

Kari Jordheim
Kari Karsrud Korslien
Hans Stifoss-Hanssen (red.)



DIAKONHJEMMET HØGSKOLE | RAPPORT NR 05 2014

Verksted og praksisvirkelighet

*Forholdet mellom teori og praksis i
den diakonale kunnskapsbasen*



Diakonhjemmet Høgskole

Denne rapporten er utgitt av

Diakonhjemmet Høgskole

Postboks 184, Vinderen

N-0319 Oslo

<http://www.diakonhjemmet.no/dhs>

Rapport: 2014/05

ISBN: 978-82-8048-143-6 elektronisk

ISBN: 978-82-8048-144-3

ISSN: 1891-2753

Elektronisk distribusjon:

Diakonhjemmet Høgskole

Omslag

Aud Gloppen, Blæst Design

Opphavsrettigheter

Forfatteren har opphavsrettighetene til rapporten.

Nedlasting for privat bruk er tillatt.

Mangfoldiggjøring, videresalg av deler eller hele rapporten er ikke tillatt uten avtale med forfatterne eller Kopinor.

Forord

Mastergraden i diakoni ved Diakonhjemmet Høgskole har nå eksistert i 10 år. Mange spennende mastergradsoppgaver er blitt skrevet gjennom årene, og de fleste av disse er lagt ut på hjemmesidene til biblioteket på Høgskolen.

For mange kan det kjennes litt krevende å lete seg fram i en biblioteksjungel, og det kanskje kan oppleves som en mastergradsoppgave på 70-80 sider er litt utilgjengelig. For et par år siden inviterte vi derfor tidligere masterstudenter til et skriveverksted for å oppmuntre dem til å skrive artikler ut fra mastergradsoppgavene sine.

Denne rapporten er et produkt av dette skriveverkstedet, og av at tidligere mastergradsstudenter og en hovedfagsstudent har bearbeidet oppgavene sine til en mer leservennlig og konsentrert form. To av artiklene har allerede vært publisert i *Tidsskrift for sjelesorg*, og vi er takknemlige for at tidsskriftet har gitt oss tillatelse til også å ta dem med her. De to første artiklene i rapporten er skrevet av ansatte ved Diakonhjemmet Høgskole. Den siste artikkelen er en samling mindre innlegg skrevet av noen av våre internasjonale studenter på det engelskspråklige mastergradsprogrammet Diakonia and Christian Social Practice, som har bestått de siste fire årene.

Vi er takknemlige for økonomisk støtte gjennom høyskolens strategiske forskningsmidler som gjør det mulig å gi ut denne rapporten, og vi retter en stor takk til alle bidragsyterne for tillatelse til å bruke artiklene i denne sammenhengen. Vi er stolte over at vi kan publisere rapporten i forbindelse med tiårsjubileet.

Diakonhjemmet Høgskole,

Oktober 2014

Hans Stifoss-Hanssen, Kari Karsrud Korslien og Kari Jordheim

Innhold

Faglig samtale om diakoni – bidrag til en kunnskapsbase.....	
Mastergraden i diakoni – bakgrunn og tilblivelse.....	
Diakonen – tverrfaglig brobygger og medspiller.....	
Diapraksis som metode - møte mellom mennesker med ulik religiøs tro..	
Helbrede skam? Om ritualisering i sjelesørgerisk arbeid med skam	
Håpshandling i et utvidet sjelesorgrom. Psykodrama som sjelesorg.....	
Diakoni på Facebook.....	
Musikk og sorg – musikkens diakonale betydning i begravelsen.....	
GPS og demens – etikk versus praktisk virkelighet	
Stories on a sculpture.....	

Faglig samtale om diakoni – bidrag til en kunnskapsbase

Av Kari Jordheim, Kari Karsrud Korslien og Hans Stifoss-Hanssen

Diakoni er en nødvendig dimensjon ved kirken og ved alt kristent liv. Samtidig, og som en del av dette, er diakoni yrke og profesjon for noen. Mange av disse kaller vi i våre kirker for diakoner. Denne boken og dette kapitlet i boken handler om diakoni som yrke og profesjon, samtidig som vi holder fast på at diakoni er mer enn det som utføres av diakoner og andre profesjonelle.

Profesjonell praksis og studier av diakonal profesjonell praksis

Diakonhjemmet Høgskole har mer og mer tatt i bruk begrepet «profesjonell praksis» om den typen virksomheter som høgskolen utdanner til – sosialt arbeid, sykepleie, ergoterapi, vernepleie osv., og altså også diakoni. Diakoni er for høgskolen en av flere profesjonelle praksiser. Dette er tydelig i strategiene for høgskolen, og det er ytterligere presisert i det nye doktorgradsstudiet som er startet opp: «Diakoni, verdier og profesjonell praksis». Begrepet profesjonell praksis retter oppmerksomheten mot en yrkesutøver som handler, improviserer, utøver skjønn og tar i bruk ferdigheter som hun eller han har tilegnet seg. I profesjonell praksis er man utprøvende og feilbarlig, men man er samtidig klart forpliktet på yrkesetikk, verdier og kvalitet. Profesjonelle praksiser skal tjene brukergrupper og generelt er det en nøye sammenheng mellom profesjonelle praksiser og oppgaver som må løses i fellesskapet vårt – det vi kaller velferdsstaten.

Det kan kjennes uvant å forstå diakonyrket på denne måten, men samtidig kan det hjelpe oss å legge vekt på sentrale sider ved yrket som har med praksis og handlinger å gjøre. Det er ikke et veldig teoretisk yrke, men har et tyngdepunkt i å handle – både å legge til rette for handlinger og initiere handlinger. For å legge et grunnlag for et slikt handlende yrke, er det nødvendig å ha kunnskaper

som bygger på praksis. Vi må med andre ord studere, dokumentere og forske på diakonale handlinger og praksiser. Dette innebærer igjen at vi må ta i bruk de metodene som vi kjenner fra andre fagområder som kalles empiriske – innsamling av kvalitative og kvantitative data som analyseres og tolkes og settes inn i en teoretisk sammenheng. Når dette inngår i kunnskapsgrunnlaget vårt, er vi bedre rustet til å handle på måter som har gode konsekvenser. I tillegg er det mye vi kan lære om slike kunnskapsstrategier fra andre felter for profesjonell praksis, som helse- og sosialfaglig arbeid. En metodisk tilnærming kan på denne måten også gjøre det lettere å ha kommunikasjon på tvers av profesjonsskillene og å gå inn i tverrfaglig samarbeid.

Eksempler

Et kjent eksempel på denne typen forskning innenfor diakoni er doktoravhandlingen til Charlotte Engel *Svenska kyrkans sociala arbete – för vem och varför?* (2006). Hun viser at de menighetene hun studerte, brukte mesteparten av tiden og ressursene sine til å arbeide med kirkeaktive kirkemedlemmer fra middelklassen, mens kirkens diakonale målsetting gikk ut på at man skulle prioritere marginaliserte og underprivilegerte grupper. Hun tolket dette langt på vei som en strategi i menighetene for å holde på medlemmer i en tid med sekularisering. Samtidig ga disse resultatene mye stoff til ettertanke for menighetene og kirken. I vår sammenheng skal dette eksemplet vise at undersøkelser av diakonale praksiser kan gi nyttig kunnskap, en kunnskap som vi neppe kunne fått på en annen måte. Ikke slik at det går en opplagt vei fra slike funn til en konsekvens. Tvert imot er det et komplisert arbeid som gjenstår når man skal finne ut hva man skal gjøre.

Et annet eksempel kan hentes fra en av artiklene i denne boken: «Diakoni på Facebook» av diakon Marianne Torp Træthaug. Med utgangspunkt i sitt arbeid som diakon, går hun inn i den krevende utfordringen det er å forsøke å nå fram til grupper av unge mennesker som er rammet av sorg og sjokk. Hun prøver ut ulike måter å stå i forhold til ungdommene på, med et tydelig innslag av bruk av sosiale medier. Det blir åpenbart at diakonen og kirken kan ha en konstruktiv

funksjon i disse viktige situasjonene, ved at det blir skapt relasjoner og utviklet arenaer der sorg kan bearbeides med assistanse fra diakonen. Samtidig er den empiriske forskningen heller ikke her tilstrekkelig i den forstand at de utprøvde handlingene kan kopieres. Kunnskapene må settes inn i en sammenheng, om ung sorg og sosiale medier, men også i en sammenheng om diakonens og kirkens oppgaver, og hvilken kompetanse diakoner har eller bør ha. Kunnskapsutvikling er på en måte et kumulativt prosjekt: også i diakonien trenger vi å pusle sammen kunnskapsbiter, legge delene på eller ved siden av hverandre slik at kunnskapen og ferdighetene i stigende grad kan underbygge en inspirert og forsvarlig praksis.

Diakonivitenskap

Vi som arbeider med diakonutdanning på master i diakoni har tatt i bruk betegnelsen diakonivitenskap for å beskrive faget og forskningsområdet, og denne samlingen av artikler kan forstås som et organisert forsøk på å bidra til diakonivitenskapen. Vi tenker da på den siden av diakonivitenskapen som handler om å undersøke, beskrive og analysere diakonale praksiser, for å bidra til grunnlaget for vitenskapen. Vi tenker at det er behov for mange flere framstillinger som går inn i diakonale praksiser på denne måten og slik styrker den empiriske siden av fagområdet. I denne samlingen av artikler har forfatterne, som alle har et nært forhold til diakonien, tatt for seg praksiser eller praktiske aspekter ved diakonien som de står nær eller brenner for.

Dette elementet av diakonivitenskapen, som studerer og analyserer handlingene, må også settes inn i en større sammenheng som til sammen utgjør hele vitenskapsområdet. Kjell Nordstokke har i flere sammenhenger beskrevet hele dette feltet i sin bredde. Hvis vi tar utgangspunkt i hans artikkel fra 2014 (s 48 f), kan vi si at diakonivitenskap har to dimensjoner eller perspektiver: Ett som studerer praksisene i kirken empirisk og analyserer dem, slik vi har framstilt det her, og ett som starter med og utleder diakonien fra normativt materiale slik som Bibelen, andre historiske tekster og kirkens historie. Disse perspektivene utfyller hverandre og må holdes sammen.

På denne bakgrunnen kan man si at det er et overordnet mål i diakonivitenskapen å se både teori og praksis, og å ha et grep om forholdet mellom teori og praksis. Dette er en utfordring som også vil kunne kjennes igjen fra de andre profesjonene. Kanskje er diakonivitenskapens utfordring at den kan bli teoritung, i stedet er det et mål å skape et genuint gjensidig forhold mellom teori og praksis. Praksis kan influere på teori i like stor grad som teori influerer på praksis.

Teori og praksis i masterstudiet

Også innenfor rammen av diakonutdanningen lever denne teori-praksisutfordringen. Diakoniutdanningen har alltid vært en profesjonsutdanning. Den norske kirke har sammen med utdanningsinstitusjonene vært med å utvikle hvordan profesjonsdannelsen skal ivaretas i utdanningsløpet. Både som årsstudium og som masterstudium, har diakoniutdanningen bestått av undervisning i klasserommet i kombinasjon med øvelser og praksisperioder. Disse har vært sentrale element i diakoniutdanningen, og teori som refleksjon over praksis står sentralt.

Studiet inneholder i 2014 tre sentrale praksiselementer med en varighet på mellom 1-4 uker. I tillegg er det lagt inn praktiske øvelser i emnet Sjelesorg og emnet Diakonalt arbeid. Den første praksisperioden er en tre ukers menighetspraksis. Alle studentene skal ha praksis i en menighet med ansatt diakon, primært innenfor Den norske kirke. Diakonen er veileder for studenten gjennom perioden og studenten skal få et innblikk i en diakons rolle og funksjon, hvilke arbeidsoppgaver diakonen har, hva slags metoder som benyttes osv. Men studenten skal også få innblikk i en menighets forståelse av diakoni og hva som gjøres av diakonalt arbeid i denne menigheten ved å studere menighetens diakoniplan, hvordan fellesskapene i menigheten fungerer, hvordan frivillige medarbeidere rekrutteres, læres opp osv. I denne praksisperioden er det lagt hovedvekt på diakonprofesjonen, og studenten skal i etterkant reflektere både skriftlig og muntlig over problemstillinger hentet fra praksisperioden.

Den neste praksisperioden er på fire uker. I denne perioden står studenten mer fritt til å velge hvilken diakonal kontekst han eller hun ønsker å være i. Det kan være en diakonal institusjon eller organisasjon, i Norge eller i en internasjonal kontekst. Også her kan det være en menighetspraksis – gjerne innenfor et annet kirkesamfunn enn Den norske kirke. Veileder behøver ikke være diakonutdannet men må ha en kirkefaglig/teologisk bakgrunn. Fordi denne perioden er litt lenger og også senere i studiet, skal studenten kunne bli mer utfordret til å gjøre noe selv. Studenten kan i denne perioden ha mer selvstendige oppgaver og støtte-/assistentfunksjoner. Denne praksisperioden kalles en fordypningspraksis fordi studenten er kommet lengre i studiet og kan bruke denne perioden til å fokusere på noe som han/hun er særlig interessert i. Dersom studentene er kommet så langt i studieløpet at de har bestemt seg for hva de vil skrive masteroppgave om, er det om ønskelig mulig å finne et praksissted hvor studenten kan fordype seg mer i problemstillinger knyttet til masteroppgaven; f.eks. benytte anledningen til å intervju relevante personer i forbindelse med masteroppgavens tematikk.

Veileder i menighets- og fordypningspraksis blir bedt om å planlegge praksisperioden slik at student og veileder sammen kan gå igjennom et opplegg ved starten av perioden. Veileder blir videre bedt om å introdusere studenten i sin arbeidssammenheng og å avsette tid til veiledning en gang pr. uke, samtidig som studenten har mulighet til å henvende seg til veileder med spørsmål på andre tidspunkt også. Det er et poeng at veileder tar med seg studenten i sin hverdag, og ikke føler at han/hun må planlegge spesialopplegg for å vise studenten det ekstraordinære.

Det siste praksiselementet er en liturgiuke. Her er fokuset å gjøre seg kjent med og øve på ulike liturgier som en diakon bør kunne delta i. Her er det gjennomgang av høymesseliturgiens ulike ledd med særlig fokus på forbønnen som diakonen har et særlig ansvar for. Ifølge tjenesteordningen skal diakoner kunne forrette gravferd. Selv om langt fra alle diakoner gjør dette, er det viktig at man har en viss kjennskap til liturgien, at man har kjent litt på hva som kan være utfordrende i en slik situasjon, og gjerne fått testet ut seg selv i trygge

rammer. I liturgiuka er det faglærerne som er veiledere og jobber tett sammen med studentene. Denne uka er vanligvis lagt til et sted hvor det foregår et tidebønns- og gudstjenesteliv. Studentene er med i gjennomføringen av både tidebønner og gudstjenester, og går inn i ulike oppgaver.

Dobbeltkompetanse

Diakoner har dobbeltkompetanse. De må ha minst 3-årig fagutdanning på høgskolenivå innen helsefag, sosialfag eller pedagogikk før de kan bli tatt opp på masterprogrammet. Det betyr at diakoner er utdannet som sykepleiere, sosionomer, førskole- eller allmennlærere og andre tilsvarende profesjoner før de begynner på profesjonsutdannelsen for å bli diakon. Mange av studentene på masterprogrammet har også arbeidet i flere år innenfor sitt første yrkesvalg og har tilegnet seg en profesjonalitet i dette yrket. Masterprogrammet i diakoni er en påbygning med særlig vekt på teologiske, diakonale og metodiske emner, og som nevnt er også praksiselementene som fokuserer på yrkesspesifikke ferdigheter og kompetanse viktige.

Diakonprofesjonen er en integrering av ulike profesjonstradisjoner. Diakonene er derfor bærere av en unik tverrfaglig kompetanse som er parallell til den tverrfagligheten som diakonivitenskapen rommer.

Kompetansetrekanten (jfr. G. M. Skau) brukes ofte som en modell for profesjonalitet. Trekantens tre sider representerer henholdsvis teoretisk kunnskap, yrkesspesifikke ferdigheter og personlig kompetanse. De tre aspektene utgjør en helhet og kommer til uttrykk samtidig, men med ulik tyngde i alle yrkesrelaterte handlinger og samhandling. «De tre sidene henger nøye sammen, påvirker hverandre og er avhengige av hverandre», sier Greta Marie Skau (Skau 2005:56). Innenfor diakonprofesjonen kan det virke som alle de tre sidene i trekanten er vesentlige for utøvelsen av yrke. (Vetle Karlsen Eide går nærmere inn på dette i sin artikkel senere i boka.)

Diakonens yrkesrolle

Diakoniutdanningen skal forberede studentene til den rollen de skal inneha som diakoner. I tjenesteordningen for diakoner står det at diakonen «leder menighetens diakonitjeneste og har medansvar for å rekruttere, utruste og veilede frivillige medarbeidere» (Tjenesteordningen § 2). Ute i den lokale menigheten skal diakonen fungere som en leder på sitt felt. Det forventes at diakonen har et aktivt samarbeid både med andre ansatte og frivillige medarbeidere. I praksisfeltet må alle gode krefter jobbe sammen, hvilket også utfordrer diakonen til å kunne samarbeide med aktører utenfor kirkens og menighetens egne medlemmer. Dette betyr at diakonen utfordres til å kommunisere sin fagkunnskap inn i mange ulike praksissammenhenger.

Det står videre i tjenesteordningen at diakonen er forpliktet på de planer og prioriteringer menighetsrådet fastsetter i samråd med kirkelig fellesråd, innenfor de planer og programmer som er fastsatt for diakonitjenesten i Den norske kirke (Tjenesteordningen § 3). Dette er rammer som diakonen må forholde seg til i sin jobb, men det er viktig at diakonen selv inviteres inn og også inviterer seg selv inn i samtalene om planer og prioriteringer i menighetsrådet.

Mastergradsoppgaver og diakoniens mange praksiser

Vi har lagt merke til at interessen for å studere og analysere diakonale praksiser har kommet særlig tydelig fram i studentenes valg av temaer og metoder for mastergradsoppgavene. En gjennomgang av mastergradsoppgaver i perioden 2006-2014 ved Diakonhjemmet Høgskole viser at 103 oppgaver er levert. Antallet inkluderer også ti oppgaver fra mastergradsstudiet Diakonia and Christian Social Practice som er et tilbud om diakoniutdanning for engelsktalende studenter ved høgskolen. Oppgavene er registrert ved studieadministrativ enhet ved Diakonhjemmet Høgskole. Dessuten er en god del av oppgavene arkivert i bibliotekets base DIORA der sammendrag har gitt ytterligere informasjon om oppgavens innhold. Informasjon fra studieprogrammet i den aktuelle perioden, som veiledere for flere av

studentene og med deltagelse på skriveseminarer har bildet av oppgavens innhold blitt noe mer utfyllende.

I perioden er det videre registrert 67 mastergradsavhandlinger i diakoni i ved Det teologiske Menighetsfakultet (MF)¹ og 57 er registrert under mastergradsoppgaver i profesjonsetikk og diakoni ved Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo (TF). TF har mastergradsoppgave på 60 studiepoeng, mot 30 studiepoeng ved MF og Diakonhjemmet Høgskole. Det innebærer at oppgavene i profesjonsetikk og diakoni er større enn de øvrige og skiller seg fra de andre ved at de gjerne har en mer omfattende teoridel. Det man ellers ser er at de fleste av oppgavene fra TF har profesjonsetikk som et hovedanliggende, men et mindre utvalg også henter sin empiri fra diakonale kontekster. Det er framtreddende at diakonale praksiser studeres ved alle institusjonene, om dog med litt ulik vektlegging. Med de klare begrensninger som ligger til grunn for et forsøk på kategoriseringer av oppgaver, har vi spurt oss om hvilke praksiser som framstilles gjennom mastergradsoppgavene og da med særlig vekt på materialet fra Diakonhjemmet Høgskole, og vi spør oss hvilket bidrag dette representerer for en kunnskapsbase i diakoni.

Det er verdt å nevne at de færreste oppgavene har et rent teoretisk anliggende. Noen unntak er det som i oppgaven *Kirketanke og diakoni*² og *Diakoni og kirkeforståelse i Det evangelisk – lutherske kirkesamfunn*³. Et annet eksempel er *Diakontjenesten i Den Evangelisk Lutherske Frikirke*⁴. Men også når diakoni drøftes opp mot andre kirkesamfunn er det gjerne i forhold til aktuell praksis at spørsmålet drøftes. Det innebærer for eksempel at intervjuer kan gjøres og spørsmål drøftes opp mot menighetenes forståelse av diakoni.

Hovedvekten av oppgavene har i midlertid sitt utgangspunkt i diakonale praksiser knyttet til utsattes livssituasjon eller diakonale tiltak for og sammen

¹ En takk til Maria Aasheim Grosås som har vært behjelpelig med å fremskaffe oversikter over leverte masteravhandlinger ved MF

² Petter Davis Lomeland, 2006

³ Elisabeth Fehn Olsen, 2009

⁴ Birgitte Støle, 2010

med utsatte grupper. Et eksempel på det første er *I kirkens favn. En kvalitativ undersøkelse om transpersoners forhold til Gud og kirken*.⁵ Et eksempel på undersøkelse av diakonale tiltak er *Fra handling til ord*.⁶ Den tar for seg diakoniens dilemmaer i praksis ved å se på begrepene gjensidighet og asymmetri. Hovedvekten av mastergradsoppgavene ved Diakonhjemmet Høgskole baserer seg på kvalitative metoder.

Det kan også se ut til at en del oppgavene fokuserer på etiske spørsmål knyttet til nye omsorgsutfordringer. Etiske spørsmål knyttes til de dilemma mennesker generelt opplever, men som for enkelte vokser til større utfordringer enn de har ressurser for å løse. Oppgavene vektlegger det kristne fellesskapets ansvar for utsatte og tematiserer hjelperollens forståelse av relasjoner og verdier. Gjennom praksiser, erfaring og gjennom et kritisk blikk på diakonifeltets egen tradisjon har studentene satt fingeren på de etisk sett kritiske spørsmålene som kirken og dens menigheter, organisasjoner og institusjoner må ta innover seg når kristen tro er en blant flere trosretninger, samfunnet sekulariseres og humanitet må fremmes sammen med andre av ulike oppfatninger. Disse oppgavene tilstreber ikke nøytralitet, men har valgt et utgangspunkt for refleksjon over praksis som har tydelige diakonale kjennetegn. Vi har oppgaver som har tatt for seg religionsmøter her til lands og vi har oppgave som fokuserer på kirkens rolle og utvikling samt endring av praksis i Etiopia med hensyn til kjønnslemlesting. Funn viser eksempler på at kirken kan gå nye veier og åpne for alternativ handling til beste for de aller mest utsatte, barn og kvinner. Oppgavenes temaer spenner vidt og vi finner de gode eksempler, men også oppgaver som viser svakheter ved trosfellesskap og praksiser som skader mer enn de bygger opp. Det er grunn til å hevde at de diakonale praksisene betraktes med et kritisk blikk.

En hovedvekt av oppgavene tematiserer arbeidsformer og metodikk som diakonien benytter seg av i den diakonale virksomheten som for eksempel empowerment, myndiggjøring, diapraksis, bønn, stillhetsarbeid og exposure.

⁵ Janne Alvide Arntzen Gulli, 2012

⁶ Svanhild Helle Enstad, 2012

Dette kan sees i sammenheng med en forståelse av medvirkning og deltagelse som et vesentlig bidrag til å utvikle diakoni lokalt. Selve diakonrollen og diakonens funksjoner har også vært tematisert som i oppgaven *Hvorfor blir jeg stående med oppvasken?*⁷ Det er med andre ord ikke bare praksiser, men også praktikerens som det settes søkelys på.

Det kan se ut som om *Plan for diakoni i Den norske kirke* har hatt sterk innflytelse på oppgavetema både før og etter revisjonen i 2007. I planen fra 1988 var sjelesorg nevnt eksplisitt som et eget virksomhetsområde og sjelesorg har vært en viktig diakonal praksis. Kombinasjonen av sjelesorg, utsatthet og krise er fortsatt tematisert i mastergradsoppgavene. Blant annet *Stavanger bispedømmes engasjement etter 22.juli*⁸ er et eksempel på dette. Det er verdt å merke seg at mastergradsavhandlingene ved MF i omfattende grad fokuserer på sjelesørgeriske tema og tema som angår barn og unge. Et eksempel på det første er *Sjelesorg i møte med en postmoderne identitetsproblematikk*.⁹ Et eksempel på det andre er *Gjensidighet og myndiggjøring i ungdomsdiakonal praksis*¹⁰.

Relatert til *Plan for diakoni i Den norske kirke* av 1988 var fellesskapsbyggende arbeid et uttalt virksomhetsområde. Ved revisjonen av *Plan for diakoni* i 2008 kom uttrykksformer som nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet inn og mastergradsoppgavene har til fulle gitt innspill på flere av disse feltene. Her kan fokus være på så vel ansattes, brukes som frivilliges bidrag. Et kjennetegn ved disse oppgavene er at de ofte trekker fram forbilledlig praksis, men drøfter de dilemmaer som knytter seg til den og vurderer denne opp mot idealer som diakonien flagger høyt. Det kritiske perspektivet ligger også i å se på hvordan talen om diakonien og praksis henger sammen. Det kan se ut til at mastergradsoppgavene ved TF har hatt et fokus på bestemte praksiser som har vært gjort gjenstand for kritiske drøftelser

⁷ Kari Sjursen, 2012

⁸ Magne Bjåstad, 2013

⁹ Einar Eidsaa Edland, 2012

¹⁰ Liv Hilde Myrset Briså, 2014

gjennom konkrete casestudier. Et eksempel fra det diakonale feltet er *Forkynnens plass i Frelsesarmeens sosialtjeneste: Med Gatehospitalet som case*.¹¹

Imidlertid er vern om skaperverket et arbeidsområde i diakonien som det er skrevet minimalt om. Det er ingen studenter ved TF, MF eller Diakonhjemmet Høgskole som bruker formuleringen «vern om skaperverket» i sine titler. Det utelukker ikke at tematikken tematiseres under andre overskrifter eller kan komme implisitt som en del av oppgavene. Det er likevel de færreste som har tatt opp praksiser knyttet til denne tematikken, om man skal bedømme ut fra titler på oppgavene. Derimot har de internasjonale engasjementene til menigheter og organisasjoner fått noe større plass. Materialet ved Diakonhjemmet Høgskole viser at rettferdighetstematikk, kjønnsrettferdighet og økonomisk rettferdighet i særdeleshet har blitt løftet fram av de internasjonale studentene. *Women use your talents*¹² er et av flere konkrete eksempler på dette.

Fra mastergradsoppgaver til artikkelsamling om diakonale praksiser

Det diakonifaglige arbeidet kan dermed oppsummeres som en målrettet innsats for å holde sammen praksis og teori til beste for brukere og for kirken. Diakonivitenskapen kan forstås som et forskningsområde som må være vesentlig preget av denne dobbeltheten av teori og praksis. Som nevnt er artiklene i denne samlingen tenkt som eksempler på og innspill til diakonivitenskap forstått på denne måten. Selv om artiklene er ulike, mener vi at de presenterer og analyserer diakonale praksiser som er utformet med en sterk kontekstuell bevissthet. Vi oppfatter det som gjennomgående at både praksisfeltene og praksisene bearbeides systematisk. På denne måten gir arbeidene bidrag til en mer overordnet forståelse av diakonal teori og praksis, et bilde av hvordan diakonien tar seg ut dersom studier av diakonale praksiser

¹¹ Lillian Synnøve Jacobsen, 2010

¹² Zo Ramiandra Rakoarison, 2013

utgjør en vesentlig del av faget. Bidragene i denne boken er ikke tilstrekkelige til å trekke samlende konklusjoner, men noe som i hvert fall springer oss i øynene er ambivalens og spenninger, at praksiser overfor mennesker vil framstå som uforutsigbare med usikre utfall. Kjente strategier som improvisasjon og tydelig brukermedvirkning ser ut til å styrkes. Dette ikke til fortregning for bruk av bestemte metoder i diakonien, men helt klart til fortregning for metodisk monotoni og rigiditet. Videre ser vi at diakonal innsats som styrker lokalsamfunnets ressurser og gjerne arbeider sammen med krefter i lokalsamfunnet har gode sjanser for å lykkes, og at det er gode grunner for diakoner å tro på verdien av arbeidet sitt.

Artiklene i boka, og forfatterne

«Mastergraden i diakoni – bakgrunn og tilblivelse» setter mastergradsstudiet i diakoni og profesjonsutdanningen av diakoner inn i en sammenheng, og forklarer bakgrunnen for at studiet ble etablert som utdanning til diakonstillinger i Den norske kirke. Artikkelen er skrevet av Olav Fanuelsen, som er tidligere studieleder og dekan ved Diakonhjemmet Høgskole, og som har arbeidet ved høgskolen i 40 år.

«Diakonen – tverrfaglig brobygger og medspiller» er den drøfting av egenarten i diakonyrket sett fra menighetenes synsvinkel, og peker på de styrkene utøverne av profesjonen har med utgangspunkt i bredden i erfaring og utdanning. Artikkelen er skrevet av Vetle Karlsen Eide, som er diakonirådgiver i Bjørgvin bispedømme. Han har hovedfag i diakoni fra Det teologiske fakultet, UIO og er vigslet diakon i Metodistkirken.

«Diapraksis som metode – møte mellom mennesker med ulike religiøs tro» beskriver konkrete eksempler på dialogiske praksiser som bringer mennesker med ulike utgangspunkter nærmere hverandre, og reflekterer diakonifaglig over dette. Artikkelen er skrevet av Eleanor Brenna, som er diakon og prosjektleder i Østre Aker prosti, Oslo bispedømme. Hun har en master i diakoni fra Diakonhjemmet Høgskole.

«Helbrede skam? Om ritualisering i sjelesørgerisk arbeid med skam» inneholder en sjelesorgfaglig analyse av skambegrepet og en innføring i sentral litteratur m emnet. Videre beskrives flere eksempler og praksiser, med vekt på bruk av ritualer og symboler, som tenkes å være til styrking i arbeidet mot destruktiv skam. «Håpshandling i et utvidet sjelesorgrom. Psykodrama som sjelesorg» (tidligere publisert i *Tidsskrift for Sjelesorg*) er en artikkel om å ta i bruk metoden psykodrama i arbeidet med sjelesørgeriske utfordringer. Det gis en introduksjon til denne måten å arbeide på, samtidig som eksempler blir beskrevet og tolket med tanke på å vise relevans for diakoni. Begge disse artiklene er skrevet av Anne Marie Sverdrup, som er diakon i Drøbak i Borg bispedømme. Hun har en master i diakoni fra Diakonhjemmet Høgskole.

«Diakoni på Facebook. Hvordan kan bruk av Facebook være med å gi ungdom plass i sørgerommet?» beskriver en praksis i diakonalt arbeid med sørgende ungdommer, som tar i bruk sosiale medier. Utfordringer som praksisen møter blir diskutert og satt inn i en diakonifaglig sammenheng. Artikkelen er tidligere publisert i *Tidsskrift for Sjelesorg*, og den er skrevet av Marianne Torp Træthaug. Hun er soknediakon i Gausdal, i Hamar bispedømme, og hun har en master i diakoni fra Diakonhjemmet Høgskole.

«Musikk og sorg – musikkens diakonale betydning i begravelsen» løfter fram hvor sentralt musikalske uttrykk står i forbindelse med død og sorg, ikke minst i forhold til selve begravelsesritualet. Ulike aspekter ved denne betydningen blir beskrevet, og de blir satt inn en faglig sammenheng. Artikkelen er skrevet av Margrete Berntsen, som er sykepleier. Hun har en master i diakoni fra Diakonhjemmet Høgskole.

«GPS og demens – etikk versus praktisk virkelighet» bygger på intervjuer med personer med demens og pårørende, om etiske dilemmaer knyttet til behovet for å kontrollere bevegelsene til noen mennesker med kognitiv svikt. De diakonale problemstillingene som drøftes har med menneskeverd, autonomi og personvern å gjøre. Artikkelen er skrevet av Inger Molvik, som er teamleder i

Kirkens Bymisjon i Oslo. Hun har en master i diakoni fra Diakonhjemmet Høgskole.

Litteratur

Engell, Charlotte (2006): *Svenska Kyrkans sociala arbete – för vem och varför?*
PHD avh

FOR 2004-11-20 nr 1895: «Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner.»
www.lovdatab.no

Kirkerådet, *Plan for diakoni i Den norske kirke* (1988), Oslo: Kirkerådet

Kirkerådet, *Plan for diakoni* (2008), Oslo, Kirkerådet

Nordstokke, Kjell (2014): The study of diakonia as an academic discipline, in *Diakonia as Christian Social Practice*, eds S Dietrich, K Jørgensen, KK Korslien, K Nordstokke, Oxford: Regnum

https://www.duo.uio.no/handle/10852/37305/discover?rpp=100&sort_by=dc.date.issued_dt&order=DESC

Skau, Greta Marie (2011). *Gode fagfolk vokser – personlig kompetanse i arbeid med mennesker*. Oslo: Cappelen Damm akademisk

Mastergraden i diakoni – bakgrunn og tilblivelse

Av Olav Fanuelson

Innledning

Mastergraden i diakoni ved Diakonhjemmet Høgskole, som i 2014 har blitt gitt som studietilbud i 10 år, ble blant annet muliggjort som en følge av så vel endrede eksterne rammer for høyere utdanning i Norge, gjennom den såkalte kvalitetsreformen, som endrede kirkelige kvalifikasjonskrav til diakontjenesten. Høgskoler fikk mulighet til å opprette mastergrader og Kirkemøtet endret i 2002 kravet til masternivå når det gjaldt utdanning for diakoner. Disse nye forutsetningene var ikke fremmede for Diakonhjemmet Høgskole. Høgskolen hadde allerede i 1997 startet et hovedfag i diakoni sammen med Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo og institusjonen var også delaktig i forberedelsene av de endringer som fant sted på 1990-tallet når det gjaldt kvalifikasjonskravene til diakonitjeneste i Den norske Kirke.

Diakonutdanningen har i hele Diakonhjemmets 125-årige historie vært i endring. For oversiktens skyld gir vi her først en kort skisse av utviklingen av diakonutdanningen ved Det norske Diakonhjem med vekt på de mer spesifikt diakonale elementene av utdanningen.

Fra 1890 til 1970

Den utdanningen som ble startet i 1890, var i stor grad en praktisk utdanning. Egentlig tenkte man seg at elevene skulle ha et yrke som dannet grunnlaget for opptak og selve utdanningen var for en stor del praksis som var ledsaget av mer teoretiske kursenheter. Det første kullet startet på en toårig utdanning, men allerede fra det andre kullet ble utdanningen utvidet til 5 år. Til å begynne med var det ved oppstart ingen teoretisk undervisning, så de såkalte «prøveelevene» hadde mest praksis. Fra 1898 ble det lagt inn et kortere forkurs

i sykepleie i løpet av prøveåret, mens den teoretiske undervisningen ble samlet i en 6 måneders blokk senere i utdanningsforløpet (Stave & Det Norske diakonhjem 1990: 112f). Diakonhjemmet ble de første tre årene drevet som et pensjonat/aldershjem og dette arbeidsfeltet preget nok utdanningen. Etter at sykehuset ble opprettet i 1893 ble utdanningen etter hvert innrettet på sykepleie. En studieplan fra 1896 utarbeidet av reservelege Thomas Mørch og overlege Thue, inneholder tre elementer. Den første delen omhandler anatomi, fysiologi og patologi. Den andre delen inneholder pleien av syke, eller sykepleielære mens den siste delen omhandler «den chirurgiske assistance», altså arbeidet på operasjonsstuen. Denne undervisningen gikk etter hvert under betegnelsen «lillekurset». Den mer teoretiske undervisningen ble samlet i en egen bolk som først var på ca. 6 mnd. men senere ble utvidet til 9 mnd. Dette ble kalt «storekurset» og fant fra 1900 sted til slutt i utdanningen. Denne utdanningsmodellen varte frem til 1929 og var i stor grad preget av den tyske tenkningen. Ja, Hartvig Halvorsen var i 1896 i Tyskland og kunne der konstatere at den norske utdanningen var på høyden med, om ikke bedre enn den tyske. Mye av tenkningen om oppbygningen av et Diakonhjem og om diakonutdanningen tok utgangspunkt i den tyske prest og diakonileder Theodor Schäfers bok «Leitfaden der inneren Mission» (Schäfer 1889). Hartvig Halvorsen skisserer generelt tre hovedoppgaver for utdanningen; for det første skal den fremme personlig og kristelig utvikling, for det andre skal den innøve praktiske ferdigheter og for det tredje skal den være en teoretisk utdanning med vekt på innføring i kristendomsfag. Etter hvert ble denne siste delen også styrket med mer vekt på allmenne skolefag (Stave & Det Norske diakonhjem 1990: 193ff.)

I 1927 blir det nye elevhjemmet innviet og det ble skapt en ny giv i diakonutdanningen. Det hadde vært stor misnøye med den teoretiske utdanningen, og et krav om at den teoretiske utdanning måtte utvides til 2 år ble innfridd i 1929. Da ble en ny skoleplan tatt i bruk og det fjerde og femte året var sammensatt av teologiske og almindannende fag (Stave & Det Norske diakonhjem 1990: 251f). Rundt 1930 ble det også lagt inn sosiale fag i

utdanningen. Stadig flere etterlyste kompetanse til å arbeide med sosiale problemer og dermed kom fag som psykiatri, sosiallovgivning og samfunnslære på planen. Dette skulle vise seg å bli forløperen til den sosionomutdanningen som ble etablert og godkjent i 1968. I 1949 ble det endelig vedtatt en lov om sykepleierutdanning, etter over 20 års forberedelser. Dette innebar at utdanningen måtte utskilles med eget styre og administrasjon. Blant annet måtte det ansettes egen rektor som hadde ansvaret for sykepleierutdanningen. Dermed oppstår en organisatorisk differensiering som senere skulle tilta med opprettelsen av en sosialhøgskole i 1968 og en teologisk/administrativ utdanning i 1971.

Fra 1970 til 2004

Det vil her føre for langt å gå i detaljer om alle sider av den organisatoriske utvikling av utdanningsvirksomheten ved Diakonhjemmet, men det som hadde vært en tilnærmet enhetlig og helhetlig utdanning frem til ca. 1970, ble nå oppdelt ved at man innførte en linjedeling; en sykepleierlinje og en sosiallinje. Etter at Sosialskolen ble godkjent som en treårig utdanning i 1968, var det naturlig at den fremtidige diakonutdanning bare skulle inneholde en profesjonsutdanning. Som en overgangsordning på begynnelsen av 1970-tallet fikk allikevel en del kull, det såkalte G-mønsteret, to profesjonsutdanninger samt en teologisk/diakonal utdanning. Til sammen utgjorde dette et 6-årig utdanningsløp. Normalordningen ble imidlertid en profesjonsutdanning og i tillegg et års studier i teologi/diakoni som alle studenter var tiltenkt å ta. Dette var forutsetninger som etter hvert vanskelig lot seg realisere og grunnene til det var mange og ligger utenfor denne fremstillingen, men ikke desto mindre ble det utover på 1970-1980-tallet en jevn strøm av studenter som tok hele utdanningen. Den besto av en profesjonsutdanning til sykepleier eller sosionom, en teologisk/diakonal utdanning og i tillegg gjennomførte en del studenter også et halvt år med administrative studier. Dette siste var et ønske for dem som ville kvalifisere seg til administrative stillinger, som mange diakoner hadde. Integrert i profesjonsutdanningen ble det også undervist i

enkelte fag og emner som skulle gi profesjonsutdanningene et diakonalt preg. Dette var fag som etikk, sjelesorg, bibelfag og diakoni. Tanken var hele tiden å holde utdanningen sammen i en helhet.

Den teologiske og diakonale utdanning ble omdannet i forhold til den undervisningen som ble gitt før 1970. Diakoniinstitusjonene nedsatte ved slutten av 1960-tallet et utvalg som ble ledet av forstander Thor With ved Diakonissehuset Lovisenberg og som skulle utrede den fremtidige diakoniutdanningen i Norge, blant annet i lys av de nye tankene som reformarbeidet i Den norske kirke vedrørende embetsteologi og tjenstedifferensieringen kom opp med. Her tok endelig kirken selv tak i spørsmålet om diakonens tjeneste og da hørte kvalifikasjonskravene med.

