 2020, s. 39, 74) – både Gud i meg og Gud utenfor meg. Det er en hårfin balansegang som jeg ikke tror noe menneske kommer utenom, men det er min erfaring at trening i oppmerksomt nærvær, å være uten å gjøre og å observere uten å ta stilling, øker min evne til oftere å romme motsetningene uten å havne i ekstremene.

Mindfulness ved USN med logoskristologien som teologisk forankring

«Det er eksklusivt, Pernille»

«Det blir så eksklusivt», utbrøt jeg fortvilt som deltaker i min første tekst-samtale med kollegaer som nyordinert prest. Det kunne prostens bekrefte at det var, og det skulle det være.

Halvard Johannessen beskriver i sin doktoravhandling *Sekulariseringens spiritualitet* (2017) hvordan deler av luthersk teologi er erfaringsfiendtlig i sin vektlegging av mennesket som syndig og gudbilledligheten som ødelagt (Johannessen, 2017, s. 307). Hvis man tenker seg at erfaring av Gud kun skjer gjennom forkynnelse av evangeliet og deltakelse i sakramentene gitt utenfra, blir det umulig å se for seg at mennesker kan møte Gud i dypet av seg selv. Gitt en slik teologi faller min mindfulness-undervisning gjennom som kirkelig praksis, ikke fordi jeg tilpasser språket til et allment uttrykk, men fordi jeg forutsetter at hvert enkelt menneske i seg selv har en lengsel etter Gud og kan møte Gud gjennom egen erfaring. Karl Barth og tradisjonen etter ham vil mene at tanken om en allmennmenneskelig åndelig lengsel er et uttrykk for menneskets ønske om å være Gud, og at det svekker det lutherske dogmet om frelse ved tro alene (Johannessen, 2017, s. 309).

«Man kan bare sitte helt stille og kjenne at han er der»

Med disse ordene besvarte min seks år gamle datter hjelpsomt sitt eget spørsmål om hva jeg driver med når jeg mediterer. Ordene «åpenbarte» seg fra et erfart dyp i henne. Hun visste fra innsiden hva hun snakket om. I det uventede møtet mellom oss fikk de ordløse erfaringene språk, og for meg ble ordene levd liv. De ble kropp.

Min datters erfaring blir bekreftet av Paul Tillich i det Johannessen omtaler som erfaringsteologi (Johannessen, 2017, s. 306–309). Tillich hevder at menneskets åndelige søken er forutsatt både av at det er noe

mennesket mangler (derav søken), og av tilstrekkelig kjennskap til det mennesket mangler for faktisk å søke det (derav delaktighet i Gud). På samme måte peker han på at menneskets delaktighet i væren er en delaktighet i den ultimate væren, som for Tillich er nettopp Gud, og som jo også er det navnet Gud gir seg selv i Det gamle testamente (2 Mos 3,13–14). Nettopp fordi mennesket har delaktighet i denne væren og samtidig er underlagt døden, søker det etter Gud, som er uendelig væren. Tillich peker på en ontologisk, uløselig forbindelse og gjensidig delaktighet mellom Skaper og skaperverk som han mener er implisitt i både Bibelen og Luthers lære (Johannessen, 2017, s. 310). Gjennom logoskristologien argumenterer han for at Kristus som preeksistent ved skapelsen med nødvendighet har delaktighet i alt det skapte. Derav følger, svært forenklet, at vi søker Gud fordi Gud allerede i sin ubetingede aksept søker oss (Johannessen, 2017, s. 102).

I denne teologien finner jeg støtte og forankring for min mindfulness-undervisning ved USN. Den bekrefter at det i dypet av mennesket finnes en naturlig tilknytning til Gud. Denne tilknytningen blir mer tydelig for oss når vi stilner og er våkent nærværende.

For å belyse min språklige tilpasning av disse fenomenene til et livs-synsåpent universitet med rom for alle må jeg gå til dialogteologien.

Et dialogteologisk perspektiv på tilpasningen av språket

«Hva skal du navigere etter i det religiøse landskapet hvis du ikke har en religion?»

Spørsmålet fra en klok meditasjonslærer etterlot meg i forlegenhet og tvil. Etter ett år med Trond Skard Dokkas forelesninger i systematisk teologi gjorde jeg opp status. «Ok, det er mulig å tolke kristen tro slik at den ikke strider med det jeg tror på, men hvorfor skal jeg av den grunn kalle meg kristen?» Meditasjonslæreren ga meg fra uventet hold et svar jeg ikke hadde bedt om, men som ble vanskelig å komme utenom. Jeg hadde erfart å bli berørt av Gud uten å bekjenne meg til en religion, og jeg var overbevist om at Gud lar seg søke av alle mennesker, uansett religiøs tilhørighet, men lærerens spørsmål etterlot en trang til forpliktelse. Hvordan kunne jeg sikre meg at det jeg strakk meg mot, var mer enn det jeg til enhver tid selv hadde forstått? Jeg forsto at det kunne jeg ikke, men jeg kunne våge å gå den veien som åpnet seg for meg. Jeg ble teologistudent.

Notto Thelle beskriver hvordan utallige kristne har søkt mindfulness og meditasjon for å finne fordypelse, en «dybdedimensjon i troen» (Thelle, 2016, s. 30). Selv kom jeg fra fordypelsen i mindfulness til kirken for å finne forpliktelse. Kristendommen gav meg teologiens vei å gå på, men trenger jeg å si eller mene at det er den eneste sanne veien? «Er buddhisme og kristendom – og andre religioner – helheter som ikke kan forenes», spør Thelle, «eller er de ulike forsøk på å søke en virkelighet som går dypere enn det vi kan gripe med alle våre læresetninger og skillelinjer?» (Thelle, 2016, s. 19–20).

Thelles åpne perspektiv er for meg godt å ha med seg i arbeidet på et livsynsåpent universitet der få mennesker etterspør livssynsbetjening, men der mange trenger et rom som er åpent for store eksistensielle spørsmål. Etter en oppvekst i en ganske religiøst strippet Oslo vest-kultur og en konfirmasjonstid som ikke evnet å berøre meg, erfarte jeg i meg selv det jeg stadig gjenkjenner hos unge mennesker: At kirken avvises med henvisning til vitenskap og logikk, men at den samme logikken blekner i møte med okkulte tradisjoner og en åpenhet for at «det er mer mellom himmel og jord». «De lukkede ontologier som dominerer sekulariteten klarer ikke å gjøre rede for menneskers mest betydningsfulle livserfaringer.» Slik gjengir Johannessen (2017, s. 301) Taylor, og han bekrefter i mine øyne både den eksistensielle lengselen jeg tror finnes i vår tid, og viktigheten av språklig varsomhet hvis en vil bidra til å gi bevissthet om og språk til de stille, ordløse erfaringene av hellighet som mange mennesker har i eget liv.

Jeg er klar over at noen vil mene jeg er for utydelig som prest ved USN; at jeg i for liten grad forkynner eksplisitt kristen tro, og at jeg i for stor grad trekker veksler på tradisjoner som kommer fra andre religioner. Jeg bruker det jeg har av kløkt og innsikt for å banke på troens dør i menneskene jeg møter. I respekt for hver enkelt, med en tro på at Gud lar seg finne overalt, og i åpenhet for at det finnes mange veier til Gud, forsøker jeg, uten å skyve mennesker fra meg, å være det pastoralteologen Josuttis beskriver som en veileder inn i hellighetssonen (Akerø, 1999). Josuttis hevder at det er en dobbelthet i menneskers forventning til presterollen. På den ene siden ønsker man at presten skal være alminnelig, og på den andre siden finnes en forventning om at presten er nettopp annerledes i kraft av å peke henimot det hellige (Akerø, 1999, s. 131). De doble forventningene til rollen kaller på en dobbel varsomhet. På den ene siden bør jeg være var for den makten som historisk har tilfalt min rolle, og som skaper en glede ved å se meg normal og feilbarlig, og som videre fordrer respekt og varsomhet i

møte med annerledes tro og livssyn. På den andre siden bør jeg gå varsomt slik at jeg ikke ødelegger den positive og til dels ubevisste forventningen som også ligger til min rolle, blant annet i forventningen om en åpenhet overfor en større sammenheng og mening som lynraskt kan ødelegges ved å trampe for hardt. Med dette som bakteppe tror jeg det er viktig ikke å underkjenne betydningen av at det er jeg som prest og ansatt i Den norske kirke som leder mindfulness-undervisningen. Det i seg selv skaper en retning i mitt arbeid, selv om retningen ikke blir eksplisitt uttrykt med ord.

Med ordinasjonen som ramme og velsignelse

«Studentpresttjenesten – når livet blir for stort eller for lite»

Slik lyder studentprestenes selvpresentasjon. Vi ønsker å være der når andre rom blir for trange til de store tankene, spørsmålene og følelsene. Vi ønsker også å være der når livet er for stort og verden kjennes skummel, når det lille mennesket forsvinner i det store systemet, og når tankene blir svimlende. Rotfestet i vår ordinasjon, i vårt eget løfte og velsignelsen fra kirken søker vi å være der i det daglige i møte med den enkelte. Avslutningsvis vil jeg nærme meg ordinasjonsløftet som jeg så ofte opplever truet når jeg kreativt utformer min arbeidshverdag. Kanskje går det an, med den foregående drøftingen som forståelseshorisont, å plassere både meg og min mindfulness-undervisning trygt innenfor løftets rammer:

1. *Å forkynne Guds ord klart og rent* forsøker jeg så godt jeg kan i min undervisning ved å gi ordet kropp, ved å benytte levende og erfarte ord og ved å nærme den lengselen etter væren og kjærlighet og Gud som jeg tror er der.
2. *I sjelesorg og skriftemål å dra omsorg for hvert enkelt menneske* ønsker jeg ved å tilby lindring for stress og omsorg gjennom undervisning i eldgammel praksis som også støttes av moderne psykologi og hjerneforskning, og *å bære dem fram for Gud i bønn og påkallelse med takk* er en naturlig del av mitt eget indre arbeid i hver eneste samling.
3. *Å veilede og formane til sann omvendelse, levende tro på Kristus og et hellig liv i kjærlighet til Gud og nesten* er den delen av løftet som mest åpenbart krever fortolkning for å være forenlig med tanken om mindfulness som kirkelig praksis. Jeg formaner ikke til omvendelse eller levende tro i klassisk forstand, men dette henger for meg ufravikelig sammen med å forankre mennesker dypere i seg selv og å motivere til å lytte. Det

følger av budet om å elske nesten som seg selv, en bevegelse som også går innover, en evne til å elske seg selv. Jeg forsøker etter beste evne å få bevegelsen inn til å henge sammen med bevegelsen ut, å formidle at det aldri handler om bare det ene.

4. *Å selv av hjertet legge vinn på å leve etter Guds ord og i studium og bønn trengte dypere inn i de hellige skrifter og den kristne tros sannheter søker jeg blant annet gjennom min meditative praksis. Jeg tenker også at den kontinuerlige spenningen jeg lever med, og som er utgangspunkt for denne teksten, er nødvendig for at dette arbeidet ikke skal opphøre.*

Avslutning

Jeg har i det foregående etter beste evne forsøkt å analysere min mindfulness-undervisning på campus i lys av teori om både mindfulness og kristen bønn. På den ene siden kan min undervisning med rette kalles undervisning i mindfulness. På den andre siden, og til grunn for denne undervisningen, ligger min egen teologi og bønnepraksis. Dette alene gjør ikke undervisningen til bønn, men den kan fungere godt som en forberedelse til og kombinasjon med bønn. Jeg har argumentert for at bønn til en Gud utenfor oss ikke med nødvendighet er en motsetning til å søke Gud i oss, og for at arbeidet med mindfulness er godt egnet til å fornemme Guds nærvær i egen kropp og Guds kjærlighet i oss og gjennom oss. Jeg fant støtte til en slik tilnærming hos Paul Tillich og logoskristologien. Videre har jeg med et dialogteologisk blikk sett på min egen tilpasning av praksis og språk til den plurale sammenhengen som et universitet er. Jeg har argumentert for at min rolle i seg selv uttrykker en retning i mitt arbeid, og at varsomhet i møte med annerledes troende er maktpåliggende. Undervisningen legger til rette for lydhørhet i den enkelte overfor erfaringer av det hellige i eget liv – dette siste i tråd med Josuttis' beskrivelse av presten som fører inn i hellighetssonen.

