

# ET «TERAPEUTISERT» RELIGIØST NORGE

En kvalitativ undersøkelse av prester i Den norske kirke og alternative terapeuter



Nina Sommerseth

Veileder: Førstemanuensis i praktisk teologi, Anne Hege Grung

Mastergradsoppgave i religion og samfunn

Universitetet i Oslo

Det teologiske fakultet

Vår 2015



## **ET «TERAPEUTISERT» religiøst Norge**

**En kvalitativ undersøkelse av prester i Den norske kirke og alternative terapeuter**

© Nina Sommereth

2015

Et «terapeutisert» religiøst Norge - En undersøkelse av prester i Den norske kirke og alternative terapeuter

Nina Sommereth

<http://www.duo.uio.no/>

## **SAMMENDRAG**

I dag befinner Den norske kirke seg på et livssynsmarked, hvor den ikke lenger har livssynskontrollen. Nyåndeligheten gjør seg stadig mer gjeldene på livssynsmarkedet. Nesten halvparten av Norges befolkning har gått til alternativbehandling, samtidig er 75 prosent av den norske befolkningen medlemmer av Den norske kirke. Om man ser på prester og alternative terapeuter i lys av vår moderne tid, og legevitenskapen, med tanke på psykologien, vil muligens begge to bli definert som alternative. Begge gruppene vil representere en alternativ terapi, hvor det er et religiøst tilsnitt i deres arbeid i motsetning til konvensjonell terapi, psykologi basert på skolemedisin. Da kan det muligens oppstå et motsetningsforhold mellom det vitenskapelige og det åndelige. På en annen side trenger det ikke å være et motsetningsforhold mellom det vitenskapelige og det åndelige, dynamikken mellom de to retningene kan også være komplimenterende.

Denne oppgaven handler om presters og alternative terapeuters terapivirksomhet knyttet til sjelesorg og samtaleterapi. Oppgaven er en undersøkelse av mulige fellestrekk mellom Den norske kirke og den nyåndelige sfæren med tanke på sjelesorg og samtaleterapi. Jeg forstår her alternative terapeuter som en del av den nyåndelige sfæren. Jeg har intervjuet fire prester og fire alternative terapeuter i Oslo om deres arbeid som henholdsvis sjelesørger og terapeut. Prestene og de alternative terapeutenes svar er empirien jeg legger til grunn når jeg sammenligner sjelesorg og samtalepraksis i en institusjonalisert religion og en mer «smurt tynt utover» og spiritualisert form for religion.



## **FORORD**

Ved veis ende med denne masteroppgaven er det mange som fortjener en stor takk for hjelp og støtte. Noen må nevnes spesielt:

En stor takk til min veileder Anne Hege Grung for et lærerikt år, inspirasjon og for å ha brukt mye av sin tid på mitt arbeid.

Jeg vil takke informantene mine, de fire prestene og de fire alternative terapeutene som stilte opp og tok seg tid til å snakke med meg. Denne oppgaven var avhengig av deres bidrag.

Jeg vil også si tusen takk til TF-familien for godt humør og samhold på lesesalen.

Takk til alle venner og familie for oppmuntring og støtte.