For å styrke den teologiske og diakonale del av utdanningen ble den teologiske/administrative skoleavdelingen opprettet våren 1971. Skolen fikk egen ledelse og styre og etter hvert en god del ansatte. Det første kullet etter linjedelingen startet sin utdanning høsten 1971 og disse skulle starte på den teologiske/diakonale heltidsutdannelsen høsten 1974. De to semestrene dette året utgjorde fikk betegnelsen T1 og T2, mens parallellundervisningen i sosionom og sykepleierutdanningen fikk betegnelsen T0. I tillegg fikk man et T3 som var halvårsstudiet i administrative fag, som senere ble utvidet til ett år og som nå er bygget ut ytterligere til et masterstudium i verdibasert ledelse.

Den studieplanen som ble tatt i bruk fra høsten 1974 ble utarbeidet med et sideblikk til kristendom grunnfag, men med de tilpasningene som var nødvendig for å gi fag og emner et diakonalt preg. Dette gav seg utslag i en del praktisk-kirkelige fag som sjelesorg, praktisk diakoni og prekenlære. Til å begynne med hadde man imidlertid ikke en praksiskomponent. Tanken var at de tre første årene utgjorde den praktiske treningen, mens det fjerde året var mer en refleksjon over praksis ut fra de teologiske fagene. Samtidig kom den «gamle» diskusjonen opp; diakoni for kirke og/eller samfunn. Studenter som tenkte seg inn i diakontjeneste i menighetene hadde andre preferanser og behov enn studenter som tenkte å bruke sin utdanning i den offentlige helse-

og sosialomsorg. Dermed startet man ganske raskt med endringer og tilpasninger. Utdanningen ble på 1980-tallet også vurdert av Nasjonalt koordinerende utvalg med tanke på godkjenning for innpasning i en universitetsgrad. Dette organet nedsatt av universitetene, kom til at studiet kunne godkjennes og gi fritak for kristendom grunnfag, noe flere studenter etter hvert benyttet seg av, og tok mellomfag og kanskje også et hovedfag.

En stadig tilbakevendende diskusjon ved Diakonhjemmet på 1980-tallet var spørsmålet om utdanningens enhet og helhet, dvs. hvordan de enkelte enhetene forholdt seg til hverandre med tanke på en helhetlig diakonutdanning. Hovedformålet for institusjonen var å utdanne diakoner eller diakonikandidater, men etter hvert viste det seg at svært mange studenter ikke fortsatte på den diakonale del av utdanningen som de egentlig var tatt opp til. Dette var et av argumentene for å etablere et høyskolesenter, med større enhet mellom de ulike delene i 1990. Tanken var en ny studiemodell, der alle studentene skulle starte med kristendom grunnfag, for så og fortsette med den helse- eller sosialfaglige utdanning, før man avsluttet med et semesters diakonipraktikum. Dette ville gi alle et teologisk grunnlag for å kunne arbeide med forholdet mellom fag og tro i profesjonsutdanningen. Forslaget strandet imidlertid ganske snart i Departementet som ikke kunne godkjenne kristendom grunnfag som opptakskrav til profesjonsutdanninger, fordi dette i sin ytterste konsekvens ville bli følgen av en slik modell. Det burde være tilstrekkelig at studentene avgav en erklæring om at de bekjente kristen tro og at de tilhørte et kristent kirkesamfunn.

Konsekvensene for diakonutdanningen av den nye etableringen ble ikke så store, men det avtegnet seg en ny organisasjon, der Diakonhjemmets teologiske og administrative høyskole (Diatahs) ble til Diakonhjemmets teologiske høyskole (Diatehs), dvs. at den administrative utdanning ble overført til en ny etter- og videreutdanningsavdeling (Diavett), og avdelingen for teologi/diakoni overførte en person til den nye forskningsavdelingen, (Diaforsk).

På 1990-tallet skjedde det imidlertid mer på det kirkelige området som fikk konsekvenser for diakonutdanningen. For det første utvidet Kirkemøtet i 1996 kravene til diakonutdanningen slik at den teologiske/diakonale delen skulle utgjøre 2 års studium. Det ville si at den enkelte skulle ha en kristendomsfaglig utdanning tilsvarende ett år og i tillegg ett års studier i praktisk-diakonale fag. Alternativet var teologisk embetseksamen, praktisk-teologisk seminar og diakonifaglig utdanning av minst ett års varighet. Men for det andre ble kravene til disse to årene med teologi og diakoni allerede i 2004 endret til en mastergrad, der diakonene foruten en høyskoleutdanning innenfor helse-, sosial- eller pedagogiske fag av minst tre års varighet, skulle ha en utdanning i kristendomskunnskap på masternivå av minst 30 studiepoengs varighet, og en praktisk kirkelig utdanning med hovedvekt på diakoni og med veiledet praksis på til sammen minimum 30 studiepoeng. Det hadde vært arbeidet flere år med forberedelsen av denne saken i kirkelige organer, så da Diakonhjemmets masterprogram i diakoni startet med det første kullet høsten 2004 var det rimelig klart at dette ville bli de nye utdanningskravene for diakoner i Den norske Kirke.

Fra 2004 til 2014

Arbeidet med mastergraden i diakoni startet allerede ved begynnelsen av året 2002. På det tidspunktet hadde Diakonhjemmet en samarbeidsavtale med Menighetsfakultetet og også en del års erfaring i å drive et hovedfag i diakoni sammen med Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo. Dette hovedfaget ble etter hvert omdannet til en mastergrad i profesjonsetikk og diakoni, og Diakonhjemmet Høgskole hadde i realiteten fortsatt et sidestilt ansvar for denne. I høstsemesteret 2002 kom også nytt regelverk for utvikling av mastergrader og arbeidet ble intensivert. Det ble også klart at det var umulig å få godkjenning for et opplegg der flere søkte godkjenning og eksamensrett sammen. På basis av dette bestemte styret ved Diakonhjemmet Høgskole i sak 53/02 at høgskolen skulle sende en egen søknad om godkjenning for et masterstudium i diakoni. Senere samarbeidet Menighetsfakultetet med

Menighetssøsterhjemmet, nå Diakonova, om utarbeidelse av en mastergrad. Det var imidlertid uaktuelt for Diakonhjemmet å tre inn i dette samarbeidet.

Den første skisse til en plan for masterstudiet ble utarbeidet av administrasjonen ved Diatets i løpet av våren 2002. Den besto av 10 moduler som til sammen skulle dekke de krav som var satt til diakonutdanning fra Kirkens side og som videre bygde på de erfaringer og den praksis institusjonen hadde utviklet gjennom en lang historie. Det var en erfaringsbasert mastergrad man tenkte på i første omgang, etter § 5 i Forskriften om krav til mastergrad. Denne versjonen innebar at studentene ved opptak måtte kunne dokumentere 2 års yrkespraksis.

Den første skissen til moduler som forelå i august 2002 ble bearbeidet, kommentert og gjennomgikk en del endringer. Det skjedde en viss forskyvning og omorganisering, men de fleste av elementene ble beholdt. En modul med hele 10 studiepoeng historiske emner ble endret til Diakonens historiske, trosmessige og ekklesiologiske kontekst og en modul bestående av diakonens hermeneutikk og religionsvitenskap ble etter hvert omdannet til Vitenskapsteori og metode, og delt opp i to undervisningsbolker på ulike steder i studiet. Diakonens teologiske grunnlag ble omgjort til Innføring i diakonvitenskap, og et 5 poengs emne i Diakonens samfunnsmessige kontekst ble tatt inn. Praksiselementet var tenkt inntatt på to steder under betegnelsen praksisstudier, nemlig dels i emnet Diakonalt arbeid og dels i emnet Spesielle diakonale områder, et emne som fikk hele 15 studiepoeng. Man tenkte seg at ulike diakonale områder kunne være gjenstand for en fordypning, men endte opp med Traumer og livskriser som diakonal og sjelesørgerisk utfordring, samt Institusjonsdiakoni og Internasjonal diakoni. Det selvstendige arbeidet eller masteroppgaven, utgjorde 30 studiepoeng.

Ved utarbeidelsen av emnene måtte man ta utgangspunkt i de rammene som var satt av Kirkemøtet, samtidig som emnene skulle ha en nødvendig bredde og dybde som tilsvarte et masternivå. Dette var kanskje særlig utfordrende i de teologisk pregede emnene som bibelteologi og kirkehistorie/dogmatikk. Her

måtte bredden innskrenkes noe og man måtte tilføre mer dybdeboring på noen områder, og særlig på de områdene som hadde direkte relasjon til diakonal problematikk. Det ble også noen nye sammensetninger slik som i emnet Praktisk teologi, der sjelesorg og forkynnelse ble satt sammen i et emne.

I løpet av vinteren og våren 2002-2003 ble imidlertid planen slutført og behandlet i høyskolens organer og kunne sendes til NOKUT den 22. mai 2003 for godkjenning av studieplan, eksamensrett og opprettelse av en mastergrad i diakoni. Søknaden ble, som NOKUT senere skriver, tatt opp til behandling umiddelbart og sendt til sakkyndig vurdering allerede den 16. juni samme år.

Den sakkyndige komitee besto av tre medlemmer; domprost teol. dr. Tuulikki Koivunen Bylund fra Uppsala, førsteamanuensis teol. dr. Birger Løvlie, Volda og professor dr. theol Bernt T. Oftestad fra Menighetsfakultetet i Oslo. De avga sin innstilling i oktober 2003. Den samlede vurdering og konklusjon fra komiteen «er at mastersøknaden kommer fra et miljø som er preget av høy faglig kompetanse på de fleste emner som planen omfatter. Diakonhjemmet Høgskole har gode forutsetninger for å etablere et masterstudium med tilfredsstillende faglig nivå og studieplanen utmerker seg ved at den har en struktur som vitner om gjennomtenkt progresjon og med balanse mellom faglig bredde og dybde». Planen hadde etter komiteens mening en slik kvalitet at den er på nivå med tilsvarende studier ved offentlige institusjoner, og anbefaler den godkjent som en 2-årig erfarings basert mastergrad. Det var imidlertid knyttet to betingelser til anbefalingen. For det første mente komiteen at det er uklart i hvilken grad fagpersonalets kompetanse dekker alle emnene i planen. I alle fall var det etter komiteens mening, en forutsetning at det blir tilsatt professor i diakonivitenenskap og at det foreligger planer for supplering av kompetanse på disipliner som bibelfag og historie. For det andre mente komiteen at det er et behov for begrepsmessige avklaringer og presiseringer, særlig i forhold til planens mål og undervisnings- og vurderingsformer. «Sentrale målformuleringer bør tydeligere reflektere studiets masternivå, og undervisnings- og vurderingsformer bør gjennomtenkes i lys av kvalitetsreformen».

Komiteen tydeliggjorde kommentarene ved å si at planen burde bearbeides i et profesjonsutdanningsperspektiv fordi den var uklar i forhold til det som av søkeren beskrives som diakonens oppdragsgiver (kirken) og diakoniens nedslagsfelt (det verdippluralistiske velferdssamfunnet). Komiteen mente at planen på den ene siden tydelig sikter på å være en kirkelig utdanning med «kirkens omsorgsoppdrag» som overordnet perspektiv. På den annen side blir det spesifikt kirkelige aspektet nesten usynlig i de deler av planen som omfatter studium av diakonien i dens forhold til samfunnet. Her blir det velferdsstatens sosialpolitikk som blir rammefaktorene for diakonien i planen. «Det kirkelige fellesskapets møte med det kulturelt sett pluralistiske samfunnet, og diakoniens rolle i dette møtet, ligger utenfor planens horisont.» På dette området mente komiteen at det lå en mulighet for en forbedring som kunne gjøre denne viktige utdanningen nyskapende.

Høgskolen utarbeider et svar på komiteens kommentarer i løpet av november 2003 og oppsummerer disse i brev til NOKUT den 5. desember 2003. Her redegjøres det for hvordan man vil imøtekomme de to betingelsene, nemlig fagpersonalets kompetanse og de begrepsmessige avklaringene i forhold til studiets faglige innhold, mål og profil. Til disse kommentarene har NOKUT egentlig bare en bemerkning, og det gjelder forholdet vedrørende rekruttering av kvinner til stillinger i studiet. Her mener NOKUT at formuleringene er for vage og anmoder på det sterkeste at Diakonhjemmet Høgskole som en oppstart sørger for å få i det minste en kvinnelig sensor knyttet til studiet.

Men, som det fremkommer i svarbrevet av 17. desember 2003, rokker ikke denne anmodningen ved NOKUTs vurdering av at de faglige forutsetningene for tildeling av eksamensrett er oppfylt.

Videre heter det at «På denne bakgrunn kan NOKUT fastslå at vilkårene for tildeling av eksamensrett etter privathøgskolelovens kap. 2 Generelle vilkår for eksamensrett, institusjonsakkreditering eller statstilskudd er oppfylt. NOKUT tildeler på denne bakgrunn og med hjemmel i privathøgskolelovens § 9 tredje ledd, Diakonhjemmet Høgskole eksamensrett for masterstudium i diakoni».

Hele godkjenningsprosessen hadde tatt 7 måneder og var ferdig i tide til at rekruttering til studiet kunne ta til i vårsemesteret 2004. Det skulle også lages undervisningsplaner og ellers et praktisk opplegg for studiet. Studiet ble etter hvert lagt til rette for så vel heltids- som deltidsstudium og dette gjorde et fleksibelt utdanningsløp mulig. Det var imidlertid også i enkelte emner tatt inn innpasningsbestemmelser som sa at dersom man tidligere hadde avlagt eksamener i kristendomsfaglige og diakonale fag, kunne disse innpasses ved at man gjennomførte en innpasningsprøve som bygde på et særskilt definert pensum. Det var to slike prøver, en for kristendomsfaglig innpasning og en for diakonifaglig innpasning. Dermed kunne studenter med årsenheter i kristendom og diakoni dra nytte av disse i et masterløp. Det samme kunne studenter fra Kirkelig utdanningssenter i Nord og svenske diakoner som ønsket å bygge videre på sin utdanning fra en av skolene i Sverige.

Ett av opptakskravene til mastergraden slik den var godkjent etter § 5 i forskriften, var at studentene måtte kunne dokumentere 2 års praksis. Dette var noe helt nytt med tanke på at den 5-årige diakonutdannelsen alltid hadde fremstått som et sammenhengende løp. Høgskolen henvendte seg derfor til NOKUT i februar 2006 og ba om fritak fra dette opptakskravet. Man argumenterte med at det var en del praksis i bachelorutdanningene og at mange studenter også hadde en del førpraksis og arbeidserfaring. Dette kunne imidlertid ikke NOKUT gå med på, fordi forskriften ikke åpnet for dette. Høgskolen kunne imidlertid søke om å få godkjent graden etter § 3. Dette var en god ide og man satte i gang en bearbeidelse av planen slik at den mer fremsto etter de krav § 3 setter, det vil si at mastergraden utdyper en del av de faglige elementer som bachelorgraden inneholder. Høgskolen søkte den 17.11.2008 og fikk positivt svar allerede den 21.11.2008. Endringen er viktig for noen studentgrupper men også for den samlede utdanningsmodellen ved høgskolen – man kan nå igjen ta en sammenhengende 5-årig diakonutdanning ved Diakonhjemmet uten avbrudd.

Det siste som skal nevnes er den prosess som førte frem til den engelskspråklige varianten av mastergraden i diakoni og som har fått betegnelsen

Diakonia and Christian Social Practice. Kort sagt er det to forhold som her skal nevnes. Det første er den interne interesse for internasjonalisering som har fulgt Diakonhjemmet i mange tiår. Tanken om et internasjonalt senter startet allerede i 1976 men ble først realisert på 1980 tallet, men da høgskolesenteret ble etablert i 1990 ønsket man også en sterkere internasjonal profil enn det man hadde hatt tidligere. Dette førte til mange prosjekter og samarbeidsrelasjoner. Da masteren i diakoni ble en realitet fikk høgskolen 3 kvoteplasser tildelt dette studiet, altså frie utdanningsstipend for internasjonale studenter. De første studentene fikk et treårig stipend, der det første året ble benyttet til studier i norsk språk og kultur. De oppholdt seg da på Høgskolen i Telemark, Bø, og hadde sporadisk kontakt med Diakonhjemmet. Veien om norsk språk for å ta en master opplevdes allikevel som krevende, selv om alle fullførte på normert tid.

Omtrent samtidig var Diakonhjemmet Høgskole involvert i et nettverksamarbeid sammen med en rekke europeiske institusjoner for å utvikle forskning og undervisning i diakoni. Tanken var å utvikle en nettverksmaster, der studentene kunne ta deler av utdanningen ved en av de andre skolene i nettverket, og språket skulle være engelsk. Gjennom dette arbeidet fikk flere av skolene også en anledning til å utvikle sin egen master i diakoni, hvilket de i utgangspunktet ikke hadde. Hele denne prosessen, med en rekke møter og konsultasjoner ble sponset av DAAD (Deutsche Akademische Austauschdienst), og det diakonivitenskapelige instituttet i Heidelberg med professor Heinz Schmidt, var motor i arbeidet. Det viste seg etter hvert at vi med vår norske master lå nokså langt fremme i denne utviklingen. Vi hadde vår egen master og kunne bare oversette noen av emnene til engelsk. Veien var dermed ikke så lang til å oversette alle emnene til engelsk og dermed få en master som både kunne brukes til våre interne kvotestudenter og til samarbeid i nettverket. Vi spurte NOKUT til råds om hva man her burde gjøre, og det ble konkludert med at å få to sidestilte mastere ville være det beste. Skulle endringer skje med tanke på det ene formålet, var det ikke sikkert at dette passet til det andre

formålet. Dermed ble det slik og planen ble godkjent av NOKUT i februar 2010 og igangsatt fra og med høstsemesteret 2011.

Sluttord

Et av de spørsmål man hørte tidligere, og som man kanskje ennå hører, var hvorvidt en master i diakoni fører til en bedre diakonal praksis. Bli diakonens tjeneste bedre med en master i diakoni? Svaret er nokså opplagt; man kan utøve diakoni uten en master og man kan forkynne uten en embetseksamen i teologi. En master innebærer imidlertid at den som handler har fått noen nye redskaper og ser problemløsningen ut fra en ny tolkningshorisont. Fagutviklingen har blitt tilført en forskningsdimensjon som knytter erfaringene til en bredere vitenskapelig utvikling og tradisjon. Når Kirkens besluttede organer i Norge har bestemt at diakonens kvalifikasjoner skal være på masternivå, har den dermed også sagt at det diakonale oppdrag skal løses på det samme kunnskapsmessige nivå som andre deler av det kirkelige oppdrag og som ekvivalerer med kravene i tilsvarende tjenester i samfunnet for øvrig. Det skal bli spennende å følge utviklingen videre.

Litteratur

Schäfer, Theodor (1889): *Leitfaden der inneren Mission: zunächst für den Berufsunterricht in Brüder-, Diakonen- und Diakonissen-Anstalten*, Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses.

Stave, Gunnar & Det Norske diakonhjem (1990): *Mannsmot og tenarsinn Det norske diakonhjem i hundre år elektronisk ressurs*, Oslo: Samlaget

Diakonen - tverrfaglig brobygger og medspiller

Av Vetle Karlsen Eide

Innledning

Jeg vil i denne artikkelen argumentere for at profesjonen diakon, som springer ut fra en 2000 år gammel kirkelig tradisjon, i større grad bør bli en sentral aktør i utviklingen av den moderne velferdsstat. At det offentlige i sine utredninger etterspør faglig «brobyggerkompetanse», noe vi i denne artikkelen skal se at diakoner har, taler det også for at diakoner i større grad enn i dag bør regnes med som attraktive fagpersoner i et stadig mer komplekst samfunn.

Bakteppe

I 1996 begynte et samarbeid mellom Helse- og omsorgsdepartementet og Den norske kirke ved Kirkerådet for å løfte fram kirke-helsesamarbeidet. Dette samarbeidet er bl.a. omtalt i St. melding nr. 26 (1999-2000) om verdiene i den norske helsetjenesten.¹³ I 2005 kom en kartlegging av menighetsdiakonien i Den norske kirke basert bl.a. på dette samarbeidet: "Kirke og helse – kartlegging av diakonalt helsearbeid innen Den norske kirke."¹⁴ Målet med rapporten var å vise hva slags «diakonalt helsearbeid» menighetene utøver på lokalt plan og hvordan arbeidet inngår i samarbeidet med offentlige organer. Videre pekte rapporten på områder der samarbeidet kunne utvikles og styrkes. Rapporten viste at menigheter samarbeidet med offentlig sektor i alt fra enkeltsaker til formalisert samarbeid over tid, men at det å ha ansatt en diakon i menigheten var med på å styrke dette arbeidet og menighetens totale diakonale arbeid og samarbeidsrelasjonen med det offentlige.¹⁵

¹³ O. H. Angell & A. S. Selbekk (-05), s. 5

¹⁴ O. H. Angell & A. S. Selbekk "Kirke og helse – kartlegging av diakonalt helsearbeid innen Den norske kirke" (-05)

¹⁵ O. H. Angell & A. S. Selbekk (-05), s. 7 ff

I 2010 kom en ny rapport «Diakoni og samhandling – diakonifaglige innspill til Samhandlingsreformen».¹⁶ Denne rapporten, som var gjennomført av Diakonhjemmets Høgskole på oppdrag fra Kirkerådet, skulle fokusere på diakoni og de muligheter som den nå etablerte Samhandlingsreformen¹⁷ initierte. I rapporten pekes det både på de utfordringer men også muligheter som Samhandlingsreformen og diakonien i Den norske kirke har. Særlig løftes det fram behovet for formalisert samarbeid, god kommunikasjon og økonomiske forutsetninger,¹⁸ samtidig som det framholdes at rommet mellom kirken og sivilsamfunnet bidrar til nye samhandlingsarenaer. Denne revitaliseringen av «rommet mellom» det offentlige og sivilsamfunnet, er en av bærebjelkene i forslaget til utvalget som på oppdrag fra Helse- og sosialdepartementet skulle legge fram forslag til nye innovative løsninger for å møte framtidens omsorgsutfordringer.¹⁹ Dette er en innspill som kan bidra til nye fellesskapsløsninger. Ved å ta i bruk «rommet mellom»

«(...) handler det like mye om å mobilisere ressurser og sette samspillet med familien, det sosiale nettverket og lokalsamfunnet i sentrum for oppmerksomheten».²⁰

Dette omtales som medborgerskap. Befolkningen skal både yte og nyte. Yte ved å ta ansvar for samfunnets fellesskapsløsninger, og nyte ved å kunne benytte de tjenester som samfunnet kan tilby i form av utdanning, helse- og sosiale tjenester m.m. Inn i dette paradigmeskiftet med endringer i bl.a. offentlig helse og omsorgstjeneste, påkalte Kunnskapsdepartementet oppmerksomhet da de ga ut Stortingsmelding 13/2012 «Utdanning for velferd. Samspill i praksis».²¹ Denne Stortingsmeldingen understreker viktigheten av tverrfaglighet, teamarbeid og en helhetlig forståelse for arbeidsfeltet som krav

¹⁶ K. Jordheim & K. K. Korslien: «Diakoni og samhandling. Diakonifaglige innspill til Samhandlingsreformen» (rapport 2010/4)

¹⁷ St.meld. nr. 47 (2008-2009): «Samhandlingsreformen. Rett behandling – på rett sted – til rett tid»

¹⁸ K. Jordheim & K. K. Korslien (2010), s. 28

¹⁹ NOU 2011/11 (2011): «Innovasjon i omsorg»

²⁰ NOU 2011/11 (2011): «Innovasjon i omsorg», s. 17

²¹ Stortingsmelding nr. 13 (2011-2012): «Utdanning for velferd. Samspill i praksis»

til dem som skal jobbe for å realisere intensjonene i de nye offentlige reformene (bl.a. «Samhandlingsreformen»). Gjennom kunnskapsbaserte tjenester skal brukerne settes i sentrum og bidra til bedre helse og velferd for hele befolkningen.²² Dette gjelder også på områder som omhandler muligheten for å utøve sin religiøse tro og livssyn.²³

Også på europeisk mark løftes samhandlingen mellom kirke og samfunn fram, og diakoniens rolle som en viktig medspiller i dette «rommet mellom» framholdes om særlig viktig.²⁴

Det påfallende med Stortingsmelding nr. 13 er imidlertid at det gode forarbeidet og det åpne rommet som er skapt mellom kirke og det offentlige med kirke-helsesamarbeidet i 1996, «Innovasjon i omsorg» og rapporten «Diakoni og samhandling», og før det, en lang tradisjon med samarbeid mellom kirken og det offentlige, ikke følges opp. Diakoner er fraværende når det snakkes om framtidens utdanningsutfordringer på det velferdsmessige området. Det oppleves underlig all den tid svært mange diakoner har en helse- og sosialfaglig eller pedagogisk grunnutdanning. Vi vet at det å ha ansatt diakon i menigheter er med på å styrke menighetens diakonale arbeid og samarbeidsrelasjonen med det offentlige.²⁵ Vi vet at diakoner, som alle andre utdanninger, trenger å bli oppdatert når endringene i tjenestene krever nye måter å tenke på, slik stortingsmeldingen slår fast.²⁶ Det er derfor vanskelig å vite hvorfor det er blitt slik at profesjonen diakon er plassert på sidelinjen her.

Mitt bidrag med denne artikkelen er derfor om mulig å få profesjonen diakonen spillbar igjen når framtidens omsorgsutfordringer diskuteres og det

²² Stortingsmelding nr. 13 (2011-2012), s. 10

²³ STL (Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn) i samarbeid med Helsedirektoratet og Kirkerådet: «Samhandling mellom helse- og omsorgstjenesten i kommunene og tros- og livssynssamfunnene. Den som mottar helse- og omsorgstjenester har også rett til å utøve sin tro eller sitt livssyn – alene og i fellesskap med andre». Nr. 11/2013

²⁴ The Lutheran World Federation: «Seeking Conviviality. Re-forming Community Diakonia in Europe». Geneve 2013

²⁵ O. H. Angell & A. S. Selbekk (-05), s. 7 ff

²⁶ Stortingsmelding nr. 13 (2011-2012), s. 8

iverksettes løsninger. Fordi profesjonen diakon både «snakker godt med» og samarbeider godt med både det offentlige og kirken.

Diakonen og den samlede profesjonelle kompetansen

Vi har sett at diakoners faglighet er svært mangfoldig.²⁷ I denne artikkelen velger jeg å fokusere på de diakoner som er allmennlærere/ pedagoger, sykepleiere og sosionomer da flesteparten av diakonene har en av disse grunnutdanningene som basis for sin diakonutdanning. Arbeidsfeltet til diakoner er vidt men forstås gjerne som kirkens omsorgstjeneste med fokus på nestekjærlighet, inkluderende fellesskap, vern om skaperverket og kamp for rettferdighet.²⁸ Diakonien har med andre ord et bredt praktisk nedslagfelt og inspirasjonen til denne praksis hentes fra Bibelens budskap om omsorg, nestekjærlighet og den gode forvalter.

Diakoners samlede profesjonelle kompetanse består både av teoretisk kompetanse, yrkesspesifikke ferdigheter og personlig kompetanse ganger to. Både diakoners grunnutdanning og masterutdanning søker, hver på sin måte, å gi diakoner kunnskap og ferdigheter som kan møte deres særegne yrkesspesifikke utfordringer.²⁹

Samtidig skjer det – i ulik grad og med ulik intensitet – en sammensmelting av de to fagligheter (grunnutdanning og diakonutdanning) i en og samme person (diakonen). Det er rimelig å tro at denne sammensmeltingen av ulike fagligheter kan variere hos hver enkelt. Fra svært vellykket til heller mindre vellykket. Med andre ord vil noen diakoner med stor sannsynlighet, og på en

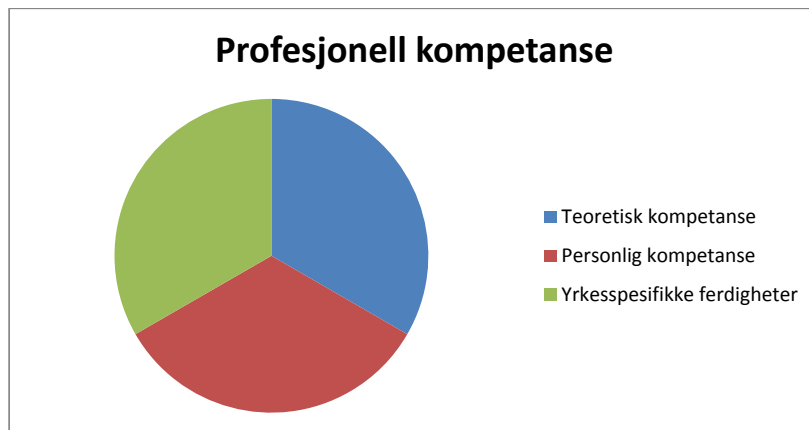
²⁷ Diakoner kan være allmennlærere/ pedagoger, sykepleiere, sosionomer, barnevernspedagoger, fysioterapeuter, ergoterapeuter, vernepleiere mm "i bunn" samt med en diakoniutdanning "på topp": "Som diakon kan tilsettes person som har:

1. Mastergrad med: a) Minst en 3årig fagutdanning på høghskolenivå innen helsefag eller sosialfag, eller pedagogisk utdanning av minst 3 års varighet, b) Utdanning i kristendoms-kunnskap tilsvarende minimum 30 studiepoeng, c) Praktisk-kirkelig utdanning med hovedvekt på diakoni og med veiledet praksis på til sammen minimum 30 studiepoeng. eller: 2. Teologisk embetseksamen og praktisk-kirkelig utdanning med hovedvekt på diakoni og veiledet praksis på til sammen minimum 30 studiepoeng eller: 3. Fast stilling som diakon i menighet, eller er vigslet som diakon. Kirkerådet kan godkjenne at personer med annen faglig jevngrad og relevant utdanning/praksis godkjennes som diakon."

²⁸ Plan for diakoni i Den norske kirke ('08)

²⁹ G. M. Skau (2011), s. 51 ff

svært god måte, holde sammen grunnutdanningens faglighet med diakoniutdanningens faglighet og den enkeltes personlige kompetanse. Andre vil oppleve denne sammensmeltingen mer konfliktfylt. Det er også rimelig å anta at noen diakoner vil være sterkere i forhold til den teoretiske kompetanse, mens både personlig kompetanse og yrkesspesifikke ferdigheter er svakere. For andre vil kanskje styrken være yrkesspesifikke ferdigheter eller den personlige kompetansen. Profesjonelle diakoner vil likevel søke å skape meningsfulle sammenhenger ved å sammenholde mange ulike kunnskaper, til en ny helhet.³⁰ I boken «Gode fagfolk vokser» av Greta Marie Skau blir dette konkretisert i en generell modell som kan illustrere profesjonelles kompetanse:

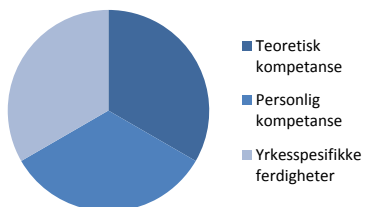


Her ser vi hvordan både teoretisk og personlig kompetanse og yrkesspesifikke ferdigheter til sammen utgjør den profesjonelles kompetanse.

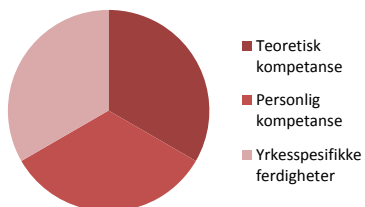
For å illustrere diakoners kompetanse vil det være fruktbart å komplettere den ene trekanten med en dublett. Ved å slå sammen grunnutdanning og diakonutdanning vil vi kunne ende opp slik:

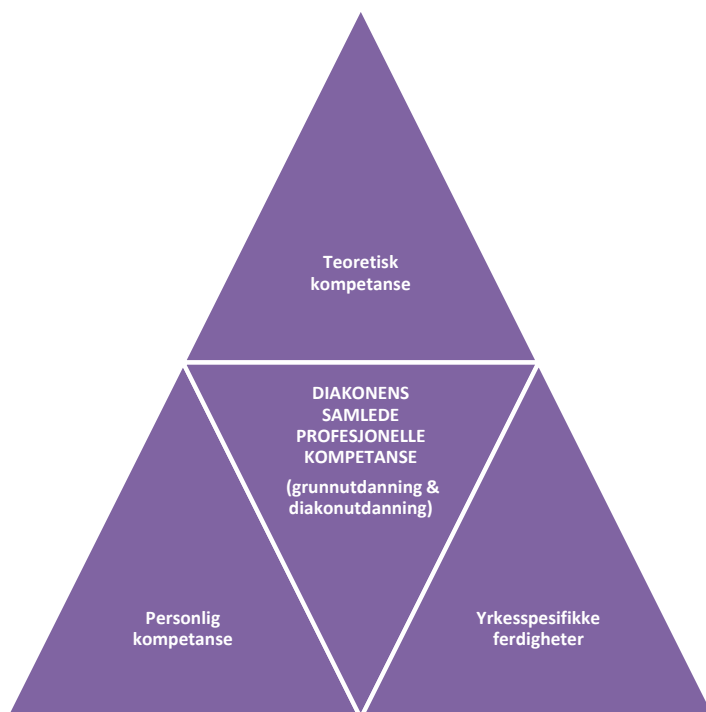
³⁰ H. Grimen (-98), s. 74 i A. Molander & L. I. Terum (red): "Profesjonsstudier" (-08)

Grunnutdanning



Diakonutdanning





Styrken ved denne modellen og dem som er bærere av denne, profesjonen diakon, kan gå ut og inn av ulike samfunnsmessige og kirkelige kontekster og til enhver tid aktualisere, aktivisere og holde sammen relevant kompetanse for å møte de komplekse utfordringer som den profesjonelle hverdagen består i.

Om vi skal gå inn på de ulike aspektene ved fagligheten, påpeker Greta Marie Skau følgende. Med teoretisk kunnskap forstås:

«(...) såkalte faktakunnskaper og allmenn, forskningsbasert viten. Her inngår både kunnskaper om det våre fag rommer, og kunnskaper som er relevante for utøvelsen av dem.»³¹

³¹ G. M. Skau (2011), s. 58

Med yrkesspesifikke ferdigheter forstås:

«(...) det profesjonsspesifikke «håndverket»: praktiske ferdigheter, teknikker og metoder som særpreger bestemte yrker, og som vi bruker i utøvelsen av dem.»³²

Personlig kompetanse

«(...) handler om hvem vi er som personer, både overfor oss selv og i samspillet med andre. Personlig kompetanse handler dermed også om hvem vi lar andre får være i møtet med oss, og om hva vi har å gi på det mellommenneskelige plan.»³³

Anvendt på profesjonen diakon kan vi gjenkjenne dette. Diakoner skal kunne anvende kunnskap hentet fra sin dobbelte fagkompetanse (grunnutdanning og diakonutdanning) bl.a. kunnskap fra så ulike felt som eksempelvis sosiologi, psykologi, sosialantropologi, juss, teologi og diakonivitenenskap. Målet med å sette sammen disse fagfeltene er å møte menneskers ulike behov, som individ og som gruppe i kirke og samfunn. Ved å stå i en kontekst preget både av kirkelige, samfunnsmessige, historiske strømninger og eget og andres liv, settes diakonens kompetanse sammen til en praktisk helhet; kunnskapen utgjør en praktisk syntese av teoretisk kunnskap, yrkesspesifikke ferdigheter og personlig kompetanse.

«Ting henger sammen fordi de er nødvendige for å gjennomføre bestemte oppgaver, ikke nødvendigvis fordi deres sammenheng er godt teoretisk begrunnet. Det er den praktiske oppgavens karakter som bestemmer hvilke kunnskapselementer det er relevant å knytte sammen i en profesjons kunnskapsgrunnlag.»³⁴

³² G. M. Skau (2011), s. 59

³³ G. M. Skau (2011), s. 60

³⁴ H. Grimen s. 71 i A. Molander & L. I. Terum (red): "Profesjonsstudier" (-08), s. 84

Dette skaper en forventning. Hos meg skaper det en forventning om at diakoner som bærere av en særskilt tverrfaglig forståelse skal kunne møte behov i både samfunn og kirke, som en tverrfaglig brobygger og medspiller.

Profesjonen diakon – når samhandling skal praktiseres

Jeg har hevdet at diakonen ikke regnes med i Stortingsmelding nr. 13. På den annen side; diakoners kompetanse etterspørres i særlig grad, men det blir ikke uttalt.³⁵ Denne Stortingsmeldingen er tydelig på at tverrfaglighet, teamarbeid og en helhetlig forståelse for arbeidsfeltet er et krav i forhold til dem som skal jobbe for å realisere intensjonene i de nye offentlige reformene (bl.a. «Samhandlingsreformen»). Samarbeidet med frivillige lag og organisasjoner løftes fram som naturlig for å bidra til bedre helse, og hovedstrategien for møte framtidens omsorgsutfordringer blir å etablere partnerskap med familien og lokalsamfunnet.³⁶

Når da om lag 77 % av Norges befolkninger medlem i Den norske kirke³⁷ og dermed har en relasjon til kirken, vil det være naturlig i møte med framtidens omsorgsutfordringer å videreutvikle partnerskapet og samarbeidet mellom lokalsamfunnet og kirken. Dette er gode intensjoner. Det vil da være viktig å satse på den faglighet og mulighet for å binde sammen disse to arenaer som diakonene har.

Med sitt ståsted både i det kirkelige og det offentlige rommet vil diakonene på en særlig måte kunne gå inn å fortolke og legge til rette for innsatser som kan bidra til styrket helse og velferd.³⁸

³⁵ Stortingsmelding nr. 13 (2011-2012): «Utdanning for velferd. Samspill i praksis»

³⁶ Stortingsmelding nr. 13 (2011-2012): «Utdanning for velferd. Samspill i praksis», s. 20

³⁷ Tall hentet fra Statistisk Sentralbyrå pr. 10.7.2012: www.ssb.no

³⁸ K. Jordheim & K. K. Korslien: «Diakoni og samhandling. Diakonifaglige innspill til Samhandlingsreformen» (rapport 2010/4)

Et spennende eksempel i denne sammenheng er diakontjenesten i Bærum prosti. I samhandling mellom menighetene i prostiet og lokalsamfunnet ble det i 2010, gjennom planmessig arbeid, løftet fram aktuelle innsatsområder hvor diakoner med sin kompetanse ble ansett som viktige for å løse aktuelle samfunnsutfordringer. Et eksempel er prosjektet «Kirkelig nærvær i Sandvika sentrum» som skulle arbeide forebyggende blant ungdom i Sandvika.³⁹ I dette ungdomsdiakonale tiltaket ble det viktig for både kommune og kirken at en fikk på plass ansatte med den doble kompetanse som diakonene representerer. Det ble her derfor ansatt to ungdomsdiakoner. Et annet eksempel fra samme kommune er institusjonsdiakon Gunnar Holten som har tjeneste både på Mariehaven bo- og behandlingssenter, Stabæktunet bo- og behandlingssenter samt Hospice Stabekk. Viktige arbeidsoppgaver for han, som også spiller diakonens dobbelte faglighet og arbeidet i «rommet mellom», er en utstrakt nettverksbygging mellom sykehjem og den lokale menighet og formidling av kontakt ut mot andre livssyns- og trossamfunn

I arbeidet med menneskers eksistensielle behov har en også sett at diakonkompetansen er viktig. Prostidiakonen i Telemark har bl.a. gjennom flere år lagt til rette for pilgrimsvandring i samarbeid med Vi-To kompetanse på Dalen og Distriktspyskiatrisk poliklinikk Seljord. Etter flere år med vandring oppsummerer prostidiakonen erfaringene i tre punkt:

1. skille mellom friske og syke, sterke og svake, pleiere og brukere blir visket ut under vandringen. Den kollektive opplevelsen forsterkes
2. pilgrimsvandringene utvikler et godt samarbeidsklima mellom ulike instanser lokalt
3. det er ok å med andre på vandringene som kan lære av tiltaket. Det kjennes ikke truende at andre tas med som opprinnelig ikke var med.⁴⁰

³⁹ K. Jordheim & K. K. Korslien: «Diakoni og samhandling. Diakonifaglige innspill til Samhandlingsreformen» (rapport 2010/4), s. 16

⁴⁰ K. Jordheim & K. K. Korslien: «Diakoni og samhandling. Diakonifaglige innspill til Samhandlingsreformen» (rapport 2010/4), s. 19

Et tredje eksempel på hvordan diakoner har funnet sin plass i det offentlige men samtidig hatt identitet som diakon med ståsted som kirkelig tjenesteutøver i det offentlige rom, kan vi bl.a. finne i boken *Diakonen – kall og profesjon*⁴¹. Her formidler Helge Bie Rieber sine tanker om egen profesjonsforståelse som diakon i en ikke-kirkelig stilling hvor han uttrykker en tenkning om sin kompetanse og rolle som en form for praktisk syntese. Bie Rieber jobber som seniorrådgiver ved Konfliktrådet i Kristiansand fordi han, som han selv sier, er «foretrukket på bakgrunn av de kvalifikasjoner jeg har som diakon.»⁴² Det er altså den sammensatte faglighet han er bærer av som er ønsket av Konfliktrådet, et arbeid han er utdannet til å gå inn i:

«Det overordnede målet for utdanningen var å utdanne diakonikandidater som kunne gå inn som diakoner i kirkens eget arbeid. Det var også et viktig mål å utdanne diakonikandidater for tjeneste i stillinger i samfunnet for øvrig.»⁴³

Her ser vi hvordan diakonen med sin innebygde tverrfaglige kompetanse, i dette rommet hvor ulike kompetanser samhandler, ulike behov skal dekkes og mennesker med ulike verdimesig forankring samhandler, spiller en viktig rolle som brobygger.