Med bakgrunn i denne gjennomgangen har jeg kommet fram til at det er fullt mulig å gi min mindfulness-undervisning ved USN en teologisk forankring og, gitt bevisst teologisk fortolkning, å plassere den trygt innenfor ordinasjonsløftets rammer.

Referanser

- Akerø, H. A. (1999). Veileder i hellighetssonen: en presentasjon av M. Josuttis' pastoralteologi. I Hougsnæs, M. H. (Red.) *Kirken, lekfolket og presteskapet* (s. 119–133). Kirkens arbeidsgiverorganisasjon.
- Aune, K., Guest, M. & Law, J. (2019). *Chaplains on campus: Understanding chaplaincy in UK universities*. Coventry University; Durham University; Canterbury Christ Church University. https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2019-05/chaplains_on_campus_full_report_final_pdf_.pdf
- Bertelsen, J. (2020). *Essensen: et essay om den spirituelle strømning fra øst til vest*. People's Press.
- Bibelen (2011). Bibelselskapet.
- Gran, S., Lie, K. A., Kroese, A. (2011). *Oppmerksomhetstrening: en historisk, psykologisk og praktisk innføring i mindfulness*. Gyldendal.
- Johannessen, H. (2017). *Sekulariseringens spiritualitet. En interdisiplinær lesning av betenkningen Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* [Doktorgradsavhandling]. Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. DUO Vitenarkiv. <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-86052>
- Mindfulness Norge. (u.å.). <https://www.mindfulnessnorge.no/contentcategory/948562473>
- Kabat-Zinn, J. (2011). *Akkurat nå: bevisst tilstedeværelse i hverdagen*. Arneberg.
- Saxegaard, F. (2016). Pastoralteologiens samtalepartnere: om pastoralteologi som praktisk-teologisk disiplin etter den empiriske vendingen. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 33(2), 34–44. <https://doi.org/10.48626/tpt.v33i2.5199>
- Taylor, C. (2002). *Autentisitetens etikk*. 4. opplag. Cappelen.
- Thelle, N. (2016). Kristen tro i møte med buddhismen: identitet og forandring. I B. Fagerli, A. H. Grung, S. T. Kloster & L. M. Onsrud (Red.), *Dialogteologi på norsk* (s. 19–35). Verbum.
- Thomassen, M. & Lomheim, S. (2013). *Når dere ber: om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten*. Verbum.

KAPITTEL 17

«Shared sacred reading» – ein modell for interreligiøse lesegrupper

Leni Mæland Sokneprest i Ullensvang, tidlegare studentprest ved Universitetet i Stavanger

Abstract: Students report that they rarely talk to fellow students about their world view. There is a shared experience of loneliness in this area of life. Yet they are faced with diverse world views living in a multi-religious environment. The overall question for this article is: how to create a space for interreligious dialogue among students? Is there a model for such dialogue when the participants are students and not experts on religious matters? Drawing from the experience with shared reading groups, a possible direction unfolded. The article «An inter-faith wisdom: Scriptural reasoning between Jews, Christians and Muslims» (Ford, 2007) serves as theory and shares experiences on structure, method, and guidelines for interfaith groups, based on text studies. The article argues why texts should be at the center of interreligious dialogue and draws from the chavruta method, as a guide to read, listen and respond to texts. After analyzing the scriptural reasoning model, the risks, limitations and possibilities, a new model unfolded. Shared sacred reading groups for students can be held in smaller groups of 5–7 members. Students should have both the role as a host and a guest, and practice hospitality within the group. They may choose a representative text to share from their own tradition, and the chavruta model may be helpful as a guide to the reading and responding process. The group should conduct their own guidelines. The aim is not agreement, but enlightenment and friendship with all.

Keywords: Interreligious dialogue, shared reading, text study groups, chavruta, hospitality

Å lese hverandres hellige tekster ...
 Å lese hverandres hellige tekster
 betyr å åpne dem på en ny måte.
 Det skjer noe i et møte mellom disse tekstene.
 Det skjer noe når begge hører sine egne, kjente tekster
 lest i den andres nærvær.
 Et annet blikk inn,
 en annens øre som lytter.
 Å høre ukjente historier om kjente personer eller tema
 kan være spennende eller ubehagelig –
 eller begge deler på en gang.
 Historier kan utfylle eller utelukke hverandre.
 Verden, horisonten, blir større
 men også mer sammensatt,
 vanskeligere å få oversikt over.
 Men det gjør at vi ser den andre bedre.
 Og at vi ser vårt eget litt annerledes.
 Og motsatt.

Frå *Dialog med og uten slør* (Grung & Larsen, 2000)

«Fra toppetasjene til skolegården»

I artikkelsamlinga *Dialog er svaret på alt* (2013) reflekterer Anne Sender og Jens Oscar Jensen over kva den norske modellen for trus- og livssynsdialog har hatt å seie for fleirreligiøs sameksistens dei siste tjue åra. Mot slutten av artikkelen rettar dei blikket framover og gjev retning for vidare arbeid. Dei skriv:

En prioritert oppgave må være å få de skikkelige religiøse lederne til å bli enda bedre (...) Vi vet nå at ekstremistene og fanatikerne er her, så nå må dialogen flyttes ut på gata, til lokalsamfunnene, til skolegården og inn på arbeidsplassen. Det holder ikke lenger at vi møtes i toppetasjene. (Jensen & Sender, 2013, s. 62)

Med utgangspunkt i utfordringa vil eg i denne artikkelen undersøke korleis religionsdialog kan gå frå å vere noko for særskilt interesserte til å bli noko for menneske som ikkje har erfaring med interreligiøse samtalar eller religionsdialog frå før. Kva form og innhald kan ein slik samtale i tilfelle ha? Kva skal til for at studentar kan våge å snakke om eige livssyn og samstundes lytte til andre sitt livssyn utan å gå i forsvar eller måtte stå

til rette for synspunkt eller ideologiar ein sjølv ikkje kan identifisere seg med? Det er eit mangfald av livssyn og religionar representert i studentmiljøa ved norske universitet og høgskular i dag. I samtalar eg har hatt med studentar dei siste fem åra, fortel mange at dei sjeldan snakkar med andre om livssynet sitt. Livssyn er eit område i livet dei ofte kjenner seg aleine om. Kanskje er dette ei form for einsemd vi i liten grad har adressert når vi snakkar om studenteinsemd? Finst det noko som vi kan kalle *religions- og livssynseinsemd*?

Det som sette meg på sporet av det eg her har kalla *shared sacred reading*, var eit prosjekt ved Universitetet i Stavanger i 2018. Eg var med i ei gruppe som skulle arbeide med å få fram mogelege tiltak for å betre den psykiske helsa til studentar. Eit av tiltaka vi undersøkte, var lesegrupper etter den engelske modellen *shared reading*. Konseptet går i korte trekk ut på å lese utdrag frå skjønnlitterære tekstar eller poesi med ein påfølgjande samtale kring dei temaa som teksten aktiverer. Ein kan kommentere teksten eller dele eiga erfaring i gruppa (Canning, 2017, s. 174). Eg byrja raskt å tenke på om det ville vere mogeleg å byte ut litterære tekstar med «heilage» tekstar. Då eg gjorde litteratursøk på interreligiøse lesegrupper, fann eg ein case-studie frå det som blir kalla *scriptural reasoning*. Modellen inneheld mange av dei same elementa som *shared reading*, bortsett frå at tekstane er henta frå religiøse og filosofiske tradisjonar. I denne artikkelen vil eg sjå nærare på om dei erfaringane som er gjorde med *scriptural reasoning*, kan bidra til å utforme *shared sacred reading*-grupper med tanke på å skape ein arena der studentar kan få snakke om eige livssyn.

Lesegruppe som verktøy for religionsdialog

Siktemålet i denne artikkelen er å komme fram til ein modell for å lese heilage tekstar frå ulike religionar og tradisjonar, saman med andre. Eg vil vere ute etter kva struktur ei slik gruppe kan ha, og om det finst ein metodikk som kan vere godt eigna når målgruppa er studentar. Vidare vil eg reflektere over kva type tekstar som kan vere eigna.

Her er det to spørsmål som vil stå sentralt:

Korleis kan ein utforme eit rammeverk for interreligiøse lesegrupper for studentar, og kva utfordringar står ein overfor når det er heilage tekstar som dannar grunnlag for dialogen?

Eg vil starte med å dele to erfaringar med religionsdialog ved Universitetet i Stavanger. I lys av desse vil eg presentere og drøfte casestudien *An inter-faith wisdom: Scriptural rasoning between Jews, Christians and Muslims* (Ford, 2007, s. 273). I drøftinga vil eg ha merksemnda retta mot dei utfordringar som særskilt melder seg når målgruppa er studentar. Til sist vil eg skissere eit rammeverk med tanke på å starte opp ein pilot for *shared sacred reading*-grupper for studentar.

To erfaringar

Våren 2019 hadde vi eit dialogseminar ved Universitetet i Stavanger. Temaet var *livet etter døden i dei tre abrahamittiske religionane*. Studentane stod for temaval og organisering. Ein imam, ein representant frå det mosaiske trussamfunn og ein prest og professor i den kristne tradisjonen vart inviterte til å delta med sine perspektiv. Dialogen vart leia av prorektor og vart halden i eit auditorium på campus. Det kom om lag 170 studentar. Då eg i etterkant spurde studentane korleis dei hadde opplevd å vere med, var det mange som svara: «Det viktigaste var det som skjedde etterpå. Det å få sitje saman med medstudentar og snakke om tru og livssyn.» Innlegga frå fagpersonane var med på å opne samtalen, men samtalen i mindre grupper var viktigare.

Den andre erfaringa er henta frå samtalar eg hadde med ein iransk utvekslingsstudent på kontoret mitt. Den første samtalen vart opna med at han drog ei bok opp or sekken og delte ei begeistring. Han hadde vore på universitetsbiblioteket og funne ei bok frå heimlandet omsett til norsk. Boka var *Fuglenes forsamling*, ein klassisk tekst innan sufismen, som er inkludert i samlinga *Verdens Hellige Skrifter* (Ruste, 2002). No ville han dele teksten med nokon og lurte på om studentpresten var interessert. Eg foreslo at vi kunne lese korte avsnitt saman og la det vere utgangspunkt for ein samtale. Han las og fortalde kva teksten betydde for han. Eg lytta og responderte med det som var mitt utgangspunkt. Dette skriftet er ei pilegrimsforteljing i sufismen, med tema som eg kunne relatere til litteratur i den kristne tradisjonen. Samtalane handla i stor grad om likskap og skilnad. Då vi avslutta prosjektet, snakka vi om at dette kunne vere fint å gjere i ei større gruppe med representantar og tekstar frå ulike religionar.

Kva er det som er heilagt?