# Innholdsfortegnelse

<b>KAPITTEL 1: ET «TERAPEUTISERT» RELIGIØST NORGE</b> .....	13
<b>1.1 Et «terapeutisert» religiøst Norge</b> .....	13
<b>1.2 Problemstillingene</b> .....	13
<b>1.3 Nyåndelighet</b> .....	14
<b>1.4 Sjelesorg</b> .....	15
<b>1.5 Sjelesorgens historie</b> .....	16
<b>1.6 Metodiske grep og empirisk grunnlag</b> .....	17
<b>1.7 Valg av tema</b> .....	18
<b>1.8 Oppgavens innhold</b> .....	19
<b>KAPITTEL 2: TEORI OG METODE</b> .....	21
<b>2.1 Teoretisk grunnlag</b> .....	21
<b>2.1.1 Den subjektive vendingen – Paul Heelas og Linda Woodhead</b> .....	21
<b>2.1.2 «Tro uten tilhørighet» - Grace Davie</b> .....	23
<b>2.1.3 «Vikarierende religion» - Grace Davie</b> .....	23
<b>2.1.4 Definisjon på sjelesorg – Emmanuel Y. Lartey</b> .....	25
<b>2.1.5 Konsumdebatten - Paul Heelas</b> .....	26
<b>2.2 Metodiske grep</b> .....	28
<b>2.2.1 Kvalitative intervjuer</b> .....	28
<b>2.2.3 Utvalg av informanter</b> .....	28
<b>2.2.4 Analytisk tilnærming</b> .....	30
<b>2.2.5 Forskningsetiske vurderinger</b> .....	31
<b>KAPITTEL 3: KONTEKST</b> .....	33
<b>3.1 Kirken i møte med nyåndeligheten</b> .....	33
<b>3.3 Holisme og Holistisk Forbund</b> .....	36
<b>3.4. Alternativt nettverk</b> .....	38
<b>3.5 Oppsummering</b> .....	39
<b>KAPITTEL 4: ANALYSEN</b> .....	41

<b>4.1 Prestene</b> .....	41
<b>4.1.1 Prestenes rolleforståelse</b> .....	41
<b>4.1.2 Prestenes forhold til nyåndeligheten</b> .....	43
<b>4.1.3 Det økonomiske aspektet knyttet til kirkens tjeneste og sjelesorg</b> .....	46
<b>4.1.4 Hvem gikk til sjelesorg?</b> .....	49
<b>4.1.5 Prestenes forståelse av sjelesorgen</b> .....	50
<b>4.1.6 Finnes det en åndelig lengsel i Norge?</b> .....	55
<b>4.2 De alternative terapeutene</b> .....	56
<b>4.2.1 De alternative terapeutenes rolleforståelse</b> .....	57
<b>4.2.2 De alternative terapeutenes forhold til Den norske kirke</b> .....	57
<b>4.2.3 Det økonomiske aspektet knyttet til nyåndelighet og samtaleterapi</b> .....	58
<b>4.2.4 Hvem oppsøkte de alternative terapeutene?</b> .....	62
<b>4.2.5 De alternative terapeutenes forståelse av sjelesorgbegrepet</b> .....	63
<b>4.2.6 De alternative terapeutenes forståelse av åndelig helse</b> .....	64
<b>4.2.7 De alternative terapeutenes forståelse av åndelig veiledning</b> .....	65
<b>4.2.8 Finnes det en åndelig lengsel i Norge?</b> .....	66
<b>4.3 Sammendrag av tendenser</b> .....	67
<b>4.3.1 Sjelesørgerrollen og terapeutrollen</b> .....	67
<b>4.3.2 Prestenes og de alternative terapeutenes forhold til hverandre</b> .....	67
<b>4.3.3 Det økonomiske aspektet knyttet til samtaleterapi og sjelesorg</b> .....	68
<b>4.3.4 Klienter og konfidenter</b> .....	68
<b>4.3.5 Prestenes og de alternative terapeutenes forståelsen av sjelesorgbegrepet</b> .....	68
<b>4.3.6 Norges åndelige lengsel</b> .....	69
<b>KAPITTEL 5: DRØFTING</b> .....	71
<b>5.1 En subjektiv vending?</b> .....	71
<b>5.2 Tro uten tilhørighet</b> .....	73
<b>5.3 Vikarierende religion</b> .....	75
<b>5.5 Religion og penger</b> .....	80

<b>KAPITTEL 6: AVSLUTTNIG OG KONKLUSJON</b> .....	85
<b>6.1 Konklusjon</b> .....	85
<b>LITTERATURLISTE</b> .....	89
<b>Elektroniske kilder</b> .....	91
<b>VEDLEGG 1</b> .....	94
<b>VEDLEGG 2</b> .....	95
<b>VEDLEGG 3</b> .....	96



## **KAPITTEL 1: ET «TERAPEUTISERT» RELIGIØST NORGE**

### **1.1 Et «terapeutisert» religiøst Norge**

Den norske kirke befinner seg på et livssynsmarked, hvor den ikke lenger har livssynskontrollen. Nyåndeligheten gjør seg stadig mer gjeldene på livssynsmarkedet. Med andre ord består livssynsmarkedet i Norge blant annet av en institusjonalisert religion og en mer «smurt tynt utover» og spiritualisert form for religion. Det norske religiøse livssynsmarkedet er dermed sammensatt.