Selv har jeg i en periode på åtte år fått anledning til å jobbe med utsatt ungdom på et kjøpesenter i et rus- og kriminalitetsforebyggende tiltak. Her var min diakonifaglige kompetanse etterspurt da jeg skulle fungere som prosjektleder for et tiltak som virket i rommet mellom kjøpesenter, kommune og kirke og dermed også som brobygger i forhold til disse tre samarbeidspartnerne.⁴⁴

Stortingsmelding nr. 13/2011-2012 definerer kompetanse som helheten av kunnskaper, ferdigheter og evner som gjør en person i stand til å fylle konkrete

⁴¹ S. Dietrich, K. K. Korslien & K. Nordstokke (red.) (2011), s. 47 ff

⁴² S. Dietrich, K. K. Korslien & K. Nordstokke (red.) (2011), s. 49

⁴³ S. Dietrich, K. K. Korslien & K. Nordstokke (red.) (2011), s. 48

⁴⁴ Se www.basecamp-sotra.no

funksjoner og utføre de tilhørende oppgavene i tråd med definerte krav og mål.⁴⁵

Diakoner skal gjennom sin dannelsesprosess i utdanning, yrkes- og privat liv utvikle en tverrfaglighet og evne til brobygging og medspilling i «rommet mellom». Diakonkompetansen skal bidra til en praktisk syntese mellom teori, yrkesspesifikke ferdigheter og personlighet – i og mellom kirke og samfunn. I dagens samfunn synes diakonen dermed å være en uutnyttet ressurs når profesjonen, ulikt andre profesjoner som nevnes, ikke inkluderes i stortingsmeldingen. Dette utfordrer både det diakonifaglige miljøet til å bli tydeligere på hva diakoner kan bidra med, men også det offentlige på å etterspørre diakonifaglig kompetanse.

Diakonen som fasilitator for medborgerskap, demokratibyggning og styrking av velferdssamfunnet

I dokumentet «Diakoni i kontekst – forvandling, forsoning, myndiggjøring» tegner prof. emeritus. Kjell Nordstokke et bilde av diakonien som kontekstuell. For å kunne utøve en relevant diakoni, må diakonien og diakonalt arbeid betinges av og utfordres av den konkrete kontekst.⁴⁶ Slike kontekster er ulike og unike; slik den enkeltes diakons personlighet og faglighet ulik og unik. Dette fremgår også av mitt innspill tidligere i denne artikkelen til en deskriptiv modell for profesjonen diakon som praktisk syntese. Samfunnsforhold, forhold i kirken, organisatorisk og teologisk, og historiske forhold spiller sammen med aktuelle utdanningsmessige forhold og forhold knyttet opp mot den enkelte diakon. Alt henger sammen og skaper en særegen diakonal faglighet.

Nordstokke illustrerer dette poenget med en diakonal metode som tar utgangspunkt i begrepene «se», «bedømme» og «handle».⁴⁷

⁴⁵ Stortingsmelding nr. 13 (2011-2012): «Utdanning for velferd. Samspill i praksis», s. 11

⁴⁶ K. Nordstokke (-09), s. 8

⁴⁷ K. Nordstokke (-09), s. 59

«Se» handler om å analysere den aktuelle situasjonen ved å bruke ulike relevante faglige disipliner, men også å lytte til erfaringer og vitnesbyrd fra personer i konteksten. Dette gjøres for å få en forståelse for den kontekst den diakonale handling skal finne sted i og forhold ved denne som påkaller diakonifaglig innsats. «Bedømme» handler om å fortolke og vurdere analytisk den praksis som foreligger for igjennom dette å vurdere hvilke grep, som skal tas for å gjøre noe med den aktuelle situasjonen i den aktuelle kontekst. For å bedømme situasjonen må en kunne ta i bruk både diakonifaglige metoder og disipliner samt andre samfunnsfaglige og aktuelle disipliner. «Handle»-leddet peker på det forhold hvor de to foregående stadiene sammenholdes for igjennom dette å iverksette en konklusjon – tiltak – for å bidra til endret praksis.

Både «se», «bedømme» og «handle» skal i følge denne metoden betraktes og vurderes i lys av sosialvitenskapene, diakonifaglig og teologisk kompetanse, og den kontekst den aktuelle situasjon utspiller seg i. Det handler med andre ord om å spille inn all aktuell faglighet presentert i den deskriptive modellen for profesjonen diakon som praktisk syntese.

Med utgangspunkt i denne diakonale metode beskriver «Diakoni i kontekst» en modell for diakoni som består av fire sentrale verdier:

- medborgerskap
- bygge lokalsamfunn
- bygge nettverk
- bidra til gjensidig ansvarlighet og tillit.

Det interessante med disse verdiene er at de tilsynelatende er sammenfallende med de verdier som forfektes i NOU nr. 11/2011: «Innovasjon i omsorg»⁴⁸. Helt sentralt i denne tenkningen fra det offentlige Norge står

⁴⁸ NOU 2011/11 (2011): «Innovasjon i omsorg»

medborgerskapstenkningen. Befolkningen skal både yte og nyte. Yte ved å ta ansvar for samfunnets fellesskapsløsninger, og nyte ved å kunne benytte de tjenester som samfunnet kan tilby i form av utdanning, helse- og sosiale tjenester m.m. Samtidig vil vi ved en nærmere studie se at «Diakoni i kontekst» bruker begrepet medborgerskap på en noe annen måte:

«Å bygge medborgerskap betyr derfor initiativet og prosesser der enkeltmennesker myndiggjøres til å innta nye roller i samfunnet, både for å forsvare sine egne rettigheter og som aktive deltakere i sosiale og politiske bevegelser».⁴⁹

Metoden for å bygge medborgerskap består, ifølge «Diakoni i kontekst», av tre hovedelementer: «påvirkningsarbeid (advocacy), utdanning og mobilisering».⁵⁰ Denne metoden har hentet sterk inspirasjon fra sørafrikansk og søramerikansk frigjøringssteologi:

«Ved å understreke sammenhengen mellom bibelhistorie og samtidshistorie hevder (frigjøringssteologene) at historien er arena for Guds handling. De nekter for at frelse og frigjøring tilhører to ulike sfærer og tar avstand fra tendensen til å begrense kristentroen til et lukket åndelig rom.»⁵¹

Kirken og de troende er med andre ord forpliktet på bidra til frelse og frigjøring for mennesker her og nå, ikke en gang «der framme».

For et velferdssamfunn i stadig endring vil derfor perspektivene fra både «Innovasjon i omsorg» og «Diakoni i kontekst» kunne samspille og bli styrket gjennom diakoners kontekstuelle og sammensatte faglighet og tolkning av disse begrepene i møte med aktuelle utfordringer. Det vil kunne handle både

⁴⁹ K. Nordstokke (-09), s. 61

⁵⁰ K. Nordstokke (-09), s. 61

⁵¹ Store Norske Leksikon på nett: <http://snl.no/frigj%C3%B8ringsteologi>

om å bidra til felles løft for fellesskapet når alle erkjenner samme mål, men det vil også kunne handle om myndiggjøring av enkeltpersoner, grupper og lokalsamfunn når noen utsettes for overlas. Slik vil en kunne legge til rette for holdningsendringer og endringer i handlinger for å sette mennesker fri – å bidra til frelse, i vid betydning, og frigjøring for mennesker her og nå, og en gang der framme – både i kirke og samfunn. Det vil også kunne handle om å «oversette» kontekster for hverandre: å formidle innsikter fra det kirkelige til det offentlige og vice versa i form av dialog og samhandling. Et arbeid den diakonifaglige praktiske syntesen skal kunne være særlig utrustet til.

Diakonen som styrker av frivillig innsats

I Stortingsmelding St.meld. nr. 39 «Frivillighet for alle» løftes frivilligheten fram som en sentral ramme for velferdsstaten:

«Regjeringen ser frivillig sektor som en grunnpilar i demokrati og velferdssamfunn, og det vil være et hovedmål å stimulere til økt deltakelse og engasjement, særlig fra grupper som i dag faller utenfor det frivillige organisasjonslivet.»⁵²

For å styrke medborgerskap, bygge demokrati og velferdssamfunn må vi ha alle med, men meldingen erkjenner at dette ikke nødvendigvis er lett. Frivillighet gjør seg ikke selv. Dette erkjenner også kirken. For å skape frivillighet, ulønnet medarbeiderskap, trengs det noe som kan engasjere, inkludere, lære opp og følge opp frivillige, og bidra til gode avslutninger for dem som ønsker å trekke seg ut av frivilligheten.

Der et kanskje derfor diakoner har fått dette lagt inn over seg i «Tjenesteordningen for diakoner». Der fastholdes følgende: «Diakonen leder menighetens diakonitjeneste og har medansvar for å rekruttere, utruste og

⁵² Stortingsmelding nr. 13 (2006-2007), s. 13

veilede frivillige medarbeidere.»⁵³ Dette ansvaret synes det som om diakonene er seg svært bevisst, for de menigheter som har ansatt en diakon i menigheten opplever at diakonene er med på å styrke menighetens diakonale arbeid og samarbeidsrelasjonen med det offentlige.⁵⁴

Når så regjeringen ønsker å styrke frivilligheten ved ensidig å styrke bevilgningen til «lokalt dialogarbeid» som det står⁵⁵, kan dette oppleves noe snevert. Kan hende det ville vært positivt å styrke frivilligheten ved å legge til rette for etableringen av flere diakonstillinger i kirke og samfunn?

Avslutning

Jeg har i denne artikkelen søkt å løfte fram utfordringer i velferds- og omsorgssamfunnet slik disse fremkommer i aktuelle stortingsmeldinger, NOU'er og rapporter. Det viser seg bl.a. at dette handler om hvordan tverrfaglighet, teamarbeid og en helhetlig forståelse av arbeidsfeltet innen helse, omsorg og sosialt arbeid skal styrkes i årene som kommer.

Jeg har inn i denne samtalen hevdet at diakoners innebygde fler- og tverrfaglighet i større grad bør kunne fremstå som en aktuell profesjon i samsillet mellom kirke og samfunn særlig med vekt på diakonen som en tverrfaglig brobygger og medspiller, som fasilitator for medborgerskap og som representant for en profesjon som kan bidra til å styrke frivillig innsats i kirke og samfunn.

Jeg har også antydnet at kombinasjonen av grunnutdanning, diakonutdanning, personlighet og yrkeserfaring i en kontekst av kirke, samfunn og historie som diakoner har, gir profesjonen diakon en faglighet ingen andre har. En faglighet som kan bidra til å styrke enkeltindivider og grupper i kirke og samfunn.

⁵³ Fra «Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner», § 2

⁵⁴ O. H. Angell & A. S. Selbekk (-05), s. 7 ff

⁵⁵ Stotingsmelding nr. 13 (2006-2007)

Det som hadde vært spennende var om både kirken og samfunnet i større grad hadde spilt på lag med profesjonen diakon og diakonene. Hva kunne ikke da ha skjedd - til det gode for mennesker både i kirke og samfunn?

Litteratur

Angell, O. H. & Selbekk, A. S.: «Kirke og helse. Kartlegging av diakonalt helsearbeid innen Den norske kirke», Rapport 2005, Diakonhjemmets Høgskole, Oslo 2005

Dietrich, Stephanie & Korslien, Kari Karsrud & Nordstokke, Kjell: «Diakonen – kall og profesjon», Tapir akademiske forlag, Trondheim 2011

FOR 2004-11-20 nr 1895: "Tjenesteordning og kvalifikasjonskrav for diakoner", www.lovddata.no

Jordheim, K. & Korslien, K. K.: «Diakoni og samhandling. Diakonifaglige innspill til Samhandlingsreformen», Rapport 2010/4, Diakonhjemmets Høgskole, Oslo 2010

Molander, A. & Terum, L. I. (red.): "Profesjonsstudier", Universitetsforlaget, Oslo 2008

Nordstokke, K.: "Diakoni i kontekst – forvandling, forsoning, myndiggjøring. Et bidrag fra Det lutherske verdensforbund til forståelsen av diakoni og diakonal praksis", The Lutheran World Federation – a Communion of Churches, Department for Mission and Development, Geneve 2009

NOU 2011:11: «Innovasjon i omsorg», Helse- og omsorgsdepartementet, Oslo 2011

Plan for diakoni i Den Norske Kirke, Kirkerådet 2007

Skaug, G. M.: «Gode fagfolk vokser - personlig kompetanse i arbeid med mennesker», 4. utgave, Cappelen Damm akademisk, Oslo 2011

STL (Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn) i samarbeid med Helsedirektoratet og Kirkerådet: «Samhandling mellom helse- og omsorgstjenesten i kommunene og tros- og livssynssamfunnene. Den som mottar helse- og omsorgstjenester har også rett til å utøve sin tro eller sitt livssyn – alene og i fellesskap med andre». Nr. 11/2013. Oslo 2013

Stortingsmelding nr. 13 (2011-2012): «Utdanning for velferd – samspill i praksis», Det Kongelige Kunnskapsdepartement , Oslo 2012

Stortingsmelding nr. 47 (2008-2009): «Samhandlingsreformen. Rett behandling – på rett sted – til rett tid», Det Kongelige Helse- og omsorgsdepartement , Oslo 2009

The Lutheran World Federation: «Seeking Conviviality. Re-forming Community Diakonia in Europe”. Geneve 2013

www.basecamp-sotra.no

www.ssb.no

www.storenorskeleksikon.no

Diapraksis som metode – møte mellom mennesker med ulik religiøs tro

Av Eleanor Brenna

Den norske kirke (Dnk) har vært engasjert i religionsmøte og religionsdialog i en årrekke. Religionsdialogen har fått mest fokus og omtale. Religionsdialogen er gjerne forbundet med samtalen mellom representanter fra ulike religioner. I mindre grad har religionsmøtet fått oppmerksomhet. Religionsmøter skjer stadig i mange menigheter landet over. Religionsmøtet betegner situasjoner der mennesker med ulik religion møtes og gjør noe sammen. I denne artikkelen blir religionsmøte presentert på bakgrunn av teori om diapraksis. Diapraksis er en relasjon der felles praksis er det essensielle (LWF 2010:89). Eksempler på møter mellom mennesker med ulik religion fortelles gjennom deres egne historier.⁵⁶ Forutsetninger for at religionsmøtet skal kunne være en positiv opplevelse for alle parter analyseres på bakgrunn av teori om makt, avmakt og myndiggjøring. Og når myndiggjøring skjer, hvem myndiggjør hvem?

To case: Imamen kommer til kirken og om å møte Gud på fjellet

Case 1: I en kirke i en av Norges småbyer møtes ungdomsskoleelever med ulik religiøs bakgrunn i storefri en dag i uken i kirken. Det er lunsjtid og frivillige i kirken lager suppe og steker vafler til ungdommen. Ungdomsskolen ligger side om side med kirken. Mange med innvandrerbakgrunn bor i området. Stemningen i storefri er god, noen av de unge blir selv med og hjelper til med matservingen. Det er ikke lagt opp til program, bare fellesskap og mat. Så dukker en imam opp og en del av ungdommene klapper, hoier og kirkens

⁵⁶ "Hva kan diakonien tilføre religionsmøte mellom kristne og muslimer i Norge?", forfatterens masteroppgave i diakoni, Diakonhjemmet Høgskole mai 2013

<http://ask.bibsys.no/ask/action/result?q=Eleanor+Brenna&lang=no&kilde=biblio%3ADIAKON>

frivillige blir redde. Hvorfor kommer imamen – hvorfor blir kirkens frivillige redde – hva skjer i møtet mellom religionene?

Case 2: En diakon har inngått samarbeid med Den Norske Turistforening. Frivillige fra Turistforeningen stiller opp som turledere for kvinner med innvandrerbakgrunn. Innvandrerkvinnene får også tilbud om å delta på turlederkurs i Turistforeningens regi for selv å kunne være turledere i skog og fjell. En dag går en muslimsk og en kristen kvinne sammen på tur, de kommer til et vakkert utsiktspunkt med fjorden foran seg og er midt i naturen. "Nå må vi stoppe og takke Gud", sier den muslimske kvinnen. Det ble et møte, et øyeblikk av hellighet med en religiøs horisont – eller som den kristne kvinnen sa "en dialog om takknemlighet".

Det som er beskrevet i disse to fortellingene, er eksempler på diapraksis.

Diapraksis – et møte mellom mennesker med ulik religiøs bakgrunn

Møte mellom mennesker med ulik religiøs tro har skjedd gjennom alle tider. Delvis har møtene vært preget av gjensidig respekt og fredelig sameksistens, men gjennom historien er det også utallige eksempler på at møtet mellom mennesker med ulik religiøs tilknytning har vært preget av konflikt og motsetninger. Slik er det også i dag i verden og lokalt i vår norske virkelighet.

Dette har i særlig vært synlig i forhold til de siste 40-50 års innvandring til Norge av mennesker fra andre trosretninger enn den kristne. Dette er ikke enestående for Norge. Den danske teologen og forskeren Lissi Rasmussen har viet mye av sitt forskningsarbeid til akkurat denne problematikken. Hva skjer i religionsmøtene, hva gjør at de blir konfliktfylte, eller motsatt at det blir møter som fremmer fredelig sameksistens, endog samarbeid på tvers av religionsskiller (Rasmussen 1997:65)? Rasmussen var redaktør for boken *Bridges instead of Walls* (Rasmussen 2007) som presenterer forskningsarbeid som ble gjort parallelt i Danmark, Nigeria og Indonesia. Boken gir eksempler på møter mellom kristne og muslimer og disse møtene presenteres med tanke på både konflikt og forsoning.

Allerede på 1980-tallet introduserte Rasmussen begrepet "diapraksis" (LWF 2010:89). Diapraksis står ikke i motsetning til religionsdialog. Religionsdialogen beskrives av Rasmussen som tankens eller samtalens dialog på tvers av religiøse skillelinjer. Diapraksis er en levende prosess mellom mennesker med ulik religiøs tro. Menneskene gjør noe sammen. Det blir det viktigste heller enn samtalen eller dialogen. Ut fra diapraksis kan en dialog oppstå (Rasmussen 1997:69).

Diapraksis viser at ved å bygge broer mellom mennesker skapes rom for fredelig sameksistens og felleskap. Mennesker får muligheter til å utfolde seg, bli kjent med andre og lære nytt. Det fremmer livskvalitet og glede, men også utfordringer i forhold til å bli klar over og måtte håndtere egne fordommer. Gjennom diapraksis gjør man aktiviteter sammen. Det tar kanskje noe av brodden av konfrontasjon som kan oppstå i en samtale om religion og åpner for å bli kjent med hverandre på en annen måte enn gjennom samtale.

Det teologiske grunnlaget for diapraksis er Jesu befaling om at alle mennesker er kalt til å elske sin neste som seg selv (Matt 22,29). Da blir spørsmålet hvem din neste er. I den diakonale sammenhengen tolkes gjerne din neste uten å stille krav til kristen tro.

Dette gjenspeiles også i dokumentet "Together towards life: Mission and evangelism in changing landscapes" som ble drøftet på Kirkenes Verdensråds generalforsamling i 2013.⁵⁷ Her vises det til at evangelisering ikke bare innebærer vitnesbyrd om "our deepest convictions, but also listening to others, and being challenged and enriched by others" (med henvisning til Apg 10). Det er særlig viktig med dialog mellom mennesker med forskjellig tro for å beskytte minoritetsgruppers rettigheter og trosfrihet (NKR 2013:26).

Møtet mellom religionene skjer på forskjellige plan i følge Rasmussen. Ett slikt plan er konflikt- og motsetningsplanet. Men det er også et annet plan; toleranseplanet. Man legger vekt på å tolerere hverandre for på den måten å

⁵⁷ Oversatt til norsk av Norges Kristne Råd – skriftserien nr. 17/2013.

dempe mulige konflikter. Så er det et tredje plan – det interaktive planet – hvor vi finner både religionsdialogen og diapraksis. Dialogen forutsetter at det er en arena hvor man er dyktige på noe, samtale om tro, mens diapraksis er der hvor aktiviteter sammen i seg selv utgjør selve kjernen i religionsmøtet. I diapraksis fordres ikke en intellektuell eller kunnskapsbasert refleksjon. Det handler om å være og å gjøre noe sammen som fremmer et felles mål. Diapraksis er mer en praktisk tilnærming og måte å være sammen på som også kan føre til religionsdialog, men dialogen er ikke et mål i seg selv.

I Norge er ikke diapraksis et så kjent begrep, men det dukker opp i ulike sammenhenger. Sturla Stålsett uttalte i sitt innledningsforedrag da han tiltrådte som generalsekretær i Kirkens Bymisjon i 2006 at "Diapraksis vil bli like viktig som dialog". Han viste til hva som kan og bør skje "midt i vår egen by, og det vil kunne dempe religions- og kulturkonflikter." (Frogner 2006:2). Begrepet diapraksis refereres til i artikler, foredrag og opplæring i forbindelse med arbeid med religionsdialog i Norge (Grung 2008, Leganger-Krogstad, Leirvik 2003, UiO 2012). Mellomkirkelig råd referer også til diapraksis i sitt prinsippdokument om sitt interreligiøse engasjement (MRK 2008:6).

Hva har makt, avmakt og myndiggjøring med saken å gjøre?

I flere fagdisipliner, særlig de sosialvitenskapelige fagene, er "myndiggjøring" et begrep som er kjent. På engelsk brukes betegnelsen "empowerment". I det engelske ordet "empowerment" er "power", på norsk "makt", en del av ordet. Denne referansen til makt forsvinner i oversettelsen til norsk. Jeg velger likevel å bruke den norske betegnelsen "myndiggjøring"⁵⁸ i denne artikkelen da dette er blitt en anvendt betegnelse i diakonal teori og praksis (LWF 2010:46).

Maktbegrepet henger sammen med myndiggjøring på ulike vis. Makt kan være både positivt og negativt i relasjon til myndiggjøring. Avmakt kan defineres

⁵⁸ Vik (2012:86) refererer til flere mulige oversettelinger av begrepet "Empowerment" som bemyndigelse (Stang 2003), styrking (Guldbransen 2000) og mobilisering (Sørensen&Graff-Iversen 2001), livsstyrketrening (Hem 2003). I Danmark har betegnelsen selvooppriksning vært brukt, i svenske arbeider maktgörande og maktmobilisering.

som fravær av makt og kan representere det som står i motsetning til myndiggjøring. Alle begrepene kan relateres til egenmyndiggjøring, og til myndiggjøring av enkeltindivider, grupper, organisasjoner, lokalsamfunn og politiske systemer (Adams 2008).

Avmakt kan kjennetegnes med at det ikke finnes noen midler eller muligheter til å endre sin situasjon, altså at man befinner seg i en situasjon hvor det ikke finnes en utvei. Da er avmakten avhengig av makten (hvor en part søker å holde den andre i avmakt). Men avmakt kan også forstås slik at det kan utvikles motmaktstrategier som er med på å forandre situasjonen (Ohnstad 2010:251).

Eksempel på avmakt kan være innvandrerkvinner som i liten grad er integrert i det norske samfunnet, slik som det refereres til av mine informanter med innvandrerbakgrunn. Kvinner som ikke er i en posisjon til å delta i samfunnslivet på linje med andre medborgere, har svake norskkunnskaper, blir sittende hjemme uvirksomme uten annet å gjøre enn å ta seg av egen familie og andre nære, og har et begrenset utadrettet nettverk. Motmaktstrategier kan være diakonale tiltak som bidrar til å gi kvinner mulighet til å endre sin situasjon.

Når jeg vektlegger makt, avmakt og myndiggjøring, er det fordi jeg legger begrepene og det teoretiske grunnlaget til grunn for å belyse og drøfte diapraksis, altså religionsmøtet og aktiviteter som skjer i dette møtet mellom kristne og muslimer – som på ungdomskafeen jeg beskrev innledningsvis og møtet mellom den kristne og den muslimske kvinnen på tur i samarbeidet mellom Den norske kirke og Turistforeningen.

Det er ulike aktører med større og mindre makt som opplever avmakt eller blir myndiggjort. Det kan være enkeltindivider, deltakere i religionsmøtene, menigheter og andre fellesskap som oppstår i sammenheng med religionsmøtene. Den norske kirkes posisjon som majoritetskirke i sammenheng med religionsmøter og dialog er også viktig i denne sammenheng. Skjer det myndiggjøring i disse sammenhengene, hvem blir myndiggjort, og hvordan er maktfordelingen?

Myndiggjøring er et sentralt begrep også innen diakonien. "Myndiggjøring dreier seg om å (om)fordele og (om)strukturere maktrelasjoner", i henhold til lærebok for fagfolk i helse- og sosialsektoren (Vik 2007:82). Myndiggjøring i et diakonalt perspektiv har mye av det samme grunnlaget som innen helse- og sosialfag. I *Diakoni i kontekst* som er et bidrag fra det Lutherske Verdensforbund i forståelsen av diakoni og diakonal praksis beskrives det slik: "Myndiggjøring innebærer et maktskifte, noe som innebærer en kritisk omgang med skjev maktfordeling" (LWF 2010:46).

Nordstokke stiller i sin artikkel "Empowerment in the perspective of ecumenical diakonia" spørsmålet "Who empowers whom?" (2012:185). Han stiller spørsmålet i en økumenisk kontekst, men jeg finner spørsmålet relevant også i forhold til hva diakonien kan bidra med i religionsdialogen mellom kristne og muslimer i Norge.

Diakoner trenger også å bli myndiggjort for å kunne heve en kritisk røst mot urettferdighet (Jordheim 2011:23). Myndiggjøring setter diakoner i stand til å utføre sin tjeneste, synlig eller mer i bakgrunnen slik det viste seg at den diakonen gjorde som sto bak de to aktivitetene i casene som er beskrevet i denne artikkelen.

Makt og Den norske kirke

Den norske kirke har en dominerende posisjon (antall medlemmer, utbredelse, relasjon til lokale og nasjonale myndigheter) i det religiøse landskapet i Norge, og kan derfor sies å ha stor makt blant trossamfunnene i Norge. Den norske kirke står i relasjoner til lokalsamfunn hvor den er representert, men også til myndigheter og det politiske liv på nasjonalt plan, selv etter grunnlovsendringen av 2012 da Den norske kirke ble delvis fristilt fra staten (KM 12/12 og KM 10/13).⁵⁹

⁵⁹ Grunnlovsendringen av 21.05.12 medfører at statens særskilte kirkestyre avvikles, inkl kirkelig statsråd. Grunnlovsendringene innebærer etter hvert at den statlige styringen av kirken opphører og kirken skal fastsette egne ordninger og styre egen virksomhet (Kirkerådet 2013:5)

Som landsdekkende majoritetskirke har Den norske kirke ansvar i forhold til sin betydelige medlemsmasse. På den annen side, i egenskap av den maktposisjonen Den norske kirke har, betyr dette også at Den norske kirke må ta ansvar i forhold til fellesskapet av tros- og livssynssamfunn i Norge. Stålssett-utvalget framla sin utredning *Det livssynsåpne samfunn* (NOU 2013:1) i 2013. Kirkemøtet våren 2013 drøftet utredningen og i vedtaks form uttalte Kirkemøtet:

Kirkemøtet mener også *flere*⁶⁰ vesentlige faktorer bør tilleggs vekt i utformingen av en mer helhetlig tros- og livssynspolitikk. Også internasjonale urfolkskonvensjoner, landsdekkende tilstedeværelse, oppslutning som majoritetstrossamfunn og bredde i kompetanse er vesentlige faktorer det må tas hensyn til i utformingen av den offentlige tros- og livssynspolitikken. Historie og kulturell kontekst bør også reflekteres. (KM 11/13⁶¹).

Denne uttalelsen kan tolkes som et behov fra Den norske kirke for å understreke sin posisjon, sin makt, i forhold til norske bevilgende myndigheter. Kanskje kan det også være et uttrykk for at Den norske kirke tross alt anser seg å være i en særstilling i Norge, jfr. Grunnlovens nye § 16 "Alle Indvaanere af Riget have fri Religionsutøvelse. Den norske Kirke, en evangelisk-luthersk Kirke, forbliver Norges Folkekirke,.... Alle Tros- og Livssynssamfund skal understøttes paa lige Linje." På den annen side understreker Kirkemøtet i samme sak både integrering, dialog og samarbeid med andre tros- og livssynssamfunn:

Et religions- og livssynsåpent samfunn anerkjenner at tros- og livssynssamfunn er samfunnsinstitusjoner som opprettholder, bygger og utvikler kultur og fellesskap. Kirkemøtet mener at en aktivt støttende tros- og livssynspolitikk må legge til rette for at tros- og livssynssamfunn

⁶⁰ I tillegg til de 8 prinsippene for en menneskerettighetsbasert, aktivt støttende og ikke-diskriminerende tros- og livssynspolitikk hvor alle må akseptere å bli eksponert for andres tros- og livssynsuttrykk i det offentlige rom (vedtak KM 11.4/13)

⁶¹ Protokoll Kirkemøte 2013: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=343467>

får bidra til integrering, verdier og kollektiv mening som et pluralistisk samfunn er avhengig av.

Et samfunn som forstår seg selv som tros- og livssynsåpent, åpner rom som Den norske kirke og andre tros- og livssynssamfunn med frimodighet kan gi innhold og retning. Det vil den norske kirke gjøre i dialog og samarbeid med de andre tros- og livssynssamfunn. (KM 11/13:6)

Et annet sted peker Den norske kirke på at det er viktig å være seg bevisst den makt som ligger i å være majoritetsreligionen. I dokumentet "Veiledning i religionsmøte" som ble vedtatt av Kirkemøtet i 2006, leser vi under overskriften "Vi lar ikke majoritetsreligionen definere hvordan det er å være minoritet":

Ethvert møte mellom mennesker innebærer et maktforhold. Maktforholdet kan oppfattes ulikt av dem det gjelder. Noen kristne i Norge kan oppleve seg som en minoritet i møte med verdier og holdninger som er utbredt i samfunnet. Allikevel vil de som tilhører andre religiøse tradisjoner i Norge som regel ha en sterkere opplevelse av å være minoritet. Som majoritetsreligion har kristendommen hatt mange privilegier i Norge og derfor en overlegen maktposisjon.

Den norske kirke representerer majoriteten, men i storbyene i enkelte områder er den på menighetsnivå i minoritet. En av menighetene hvor jeg foretok intervjuer ligger i en bydel med 8000 innbyggere, hvorav kun 2000 er medlemmer av Den norske kirke, et stort sprang i forhold til at 76,4% av hele befolkningen i Norge er medlemmer (KM 03/13).

Myndiggjøring i diakonal teori og praksis

Myndiggjøring må sees på i sammenheng med makt, men det er en tvetydighet ("ambiguity") i dette som Nissen drøfter i sin artikkel "Towards a transformation of power: New Testament perspectives on diakonia and empowerment" (Nissen 2012:26-43). Tvetydigheten består i henhold til Nissen i

dilemmaet at på den ene siden er det den som gir som skal styrke den som mottar. I mitt forskningsmateriale kunne det for eksempel være diakonen og/eller de frivillige som styrker innvandrerkvinnene, eller de norske kvinnene med kristen bakgrunn som styrker kvinnene med muslimsk bakgrunn. Dette kan ifølge Nissen utgjøre en skjult form for bruk av makt.

Den andre siden av dette, skriver Nissen, er om Jesu eksempel i Bibelens evangelier kan gi oss en ny måte å forstå forholdet mellom makt og myndiggjøring i en diakonal kontekst.

For å klargjøre maktbegrepet viser Nissen til en studie fra Institutt for utviklingsstudier ved Universitetet i Sussex, England⁶² som beskriver at makt kan forstås og virke på ulike vis:

- Makt over – en maktutøvelse som involverer enten/eller en relasjon som inkluderer dominering eller underordning.
- Makt til – makt som relaterer seg til å ha makt eller autoritet til å fatte beslutninger, makt til å løse problemer som kan være kreative og sette mennesker i stand til endring.
- Makt med – beskriver den makten mennesker har som organiserer seg for å oppnå et felles mål og utvikler en felles forståelse av hvordan å nå målene.
- Makt innenfra – slik makt refererer seg til den individuelle selvtillit, selvbevissthet og selvsikkerhet. Dette kan bidra til at mennesker settes i stand til å analysere sin situasjon, hvordan makt har innvirkning på deres liv og at de gjennom økt selvtillit kan ha innvirkning på og endre sin egen situasjon. (Nissen 2012:30).

Nordstokke videreutvikler konseptet. Han viser til tre forhold som er viktig å ta med i betraktningen når en reflekterer over myndiggjøring et diakonalt perspektiv.

1) I hvilken kontekst skjer myndiggjøringen?

⁶² Institute of Development Studies, University of Sussex <https://www.ids.ac.uk/>

- 2) Hvilke faktorer påvirker prosessen, kulturelt, sosialt og politisk, altså en tverrfaglig tilnærming.
- 3) Hvilken identitet har den som myndiggjøres i forhold til andre og miljøet.

Han peker på at den lokale menigheten kan være et sted for nyskapende diakonal praksis. Han taler om en "diakoni nedenfra", samt om "selv-myndiggjøring" som en kraft innenfra, som er basert på egne erfaringer og bekymringer i deres liv og på visjon fra egen tro (Nordstokke 2012:186, Nissen 2012:41).

I *Diakoni i kontekst* (LWF 2010) er myndiggjøring et av de tre sentrale begrepene ved siden av – eller som følge av – forvandling og forsoning. Nordstokke beskriver hvordan hver av disse tre begrepene kvalifiserer de andre to. "Forvandling forutsetter at mennesker er forsonet og myndiggjort, myndiggjøring bidrar til prosessene for forvandling og forsoning, forsoning er kun reell når folk er myndiggjort og forvandlet" (min oversettelse. Nordstokke 2012:191).

Begrepene – forvandling, forsoning og myndiggjøring - angir grunnleggende retninger for diakonalt arbeid, hvordan dette arbeidet skal gjøres og de verdien arbeid styres av (LWF 2010:43).

Teologiske begrunnelser for myndiggjøring i diakonalt arbeid

Jeg vil i det følgende kort redegjøre for det som vektlegges i "Diakoni i kontekst", hos Nissen og hos Nordstokke når det gjelder sentrale teologiske anliggender isom er relevante for forståelsen av myndiggjøring i en diakonal sammenheng.

Den teologiske begrunnelsen av myndiggjøring starter gjerne med skapelsesforståelsen "...der hvert menneske er skapt i Guds bilde, med evner og ferdigheter, uavhengig av nåværende sosial situasjon." (LWF 2010:46,). Her gjøres ingen forskjell om man tror på den treenige Gud eller Allah, andre guder

eller ikke slett ikke har en gudstro. Alle, i en kristen forståelse, er skapt av Gud og er like mye verd.⁶³

Myndiggjøring er ikke et begrep som vi finner i Bibelen, men Jesus representerer en ny form for makt og Nissen viser til ordet makt eller autoritet ("eksousia" på gresk). Denne form for makt har fire referanser i henhold til Nissen: å snakke med autoritet om Guds vilje, å tilgi synd og gjenopprette forholdet til Gud, å helbrede sykdom og gjenopprette menneskers fysiske integritet, og til sist at denne kraften er gitt til disiplene (Nissen 2012:34).

Nissen peker på at kristen nestekjærlighet er grunnlaget for en diakonal praksis. Men den hjelpen som gis på grunnlag av nestekjærlighet må ikke være nedlatende eller føre til avhengighet mellom giver og mottaker. Den diakonale hjelpen må gis mest mulig på grunnlag av mottakers egne ønsker og behov (Nissen 2012:29). Dette er inspirert av Jesu egen tilnærming når han stiller spørsmålet til den blinde mannen ved Jeriko: "Hva vil du jeg skal gjøre for deg?". Nordstokke beskriver det med at mottaker blir subjektet i relasjonen, heller enn objektet og at det er motstykket til en paternalistisk tilnærming (Nordstokke 2012:188).

Med henvisning til Nordstokke mener Nissen at denne autoriteten Jesus har er annerledes enn datidens makthavere, den er profetisk, "...den løfter opp, den inkluderer og myndiggjør" (Nissen 2012:39). Nissen legger til at kanskje har denne forståelsen av profetisk diakoni en sammenheng med "makt til" (jf. de fire ulike beskrivelsene av makt tidligere i artikkelen), altså at Jesus opererer med et annet sett maktbegreper enn den verdslige maktutøvelsen på Jesu tid.

Jesu tilnærming var radikalt motsatt av den allmenne forståelse av hvem som var viktige i samfunnet. Han framhevet de fattige, de marginaliserte, de syke, de utstøtte - med andre ord, de som var lite verdsatt på Jesu tid. Legger vi en

⁶³ Det ville ikke være unaturlig å drøfte forholdet mellom misjon og diakoni på denne bakgrunn. Hva er beveggrunnen for religionsmøtet, misjonering iht misjonsbefalingen (Matt 28:19) eller diakoni uten binding eller skjult dagsorden. Nyere teologiske retninger om en helhetlig misjonsforståelse er interessant i denne sammenhengen.

kontekstuell tokning av evangeliene til grunn, gjelder denne tilnærmingen like mye i dag. At Gud særlig åpenbarer seg gjennom det som i verdens øyne er svakt, står lavt og er foraktet det er Guds utvalgte (1 Kor 1,27-28), og at dagens disipler – dagens kristne - har et særlig ansvar for de samme gruppene i vår tid. Dette er grunnlaget for diakonien gjennom tidene, både når det gjelder tradisjonen av veldedighet og gode gjerninger, og med tanke på en rettferdighets- og myndiggjøringstenkning som i større grad preger nyere diakonal forståelse og som er nedfelt i Den norske kirkes nye diakonidefinisjon fra 2007 (LWF 2010:41).

Motivasjon for og erfaring med diapraksis

I masteroppgaven min ble det i samtale med muslimer og kristne som deltok i religionsmøtene viktig å finne ut hva som motiverte deltakerne heller enn hva som motiverte Den norske kirke og ansatte til å sette i gang prosjekter. Det viste seg at der deltakerne i aktivitetene hadde vært med på å bestemme hvordan prosjektene skulle være, der fungerte diapraksisen best. Deltakerne uttrykte at de fikk mye ut av å være med – kanskje et uttrykk for at de ble myndiggjort?

De etnisk norske, innvandrerkvinnene og barn av innvandrerforeldre framholdt at det var både berikende og sosialt å treffes på tvers av religiøs tro. Det ble en gjensidighet i utvekslinger av erfaringer og utfordringer i hverdagen. Delingen fremmet likeverd og respekt, uttrykte flere av informantene.