Det første spørsmålet som melder seg i det eg har kalla *shared sacred reading*, er om det er sjølv *lesinga* som er heilag, eller om det er *tekstane*. I den kristne tradisjonen er det først på 1600-talet vi finn ein systematisk referanse til bibeltekstar som «heilage» (Frei, 1990, s. 149). Den franske språkfilosofen og hermeneutikaren Paul Ricoeur har i fleire av sine skrifter vore oppteken av om ein tekst kan vere heilag, og kva dette heilage i tilfelle er. Han skriv:

Maybe in the case of Christianity there is no sacred text because it is not the text that is sacred but the one about which it is spoken. (...) For all religious texts are not sacred in the same sense. We have to modulate the notion of sacredness not only according to different religions but also in the course of the history of these religions. (Ricoeur, 1995, s. 68)

Han skriv vidare at måten ein forstår tekstar som heilage på, vil vere ulikt i dei ulike teksttradisjonane i religionane. Ein muslim vil seie at å lese Koranen på engelsk ikkje er å lese Koranen. For ein muslim er det slik at Koranen må lesast på arabisk. I den kristne tradisjonen har omsetjing av tekstar vore ein del av teksthistoria frå byrjinga av. Dette gjer også ei kritisk tilnærming til Bibelens tekstar mogeleg. I andre tradisjonar kan det vere meir problematisk (Ricoeur, 1995, s. 68). Ricoeur er sjølv varsam med å bruke ordet heilag om tekstar. Han skriv om kor viktig det er å skilje eller nysansere tilhøvet mellom tekst og openberring, og vel heller å bruke uttrykket autoritative tekstar (Ricoeur, 1995, s. 72). I ei interreligiøs lesegruppe kan denne presiseringa opne opp for at tekstane ein skal lese saman, ikkje må vere relaterte til ein religiøs tradisjon eller bli omtalte som heilage skrifter. Dersom vi i vår samanheng lar vekta liggje på at det er aktiviteten eller sjølv *lesinga* som er heilag, vil dette gje eit litt anna perspektiv. Målet med ei slik gruppe vil då vere å skape eit rom som kan opne noko som er stengt, og legge til rette for at noko som er skjult, kan bli openberra. Essensen i kva det heilage er, er i Ricoeur si tenking relatert til epifani eller manifestasjon av det transcendent (Ricoeur, 1995, 72). Det kan vere ein tekst eller noko anna. I ei lesegruppe kan teksten vere ein heilag tekst for den som les, utan å vere det for den som lyttar. Vi kan førebels konkludere med at ordet *sacred* er relatert til det vi er saman om, det kan vere teksten, eller det vi får innsyn i, altså relatert til prosessen i gruppa.

Scriptural reasoning

Artikkelen eg skal bruke i drøftinga, er ein casestudie av det som blir kalla *scriptural reasoning*. Her får vi innblikk i ein metode for interreligiøse gruppesamtaler, som bygger på lesing av tekstar frå ulike tradisjonar. Artikkelen er skriven av David Ford. Modellen er utvikla over fleire tiår. Deltakarane er fagfellar i academia som arbeider med teksttolking innanfor ulike religionar og tradisjonar. I artikkelen er det i hovudsak dei tre abrahamittiske religionane som er representerte. Eg vil her undersøke om delar av rammeverket og erfaringane frå desse gruppene kan ha overføringsverdi til lesegrupper der deltakarane ofte verken er ekspertar eller har ekstraordinær kunnskap om eigen tradisjon.

Interdisiplinære og interreligiøse relasjonar i academia

På byrjinga av 1990-talet vaks det fram ei interreligiøs teksttolkingsgruppe blant jødiske og kristne akademikarar ved Drew University i USA (Ford, 2007, s. 277). Initiativet kom etter ein periode med lite kontakt mellom fagfellar som i utgangspunktet hadde mykje til felles. Rabbinarar og teologar kom saman for å studere tekstar frå Talmud og Bibelen i dialog med vestleg filosofi. Dei kalla aktiviteten for «tekstargumentasjon». Her brukte dei tradisjonelle tekstar og metodar som var kjende for alle deltakarane i gruppa, med utgangspunkt i ein vestleg akademisk tradisjon. Gruppa vart av leia av den jødiske tenkaren Peter Ochs og filosofen David Novak. Dei bygde mellom anna på Hans Frei og George Lindbeck sine arbeid omkring dialog og teksttolking. Etter kvart kom også islamske teologar med i gruppa. Det finst i dag få tilsvarande grupper i academia (Ford, 2007, s. 275). Rørsla har etablert seg med årlege samlingar ved *American Academy of Religion* og møtest ein gong i året ved Universitetet i Cambridge. Her les dei tekstar saman og samtalar om kva religiøse og filosofiske tekstar har å seie i offentleg utdanning og debatt i vår tid (Ford, 2007, s. 276).

Frå intern til ekstern lesing

I artikkelen «An inter-faith wisdom: Scriptural reasoning between Jews, Christians and Muslims» (Ford, 2007) presenterer Ford eit premiss og eit

grunnlag for kvifor kristne ikkje berre kan, men også *bør* lese sine skrifter for og med menneske som ikkje høyrer til i same tradisjon.

Christians need to read the Bible in dialogue with diverse others outside the church, (...) Let conversations around scripture be open to all people, religions, cultures, arts, disciplines, media and spheres of life. Let us read for the sake of friendship with all. (Ford, 2007, s. 273)

Gruppene har altså hatt eit utgangspunkt som har vore svært ope, både med tanke på kven som kan vere med, og kva som kan vere gjenstand for fortolking. Ford meiner det er fleire grunnar til at Bibelen *bør* lesast i dialog med andre religionar, og til at tekstar generelt *bør* ha ei sentral rolle i religionsdialog. Han skriv frå eit kristent teologisk perspektiv og er tilbakehalden med å seie noko om kvifor andre religionar skulle ha interesse av å vere med i ei slik form for dialog. Han argumenterer vidare: «Each tradition's scripture is at the heart of its identity. This is so in rather different ways but recognizing those differences can be a source of illumination to each» (Ford, 2007, s. 274).

Det handlar om at ein ved å bruke tekst som grunnlag kjem nær religionen sin kjerne eller identitet. Her kan ein komme til å oppdage skilnader, noko som også er opplysende for eige livssyn. Han understrekar at det primært er tekstar som har vore formande for korleis det transcendent blir forstått i religionane. Dei har og stått sentralt i utforminga av religiøs praksis. Samstundes ligg der ein risiko i dette: Det er primært tekstar og teksttolking som har ført til dei bitraste stridar mellom menneske, og i denne forma for religionsdialog er det kanskje større risiko for at samtalen kan gå i lås eller skape konflikt. Nokre av dei som elles er opne for religionsdialog, vil komme til å vegre seg, fordi dei ikkje er villige til å forhandle om tekstar, særskilt ikkje om tekstar som er heilage for ein sjølv. Ford meiner likevel at det er gjennom kjennskap til tekstar vi finn den største gevinsten i interreligiøs dialog. Dei aller fleste har erfaring med å lese tekstar internt, men få har utsett seg for ekstern eksponering. Vi har i nyare tid fleire døme på at radikaliserings og rekruttering til ekstreme religiøse grupper skjer som eit resultat av at religiøse tekstar blir lesne i einarom eller på digitale plattformer inspirerte av fundamentalistiske rørsler. Ford hevdar at dersom vi lukkast i den delikate øvinga det er å lese heilage tekstar saman, så kan det ha stor betydning for religiøs sameksistens i vårt felles framtidige samfunn (Ford, 2007, s. 275).

Vennskapleg lesing som metode

Maktbalanse og likeverd er ei særskild utfordring i all gruppedynamikk, og særleg i ei gruppe som har religion som fellesnemnar. Korleis kan ein unngå at ein majoritetsreligion eller einskilde medlemmer får ein autoritetsposisjon? Korleis kan ein hindre at undertrykkjande mekanismar øydelegg premessa for at ei slik gruppe skal fungere? I ei terapigruppe vil makt og autoritet vere eit verdifullt materiale å jobbe med i gruppedynamikken. I ei gruppe der ein er saman om religiøse tema og spørsmål om sanning, må ein vere særskild merksam. I *scriptural reasoning*-gruppene var sjølve samtalemotodikken inspirert av den jødiske *chevruta*-tradisjonen (Ford, 2007, s. 279). *Chevruta* kan tyde «vennskap» eller det «å komme saman ved grensa». Dette er ein gamal måte å lese Toraen på. Deltakarane kjem saman i par eller mindre grupper og les tekstar høgt for kvarandre. Praksisen har følgjande fokus: lytting og artikulering, undring og fokus, og tilslutning og utfordring (Kent, 2010, s. 215). Denne modellen har etter kvart gått frå å vere ein måte å lese heilage tekstar på innanfor jødedom, til å bli ein måte å strukturere kollokviegrupper på ved sekulære læreinstitusjonar i USA (Shagel, 2019, s. 5). *Chevruta* har likeverd og gjensidig relasjon som premis. Ein lærer å legge merke til det som er viktig i teksten, ein får auge på det ein kan inkludere, og det som er problematisk. Det er viktig at ikkje konsensus i seg sjølv er eit mål i denne samanhengen.

Gjestfridom som haldning

I *scriptural reasoning* nytta dei «gjestfridom» som eit mønster for å fordele sosiale roller i gruppa. Kvar deltakar hadde ei dobbeltrolle. Dei vart sette på både som gjest og vert i denne samanhengen (Ford, 2007, s. 279). Det var eit uttalt mål at ein skulle *praktisere* gjestfridom, slik det blir gjort i den einskilde tradisjon. Kvar samling vart leia av den som skulle presentere teksten. Deltakarane vart ynskte velkommen til verten sin «heim» av skrifter og tradisjonar. Dei kalla denne måten å praktisere dialog på for *the art of prudential wisdom*. Ein får her erfare ei haldning som gjev innsikt i noko meir enn sjølve teksten, og samstundes er ofte gjestfridom forankra i kulturen sine religiøse tekstar og historier. Det vart vidare utvikla åtte reglar (maksimar) som skulle bidra til å ivareta verdiane i ei slik gruppe. Her er dei i ein forkorta versjon:

- 1 *Acknowledge the sacredness of the others' scriptures to them.*
- 2 *The "native speakers" hosting a scripture and its tradition need to acknowledge that they do not exclusively own their scriptures – they are not experts on its final meaning.*
- 3 *Do not allow consensus to be the dominant aim.*
- 4 *Do not be afraid of argument.*
- 5 *Draw on shared academic resources to build understanding.*
- 6 *Allow time to read and reread, to entertain many questions and possibilities.*
- 7 *Read and interpret with a view to the fulfilment of God's purpose of peace between all.*
- 8 *Be open to mutual hospitality turning into friendship.* (Ford, 2007, s. 280)

Deltakarane måtte forplikte seg på gruppereglane. Det skapte ei felles forståing av målet med gruppene.

Tekstgrunnlag

Korleis skal ein velje ut kva tekstar som er eigna i ei interreligiøs lesegruppe? Bør ein ha inkluderande eller ekskluderande kriterium? I *scriptural reasoning* gjorde dei det slik at kvar deltakar fekk bringe til torgs sin eigen valde tekst. Det kunne vere utdrag frå eit heilagt skrift, ein klassisk tekst, bønner, liturgi eller eigne verdsette skrifter. Det siste kalla dei for tekstar frå lesaren sitt «indre bibliotek». Det kunne og vere bidrag frå kultur, kunst, økonomi, politikk eller sosiale kontekstar. Tekstutvalet var altså opp til den enkelte i gruppa. Her stod ein fritt til å dele det ein hadde eit forhold til (Ford, 2007, s. 279).

Eit kvasiliturgisk fellesskap?

Strukturen og metodikken som er skildra i *scriptural reasoning*, kan på nokre område minne om eit religiøst fellesskap. I den kristne tradisjonen og i ei rekke andre religionar les ein heilage tekstar i samband med religiøs tilbeding. Kva så når ein kjem saman og les i ei interreligiøs lesegruppe, og når det i tillegg er andre sine heilage tekstar ein les? Ford skriv at i *scriptural reasoning* las dei både for Guds andlet, i Guds nærvær og for Guds skuld. «Their scripture is in some sense from God and that the group is interpreting it before God, in God's presence, for God's sake» (Ford, 2007, s. 280).

Professor Nicholas Adams ved Universitetet i Birmingham forskar på interreligiøse relasjonar og metode og har funne at i ein vert–gjest-relasjon,

slik det er skildra i *scriptural reasoning*, er det medvitet om nærværet av ein annan, ein overordna vert eller gjest, som ser ut til å ha ei særskild betydning for korleis ein relaterer seg til andre i gruppa (Ford, 2007, s. 281). Med ein slik praksis kryssar ein grenser. Kva form for fellesskap er det så som blir utvikla? Ford brukar mykje tid på å forklare kvifor det er av stor betydning at deltakarane i ei slik gruppe, når dei kjem saman for å lese kvarandre sine tekstar, har tilknytning til primærfellesskap der dei utøver sin religiøse praksis. Ford skriv at ei slik gruppe kan få kvasiliturgisk karakter og bli eit erstatningsfellesskap. Målet med ei slik gruppe er ikkje religiøs tilbeding, men å dele kunnskap (Ford, 2007, 282).

