

Postsekulære tilnærminger

Nye muligheter for sosialt arbeid i Norge

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

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



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

Abstract

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

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

Introduksjon

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

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

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

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

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

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

Postsekulære tilnærminger

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

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

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

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

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

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

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

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

Norsk sosialfaglig litteratur om religion og livssyn

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

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

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

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

Klienters religion og livssyn

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sosialarbeideres religion og livssyn

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

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

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

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

Religion og livssyn i kunnskapsgrunnlaget for sosialt arbeid

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

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

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

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

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

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

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

Oppsummerende betraktninger

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

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

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

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

Muligheter for sosialt arbeid i Norge

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Finansiering

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

Takksigelser

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

Referanser

- Arvanitidis, M., & Olsen, B. R. (2017). Håp og sosialt arbeid. *Fontene forskning*, 10(1), 4-15.
- Askeland, G. A., & Døhlie, E. (2015). Contextualizing international social work: Religion as a relevant factor. *International Social Work*, 58(2), 261-269. <https://doi.org/10.1177/0020872813482958>
- Bergem, R. M. (2019). *Politisk teologi*. Dreyer.
- Brooke, P. (2023). Professionalism and faith: A case study of Salvation Army congregational social work in Norway. *Journal of Comparative Social Work*, 18(1), 5-33. <https://doi.org/10.31265/jcsw.v18i1.571>
- Bø, B. P. (2017). Sosialt arbeid i et flerkulturelt samfunn: Nye forståelser, utfordringer og kunnskapsbehov. *Fontene forskning*, 10(2), 71-83.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Cambridge: Cambridge University Press
- Diskrimineringsnemnda (2018). Sak 108/2018. <https://www.diskrimineringsnemnda.no/showcase/2018000108>
- Fagermoen, T. (2023). Diaconia beyond borders: Welfare state, church, and migrants with limited welfare rights. *Tidsskrift for praktisk teologi*, 40(1), 4-49. <https://doi.org/10.48626/tpt.v40i1.5523>
- Fløtten, T., Frisell, G. & Hansen, I. L. S. (2023). *Veldedighet i velferdsstaten. Hvem trenger hjelp til livsopphold fra de frivillige organisasjonene?* (Fafo-rapport 2023:9). Fafo. <https://www.fafo.no/zoo-publikasjoner/fofo-rapporter/veldedighet-i-velferdsstaten>
- FO. (2019). Yrkesetisk grunnlagsdokument for barnevernspedagoger, sosionomer, vernepleiere og velferdsvitere. <https://www.fo.no/yrkesetikk/fo-yrkesetisk-grunnlagsdokument-2019-2023-article6951-1346.html>
- FO. (2017). Global definisjon av sosialt arbeid. <https://www.fo.no/aktuelle-brosjyrer/global-definisjon-av-sosialt-arbeid>
- Forskrift om nasjonal retningslinje for sosionomutdanning. (2019). <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2019-03-15-409>
- Fossetøl, B. (2016). Moralsk ansvar - den profesjonelles private dilemma? I Kroken, R. M. og Jacob, O. (Red.), *Forvaltning av makt og moral i velferdsstaten: Fra sosialt arbeid til «arbeid med deg selv»?* (ss. 42-63). Gyldendal Akademisk.
- Furseth, I. (2021). Jürgen Habermas: Det postsekulære samfunn. I I. Furseth & P. Repstad. *Moderne sosiologier om samfunn og religion* (ss. 107-140). Universitetsforlaget.