Gjensidigheten ble trukket fram på andre måter også. En frivillig sa at det var så godt å være med at det ikke var stort press, man kunne gjøre så mye man selv orket. Hun ble inspirert til å delta på flere aktiviteter, for hun opplevde at hun ble sett og verdsatt både av deltakere og av diakonen, i tillegg til at hun fikk personlig utbytte av å være med. En annen forklarte at det var bra for henne å være med og samtidig kjentes det godt å gjøre noe bra for andre.

En pakistansk kvinne i 50-årene var opptatt av å få innvandrerkvinner, særlig voksne, helt opp i 60-årsalderen til å komme seg ut av hjemmene sine, trene,

gå tur, ha et sosialt fellesskap og ikke bli sittende inne slik kvinnen beskrev var veldig vanlig. Det fantes ikke treningstilbud for kvinner der de bodde. Treningen foregikk i kirkens lokaler og ved turgåing i nærområdet.

To norske kvinner hadde selv behov for å komme ut i ny aktivitet på grunn av helseproblemer. De ledet turgruppe for innvandrerkvinner. De hadde glede av å møte nye kvinner fra andre kulturer.

En afrikansk kvinne som ledet innetrening for innvandrerkvinner og etnisk norske, var oppatt av den helsefremmende effekten trening har, både fysisk og psykisk. Hun ønsket å være et forbilde for andre siden hun selv var innvandrer og hadde funnet at trening brakte henne ut av isolasjon og depresjon.

Motivasjonsfaktorene hos diakonene var ulike og er beskrevet mer i detalj i masteroppgaven min. En diakon mente diakonien ikke kan begrense seg til kristne, og uttalte at «kirkens omsorgstjeneste er grenseløs». Hun var særlig opptatt av at hun jobbet i en flerkulturell og flerreligiøs bydel, og derfor kunne ikke diakonen kommen utenom religionsmøter. Hun viste til at det lå et kall i konteksten. «Vi er alle skapt av samme Gud og til fellesskap med hverandre.»

Felles for diakonene jeg intervjuet var at de mente at det å bygge relasjoner, skape kontaktpunkter og bli kjent, kan føre til reduksjon av skepsis og utrygghet.

Det å gjøre noe i fellesskap kan ha ringvirkninger i et samfunnsperspektiv, ut over akkurat møtet og det rommet man møtes i. Noen av informantene fortalte at etter at kvinnene hadde truffet hverandre på en felles aktivitet i kirkens regi, ble de enige om å gå kveldsravn (grupper som går sammen på kvelden for å skape trygghet og trivsel for barn og ungdom som er ute) sammen, som kristne og muslimer.

Kirken kan gjennom diapraksis skape rom for fellesskap som både kan virke konfliktdepende og fredsskapende.

Tilbake til imamen som kom på nabokafeen og møtet på fjellet – hvem myndiggjør hvem?

Diakonen hadde en koordinerende og ledende rolle i disse to aktivitetene som kom fram i intervjuer jeg gjorde til masteroppgaven. Diakonen sto bak arrangementet med kafeen og turgruppen, men hun var ikke direkte synlig i historien. Diakonen var der i bakgrunnen som tilrettelegger – den som går i mellom, legger til rette og gir diakonien retning og innhold. Det vi og kaller diakonal praksis.

Hva skjedde da imamen kom inn på nabokafeen? Innledningsvis beskrev jeg situasjonen slik de frivillige opplevde den. Som en litt skremmende opplevelse. Ungdommene jeg intervjuet beskrev situasjonen annerledes. De muslimske ungdommene ble begeistret, kom med tilrop, klappet og var glade for at imamen ville komme og møte dem i kirkelokalene. En av elevene sa til og med at hun skulle ønske imamen kunne komme hver gang. På den annen side opplevde noen av de frivillige en viss usikkerhet. Ungdommene satte selv ord på hva det innebar for dem at imamen kom og snakket med dem på nabokafeen. Det var en stor opplevelse for dem at imamen kom. De opplevde det som at han legitimerte at ungdommene – også de muslimske – kunne komme sammen med sine ikke-muslimske venner i kirken og dele måltid og fellesskap. Imamen anerkjente både ungdommens rett til å bruke kirken som fellesskapsarena og kirkens rett til å utføre diakonal praksis som inkluderte muslimsk ungdom gjennom nabokafeens tilbud. Dette er et eksempel på diapraksis og en overraskende myndiggjøring. Det var imamen som bidro til myndiggjøring av ungdommen.

De frivillige som stelte i stand mat og drikke på nabokafeen var først redde. Først etter samtale med ungdommen, forsto de at ungdommene uttrykte positiv glede heller enn negativ polarisering mellom de muslimske ungdommene og andre ungdommer. To av ungdommene, en muslim og en kristen, tilbød seg senere å hjelpe de frivillige med servering med den begrunnelse at de ønsket at tilbudet med nabokafeen måtte fortsette. Slik

sette ble det en ny dimensjon i myndiggjøring, myndiggjøring på tvers av generasjoner.

I historien om turen opp på fjellet – den kristne turlederen og den muslimske kvinnen som gikk sammen og opplevde den vakre naturen sammen – ser vi også et interessant eksempel på overraskende myndiggjøring. Hvem myndiggjør hvem? En felles opplevelse – representanten fra Den Norske Turistforening åpner nye muligheter for turgåing og opplevelser for den muslimske kvinnen. Men kanskje like viktig, den muslimske kvinnen åpnet opp for å sette ord på at turen også hadde en åndelig dimensjon – en takknemlighet til skaperen for det vakre. Da den kristne kvinnen fortalte denne historien til meg i en fokusgruppe mens jeg samlet empiri til masteroppgaven, hadde hun tårer i øynene. Turen hadde gjort stort inntrykk på henne.

Diakonal praksis basert på diapraksis har kraft i seg til å bevege, fremme forsoning, fredelig sameksistens, godt naboskap, læring og menneskelig vekst. Mennesker kan oppleve en bevegelse fra avmakt til å bli sett og å erfare og bli styrket eller myndiggjort.

Litteratur

Adams, Robert (2008): *Empowerment, Participation and Social Work*. (Fourth edition), Palgrave Macmillan.

Bibelen: Bibelselskapets oversettelse 2011

Frogner, (2006): Bymisjon, Magasin fra Kirkens Bymisjon 02/2006. URL: http://www.bymisjon.no/PageFiles/9153/Bymisjon_2_06_siste.pdf (lest 15. juni 2014)

Grung, Anne Hege (2008): Religionsdialog og kjønn, i St. Sunniva, 4/208. URL: <http://www.kirken.no/storstavalt/prosjekt/files/Gutter%20og%20jenter%20i%20kirka,%20ressurshfte1.pdf> (lest 15. juni 2014)

Jordheim, Kari (2011): Diakon i menighet, i Dietrich, Stephanie, Korslien, Kari Karsrud og Kjell Nordstokke (red.): *Diakonen – kall og profesjon*, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim

Kirkemøtet (2013): Tilstandsrapport for Den norske kirke 2012. KM-sak 03/13 – Saksdok. 6.

Kirkemøtet (2013): NOU 2013:1. Det livssynsåpne samfunn - Stålsett-utvalget. KM-sak 11/13.

Leganger-Krogstad, Heid (udatert): *Dialog om religion i skolen – hva menes med dialog om religion*. Institutt for lærerutdanning og skoleforskning, Universitetet i Oslo. URL:

http://folk.uio.no/heidl/Presentasjoner/Dialog_om_religion_i_skolen.ppt (lest 15. juni 2014)

Leirvik, Oddbjørn (2003): 15 år med kristen-muslimsk dialog i Norge i *Norsk Tidsskrift for Misjon* 3:2003

Lutheran World Federation (2004): *Mission in Context*

Lutheran World Federation (2010): *Diakoni i kontekst*

Mellomkirkelig råd (2008): Hovedprinsipper for Mellomkirkelig råds interreligiøse engasjement. URL:

<http://www.kirken.no/?event=downloadFile&FamID=206507> (lest 15. juni 2014)

Nissen, Johannes (2012), Towards a transformation of power: New Testament perspectives on diakonia and empowerment, i *Diaconia*, vol. 3, 26-43.

Nordstokke, Kjell (2012), Empowerment in the perspective of ecumenical diakonia, i *Diaconia*, vol, 3, 185-195)

Norges Kristne Råd (2013): norsk oversettelse av Kirkens Verdensråds dokument "Mission and evangelism in changing landscapes" Skriftserien nr. 17/2013: <http://www.norgeskristnerad.no/index.cfm?id=354735>

NOU (2013): *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk*. Utredning fra utvalg oppnevnt ved kongelig resolusjon 25. juni 2010. Oslo, Norges offentlige utredninger 2010:1.

Ohnstad, Anbjørg (2010): Om makt og avmakt, i Ekeland, Tor-Johan (et al.) *Psykologi for sosial- og helsefag*. Cappelen Akademisk, Oslo

Rasmussen, Lissi (1997): *Diapraksis og dialog mellom kristne og muslimer*. Aarhus University Press

Rasmussen, Lissi (red.) (2007): *Bridges Instead of Walls. Christian-Muslim Interaction in Denmark, Indonesia and Nigeria*. Lutheran University Press US and the Lutheran World Federation Geneva

Universitetet i Oslo: Teologisk fakultet/Kirkelig Dialogsenter (2012): Dialogisk menighet: Samhandling på tvers av tro og livssyn i lokalsamfunnet – et kurstilbud. URL: <http://www.tf.uio.no/studier/evu/kurs/diapraksis/> (lest 9. september 2014)

Vik, Lars Jørgen (2007): Makt og myndiggjering – utfordringer for helse- og sosialarbeidarar, i Tor-Johan Ekeland og Kåre Heggen (red.): *Meistring og myndiggjering*, Gyldendal Norsk Forlag AS

Helbrede skam?

Om ritualisering i sjelesørgerisk arbeid med skam

Av Anne Marie Sverdrup

Skam. For meg er det selve kjernen.

Jeg har alltid forsøkt å kamuflere, styre utenom, eller helbrede, skam.

Slik åpner Herbjørg Wassmos roman *Hundre år*. Mange moderne mennesker kan si noe tilsvarende. Likevel er det ikke selvsagt å erkjenne skam. Det er skammens vesen å være fordekt, holde seg i mørke. Iblant gjør skammen seg synlig i menneskekroppen, som senket blick eller bøyd hode. At den er synlig, er likevel ikke alltid det samme som at den er erkjent. Og selv om den erkjent, kan skammen være tung å leve med. Enkelte ganger får skam fatale konsekvenser, i form av sterk livshemming, angrep på egen person eller selvmord.

Denne teksten vil holde fram noen aspekt ved dyp og livshemmende skam, slik den også kan komme til syne i sjelesorgrommet, og belyse hvorvidt og hvordan det å delta i eller skape ritualer, kan gi mening og eventuelt være hjelpsomt. Innledningsvis presenteres en erfaring fra et langvarig samarbeid i et terapeutisk sjelesorgrom.

Skjellsettende handlinger

En kvinne forteller:

Jeg vil nevne to viktige handlinger som jeg ser sammenheng mellom.

Den første handler om et klesplagg jeg har arvet, og som det lå tung historie i. Jeg hadde brukt det i årevis og var veldig glad i det. Samtidig

bandt det meg. Det representerte flere tema i mitt eget og min families liv. Uforløst sorg og vanskelige hendelser som var påført meg. Ulevd liv og seig skam. Og selv om plagget var utslitt og luktet pinlig gammelt, klarte jeg ikke å kvitte meg med det på egen hånd. Jeg tok det med meg i en serie samtaler, og til slutt rev jeg det i stykker mens jeg gråt og gråt. Samtalepartnern min og jeg bestemte at restene skulle brennes, og han tok vare på dem til vi kunne møtes og lage et bål. Jeg inviterte med et par andre som vitner, men de kom ikke, så det var vi to som deltok.

Det foregikk utendørs en vinterkveld. Vi bar ved i mørket og gjorde ild i et stort kar, og jeg slapp del for del av plagget oppi mens flammene freste. Alt skjedde nesten ordløst – veldig mye var blitt sagt på forhånd – og med stort og hellig alvor. Gud ble ikke nevnt, men var for meg selvfølgelig til stede. Samtidig spilte den greske gudinnen Hestia en symbolsk rolle.

Det tok lang tid for det gamle plagget å bli spist av flammene, det var fortsatt vemodig å gi slipp på det, og jeg gråt igjen. Samtidig var det dypt tilfredsstillende og forunderlig trøstende. Bålet ulmet i flere timer. Vi drakk en kopp te sammen, og etterpå fikk jeg behov for å bevege meg til musikk. Jeg valgte Mari Boines "Vuoi vuoi mu" og tråkket en slags urdans på stuegulvet med lukten av bål i håret.

Både før og etter dette bålet, har jeg utført et annet, daglig ritual: en kort morgenbønn i dusjen. Da snakker jeg til Gud – som også er vitne – mens jeg berører og benevner kroppsdeler for kroppsdeler, som jeg renser fra alt som oppleves livshemmende. Særlig skam og motløshet. Og så takker jeg for natten og søvnen og den nye dagen og livet. Ofte gråter jeg. Noen dager, hvis jeg kjenner at jeg behøver det, bruker jeg – etter forslag fra den andre – en egen, ganske eksklusiv såpe som bare er til å vaske vekk skam med.

Her beskrives et samarbeid der begge parter våger å utvide samtalen, og der meningsbærende handlinger utvikles. Ritualene som utføres, manifesterer

renselse, som engangshendelse og som daglig handling. De er også eksempler på personlig praktisk spiritualitet, på konkretisering av Guds nærvær i menneskelig hverdagsvirkelighet (Engedal 2004). Før fortellingen kommenteres ytterligere, følger en mer teoretisk introduksjon og refleksjon knyttet til fenomenet skam og til sjelesorg og ritualisering. Disse avsnittene er basert på en rekke forfatteres bidrag innenfor psykologi, sosiologi og teologi.

Ødeleggende skam

Lar skam seg forstå? Ordet er hyppig brukt, og likevel merkelig diffust og langt fra entydig.

En knugende skamfølelse er ofte merkbar i sjelesorgrommet, skriver Trygve Magelsen i *Luthersk Kirketidende* (2000). Hans artikkel framholder empatisk svikt som årsak til at mange strever med et ekstremt dårlig selvbilde, og har "gjenskapelsens perspektiv" som anliggende.

Essaysamlingen *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne* (Wyller 2001) belyser og analyserer begrepet fra ulike faglige innfallsvinkler, både sammenfallende og motstridende. Innledningsvis kan det være relevant å dvele ved noen signifikante fellestrekk, selv om skam og skamuttrykk fortrinnsvis må forstås i sin aktuelle kontekst og møtes individuelt, siden vi opplever og håndterer skammen vår forskjellig (Kaufman 1992).

Skam kan knyttes til selvoppfatning og sosiale relasjoner, og professor i sosiologi Ivar Frønes (2001) påpeker hvordan skam og ære blir sentralt i et samfunn hvor identitet og posisjoner er essensielt. En mer psykologisk forståelse av skammen og dens opprinnelse, ser den i sammenheng med personlighetsutvikling og identitetsdannelse, slik Finn Skårderud gjør. Psykiateren behandler fenomenet i lys av selvpsykologi og affektteori, og snakker om "påført skam" gjennom krenkelser, ydmykelser og overgrep, og om skam som reaksjon på manglende respons (Skårderud 2001 b). Disse faktorene utelukker hverandre ikke. Samme forfatter skjelner mellom god skam, som er nyttig, og dårlig skam. Den vonde, lammende skammen kan karakteriseres som

”opplevelse av egen uverdighet” (Skårderud 2001 a). ”Skam er å ikke bli møtt”, skriver Finn Skårderud. Den dype skammen er smerten ved å se seg selv som en som ikke fortjener å bli elsket, en som ikke er elskverdig. Dermed blir skammen en eksistensiell trussel.

Hos Halldis Leira, spesialist i klinisk psykologi, finnes en tilsvarende modell for selvoppfatningens dynamikk. Hun kaller den en kamp mellom selvtillit og pågangsmot på den ene siden, og selvforakt og resignasjon på den andre, eller mellom elsk-verdighet og skam (Leira 2003). Hun oppfatter skam som internalisert forakt, opprinnelig påført gjennom den omliggende kulturens holdning til tabu. I ytterste konsekvens kan den skamfulle bli identifisert med sin egen skam.

Marie Farstad (2011) presenterer et gradert skamspekter, og gir gløtt inn i skammens bakgrunn og konsekvens – brutte relasjoner. Farstad har et diakonalt utgangspunkt, og i boken *Skammens spor* gir hun en omfattende fordypning og forståelse av fenomenet skam, med både terapeutiske og sjelesørgeriske perspektiv.

Som emosjon kan skam sees som en *medfødt affekt* eller som en mer *vedvarende følelse*. Akutt skam kan være et ubehag som kommer og forsvinner (ibid), eller den kan komme brått og slippe langsomt (Skårderud 2001 a). Den akutte skammen kan ligge bak suicid (ibid). Når skam fører til selvmord, kan det utløse ytterligere katastrofe i form av fortvilelse og skam hos etterlatte (Lindhardt 1997). En annen spesiell form for skam kan ramme overlevende etter traumatiske hendelser eller ulykker, når andre har omkommet, og forholdet til livet blir ambivalent (Kaufman 1992).

Dersom skammen blir internalisert, kan den få stor makt og bli en ond, selvforsterkende sirkel. Kronisk skam kan medføre isolering, fremmedfølelse og manglende tillit (ibid). Skammen kan sette seg i kroppen, noen ganger synlig gjennom holdning og atferd, andre ganger bare merkbar som kroppsminner uten språk (Farstad 2011, Benum 2003). Noen tyr til skamløshet som mottrekk;

for andre fungerer *usynliggjøring* som beskyttelse (Benum 2003). Slik kan skammen også sees som et forsøk på ivaretagelse av egen verdighet.

Skam kan også være en egen dimensjon ved menneskelivet (Ericson 2003 b). Den skal dermed ikke overvinnes eller fjernes for enhver pris, men erfares og brukes konstruktivt i forandringsøyemed. Slik kan vi gjenoppdage hvem vi er, og utvikle ny tillit (ibid). Bakkenfor skam ligger ofte en smerte som rommer både naturlig sorg og sinne (Follesø 2003).

Skam er et sosialt fenomen som må få en sosial løsning (Benum 2003). Den er ikke i seg selv en diagnose, men det finnes både naturlig og patologisk skam (Follesø 2003). Det finnes også fellestrekk og kjønnsforskjeller innenfor skammens dynamikk. En alvorlig følge av skam, er at retten til det gode blir rammet, at spontanitet og glede brytes (ibid).

Iblant er det vanskelig å skjelne skam fra skyld, selv om skyld gjerne relateres til handling og skam mer til person (Skårderud 2001 a). Den skamfulle kan også komme til å kjenne seg skyldig eller syndig, noe som kan observeres i sjelesorgrommet. I møte med nådeløs skam behøves imidlertid annen praksis enn skriftemål og absolusjon (Engedal 2004).

Målet for terapeutisk eller sjelesørgerisk arbeid med skam, er at klienten eller konfidenten skal utvikle en selvbekreftende identitet (Kaufman 1992). Kildene til skam vil alltid være der, men det kan bli mulig å omgås skammende faktorer uten å ta dem inn.

For noen kan veien til større skamfrihet også omfatte spørsmål om å tilgi den eller de som har påført skammen. Tilgivelse er en *mulig* parallell prosess – som også kan være frigjørende, helende og helsefremmende, men den er ikke et krav, og den er ikke alltid gjennomførbar. Tilgivelse innebærer plassering av skyld (Ericson 2003 b), men kan bare fungere når den er genuint selvvalgt. Evnen – eller makten – til å tilgi innebærer virkeliggjøring av sann humanitet, skriver filosofen Hannah Arendt (Arendt 1996). Den gjør det mulig å skape

endring og befri seg fra fortiden, selv om onde handlinger ikke kan gjøres ugjort (ibid).

Det finnes mange veier inn i skammens landskap for den som våger å følge noen dit, og det finnes ulike tilnæringsmåter. Skam utfordrer relasjonen til behandler eller sjelesørger, noe flere forfattere påpeker (Skårderud 2001, Okkenhaug 2009, Farstad 2011). Men skam som blir påaktet og delt, kan bli mindre, og en medvandrer som ikke viker, kan være til stor hjelp.

Sjelesørgerisk arbeid

For den som oppsøker sjelesorg, handler det om et svært personlig arbeid. For kirken er sjelesorg et diakonalt anliggende (Plan for diakoni kap 4.1), en vesentlig side av den praktiske teologien, av kirkens liv i verden. En aktuell definisjon kan være "en hjelpende samtale med det enkelte menneske som skjer i en kirkelig kontekst og på vegne av menigheten" (Harbsmeier & Iversen: 1995). Sjelesorg angår menneskers forhold til seg selv, til medmennesker og til Gud, og som har som mål å styrke det enkelte menneske i å leve et oppreist og frigjort liv. Noen sjelesorgsamtaler er korte og består kanskje bare av ett møte, mens andre kan være langvarige og dype prosesser som krever nært følge. Det forutsetter terapeutisk innsikt og erfaring hos sjelesørgeren, og kanskje flere innfallsvinkler enn ordenes. Å arbeide med skam tar gjerne lang tid, og både sjelesørger og konfident kan behøve tålmodighetens gave.

I sjelesorgen finnes ingen fasit for hvordan skam skal møtes. Den som søker hjelp, trenger støtte til å finne ut hvordan hun eller han selv skal håndtere det tunge. Hvis skammen kjennes uutholdelig, er det heller ikke selvsagt å kunne møte Gud med den, samtidig som det kanskje bare er hos Gud det er mulig å orke den... (Ericson 2003 b). Noen ønsker å bekjempe eller overvinne sin skam, kvitte seg med den for godt. Andre vil forsøke å "smelte" den, slik at den i hvert fall blir mindre og ikke så bestemmende. Atter andre leter etter en måte å bære skammen på. Det kan være å se den i øynene, lenge og ofte nok til at den

mister overtaket. "Se motbilden i ansiktet tills maskerna rämnar," uttrykkes det poetisk hos forfatteren Gunnel Vallquist.

Og det går an å erkjenne og bekjenne skam uten å bekjenne seg til den. Den som anerkjenner sin skam som *sin* – og lar den som har krenket seg, ha *sin* –, kan oppleve at det gir verdighet – og mulighet til å forholde seg klarere også til reell skyld. En formulering i *Messe for et skjendet barn*, lyder: "Du lar meg se det ansvar jeg selv har for å løse meg fra skammen og fordømmelsen. Så kanskje jeg da kan tilgi ham." (Ericson 2003a)

Berit Okkenhaug (2009) påpeker hvordan sjelesørgerens forhold til egen skam kan spille en rolle i møtet med konfidenten, og hvordan konfidentens skam kan unndra seg oppmerksomhet, eller vokse og kjennes enda skammeligere når den blir delt.

Sjelesorgsamtaler har ulike forløp og innhold som ikke utdypes her, men jeg vil stanse kort ved enkelte ressurser. Én er knyttet til kirkens forkynnelse, som iblant omtales som skamforsterkende (Hovland 2003). Men bibelens fortellinger om Gud og mennesket vil formidle helbredende nåde, slik at denne kan erfares som synlig og virkelig, inkarnert. Møtet med Jesusfortellingene og den respekten de avspeiler, kan gi mulighet til å se seg selv med Guds gode blick og hjelp til identifikasjon av verdighet i eget liv.

Den inkarnerte erfaringen av nåden må noen ganger skje på det mellommenneskelige plan før den kan oppleves som Guds aksept – og føre til selvaksept, skriver Marie Farstad (2011). Hun understreker også hvordan Gud selv har båret og kjent skam på kroppen gjennom Jesu liv og fornedrende død, og dermed identifisert seg med den skamfulle – og er den som kan gi hjelp og styrke.

En annen ressurs er ritualenes. Som i terapeutiske forløp, kan det være behov for flere innfallsvinkler enn samtalens (Benum 2003, Farstad 2011). Og selv om ritualet i seg selv er noe mer og annet enn terapi, kan det ha helende virkning eller inngå i en helbredende prosess (Stifoss-Hanssen 1998). Sjelesorg som tar

utgangspunkt i menneskers livserfaring kan finne vei til ritualisering – og tilbake til videre samtale.

Ritualisering

Riter, faste seremonier eller skikker, har hatt en sentral plass i alle religioner til alle tider, og rituelle ordninger har betydning også i sekulære sammenhenger. Mange mennesker utfører private hverdagsritualer, - men i denne sammenhengen ligger fokus hovedsaklig på fellesgods knyttet til mytologi, symbolbruk og eventuelle kultsteder, og på handlinger som aktiverer dette. Ritualisering er en ”ekspressiv handlingsform som favner hele kroppen og all menneskelig erfaring”, der den enkelte samhandler med noe større, i religiøs eller annen forstand (Salomonsen 1999).

Ritualer vi kjenner i norsk kontekst i dag, har flere impulser. Vesentlige trekk kommer fra den greske arven med de dramatiske ritualenes totale katarsis (Rasmussen & Kristoffersen 2011), og fra den hebraiske, med musikk, dans og klage. I begge tradisjoner har en form for ofring inngått i kontakten med guddommen.

Kirkens ritualer, slik vi møter dem i gudstjenesten, oppleves av mange som bleke, beskåret og noen ganger undertrykkende (Salomonsen 1999). Det er likevel også mulig å revitalisere eller fylle ritualene, på en måte som gjør at de fortsatt kan fungere som helende handling for hele mennesket, med tanke, vilje, følelse – og kropp og sanser. Både estetikk og autensitet er vesentlig i ritualisering. Det har betydning at kirkens liturgi faktisk er folkets verk eller ”folkets tjeneste”, som det greske ordet betyr (Skjevesland 1999), altså at ritualiseringen er et arbeid og en bevegelse nedenfra. Det innebærer at alle tilstedeværende er aktører og ikke tilskuere (Stifoss-Hanssen 2001). Ritualer er til å handle i, speile seg i og hvile i.

Et levende ritual framstiller en fortelling om deltakernes liv, og knytter sammen fortid, nåtid og framtid. Riten skal nære livet og troen, enten det er for å feire, markere eller sørge (Salomonsen 1999). Overgangsriter har faste elementer:

separasjon, transformasjon, reintegrering, men kan utformes forskjellig. Ritualet kan foregå i et hellig rom og benytte seg av kraftfulle uttrykksformer, eller være enkelt og hjemmelaget. I denne sammenhengen er det funksjonelle perspektivet det viktige (Danbolt & Stifoss-Hanssen 2007).

Trang til ritualisering kan sees som basale handlemåter eller ”regresjon i jegets tjeneste” (ibid). Etter voldsomme og traumatiske hendelser, vil mange følge en impuls til ritualisering, både spontant og organisert. Det kan oppleves ordnende og meningsskapende, det kan fungere som emosjonelt endringspunkt, og det kan gi håp og annen ballast til veien videre.

Ritualisering er også forsøk på å si det uutsigelige eller gripe det ubegripelige. Ritualet åpner for en dimensjon av mystikk, for kontakt med det guddommelige, og det kaster nytt lys over menneskelig erfaring. Å skape eller delta i meningsbærende ritualer, kan stimulere eget kreativt og dramaturgisk engasjement og bli ”kreaturgi”, en ikke-konservert og bevegelig disiplin. Begrepet er Jacob Levy Morenos (Rasmussen & Kristoffersen 2011).

Den feministiske liturgiske bevegelsen fra 1970-tallet legger vekt på liturgi som er kontekstuell, prosessorientert og eksperimenterende (Procter-Smith 1990), og i denne tradisjonen er det mulig å erfare eksisterende ritualer, små og store, og å skape nye.

Jone Salomonsen (1999) oppsummerer seks kjennetegn ved ritualisering. Disse er aktørens indre holdning til praksisen, ytre handlingsstrategier – som stilisering, bruk av symbol, gester etc, kroppslig samspill med symbolsk tid og rom – som ved et måltid som er mer enn fysisk føde, intensjon om å bevirke forandring eller bekreftelse, bevissthet om handlingens alvor, og sosial praksis – eller tilknytning til et større felt, dersom ritualet utføres i enerom.

Veien dit

Hva slags rituelle behov eksisterer i forbindelse med dyp skam? Og hvordan skal behovene oppdages og møtes? Eventuell ritualisering i dette arbeidet må

overveies og begrunnes, og skal aldri utføres for å dekke over skammen eller omgå den lettvint. Derimot kan ritualisering inngå i en prosess, og dessuten fungere utfordrende.

Konfidenten har gjerne behov for frigjøring (Bergem 2008). Dette er et dynamisk begrep, idet å være fri er en tilstand som må vinnes igjen og igjen. Den som vil erfare frigjorthet, trenger å vite hva som binder eller undertrykker. Sjelesorgsamtaler kan være veien til oppdagelsen, og dermed til behov for handling, for å skape sammenheng i eget liv.

Å handle nytt innebærer alltid en risiko. En ny rolle eller væremåte kan friste, men også skremme. Den som skammer seg, er vant til skammen, og våger kanskje ikke være fri, – for hva innebærer det? I det lange løpet som frigjøringsarbeid ofte er, kan det være hjelpsomt å gløtte inn i andres prosesser. Deltakelse i kollektiv ritualisering kan innebære en varsom tilnærming til oppdagelse og handling.

De kirkelige ritualene benytter seg av ord og elementer som er kjent for vante gudstjenestedeltakere, men kanskje mer fremmed og mindre meningsbærende for andre. Det lar seg likevel erfare at det går en mulig vei til det hellige gjennom det konkrete og hverdagslige. Kirkelige handlinger gir seg ikke ut for å være magiske, men baserer seg på menneskelige dimensjoner i samspill med relasjonen til Gud.

Hva som er gjennomførbart i et sjelesørgerisk samarbeid, vil variere. Behovene må være konfidentens – eller noen ganger vekkes i konfidenten via initiering fra den andre. Det er et spørsmål om tillit og timing. Og dersom en form for ritualisering velges, kan den trenge oppfølging. Noen ritual er engangshandlinger, andre må gjentas eller minnes om. Gjentakelse er ikke nødvendigvis det samme som stereotyp repetisjon, men gjerne fordypende og integrerende handling.

Å møte Gud i et kirkelig ritual, er å motta. Noen trenger også å legge noe av – kanskje i form av offer. For noen kan det være vesentlig å gjøre det i et rom

med spesiell betydning og emosjonell kapasitet, som et kirkerom ofte har (Danbolt & Stifoss-Hanssen 2007). Enkelte foretrekker en handling i enerom eller under fire øyne, mens andre gjør det friere i en større gruppe.

Å komme ut av privatsfæren og gi ord til egne og felles erfaringer, er en del av riten (ibid). Mange erfarer dette sterkt i forbindelse med store ulykker, som kanskje omfatter mange. Skam er voldsom på en annen måte, og etterlater ikke samme behov for å fortelle og meddele. Skam er gjerne vedvarende og seig, og den rammer én og én. For den skamfulle er det skummelt med vitner. Men det kan være nødvendig å synliggjøre og bekrefte skammen for å åpne for endring og nyorientering. Å handle i vitners nærvær, kan være en måte å omskrive egen historie på. Gjennom å delta i eller skape ritualer for kropp og sjel, kan et menneske hjelpe seg selv til et mer levende liv.

Når noen skal framføre seg selv for Gud og mennesker, er det nødvendig å trå varsomt. Gode ritualer utgjøres av relevante, menneskelige handlinger i møte med det hellige. De skal styrke deltakerne, og de fordrer ydmykhet av rituallederen (ibid).

Kollektive hendelser

Ritualisering er først og fremst et kollektivt fenomen. I alminnelige gudstjenester kan enhver legge sitt eget inn i messeleddene, men for en del mennesker - som overgrepsutsatte - kan kirkebesøk bli vanskelig. Skam er svært ensomt, noe som lett forsterkes hvis fellesskapet ikke rommer eller entydig anerkjenner skamerfaringene (Persson 2009).

En annen mulighet er temagudstjenester. Kirkelig Ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep har lang erfaring med å holde slike, også sammen med andre (ibid). Sentralt i gudstjenestene står utvalgte symbolhandlinger, kalt verdighetshandlinger, ofte knyttet til *perlen*, som er et verdighetstegn, og i seg selv en historie om forvandling (Torp 2006). For den som har en sterk opplevelse av egen uverdighet, er det svært betydningsfullt å *bli tilsagt* verdighet og selv å *gjøre* verdighet. Det er det motsatte av tilbaketrekning og

skam. I senterets liturgier legges det også vekt på å synliggjøre og legge av det som tynger. Slik blir den individuelle opplevelsen av skam gjort til et kollektivt anliggende, og til et anliggende som kirken gir oppmerksomhet. Deltakelse i fellesskap som rommer skammen, kan være en vei til helbredelse. Begrepene forvandling, forsoning og myndiggjøring brukes ofte om grunnleggende dimensjoner i kirkens diakonale oppdrag (Nordstokke 2009). Dette er alltid prosesser som angår både individ og kollektiv.

Ressurscenteret er opptatt av at liturgi utvikles med utgangspunkt i overgrepssutsattes behov og med deres deltakelse. Dermed innebærer de nettopp en form for myndiggjøring (Torp 2006). Nedenfra-perspektivet berører også andre tilstedeværende, og gir impuls til videre arbeid med liturgi som bygger ned maktsymbolikk (Gunnes 2009). Ordvalg har betydning, likedan alt ved ritualenes språk som er mer enn rene ord.

For mennesker med sterk skam, representerer kroppslige uttrykk og bevegelser både trussel og mulighet (Anstorp 2003, Farstad 2011). Skamreducerende ritualer krever ofte forsiktighet og kan ikke alltid være ekspressive. Likevel er det mulig å ta i bruk fortelling og myter, dans, drama og musikk, slik moderne sjelesorg søker å gjøre på andre kontinent (Lartey 2003).

I kollektive ritualer gis det rom for generelle erfaringer av spesielle tema, eksempelvis skam. Ritualets rammer ivaretar både formelle og emosjonelle dimensjoner i å belyse erfaringene.

Personlige handlinger

For noen er det ikke mulig eller tilstrekkelig å delta i kollektiv ritualisering, men de kan ha behov for og nytte av tilsvarende handlinger i mindre format. Ved ulike anledninger i livet – i takknemlighet over noe, eller i sorg over samlivsbrudd eller andre tap – hender det at enkeltmennesker ønsker å skape enkle ritualer uten stor oppmerksomhet eller offentlighet. Det private rommet åpner for å kunne være mer konkret. Og en gruppe bestående av minst to –

den som bærer skammen og den som leder og bevitner ritualet –, utgjør fortsatt et fellesskap.

Slike ritualer skal også forberedes og gjennomføres med varsomhet. På Modum Bad er det gjort gode erfaringer med enkle liturgier i forlengelse av sjelesorgsamtaler (Børresen & Bjønnes 2001). Disse omfatter symbolhandlinger som gjerne utføres på tomannshånd i kirkerommet, og med avgjørende vekt på å følge konfidentens ønsker og initiativ når det gjelder innhold og form. Slik kan det bli mulig for en konfident med sterk skamfølelse, og med sterk og langvarig vegring mot å bli sett med Guds blick, å velge et avslutningsritual som inkluderer å motta velsignelsen ”med øyne og åsyn” (ibid).

Det er også mulig å tenke seg ritualer som omfatter egne kroppslige uttrykk eller bevegelser, avhengig av hvordan skammen rammer kroppsbildet (Farstad 2011).

Mange mennesker, også skamfulle, erfarer at det er kraft i bønn. Bønnen kan bli en vei til tilgivelse, frihet og verdighet. Gjennom å våge å møte angsten og skammen, er det mulig å gjenoppdage og huske seg selv som en som er verd å elske (Ericson 2003 b). Denne bønningen skal ikke være en ytterligere bør for et tynget menneske, men et selvalgt arbeid som supplement til god sjelesorg eller terapi.

Skam er vevet sammen med avmakt, katastrofemmeligheter, ensomhet, skyld, mindreverd og selvforakt (Leira 2003). Å bli sett og bekreftet i disse emosjonene, kan oppleves svært skjørt. Avskammingsritualer kan kjennes både godt og vondt, og følgen av å åpne og dele, kan bli ytterligere skjørhet – en stund. Betydningen av en rituell handling må nødvendigvis bli subjektiv, og vurderingen må gjøres av den som eier erfaringen. Men Trygve Magelsen siterer en Modum-ansatt, Bjørn Enstad:

Jeg tror ikke ritualer i seg selv helbreder, verken terapeutiske eller kirkelige. Men hvis og når terapeutiske ritualer formidler et møte med det nådige medmenneske, og kirkelige ritualer formidler Guds nåde og

velsignelse, da har terapien og troen gode samlivskår i vårt diakonale arbeid (Magelsen 2000).

Det kan være fruktbart å utvide den tradisjonelle kirkelige tenkningen omkring ritualer, og våge å gjøre nye erfaringer. Det kan utruste en sjelesørger til å driste seg inn i ytterligere nye rom dersom konfidenten behøver det.

Livsarbeid

Den innledende erfaringsfortellingen viser et samarbeid i et - i mer enn én forstand - utvidet sjelesorgrom, og ritualer som foregår både utendørs og i et hjem.

Alt skjer på hovedaktørens premisser. Hun er tilbakeholden med å uttrykke sin tro og kirketilhørighet, men viser at hun er fortrolig med regler for ritualisering, og også åpen for kulturarvens betydning. Assosiasjonene til den samiske sangeren Mari Boine og til Hestia – beskytter av den hjemlige arne/ildstedet i det antikke Hellas – blir til ressurser som kan innlemmes i og gi mening til hennes arbeid. Den førkristne gudinnen var av ulike grunner og på ulike måter tematisert i de forutgående samtalene, og hennes "tilstedeværelse" fungerte bekræftende og støttende. Uten å gi det symbolske nærværet nærmere oppmerksomhet her, kan det sees i sammenheng med andre – også uttalt kristne – moderne kvinners behov for feminine gudssymbol og anvendelse av gudinnemyter (Junus 1995).

Kvinnens ritualisering er verken direkte kirkelig eller kollektiv, men den har intensjon, som følges med intuisjon og som rommer følelser, og den er forberedt. Hun vil ikke bære sin arveskam lenger, og hun ønsker å markere det i vitners nærvær. Slik utfører hun en form for overgangsritual. Det er konkret, rått og vakkert. Hun beskriver en fylt stemning og lavmælt dramatik, uten at handlingen omtales som magi. Den blir en slags katarsis, et vendepunkt; noe å se tilbake på og hente styrke fra. Hun stoler på ledsageren, som har hånd om seremonien, og som hun samhandler med. Fellesskapet bærer. Han sier de få, nødvendige ordene – som fortelleren ikke legger eksplisitt vekt på i etterkant.

Hun vil ikke snakke i stykker det de har utført. Hun lar bålet bli etterfulgt av musikk og dans, hun forteller hvordan sansene var aktivert gjennom beskrivelsen av lukt, og hun inviterer til et lite måltid, som ligner kirkekaffe eller gravøl. Grunnelementet i den enkeltstående handlingen er ild, og tilintetgjøringen eller ofringen peker mot den kristne grunnfortellingen, forbindelsen mellom Langfredag og Påskemorgen.

Hovedelementet i den oppfølgende handlingen er vann. Det gir assosiasjon til dåpen, som også er fortellingen om død og oppstandelse, en gyldig engangshandling som den dømte kan minne seg om. Selve ritualet er beslektet med kveldsbønn og tidebønntradisjon, og det utgjør daglig pleie av kropp og sjel. Det er hverdagslig og hellig på samme tid, og selv om det gjentas, har det karakter av å være spontant, ikke stivnet repetisjon. Når det brukes såpe, er det ikke med samme fortvilte skrubbing som ved tvangshandlinger. Mennesker som bærer skam for overgrep de har vært utsatt for, foretar tidvis lange, tvangspregete rensesritualer (Bjørddal 2001). For denne kvinnen er dusjen et trygt sted, og renselsen en selvvalgt, meningsbærende akt. Den intime og private handlingen knytter an til noe større, og kan uttrykke en endret holdning til livet. Når et ritual gjennomføres over en lang periode – og muligens for bestandig, slik det antydes her – kan det fungere opprettholdende og forbyggende.

Eksemplet viser hvordan samtalearbeid og ritualisering omkring skam kan henge sammen. Anerkjennelse og bearbeidelse av skammen innenfor en god relasjon medfører tabubrudd og avskamning (Leira 2003), og den som utfører ritualet og reflekterer over det, tar aktivt hånd om sitt eget liv. Det er mulig å lese de diakonale begrepene forsoning, forvandling og myndiggjøring i fortellingen.