Frå elite til grasrot

I drøftinga ser eg kritisk nærare på kva utfordringar som melder seg når målgruppa er studentar. Eg vil ta utgangspunkt i den kjennskapen eg har til studentar sine livssyn og korleis dei praktiserer dei. Eg vil også vurdere om det er element i casestudien som ikkje er eigna i utforminga av ein lesegruppemodell når målgruppa er studentar.

Dersom vi vender tilbake til Anne Sender og Jens Oscar Jensen si utfordring om å flytte dialogen frå «toppetasjene til skolegården», blir spørsmålet: Kva utfordringar byr eit skifte frå elite til grasrot på? I *scriptural reasoning* var deltakarane på ulike måtar ekspertar på sine felt. Studentar har eit anna utgangspunkt. Dei er i ein fase av livet der mange er i rørsle på livssynsfeltet. Eit premiss for å vere med i *scriptural reasoning* var at ein skulle ha forankring i eit primærfellesskap. Det er god grunn til å tru at mange studentar ikkje har ei slik forankring. Her kan ein sjå for seg fleire mogelege utfall. Deltaking i ei slik gruppe kan føre til at pluralisme eller synkretisme i studentar sitt livssyn vil auke. Det er ikkje sikkert dette skal vere eit hinder for å prøve ut lesegrupper, men det vil vere viktig å vere klar over at denne typen fellesskap kan føre til endring av eige livssyn. Ein kan også sjå for seg at studentar vil få større medvit om eige livssyn gjennom artikulasjon og ved å spegle eigne verdiar i møte med andre. Den primære motivasjonen for å prøve ut ei slik form for dialog blant studentar vil ikkje vere den same i *shared sacred reading* som den vi såg i *scriptural reasoning*. Her er det ikkje argumentasjon vi er ute etter, men det å skape eit rom som opnar for samtale kring eige livssyn og fellesskap mellom studentar på livssynsfeltet.

Kriterium for deltaking

Vi kan vidare spørje: Vil studentane melde seg til ei slik gruppe, og kven vil i så fall våge å delta? Det er kanskje ikkje studenten i sosial einsemd eller livssynseinsemd som vil vere først i rekka til ei slik gruppe. På papiret skriv Ford at representantar frå alle livssyn var velkomne, men i praksis vart *scriptural reasoning* ei gruppe med representantar frå dei tre abrahamittiske religionane. I ei studentgruppe vil det vere eit mål at også livssynshumanistar og representantar frå andre sekulære livssyn skal kunne delta. Ein kan aktivt forsøke å rekruttere studentar som studerer religion, og studentar som er aktive i ulike religiøse fellesskap eller livssynsorganisasjonar. Dette vil truleg by på utfordringar. Vi veit at mange studentar kan ha ei gudstru eller ein spiritualitet, men få sluttar seg til religiøse fellesskap eller organisasjonar. Når det er studentar som er målgruppa, trur eg ikkje ein kan stille krav om at deltakarane skal ha tilknytning til primære religiøse fellesskap. Fleire internasjonale studentar er på studiestaden i avgrensa periodar og rekk aldri å knyte band til lokale religiøse fellesskap. Det bør også vere eit mål at det er ei breidde i representasjonen, slik at ikkje bestemte religionar får dominere gruppa. Dersom studentpresten er initiativtakar eller administrator av slike grupper, vil det vere mogeleg å invitere studentar med ulike utgangspunkt inn, i kraft av den rolla studentpresten har når det gjeld tilrettelegging av religiøse praksisar ved universitet og høgskular. I tillegg til å ha ei administrativ rolle bør studentpresten kanskje i ein oppstartfase vere den som leiår gruppa, introduserer metode og sørger for at gruppa held seg innanfor ramma som er sett.

Autoritative tekstar

På bakgrunn av Paul Ricoeur sine refleksjonar omkring heilage tekstar, vil det her ikkje vere eit kriterium at teksten må ha status som heilag tekst i den religionen han representerer. Ricoeur brukte «autoritative» som eit samlande omgrep, fordi det er ulike syn på dette i ulike teksttradisjonar. I *shared sacred reading*-modellen vil det heilage relatere til sjølve lesinga, altså til prosessen i gruppa. Teksten må ikkje bli rekna som eit heilag skrift i den respektive religionen, men det kan liggje ei slik forståing til grunn hjå den som presenterer teksten. Autoritative tekstar kan vere fleire typar tekstar, til dømes bønner, liturgiar eller eigna ynda tekstar. Uttrykket «autoritativ» blir såleis her brukt om tekstar som den som les, ser på som representative,

utan at dei nødvendigvis er autoritative i ein tradisjon. Det kan likevel vere klokt å avgrense seg til tekstar og ikkje ha ei like open tilnærming som det Ford skildrar. I *scriptural reasoning* nytta ein både tekstar, bilete eller symbol som grunnlag for fortolking. Erfaring frå *shared reading*-gruppene viser at korte narrative tekstar eller poetiske tekstar fungerer best, dersom ein ynskjer ein personleg og erfaringsorientert samtale. Det kan være ei nyttig avgrensing, særskilt i ein oppstartsfase.

Ein lesemetodikk for studentar

Scriptural reasoning var inspirert av den jødiske *chevruta*-metoden. Likeverdsprinsippet i denne måten å lese tekstar på vil vere godt eigna i ei grupper for studentar, der ingen har forrang eller er ekspertar. Fordelen med denne metoden er at den kan fungere i små grupper. Ein ideell størrelse på ei slik gruppe vil vere frå fem til sju deltakarar. Når det gjeld møtefrekvens, kan det vere klokt å ha faste samlingar, utan at det blir så ofte at det står i fare for å bli ei erstatning for dei som praktiserer sin religion i andre samanhengar. Frekvens kan tilpassast kor mange som er med, med kontinuitet gjennom eit semester eller studieår. Det vil vere viktig å sikre at alle får prøve seg i båe rollene som vert og som gjest. Vi såg at *chevruta*-modellen la vekt på vennskapleg lesing og gav eit mønster for korleis ein kan arbeide med sjølve lesinga og samtalen etterpå: 1) *lytting og artikulering*, 2) *undring og fokus* og 3) *tilslutning og utfordring*. Det er også viktig at deltakarane responderer med utgangspunkt i eige livssyn, slik eg gjorde etter å ha lytta til boka eg fekk presentert av den iranske studenten.

Gruppeverdiar og mål

Ford skildra åtte reglar som vart utforma for å skape ei felles forståing av det ein var saman om. Det var med på å skape konsensus om målet for ei slik gruppe. *Scriptural reasoning* og *shared sacred reading* har ulike siktemål. Medan den første hadde merksemda retta mot *kva tyding dei respektive skriftene har i offentleg utdanning og debatt i vår tid*, så vil målet med interreligiøse lesegrupper først og fremst vere å skape ein arena der studentar kan få snakke saman om religion og livssyn. Det handlar om å minske livssynseinsemd, men også om å skape rom for å utvikle og artikulere eige livssyn og auke kunnskapen om andre sine livssyn. Eg ser difor at følgjande reglar kan ha relevans i ei *shared sacred reading*-gruppe:

- 1 Anerkjenn at ein tekst kan vere heilag for den som les, utan at teksten er det for den som lyttar.
- 2 Den som er vert og lesar av teksten, har ikkje einerett på den endelege tolkinga av teksten.
- 3 La ikkje konsensus vere eit hovudmål.
- 4 Les teksten sakte fleire gongar. Gje tid for spørsmål og innspel undervegs.
- 5 Ver open for at gjestfridom og fellesskap i gruppa kan føre til varige vennskap.

Ein modell for interreligiøse lesegrupper

Eg har i det føregåande freista å finne fram til ein struktur og metode for den som ynskjer å utforme interreligiøse lesegrupper for studentar. Ei slik gruppe bør ha mellom fem og sju deltakarar og gå over eit år eller eit semester. Møtefrekvensen bør tilpassast størrelsen på gruppa, slik at alle får delta som vert og gjest. Dei som er med, bør vidare ha religiøs forankring i eit primærfellesskap, men dette kan ikkje vere eit ekskluderande premiss for å kunne delta. Det bør vidare sikrast brei representasjon av ulike livssyn i gruppa. Gruppa kan og vere open for studentar med sekulære livssyn. Når det gjeld tekstval, er det ikkje avgjerande at teksten er henta frå religiøse tradisjonar. Det kan til dømes også vere tekstar frå filosofiske tradisjonar. Dette vil opne opp for at ei større gruppe av studentar kan delta. Narrative eller poetiske tekstar gjer det ofte enklare for deltakarane å dele personleg erfaring i gruppa, men også andre typar tekst som bønner, klassiske tekstar, liturgiske tekstar eller tekstar frå «eige indre bibliotek» kan nyttast. Studentar som representerer ein bestemt tradisjon, bør nytte tekstar frå denne. Det vil vere ein fordel om teksten blir forstått som ein autoritativ tekst; det kan vere med på å auke kunnskapen om andre livssyn i gruppa. Det er til sist den som er vert, som vel kva for ein tekst som skal lesast. Ordet *sacred* refererer i denne samanhengen til prosessen i gruppa og relaterer til lesinga som ein heilag aktivitet. Ein metode for sjølve lesinga og dialogen kan vere *chevruta*-metoden. Denne modellen har vist seg godt eigna i studentgrupper, til samtale om tekstar i mindre grupper. Deltakarane i gruppa må òg kjenne og slutte seg til gruppereglane. Dei kan utvikle eigne reglar som høver i den gruppa dei er med i, eller bruke reglane frå *scriptural reasoning* som modell. Ei slik gruppe bør ha ein administrativ leiari. Denne bør ikkje vere deltakar i gruppa, men skal sikre breidde i deltakinga, ivareta struktur, sørge for innlæring av metodikk og ha eit overordna

ansvar for at gruppereglane blir ivaretekne. Dette kan vere studentpresten eller ein annan som har kjennskap til livssyn, gruppedynamikk og teksttolking. Målet med ei slik gruppe er å auke innsynet både i sitt eige livssyn og andre livssyn og bidra til å skape vennskap over grenser.

Spørsmål til vidare arbeid

I lys av idéen om ei interreligiøs lesegruppe for studentar veks det fram ei rekke utfordringar og spørsmål til vidare arbeid. Kva skjer når vi får kunnskap og tilgang til tekstar som frå før ikkje er kjende for oss, som siktar mot å gje andre svar på dei store spørsmåla i livet enn dei svara vi har funne i vår eigen tradisjon? Er det risikofylt å opne seg for ulike svar om meininga med livet? For å få svar har vi historier, visdomsord, songar, ritual og biletkunst som skal hjelpe oss å orientere oss på den reisa livet er. I eit livssynsøpe samfunn peikar dei ikkje alle i same retning. Men utan dei ville menneske bli verande i verda utan orienteringspunkt (Jasper, 2004, s. xi).

Referanser

- Canning, P. (2017). Text world theory and real world readers: From literature to life in a Belfast prison. *Language and Literature*, 26(2), 172–187. <https://doi.org/10.1177/0963947017704731>
- Ford, D. F. (2007). *Christian wisdom desiring God and learning in love*. Cambridge University Press.
- Frei, H. W. (1990). «Narrative» in Christian and modern reading. I B. D. Marshall (Red.), *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck* (s. 149–163). University of Notre Dame Press.
- Grung, A. H. & Larsen, L. (2000). *Dialog med og uten slør*. Pax Forlag.
- Jasper, D. (2004). *The sacred desert: Religion, literature, art, and culture*. Blackwell Publishing.
- Kent, O. (2010). A theory of Havruta learning. *Journal of Jewish Education*, 76(3), 215–245. <https://doi.org/10.1080/15244113.2010.501499>
- Ricoeur, P. (1995). *Figuring the sacred: Religion, narrative and imagination*. Fortress Press.
- Ruste, A. (2002). *Fuglenes Forsamling*. I *Verdens hellige skrifter*. De norske bokklubbene.
- Sender, A. & Jensen, J. O. (2013). En fredsoppskrift? I T. Dorg, V. Garbarek, A. Sender, H. Svare & N. R. Thelle (Red.), *Dialog er svaret på alt* (s. 46–63). Frekk forlag.
- Shargel, R. (2019). Havruta Goes to University: Havruta-style Text Study in a College Education Class. *Journal of Jewish Education*, 85(1), 4–26. <https://doi.org/10.1080/15244113.2019.1558385>

KAPITTEL 18

Rom for tru, von og kjærleik i Bredtveit fengsel?