- Furseth, I. (2018). *Religious complexity in the public sphere: Comparing the Nordic countries*. Palgrave Macmillan.
- Gray, M. & Lovat, T. (2008). Practical mysticism, Habermas, and social work praxis. *Journal of Social Work*, 8(2), 149-162. <https://doi.org/10.1177/1468017307088496>
- Gärde, J. (2015). Shrinking religious communities and thriving interreligious social work in postsecular Sweden. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 43(1), 1-23. <https://doi.org/10.1080/15426432.2014.921129>
- Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 24(4), 17-29. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>
- Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1-25. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>
- Habermas, J. (1999). *Kommunikativ handling, moral og rett* (J.-A. Smith & J. H. Smith, overs.). Tano Aschehoug.
- Hauglin, O. (1978). Hva kjennetegner en kristen sosialskole? I E. Vervik (Red.), *Diasos profil: Momenter til en presentasjon* (ss. 20-32). Diakonhjemmets sosialskole.
- Hauglin, O. (1971). Diakoni og sosialt arbeid – to tradisjoner brytes. I O. Hestvold (Red.), *Diakoni i dag* (ss. 25-33). Nomi.
- Henery, N. (2003). The reality of visions: Contemporary theories of spirituality in social work. *British Journal of Social Work*, 33(8), 1105-1113. <https://doi.org/10.1093/bjsw/33.8.1105>
- Holmberg, Å. (2012). Familietereputers møte med det åndelige og eksistensielle mennesket. *Fokus på familien*, 40(1), 49-66. <https://doi.org/10.18261/ISSN0807-7487-2012-01-04>
- Holte, B. H. (2023). Diaconia as the art of the possible: Diaconal engagement for Roma migrants in Oslo, Norway. *Religions*, 14(7), 817. <https://doi.org/10.3390/rel14070817>
- Holte, B. H., & Dietrich, S. (2022). "If we throw the Roma out of the tent, we throw Jesus out of the tent": Reflections on the role of religious actors in Roma inclusion in Oslo, Norway. *Review of Ecumenical Studies*, 14(3), 488-513. <https://doi.org/10.2478/ress-2022-0118>
- Iversen, R. L. (2020). Religion i Nav: Variasjoner i bakkebyråkraters vurderinger av religiøse reservasjoner. *Tidsskrift for velferdsforskning*, 23(2), 100-112. <https://doi.org/10.18261/issn.0809-2052-2020-02-02>
- Jensen, K. & Fossetøl, B. (2005). Et språk for de gode gjerninger? Om sosialarbeiderstudenter og deres motivasjon. *Nordisk sosialt arbeid*, 25(1), 17-30. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3037-2005-01-03>
- Kroken, R. (2006). Dersom moralsk ansvar omformes til teknisk ansvar. *Nordisk sosialt arbeid*, 26(2), s. 155-166. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3037-2006-02-07>
- Leenderts, T. A. (2014). *Person og profesjon: Om menneskesyn og livsverdier i offentlig omsorg* (3. utgave). Gyldendal akademisk.
- Levin, M. (2021). *Hva er sosialt arbeid?* (2. utg.) Universitetsforlaget.
- Lhote, P. G. E. (2008). Tro og profesjonalitet: sosialarbeider på jobb i en kristen institusjon [Masteroppgave]. Høgskolen i Oslo. <https://hdl.handle.net/10642/289>
- Løfsnæs, B. (2012). Mine ord er like mørke som natten – om troens betydning for traumatiserte afghanske kvinner. I T. Danbolt & G. Nordhelle (Red.) *Åndelighet – mening og tro: Utfordringer i profesjonell praksis* (s. 103-116). Gyldendal.
- Misje, T. (2021). Queuing for food and playing lottery for beds: A parallel social service system and the lived experiences of humanitarian service provision to homeless EU migrants in Norway. *Nordic Social Work Research*, 11(2), 103-116. <https://doi.org/10.1080/20156857X.2020.1857820>
- Misje, T. (2020). Social work and welfare bordering: The case of homeless EU migrants in Norway. *European Journal of Social Work*, 23(3), 401-413. <https://doi.org/10.1080/13691457.2019.1682975>
- NOU 2013: 1. (2013). *Det livsnyåpne samfunn — En helhetlig tros- og livsnyåpning*. Kulturdepartementet. <https://www.regjeringen.no/nol/dokumenter/nou-2013-1/id711212/>
- Ohls, C. (2019). Annengjoringens mekanismer og betydning – en studie av Kvalifiseringsprogrammet. *Fontene forskning*, 12(2), 18-31.
- Rugkåsa, M. (2018). Etniske minoriteter og sosialt arbeid. *Tidsskrift for velferdsforskning*, 21(2), 180-185. <https://doi.org/10.18261/issn.2464-3076-2018-02-06>
- Schmidt, U. (2010). Religion i dagens Norge: Sekularisert? Privatisert? Pluralisert? I U. Schmidt, & P. K. Botvar (red.) *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering* (ss. 196-204). Universitetsforlaget.
- Shaw, J. (2019). *Homines curans* and the social work imaginary: Post-liberalism and the ethics of care. *British Journal of Social Work*, 49(1), 183-197. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcy026>
- Shaw, J. (2018). Introducing post-secular social work: Towards a post-liberal ethics of care. *British Journal of Social Work*, 48(2), 412-429. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcx036>

Postsekulære tilnærminger

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