Helende handling

På samme måte som skam kan følge av relasjonsskade, krenkelser eller dyp avvísning av egenverdet, og utgjøre både symptom og løsningsforsøk, kan skam

som blir bevisstgjort og gitt oppmerksomhet, reduseres – også gjennom ritualisering. Ved gjennomgripende engangshandlinger eller daglige ritualer kan skamfulle mennesker sette seg i stand til å leve med sin egen skam, og til å tåle seg selv. Ritualisering kan bli eller inngå i en eksistensialistisk livspraksis som ikke endrer selve historien, men som forandrer historiens betydning eller makt.

Et ritual er både planlagt og mer enn det planlagte. Det er en del av noe større, og har en egen kraft. Ritualisering omfatter hele mennesket, og den som deltar, handler selv, handler sammen med og blir handlet med. Ritualisering kan foregå i kirkens rom, ute eller hjemme. Det avgjørende er at det er selvvalgt og finner sted til rett tid. Som annet sjelesorgarbeid, kan ritualisering være steg på veien mot helhet og sammenheng, og til frigjort liv i relasjon.

Litteratur

Anstorp, T. (2003). Noen erfaringer fra psykologisk arbeid med alvorlig dissosiasjonsproblematikk og heling gjennom terapi. Hva gjør vi – og hvorfor? I T. Anstorp, B.I. Hovland & E. Torp (red), *Fra Skam til verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*. Oslo: Universitetsforlaget.

Arendt, H. (1958/1996). *Vita Activa. Det virksomme liv*. Oslo: Pax Forlag.

Benum, K. (2003). Møte med den som er alene og redd. Ressursorientert terapiarbeid med fokus på etablering av trygghet og beskyttelse etter langvarige traumer. I T. Anstorp, B.I. Hovland & E. Torp (red), *Fra Skam til verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*. Oslo: Universitetsforlaget.

Bergem, A. (2008). *"Som epler av gull..." En bok om kristen sjelesorg. Bind I: Sjelesorgens prinsipielle grunnlag og egenart*. Oslo: Kolofon.

Børresen, A og Bjønnes, I.M. (2001). Ritualer, symboler og symbolhandlinger i sjelesorgen. I Ø Bjørdal: *Helse, liv og mot. Om ritualer og symboler i hverdag og helse*. Trondheim: Liturgisk senter og Tapir Akademisk Forlag.

Bjørddal, Ø. (2001). *Helse, liv og mot. Om ritualer og symboler i hverdag og helse*. Trondheim: Liturgisk senter og Tapir Akademisk Forlag.

Danbolt, L.J. og Stifoss-Hanssen, H. (2007). *Gråte min sang. Minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Engedal, L.G. (2004). Kristen sjelesorg i en postmoderne kultur. I M.A. Ekedal & B. Wiedel (red), *Mötet med den splittrade människan. Om själavård i postmodern tid*. Stockholm: Verbum.

Ericson, B. (2003 a). Messe for et skjendet barn. I T. Anstorp, B.I. Hovland & E. Torp (red), *Fra Skam til verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*. Oslo: Universitetsforlaget.

Ericson, B. (2003 b). *Tilgivelsens prosess og nådens paradoks. Kan kirken tale meningsfylt om incestutsattes tilgivelse av overgriper?* Modum Bad: Skriftserien Koinonia, Institutt for sjelesorg.

Farstad, M. (2011). *Skammens spor. Avtrykk i identitet og relasjoner*. Oslo: Conflux forlag.

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*. Oslo: Universitetsforlaget.

Frønes, I. (2001). Skam, skyld og ære i det moderne. I T. Wyller (red), *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforlaget.

Gunnes, G. (2009): Messe for verdighet – noen kontekstuelle og prinsipielle betraktninger. I S. Lægdene (red), *Samfunnet i gudstjenesten. Praktisk kirkelig årbok*, Tromsø: KUN Kirkelig utdanningscenter i nord.

Harbsmeier, E. & Raun Iversen, H. (1995). *Praktisk teologi*. Fredriksberg: Anis.

Hovland, B.I. (2003). "Du med nåden, jeg med skammen – å, hvor vi dog passer sammen"? Gud og mennesket i møte med overgrepserfaringer – Et teologisk

bidrag. I T. Anstorp, B.I. Hovland & E. Torp (red), *Fra Skam til verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*. Oslo: Universitetsforlaget.

Junus, P. (1995). *Den levande gudinnan – kvinnoidentitet och religiositet som förändringsprocess*. Bokförlaget Nya Doxa.

Kaufman, G. (1980/1992). *Shame. The Power of Caring*. Rochester, Vermont: Schenkman Books, Inc.

Lartey, E.Y. (2003). *In Living Color. An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling. Second Edition*. London/Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.

Leira, H.K. (2003). *Det gode nærvær. Kulturens psykologiske betydning*. Bergen: Fagbokforlaget.

Lindhardt, M. (1997). Selvmord – synd og symptom. *Norsk teologisk tidsskrift* 98, 77-89.

Magelsen, T. (2000). Fra skyld til skam i sjelesorgens rom. *Luthersk Kirketidende* 135, 12-14.

Nordstokke, Kjell (red) (2009)(Norsk utgave 2010). *Diakoni i kontekst. Forvandling. Forsoning. Myndiggjøring*. Genève: Det lutherske verdensforbund

Okkenhaug, B. (2009): *Når jeg skjuler mitt ansikt. Perspektiver på skam*. Oslo: Verbum Forlag.

Persson, L. (2009). Bryt tausheten! Seksuelle overgrep som tema i gudstjenester. I S. Lægdene (red), *Samfunnet i gudstjenesten. Praktisk kirkelig årbok*. Tromsø: KUN Kirkelig utdanningscenter i nord.

Plan for diakoni i Den norske kirke (2008). Oslo: Kirkerådet.

Procter-Smith, M. (1990). *In Her Own Rite: Constructing Feminist Liturgical Tradition*. Nashville: Abingdon Press.

Rasmussen, B. og Kristoffersen, B. (2011). *Handling og forestilling – forestilling om handling*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Salomonsen, J. (1999). *Riter: religiøse overgangsritualer i vår tid*. Oslo: Pax.

Skjevesland, O. (1999). *Invitasjon til praktisk teologi*. Oslo: Luther Forlag.

Skårderud, F. (2001 a). Tapte ansikter. Introduksjon til en skampsykologi I. Beskrivelser. I T. Wyller (red), *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforlaget.

Skårderud, F. (2001 b). Det tragiske mennesket. Introduksjon til en skampsykologi II. Teori. I T. Wyller (red): *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforlaget.

Stifoss-Hanssen, H. (1998). Kropp og frihet i sjelesorgen. I M. Bunkholt (red)(2007). *Møtet med den andre. Tekster av Hans Stifoss-Hanssen*. Oslo: Det praktisk-teologiske seminar.

Stifoss-Hanssen, H. (2001). Ritualenes psykologiske og helbredende funksjon. I M. Bunkholt (red) (2007). *Møtet med den andre. Tekster av Hans Stifoss-Hanssen*. Oslo: Det praktisk-teologiske seminar.

Torp, E. (2006). "Å ta tilbake egen makt og verdighet" – Erfaringer fra Kirkens Ressurssenter sin liturgiske praksis. I *Hva kan kirken gjøre? Nye perspektiv på overgrepssproblematikken*. Oslo: Stiftelsen Kirkens Ressurssenter mot vold og seksuelle overgrep.

Vallquist, G. (1983). *Steg på vägen*. Stockholm: Bonniers.

Wassmo, H. (2009). *Hundre år*. Oslo: Gyldendal.

Wyller, T., red (2001). *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforlaget.

Håpshandling i et utvidet sjelesorgrom

Psykodrama som sjelesorg

Av Anne Marie Sverdrup

Sammendrag

Å støtte mennesker i å skape, opprettholde og styrke håp er et sentralt diakonalt og sjelesørgerisk anliggende. Denne artikkelen vil formidle og drøfte en erfaring fra praksis med glimt fra gruppemøter der mennesker arbeider med sine livsspørsmål, og der en av deltakerne løfter fram sitt eksistensielle tema som nettopp er mangelen på håp. Gruppens arbeidsform er psykodrama, en relasjonell og handlende metode som deler diakoniens intensjon om å bringe og opprettholde håp, og som innehar særegne muligheter når det gjelder symbolhandlinger og opplevelse av fellesskap. Slike grupper har vært arrangert i samarbeid med diakoner i Den norske kirke, og som frittstående grupper uten spesifikk diakonal kontekst. Et håp som handles – i vitners nærvær – blir mer enn en ønskedrøm. Håpet ligger i selve handlingen og i relasjonene.

Sjelehandling

Psykodrama (gr. *psyke* = sjel, *drama* = handling) kan oversettes med sjelehandling. Som diakon med utdannelse i psykodrama, ønsker jeg å framholde denne arbeidsformens mulighet innen sjelesorg. Artikkelen baserer seg på masteroppgaven *Handlingsrom for sjelen. En studie av psykodrama som sjelesorg* (Sverdrup 2010). Der redegjør jeg nærmere for psykodramaets filosofi og metode, og viser og diskuterer mer utdypende hvordan psykodrama kan fungere i sjelesørgerisk kontekst. I denne artikkelen vil jeg belyse og drøfte

verdien av sjelesorg i psykodramagrupper, gruppedeltakernes og lederens ulike roller, og psykodramaets egenartede handlingsfokus.

Selv om ledelse av slike grupper krever spesialkompetanse, kan flere aspekter ha overføringsverdi og kanskje inspirere til arbeid i andre typer grupper. De psykodramatiske sekvensene er anonymisert og noe omskrevet, og gjengis med deltakernes godkjennelse. Enkelte psykodramatiske begreper forklares underveis, og elementer av psykodramateori trekkes fram.

En langsom bevegelse

Dan har deltatt i flere psykodramagrupper. Denne har «livsveien» som tema. Dan er motløs med tanke på sin egen framtid, og han vegrer seg for å gå nærmere inn på noe tungt han bærer med seg fra fortiden. Han har fått plassen som protagonist, eller hovedperson, og et stykke ut i sesjonen står han helt stille på scenen (et avgrenset område av gulvet) og ser mot framtiden.

D: *Jeg ser ingenting ...*

L: *Hva håper du at er der?*

D: *Jeg håper at det er **noe** ...*

L: *Kan du velge noen til å være håpet og bytte rolle?*

Dan peker ut en voksen kvinne, men blir stående i sin egen posisjon uten å gå inn i den andre rollen slik lederen oppfordrer ham til.

D: *Jeg klarer ikke ...*

L: *Er det i orden at hun improviserer?*

Dan nikker og ser litt lettet ut.

Håpet: *Jeg er jo her, jeg.*

D: *Hold kjeft.*

Håpet: *Du må ikke gi opp!*

D: *Ti stille. Du bare lurer meg. Stemmen er høyere nå.*

Håpet kommer nærmere, Dan flytter seg unna. Håpet vil ta ham i armen, han vrir seg løs og feker rundt seg.

Håpet: *Jeg vil være sammen med deg og se framover.*

D: *Gå vekk! Jeg tror ikke på deg. Jeg har stolt på deg, men du narrer bare. Jeg orker deg ikke.*

Dan og Håpet repeterer flere lignende replikker. Lederen fryser scenen etter en stund.

L: *Kan jeg dublere deg?*

Dan nikker og tillater lederen å forsøke å gi stemme til noe han selv

mangler ord for. Han kan avvise dubleringsforslaget eller bruke det.

L står tett bak Dan og sier på vegne av ham: *Dette er bare vondt. Jeg kjenner meg så alene.*

Dan bøyer hodet.

L: *Stemmer det? Kan du i så fall si det med dine egne ord?*

D (hvisker): *Jeg skulle ønske jeg ikke var så alene. Og jeg skammer meg over å avvise håpet.*

L: *Kan du si det til Håpet?*

D: (litt høyere): *Jeg vil jo ikke avvise deg. Men jeg klarer ikke å ha deg akkurat nå ...*

Håpet nikker. Hvis Dan hadde vært i stand til rollebytte, skulle det skjedd her, slik at han kunne ha møtt sitt eget håp enda tydeligere, og blitt bedre kjent med det.

L: *Kan du tenke deg at noen står her sammen med deg, akkurat sånn som det er?*

Dan nikker.

L: *Hvem kan være her?*

Dan gløtter mot gruppen: *Dem.*

L: *Alle?*

Dan nikker igjen. Lederen ber de i gruppen som kan, om komme fram. Alle reiser seg. Hun ber Dan vise hvordan de kan stå, hvor nær ham og mot hvilken retning. Han velger å ha dem tett inntil seg, også Håpet, og med ansiktene mot den framtiden han ikke kan se. De står der en god stund.

L: *Sånn er det nå. Kan du kjenne at de er der?*

D: *Ja.*

L: *Hvor kjenner du det?*

Dan stryker seg over armene, skuldrene, brystet og magen. Han puster rolig.

L: *Kan du ta med deg at du kjenner det?*

Dan nikker.

L: *Er det noe annet vi kan gjøre sammen med deg? Er det noe du ønsker?*

D: *Nei. Takk skal dere ha.*

Lederen ber de andre sette seg og lar Dan rydde scenen før han finner sin plass i sirkelen.

I delingssekvensen, psykodramaets siste fase, er gruppen bemerkelsesverdig stille. Protagonen reintegreres i gruppen, og de andre gis anledning til å uttrykke hva det de har opplevd under dramaet, har vekket i dem. Kvinnen som hadde rollen som Håpet, sier at hun ønsket intenst at Dan skulle ta imot henne, og at hun ble fortvilet og nesten sint da han ikke gjorde det. Et par av de andre forteller om egne erfaringer med håpløshet. Det er tilløp til gode råd og formaninger, før lederen sammenfatter og avrunder: *Det er menneskelig å ville trøste når vi kjenner oss maktesløse*, sier hun. *Det er vondt å kjenne på håpløshet. Men sånn er det akkurat nå. Takk til Dan som orket å dele dette, og takk til gruppen som orket å ta del.*

Dette var krevende for gruppen og for lederen. Dan har vondt for å se eller forholde seg til noen framtid, og her strever han med rollebytte, som metoden baserer seg på. Men han nyttiggjør seg improvisasjonen og gruppens deltakelse. Etterpå understreker han at det å stå vendt mot den framtiden han ikke kunne se, med hele gruppen omkring seg, ble en god avslutning. Det opplevdes befriende å slippe å bli «trøstet». Og selv om delingen ikke ble spesielt støttende, fordi mange var rystet, snudde stemningen i gruppen etter hvert. Flere kom og takket Dan for motet hans, og samholdet ble styrket.

Et skapende frirom

På samme måte som sjelesørgeriske samtaler, åpner psykodramascenen for møter omkring et hvilket som helst menneskelig anliggende. Psykodramascenens muligheter som sjelesorgrom ligger i konkretisering og kroppsliggjøring av personlige eller kollektive livstemaer. Den vil være en arena der håp og endring kan finne sted. Sjelesorg forekommer også i andre typer grupper; det som er særegent for psykodrama som arbeidsform, er bruken av teatral virkemidler, handlingsfokus og tilgangen på det som i metoden kalles *utvidet virkelighet*. Det er en skapende tilstand der minner, drømmer og forestillingsbilder kan gestaltes og spilles ut (Blomkvist og Rützel 1994). Utvidet virkelighet blir «et helende instrument», det som gjør psykodrama til mer enn iscenesetting av episoder fra et menneskes liv (Moreno et al. 2000). Det kan korrespondere med det Donald Winnicot kaller «transitional space», og som i religionspsykologisk sammenheng omtales som et menneskelig erfaringsfelt som rommer lek, drømmer, teater, kunst eller religiøse opplevelser (Wikström 1999).

Psykodramascenens muligheter som sjelesorgrom ligger i konkretisering og kroppsliggjøring av personlige eller kollektive livstemaer. Den vil være en arena der håp og endring kan finne sted.

Et konkret håpsarbeid

Psykodramagruppen arbeider så konkret som mulig med protagonistens tema for å utforske og utfordre det – uten å dømme. Rommet utvides av lederens lydhørhet og av at gruppen kan ta imot. I eksempelet over tenker lederen at et rollebytte kan gjøre håpet mer levende for Dan og for gruppen. Det er *hennes* håp for det arbeidet de skal gjøre, idet hun inviterer til å gestalte håpet på scenen. Innspillet er basert på samme varhet som i klientorientert sjelesorg; hun gjentar noe i protagonistens formulering og søker å utvide det. Når det blir umulig for Dan å gå inn i rollen som Håpet, velger hun en annen vei. Hun vurderer også om og når Dan er i stand til å gå et skritt videre, og om hun selv skal pushe eller vente. Det er om å gjøre å finne «den rette tid», uten å forsere, og det er essensielt at protagonisten gjør sine oppdagelser og går sine skritt selv – og får de nødvendige impulsene til å gjøre det.

Iblant når mennesker samtaler, strekker ikke ordene til, eller de er vanskelige å finne. På psykodramascenen er ikke ordene alltid viktigst, selv om en spesiell formulering kan bli forløsende, eller det kan få betydning å høre en indre tanke som et utsagn i direkte tale. Derfor er dialogen mellom protagonisten og gruppemedlemmer i ulike roller svært verdifull. Dessuten er den fysiske handlingen med konkretisering og bevegelse vesentlig. Det kan være til hjelp å se sine indre forestillinger i skikkelse av andre mennesker eller symboler på scenen, kanskje forstørre dem eller forflytte seg mellom dem. Eller la dem bytte plass, skyve dem unna, fjerne dem eller omfavne dem. Mange ganger er slik handling vel så viktig som ordene, og en tilsynelatende enkel bevegelse, kan innebære en betydningsfull endring. Nettopp å *gjøre* håp, så praktisk og konkret som mulig, forsterker delaktighet, ansvar og handlekraft. For Dans del ble den fysiske bevegelsen beskjedent, men det var like fullt en bevegelse som omfattet kroppen, og som bevirket en indre vending. I psykodrama går handling ofte foran kognisjon, siden handling kan gi innsikt som ikke nås på annen måte (Kellermann 1992).

I likhet med sjelesorgsamtaler, vil psykodrama være en vei til oppreisning og styrking av egen myndighet.

Å få fordypet kontakt med eget håp gjennom sjelesorg kan være en omfattende prosess, og underveis kan håpet både styrkes og svekkes og fornyes. I likhet med sjelesorgsamtaler, vil psykodrama være en vei til oppreisning og styrking av egen myndighet. Det vesentlige er å etablere protagonistens egen indre støtte slik at det kan bli mulig å romme livssmerte og livsmot samtidig (Borge 2011).

En teori om spontanitet

Psykodramaets opphavsmann, Jacob Levy Moreno (1889–1974), var lege og psykiater, og en pioner innen gruppepsykoterapi (Marineau 1989). Moreno omtalte og definerte psykodrama på ulike måter, eksempelvis som teologi, dramatisk kunstart, politisk system, vitenskap eller livsfilosofi. En etterfølger, psykologen og psykodramatikeren Peter Felix Kellermann, foretrekker å kalle det en psykoterapeutisk metode (Kellermann 1992). Psykodrama anvendes også i ikke-klinisk kontekst, i undervisning, veiledning, lederutvikling og teatersammenheng. Målet er å støtte mennesker i å skape egne, frigjørende løsninger i møte med livets utfordringer, gjennom handling og i grupper (Slettemark 2004).

Sentralt i psykodramatisk filosofi står Morenos tanker om *spontanitet* som et skapende og formende prinsipp. Spontaniteten opererer i øyeblikket og generer kreativitet og hensiktsmessig handlekraft. Den viser seg i lekenhet og fantasi, men er forskjellig fra ren impulsivitet, som Moreno forstår som patologisk og ikke-integrert spontanitet (Moreno 1994). Spontan handling omfatter refleksjon og skiller seg fra agering eller vanemessig aktivitet som mennesker kan la seg fange av, og som kan dempe og spolere håp. Psykodramaet vil inspirere til å bryte fastlåste tankesirkler og rutineatferd, og muliggjøre ny og mer levende handling. Hva som er ny og skapende handling, varierer fra menneske til menneske. For Dan var det trolig uttrykk for spontanitet å inkludere gruppen og ta imot de andres støtte.

Psykodramaet vil inspirere til å bryte fastlåste tankesirkler og rutineatferd, og muliggjøre ny og mer levende handling.

Symboler og ritualer

En psykodramatisk sekvens konsentrerer seg om et valgt tema fra protagonistens liv, gjerne konkrete hendelser eller relasjoner. Scenebildet kan omfatte mange elementer og personer, men søker å rendyrke og forenkle hovedlinjen i en fortelling for å gjøre en sentral konflikt tilgjengelig for fordypning. Psykodramaet kan bearbeide fortid eller forberede framtid, og handlingen foregår alltid i nåtid. Den er ikke planlagt, men finner sin vei gjennom møtet mellom aktørene og temaet. I det skapende øyeblikket kan protagonisten overraske seg selv ved å ta et stort eller et mindre skritt videre. En liten, uventet bevegelse er ofte en vesentlig bevegelse.

Noen av de konkrete og symbolske handlingene i psykodramagruppen kan virke uvante, men de er ikke nødvendigvis direkte fremmede for mennesker som kjenner kirkens symbolspråk og ritualer. Sjelesorgen knyttes iblant til liturgi (Okkenhaug 2002), og iblant praktiseres individuelle ritualer ved minnestunder, feiring, forbønn eller andre markeringer, som i beskrivelser fra

Modum Bad (Børresen og Bjønnes 2001), og i nye kollektive symbolhandlinger, som ved Kirkens Ressurssenter mot vold og seksuelle overgrep (Torp 2003).

Psykodramaet henter inspirasjon fra teaterets verden og riteforståelse, og det tar utgangspunkt i den enkeltes symbolverden og stimulerer til personlige ritualer. Samtidig utgjør grupperommet et slags rituelt fellesskap

Den opplevde magien i psykodrama er spesielt knyttet til utvidet virkelighet, rommet der virkelighet og ekstra-virkelighet utfyller hverandre, og der protagonisten arbeider med både fakta og fiksjon i den hensikt å skape ny erkjennelse.

med struktur og handlinger som kan forstås som ritualer (Kellermann 1992). Den opplevde magien i psykodrama er spesielt knyttet til *utvidet virkelighet*, rommet der virkelighet og ekstra-virkelighet utfyller hverandre, og der protagonisten arbeider med både fakta og fiksjon i den hensikt å skape ny erkjennelse (Rasmussen og Kristoffersen 2011).

Til det rituelle hører aktiv deltakelse, manifestering og bevitnelse. Som medaktører er gruppe-medlemmene med på å gyldiggjøre hverandres

handling. Individuelle anliggender viser seg å angå kollektivet, og ved å la de andre ta del, kan mennesker bevege seg ut over sin egen begrensing. Når Dan avslutter sitt psykodramatiske arbeid med å stå sammen med de andre, vendt mot framtiden og nærmest puster inn erfaringen, blir det et slags «amen», en bekreftelse på hans arbeid med å skape sammenheng og mening – eller håp.

Nyskapende møter

Psykodramaets fokus på heling korresponderer med sjelesorgens mål: å bidra til helbredelse, støtte, veiledning og forsoning (Okkenhaug 2002). Sjelesorg kan også gi næring og vekst eller omfatte frigjøring og myndiggjøring (Lartey 2003). På samme måte er psykodramaet opptatt av å hjelpe mennesker til å leve og handle spontant, i pakt med indre ønsker og i kommunikasjon og fellesskap med andre. Det innebærer å kjenne seg selv, ta i bruk sitt fulle potensial, frigjøre seg fra gamle mønstre, endre fastlåste situasjoner og hele indre sår (Borge 2011).

Både samtalesjelesorg og psykodrama baserer seg på dialog, på genuine menneskelige møter. Morenos tanker om det eksistensielle møtet ligger tett opptil Martin Bubers, og de to tilhørte en periode samme krets i Wien. Også trekk fra Emmanuel Levinas' filosofi og etikk, der relasjonen til «den andre» står sentralt, finner paralleller hos Moreno (Rasmussen og Kristoffersen 2011). Sjelesorgen regner med Guds tilstedeværelse i møtet, og for psykodramaet utgjør selve møtet en arena for det guddommelige, forstått som grunnleggende aktivt og skapende prinsipp. Møtet – relasjonen – blir en kilde til spontanitet som bevirker ny handling. Psykodramaet fordrer ingen religiøs bekjennelse, men for Moreno, som hadde bakgrunn i østeuropeisk, jødisk fromhetstradisjon, var tilværelsens åndelige eller kosmiske dimensjon

like reell som den hverdagslige, og den guddommelige skaperkraften helt sentral. Mennesket oppfattes som Guds medskaper og har sitt kreative potensial i relasjonen «I – God» (Marineau 1994).

Dette menneskesynet innebærer dyp respekt for den enkeltes opplevelse av sannhet. Det medfører at ulike gudsbilder kan representeres og undersøkes på psykodramascenen. Når forestillingene om Gud vises fram, kan et tilsynelatende sovende forhold til Gud få språk, og et menneskes opplevelse av avstand eller nærhet til Gud kan bli synlig. Det hender også at protagonister våger å rollebytte med gudsrepresentasjonen og formidler et – ofte overraskende nådefullt – budskap til seg selv. En henvendelse til Gud eller til en veiviserskikkelse, som i eksempelet nedenfor, kan få svar som bekrefter eller velsigner. For personer med kompliserte gudsførhold og vanskelige religiøse erfaringer, kan psykodrama være en hjelpsom tilnæringsmåte. For noen som primært søker næring til eller fordypning i sitt åndelige liv, kan imidlertid andre sjelesørgeriske ressurser være mer tjenlige.

Mennesket oppfattes som Guds medskaper og har sitt kreative potensial i relasjonen «I – God».

Protagonisten Dan oppsøkte ikke noe tydelig gudsbilde i eksempelet over, men han fikk hjelp til å kartlegge avstand og nærhet til sitt eget håp, og han fikk støtte til å vente og holde ut. Noen ganger består sjelesorg i å være sammen med et menneske i smerten – kanskje lenge. Heller ikke en psykodramatisk tilnærming kan løse enhver fastlåst situasjon, men opplevelsen av å *stå* – eller gjerne *gå* – ved siden av noen, kan tilføre en betydningsfull kroppslig og eksistensiell erfaring.

Roller og relasjoner i gruppen

Sjelesorg forgår oftest mellom to, og karakteristisk for sjelesorgrommet er konfidensialiteten. Når sjelesorg skjer i gruppe, åpnes rommet. Ikke slik at det som blir delt der, kan fortelles videre, men slik at taushetsløftet omfatter flere, og slik at det gis innsyn i prosessene. Uansett hvor mange som inngår i møtet, har imidlertid selve relasjonen og rollene den består av, betydning.

Den klassiske sjelesørgerrollen omtales med metaforer som kan dekke ulike aspekter ved oppdraget: omsorgsfull hyrde, såret hjelper, klok dåre, håpets medvandrer (Okkenhaug 2002). Noen sjelesørgere har alle disse rollene på repertoaret og kan bruke dem slik konfidenten trenger det, mens andre kanskje rendyrker én rolle. I psykodramatisk tenkning er det et gode for enhver å ha tilgang på mange roller. Et spontant menneske har stort og variert rollerepertoar, og et uttalt mål er å hjelpe mennesker til å ta i bruk flere roller fra sitt iboende potensial. Rollebegrepet forstås ikke bare teaterterminologisk eller sosiologisk, men også psykologisk og knyttet til personlighet og karakter.

De rollene et menneske blir tildelt eller tar, oppstår og utvikles i relasjoner (Borge 2011).

Relasjoner som er underlagt terapeutiske ordninger, herunder sjelesørgeriske møter, preges av både likeverd og asymmetri. De anerkjenner og respekterer den enkeltes verdier, verdighet og valg, samtidig som de kjennetegnes av ulik ansvarsfordeling. De aksepterer og regner med at overføringer og motoverføringer finner sted, og de baserer seg på at sjelesørgeren – eller gruppelederen – vil beskytte konfidenten og ikke bruke forholdet til å dekke egne behov (Stifoss-Hanssen 2007). Rollene strukturerer relasjonen. I psykodrama fokuseres det også på at relasjonene gir rom for å aktualisere indre roller. På scenen rettes overføringer og projeksjoner mot roller som gestaltes av gruppedeltakere, når protagonisten møter dem direkte og gjennom rollebytte.

Rollen som sjelesørger

Hovedpersonen i sjelesorgen er konfidenten. I psykodramagruppen går protagonistrollen på omgang, samtidig som hver enkelt deltaker er der som hovedperson med sine tanker og følelser, reaksjoner og handlinger. Lederen er ansvarlig for å hjelpe gruppen til å fordele oppmerksomheten og for å lede prosessen, uten selv å være i fokus. Hun skal fylle rollene som analytiker, teaterprodusent, gruppeleder og terapeut (Kellermann 1992). I en kirkelig kontekst kan hun også kalles sjelesørger.

Når psykodrama anvendes som sjelesorg, er det imidlertid flere i rommet som kan inneha rollen som sjelesørger eller deler av den. I fortellingen over stiller lederen åpne spørsmål og forholder seg konfidentsentrert og

Ved å ta roller i hans drama, og ved å fortelle fra eget liv i delingen, bidrar gruppe-medlemmene også som sjelesørgere. De er både lederens og protagonistens forlengede arm, og de fungerer som «terapeutiske agenter».

bekreftende. Hun har ansvaret for sesjonen. Samtidig er hun seg bevisst gruppens og gruppedeltakernes rolle. Det er gruppen som har gitt Dan plassen som protagonist, og som gjør det mulig å gestalte hans tema. Ved å ta roller i hans drama, og ved å fortelle fra eget liv i delingen, bidrar gruppe-medlemmene også som sjelesørgere. De er både lederens og protagonistens forlengede arm, og de fungerer som «terapeutiske agenter», som Moreno kaller det

(Slettemark 2004). Slik blir gruppedeltakerne sjelesørgere for hverandre. Dan kan også kalles sin egen sjelesørger. Gjennom den nesten ordløse handlingen han utfører, finner han sin egen formulering og vinner sin egen innsikt.

Også i samtalesjelesorg er det et mål at konfidenten selv kan finne svar på sine spørsmål og indre anliggender, og under fire øyne er han avhengig av at den andre lytter godt. I en gruppe er det flere ører til stede, og det gir god mulighet for gjenkjennelse av et tema. Gruppedeltakelse kan

imidlertid også innebære risiko for ikke å bli helt forstått. Kanskje ikke alle gruppemedlemmene har samme empati og utholdenhet som det er relevant å forvente av en god sjelesørger. I det psykodramatiske arbeidet er det alltid protagonistens virkelighet som er den gyldige, og de andres oppgave er å bidra i utforskningen av den, uavhengig av egne oppfatninger. Dans psykodrama ble et vågestykke i en litt skremt gruppe; senere han ga seg selv flere sjanser i flere grupper.

En fortsettelse

Dan opplevde seg fastlåst og motløs, og for ham ble det en symbolsk handling å klare å stå ved siden av Håpet og resten av gruppen. I en annen gruppe langt senere, lar han seg bevege videre:

Nå er temaet «Hvordan skal jeg finne veien?» Dan opplever at han er kommet til kanten av et stup, og nedenfor er det ørkenen. Han er redd for å falle. Denne gangen klarer han å bytte rolle og får innspill fra en mediterende munk som også befinner seg ytterst på et stup – på et maleri i rommet. Munken blir en skikkelse på scenen; Dan går først inn i rollen selv, og deretter velger han et gruppemedlem til å fylle den og gjenta det han har sagt og gjort. Munken sier: *For meg var det godt å slutte å lete.* Og for Dan blir det på nytt at befriende å kunne vise hvordan situasjonen er, når han ikke ser noen rask løsning. Lederen spør om han er villig til å hoppe ned fra stupet, og Dan svarer ja. Lederen spør hva han vil legge igjen før han hopper, og Dan sier at han vil legge fra seg motløsheten. Lederen ber ham velge noe som kan representere motløsheten, og Dan tar av seg skoene. Selve hoppet foregår ved at Dan lener seg bakover fra teppet som illuderer stupet, og blir tatt imot av to sterke gruppemedlemmer som legger ham ned på gulvet – eller i ørkenen. Dan erfarer at han overgir seg. Han er fortsatt redd og ikke særlig glad, men han har våget seg ut av det fastlåste. Han tar øyekontakt med en etter en av de andre i gruppen, og opplever at det er støtte og varme i de andres blikk.

Etterpå sier Dan at det var overraskende lett å si ja til å hoppe og egentlig befriende å gi seg over, og at det gjorde inntrykk på ham at han spontant la fra seg eller ofret motløsheten. *Da er det jo ikke bare å ta den opp igjen. Jeg vil minne meg på det,* sier han. *Og jeg må sørge for at de skoene blir alminnelige sko igjen.*

Protagonisten utførte en form for rituell handling i et eksistensielt grenseområde. Han tok overgivelsen og ofringen dypt alvorlig, og psykodramaet kan ha vært

et mulig vendepunkt for ham. I hvert fall fant han et hvilepunkt, til tross for at han befant seg i «ødemarken» og ikke ante for hvor lenge. I stedet for å vente passivt, utførte han «ventehandlinger» som kunne styrke motet og håpet.

Som alltid er det den som har gjennomført handlingen, som kan vurdere verdien og varigheten av den. Enkelte protagonister utfører store og voldsomme dramaer; for andre er varsom tilnærming mer virksomt. Noen oppnår ny innsikt eller opplever gjennomgripende endringer raskt; andre arbeider mer møysommelig og over lang tid. Dan bruker flere år. Ofte blir gruppens nærvær svært betydningsfullt.

Jevnbyrdighet

Sjelesørgerisk arbeid i gruppe kan gi verdifull erfaring av å være på like fot eller i samme båt. Gjenkjennelse skaper spesielle bånd, og gruppedeltakerne kan komme til å angå hverandre på et dypere plan enn gjennom alminnelig

Det spesielt helende i gruppe- metode ligger i å oppleve seg sett og bekreftet av fellesskapet.

sosial kontakt. Det spesielt helende i gruppe metode ligger i å oppleve seg sett og bekreftet av fellesskapet – noe Dan opplevde da han ga seg over i to gruppelemmers hender, og da han møtte alle de andres blikk etter handlingen.

Bekreftelse kan også gjøre det mer mulig å holde ut når etterlengtet endring lar vente på seg eller uteblir. Dette gjelder i alle gode gruppefellesskap. I psykodramatisk samhandling blir gruppe medlemmene også hverandres medaktører og vitner som kjenner og deltar i hverandres virkelighet fra innsiden. Dermed omfatter ofte delingsfasen mye støtte til den som har delt sitt tema med de andre (Slettemark 2004). Siden det går på omgang å være hovedperson og støttespiller, er ingen låst i rollen som hjelpetrengende. Relasjonene kan dermed ses som mer symmetriske, og maktaspektet forstås annerledes enn i en samtalesituasjon mellom én konfident og en sjelesørgjer.

Gruppelederen er likevel hovedansvarlig. Hun følger protagonisten, tolker og tar initiativ til handlinger, og hun ser til at de andre deler egne erfaringer uten å evaluere. Uten å drøfte lederens posisjon inngående, kan vi si at hennes makt er annerledes enn i en tradisjonelt asymmetrisk relasjon mellom to. Det ligger mye makt i forvaltning av en metode som kan iverksette dyp bevegelse og kraftfulle reaksjoner i en hel gruppe. Samtidig er det transparens knyttet til hennes arbeid, og andres uttalelser og innspill kan være like gyldige som hennes. Dette gjør hennes makt mindre absolutt, og målet er at samhandlingene, mer enn hennes innflytelse, skal gagne gruppedeltakerne.

En psykodramagruppe eller sjelesorggruppe avviker fra de fleste hverdagsfellesskap. Gruppens spesielle dynamikk med roller som går på omgang, gjør den til et egenartet skapersted og vekstrom. Den blir et rom

for oppdagelse og utprøving av relasjonsmønstre og handlingsalternativer, og dermed et håpefullt rom. Samtidig innebærer gruppen en viss sårbarhet som kan oppleves større for den enkelte enn i møte med én sjelesørger. Deltakelse baserer seg på frivillighet – og på forpliktelse. Medlemmene må kunne regne med hverandres tilstedeværelse og engasjement, og de må kunne stole på hverandres taushetsløfte.

Håpshandling og diakonal virksomhet

Iblant knyttes nye vennskapsbånd gjennom gruppedeltakelse, og iblant åpnes nye sosiale rom. Andre ganger kommer utrente ferdigheter til anvendelse, og mennesker kan dyktiggjøres til deltakelse i flere fellesskap. Noen kan finne vei til nye utfordringer eller tjenester. Når dette skjer som følge av gruppevirksomhet i en menighetskontekst, er det i tråd med kirkens intensjon for diakonien, slik den beskrives i *Plan for diakoni i Den norske kirke* (Kirkerådet 2008). Inkluderende fellesskap og tjeneste er planens ambisiøse og håpefulle mål. Diakonien er i seg selv fundert på håp. Diakonien er alltid underveis og ufullkommen, den oppdager stadig enkeltmennesker og grupper som har umøtte behov og eksistensielle lengsler – og den vil skape og styrke håp.

Det er likevel ikke gitt at en psykodramagruppe vil fungere som en menighetsgruppe. Deltakelse i et sjelesørgerisk fellesskap fører ikke nødvendigvis til behov for eller ønske om omgang i en annen sammenheng, og det anbefales ikke ofte. Men det hender at en slik gruppe utvikler seg til å bli en mer naturlig gruppe der medlemmene fortsetter å kjenne samhörighet. Slik kan en psykodramagruppe indirekte fungere menighetsbyggende eller inspirerende for andre diakonale fellesskap.

Diakoni og sjelesorger er komplekse fag. Psykodrama er også et komplekst fag som det kreves egen utdanning i. Når det anvendes i sjelesørgerisk øyemed, er det dessuten en forutsetning at psykodramalederen innehar kompetanse på dette feltet. Som regel arbeider hun sammen med en assistent, og hun ser til at utrente deltakere beskyttes mot de mest krevende rollene i andres psykodrama.

Metoden skal alltid brukes med varsomhet, og den kan kanskje være et supplement innenfor sjelesorgtjenestens mangfold, mer enn et hovedverktøy. Samtidig er det alltid behov for nytenking og djervhet på det diakonale og det sjelesørgeriske området. Delteteknikker fra psykodrama kan anvendes, og det forekommer psykodrama mellom to, kalt «monodrama». En sjelesørger med psykodramakompetanse kan bruke metoden i individuelle konsultasjoner, så sant konfidenten er komfortabel med det. Mange samtaler kan fordypes ved hjelp av enkle rollebytter (Fonseca 2004).

Metoden skal alltid brukes med varsomhet, og den kan kanskje være et supplement innenfor sjelesorgtjenestens mangfold, mer enn et hovedverktøy.

Her er det likevel gruppen med sin sjelesørgeriske atmosfære som belyses. Når psykodramarommet blir sjelesorgrom, kan det forberedes og plasseres i en diakonal kontekst, for eksempel ved at diakoniutvalg i en menighet eller en sammenslutning av menigheter, inviterer til det. Da avklares rammer og ansvar for eventuell oppfølging av gruppedeltakere. Sjelesorg er ofte en prosess, og mennesker som benytter seg av psykodrama, gjør det gjerne over en lengre periode slik Dan gjorde. Hans bevegelse er langsam og stille, men selve bevegelsen er håpefull.

En tredje handling

Enda senere forsøker Dan å høre hva hans indre stemme sier om meningen og retningen i livet hans. Han opplever at stemmen er svært lavmælt og fâmælt, både til hverdags og når han bytter rolle med den på psykodramascenen. Den sier bare: *Det kommer til å vise seg*. Dan gråter og sier at han skammer seg.