Elisabet Kjetilstad Fengselsprest, Bredtveit fengsel og forvaringsanstalt

Abstract: This chapter aims to explore a ritual practice which took place in a High Security prison for women in Oslo, known as «Bredtveit fengsel og forvaringsanstalt». The women who participated had been invited to light candles placed in a heart formation in the church room of the prison. This experience serves as a starting point for elaborating on theories of «multiplicity», «space» and «heterotopia». The article then reflects on what this event may have meant for the women who were in prison serving their sentences. Further, theories on «space» reveals that Bredtveit prison consists of many rooms, physically, mentally, bodily and symbolically speaking. Michel Foucault has pointed out that institutions like prisons are «other rooms», heterotopias, which are based on discipline and use of power. Expanding on these critical perspectives, the article asserts that the ritual of lighting candles in the church may be regarded as an act happening within the heterotopia, where new rooms for healing and a sense of freedom are opened. Finally, the article elaborates on how the theory of multiplicity and the use of symbols such as the candle-lit heart formation, could open spaces of faith, hope and love for each woman, regardless of religious affiliation and belief.

Keywords: prison, ritual, multiplicity, space, heterotopia, love

Lyset i kyrkjerommet er dempa, frå CDspelaren strøymer roleg klassisk musikk. Kvinnene svaiaar lett til takten, somme strekkjer på kroppen og pustar djupt. Midt på golvet er telys som endå ikkje er tende, plasserte side om side, slik at dei dannar ei hjarteform. Eg seier: «Nåde vere med dykk, og fred frå Gud, vår skapar, frigjerar og livgivar. Her er me samla rundt lys som ventar på å bli tende. La oss først tenne tre av lysa: eit for tru, eit for håp, eit for kjærleik. Er det nokon som har lyst til å tenne det første lyset for tru?» «Gjernel!» seier ei av kvinnene. Ho kjem fram og tenner lyset. «Kan eg tenne for håp?» spør ei anna og kjem fram. Ved lyset for kjærleik kjem ei kvinne fram heilt av seg sjølv.

Eg seier: «No lyser 'tru', 'håp' og 'kjærleik' i rommet. De er inviterte til å vere med å tenne dei andre lysa i hjartet også. Å tenne lysa slik at hjartet kan skine, minner oss om at kjærleiken lever i oss og mellom oss.» Rommet er ope, den som vil, kan bli med i lysteninga, og alle kvinnene med unntak av ei går fram. Då dei andre spør om ho ikkje vil vere med, ristar ho på hovudet, smiler og seier: «Tusen takk. Det er ikkje min kultur å tenne lys, men det er godt å vere her og sjå at de gjer det.»

Forsiktige smil blir utveksla, to flyttar seg heilt inntil kvarandre og legg armane kring kvarandre, ei rettar på sjalet ho har på hovudet. Hjø henne som ikkje tende lys, blinkar det i ei tåre som renn nedover kinnet. Til slutt lyser alle telysa som eit hjarte i rommet.

Invitasjon

Lesaren er med dette invitert til å bli med inn i Bredtveit fengselskyrkje og lystenningsritualet som fann stad der ein kveld i november 2020. Eg som fører pennen, er prest i Bredtveit fengsel og forvaringsanstalt (BFF) og er den som utforma og inviterte til dette lystenningsritualet. Lystenninga var eit liturgisk ledd under ei enkel kveldsgudsteneste, som også inkluderte musikk, ord frå Bibelen, refleksjon, bøn og velsigning. Me var samla i ei tid prega av korona, og av smittevernomsyn var det i denne tida kun mogleg å ha seks innsette til stades på samlingar. Kvinnene som kom til kyrkje denne kvelden, hadde meldt seg aktivt på. Dei kjende både meg og kvarandre godt og var frå ulike land, konfesjonar og religionar.

No, i etterkant av denne liturgiske hendinga, vil eg ved hjelp av teori reflektere over praksis. Eg vil gjere dette med nyfiken interesse for kva lystenningsritualet kan ha betydd for kvinnene som var til stades. Eg vil også sjå etter kva refleksjon over praksis saman med teori kan gjere med forståinga av BFF som stad. Kan me finne at den rituelle lystenningspraksisen opna for nye rom og erfaringar i BFF for den enkelte kvinne som sonar der, og i samspelet mellom kvinnene samla rundt lysa? Kan lystenningsritualet ha gitt mening for menneske som har andre livssyn og ei anna tru enn den kristne?

Relasjon og rom. Prestetenesta innanfor gjerda, midt i mangfaldet

Forankra i ordinasjonsløftet er eg som prest kalla til å ha «omsorg for hver enkelt», bere den enkelte «fram for Gud i bønn» og rettleie til eit liv «i kjærlyghet til Gud og nesten» (Den norske kyrkja [Dnk], 1992, s. 168–169). Samstundes med at eg i tråd med ordinasjonen inviterer til gudstenester med ord og rituelle handlingar forankra i kristen tru og praksis, finn tene-sta innanfor fengselsgjerda stad i ein mangfaldig kontekst, der menneske med ulik tru og ulike livssyn er samla. Dette kjem til dømes fram i samband med gudstenestefeiringar, når kristne (ofte frå ulike konfesjonar), muslimar, buddhistar eller «nons» sit side om side. Det kjennest viktig å ta omsyn til denne rike konteksten i forvaltninga av orda, rituala og sakramenta. Eg har som intensjon at menneske skal kunne finne noko for tru, noko for von, noko for kjærleik uavhengig av kva tru og livssyn dei har. Å tenne lys i hjarteformasjon kan me såleis sjå som eit forsøk på å invitere til ein rituell praksis som både er forankra i den kristne tradisjonen, som eg er ordinert inn i, og som er open for deltakarane sine ulike tolkingar.

Eg vil i dette kapittelet lene meg på teori som viser at staden er med på å forme både praksis og opplevinga av kva denne praksisen betyr. For å kunne undersøkje fengselet som stad samt det som hender i lystennings-ritualet, vil eg nytte omgrep som «rom» («*space*»), «heterotopi», «multiplisitet» og «det relasjonelle» som analytiske grep.

Innsteget til teologien og praksisen er at eg vil vere med å legge til rette for heiling og frigjerjing for menneske. For å kunne gjere dette går eg inn i prestetenesta med interesse for å sjå mennesket i ein relasjonell samanheng. Her er teorien om «multiplisitet», som me kan lese om i boka *Mangefoldet tro og sjælesorg* av Christine Tind Johannesen-Henry og Hans Raun Iversen (2019), til stor inspirasjon. Her vert det lagt til grunn at det alltid er meir å seie om eit menneske, verda og Gud enn det me kan sjå i første omgang, fordi menneske er multiple, mangfaldige. Sjølv om det enkelte, samansette mennesket er særlege, inngår det i relasjonar til andre menneske, omverda og Gud (Johannesen-Henry & Iversen, 2019, s. 13). I desse relasjonelle møta er menneske bundne saman som i eit nettverk, på same måte som jordstenglar er det (Johannesen-Henry & Iversen, 2019, s. 47–48). Johannesen-Henry og Iversen viser at det handlar om å vere i relasjonar til seg sjølv, andre menneske og dessutan til dei åndelege og eksistensielle sidene ved livet (Johannesen-Henry & Iversen, 2019, s. 33).

Dette relasjonelle menneskesynet gir gjenklang med mi erfaring og er spennande å ha med seg inn i den rituelle praksisen som finn stad midt i trus- og livssynsmangfaldet innanfor fengselsgjerdja. Det relasjonelle menneskesynet er vidare fruktbart frå eit sjelesorgsperspektiv og i samanheng med intensjonen eg som prest har om å invitere inn i relasjonelle rom der menneske kan komme i kontakt både med seg sjølv og andre menneske og med dei åndelege og eksistensielle sidene ved livet. Til dette høyrer ritual med som er viktige i ein sjelesorgspraksis (Grung et al., 2016, s. 41). Rituelle praksisar kan vere med på å motverke eksistensielt kaos, knyte individet til fellesskapet og gi hjelp til meistring og endring i livet (Danbolt & Stifoss-Hanssen, 2007, s. 58, 70). Når det er sagt, held Jone Salomonsen i boka *Riter* fram eit viktig perspektiv ved å peike på at dette ikkje alltid er tilfelle, då mange opplever kyrkja sine ritual som bleike, nedskorne og somme tider undertrykkjande (Salomonsen, 1999, s. 17, 84–85). Denne påminninga viser kor viktig det er at presten innanfor murane med aktiv varsemnd lyttar seg fram til praksisar for rituelle fellesskap i sjelesorga som kan gi hjelp, meining, oppreisning og styrke, og på same tida hugsar at praksis som fungerer fint for ein person, ikkje nødvendigvis kjennest rett eller naturleg for ein annan.

Bredtveit fengsel – rom i rom

I dag gir omgrepet «rom» uttrykk for eit viktig perspektiv i mange teoretiske disiplinar. I artikkelen «Interrogating the Secular» (2014) peikar Kim Knott på at det finst fysiske, sosiale, kulturelle, kroppslege og mentale rom (Knott, 2014, s. 40–42). Knott legg i artikkelen opp eit resonnement som får lesaren til å oppdage at ein stad, som til dømes BFF, har mange rom som er bundne saman, «a cluster of heterogeneous, contested, overlapping spaces» (Knott, 2014, s. 41). Det som skjer i rommet, er meiningsproduserande, dynamisk og i endring og kan analyserast langs ulike fysiske, psykiske og sosiale aksar, der kroppen som kjelde og ressurs er sentral (Knott, 2014, s. 40–41). Ein kan vidare seie slik Inger Marie Lid og Trygve Wyller gjer i innleiinga til boka *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens* (2017), at «rom er et verb, noe man gjør» (Lid & Wyller, 2017, s. 14).

Michel Foucault er ei sentral inspirasjonskjelde for dei fleste rombaserte tilnærmingane. Han peika på at rom formar oss på ein «langt mer grunnleggende måte enn vi tenker oss i det daglige, og det finnes noen spesielle rom, de andre rommene (heterotopiene), som former oss i særlig grad» (Lid & Wyller, 2017, s. 13). Fengsel er eksempel på «dei andre romma», der

menneske som «ikkje passar heilt inn», er plasserte med eksplisitt eller taus tvang. Foucault var svært kritisk til disiplinering og kontroll, som han såg praktisert i dei heterotopiske romma (Wyller, 2017, s. 29). Han viste at erfaringar av disiplin og den makta som ligg bak utøving av denne, så å seie er tatovert på kroppen (Knott, 2014, s. 40).

Mange innsette og tilsette har tatoveringar på kroppen, som somme tider vitnar om maktmisbruk og lågt sjølvbilete. Kvinner i fengsel ber på samansette erfaringar av å vere utsette og sårbare. Mange av dei er merka av livet sjølv gjennom vald og overgrep og ber på mykje skam som sit i kroppen (Dolonen, 2016). Vidare blir dei innsette prega av å vere i den heterotopien som dei for tida er plasserte i, Bredtveit fengsel, med ein streng maktstruktur som utspelar seg både fysisk, psykisk og relasjonelt.

For Foucault er «det andre rommet», heterotopien, eit rom som kastar eit kritisk perspektiv på det som er rundt og utanfor, og samfunnet. I forlenginga av dette er det interessant at Trygve Wyller i artikkelen «Glimt av en felles menneskelighet» (2017) peikar på at Foucault ikkje seier mykje om *korleis* det kritiske perspektivet blir forma (Wyller, 2017, s. 21–22). Wyller viser korleis ein kan bruke Foucault sine teoriar om det heterotopiske til å skape rom for det som ein kan kritisere heterotopien for å mangle, og slik oppdage «noen glimt av en felles menneskelighet» (Wyller, 2017, s. 21–22).