I denne oppgaven sammenligner jeg prester i Den norske kirke og alternative terapeuter med utgangspunkt i samtalepraksis og sjelesorg. Prester står i en norsk kristen religiøs kontekst, og representerer en institusjonalisert religion. Det er ikke vanlig å plassere alternative terapeuter inn i en religiøs kontekst, her setter jeg denne gruppen inn i en nyåndelig kontekst. Andre som også har satt alternativ behandling inn i en religiøs, og nyåndelig kontekst er Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (1998), Anne Kalvig (2013) og Siv Ellen Kraft (2011). Jeg skal sammenligne sjelesorg og samtalepraksis i en institusjonalisert religion og en mer «smurt tynt utover» og spiritualisert form for religion. Man kan kanskje sette et skille mellom det nyåndelige og Den norske kirke ved forståelsen av livet etter døden. Andre skiller kan være forståelsen av individ og felleskap. Hvordan kommer dette til uttrykk i sjelesorg og samtalepraksis?

Om man ser på prester og alternative terapeuter i lys av vår moderne tid, og legevitenskapen, med tanke på psykologien, vil kanskje begge to kunne bli definert som alternative? Begge gruppene vil representere en alternativ terapi, hvor det er et religiøst tilsnitt i deres arbeid i motsetning til konvensjonell terapi og psykologi basert på skolemedisin. Da kan man muligens si at det her blir et motsetningsforhold mellom det vitenskapelige og det åndelige? På en annen side trenger det ikke nødvendigvis å være et motsetningsforhold mellom det vitenskapelige og det åndelige, det kan muligens også være komplimenterende?

### **1.2 Problemstillingene**

- Finner vi fellestrekk mellom Den norske kirke og den nyåndelige sfæren med tanke på samtaleterapi og sjelesorg?
- Hvordan oppfatter alternative terapeuter som tilhører den nyåndelige sfæren, og prester i Den norske kirke sine roller som åndelig veiledere, terapeuter og sjelesørgere? Hva er deres holdninger til hverandre?

- Finner vi fellestrekk i presters rolle som sjelesørger med alternative terapeuter som tilbyr samtaleterapi knyttet til åndelighet?

Denne oppgaven handler om presters rolle som samtalepartnere og sjelesørgere. Mer spesifikt om vi finner fellestrekk mellom prester og alternative terapeuter. Med tanke på åndelig veiledning, åndelig helse og sjelesorg, ser jeg på hvordan prester ser på sin rolle som sjelesørger, og hvordan alternative terapeuter ser på sin rolle som terapeuter. Det er viktig å merke seg at ikke alle alternative terapeuter plasserer seg selv innenfor kategoriene religion og spiritualitet. Jeg skal undersøke om man kan finne fellestrekk mellom prester og alternative terapeuter, og deres virke som terapeuter.

I det nyåndelige miljøene tilhører de fleste middelklassen. Tre fjerdedeler er kvinner og over halvparten av dem er middelaldrene (Gilhus og Mikaelsson 1998: 180). Hvem er det som tar i bruk kirken? Vil det være den samme gruppen som går til sjelesorg hos presten, som går til samtale hos en alternativ terapeut? Andre aspekter som vil være sentralt i oppgaven vil være presters rolle som sjelesørger. Innholdet i den spesifikke rollen, og dens historiske forankring. Videre vil jeg ta tak i forholdet mellom kirke og nyåndelighet.