Jeg trenger visst et mirakel, sier han etter en stund. Når Miraklet blir hentet fram på scenen, nøler Dan med å gå inn i den rollen. Han holder armene hardt omkring seg mens han traver i sirkler på scenen. Han gråter fortsatt. Etter en stund spør lederen hvor på scenen Miraklets plass er. Dan peker. *Du er jo ikke akkurat i midten*, sier han. Så bytter han rolle for å vise. Idet han står ved ytterkanten av scenen, sier han plutselig, i rollen som Miraklet: *Se, her er det jo en dør; det er bare å åpne den*. Han slår en imaginær dobbeltdør på vid vegg med store armbevegelser og viser inn i et åpent, frodig landskap. Miraklet trer til side, og Dan ser inn i landskapet. Han blir bedt om å gå dit og gestalte det. Han finner et grønt teppe som han legger ut som en eng på gulvet. Lederen ber ham fortelle hva han ser rundt seg og markere viktige elementer. Dan lager et scenebilde med trær og blomster, der flere i gruppen inngår. Lederen inviterer ham til å utfolde scenen enda mer, hente inn personer han vil ha i livet sitt og skape et ønskelandskap. Det likner en oase.

Etterpå sier Dan at han gjerne skulle ha vært mer leken og løssluppen. Han er sliten etter arbeidet og bruker tid på å møte de andres anerkjennelse. Det som blir mest betydningsfullt for ham, er å se og tro at det finnes en dør eller port – og noe bortenfor. Han formulerer en bønn: *Hjelp meg å se og holde fast ved og tro på og skape den enda ...*

Håpet er å kunne høre den indre stemmen tydeligere så livet får en klarere retning. Dan er fortsatt usikker på framtiden, men han finner en mulig kilde til fornyet mot, og han nærer seg av fellesskapet underveis. Rommet utvides gjennom gruppens deltakelse, gjennom kroppens uttrykk og aktivitet, gjennom sanser og forestillingsevne, gjennom opplevelse og bevegelse. Den lille bønnen kan bære bud om håp.

Når en gruppe tar gulvet og enkle rekvisitter i bruk som her, kan kroppslig erfaring integreres med eksistensielle anliggender på en helt annen måte enn i et møte der aktørene sitter på hver sin stol. Tradisjonelt omfatter ikke det sjelesørgiske mandatet særlig tilnærming til kroppen, og det legges vekt på varsomhet på dette området, selv om oppmerksomhet mot pust, blick og evne til å lese kroppsspråk oppmuntres. I et diakonalt perspektiv kan det likevel være behov for alternative uttrykk til de verbale og intellektuelle uttrykkene (Stifoss-Hanssen 1998).

Tradisjonelt omfatter ikke det sjelesørgiske mandatet særlig tilnærming til kroppen, og det legges vekt på varsomhet på dette området, selv om oppmerksomhet mot pust, blick og evne til å lese kroppsspråk oppmuntres.

Forventning

Å håpe kan innebære å vente, uten å vite om eller når håpet kan innfris. Når tiden går, hender det at motløsheten vokser. I en psykodramagruppe er det naturlig å utfordre til å holde håpet levende, også i møte med skuffelse, stillstand eller tilbakegang. En leder vil oppmuntre til ventehandlinger og symbolske uttrykk som kan gi nye erfaringer, og hun spør gjerne: Hva trenger du? Hvem eller hva kan gi deg støtte mens du venter? Varme deg? Hvem kan gi deg et godt råd? Når det er mulig å bytte rolle med den eller det som blir hentet opp på scenen, oppstår ofte en form for bevegelse. Noen protagonister gir seg selv en oppmuntring fra et tenkt tidspunkt i framtiden, når håpet kanskje er innfridd eller spesielle vanskeligheter er overvunnet.

Gruppen utgjør et særegent rom for utforskning og utfoldelse, som i følge Moreno innehar skapende og helbredende kraft. Dette har forbindelse til diakoniens tanke om menigheten som helende fellesskap, eller med Paulus' omtale av Kristi kropp, der vi alle er lemmer. I gruppen blir det tydelig at både utsatte og hjelpende kan representere Kristus for hverandre.

Psykodrama er ingen mirakelkur, men metoden kan supplere det tradisjonelle sjelesorgrommet og være en diakonal ressurs. Uten å være spesifikt religiøs, kan den gi rom og støtte til personlig håpshandling.

Anne Marie Sverdrup

er diakon og psykodramaterapeut

E-post: amasver@online.no

Mer om psykodrama: www.morenoinstituttet.no

Referanser

- Blomkvist, L. D. og Rützel, T. (1994). Surplus reality and beyond. I: Holmes, P., Karp, M. and Watson, M. (eds.). *Psychodrama since Moreno: innovations in theory and practice* (s. 235–257). London: Routledge
- Borge, L. (2011). *Møte med psykodrama: filosofi, teori og terapi*. Oslo: Kolofon
- Børresen, A og Bjønnes, I. M. (2001). Ritualer, symboler og symbolhandlinger i sjelesorgen. I: Bjørdal, Ø. *Helse, liv og mot: om ritualer og symboler i hverdag og helse* (s. 42–62). Trondheim: Tapir
- Fonseca, J. (2004). *Contemporary psychodrama: new approaches to theory and technique*. Hove: Brunner-Routledge
- Kellermann, P. F. (1992). *Focus on psychodrama : the therapeutic aspects of psychodrama*. London: Jessica Kingsley
- Kirkerådet (2008). *Plan for diakoni i Den norske kirke*. Oslo: Den norske kirke, Kirkerådet
- Lartey, E. Y. (2003). *In living color: an intercultural approach to pastoral care and counseling*. 2nd ed. London: Jessica Kingsley
- Marineau, R. F. (1989). *Jacob Levy Moreno 1889–1974: father of psychodrama, sociometry, and group psychotherapy*. London: Routledge
- Marineau, R. F. (1994). The cradles of Moreno's contributions. I: Holmes, P., Karp, M. and Watson, M. (eds.). *Psychodrama since Moreno: innovations in theory and practice* (s. 81–94). London: Routledge
- Moreno, J. L. (1994/1946). *Psychodrama, First volume*. American Society for Group Psychotherapy and Psychodrama. Virginia: McLean
- Moreno, Z. T., Blomkvist, L. D. and Rützel, T. (2000). *Psychodrama, surplus reality and the art of healing*. London: Routledge
- Okkenhaug, B. (2002). *Når jeg ser ditt ansikt: innføring i kristen sjelesorg*. Oslo: Verbum
- Rasmussen, B. og Kristoffersen, B (2011). *Handling og forestilling – forestilling om handling. Jacob Levy Morenos teaterekspresjonisme og sosiatri*. Trondheim: Tapir
- Slettemark, G. (2004). *Psykodrama og sosiometri i praksis: personlig frihet, par i samspill, den skapende gruppe*. Oslo: Fagspesialisten
- Stifoss-Hanssen, H. (1998). Kropp og frihet i sjelesorgen. I: Bunkholt, M. (red.) (2007). *Møtet med Den Andre: tekster av Hans Stifoss-Hanssen* (s. 71–81). Oslo: Det praktisk-teologiske seminars skriftserie nr. 13
- Stifoss-Hanssen, H. (2007). Seksuelle overføringer i sjelesorg. I: Bunkholt, M. (red.). *Møtet med Den Andre. Tekster av Hans Stifoss-Hanssen* (s. 59–69). Oslo: Det praktisk-teologiske seminars skriftserie nr. 13
- Sverdrup, A. M. (2010). *Handlingsrom for sjelen: en studie av psykodrama som sjelesorg*. Masteroppgave i diakoni. Oslo: Diakonhjemmet Høgskole. Hentet fra: http://brage.bibsys.no/diakon/bitstream/URN:NBN:no-bibsys_brage_13498/1/Anne%20Marie%20Sverdrup.pdf
- Torp, E. (2003). «Vi slipper deg ikke, Gud!» Om å ta tilbake egen makt og verdighet. Presentasjon av en liturgisk praksis. I: Anstorp, T., Hovland, B. I. og Torp, E. (red). *Fra skam til verdighet: teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep* (s. 65–86). Oslo: Universitetsforlaget
- Wikström, O. (1999/1990). *Den outgrunnliga människan: livsfrågor, psykoterapi och själavård*. Stockholm: Natur och Kultur

Diakoni på **facebook**

Hvordan kan bruk av Facebook være med å gi ungdom plass i sørgerommet?

Av Marianne Torp Træthaug

Sammendrag

I det ungdomsdiakonale arbeidet har jeg sett betydningen av å kjenne til ulike fenomener i ungdomskulturen for å kunne gi ungdom den plass i sørgerommet de fortjener. Minnesider på Internett er et fenomen i vekst: Jeg mener at diakoner og andre kirkelige medarbeidere som jobber med ungdom i sorg, bør kjenne til dette for å kunne være en kirkelig omsorgstjeneste for alle. Kjennskap til hvordan ungdom interagerer i sosiale medier er med på å gi et bilde av konteksten vi arbeider i når vi møter ungdom. Denne artikkelen gir et erfaringsbasert innblikk i hvordan Facebook kan være med å gi ungdom plass i sørgerommet. Jeg vil se på bruken av Facebook generelt, for så å se på fenomenet minnesider på Facebook konkret. Noen kritiske spørsmål vil bli reist, men dette er fortrinnsvis en artikkel som vil belyse hvilke handlingsrom og muligheter sosiale medier kan gi.

Innledning

Jeg arbeider ut fra den faglige overbevisningen at diakonien kan være myndiggjørende, forvandlende og forsonende. For å oppnå dette må man kjenne, lese og respektere den konteksten diakonien beveger seg i. Mine egne erfaringer med ungdomsdiakonalt arbeid, og hvilke relasjoner man kan knytte til ungdom gjennom sosiale medier, spiller en betydningsfull rolle i min arbeidshverdag. Jeg mener at vi som kirke generelt, og diakoner spesielt, må kjenne konteksten vi arbeider i for å kunne skape en inkluderende og levende

kirke. Siden ungdom kommuniserer og interagerer i sosiale medier, bør vi kjenne denne arenaen og aller helst bruke den. For det har en betydning å være til stede der ungdom er, ansikt til ansikt så vel som online. I møte med ungdom har jeg blant annet undret meg over hvordan kulturelle fenomener blant dem påvirker kirkenes sorgarbeid. Det ble i 2011 en masteroppgave av denne undringen: *Ungdommens plass i sørgerommet. Hvordan påvirkes kirkenes sorgarbeid av kulturelle fenomen blant ungdom?* (Træthaug 2011). Med sørgerommet menes rom og arenaer som tilrettelegges slik at sorgen får komme til uttrykk.

I denne artikkelen vil jeg ta utgangspunkt i masteroppgaven, men gå nærmere inn på diakoni på Facebook og hvordan Facebook kan være med å gi ungdom plass i sørgerommet. Jeg vil se på bruken av Facebook og minnesider knyttet opp mot ungdom. Hva er disse minnesidene, og hvordan interagerer sørgende ungdom i sosiale medier?

Videre vil jeg se på hvordan man kan skape relasjoner med ungdom i sosiale medier, for til slutt å se på ungdoms sorguttrykk i møte med tradisjonelle sorguttrykk. Det vil i løpet av artikkelen blir stående noen ubesvarte spørsmål som kun tiden og videre forskning vil kunne gi svar på. Håpet med denne artikkelen er å bidra til en økt forståelse av et fenomen i vekst – minnesider på Internett.

Hva er disse minnesidene, og hvordan interagerer sørgende ungdom i sosiale medier?

Fra gravplasser til sørgerom i sosiale medier

Sorg er opplevd tap eller brutte relasjoner i livet, deriblant død. I etterkant av dødsfall kan sorgprosesser forekomme på indre og ytre plan. På det ytre plan kan dette bety at man, som ungdom, kan slite med å tilpasse seg skole og fritidsaktiviteter fordi indre uro og kaos gjør det vanskelig å finne ro. Samtidig ser man at indre prosesser kan være krevende og vanskelige uten at det gir seg utslag på tilpasning i blant annet skolen (Bugge og Røkholt 2009: 28). Utad kan mange ungdommer synes upåvirket, samtidig som de indre prosessene kan gå i bølger og påvirkes av hendelser som kan «trigge» sorgen (Bugge, Grelland og Schrader 2006: 7). Fordi barn og ungdom er i utvikling, kan sorgen endres og komme sterkere til uttrykk når barnet eller ungdommen når et nytt forståelsesnivå. For hver utviklingsmessige endring kan derfor sorgen oppleves annerledes og «ny» for ungdommen (Bugge og Røkholt 2009: 27).

Det kan se ut som om ungdomskulturen er bærer av et større behov for symbolhandlinger i møte med sorgen, og at symbolhandlingenes uttrykk i tillegg endres. Siden historiske prosesser er i utvikling, innebærer det at

symbolene også kan fornyes og nytolkes. På denne måten kan vi se at nye typer av ritualisering oppstår – som minnesider på Internett (Danbolt 2005: 35). Symbolene synliggjør det usynlige, er tillagt en verdi, bringer noe sammen og uttrykker troen på en annen måte enn med ord. På denne måten kan et symbol åpne for en større sammenheng (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2007: 41). Symbolet er bærer av en individuell og en kollektiv mening samtidig som den er multivalent. Det vil si at symbolet kan ha verdi på flere måter og med ulik betydning fra person til person (Danbolt 2005: 35). Gjennom ritualene kan mennesker få erfare at tilværelsen henger sammen, at man er knyttet til et fellesskap og at det er mulig å mestre en krevende livssituasjon (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2007: 42).

Bruk av symboler, ritualer og rituelle steder er altså i utvikling. Der gravplassen har vært og fortsatt er et sted for å minnes de døde, finner ritualiseringen nye rom og uttrykk. I 2005 gjorde Lars Danbolt et Alta Vista-søk på ordet *minneside* i forbindelse med artikkelen *Ungdom som sørger på nettet*. Dette søket ga et resultat på 1.070 treff. Søket var noe begrenset, da

På minnesidene er det vanlig at man kan se bilder av den avdøde, skrive hilsener til den avdøde eller pårørende, legge ut lenker til sanger, skrive dikt og minnes den som er død.

flere av minnesidene har andre navn, men det gir likevel et bilde av hvor utbredt disse sidene er. Våren 2011 viste et tilsvarende søk på Google et resultat på 19.300 treff, og i mars 2013 var tallet steget til 33.300 (Google 2013).

En minneside er en arena som skapes i et nettsamfunn. Den opprettes som regel i etterkant av at noen dør. På minnesidene er det vanlig at man kan se bilder av den avdøde, skrive hilsener til den avdøde eller pårørende, legge ut lenker til sanger, skrive dikt og minnes den som er død. Minnesidene viser interaksjon mellom nære og fjerne venner av den døde. Slike minnesider kan oppstå kun timer etter at en ulykke eller et dødsfall har inntruffet, og de kan være aktive i mange år etter at personen minnesiden er rettet mot døde. Noen minnesider er lukket, og kun de som blir budne inn har plass, mens andre minnesider er åpne for alle.

Danbolt understreker at alle kulturer og subkulturer utvikler sine kulturadekvate rom, og at det derfor er naturlig at ungdom gir sorgen rom på en arena der de føler seg hjemme. Ungdom bruker nettet, som er en kjent arena for dem, til å gjennomleve det ukjente – sorgen. Minnesidene oppleves for ungdom som en måte å hedre den dodes minne på og samtidig kanalisere egen sorg. Danbolt påpeker også at minnesider kan være god hjelp for de involverte i deres sorgprosess, og at minnesidene med bilder og historier om den avdøde og kondolansesprotokoll er følelsesforløsende (Danbolt 2005). I boken *Å ta avskjed* beskriver Alte Dyregrov hvordan minnesider uttrykker medfølelse og

samtidig er med på å markere tilhørighet og sosialt felleskap (Dyregrov 2010: 61). Han uttrykker også at vi som samfunn er blitt flinkere med sorgritualer enn tidligere, og at moderne krisepsykologi har fått folk til å forstå at ingen er tjent med å tie sorgen ihjel.

Minnesidene kan i tillegg gi mye informasjon og kunnskap om hvordan ungdom sørger, hvordan de føler og tenker – blant annet om de eksistensielle spørsmålene forbundet med liv og død. Alt tyder på at minnesider på Internett vil etablere seg som en del av de mønstrene som sorgen bearbeides gjennom (Danbolt 2005: 14). I en amerikansk artikkel fra 2012 om bruk av Facebook som utløp for sorg og støtte til ofre etter ulykker, sies dette om minnesidene på Facebook:

«Social networking also allows people to support other grievors after an accident and death. Facebook provides an emotional outlet for individuals unable to express emotions in public. Furthermore, talking about the death with others has been suggested as a positive coping skill, allowing individuals to process grief.» (Laura 2012)

Jobber man med ungdom, er det en viktig oppgave å se dem. Hvordan gjør man det? Hva ser man etter? Kultur spiller en stor rolle. Det er viktig å ha kjennskap til ungdomskulturen og dens fenomener for å kunne vurdere reaksjoner og uttrykk sorgen kan ha hos en ungdom. En mann på 85 år og en gutt på 18 år vil i de aller fleste tilfeller reagere svært ulikt på sorg. Om man er til stede der ungdom kommuniserer og interagerer, vil man bli kjent med dem. Og om man bruker tid med ungdom på deres arenaer, vil man bli utrustet til å se de ungdommene som trenger hjelp til å finne redskaper for å håndtere og bære sorgen de opplever. I tillegg er det viktig å ha gjort seg opp en mening om det grenseløse og selvutleverende som slike minnesider kan gi mulighet for. Dette kommer jeg tilbake til.

Jobber man med ungdom, er det en viktig oppgave å se dem. Hvordan gjør man det? Hva ser man etter?

Bruk av Facebook

De fleste ungdommer er ivrige brukere av Facebook. Det er vanlig å kommunisere om hverdagens små og store utfordringer og hendelser i dette sosiale mediet. Som diakon bruker jeg Facebook mye i jobb. Jeg har grupper for ungdomsledere, ungdomsklubb og babysang. Jeg oppretter arrangementer vi skal ha i kirkelige sammenhenger og sprer informasjon om ulike saker jeg synes er av betydning. Jeg bruker min Facebookprofil helt bevisst som diakon og ser stor verdi i å være der folk er og bli kjent med dem også i dette mediet. Dette gjelder mennesker i alle aldre, og det er et flott verktøy å bruke i det nettverksbyggende arbeidet.

Høsten 2012 fant jeg interessant empiri i Petter Bae Brandtzægs doktoravhandling. Her avdekker han at de nye mediene (deriblant Facebook) antas å ha en viktig betydning for både utviklingen av digitale skiller mellom mennesker og økt sosial kapital hos enkeltmennesker. Mennesker bruker de nye mediene på ulike måter. Brandtzæg mener at en ikke kun kan skille mellom brukere og ikke-brukere, men at ulikheten i bruk er mer kompleks enn som så (Brandtzæg 2012). Studien viser også at man ikke kan påvise at mediebruk går på bekostning av ansikt-til-ansikt-kommunikasjon. Brukerne har snarere tvert imot rapportert om økt vennskap. Studien konkluderer med at det er viktig å fokusere på brukstyper når man ønsker å se på sosiale implikasjoner.

«Sosialiseringbrukerne kommer best ut på alle sosial kapital-indikatorerne (mer ansikt til ansikt). Rammeverket kan bidra til å forstå ulike typer mediebruk mer nyansert og kan slik bidra til både teoriutvikling og utvikling av praksis i forståelsen av nye mediebrukere.» (Brandtzæg 2012: 14–15)

Det ser ut til at minnesider blir brukt av de fleste aldersgrupper, men om ungdom er mer aktive brukere enn andre aldersgrupper, vil forbli uvisst inntil noen forsker mer på dette området. Brandtzægs studie viser funn som kan

Studien viser at alder og tilgjengelighet er de viktigste faktorene for å forstå ulike typer bruk, mens kjønn har mindre betydning.

være med å gi en forståelse av bruken av minnesider. Studien viser at alder og tilgjengelighet er de viktigste faktorene for å forstå ulike typer bruk, mens kjønn har mindre betydning. Kvinner er likevel mer aktive brukere enn menn, og kvinnene faller ofte i kategorien sosialiseringbrukere, som Brandtzæg

kaller dem. Menn er i mindre grad brukere, men når de først anvender medier som Facebook, er det som regel en annen type bruk enn typisk sosialisering. Mannlige brukere rapporterer også at de kjente seg mer ensomme enn kvinnelige, noe som kan skyldes måten de bruker Facebook og andre sosiale medier på. Dette synes jeg er et interessant funn, og jeg undrer meg over om det kan bety at kvinner bruker minnesider mer enn menn?

Bruk av minnesider

I forbindelse med min masteroppgave gjorde jeg en kvantitativ spørreundersøkelse om minnesider på Internett sommeren 2010 (Træthaug 2011). 84 ungdommer i alderen 13–19 år ble spurt om deres kjennskap til – og eventuelle bruk av – minnesider på Internett. Jeg var interessert i hvor mange ungdommer som kjente til disse minnesidene og hvor mange som brukte dem. Tallene fra mitt forskningsarbeid viser at av de ungdommene som kjente til minnesider,

var det mange som brukte dem aktivt, spesielt i alderen 16–19 år. Tallene viste også at flere gutter enn jenter var kjent med minnesidene. Det var flere ikke-brukere enn brukere, og flertallet var inne og kikket på sider til mennesker de ikke kjente. Det var også et stort antall ungdommer som ikke hadde hørt om minnesider på Internett, men av disse var nesten 100 prosent i alderen 13–15 år, fordelt nesten helt likt mellom gutter og jenter. Av de ungdommene som hadde tilleggs kommentarer om å uttrykke følelser og tanker på Internett, var de fleste ungdommene positive. Noen syntes imidlertid det ble for privat å dele sine innerste følelser på denne måten. Samtidig ytret flere at minnesider ga mulighet for å gi uttrykk for tanker som det ellers ikke var så lett å sette ord på.

Et virtuelt liv etter døden

«Nettet har forandret måten vi lever på for all fremtid. Og det er i ferd med å forandre måten vi huskes på også.» Dette skrev Anders Giæver i sin kommentar *Evig liv på nettet* i VG i september 2011 (Giæver 2011). Her beskriver han hvordan minnesider på Internett kan være med å skape et rom der venner kan minnes den døde. Karakteristisk skildrer også Giæver minnesiden til en venn av seg: «Det er blitt en vakker minnetale, og den får stadig nye bidrag. Jeg håper den blir stående.»

Dette underbygger mine egne erfaringer fra møte med ungdom på minnesider på Internett, og da spesifikt minnesider på Facebook. Når ungdom skriver innlegg på minnesidene skriver de *til* den avdøde.

«Det var så fint på graven din i dag. Det er alltid lys og levende blomster der. Håper du vet det er fordi vi savner deg sånn og alltid vil huske deg. Håper det er godt der du er. Elsker deg.»¹

Når ungdom skriver innlegg på minnesidene skriver de *til* den avdøde.

Selv har jeg fått invitasjon til minnesider etter at flere unge i nærmiljøet der jeg jobber har mistet livet i ulykker og selvmord. I disse gruppene må man få invitasjon eller spørre om å bli medlem fra den som administrerer siden. Minnesiden kan være opprettet av en nær venn eller et søsken. Antall medlemmer varierer fra noen hundre til flere tusen. På disse sidene legger ungdom ut tanker, dikt, lenker til musikkvideoer, bilder og minner. Når noen skriver et slikt innlegg, er det vanlig at andre medlemmer av gruppene svarer med en kommentar. Mine erfaringer tilsier at det i 90 prosent av tilfellene blir svart med et ♥. Det er ikke uvanlig at det er kommentert med 30–40 hjerter i løpet av et par timer dersom en av ungdommene skriver:

«Det går ikke en dag uten at jeg tenker på deg. Jeg savner deg så fælt og kunne ønske du kom tilbake!!»

Dette gir meg noen refleksjoner om *rommet* for sorg dette mediet gir. Ungdommene kan sitte hjemme alene, kanskje føle seg tynget av sorgen og ikke vite hvem de skal snakke med, og kanskje heller ikke hvordan. Når de da går til minnesiden, poster et slikt innlegg og får så mange tilbakemeldinger på kort tid, kan det gi en opplevelse av ikke å bære sorgen alene. De vet at de er mange som står sammen i sorgen, mange som minnes og mange som lengter. Jeg deler Anders Giævers bilde på en minnetale (Giæver 2011) som stadig får nye innlegg. Og på minnesidene blir minnene så levende og synlige. Som når fiskesesongen starter igjen etter at en kamerat er borte, og det legges ut bilder av tidligere fisketurer sammen med kommentaren:

«Du er med oss i år også.»

Men selv om det kan blir postet innlegg på minnesidene mange år etter at den det gjelder er død, ser det ut til at det blir færre og færre med årene. Flere har spurt meg om minnesidene gir ungdommen mulighet til å komme seg videre, eller om de bidrar til å opprettholde sorg, smerte og savn. Jeg har ikke god nok kjennskap til så mange minnesider over tid til at jeg kan komme med noen påstander om det, men det synes som om det blir mindre og mindre aktivitet

Mine observasjoner viser også at det er like vanlig å skrive «gratulerer med dagen» på en minneside som det er å gjøre det på en vanlig Facebookprofil til en venn.

på minnesidene etter som årene går. Unntaket er i forbindelse med spesielle merkedager eller hendelser. Ett år etter begravelsen kan det for eksempel legges ut musikklenker til en av sangene fra begravelsen. Mine observasjoner viser også at det er like vanlig å skrive «gratulerer med dagen» på en minneside som det er å gjøre det på en vanlig Facebookprofil til

en venn. Mange av innleggene på bursdagen kan være svært lange, som brev med minner over det som var og beskrivelse av savnet slik det er. Men oftest uttrykkes det med kortere hilsener:

«Gratulerer masse med dagen, venn – Håper du har det fint der oppe, så ses vi igjen vår fine engel!»

Og selv om det er gått mange år siden personen døde, skrives det på sidene:

«Seks år siden vi så deg sist ... Har ikke ord på det, aldri hatt og vil aldri få! ... Men vet at du har det bra nå og passer på dem du er glad i, skulle bare ønske du kunne gjort det herfra ...»

Jeg har også fått spørsmål om jeg har opplevd mobbing på disse minnesidene. Det kan jeg ikke si å ha registrert, men jeg har merket meg at når en fjern venn (siden jeg kjenner nettverket) har postet et innlegg om hvor høyt vedkommende er savnet, er det ikke blitt skrevet en eneste kommentar. Mine erfaringer med ungdoms språkbruk og måten de skriver på Facebook på, er at det er et sterkt uttrykk når noen skriver et innlegg som ingen andre kommenterer. Det er noe ikke-bekreftende i det. Det oppleves som en stille protest mot det vedkommende har skrevet: «Hun vet ikke hva hun snakker om ...». Blant annet med tanke på dette er jeg er derfor opptatt av, i møte med ungdom i forbindelse med minnemarkeringer og åpen kirke, å understreke at ingen har mer rett til å sørge mer enn andre, og at vi må vise raushet for alle uttrykk for sorg.

Når det gjelder språk, er det ikke en selvfølge at man skjønner om det er en gutt eller en jente som har skrevet innlegget. Det ser ut til at gutters måte å kommunisere på har endret seg de siste årene. De virker mer åpne og ærlige i sine følelsesuttrykk.

Både når det gjelder klemmer, tårer, ord og handling. Dette er noe som går litt på tvers av vanlige kjønnsstereotyper. Jeg ser muligheten for at det kan være ulikheter mellom bygd og by på dette området, og jeg vil understreke at jeg jobber med bygda som kontekst. Jeg ser også at ungdom får tatovering når de har mistet en av sine, kanskje spesielt ved tap av søsken. Noen gutter på en russebil hadde rammet inn russebuksen til vennen sin, og den fikk en helt spesiell plass i russebilen. Bilder av kamerater blir tatt med på turer, og dikt blir skrevet til minne om denne vennen lenge etter at han døde. I tillegg synes jeg mange av innleggene lærer meg mye om hvordan ungdom tenker:

«... KOMME I GANG ... Ja, det er vel best å komme i gang nå – hører jeg. Komme inn i de vante rammer. Og jeg skjønner at du ikke vet hva sorg kan være. Mitt liv blir aldri i den samme ramme. Mitt liv bader i den verste smerte, og jeg har nettopp begynt på mitt livs tøffeste arbeid ... SORGARBEID. Det er det som betyr mest nå ... JEG ER I GANG ... Du e med meg kvar dag alltid i mine tankar ... kjære venn ...»

Det er mye klokskap å hente i det ungdom skriver. I tillegg lærer det meg dem å kjenne slik at det er lettere å se dem og knytte relasjoner.

Jeg ser muligheten for at det kan være ulikheter mellom bygd og by på dette området, og jeg vil understreke at jeg jobber med bygda som kontekst.

Om å knytte relasjoner – egne erfaringer

En dag skrev en av ungdommene på en av de nevnte minnesidene hvordan det var å bli spurt av mennesker om den som var død. På en svært rørende måte la ungdommen frem sin skildring – skrevet «til» den avdøde. Noen dager seinere møtte jeg den samme ungdommen. Vi var bekjente fra før, men kommentaren som var skrevet på minnesiden ga meg en åpning for samtale da vi møttes. Jeg kommenterte det som var skrevet, og vi fikk en lang, god prat om hvordan livet virkelig var for tiden. I forkant av dette møtet måtte jeg vurdere om jeg skulle vise at jeg hadde sett hva hun skrev, eller om jeg skulle la være å nevne det. Jeg ble enig med meg selv om at det verste som kunne skje, var at jeg ble

For det virker, som Danbolt også påpeker, som om det er lettere å skrive hva man mener og hvordan man har det enn å si det. Det er flere temaer det virker som om ungdommen synes det en utfordring å prate om når vi treffes ansikt til ansikt, men som det synes å være lettere å prate om når vi har skrevet sammen på forhånd.

avvist. For jeg har en grunnleggende oppfatning av at ungdommene ønsker å bli sett, og i det må man ta noen sjanser. Om man som sjelesørger og diakon skal kunne hjelpe ungdom i deres sorg, må man bruke tid på å skape relasjoner, trygghet og tillit. Facebook gir meg innblikk i ungdommenes tanker og hjelper meg å møte dem der de er. For det virker, som Danbolt (Danbolt 2005) også påpeker, som om det er lettere å skrive hva man mener og hvordan man har det enn å si det. Det er flere temaer det virker som om ungdommen synes det en utfordring å prate om når vi treffes ansikt til ansikt, men som det synes å være lettere å prate om når vi har skrevet sammen på

forhånd. Mine erfaringer tilsier at det, med noen ungdommer, er lettere å ha en «dypere» kommunikasjon når de har ytret seg på Facebook først. I tillegg til at det gir meg rom for å følge dem opp og vise at jeg er der og ser dem. Flere ganger har jeg erfart at når jeg har lest at noe har skjedd, eller sett at noe er skrevet, har dette gitt meg mulighet til å følge opp videre.

Det kan være kontakt med enkeltpersoner på mail eller en gruppe. Der jeg jobber skulle det være LAN (der ungdommene møtes for å spille pc-spill sammen i flere døgn). To dager før LAN startet, døde en ung gutt fra nabobygda i en trafikkulykke. Siden jeg er venn med mange ungdommer på Facebook, så jeg at en av dem skrev at de skulle ha en liten minnestund for denne gutten på LAN. Jeg tok kontakt med ungdomskontakten i kommunen og spurte om de ønsket å ha med seg noen fra kirken på dette. Han takket for tilbudet, men sa at det nok skulle gå bra. Jeg oppfordret ham til å si til ungdommene at vi var her om de ønsket det. Det endte i at de ønsket å ha oss med, og jeg hadde en kort minnestund sammen med ungdommene i gymsalen der de hadde LAN. De viste stor takknemlige etterpå over at jeg hadde vært med.

Jeg tror det er viktig å ha et bevisst og gjennomtenkt forhold til hvordan man, spesielt som profesjonell, opptrer på Facebook og på minnesidene. Om man bedt inn i en minneside, mener jeg det er viktig å tenke gjennom hva man vil med å takke ja, og hvordan man vil bruke denne plassen. Jeg er bedt inn der, og ungdommene vet jeg er «medlem». Selv pleier jeg sjelden å kommentere innlegg som skrives, men det hender at jeg sender en mail til enkeltpersoner i etterkant av innlegg de har skrevet for å spørre hvordan vedkommende har det. Da prøver jeg å vise min omtanke for ham eller henne og minner om muligheten for komme på mitt kontor til en samtale om det er ønskelig. Det skjer ikke ofte at det ender i samtaler på mitt kontor, men det blir ofte flere mailer frem og tilbake om hvordan livet *egentlig* er. Det har også skjedd flere ganger at jeg har hatt kontakt med ungdommer på mail via Facebook, men at vi likevel bare så vidt hilser på butikken. Andre ganger kan det være at jeg har hatt kontakt med noen jeg aldri har møtt ansikt til ansikt som viser stor tilknytning til meg når vi møtes i en eller annen sammenheng.

Likevel er det ganger jeg legger ut kommentarer – som da russetiden startet og vennegjengene hadde et medlem mindre etter et traumatisk dødsfall:

«Kjære alle dere – Jeg tenker på dere nå som russetiden har startet og dere mangler en viktig og kjær venn å dele denne tiden med. Ta vare på hverandre og gjør russetiden til en tid fylt av samhold, vennskap og kjærlighet. Det er den beste måten å hedre ...s minne på. Jeg bærer dere med meg i mine tanker og bønner.»

Alle guttene på russebilen trykket «liker», og jeg fikk vise at jeg ser dem og støtter dem uten å være avhengig av å møte hver og en av dem. For ungdommene ønsker og trenger å bli sett, og ikke minst støttet, i sitt sorguttrykk.

Ungdoms sorguttrykk i møte med tradisjonelle sorguttrykk

I sosiale mediers rom blir man kjent med ungdommers stemmer. Selv er jeg svært takknemlig for å ha fått plass i noen slike sørgerom. Ved at jeg har fått lov å delta på deres arena på denne måten, har jeg lært mye av og om ungdom. De har vist meg sitt sorguttrykk, sine lengsler og sine tanker, og de har gitt meg en dypere erfaring av hvem de er og hva de trenger. Disse rommene har gitt meg kjennskap til konteksten i ungdomskulturen, og jeg kan dermed være diakon for ungdom på en annen måte. For det er viktig å være til stede med det diakonale fokuset

Samtidig ser jeg kulturutfordringer dette kan gi når ulike sorguttrykk møter hverandre.

i disse rommene. Tilstedeværelsen i sosiale medier og kunnskapen jeg får om kultur og kontekst gir meg muligheter for sjelesørgerisk og diakonalt virke i et bredere felt. For ungdom synes å handle i sorgen på en annen måte enn tidligere. De våger kanskje å vise den og være mer til stede i den. Og jeg tror dette er sunt. Samtidig ser jeg kulturutfordringer dette kan gi når ulike sorguttrykk møter hverandre. Jeg møter kommentarer og diskusjoner som gir meg inntrykk av at mange voksne tar ungdom for å overreagere i sine sorguttrykk. Jeg hører kommentar om at de «dyrker sorgen», og at alle blomster og lys på gravplassen en sjenerende fordi «det synes så godt». Jeg hører tydelige utsagn om at denne måten å sørge på ikke kan være sunn, og at ungdommen overkjører andres sorguttrykk ved å ta så mye plass. Det ser ut til å råde usikkerhet om disse «nye» sorguttrykkene, og det er behov for gode samtaler som forklarer og opplyser. Når jeg deler mine faglige refleksjoner med dem som uttrykker sin skepsis overfor ungdoms sorguttrykk, opplever jeg å bli møtt. Samtidig mener jeg at ungdom altfor fort blir negativt stemplet for sin måte å sørge på.

Jeg mener at diakoner og andre voksenpersoner som jobber med ungdom, må hjelpe dem å bli sett og forstått i deres sorguttrykk. I tillegg må

Kan det være at ikke alt som blir lagt ut på minnesidene handler om den konkrete avdøde eller om eldre sorg som blusser opp i møte med ny sorg?

man se at man noen ganger kanskje må støtte dem i å forstå seg selv og sitt eget beste. Det er viktig å ha tenkt gjennom i hvor stor grad minnesidene kan bidra til å overdramatisere eller forsterke ulike dimensjoner ved sorgen. Kan det være at ikke alt som blir lagt ut på minnesidene handler om den konkrete avdøde eller om eldre sorg som blusser opp

i møte med ny sorg? Og hvordan forholder vi oss til det? For minnesidene gir potensialet for det grenseløse. Noen sørgende kan oppleve et indre kaos som trenger ytre grenser for at sorgarbeidet skal kunne oppleves mindre kaotisk, og jeg undrer meg over om minnesidene bidrar til mer eller mindre kaos. Jeg ser at noen finner stor trøst i minnesidene og bruker dem mye, mens andre ikke klarer å forholde seg til dem. Likevel kan jeg ikke si at jeg ser så mye grenseløse holdninger på disse sidene, men mener at muligheten er til stede. Og dette er noe vi som fagpersoner må være oss bevisst.

Det er viktig å være oppmerksom på om bruken av minnesidene går i retning av det sunne eller det usunne. Kun tiden vil vise hvordan dette utvikler seg, og jeg mener at vi må være til stede for å følge denne utviklingen. Er vi til stede i disse rommene og tar dem på alvor, kan vi også få en rolle der vi kanskje en dag må stoppe opp å si at vi ser et mønster utvikle seg i feil retning – for deretter å være med å snu det.

Avslutning

Som diakon er jeg opptatt av å gi ungdom rom for sin sorg. Jeg er opptatt av å skape disse rommene og være til stede i dem. Minnesidene på Facebook har gitt meg plass i et nytt rom, og jeg mener det er av betydning at jeg, som fagperson med kompetanse om sorg og sorgreaksjoner, er til stede i disse rommene. Som en integrert del av kirkens misjon blir den diakonale handling utfordret av konkrete kontekster. Alle kontekster er sammensatte og krever derfor analyse og faglig tilnærming. Betydningen av de kontekstuelle rammene kan også være med å fremheve muligheten for at alle mennesker får fortelle sin historie, blir hørt og verdsatt av andre (Det Lutherske Verdensforbund 2010: 13). Om man skal se andre, må man også vite hvem og hva man skal se etter. Man må kjenne ulike kulturelle fenomener knyttet til ulike arenaer. Denne artikkelen har gitt et innblikk i det kulturelle fenomenet Facebook og minnesider. Diakoner og andre som arbeider med ungdom i sorg, trenger større kunnskap og mer handlingskompetanse i møte med ungdom i sosiale medier. Ungdomskultur er i stadig endring, og man trenger ikke prate samme språk. Det må gis rom for uttrykkene og språket den enkelte bærer i seg; rom der rammene er trygge, respektfulle og faglig gjennomtenkte. I møte med sorg i sosiale medier kan det hende man med tiden vil oppleve at dette er usunt eller for grenseløst. Kan det virtuelle livet etter døden ta av i feil retning? Når blir det for mye? Hva kan bli feil? Og hva gjør vi som bærere av kirkens omsorgstjeneste om vi ser at dette går i feil retning? Jeg mener vi har et ansvar for å hjelpe ungdom i deres sorg. Men hvordan kan vi gjøre det om vi ikke er til stede i de sørgerommene der ungdommen interagerer?