Rom for tru, von og kjærleik?

Inspirert av retninga i Wyller sitt arbeid saman med den øvrige teorien eg her har presentert, vil eg no, i etterkant av praksisen, følge spørsmålet vidare om den rituelle lystenningspraksisen kan opne for nye rom og erfaringar i BFF. Ved å knyte an til teori om rom samt Foucault sitt omgrep «heterotopi» spør eg om lystenningsritualet som fann stad i kyrkjerommet hausten 2020, kan vere ei forteljing om at andre rom i heterotopien BFF blir opna, enn dei romma som Foucault fann handlar om disiplinering og makt. Mi nyfikne undersøking av kva rom lystenningsritualet kan opne i og mellom menneske, får også hjelp og retning av teorien om det mangfaldige og relasjonelle synet på menneske og Gud.

Eg vil i det vidare leie tankane til sjølve kyrkjerommet der lystenningsritualet fann stad. Deretter vil eg sjå på den rituelle praksisen med å tenne lys i hjarteform. Ved hjelp av teori vil eg reflektere over lystenningsritualet som ein praksis der rom for erfaringar av heiling og oppreisning i relasjon til seg sjølv, andre menneske og til dei åndelege og eksistensielle dimensjonane

i livet kan opne seg. Eg vil vidare reflektere kring rom for møte som går djupare enn synlege og usynlege skiljeliner mellom menneska som er samla i kyrkjerommet til lystening. Eg går inn i denne drøftinga som prest på staden og er gjennom drøftinga interessert i å sjå kva rom sjølve presterolla både representerer og har moglegheit til å opne.

Kyrkjerommet: «Her går det an å tenkje»

Lystenningsritualet fann stad i kyrkjerommet i BFF. Dette er eit rom som skil seg frå andre rom i BFF fengsel både på fysisk, mentalt og symbolsk vis. Rommet har for det første interiør og utsmykking som er gjenkjenneleg frå kyrkjer i Noreg og verda. Her er altar med altarllys, altarring, døypefont, lysglobe, ja til og med ein solid preikestol. Rommet er stort, og det er høgt under taket. Her er også ei vakker altartavle.

Eg føreslår i det følgjande at kyrkjerommet inviterer til å opne fleire rom i heterotopien fengselet enn romma som Foucault peikte på handlar om disiplinering og makt. Vender me eksempelvis fokuset til altartavla, ser me at kunstnaren Maria Vigeland har måla eit mangfald av kvinnekroppar som arbeider på ulike vis: Ei kvinne hentar potetar, ei sit og syr, og ei les. Rundt kvinna i midten av biletet flokkar det seg mange barn, og over skuldrene har ho eit åk der det heng to tunge vassbøtter. Rett overfor kvinna står ein engel, og kvinna ser inn i ansiktet til engelen. Engelen strekkjer ut handa og det ser ut som engelen vil lette den tunge børa til kvinna. Nedover kvinna og engelen strålar det lys, og følgjer me strålane oppover, ser me at lyskjelda er jomfru Maria, som tronar i det høge med Jesus på armen. Møtet mellom engelen og kvinna som har tungt å bere, ser ikkje ut til å vere prega av kritikk og korrigering, men ser snarare ut til å opne eit relasjonelt rom for omsorg og ny styrke. Ny tru, ny von, ny kjærleik?

I refleksjonen over altartavla kan me oppdage at interessa for rom ikkje berre er teoretisk interessant, men handlar om levd liv og praksis. Her er kvinnekroppar i arbeid og i relasjonar til seg sjølve, kvarandre og Gud. Med sitatet «rom er et verb, noe man gjør» (Lid & Wyller, 2017, s. 14) får me teoretisk grunnlag for å kunne sjå at arbeidet og samhandlinga mellom kvinnene opnar nye rom i og rundt dei.

Mange innsette som kjem inn i fengselskyrkja, ser lenge på altartavla og seier at ho gjer inntrykk. Mange set også ord på at opplevingar av det fysiske kyrkjerommet gjer noko med dei både kroppsleg og mentalt. I tråd med perspektiva frå Kim Knott (Knott, 2014, s. 40–42) opnar det fysiske

rommet mange mentale, symbolske og kroppslege rom for innsette som kjem i kyrkja. Eg høyrer innsette seie: «Her er det høgt under taket, her går det an å tenkje!»

Høvet til å tenne lys er eit anna særpreg ved kyrkjerommet, då dette er ein praksis som berre er lov i dette rommet. Følgjer me tanken om at rom og handling heng saman, kan me forstå at praksisen med å tenne lys opnar nye rom. Etter at eg byrja som prest i fengselet, har eg sett ein sterkare rituell intensitet kring det å tenne lys enn det eg har erfart i andre samanhengar. Når eg reflekterer over dette, tenkjer eg at det sannsynlegvis er knytt til det å vere i fengsel, og at staden er med på å forme praksis og opplevinga av kva denne praksisen betyr. Eg føreslår følgjeleg at kontrastane mellom fengselskyrkja og dei andre romma i fengselet er med på å skape ekstra merksemd på lyset som blir tent. Å kunne tenne lys blir symbol på skilnaden mellom låste celledører og det store, opne rommet som lyset representerer både fysisk, mentalt og metaforisk.

På ein stad der kontrastane mellom romma er så tydelege, står også presterolla fram i eit ekstra sterkt lys. I staden for å praktisere «innlåsing» og «korrigerande samtalar» opnar presterolla rom som inviterer til det heilage (Knott, 2014, s. 44), og forvaltar rituelle praksisar som å tenne lys i tru, håp og kjærleik. Vidare opnar teieplikta for at innsette kan snakke om livet på ein annan måte enn dei kan med betjentar som jobbar i fengselet. Samtalane og møta blir «frirom». I boka *Spirit and Trauma. A theology of remaining* (2010) skriv Shelly Rambo om kallet til å vere til stades som vitne i menneske sine liv, og kor heilande denne funksjonen kan vere for menneske (Rambo, 2010). Eg tenkjer at mi rolle som prest i fengselet handlar om å følgje menneske i prosessane dei står i, uavhengig av tru og livssyn, uavhengig av om dei ynskjer å tenne lys eller ikkje. Med desse perspektiva kan ein sjå at presterolla kan vere med på å opne andre rom i heterotopien enn dei som med Foucault kan seiast å vere gjennomsyra av disiplinering og kontroll (Wyller, 2017, s. 29). Presten sin praksis kan slik lesast som ei maktkritisk gjerning.

Eit lys for den enkelte

Eg vil i den vidare refleksjonen over praksis sjå det enkelte lyset tent i lysteningsritualet som symbol for den einskilde deltakaren. Dette skjer på ein stad der mange kvinner ber på erfaringar frå vald og overgrep, og som følgje av dette lid av destruktiv skam (Dolonen, 2016). Som prest og

sjelesørgar med interesse for det rituelle spør eg om invitasjonen som kvinner med slike livserfaringar får til å tenne eit lys, kan bidra til å opne rom for erfaringar av heiling og oppreisning i relasjon til seg sjølv og andre menneske og til dei åndelege og eksistensielle dimensjonane i livet.

Skammen som mange valdsutsette menneske lever med, gjer at dei devaluerer seg sjølve og tenkjer: «Eg er ikkje verdt noko. Eg har ikkje livets rett. Eg blir ikkje teken imot av andre» (Follesø, 2003, s. 102). Skammen fortel med andre ord den enkelte at ho slett ikkje er noko lys i verda, men snarare bør skjule seg sjølv og sin flamme. Innsikter frå religionspsykologien viser oss at denne typen destruktiv skam også påverkar den skamfulle sitt gudsbilete (Sundnes, 2015, s. 143). Der Luther spurde «Kor kan eg finne ein nådig Gud?», høyrer eg mange av kvinnene i fengselet seie: «Eg klarer ikkje å tru at Guds nåde og tilgjeving også gjeld meg. Det kjennest som om eg ikkje fortener å vere elska, verken av Gud eller menneske.» I ein samtale sa ei kvinne som sonar i fengselet, med reine ord: «Eg er redd for døden. Eg kjem til helvete.» Kvinna sin skambaserte identitet er at ho er forkasta, at ho ikkje er Guds barn.

Erfaringar frå mellom anna Modum Bad viser at presten med ord og rituell praksis kan spele ei stor rolle for sjølv- og gudsbiletet for menneske som har opplevd overgrep og lever med skam: «Det at presten på pasientens vegne og som Guds tjener protesterer mot overgrep og mishandling, kan være av avgjørende betydning for et menneske som tenker og tror at hans/hennes liv ikke har verdi» (Børresen & Bjønnes, 2001, s. 190). Å invitere kvinner med traume og skamerfaringar til å tenne sine lys i hjarteformasjon kan følgjeleg lesast som ei form for protest mot erfaringane av maktmisbruk, som mange av kvinnene har vore utsette for, og mot det lammande maktprega grepet skammen kan få som ein konsekvens av dette. I denne erfaringa kan rom opnast på så mange ulike vis om ein tenkjer langs fysiske, kroppslege, relasjonelle, mentale og symbolske aksar. Der kan ho som er bøygd ned og skjuler seg sjølv, reise seg opp, tenne sitt lys, ta plass i rommet og våge å lyse. Dei mange, overlappande romma for å kunne få slike heilande og frigjerande erfaringar kan opnast midt i heterotopien Bredtveit fengsel og forvaringsanstalt.

Erfaringar av fellesskap

Det lysande hjartesympolet i fengselskyrkja denne novemberkvelden i 2020 vart forma av enkeltlys som stod side om side. Kvart lys som blei tent i lystenningsritualet, stod ikkje åleine, men høyrde saman med dei andre

lysa. Eg inviterer lesaren til å merke seg dette relevante perspektivet inn i ein kontekst der menneske som ber på mykje skam er samla, då forskning viser at skam kan føre til kjensla av å vere einsam og åleine i verda (Follesø, 2003, s. 102). Saman med ei slik eksistensielt erfart kjensle av ikkje å høyre til følgjer også det fysiske faktumet at ho som sit i fengsel, faktisk er avskoren frå fellesskap med menneske som betyr noko for ein.

Som tidlegare peika på i denne artikkelen er det mi oppleving at både staden ein er på, og erfaringane menneske ber med seg når dei kjem til fengselskyrkja, er med på å forme praksis og opplevinga av kva praksisen betyr. Følgjeleg trur eg at det å bli invitert til å tenne sitt lys i rekka av dei andre lysa kunne opplevast som ei meiningsfull rituell handling som opna nye rom i og mellom kvinnene. Kanskje fekk den einsame nye relasjonelle erfaringar av at det finst eit fellesskap, og at hennar lys er rekna med?

I praksisskildringa kjem det fram at ei av kvinnene ikkje kjende at det var naturleg å tenne lys. Kva med hennar plass i lystenningsritualet og i gruppa? Var ho ekskludert frå fellesskapet? Dei andre kvinnene inviterte kvinna eksplisitt med og kommuniserte slik at ho var rekna med. Hennar respons tilbake var prega av respekt for lystenninga, samtidig som ho forklarte sitt eige behov for å la vere. I tråd med Salomonsen si påminning om at ritual kan fungere undertrykkjande dersom det i gruppa blir tvang eller eit sterkt press til å delta (Salomonsen, 1999, s. 17, 84–85), er kvinna sitt nei til å delta i lystenninga viktig å legge merke til. Me kan forstå at invitasjonen frå gruppa ikkje kjennest som tvang, for ho held på sin fridom til å la vere å tenne lys. Med ord og kroppsspråk signaliserte ho eit ynskje om å få vere til stades og med i fellesskapet «på sin måte».

Møterom: glimt av det felles menneskelige

Altartavla i fengselskyrkja viser ei kvinne som står ansikt til ansikt med ein engel. Her er nærværet så sterkt at den som tek seg tid til å stoppe framfor altartavla, blir invitert inn i rommet mellom dei. Det ser ut til at kvinna ikkje berre representerer sine eigne byrder, rundt henne er også barna, rundt henne er dei ulike kvinnene i mangearta arbeid. Sjølv om kvar enkelt av kvinnene har sitt fokus og sine arbeidsoppgåver, synest det å vere relasjon, rom og samspel mellom dei.

Forteljinga om interaksjon og nærvær som altartavla formidlar, følgjer med inn i lystenningsritualet i fengselskyrkja. Med Foucault kan me sjå at kroppane våre er kjelde og ressurs for å produsere meaning (Knott, 2014,

s. 40–41). Slik rom kan seiast å vere noko ein gjer (Lid & Wyller, 2017, s. 14), kan også kjærleiken haldast fram som ein praksis (Jeanrond, 2010, s. 5). På same måten som kvinnene i altartavla deler opplevinga av å skapa med hendene og synest å vere opne for erfaringar av nærvær, tende kvinnene og eg som prest lysa i hjartesympolet med hendene våre. Med vår kroppslege, rituelle praksis stilte me oss opne for at nye rom for erfaringar av kjærleik i, mellom og rundt oss kunne opne seg. Kan hende fekk ei eller to kvinner erfare at kjærleiken ikkje er ein fjern ide, men noko som me får ta imot og gi med hendene våre.

Kroppane som var samla kring lysa, er forskjellige, og kvar enkelt av oss vil ha ulike ord, forståingar og opplevingar av kva som skjedde i og mellom oss som deltok i lystenningsritualet. Det er for det første klare forskjellar mellom meg og dei andre kroppane som er samla. Desse skilnadane handlar både om at eg er fri medan dei andre er ufrie, og om dei ulike rollene som prest og gudstenestedeltakar har. Til presterolla ligg det defineringsmakt, då dei innsette vert inviterte inn i ein samanheng som i utgangspunktet er tett av meining om Gud og menneske, og dessutan om fortolking av at ritualet handlar om kjærleik. Med min prestekropp ber eg trua på at saman med våre kroppar er også forteljinga om Guds kropp på jorda i og med Jesus Kristus. Denne formidlinga skjer i eit mangfaldsrom der menneske med ulik tru og ulike livssyn er samla. Som ordinert spesialprest i det livssynsopne samfunnet er det viktig å navigere i dette mangfaldet på ein klok måte og stadig spørje seg kva evangeliet kan vere i denne settingen. Eg ynskjer å invitere til eit gudsteneste- og lystenningsrom der det er tydeleg kor eg kjem frå, samtidig som eg held fram at evangeliet om kjærleik handlar om å skape rom for møte som går djupare enn synlege og usynlege skiljelinjer mellom oss.

Ut frå premisset om det multiple (Johannesen-Henry & Iversen, 2019, s. 13) er menneske samansette og meir enn si religiøse tilknytning åleine. Det skjer stadig at eit menneske finn gjenklang hjå eit anna menneske som ved første augekast kan verke svært ulikt ein sjølv. Kanskje deler ein ikkje religiøs tilknytning, men kjenner seg att i erfaringane av å feire høgtid? Kanskje opnar samtalar om tatoveringar ein har rom for gjenklang på tvers av alder, nasjonalitet, sosio-økonomiske og religiøse ulikskapar? Det relasjonelle menneskesynet opnar auga våre for å kunne sjå at det er mogleg å møtast, oppleve nærvær og gjenkjenning midt i det som ved første augekast ser ut til å skilje oss frå kvarandre.

Denne erkjenninga gjer noko med teologiske refleksjonar kring den rituelle praksisen i fengselet. Kva symbol vil eg hente fram? I mange liturgiske opplegg er det vanleg å setje telys saman til ein kross, som er eit særskilt kristent symbol. I praksisen skildra i denne artikkelen er det hjartesymbolet som får lyse. Ved å tenne lys i hjarteformasjon er kvinnene i Bredtveit fengselskyrkje inviterte inn i ein relasjonell og teologisk praksis som kan gi meining og gjenklang sjølv om menneska i rommet ikkje deler tru og livssyn. Ja det handlar om kjærleik, men kva det tyder, kan vere ope for den enkelte. Omgrepet «kjærleik» kan fyllast med spesifikke religiøse perspektiv henta frå eksempelvis kristen eller muslimsk teologi. Ordet «kjærleik» kan også brukast til å setje ord på allmenne erfaringar, som kan vere gjenkjennelege uavhengig av kva tru og livssyn ein har.

I lystenningsritualet kan nye rom for møte som går djupare enn synlege og usynlege skiljeliner, bli skapte. I heterotopien kan me få møtast som menneske, ja for å seie det med Trygve Wyller, få «glimt av vår felles menneskelighet» (Wyller, 2017, s. 19). Hjartet lyser opp kyrkjerommet og inviterer til at nye rom for heilande og frigjerande møte med seg sjølv, andre menneske og dei åndelege og eksistensielle sidene ved livet kan opne seg.

Samandrag

Eg har i denne artikkelen reflektert kring eit lystenningsritual som fann stad i Bredtveit fengselskyrkje hausten 2020. Eg har i etterkant sett på denne rituelle hendinga i lys av relevant teori og vore nyfiken på kva lystenningsritualet kan ha betydd for kvinnene som var til stades, og for forståinga av Bredtveit fengsel og forvaringsanstalt som stad.

Det analytiske grepet er knytt til omgrepet «rom» (space). Her er teorien om at ein stad som BFF har mange rom som er bundne saman, sentral, med kunnskapen om at det finst både fysiske, kroppslege, relasjonelle, mentale og symbolske rom. Med følgjer også Foucault sin kritikk av at «dei andre romma», heterotopiane, i samfunnet vårt er tufta på disiplinering og makt. I drøftinga av lystenningsritualet har eg freista å vise at praksisen med å tenne lys i hjarteformasjon kan bidra til at andre rom i heterotopien vert opna, som inviterer til relasjonelle erfaringar av oppreisning og heiling i og mellom menneske i fengsel.

Eg har funne at denne praksisen kan lesast som ein maktkritisk praksis inn i heterotopien, då ritualet er med på å opne rom i heterotopien som

fengselet kan kritiserast for å mangle. Eg har vidare vist at presterolla i seg sjølv er viktig for at dei nye romma i heterotopien vert opna.

Som prest ber eg vitne om menneska sine liv i relasjon til Guds nyskapande kjærleik. Når det er sagt, kjem eg med forslag til ein rituell praksis som freistar å tolke det kristne evangeliet inn i eit mangfaldsrom, med intensjon å famne og gi mening også for menneske som har andre livssyn og ei anna tru enn den kristne. Inspirert av multiplisitetsteorien, som seier at menneske er mangfaldige, har eg halde fram at me som er samla kring lystenningsritualet, først og fremst møtest som menneske. I lystenningsritualet kan me få glimt av det felles sårbare menneskelege. Med varsemnd tenner kvar enkelt sitt lys, saman opnar me det symbolske rommet forma som eit hjarte, saman praktiserer me kjærleik. Denne praksisen rommar også fridomen til *ikkje* å tenne lys, dersom den enkelte ynskjer å ikkje gjere det.

I fengsel – tilbake til fengselet

Lystenningsritualet og gudstenesta har komme til ende denne kvelden. Kaffien er drukken og kakene etne opp. Når betjentane kjem for å hente dei innsette tilbake til avdelingen og cellene, seier ei av dei muslimske kvinnene: «Tusen takk for nå! Det var så herleg! No skal eg tilbake til fengselet.» Dette er ei spennande utsegn frå ei som er i fengsel, og som jo har vore i fengsel gjennom heile samlinga. Eg forstår utsegna som eit uttrykk for at andre rom i heterotopien fengselet er opna for henne, enn dei romma ho vanlegvis knyter til det å vere i fengsel. Rom som ikkje handlar om disiplinering og makt, men som inviterer til erfaringar av tru, av von, av kjærleik?

Referanser

- Borresen, A. J. & Bjønnes, I. M. (2001). Ritualer, symboler og symbolhandlinger i sjelesorgen. *Tidsskrift for sjelesorg*, 21(3), 185–197.
- Danbolt, L. J. & Stifoss-Hanssen, H. (2007). *Gråte min sang. Minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*. Høyskoleforlaget AS.
- Den norske kyrkja. (1992). *Gudstjenestebok for den norske kirke 2: Kirkelige handlinger*. <https://www.nb.no/items/c8f804b63f77ad4e171e08b020299847?page=171&searchText=kirkelige%20handlinger>
- Dolonen, K. A. (2016, 14. desember). Kvinner har dårligere soningsforhold enn menn. <https://sykepleien.no/2016/12/kvinner-har-darligere-soningsforhold-enn-menn>
- Follesø, G. S. (2003). Skam og skyld. I T. Anstorp, B. I. Hovland & E. Torp (Red.), *Fra skam til verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep* (s. 100–134). Universitetsforlaget.
- 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/10.48626/tpt.v33i1.5188>
- Jeanrond, W. G. (2010). *A theology of love*. T&T Clark International.

- Johannessen-Henry, C. T. & Iversen, H. R. (Red.). (2019). *Mangefoldet tro og sjælesorg. Multiplicitet som vilkår for mennesker, møder og samtaler*. Eksistensen Akademisk.
- Knott, K. (2014). Interrogating the secular: A spatial approach. I J. Casanova, R. Van den Breemer & T. Wyller (Red.), *Secular and Sacred. The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space* (s. 34–55). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lid, I. M. & Wyller, T. (Red.). (2017). *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens*. Cappelen Damm Akademisk.
- Rambo, S. (2010). *Spirit and trauma. A theology of remaining*. Westminster John Knox Press.
- Salomonsen, J. (1999). *Riter*. Pax Forlag A/S.
- Sundnes, A. K. K. (2015). Hvor lenge, Herre? Vil du glemme meg for alltid? Religionspsykologisk kunnskap som ressurs i møte med livsødeleggende tro. *Tidskrift for sjelesorg*, 35(2), 135–150.
- Wyller, T. (2017). Glimt av en felles menneskelighet. Om å oppdage normativitet med enkle teorier om rom og rommelighet. I I. M. Lid & T. Wyller (Red.), *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens* (s. 19–32). Cappelen Damm Akademisk.