Marianne Torp Træthaug

er soknediakon i Gausdal

E-post: marianne@kirkekontoret.no

Referanser

- Brandtzæg, P. B. (2012). *Social implications of the Internet and social networking sites: a user typology approach*. Doctoral thesis submitted for the degree of PhD. Oslo: Department of Media and Communication, Faculty of Humanities, University of Oslo
- Bugge, R. G. (2008). *Når krisen rammer barn og unge*. Kristiansand: Høyskoleforlaget
- Bugge, K. E., Grelland, E. og Schrader, L. (2006). *Ungdom og sorg*. Oslo: Landsforeningen uventet barnedød
- Bugge, K. E. og Røkholt, E. G. (2009). *Barn og ungdom som sørger: faglig støtte til barn og ungdom som opplever alvorlig sykdom eller død i nær familie*. Bergen: Fagbokforlaget

- Danbolt, L. (2005). Ungdom sørger på nettet. *Nytt norsk kirkeblad*, 4
- Danbolt, L. og Stifoss-Hanssen, H. (2007). *Gråte min sang: minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget
- Det Lutherske Verdensforbund (2010). *Diakoni i kontekst: forvandling, forsoning og myndiggjøring: et bidrag fra Det Lutherske Verdensforbund til forståelsen av diakoni og diakonal praksis*. Red.: K. Nordstokke. Geneve: Det Lutherske Verdensforbund
- Dyregrov, A. (2010). *Å ta avskjed: ritualer som hjelper barn gjennom sorg*. Bergen: Fagbokforlaget
- Gjæver, A. (2011). <http://vganders.vgb.no/2011/09/17/evig-liv-pa-nettet/>
Google (18.03.2013): http://www.google.no/#hl=no&sclient=psy-ab&q=minneside&oq=minneside&gs_l=hp.1.1.0l4.1115.2498.0.5329.9.8.0.1.1.1.291.1688.0j4j4.8.0...0.0...1c.1.6.psy-ab.yXLgADHphHc&pbx=1&bav=on.2.or.r_qf.&bvm=bv.43828540,d.bGE&fp=d25b5c20135e6c5d&biw=1440&bih=769
- Laura, L. (2012). Posting grief on the wall using facebook to grieve and offer support after a tragedy. *The Elon Journal of Undergraduate Research in Communications*, 3, 1
http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:CuHt4XswzMgJ:scholar.google.com/+social+media+and+sorrow+grief&hl=en&as_sdt=0,5&as_ylo=2012
- Lövheim, M. (2004) *Intersecting identities: young people, religion, and interaction on the Internet*. Doktoravhandling ved Uppsala universitet, Humanistisk-samhällsvetenskapliga vetenskapsområdet, Teologiska fakulteten, Teologiska institutionen
- Lövheim, M. (2011). *Information, communication and society*. London and New York: Routledge
- Træthaug, M. T. (2011). *Ungdommens plass i sørgerommet: hvordan påvirkes kirkens sorgarbeid av kulturelle fenomen blant ungdom?* (Masteroppgave i diakoni, Diakonhjemmet høyskole) Hentet fra:
http://brage.bibsys.no/diakon/bitstream/URN:NBN:no-bibsys_brage_19368/1/Masteroppgave%20MGD300%20v%C3%A5r%202011%20Marianne%20Torp%20Tr%C3%A6thaug.pdf
- Vetlesen, A. og Nortvedt, P. (2000). *Følelser og moral*. Oslo: Gyldendal

Noter

- 1 For å ivareta personvernet, velger jeg ikke å ha henvisninger til mine sitater fra minnesidene. Jeg vet at disse minnesidene er åpne for alle, men i respekt for den enkelte ser jeg det som problematisk å henvise til disse sidene.

Musikk og sorg- musikkens diakonale betydning i begravelsen

Av Margrete Berntsen

Innledning

En tone henger i luften. Så enkel, så sart. Det er tonen av en klarinett. Tonen beveger seg i luften og skaper en melodi, den former et bilde. Den former et bilde av det jeg en gang opplevde og bringer tilbake gamle følelser. Følelser av varme og nærhet. Minner om et ansikt fylt av livsglede og kjærlighet.

Musikk har alltid spilt en viktig rolle i møte med sorg og sørgende. Når noen dør velger mange å gjennomføre en kirkelig begravelse for å ta avskjed med den avdøde. I selve gravferdsliturgien har musikken en sentral rolle. I gravferdsliturgien binder musikken sammen de liturgiske leddene og skaper en helhet, og gjennom blant annet salmevalg og musikkinnslag får de pårørende mulighet til å skape en personlig ramme omkring gravferdsritualet. Denne artikkelen bygger på mitt mastergradsarbeid i diakoni, der jeg reflekterer rundt de musikalske valgene de pårørende tar og hvilken betydning dette kan ha i en diakonal sammenheng. Mitt hovedfokus er på musikkens muligheter til å formidle håp, trøst og klage. På bakgrunn av dette har jeg intervjuet to organister, to prester og en begravelseskonsulent for å få en bredere faglig tilnærming og forståelse.

Musikk- toner i bevegelse

Som mennesker lever vi i en dynamisk tilværelse. I møte med vanskelige situasjoner kan musikk som virkemiddel være en måte å bearbeide sorg på, både som aktivt utøvende eller passivt lyttende. Musikken kan være en måte å

kommunisere med den sørgende på, eller så kan den sørgende selv kommunisere sin egen sorg og følelser gjennom musikken. Musikk er viktig, nettopp fordi det taler et universelt språk. Å definere musikk som et universelt språk kan gjøres på bakgrunn av at musikk er noe de fleste mennesker har et forhold til og noe som omgir oss i hverdagen, både bevisst og ubevisst. Musikk kan forekomme i ulike former og sjangre, og miljø og kultur har gjerne betydning i oppfattelsen av hva som er god musikk og hva som kommuniserer. Audun Myskja (2006) viser til musikkmedisinsk forskning når han påstår at det skjer fysiologiske reaksjoner i kroppen som bestemmer hvordan vi oppfatter ulike typer musikk, om vi liker den eller avviser den. Denne funksjonen kan påvirkes av den emosjonelle grunnstemningen i øyeblikket, av personligheten vår og minnene våre, noe som delvis kan forklare den store variasjonen i respons på musikk.

Å definere musikkbegrepet er utfordrende. Et av spørsmålet som må stilles er hvem som bestemmer hva som er musikk; om det er komponisten eller lytteren. Ruud (1997) skriver at mange har prøvd å si *hva musikk* er og mange vil betrakte musikk som enten noe indre hos komponisten, eller som et mer formalt spill med toner og forventninger. En kan også si at det er organisert lyd, som ofte er delt opp i like lange tidsavsnitt, og der enhver lyd er mulig komponent, for eksempel lyder i naturen. Om komponisten eller lytteren oppfatter fuglekvisper som musikk, så kan det være musikk. Om den sørgende opplever barnelatter som musikk, så er det musikk.

Musikk i begravelsen - bakgrunn for musikkvalg

Etter Jesu forbilde har den diakonale kirke et ansvar i å vise omsorg og kjærlighet til de som har det vanskelig, uavhengig om de er medlemmer av kirken. Det er bare noe av det som forklarer hva en diakonal kirke er. Selve ordet diakoni kan defineres på mange måter, blant annet som *tjeneste*, *medmenneskelighet* eller *det å være en medvandrer*. En av informantene beskrev diakonien som det å være en *hjelper*. Kirkens diakonale oppdrag er

blant annet å møte mennesker i utfordrende og vanskelige situasjoner og være en hjelp og støtte. Jeg opplever det er en nær sammenheng mellom musikk og diakoni og at musikken kan ha samme funksjonen som diakonien. Musikk kan være diakoni og diakoni kan være musikk. Jeg vil blant annet beskrive begravelsen som en diakonal arena eller setting fordi kirken har en viktig rolle i denne sammenhengen, og erfarer møter med mennesker som er i en sorgprosess og/eller i en utfordrende prosess eller overgangsfase i møtet med døden. Diakonen kan også ha en sentral plass i begravelsen som bissetter og det tydeliggjør diakonens og diakoniens rolle i denne sammenhengen.

Musikken har alltid hatt en sentral del i de kirkelige ritualer, både som liturgiske ledd og som selvstendige innslag. I begravelsen har de pårørende stor frihet til å velge musikk, i form av salmer og musikkinnslag. Det betyr likevel ikke at musikkinnslagene er av like stor betydning for alle pårørende. Grunnen til dette kan være at de ikke har noen spesielle musikkpreferanser eller at musikkpreferansene ikke passer inn i en kirkelig ramme. Noen velger å gjennomføre en kirkelig begravelse, til tross for at verken de eller den avdøde hadde kirkelig tilknytning. I disse tilfellene kan salmevalg og musikkinnslag bli mer standardiserte, noe som betyr at valgene tas på grunnlag av andres forslag eller erfaringer. På den ene siden kan dette være av positiv betydning i og med at det kan åpne opp for et større formidlingsrom av det kristne evangeliet til de som vanligvis ikke har et nært forhold til kirken. På den andre siden kan det få en mer utfyllende egenskap i selve begravelsesritualet uten videre betydning. Grunnen til dette kan være at musikkens oppbygning, rytmikk og tonebruk ikke kommuniserer eller oppleves fremmed, eller at det tekstlige innholdet er vanskelig å forstå på grunn av teologisk fagterminologi.

Der ordene blir fattige har sang og musikk sin egenverdi i at den kan nå inn og gi en atmosfære av åpenhet fordi den ikke forventer noe av lytteren. Den kan også gjøre oss sårbare, få oss til å bryte barrierer og følelsemessige stengsler. Berger (2006) skriver om sjelens musikk som kan hjelpe oss å være tilstede i øyeblikket, i opplevelsen. Musikk beskrives som en nøkkel, eller inngangsport til vår sjel og hjelpe oss å være mer i kontakt med oss selv og med andre på et

dypere plan. Derfor kan vi også snakke om musikken som et *diakonalt virkemiddel*, fordi det kan åpne opp for en dypere forståelse av oss og åpne opp for en religiøs dimensjon, noe som kan kommuniseres både i ord og toner.

Begravelsesmusikken kan skape en opplevelse av delt sorg og takknemlighet for den avdøde, og samtidig gi en god opplevelse og gode minner fra selve begravelsen. En utfordring ved å bringe egne musikkpreferanser eller foretrukket musikk inn i en slik kontekst, kan være at det endrer egne assosiasjoner til musikken. Musikk som i utgangspunktet gir en opplevelse av håp eller glede kan knyttes til sorg og en opplevelse av håpløshet (Hallam, Cross og Michael Thaut (red.) (2009).

Musikk og sorg- hånd i hånd

Musikk er den sterkeste ikke- kjemiske medisineren. (Oliver Sacks)
(Myskja 2006:27)

Joy S. Berger(2009) beskriver noe hun kaller "*seasons of the soul*". Dette er en modell og en fremgangsmåte som benyttes i musikkterapi. Den tar utgangspunkt i sorgprosessen som inndeles i de fire årstider; høst, vinter, vår og sommer og knytter årstidene opp mot musikk. Høsten beskrives som en årstid for forandring; fuglene flyr sørover og naturen forandrer seg. Det er starten på en sorgprosess som preges av sjokk og nummenhet og utfordringer med å akseptere et tap. Dette er en tid for musikk som det er knyttet minner til og som gir omsorg, styrke, og som både gir håp og realitetsorienterer. Målet er å bearbeide sjokket og konfrontere tapet. Vinteren blir beskrevet som en årstid preget av kulde, mørke og tomhet, lange netter og korte dager. Denne årstiden blir beskrevet som en tid der lengselen og smerten over tapet føles tung å bære. Musikk som bidrar til å få frem gode minner, empowerment og trygghet blir viktig i denne perioden. Empowerment- begrepet refererer blant annet til individets evne til å fatte beslutninger og til å ha kontroll over sitt personlige liv (Hummelvoll 2004). *Empowerment* er et viktig begrep i diakonal praksis og kan

bety at kirkelige ansatte kan legge til rette for at de pårørende kan *hjelp seg selv*, blant annet med å velge musikk som de har et godt forhold til, og som kommuniserer det de ønsker innenfor de rammer begravelsesliturgien legger til rette for.

Videre beskriver Joy S. Berger *våren* som årstid, og da skjer det en endring; både i naturen og i sorgprosessen. Fokuset rettes mot en ny begynnelse og et mer fremtidsrettet perspektiv. Minner knyttet til bestemte sanger eller musikkstykker kan gi en ny mening i den nye årstiden, og det kan bli viktig å bli introdusert for ny musikk som kan gi grobunn for nye minner. Det er en tid for re-formasjon av *selvet*. Fra vår til sommer fortsetter re-formasjonen og utviklingen, og utfordringen er å flytte fokuset fra sorgen og se fremover. Musikk det er knyttet gode minner til kan være en hjelp til å minnes den/de avdøde, for eksempel musikk som ble spilt eller sunget i begravelsen. Et fremtidsrettet perspektiv kan gi ny mening til musikken. Ny musikk demonstrerer på en annen måte en ny begynnelse og uttrykker livet *nå* og *fremover*.

Modellen beskrevet ovenfor kan leses sirkulært, og er ingen oppskrift på hvordan det er eller skal være. Det kan likevel være et nyttig verktøy som viser sammenhengen mellom musikk og menneskets dynamiske virkelighet, slik sorgprosessen demonstrerer. Sorgen definert som en *prosess* kan forklares som et uttrykk for de *tilpasningsprosessene den sørgende er engasjert i* (Bugge 2003:21). Å definere sorg kan være utfordrende, men en definisjon beskriver sorg som *reaksjoner på betydningsfulle tapsopplevelser*, blant annet dødsfall. Det å være i en sorgprosess handler blant annet om en mulighet til å tilpasse seg den nye situasjonen, som kan innebære å akseptere tapet, konsekvensene av det og leve i lyset av dette. Det kan også handle om en iverksettelse av mestringsprosesser for å håndtere den situasjonen som oppstår (Bugge 2003).

Musikk og håpsdimensjon

Et av kirkens viktigste budskap er å formidle håp, noe som blir viktig i møtet med mennesker i sorg. Musikk som inneholder håpefulle tekster eller melodier kan i likhet med ord og bibeltekster være med på å formidle håpsdimensjonen i den kristne troen i begravelsen. Dette kan være med på å skape noen gode opplevelser av troen og lage rammer rundt det nye livet og/eller den nye livssituasjonen. *Begravelseskonsulenten* som ble intervjuet, sammenlignet det å være en pårørende med å være i en livskrise. I møtet med døden griper mange fatt i noe som de mener er en barnetro, noe som forsterkes fordi det planlegges en kristen seremoni, og det skjer en påminnelse om noe man en gang trodde på og lærte, både om livet og døden og håpet om et liv etter døden. Alle informantene mente at musikken kan være med på å formidle den kristne håpsdimensjonen, mest av alt gjennom tekstlig innhold. Det kan være snakk om et himmelhåp, eller et håp om at Gud går med i dødens stund. I tillegg til musikkens tekstlige innholdet har også musikkens oppbygning og utforming betydning i forhold til hvordan håpsbudskapet kommuniseres. Det er ikke tilfeldig at flere håpefulle salmer og sanger går i D-dur, som for eksempel NoS 187 "*Deg være ære*". Store komponister som Handel og Bach benyttet ofte denne tonearten når *Guds storhet* skulle beskrives. Det kan også være at andre håpsdimensjoner enn det kristne håpet kommer til uttrykk. Det kan blant annet være håp i forhold til bestemte personer, håp for livet, og en gjensynsforhåpning. Kanskje oppleves det kun som et "der og da håp", men det kan også få en framtidig betydning, både for sorgprosessen og for livet.

Danbolt(2002) skriver at "salmen er et godt eksempel på hvordan empirisk virkelighet og metaforisk virkelighet går over i hverandre og tolker hverandre" (Danbolt 2002:122-123). Mange salmer bruker blant annet metaforer som går rett inn i tapserfaringen, som for eksempel NoS 608 "*Så ta da mine hender*". Fra barnets perspektiv kan Gud bli som en mor eller far som tar ens hånd og fører en fram til hjemmet, det trygge stedet. Den etterlatte har mistet en god hånd å holde i og Guds hånd kan derfor føre frem til gjenforening med den døde en gang i "himmelens hjem". Dette kan gi en håpsdimensjon, men også

en trøst i sorgen. Det kan være et trygghetsaspekt og gi den etterlatte en følelse av ikke å være etterlatt til seg selv. Danbolt refererer også til Svein Ellingsens salmer som har et typisk "døgnsyklisk prosessmønster". Med det mener han at Ellingsen bruker metaforiske bilder fra døgnets tider som blant annet kveld, natt og mørke som beskrivende for *krisepreget uro og smerte*. Natt blir gjerne brukt metaforisk som *overgivelse*, fra *kveldens uro* til *nattens overgivelse* og *håpet* om en fornyende morgen, her og nå og i fremtiden (Danbolt 2002: 122-124).

Musikk som trøster

Guds ord er i sig selv den aller lifligste musika

Som giver trøst og lov midt i dødens nød

Og som rettelig kan fryde hjertet.

Hans Thomassisøn (1569) (Kirkerådet 2005:76-77)

Opplevelsen av å miste noen man er glad i kan oppleves svært vondt og vanskelig.

Håpet, og da hovedsakelig *det kristne håpet*, kan i seg selv være en trøst. Mens håpet er mer en grunnleggende holdning til livet, så blir trøst mer en lindring av de følelsesmessige smertene. Det kan oppleves som en trøst å vite at noen er med deg selv om du har det vondt. Fellessangen er et musikkuttrykk som inkluderer alle de fremmøtte i et fellesskap, men er samtidig en synliggjøring av omsorgsfellesskapet rundt de nærmeste pårørende, nettopp fordi det krever en fysisk tilstedeværelse. Eidsvåg (2002) mener at det å trøste handler om å være en medvandrer og ha et utgangspunkt i at "*det kunne vært meg*". Da oppløses trøste- begrepet som et potensielt maktbegrep som gjør den trøste-trengende liten og trøsteren stor. *Organist 2* uttalte at det er sjelden at man treffer folk som er så sårbare som i en begravelse, og derfor må man også

vokte seg for ikke å bli manipulativ. Musikkens rolle kan ikke undervurderes og derfor må musikkens makt brukes på en positiv måte. Som formidler og/eller utøver må man vite litt hvilken effekt man kan ha, og vite å bruke sin posisjon på en måte som gagnar de pårørende, ikke utøveren selv. Det er ikke utøveren som er i fokus, men de pårørende og deres behov.

En av organistene uttalte at "for noen pårørende kan det bety alt om *den bestemte sangen* eller *den bestemte melodien* blir spilt". I forhold til de musikalske valgene i begravelsen vektla informantene ulike dimensjoner ved musikken som kan være av betydning. En av prestene mente at sang og musikk kan ha en assosiativ funksjon, både i forhold til avdøde og de pårørendes egne erfaringer med musikken. Det assosiative aspektet kan dreie seg om minner om avdøde, gode følelser eller opplevelser knyttet til de bestemte musikkvalgene. I noen tilfeller kan det være avdødes egne ønsker som preger avgjørelsene. Det kan også være en måte å uttrykke eller formidle noe som de pårørende selv har behov for, for eksempel håp, trøst eller klage, både i tekstlig innhold og i toner. Under intervjuet med en av prestene uttalte vedkommende at valget av sanger kan gi et bilde av at musikken betyr noe og er med på å trøste. Det velges da sanger som de forbinder med avdøde, eks. "*Den Fyrste Song*"⁶⁴. Det er en melodi og en tekst som rører veldig sterkt. Informanten sa at "mange opplever nok at en sånn klassisk og- tradisjonsrik tekst er med på å formidle trøst, mer enn kanskje noe annet i begravelsen". Også mange av påskesalmene kan oppleves som trøsterike i begravelsen, som for eksempel NoS 196, "*Døden må vike for Gudsrikets krefter*" eller NoS 187, "*Deg være ære*" (Okkenhaug 1997:207).

Det ble hevdet i et intervju at valget av sanger og salmer kan avhenge noe av omstendighetene rundt dødsfallet. Om det er en tragisk situasjon så ser man hvordan de pårørende kan ha et veldig behov for å finne frem til musikk som de

⁶⁴ <http://www.aasentunet.no/default.asp?menu=1197&id=3222>

kan finne trøst i. I senere tid så har informanten sett at solosangen "Eg ser"⁶⁵ har blitt mye brukt fordi det er et uttrykk for at det er noen som ser deg midt i sorgen og fortvilelsen. Et annet eksempel kan være NoS 490 "Blott en dag" som mange kan oppleve trøstefull fordi den handler om en Gud som går med, også i sorgens tid.

Flere av informantene refererte til det assosiative ved sanger og musikkstykker, men også til musikkens kvalitet for at de skal få en opplevelse av trøst. Blant annet i 1. Krønikerbok 25-1-3 står det om musikere som blir utvalgt fordi de er dyktige i sin musikalske tjeneste. Det tekstlige innholdet i en sang kan ha stor betydning for formidlingen av trøst, men også den *rene, vare* tonen kan åpne opp for opplevelser på en måte ord vanskelig kan gjøre. Musikken kan likevel få en ekstra dimensjon når bakgrunnen for musikken og målet med den betyr noe spesielt for utøveren.

Mennesket kan beskrives som en helhet av ånd, sjel og legeme. Derfor kan også de følelsesmessige smerter gi seg uttrykk i legemlige smerter. Eksempler på dette er anspenhet, høyt blodtrykk og høy puls. I bibelen refereres det flere steder til musikk som lindring av fysiske plager. Et eksempel på dette finner vi i 1. Samuelsbok i fortellingen om Saul og David med harpen der Saul på grunn av harpemusikken fikk lindring og den onde ånden vek fra han.

I musikkmedisinen er det gjort studier av blodtrykk knyttet til musikklytting som viste at den viktigste variabelen var avhengig av lytterens interesse for og verdsettelse av musikkstykket. Myskja uttrykker en usikkerhet om musikk gir en primær fysiologisk effekt som sekundært trigger emosjonell respons, eller at den emosjonelle responsen sekundært trigger fysiologiske forandringer. Likevel er det en forståelse av at klassiske symfonier eller kjente sanger primært vil gi emosjonell respons og sekundært fysiologiske effekter som følge av dette (Myskja 2000:6)

⁶⁵ "Eg ser" er skrevet av Bjørn Eidsvåg. Sangen ble et vendepunkt for Bjørn Eidsvåg, og plasserte han som en av de fremste i norsk populærmusikk. Han brukte sin nyvunne posisjon til å stille fundamentale spørsmål i de nye sangene sine (Steen 2005).

Musikk- et rom for klage

I Bibelen gis det et tydelig rom for menneskers sorg og fortvilelse i møte med døden og selv Jesus gråter (Joh 11,35). I Gamle Testamentet uttrykkes klagen ofte gjennom det som kalles klagesang. Det settes spørsmål ved lidelsen og ord til fortvilelsen; hvordan kunne dette skje? Eidsvåg (2002) sier at før trøsten må det være rom for klagen " Våre ordløse skrik må få et språk"(Eidsvåg 2002:130). Klagebegrepet kan få en negativ klang, men uttrykker kanskje mer enn noe annet troens tillit, nettopp fordi blikket vendes *mot Gud* og ikke *fra Gud*. I Plan for Kirkemusikk (2008) står det at

Musikk og andre kulturelle uttrykk har, i lys av kristen skapertro, en verdi i seg selv og gir en felles plattform for å uttrykke et bredt spekter av livserfaringer. Her hører også klagen hjemme (Kirkerådet 2008:8).

Noen pårørende kan ha behov for å uttrykke klage i begravelsen, kanskje fordi døden kom brått og uventet, eller at sorgen er vanskelig å håndtere. Noen pårørende uttrykker også et behov for å klage, noe som kan gjenspeiles i salmevalg. I *Norsk Salmebok* fra 2013 er det flere salmer som stiller spørsmål ved hvorfor vonde ting skjer. Dette kan være vanskelig å svare på, men noe av det kirken kan formidle, både gjennom forkynnelse og tekstlesning, men ikke minst gjennom musikken, er at Gud er med både i gode og onde dager.

Begravelseskonsulenten uttalte at noen pårørende ønsker å uttrykke klagen, noe som går igjen i valget av salmer. Det ble også referert til salmedikter Svein Ellingsen som formidler et klageperspektiv i noen av sine salmer. Alt i alt er det likevel få salmer som har et klageperspektiv, men klagen kommer gjerne til uttrykk, først og fremst gjennom gammeltestamentlig tekstbruk som en del av begravelsesliturgien. Et eksempel på dette er Salme 130, vers 1-5 "Fra dypet roper jeg til deg, Herre. Herre, hør min røst! Vend øret til og lytt når jeg trygler og ber(...)".

Musikk- et diakonalt perspektiv

Sorg kan være vanskelig å forklare og sette ord på. Lik vår opplevelse av musikk, har sorgen mange uttrykksformer og vi har en individuell opplevelse av sorgen. For noen vil musikken ha ekstra stor betydning nettopp fordi den har så mange forskjellige uttrykksformer og åpner opp for muligheter til å fortelle noe om hvem man er og hva man opplever, noe som kan oppleves personlig og nært. Derfor kan også musikken være en hjelp til å sette ord på de vanskelige følelsene og bidra i bearbeidelse av sorgen. Kanskje kan musikken gi oss noen *knagger* å henge sorgen på. Å definere diakoni inn i denne sammenhengen betyr for kirken å møte mennesker med en ydmykhet og medmenneskelighet i forhold til den sorgen de opplever. Dette gjelder også i planleggingen og gjennomføringen av begravelsen. Det at de pårørende blir møtt på en diakonal måte kan bety at de stiller i begravelsen med en større åpenhet. Det å møte pårørendes ønsker i forhold til begravelse kan, så langt det er mulig, være av diakonal betydning.

I kraft av å være et selvstendig virkemiddel og en del av gravferdsliturgien kan musikken gjøre Jesus synlig i ord og toner og påvirke livene våre og utføre sjelesorg. Sjelesorg er en viktig del av diakonien og betyr "*omsorg for sjelen*". Om vi tenker at sjelen består av forstand, følelsesliv og vilje, som Per Kjetil Farstad skriver om i boken "*Tanker om musikk og menighet*", og musikken appellerer til vårt følelsesliv, vil veien være kort til både vilje og forstand. Om så sjelen er bindeleddet mellom vår ånd og vårt legeme, er det heller ikke så fremmed å tenke at musikken kan ha både en åndelig og en fysiologisk funksjon. På den måten kan musikken som et sjelesørgerisk virkemiddel være med på å virkeliggjøre en helhetlig omsorg for mennesker som ivaretar både det legemlige, sjelelige og det åndelige mennesket til hjelp i vanskelige livssituasjoner.

Litteratur

Berger, Joy S. (2006) *Music of the Soul. Composing Life Out of Loss*. New York: Routledge

Bugge, Kari E. (red.) (2003) *Sorg*. Bergen: Fagbokforlaget

Danbolt, Lars Johan (2002) *Den underlige uka. De sørgende og begravelsesriten*. Oslo: Verbum Forlag

Den Norske Kirke (2005) *Kunsten å være kirke. Om kirke, kunst og kultur*. Oslo: Verbum Forlag

Den Norske Kirke (2007) *Plan for diakoni*. Oslo: Kirkerådet

Den Norske Kirke (2008) *Plan for kirkemusikk*. Oslo: Kirkerådet

Eidsvåg, Inge (2002) *Når livet kaster skygger. Refleksjoner om mening, omsorg og trøst*. Oslo: Cappelen Forlag

Hallam, Cross og Michael Thaut (red.) (2009) *The Oxford Handbook of Music Psychology*. Oxford: Oxford University Press

Hummelvoll, Jan Kåre (2004) *Helt- ikke stykkevis og delt. Psykiatrisk sykepleie og psykisk helse*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS

Myskja, Audun og Morten Lindbæk (2000) Hvordan virker musikk på menneskekroppen? I: *Tidsskrift Norske Lægeforening*, 11, s.1182-5

Myskja, Audun (2006) *Den siste song. Sang og musikk som støtte i rehabilitering og lindrende behandling*. Bergen: Fagbokforlaget

Ruud, Even (1997) *Musikk og identitet*. Oslo: Universitetsforlaget

GPS og demens – etikk versus praktisk virkelighet

Av Inger Molvik

Man regner med at det per i dag er omlag 71 000 personer med demens i Norge (Helsedirektoratet, 2011). Dersom den aldersspesifikke forekomsten av demens vil holde seg på samme nivået som i dag, vil antallet nesten fordobles i løpet av 30 år på grunn av det stigende antallet eldre i befolkningen. Et økende antall personer med demens, fordrer innovasjon i omsorgstjenestene for å ivareta den enkelte på mest mulig hensiktsmessig måte. Velferdsteknologiske løsninger er antatt å kunne bøte på noen av de utfordringene vi som samfunn vil møte i framtidens omsorgstjeneste. Nasjonalt Kunnskapscenter for helsetjenesten på oppdrag fra Hagenutvalget (NOU, 2011) har utarbeidet et notat som gir en oversikt over konkrete problemstillinger knyttet til autonomi, integritet, konfidensialitet, manglende menneskelig kontakt, nye ansvarforhold for pårørende og helsepersonell, interessekonflikter, instrumentell rasjonalitet framfor omsorgsrasjonalitet med mer (Hofmann, 2010).

Studien

Artikkelen søker å synliggjøre etiske problemstillinger ved bruk av GPS (global positioning system) ut fra et diakonalt perspektiv, særlig med tanke på fellesskap som viktige forutsetninger for diakonien. Artikkelen baseres på innsamlet datamateriale i rapporten *GPS og demens* (Reinaas, Molvik, 2012) hvor man undersøkte i hvilken grad bruk av velferdsteknologi påvirker frihet, selvstendighet og verdighet. Datamaterialet består av 18 intervjuer av pårørende og personer med demens som har erfaringer med bruk av GPS eller ønsker å ta dette i bruk.

Det ble satt som forutsetning at informanten hadde samtykkekompetanse. Kravet om samtykkekompetanse er et vesentlig etisk poeng. Alle mennesker

bør så langt det er mulig gis muligheter til å ta valg de moralsk sett kan stå inne for og ta ansvar for. Problemet oppstår i de tilfeller der mennesker for en periode eller over lengre tid ikke har innsikt i sin egen situasjon og over konsekvensene av sine egne valg. Forutsetningen for at en pasient skal kunne ta egne avgjørelser er at han i det gitte tilfellet kan sies å være samtykkekompetent og i stand til å gjøre veloverveide, realistiske og forpliktende valg (Johannessen mfl. 2007). I denne artikkelen vil jeg bruke informantenes utsagn i det innsamlede datamaterialet for å illustrere dilemmaene. Utsagnene blir ikke identifisert, men innholdet viser trolig om utsagnet kommer fra en pårørende eller en person med demens.

Viktige funn

Flere av informantene uttrykte at de ble provosert når de ble spurt om de hadde etiske betenkeligheter ved bruk av de velferdsteknologiske hjelpemidlene. De viste til bruk tvang i form av låsing av dører og annen frihetsberøvelse som alternativer til hjelpemidlene:

«De som tenker på etikk må tenke igjennom hele situasjonen. Og tenke på hva

alternativet er. Etisk sett bør vi velge det beste alternativet. Man kan ikke skjære alle

over én kam. Det har alltid vært problemet i eldreomsorgen.»

Langt de fleste informantene pekte på hvor viktig det er for den enkelte å føle at man har styring i eget liv. Det ble også vist til praktiske utfordringer ved alltid å være tilgjengelig som pårørende. Noen av informantene kunne tenkt seg turvenner eller assistenter som kunne ivareta den enkeltes behov for å bevege seg fritt ved å være tilstede og være følgesvenn, men presiserte også viktigheten av det selvstendige valget å kunne bevege seg fritt også på egen hånd uten å måtte være avhengig av andre.

Diakonien, definert som kirkens omsorgstjeneste, er tydelig på at menneskeverd og verdighet ikke bare er å respektere menneskers rett til et verdig liv i form av å få ta del i velferdsgodene, selvbestemmelse og samfunnsdeltakelse, men diakonien har som ambisjon å styrke den enkeltes verdighetsfølelse gjennom å bedre den enkeltes forutsetninger for et verdig liv (Blennberger, 2008). Autonomi handler om respekten for grunnleggende individuelle forskjeller og retten til å råde over eget liv - retten til selvbestemmelse (Johannessen mfl., 2007). Vetlesen (2001) hevder at menneskets mål nettopp er avhengighet, og ikke autonomi eller uavhengighet. Når er mennesket fullstendig uavhengig og fritt? De aller fleste mennesker lever i relasjon til andre mennesker fra de nære relasjoner som familien til storsamfunnet. Våre valg får i de fleste tilfeller konsekvenser for andre. Slik sett lever menneskene i et avhengighetsforhold til relasjonene. Som spedbarn blir vi født inn i verden hvor vi er prisgitt og avhengig av andres omsorg (Henriksen, Vetlesen, 2006). De fleste mennesker vokser opp til å bli selvstendige, uavhengige mennesker i mer eller mindre grad.

Syke mennesker er derimot, i økende grad, avhengig av andre mennesker og deres valg. Å krenke et individs rett til selvbestemmelse, er langt på vei å krenke menneskeverdet. Dermed kan autonomien hos syke og hjelpetrengende reduseres betydelig. Autonomi er av de fremste etiske prinsipper og verdsettes også svært høyt innen det profesjonelle helsevesenet. Likevel ser vi at innblanding fra profesjonelle omsorgspersoner og pårørende kan føre til at den enkeltes autonomi ikke blir tilstrekkelig respektert og ivaretatt. Ifølge Kant er det nettopp det at mennesket har mulighet til å handle fritt som gir det menneskeverd (Henriksen, Vetlesen, 2006:170). Derfor sikres også menneskeverdet når mennesker blir gitt mulighet til å handle fritt. Men når autonomien blir grunnlag for menneskeverdet og muligheten til å ta vare på seg selv uavhengig av andre reduseres på grunn av sykdom eller alder, reduseres også menneskets verd både i egne og andres øyne (Christoffersen, 2012). På bakgrunn av en slik argumentasjon blir det desto viktigere å være oppmerksom på de etiske og moralske dilemmaene som følge av bruk av

velferdsteknologi:

Velferdsteknologi vil aldri kunne erstatte den menneskelige omsorgen og det fysiske nærværet, men kan imidlertid føre til økt fokus og legge til rette for hjelp til selvhjelp, økt selvstendighet, sosial deltakelse, aktiv omsorg og hverdagsrehabilitering (Meld. St. 29 (2012-2013)).

Hva er et etisk dilemma?

Et dilemma betyr et vanskelig valg. Man står overfor å velge mellom minst to uforenelige handlingsalternativer hvor ingen av dem er den opplagt riktige (Nordby, 2012:38). Johannessen med flere (2007:173) refererer videre fra Megan-Jane Johnstone som sjeldner mellom fire typer dilemmaer hvorav de tre første omhandler etiske dilemmaer: 1) Etiske prinsipper som ikke lar seg forene. Her handler det om to eller flere etiske prinsipper som er motstridende og hvor oppfyllelse av det ene prinsippet utelukker oppfyllelse av det andre eller de øvrige prinsippene. 2) Etiske dilemmaer hvor konkurrerende moralske plikter gjør avgjørelsen vanskelig. Denne typen tar for seg dilemmaer hvor gjeldene hensyn og forpliktelser strider mot hverandre. 3) Etiske dilemmaer som forårsakes av uforenelige interessekonflikter; de involverte parters interesser kan ikke forenes. Dersom man ivaretar en av partenes interesser, vil øvrige parters interesser ikke tas hensyn til og muligens også være så motstridende at øvrige parters situasjon forverres ytterligere.

Fireprinsippsetikken

De utvalgte dilemmaer som kom fram av det innsamlede datamaterialet, vil jeg drøfte i forhold til relevante etiske prinsipper. Kristen/diakonal etisk tilnærming vil være et grunnleggende premiss for drøftingen. I tillegg vil jeg ta med jussen og lovmessige forhold som et gjennomgående premiss i drøftingen.

Fireprinsippsetikken har innen medisinsk etikk blitt anerkjent som svært relevant når det gjelder å ivareta pasienters selvbestemmelse.

Fireprinsippsetikken har sitt utspring i en amerikansk gruppe bestående av

filosofer, teologer, jurister og leger og deres arbeid i en medisinsk-etisk kommisjon på slutten av 1970-tallet. Denne gruppen kom frem til følgende fire prinsipper som vil være rammeverk for videre drøfting av de etiske dilemmaene som reises i artikkelen.

De fire prinsippene er:

1. Prinsippet om respekt for autonomi.
2. Prinsippet om ikke å volde skade.
3. Velgjørhetsprinsippet.
4. Rettferdighetsprinsippet.

Den diakonale tilnærmingen til de etiske utfordringene ved bruk av GPS sammen med fireprinsippsetikken danner grunnlaget for denne artikkelen. En av diakoniens grunnpillarer sier noe om den menneskelige avhengigheten, om verdien av fellesskap og inkludering. Fellesskapstanken hvor mennesket, i relasjon til Gud og andre mennesker, er forankret i troen på at alle mennesker er skapt i Guds bilde (Kirkerådet, 2008:18). Den kristen etikken sier også noe menneskeverd og likhet for Gud. Som mennesker er vi avhengig av relasjon og samhandling med andre. Å styrke fellesskap mellom mennesker er en viktig diakonal oppgave. Så også for personer med demens.

Dilemma 1

Det er nærliggende å tro at utfordringene i henhold til den forventede demografiske utviklingen vil måtte tvinge fram rasjonalisering av helse- og omsorgstjenestene (Helsedirektoratet, 2012). Rasjonaliseringen innbefatter både økonomisk ressursbruk, men også en rasjonalisering av ressursbruken innen profesjonelt helsepersonell i forhold til et økende antall hjelpetrequende. For å kunne løse framtidens utfordringer, er mulighetene innen teknologiske løsninger, som for eksempel GPS, et av virkemidlene for å sikre god kvalitet på helse- og omsorgstjenestene. Samtidig er det viktig å være klar over de dilemmaer som kan komme som følge av krav til effektivitet og nytteeffekt ved

bruk av velferdsteknologi. Dette bør ses i forhold til brukerens ønsker for hvordan tjenestene skal mottas for å få dekket sine behov. Med rasjonalisering av tjenestene i sikte, kan nettopp brukerens ønsker og behov tilsidesettes og komme til å tape. Som tidligere nevnt, uttrykte ingen av informantene at de hadde økonomiske motiver i form av innsparing for å anskaffe GPS. Det kan likevel være grunn til å tro at pårørende kunne tenkt seg større valgfrihet i form av flere avlastningsmuligheter som besøksvenner, støttekontakter og turkamerater.

Dilemma: trygghet – innsparing.

Følgende utsagn fra en av informantene kan langt på vei illustrere utfordringene når han svarer på hvorfor han kunne tenkt seg å bruke GPS, samtidig som han mener GPS hadde ført til utsatt innleggelse på sykehjem:

«(...) det var ingen som hadde mulighet for å være hjemme å passe på henne hele tida. Jeg leide et menneske som var der mye, men hele døgnet går jo ikke. Så hele det siste året kunne hun hatt en skjult GPS. Uten lyd og blink. Den måtte rett og slett ha blitt sydd inn i fôret. Og så måtte man ta bort alle andre klær, slik at hun ikke byttet klær.»

Helsedirektoratet opererer med begrepene instrumentell rasjonalitet og omsorgsrasjonalitet (Helsedirektoratet, 2012:59) hvor instrumentell rasjonalitet fremmes ved utstrakt bruk av velferdsteknologi på bekostning av omsorgsrasjonalitet hvor man gjør rasjonelle vurderinger gjennom dialog med tjenestemottaker. For eksempel vil sannsynligvis tjenestetilbudet oppleves som dårligere dersom brukerens behov tilsier personlig hjelp, men likevel dekkes ved hjelp av teknologi. Dette gjelder særlig i de tilfeller hvor brukeren er isolert på grunn av sykdom, og har behov for sosial kontakt. Velferdsteknologi må alltid ses i forhold til forsvarlighet. Der man har et ønske om gode rasjonelle løsninger bør dette ses i forhold til kravet om forsvarlige løsninger. Det er

nærliggende å tro at både pårørende og personer med demens kunne tenke seg å velge ulike alternativer i forhold til situasjonen de befinner seg i. Mennesker med demens er svært avhengig av å bekreftes gjennom anerkjennelse fra andre (Kitwood, 2006). Mennesker med demens kan ikke på lik linje med kognitivt friske være selvbekreftende og må hjelpes gjennom anerkjennelse for å bekrefte *selvet*. Å ivareta identitet hos den som er rammet av demens fordrer også empati som kan være en utfordring for pårørende da adferdsmønstre til mennesker med demens ofte kan være svært avvikende og vanskelig å forstå. Viktige virkemidler for å ivareta identitet hos personer med demens er bekreftelse gjennom tilhørighet og fellesskap med andre. I tråd med den diakonale tilnærmingen, hvor anerkjennelse i form av medvandrerenskap og fellesskap er viktige verdier, vektlegges også betydningen av *den andre* som viktig for å ivareta identitet og selvfølelse hos den demensrammede i demensomsorgen. Et samfunn preget av en felles solidaritet hvor menneskene anerkjenner hverandre som subjekter er et mål for diakoniens fellesskapsbyggende arbeid (Korslien, 2009:93).