Om forfatterne

Per Kristian Aschim er fagsjef i Presteforeningen og førsteamanuensis II i kirkehistorie ved MF vitenskapelig høyskole. Han har særlig arbeidet med moderne norsk kirkehistorie og forholdet mellom religion og stat på 1800-tallet i Norge. E-post: per.k.aschim@mf.no / per.kristian.aschim@prest.no

Pernille Astrup er utdannet teolog og jobber som studentprest ved Universitetet i Sørøst-Norge. Hun har gjennom hele sin prestetjeneste hatt meditasjon og oppmerksomt nærvær som en særlig interesse og bruker dette både som en spirituell praksis og et sjelesørgerisk verktøy. E-post: pernille.astrup@usn.no

Trond Skard Dokka, dr. theol. 1990, er professor emeritus ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Dokkas disiplin er systematisk teologi med særlig vekt på hermeneutikk, tekstteori og semiotikk, men han har også engasjert seg i praktisk-teologiske og kirkelige oppgaver. E-post: t.s.dokka@teologi.uio.no

Håvard Ervik er sykehusprest ved Molde sjukehus. Ervik har mastergrad i klinisk sjelesorg og er spesialist i klinisk prestetjeneste i helse- og sosialsektor. Han har siden 2007 arbeidet ved somatiske og psykiatriske avdelinger i Helse Møre og Romsdal. E-post: havard.ervik@helse-mr.no

Anne Hege Grung er professor ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Hun forsker og underviser på tema knyttet til religionsmøte og religionsdialog, og har særlig arbeidet med feministisk hermeneutikk i religionsmøtet og pluralisering av åndelig og eksistensiell omsorg. E-post: a.h.grung@teologi.uio.no

Helge Hansen er sykehusprest på Stavanger Universitetssjukehus, og leder for Seksjon prestetjeneste, etikk og livssyn. Han er spesialist i praktisk prestetjeneste i helse- og sosialsektoren. E-post: helge.hansen@sus.no

Margit Husevåg er utdannet prest, psykoterapeut og veileder, og er spesialist i praktisk prestetjeneste innen helse- og omsorgssektor. Hun har arbeidet med mennesker individuelt og i grupper i ulike sammenhenger. Hun har vært menighetsprest i Den norske Kirke og har de siste åtte årene jobbet som sykehusprest ved Sykehuset Innlandet, både i psykiatri og somatikk. E-post: margithus@gmail.com

Halvard Johannessen er førsteamanuensis i praktisk teologi ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Hans arbeidsfelt innbefatter pastoralteologi, samfunnsteologi, sjelesorg og spiritualitet. E-post: halvard.johannessen@teologi.uio.no

Elisabet Kjetilstad er fengselsprest i Bredtveit fengsel og forvaringsanstalt sidan 2019. Ordinert i 2006 med mange års erfaring som menighetsprest. Vidareutdanning innan dialog, pastoralklinisk utdanning (PKU1) og religionspsykologi. Som fengselsprest er dialogisk samtale, sjelesorg og rituell praksis i hjarta av tenesta, og invitasjonen går til alle tilsette og innsette uavhengig av tru og livssyn. E-post: ek477@kirken.no

Anne Anita Lillebø er leder for studentpresttjenesten i Oslo. Hun har lang praksiserfaring med tros- og livslynsdialog og har tidligere vært dialogprest og leder av Dialogsenteret Emmaus og Kirkelig dialogsenter. Lillebø har i tillegg til cand. theol. en master i praktisk teologi. For tiden er deltar hun i arbeidet med å utvikle studentpresttjenesten i Oslo til en livslynsåpen tjeneste. E-post: a.a.lillebo@admin.uio.no

Nils Terje Lunde er sjef for faginstittuttet i Forsvarets tros- og livslynskorps og er også l. amanuensis II ved NLA Høgskolen. Han har doktorgrad i teologisk etikk. E-post: nlunde@mil.no

Kjetil Moen er sykehusprest og forsker ved Stavanger universitetssjukehus, samt førsteamanuensis II ved Det helsevitenskapelige fakultet, Universitetet i Stavanger. Han er utdannet teolog, veileder og familieterapeut. Moens forskning har en narrativ og fenomenologisk orientering og en særlig interesse for den eksistensielle dimensjonen ved relasjonsintensit arbeid. Han er forfatter av boken *Death at Work. Existential and Psychosocial perspectives on End-of-life care* (Palgrave Macmillan, 2018). E-post: kjetil.moen@uis.no

Leni Mæland er Sokneprest i Ullensvang kyrkje i Hardanger. Ho har tidlegare arbeid som sjukehusprest og studentprest ved Universitetet i Stavanger, og har Pastoral klinisk utdanning frå Norge og USA. E-post: leni.meland@ullensvang.kyrkjer.no

Hans Stifoss-Hanssen er professor emeritus ved Senter for diakoni og profesjonell praksis, VID vitenskapelige høyskole. Stifoss-Hanssen er tidligere sykehusprest i Trondheim, sjelesorglærer ved Det praktisk-teologiske seminar UIO, og forskningssjef KIFO. Han er teol. lic. i religionspsykologi fra Uppsala 1992 og dr. philos. i psykiatri fra NTNU 1996. Han har særlig forsket, undervist og skrevet om diakoni, ritualer ved kriser, mestring, og chaplaincy-feltet. E-post: hans.stifoss-hanssen@vid.no

Sturla J. Stålsett er professor i diakoni, religion og samfunn ved MF vitenskapelig høyskole. Han ledet det regjeringsoppnevnte utvalget som leverte utredningen NOU 2013: 1 *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitik*. Stålsett var generalsekretær i Kirkens Bymisjon fra 2006 til 2014, og styreleder i Frivillighet Norge fra 2014 til 2017. Forfatter av *Det livssynsåpne samfunn* (Cappelen Damm Akademisk 2021), E-post: Sturla.Stalsett@mf.no

Aud Irene Svartvasmo er ledende sykehusprest ved Diakonhjemmet Sykehus i Oslo. Hun er teolog med videreutdanning i familierapi, og særskilte interesseområder er sjelesorg, språk og kommunikasjon. E-post: aud.i.svartvasmo@diakonsyk.no

Thomas Tinglum er prost i Sør-Østerdal prosti, tidligere studentprest ved Høgskolen Innlandet og sokneprest. Han er opptatt av hvordan prestens posisjon både i institusjon og lokalsamfunn påvirkes av samtalen om det livssynsåpne samfunnet. Medlem i Hamar bispedømmeråd og Kirkerådet 2019–2023/2024. E-post: thomas.tinglum@elverum.kirken.no

Helge Årsheim er professor ved Institutt for samfunnsfag, religion og etikk, Høgskolen i Innlandet og professor II ved Norsk senter for menneskerettigheter ved Universitetet i Oslo. Årsheim underviser om og forsker på forholdet mellom religion, rett og menneskerettigheter, både teoretisk og anvendt, internasjonalt, regionalt og nasjonalt. E-post: helge.arsheim@inn.no

Tidligere utgivelser i **Religionsfag Profil**

- Nr. 1: Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.): «Jeg gikk meg over sjø og land...». *Bidrag til kyrkjefaga. Festskrift til Ottar Berge på 65-årsdagen* (2001).
- Nr. 2: Jan Ove Ulstein (red.): *Kateketen i fokus. Nokre perspektiv på kateketenesta* (2001).
- Nr. 3: Per M. Aadnanes (red.): *Kyrkjeleg undervisning og utdanning. Ein konferanserapport* (2003).
- Nr. 4: Torrey Seland: *Paulus i Polis. Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans liv og forkynnelse* (2004).
- Nr. 5: Jan Ove Ulstein (red.): *Ungdom i rørsle 1. Aktørar og arbeidsformer* (2004).
- Nr. 6: Jan Ove Ulstein (red.): *Ungdom i rørsle 2. Faglege perspektiv og utfordringar* (2004).
- Nr. 7: Birger Løvlie: «Kor mykje stort...». *Matias Orheim, hans bidrag til vestnorsk kultur- og kristenliv* (2007).
- Nr. 8: Ottar Berge: *Åndene og Ånden. Refleksjoner omkring møtet mellom afrikansk religion og kristen livsforståelse* (2008).
- Nr. 9: Ralph Meier, Birger Løvlie og Arne Redse (red.): *Danning, identitet og dialog. Festskrift til Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes* (2009).
- Nr. 10: Torrey Seland (red.): «Lær meg din vei ...». *Kristen trosopplæring i går og i dag. En historisk oversikt* (2009).
- Nr. 11: Bjørn Sandvik: *Språkstrid og salmesang – Vår nynorske salmeskatt* (2010).
- Nr. 12: Arne Redse: *Kinesisk religion og religiøsitet* (2010).
- Nr. 13: Per Halse mfl. (red.): *Guds folk og folkets Gud. Festskrift til Birger Løvlie* (2011).
- Nr. 14: Jan Ove Ulstein og Per Magne Aadnanes (red.): *Vegar i vegløysa. Ungdom, identitet, og livssynsdanning i det postmoderne* (2011).
- Nr. 15: Tormod Engelsviken mfl. (red.): *Nye guder for hvermann. Femti år med alternativ spiritualitet* (2011).
- Nr. 16: Per Halse: *Gudsord og folkespråk. Då nynorsk vart kyrkjemål* (2011).

- Nr. 17: Asbjørn Simonnes (red.): *Digital trusopplæring* (2011).
- Nr. 18: Torleiv Austad, Ottar Berge og Jan Ove Ulstein: *Dømmekraft i krise? Holdninger i kirken til jøder, teologi og NS under okkupasjonen* (2012).
- Nr. 19: Knut-Willy Sæther (red.): *Kristen spiritualitet. Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer* (2013).
- Nr. 20: Bente Afset, Kristin Hatlebrekke og Hildegunn Valen Kleive (red.): *Kunnskap til hva? Om religion i skolen* (2013).
- Nr. 21: Brynjulf Hoaas: *The Doctrine of Conversion in the Theology of Martin Chemnitz. What It Is and How It Is Worked* (2013).
- Nr. 22: Tom Erik Hamre, Erling Lundeby og Arne Redse (red.): *Barnetro og trosopplæring. Festskrift til Egil Sjøstad på 65-årsdagen* (2014).
- Nr. 23: Knut-Willy Sæther og Karl Inge Tangen (red.): *Pentekosale perspektiver* (2015).
- Nr. 24: Bente Afset, Birger Løvlie og Arne Helge Teigen (red.): *Festskrift til Arne Redse* (2015).
- Nr. 25: Gunnar Innerdal og Knut-Willy Sæther (red.): *Festskrift til Svein Rise* (2015).
- Nr. 26: Brynjulf Hoaas: *The Gift of The Lord's Supper* (2016).
- Nr. 27: Egil Sjaastad: *Carl Fr. Wisløff. Presten som ble misjonsfolkets professor* (2016).
- Nr. 28: Anders Aschim, Olav Hovdelien og Helje Kringlebotn Sødal (red.): *Kristne migranter i Norden* (2016).
- Nr. 29: Bente Afset, Birger Løvlie og Arne Redse (red.): *Toleranse – religion – konflikt* (2017).
- Nr. 30: Knut-Willy Sæther: *Naturens skjønnhet. En studie av forholdet mellom estetikk, teologi og naturvitenskap* (2017).
- Nr. 31: Svein Rise: *Treenig teologi – historisk, systematisk, kontekstuel* (2017).
- Nr. 32: Njål Skrunes, Gunhild Hagesæther og Bjarne Kvam (red.): *Kristne grunnskoler. Begrunnelse – innhold – handlingsrom* (2018).
- Nr. 33: Bente Afset, Arne Redse og Anders Aschim (red.): *Religion og etikk i skole og barnehage* (2019).
- Nr. 34: Andreas Aarflot: *Varslingsklokken. Berte Kanutten Aarflot – bondekone og vekkerrøst* (2020).
- Nr. 35: Gunhild Hagesæther, Gunnar Innerdal og Bjarne Kvam (red.): *NLA Høgskolen. Fagutvikling og sjølvforståing på kristen grunn* (2020).
- Nr. 36: Birger Løvlie, Per Halse og Kristin Hatlebrekke (red.): *Tru på Vestlandet. Tradisjoner i endring* (2020).

- Nr. 37: Knut-Willy Sæther og Anders Aschim (red.): *Rom og sted. Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (2020).
- Nr. 38: Kjell-Arild Madssen: *Levde lærerliv. Volda-læreren i brevbøker 1930–1995* (2020).
- Nr. 39: Kjell-Arild Madssen: *Erling Kristvik – en nasjonal strateg?* (2020).
- Nr. 40: Torrey Seland: Peder Borgen: *Metodist – Økumen – Professor i en brytningstid.* (2020).
- Nr. 41: Jonas Yassim Iversen: *De gamle stier: Historien om Menigheten Samfundet, Det Almindelige Samfund og andre sterkttroende.* (2021).
- Nr. 42: Hildegunn Valen Kleive, Jonas Gamborg Lillebø og Knut-Willy Sæther (red.): *Møter og mangfold. Religion og kultur i historie, samtid og skole.* (2022).
- Nr. 43: Geir Hjorthol, Helga Synnevåg Løvoll, Elizabeth Oltedal og Jan Inge Sørbø (red.): *Stemma og stilla i musikk og litteratur: Festskrift til Magnar Åm.* (2022).
- Nr. 44: Jan Ove Ulstein: *Oppbrotsteologi på det lange 70-talet. Frigjeringsteologi, marxisme, sosialetikk.* (2022).
- Nr. 45: Anders Aschim, Bente Afset, Hallgeir Elstad og Birger Løvlie (red.): *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse.* (2022).
- Nr. 46: Jan Ove Ulstein: *Sosiologi, teologi og Helge Hognestads doktoravhandling. Møte og konflikt på det lange 70-talet.* (2023).