Maskiner kan ikke bry seg om eller elske mennesket og kan på ingen måte uttrykke følelser eller empati. Således vil hjelpetrengende mennesker kjenne seg ivaretatt først når de mottar menneskelig hengivenhet og omsorg. Teknologien kan heller ikke ivareta individuelle forskjeller da den er standardisert til å utføre én bestemt oppgave og takler ikke uforutsigbarhet. Gode relasjoner kjennetegnes ved at den andre er målet i seg selv og ikke middel for å oppnå et mål. Dette kan man umulig oppnå når « den andre kan » slås av eller settes på pause og som er helt avhengig av menneskers manipulasjon (Pols, 2012:27). Ved bruk av GPS i privat regi overfor demensrammede, blir familie og pårørende gitt et meget stort ansvar. For noen kan dette ansvaret kjennes som en ytterligere belastning. Man kan stille spørsmål til hvor rettferdig det er at pårørende til personer med demens, som allerede er en utsatt gruppe, skal pålegges enda større belastning enn man ellers kan forvente i samfunnet (Hoffmann, 2010).

I forhold til lovverket faller privatpersoner utenfor de lovregulerte bestemmelsene i forhold til bruk av GPS i privat regi. Dette tatt i betraktning, er det likevel ikke anledning til å tvinge en person til å bære eller bruke GPS dersom personen motsetter seg dette.

Om personen med demens skjønnte at pårørende kunne følge med på hvor han gikk:

«Det hadde han ikke noe problem med. Vi hadde et veldig godt ekteskap, så jeg opplevde ikke at han var negativ til at han ble kontrollert av meg. Det opplevde jeg overhode ikke. Det var mer fortvilelsen over at han hadde behov for å bli overvåket, behovet for å være et selvstendig menneske og mestre livet sitt, det tror jeg var mer fundamentalt. Jeg opplevde flere situasjoner hvor han ble glad når jeg tilbød meg å følge han, noe han følte som en lettelse fordi han var redd for ikke å finne tilbake.»

Dilemma 2

I de tilfellene hvor bruker ikke ble involvert i prosessen om å anskaffe et velferdsteknologisk hjelpemiddel, ble det begrunnet med manglende samtykkekompetanse. I henhold til lovverket er det ikke lov å kontrollere personer ved hjelp av velferdsteknologiske sporings- og varslingshjelpemidler med mindre det foreligger et informert samtykke. Det forutsettes dermed at personen som skal spores, har samtykkekompetanse. En av informantene, ektefelle til personen med demens, innrømmet å ha måttet bruke andre argumenter enn kognitiv svikt for å begrunne bruk av GPS. Hun refererte da til ektemannens sviktende hjerte som hovedargument for at han skulle bruke GPS.

Dilemma: manglende samtykkekompetanse – løgn/vikarierende motiver.

En av informantene så i ettertid hvilken betydning en GPS ville hatt for moren hans:

«Jeg hadde ønsket at mor skulle fått en slik sporing hvis hun fikk muligheten... jeg syns ikke det var noe mer etisk riktig om moren min, som jeg ser på som et flott menneske, sitter og kjører runde tre på buss nr xx. Er det bedre?...»

Velgjørhetsprinsippet handler om å fremme det gode for andre uten andre motiver enn at det nettopp er godt for den andre, og ikke som et middel for å oppnå noe annet. Prinsippet om ikke å volde skade er særlig relevant i diskusjonen om aktiv dødshjelp og barmhjertighetsdrap. I denne sammenhengen vil prinsippet være relevant der man har ønske om å forhindre ulykker og død, eller hvor man står overfor valget om å stenge inne personen med demnes for å forhindre skade eller død. De av informantene som var pårørende, ga sterkt uttrykk for at behov for trygghet og å forhindre ulykker og skader var den fremste motivasjonen for å ta i bruk GPS. Der man altså møtte motstand og manglende samtykke fra personen med demens, ble likevel GPS ansett som nødvendig tiltak for å ivareta sikkerhet og trygghet med den begrunnelse at personen med demens ikke visste sitt eget beste. Som en pårørende illustrerer:

«Ideelt sett bør man begynne med slike hjelpemidler mens man forstår hva det dreier seg om. Jeg husker hvor sint mamma ble når hun fikk en stor klokke som viste dag og tid. Hvorfor i all verden skulle hun trenge noe sånt. Hvis hun skulle hatt en GPS så måtte hun ha hatt den skjult. Hun måtte hatt den uten å vite at den var der, for å unngå å fjerne den.»

I tråd med autonomiprinsippet bør man unngå å gjøre noe som strider mot en persons ønske eller overbevisning. Dersom det ikke tas hensyn til hva en pasient mener, og vedkommende ikke tilkjennes retten til å ha medbestemmelse over sin egen situasjon, krenkes pasientens menneskeverd, i og med at pasientens autonomi settes til side (Henriksen, Vetlesen, 2006:82).

Ved slavisk å følge denne argumentasjonen i forhold til samtykke, vil man ikke ta hensyn til at personen med demens mister sin frihet og dermed sin selvbestemmelse i forhold til å kunne velge selv hvor og når man ønsker å gå ut. Hvilke konsekvenser vil det få om personen med demens hindres i å gå ut alene? Et nærliggende scenario vil være at pårørende må stille opp og kanskje måtte slutte i arbeidslivet i en periode for å ta seg av den demensrammede med de konsekvenser det kan få for pensjon og karrieremuligheter. Videre vil man trolig måtte ty til andre type tvangstiltak som kanskje har en langt større inngripen enn tvangsbruk av GPS som for eksempel låste dører. For å lempe på neven av disse belastningene både for personen med demens og pårørende, kan det ligge muligheter i å kontakte den lokale følge- og besøkstjenesten som ofte drives av ideelle frivillige organisasjoner, frivilligsentraler eller menigheter. Men det vil trolig ikke være tilstrekkelig i forhold til utfordringene, og den demensrammedes valg om å gå ut alene, vil være totalt fraværende. En slik argumentasjon setter både autonomiprinsippet og rettferdighetsprinsippet på prøve.

«Å installere teknologi i egen bolig og på egen kropp er en inngripen i den personlige sfære, og må kun gjøres ved informert samtykke fra pasienten/brukeren» (Teknologirådet, 2009). Problemet oppstår når brukeren har redusert eller manglende samtykkekompetanse som følge av kognitiv svikt eller demens. I tillegg til at denne type inngripen må være hjemlet i loven, må den være i overensstemmelse med menneskerettighetene. Hittil har de offentlige tjenestene i liten grad tatt i bruk sporings- og varslingshjelpemidler som GPS i demensomsorgen. Dette skyldes trolig redsel for å sette i gang tiltak som strider mot lovverket, i tillegg til at man har liten kompetanse på området.

Der det er fravær av samtykkekompetanse, kan man hjemle tiltaket i paragraf 4-6 (tvangsparagrafen) kapittel 4A i pasient- og brukerrettighetsloven. Videre åpner også Helse- og omsorgstjenesteloven kapittel 9 og Helsepersonelloven paragraf 7 for å ta i bruk velferdsteknologi der man finner dette hensiktsmessig også ved fravær av samtykkekompetanse (Helsedirektoratet, 2012). Dette gjelder i første rekke hvordan det offentlige omsorgsapparatet skal kunne opptre etisk forsvarlig i henhold til lovverket. Privatpersoner er langt friere stilt i forhold til lovverket, men de strenge føringene i lovverket som gjelder i de offentlige tjenestene, bør vektlegges når man vurderer å ta i bruk eller tar i bruk varslings- og sporingshjelpemidler også i privat regi.

Autonomi er en moralsk begrunnet selvbestemmelsesrett. I dag er dette en rett som tilkommer *alle* voksne og moralsk myndige personer. Å være myndig betyr at man selv kan ta ansvar for eget liv og eget beste – forutsatt at man vet hva som er godt og dårlig, nyttig og skadelig for en selv (Tranøy, 1999:32).

For en pårørende med en kristen overbevisning, vil troen på mennesket som Guds skapning som skal vernes og elskes komme som argumenter i tillegg, sterkere enn juss og samtykkekompetanse. Henriksen (2000, :15) skriver:

I Bibelen hører etiske spørsmål hjemme i rammen av den fortelling som finnes om Guds folk og vårt ansvar for vår neste. Ansvar for vår neste har vi fått av Skaperen. Dette gjør at vi her ikke bare står overfor det mange vil si er aktuelle politiske spørsmål, men det reiser et spørsmål om hvordan vi vurderer og tar på alvor vår neste som medborger i Guds verden, som en som er skapt i Guds bilde på samme måte som oss selv.

Også i dette dilemmaet blir den kristne/diakonale etikken satt på prøve. Kanskje vil respekten for menneskets rett til å ta egne beslutninger ha forrang med det resultat at personen med demens ikke blir innestengt, men får gå fritt

med valg om følge, eller der det ikke er mulig å innfri, alene tross risiko for skade og ulykke? Også i forhold til autonomiprinsippet vil man slites mellom personen rett til å velge bort GPS og personens rett til selv å velge hvor og når man skal få gå ut.

Dilemma 3

Flere av informantene i studien hadde gått til anskaffelse av GPS, men aldri fått den til å virke på en tilfredsstillende måte. De av informantene som ikke hadde opplevde tekniske utfordringer ved hjelpemiddelet, var gjerne barn av personen med demens. Det er nærliggende å tro at denne generasjonen har lettere for å tilegne seg denne type teknologi da de allerede er vant til å betjene en rekke hjelpemidler av teknologisk art allerede som for eksempel smart-telefoner, datamaskiner, pulsklokker med GPS og musikkinstallasjoner som Sonos og Spotify. De av informantene som fant teknologien utfordrende var gjerne ektefeller med liten teknologisk kompetanse. Videre pekte flere av informantene på GPS-ens begrensninger i forhold til å komme i områder uten dekning og å miste signaler i murblokk etc. I tillegg fant de fleste informantene som hadde fått GPS-en til å virke at batterikapasiteten var begrenset til maksimum ett døgn og at komponentene, som sendere og mottakere, var u hensiktsmessig i forhold til brukervennlighet, størrelse og vekt. De ovennevnte aspektene førte til at flere informanter antydte en form for stress ved bruk av GPS.

Dilemma: Stress – frihetsberøvelse/tvang.

Som en av informantene sa:

« Det er for dårlig batterikapasitet, og den har lett for å miste satellitten sin. Bare man går inn i en oppgang i ei murblokk mister man signalene med en gang. Og så er det små knapper, og det krever så mye å få den i gang. Den er ikke egnet.»

En annen informant sa følgende:

«På en måte opplevde jeg det som en stressfaktor, mer enn det ble en avlastning, fordi jeg kjente bevegelsesmønsteret hans veldig godt. For eksempel når jeg så at han beveget seg i 2 timer innenfor et lite område på tre kvartaler, så skjønnte jeg at han hadde gått seg bort. Jeg visste at han hadde vondt og var fortvilet, men jeg var på jobb og kunne ikke komme fra. Til slutt så jeg at han klarte å finne veien hjem. Men det er veldig vondt å se på...»

I forhold til det siste sitatet, gjenspeiler det at informantene generelt hadde tenkt lite gjennom hva de skulle gjøre med den informasjonen de fikk tilgang til ved bruk av GPS. Flere av informantene kunne lese av posisjonene hvor personene med demens befant seg via mobiltelefonene og hadde dermed lett adgang til informasjonen. Andre informanter hadde etter hvert lagd rutiner for at de ringte vedkommende på ettermiddag/kveld for å sjekke om personen med demens var kommet hjem. GPS ble da bare et middel for å kunne finne igjen personen dersom personen ikke var tilgjengelig per telefon på det tidspunkt man antok at personen ville ha kommet hjem.

En vellykket implementering krever i følge Hofmann (2010) en nær sammenheng mellom etikk, estetikk og menneskelige faktorer i den forstand at den teknologiske løsningen må være «vennlig» og riktig i forhold til den sammenhengen den skal brukes i. Velferdsteknologi er altså en uensartet samling av teknologier som verken er moralsk bra eller dårlig. Bruk av velferdsteknologi må alltid ses i forhold til forsvarlighet, men det kan ofte være vanskelig å vurdere om for eksempel bruk av GPS er forsvarlig overfor brukere med kognitiv svikt (Helsedirektoratet, 2012). Hvis teknikken skulle svikte, er det nærliggende å tro at personen med demens ikke vil være i stand til å forholde seg til det ved for eksempel komme seg til et område hvor det fins dekning, eller selv ha ansvar for å lade komponentene. I Helsedirektoratets rapport Velferdsteknologi (2012:60) står det følgende: «Det er både en forutsetning at

pasient/ bruker er fortrolig med å benytte aktuell teknologi og har tilstrekkelig kompetanse for trygg bruk, og at vedkommende ikke utsetter seg for fare ved å ferdes fritt.»

I vurdering av bruk eller ikke bruk av GPS, vil autonomiens motsetning være bruk av tvang (Johannessen mfl., 2007). Moderne omsorgstjenester skal ta hensyn til pasientens selvbestemmelsesrett og gjennom informert samtykke ansvarliggjør pasienten i å ta bevisste valg i forhold til mulige tiltak og behandling i forhold til sitt behov.

I forhold til velgjørhetsprinsippet, kan det være vanskelig for den pårørende å vurdere hva som er til pasientens beste. Ved å forutsette at pårørende vet best, kan det oppstå paternalistiske holdninger hvor pårørende, i dette tilfelle, kan bestemme hva som er mest hensiktsmessig for personen med demens (Henriksen, Vetlesen, 2001). Det ligger ofte mye velvilje og godhet bak en paternalistisk praksis, men i et moderne velferdssamfunn som Norge, legger man stor vekt på likeverd mellom mennesker og medbestemmelse i eget liv.

Humanitet, barmhjertighet og nestekjærlighet representerer langt på vei det samme og er gode argumenter også for diakonien (Blennberger, 2008). Alle begrepene innebærer oppmerksomhet og varhet for andre mennesker, og ser deres behov og vanskeligheter som vi gjennom handling tar ansvar for.

Sammen med prinsippet om rettferdighet, kan holdningen til disse begrepene bli satt på prøve av pårørende til personer med demens som allerede er i en svært presset situasjon. Pårørende er ofte i en desperat søken etter løsninger på omstendigheter som uansett er uløselig:

Mange pårørende blir i dag overbelastet av å ta vare på sine pleietrengende. For eksempel er pårørende til demensrammede en gruppe som lever med store og døgntkontinuerlige utfordringer i hverdagen. Tilrettelegging og styrking av pårørende og deres hverdag vil bety mye både for den enkelte pårørende, for den som blir pleiet og samtidig kunne avlaste omsorgstjenestene (Teknologirådet, 2009:36).

Dilemma 4

Den viktigste årsaken til informantene har anskaffet et velferdsteknologisk hjelpemiddel, er i første rekke redselen for at personen med demens skal forsvinne. Det etiske dilemmaet blir her hvorvidt personen med demens blir overvåket kontra det å trygt kunne bevege seg fritt ved hjelp av GPS. I overveielsen mellom å ta i bruk GPS eller ikke vil dilemmaet kunne være: *Overvåking – utsettes for fare.*

«At vi hadde muligheten til å finne ut hvor mor befant seg, gjorde oss mye roligere...»

Bare én av informantene hadde noen ganger tenkt at bruk av GPS kunne oppleves krenkende og begrense personens autonomi. Øvrige informanter mente at bruk av GPS nettopp sikret personen med demens sin bevegelsesfrihet og autonomi.

GPS kan gi betydelig økt følelse av både trygghet og frihet da den demensrammede kan gå på egen hånd uten å være avhengig av følge, samtidig med en trygghet om at man vil bli funnet igjen om man skulle gå seg bort og ikke finne veien hjem (ibid, 2012). Pårørende vil få økt grad av frihet da den demensrammede i større grad kan klare seg selv ved hjelp av en GPS. I tillegg kan pårørende få økt grad av trygghet med visshet i at de kan finne igjen sine kjære hvis den demensrammede skulle gå seg bort. Samtidig som GPS kan gi økt følelse av trygghet, ser man at det ligger et potensial for overvåking som igjen kan true den enkeltes privatliv og personvern.

Løgstrup sier at vi mennesker er viklet inn i hverandres liv, og at det derfor er menneskets ansvar å ta vare på hverandre, ikke kontrollere og beherske hverandre (Løgstrup, 1969). Rapporten *Etiske utfordringer med velferdsteknologi* viser til at «teknologi har en tendens til å dreie søkelyset mot instrumentalitet og produktivitet og bort fra de grunnleggende fenomener for menneskenes velferd, som håp, mestring, sårbarhet og meningsfullhet» (Hofmann, 201:17). Der teknologien oppfattes som formålsrasjonell, oppfattes menneskelig omsorg som relasjonell. Men en av informantene som selv hadde

demens uttalte følgende på spørsmål om han ikke hadde noen «hemmelige rom» han ikke ville at andre skulle vite om:

«Hemmelige rom det er jo inni hodet mitt, ikke et sted. Yngre folk kan kanskje ha en på si og slikt, og de vil ikke ha GPS, det forstår jeg godt, men jeg er for gammel til det (ler). Ellers, hva har vi å skjule? Hvis jeg ble dement kunne min sønn bestemme hvem som skulle ha tilgang, det er helt uproblematisk. Når profesjonelle tar hånd om meg, blir det en del av ansvaret... GPS er mindre overvåkning enn forfølgning. Vi må overvåkes!»

Sitatet fra denne informanten sier noe om nettopp det relasjonelle også ved bruk av GPS. Han har full tillit til at sønnen vil kunne ta riktige beslutninger når det gjelder bruken av GPS og hvem som eventuelt skal ha tilgang dataene GPS-en gir, jamfør Løgstrup i forrige avsnitt som sier at mennesker har ansvar for å ta vare på hverandre.

Videre formidler den kristne etikken at man skal leve på en måte som er motivert og preget av kjærlighet. I diakoni og annet sosialt omsorgsarbeid bør respekten for menneskers rett til å ta frie valg framholdes ved å gi mulighet og gjøre mennesker i stand til nettopp å ta selvstendige, frie valg som ikke strider mot andres frihet og velbefinnende (Blennberger, 2008). Dette kan igjen støtte bruk av GPS. Samtidig legger diakonien stor vekt på fellesskapet som bekreftelse på menneskeverdet. Fellesskap og medvandrerskap, handlende omsorg med engasjement for den enkeltes behov og livssituasjon er grunnleggende diakonien (Kirkerådet, 2008:18). Medvandrerskap forstått som mennesker som vandrer sammen i forståelse, respekt og omsorg for hverandres livssituasjon, kan styrke både pårørende og personer med demens med mål om å finne tjenlige løsninger på utfordrende livssituasjoner

Når man refererer til teknologi som kald omsorg, er det med redsel for at teknologien skal erstatte mennesker og møter ansikt til ansikt (Pols, 2012). Dette begrunnes i en redsel for at mennesker som allerede har begrenset menneskelig kontakt skal bli enda mer isolert når teknologien overtar oppgaver som tidligere har blitt utført av mennesker. Pols refererer til Sparrow &

Sparrow (2006) som snakker om umenneskeliggjøring (dehumanisation) hvis roboter og teknologi overtar omsorgen. Videre mener Sparrow & Sparrow at teknologien ikke bedrer kontrollen da den har en begrenset funksjonalitet som bare går ut på å utføre spesifikke oppgaver og som ikke vil være i stand til å finne alternative løsninger. Kan det være at den kristne etikken og den diakonale tilnærmingen, langt på vei støtter synet på teknologi som lite egnet for omsorg med bakgrunn i det mellommenneskelige fellesskapet som avgjørende for menneskeverdet?

Likevel vil særlig kristen/diakonal etikk og juss/lovverk være gjenstand for ytterligere diskusjon, da argumentasjonen for og imot på disse punktene var nokså tvetydige.

Oppsummering

Funnene i studien gir ingen fasit og ingen rette svar. Det skyldes trolig at det nettopp er komplekse og sammensatte spørsmål som karakteriserer et etisk dilemma. Artikkelen har belyst noen prinsipper som kan legges til grunn for diskusjon rundt dilemmaene. Valg av de allmenne prinsippene i fireprinsippetikken sammen med lovverket, anskueliggjør den grunnleggende respekten for menneskeverdet og som også er svært sammenfallende med etiske normer i kristen etikk og diakonal tilnærming. Prinsippene utgjør grunnleggende etiske verdier, som dermed gjør diskusjonen omfattende og noen ganger tvetydig, da prinsippene kan komme i motsetning til hverandre.

Med et diakonalt utgangspunkt for diskusjonen, mener jeg å ha vist hvordan diakonien bidrar med ytterligere kritiske spørsmål i en debatt som er svært aktuell med en stadig utvikling innenfor velferdsteknologi. Særlig peker diakonien på den mellommenneskelige anerkjennelsen, fellesskapet og medvandrerskapet som viktige forutsetninger for menneskeverdet. Dette kan være en viktig faktor for hvorvidt familier tar i bruk eller vurderer å ta i bruk GPS i forhold til personer med demens. I vår studie var tillit og åpenhet innad i familiene trolig et avgjørende utgangspunkt for å gå i gang med tiltaket. Dette,

samt at den utløsende faktor var redsel for at personen med demens skulle komme ut for en ulykke eller på annet vis skade seg, indikerer at det ligger godt til rette for å ivareta både velgjørenhetsprinsippet og ikke-volde-skade-prinsippet. Følgende utsagn fra en av informantene kan langt på vei bekrefte tillit innad i familien som en viktig forutsetning:

«Jeg følte ingen etiske problemstillinger knyttet til å vite hvor han var. Men jeg ville ha følt det veldig sterkt hvis vi ikke hadde hatt et godt forhold. Jeg tenker at den etiske siden av det er helt avhengig av kvaliteten i den relasjonen du har, og hvordan den syke og pårørende samarbeider omkring situasjonen. Så jeg har helt klart etiske problemstillinger knyttet til det, men jeg opplevde det ikke som problematisk for oss.»

Avslutning

Demens er noe som angår mange mennesker etter hvert. Med det vil trolig behovet for ytterligere forskning både på demens generelt og situasjonen rundt pårørende til personer med demens komme enda tydeligere fram. Anerkjennelsen av demens som en av vår tids store utfordringer i et folkehelseperspektiv vil måtte føre til nye, innovative tiltak i tjenestetilbudet. Jeg ser med spenning og forventning framover på hva dette kan føre til. Økt kunnskap om hvordan personer med demens og deres pårørende påvirkes i sin handlingspraksis er viktig for å kunne legge til rette for videreutvikling av den praktiske dømmekraften både hos fagfolk og andre berørte. Således må etisk refleksjon få en tydelig, definert plass i mulighetsrommet som velferdsteknologi kan gi.

Litteraturliste

Bibelen (1978): Det Norske Bibelselskap

Blennerger, E. (2008): *Diakoni, etik och ideologi*. I: Blennerger, E., Hanson, M.J (red.) *Diakoni – tolkning, historik, praktik*. Verbum Förlag AB

Christoffersen, S. Aa. (2012): *Handling og dømmekraft*. Universitetsforlaget

Helsedirektoratet (2012): *Velferdsteknologi. Fagrapport om implementering av velferdsteknologi i de kommunale helse- og omsorgstjenestene 2013 – 2030*

Henriksen, J.O, Vetlesen, A.J. (2006): *Nærhet og distanse*. Gyldendal Norsk Forlag AS

Hoffman, B. (2010): *Etiske utfordringer med velferdsteknologi*. Notat. Norsk kunnskapssenter for helsetjenesten, Oslo

Johannessen, K.I., Molven, O., Roalkvam, S. (2007): *Godt, rett rettferdig – etikk for sykepleiere*, Akribe AS

Kirkerådet (2008): *Plan for diakoni i Den norske kirke*

Kitwood, T. (2006): *En revurdering af demens – personen kommer i første rekke*. Munskgaard Danmark, København

Korslien, K.K. (2009): *Anerkjennelsens plass i diakonien*. I: Johannessen, K.I. mfl. (red.) *Diakoni en kritisk lesebok*. Tapir Akademisk Forlag. Trondheim, s. 87-102

Løgstrup, K.E., (1956): *Den etiske fordring*, Gyldendalske Bokhandel, Nordisk Forlag AS, København

Nordby, H. (2012): *Etiske dilemmaer i helse- og omsorgsarbeid*. Gyldendal Norsk Forlag

NOU 2011:11 (2011): *Innovasjon i omsorg*. Helse- og omsorgsdepartementet

Pols, J. (2012): *Care at a Distance*. Amsterdam University Press, Amsterdam 2012

Reinaas, R., Molvik, I. (2013): *GPS og demens*. Rapport SINTEF Teknologi og samfunn, Kirkens Bymisjon Oslo

Stortingsmelding nr. 29 (2012 – 2013): *Morgendagens omsorg*. Helse – og omsorgsdepartementet

Teknologirådet (2009): *Fremtidens alderdom og ny teknologi*

Vetlesen A.J. (2001): *Omsorg – mellom avhengighet og autonomi*. I: Ruyter K.W. & Vetlesen A.J. (red.). *Omsorgens tvetydighet*. Gyldendal Akademisk Oslo, s. 27-40 14 s.

Stories on a sculpture

Stephanie Dietrich, assistant professor at Diakonhjemmet University College

«He Ain't Heavy, He's my brother...»: A sculpture, a project- and some reflections.

I found the sculpture in a small shop in Dakar, Senegal. The old Muslim shop-owner welcomed me hearty when I entered. The little room was filled up with thousands of small sculptures and masks, most of them small artistic woodcarvings used in context with traditional African religious practices.

In a corner, I found the sculpture with the two people. It was made out of one piece of wood, and it was really heavy. The old man was surprised by my choice. He had been travelling along the West-African coastline all his lifetime, collecting sculptures, selling them in the shop in Dakar. This sculpture, he told me, was a single piece. He had never found anything similar anywhere. He was suspicious about my choice- why did I want to buy this sculpture? This was the beginning of a long conversation. We were sitting down for hours, he offered me some coffee, and I told him about the concept of *diakonia* and our education program: *Diakonia* as Christian Social service; *Diakonia* as serving each other and all humankind in mutuality. The Christian idea of serving each other, following the example of Jesus Christ, the deacon. I told him about our students with all their different backgrounds and nationalities, and how this sculpture might express something, which belongs to universal humanity and binds together our personal experiences and background, our personal faith.

Also the old man shared from his own world, telling about how he, as a Muslim, was concerned about service in mutuality, creating peace and serving humankind. The sculpture became a place where we met each other in our conversations- above different background and religion, age and profession, the sculpture made visible and touchable a common experience of mutuality and humanity which we shared, for a short time.



In the classroom in Oslo, I encourage the students to look at the sculpture with their own eyes; their own perspective, from their own background. What do they see? What do they associate? Which stories come into their minds? Which experiences, poems, and hymns do they associate with the sculpture? I ask the students to share them, and write them down. Where some of them only see one strong man carrying a weak man, others see two persons who rely mutually on each other, where the one cannot walk and the other man is blind. Some students associate stories from their childhood, others from their professional life. Some even think that the one who is carrying the other is God, or Jesus.

Bringing the personal stories and reflections back into the classroom, the sculpture creates a “space in between”, where the students might combine their personal experiences, life stories and creativity with common reflections on the theory of diakonia. The sharing also shows how our individual way of looking at the same piece of art influences

our understanding of interhuman relations and communication. Are the two people strong, or are they weak? Is it only the one on the top that needs help? Do they both look hungry? Why does the man with the beard carry the other one? How does he do it?

Concerning the theory of *diakonia*, the sculpture stories help to thematise basic theories of social service: The question of mutual reliance and power discrepancies in relations of care. Questions of autonomy and interdependency, empowerment theories and theories of care, can be discussed on the background of the students' stories. There is also a possibility to visualize the shift of paradigm which influences the understanding of the concept of *diakonia*: The move from interpreting the sculpture as a mere one-sided action of care and humble service for a needy person, to interpreting it as an act of mutuality and communality, since humanity- in the same way as the sculpture- is made out of "one piece of wood".

Angela Omiyake Ofeva, student 2010-2012, from Malawi

This sculptor teaches me one of the important things about life. We could never been where we are today, had it been that there was nobody to lift us up. As the saying goes 'no man is an island', we all need each other in one way or the other.

In the sculptor, the man lifting a friend is standing on something. He is in a comfortable position to lift up the friend. This helps the friend to see far and reach where he could not reach on his own. The support he is giving to the friend is whole-heartedly expressed in love. It is not with ill intentions to make the friend fall or suffer in any way. The strong need the weak and the weak need the strong. The man carrying the friend on his shoulder is strong. These men are leaning on each other for balance; as you can see one is holding the legs and the other one is holding the head.

We are in diaconal field, a comfortable zone and position to serve others. We can also help others pursue their dreams and reach somewhere they could have not reached by their own means. In our churches, we can cheer and support the sick, care for the orphans and widows in addition to preaching,

teaching the gospel and comforting the broken-hearted. Jesus came to serve and not to be served. He gave his life as a ransom for many as recorded in the book of Matthew 20:28. In service, we need each other. One can have many things around but if there is nobody to share the things with, there is no service there. In service, we should be strong, courageous and offer help to others so as to accomplish our goal of service. As we struggle for justice for the people we are serving, we lean on each other. That is why Jesus commands us to love one another just as we love ourselves. He who has many should share with he who does not have.

I also see myself in this; I was helping some students back home like paying tuition, buying them note books, clothes and feeding them. That time they were on my shoulders, I was lifting them up. Today it's me, when I was in a position of not knowing where will money come from for my master course? The Diakohnjemmet University College lifted me up by considering me as one of the prospective students. I was nobody the Norwegian government could have not known of me. I see myself in the shoulders Diakohnjemmet University College. Lanekassen is what I see today which I did not know for financial support.

For diakonia to have its value there is need to carry each other's burdens both spiritually and physically. In so doing we will be bridging the gap in our statuses, instead of widening the gap.

Joe Henry Kayombo, student 2010-2012, from Zambia

The sculpture shows a man carrying an old person on his shoulder with a smile on his face. At a glance, one seems to notice a sense of mutuality, care and respect in the person being carried as well as the person carrying the other.

This scenario brings to my mind something that happened in Zambia in a certain family about 12 years ago. A man had a wife with three children, one being 25 years the other 15 and the last one six.

The father had just retired from active employment with the rest of his years ahead, and had intentions of settling near his father village in Mongu which is in the Western Province of Zambia, about 10 hours drive from the capital city,

Lusaka. With necessary arrangements made, a journey was made in the company of his first and second son whilst his wife remained behind with the last born child to take care of some unfinished business.

This journey had had been made with the objective of making the new home ready so that the wife could join them later. Like an advance party, the trio set off with their mission in mind. They traveled well and reached their destination. However, the night of arrival did not bring the necessary rest the party had hoped for. The father was suddenly taken ill to the surprise of the two sons in his company. The illness turned worse at the dawn of the new day in the village. The new day which was about to bring joy brought anxiety and a sense of despair for the children.

As days went by, it became clear to the children that the illness was not going to leave their father anytime soon. However, the eldest son did not get discouraged but took upon himself the role of a nurse, a wife and a son. He cared for his father for many days whilst awaiting the arrival of his mother.

This sculpture seems to be telling this story, a story of the son who was cared for in his infancy who realized that it was his duty at that time to take care of his ailing father. Though the sculpture cannot clearly show that the one being carried on the shoulder is ill, it however reminds me of that incident. The father recovered and was appreciative of the son's care.

In Zambia, there is a well known Bemba saying that goes as follows, "Mayo Mpapa naine nkakupapa" meaning that 'mother bear me (take care of me) whilst I am young and I will carry you when you are old'. Though this was not the mother that was cared for by the son, it seems the son applied the same spirit he would have shown to the mother. This has encouraged every person in Zambia and in certain African cultures to take up the responsibility of looking after their parents when they are old. In a way, the sculpture presents this picture. This is the story that seems to be coming from the sculpture "Mayo Mpapa naine nkakupapa".

Djounzoh Melanie Ngwah, student 2014-2016, from Cameroon

The sculpture here signifies humanity and the standing point here is that of a global world which signifies oneness. It makes me reflect on the story of the Good Samaritan. I see it as an act of diakonia in that the one been carried here has been rescued from a tremendous act of robbery. This lady was beaten and molested by robbers in her neighbourhood and when she screamed for help, this gentleman did not hesitate to render his service. So he rushed to her, realising she needs some sort of help, decided to rush her to a nearby hospital, so that she can be given some medication. This signifies that one needs to be his or her brother's keeper in all we think, do, act or say and more to that, we all know that since from creation, human beings are bound to help one another in all their endeavours.

Mbilam Jumbam Samson, student 2014-2016, from Cameroon

When I observed the carving carefully, I realized that it was a man who is apparently stronger, carrying another man who looks older and weary on his shoulder. When I took a closer look on the facial expression portrayed on the carving, I noticed that the one who is being carried has some marks on his face

Once I saw the observed this mark, it dawned onto me that this must be a scene in an African setup because there are tribes in Africa who have similar marks on their faces. The two groups of people who use those marks are the "Yorubas" in Nigeria, and equally some Muslims are also given these marks immediately after birth.

I also believed it was a typical African setting because I have observed especially in rural areas with poor transportation network sick and old people being transported that way to the hospital for medical attention. I concluded that it was a stronger man in one typical village helping to carry a sick old and weary man to the hospital for medical reasons.

I also presumed that the person being carried was a Yoruba man or a Muslim given the identification marks on the jaws. In deeper reflection and a closer observation with the lenses of Diakonia, also revealed to me that this was a

Christian carrying out a diakonal activity by helping one in need to the hospital. I also drew the conclusion that the man being carried is a Muslim believer. In short, it was a Christian carrying an old Muslim to the hospital because of sickness.

IMPLICATION FOR DIAKONIA

I drew the conclusion that Diakonia is not an option for anyone who goes by the tittle Christian. It is part and parcel of the Church's mission on earth as intended by CHRIST. Each an every Christian is called upon to be diaconal in serving humanity which otherwise with render Christians as 'Nominal Christian' just bearing the name of Christian, but not ready to do the fundamental foundations and practices of Christianity.

Secondly, I decided to insist that it is a Christian carrying a Muslim, to highlight the fact that the Christian call to Diaconal activities is not limited to Christians alone. It is a call and Mission that is destined for the whole humanity irrespective of whether those in need are Christians or not. Christians are called upon to help the less fortunate in society, irrespective of nationality, religion, race, tribe. In other words, 'NO ONE SHOULD BE A STRANGER TO DIAKONIAL ACTIVITIES'! This is because diakonial activities by nature and essence are not discriminatory for all are children of the One FATHER GOD! So is Diakonia is the Gospel message in practice, then all Christians are called to it. It is not an option.

Rivosoa Nasoloniaina, student 2014-2016, from Madagascar

Title: Jesus really bears his sheep

«Even to *your* old age I will be the same,

And even to *your* graying years I will bear *you!*

I have done *it*, and I will carry *you*;

And I will bear *you* and I will deliver *you*.» Isaiah: 46. 4

One day, during his daily prayer session an old man who converted to Christianity from his youth made a special request to Jesus. He said to the Lord:

as I become older and older, I just wish that you make known me how did happen and will be happening about my relationship with You? O! Lord hear my prayer I beg you!

And he expects that the Lord will send a person, pastor or deacon who will come to bring him the Jesus' answer of his prayer ... He waits, by reading the Bible until 10 pm at night, but nobody came, 11 pm no knocking at his door and eventually he fell asleep.

But during his sleep he had a dream, which is not like his ordinary dreams: Jesus appeared in his dreams told him: let's look at your past, present and future. Jesus showed him a long beach marked of two things. The first is dates and the second is two pairs of footprints of two people.

In Madagascar, the old people breeders of zebu have an impressive ability to find and analyse directly by the eye footprints of people or animals passing through their territory, solo or in group. They use it to follow the traces of zebu thieves. And what is amazing is that they are also able to give the approximate time of the passage of the owners of footprints in any region. In other words they know that such prints are newer than these others.

And in his dream he recognized that the left footprints are his and the others are those of Jesus. Why? As he remembered and will never forget the date of his conversion when he decided to take Jesus as his Unique and Personal Savior. And it is on that date two pairs of footprints appeared in the sand. But he also noted that there are years where there is only a one set of footprints. As the beach is long enough he will no longer recognize the details of the footprints left, but it's only one set of footprints and these is the continuity of those in left side. And after much thought he said those years correspond to different times when I experienced major problems for example in 1970 a burglar took everything from his property. In 1972, it was diagnosed that I had a serious illness ...

So he did not hesitate then to ask the Lord why you left me alone in my days of trouble in 1970 ...

— And Jesus himself said: You're wrong my dear; I have never forsaken you since you decided to take me as your Unique and Personal Savior.

— Then he interrupted the conversation: Why I am seeing only one set of footprints in these years, where are yours?

— The remaining footprints are mine and not yours, I carried you on my shoulders during your times of trouble and I walk the difficult path in your place. Remember you I've not promised you the ease but the fidelity ... I am with you until the end of times. And he awoke from his sleep because his glasses fell on the floor. And now he realizes that Jesus really bears his disciple like we can see on the picture of the statue above: an old and weak person carried out by a strong man.

This story is based on a real testimony narrated by a malagasy famous preacher (Dead in 2013). And it confirms too the Holy Scriptures in Psalms: 34.8: «taste and see that the Lord is good; How blessed is the man who takes refuge in Him!» Amen!

Ann Mukiri Kiira, student 2014-2016, from Kenya

Title: John and the Holy Spirit

John is born again Christian. He devotes himself to Christian service. He is a preacher of good news too and a helper to the needy. One day he read a story about a suffering Kenyan tribe called Turkana. These people were starving.

John could not rest. When he went to sleep that day he missed sleep. He thought of going round the village asking people to consider helping the starving community.

Whenever he went people heard him and offered food money clothes to help. He had to walk long distances. He himself became hungry and thirsty on the way. Sometimes it was difficult, he felt like giving up. But every time he heard a voice says, “Be strong, I am with you, you are more than a conqueror”

Whenever the voice spoke he felt a renewal of energy, light and more and more motivated. Hence out of John's campaign for the hungry, it became

everybody's concern and the community got help. Deaths stopped, water wells were dug and the community survived

John one day got a revelation inform of a dream, he saw himself carried on the shoulders by a stronger mightier man. In the same dream he sought to know what it meant, a voice came to him and said, John you did a good job. And when you were carrying the task, many times you felt weak, feeble and wanted to give up. At those times I sent the Holy Spirit who strengthened you, carried you, comforted you, encouraged you and spoke in you. That is why people listened to you and those people got help."

The Piggy Back Game

Written by

Fundi Kayamba-Phiri, student 2014-16 from Malawi

My friend Bengo

Our youthful days cross my mind like yesterday:

We would climb up the mango tree

Eating one after the other with not a single care;

The simplicity of life

Walking along the banks of the Shire River

As we would play the piggy back game

Little did we know one day it would cease to be for fun.

I remember at sunset when we would return home

Gather around the fire with family and listen to our grandparents' wisdom,
From the stories of our forefathers;
The upbringing we longed to pass down
To our own.

We had dreams for them, Bengo
That their brains and sweat would produce immeasurable success;
Accomplish what we merely wished.
Today, our dream half fulfilled;
With inconsiderable youth who look not to where they came from
Letting their past fold onto each other like
Disappearing waves no one cares about.

We succeeded in producing generations my dear friend.
But with them created a void of sense and sensibility,
Not a single one to depend on in these that we call our golden years;
When bone and flesh have started to fail us,
Bringing us back to memories of our youth;
The piggy back game, Bengo
Only now our legs cannot even afford to tango
As I carry you to enjoy one last breeze under that mango tree.

Diakoni er en nødvendig dimensjon ved kirken og ved alt kristent liv. Samtidig er diakoni et yrke, et fag og en profesjon. Denne boken som er et bidrag til en kunnskapsbase i diakoni, er blitt til gjennom arbeid i et skriveverksted på Diakonhjemmet Høgskole. Skriveverkstedet samlet tidligere studenter fra master i diakoni og utfordret dem til å bearbeide mastergradsoppgavene til artikkelformat.

Skriveverkstedets arrangører er bokens redaktører: Kari Jordheim, diakon og studieleder ved diakoniprogrammet ved Diakonhjemmet Høgskole, Kari Karsrud Korslien, diakon og høgskolelektor ved Diakonhjemmet Høgskole og Hans Stifoss-Hanssen, professor ved Senter for diakoni og profesjonell praksis.