### **1.3 Nyåndelighet**

Nyreligiøsitet, nyåndelighet, New Age, samtidsreligiøsitet, og samtidsreligion, ikke bare har feltet mange navn, men det er og blir beskrevet som et vidt og uoversiktlig felt, uten helt klare rammer for hva som skal falle innunder kategorien. I 1998 gav Gilhus og Mikaelsson ut boken *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. I innledningen forklarer de at det som menes med «kulturens refortrylling» er at «*religiøse forestillinger og meningsdannelser gjør seg mer og mer gjeldene i dagens samfunn.*» Videre at «*«religion er smurt tynt utover» på en måte som både fører til en trivialisering av tradisjonelle religiøse elementer og til en herliggjøring av nye områder*» (Gilhus og Mikaelsson 1998: 5). Det interessante er at denne observasjonen, er vel så treffende og aktuell i dag som da den først ble skrevet. Jeg bruker «den nyåndelige sfæren», og «nyåndelighet» som overordnede begreper for feltet. Det er den «refortryllende kulturen», og «religion smurt tynt utover» jeg refererer til når jeg bruker begrepet «den nyåndelige sfæren».

Ved det nyåndelige, og dens åndelige veiledning, vil det være den terapeutiske siden jeg vil fokusere på. En alternativ terapeut, er en som driver med terapi innenfor feltet alternativ behandling. I følge alternativ behandlingsloven blir alternativ behandling definert slik:

*Med alternativ behandling menes helserelatert behandling som utøves utenfor helsetjenesten, og som ikke utøves av autorisert helsepersonell. Behandling som utøves i helsetjenesten eller av autorisert helsepersonell, omfattes likevel av begrepet alternativ behandling når det brukes metoder som i all vesentlighet anvendes utenfor helsetjenesten<sup>1</sup>.*

Det som kjennetegner de fleste typer for alternativ behandling, er at de først og fremst bygger på forståelsen om å behandle hele mennesket, og ikke bare symptomet. Det vil si en holistisk tilnærming. Et skille mellom alternative terapeuter imellom kan være, en mer eklektisk gruppe og en gruppe som er mer festet til en eller flere konkrete lærer og tradisjoner. Et annet skille vi kanskje kan sette er alternative terapeuter med og uten hjelpemidler som for eksempel krystaller, samtidig kan teknikker bli forstått som hjelpemidler.

#### **1.4 Sjelesorg**

Sjelesorg vil si å ha omsorg for en persons sjelelige vel. Opprinnelig har dette vært et kirkelig uttrykk. Den som utøver sjelesorg blir kalt sjelesørger. I Norge driver *Institutt for sjelesorg*, kursvirksomhet og forskning i grenseområdet mellom teologi og psykologi. Instituttet er tilknyttet Den Norske kirke<sup>2</sup>. Begrepet sjelesorg kan kanskje virke litt gammeldags, om vi oversetter begrepet til engelsk, *pastoral care* eller *pastoral counseling*, som betyr henholdsvis, pastoral /prestelig omsorg og pastoral / prestelig veiledning gjør det muligens mer håndgripelig. Videre sier det og mer om hva praksisen er, nettopp prestelig omsorg, en som veileder og har omsorg for en annen person, hvor det er en åndelig dimensjon. I dag er det ikke bare prester i som utøver sjelesorg, i Den norske kirke er det også andre som gjør dette som for eksempel diakoner og medlemmer av kirken. Man kan dele sjelesorg inn i to ulike kategorier, kerygmatiske orientert og konfidentsentrert sjelesorg. Innen kerygmatiske sjelesorg har sjelesørgeren en forkynnende rolle. I konfidentsentrert sjelesorg står konfidenten i sentrum for relasjonen og hvor samtalen først og fremst er en sjelesorgsamtale ved at sjelesørgeren er en person som tror. (Okkenhaug 2002: 24 - 26). I teorikapittelet vil jeg gå nærmere inn på Emmanuel Y. Lartey sin definisjon av sjelesorg som vil være mitt teoretiske perspektiv knyttet til sjelesorg. Lartey har en konfidentsentrert tilnærming slik jeg forstår hans sjelesorgdefinisjon. Hvilke rammer må være på plass for å kunne definere en samtale som sjelesorg? Er de fem minuttene med presten

---

<sup>1</sup> Alternativ behandlingsloven. (2004) «Lov om alternativ behandling av sykdom mv.» av 01.01.2004 . (2015) «Lov om alternativ behandling av sykdom mv.» av 01.01.2004 [Internett], Lovdata. Tilgjengelig fra: <[http://lovdata.no/dokument/NL/lov/2003-06-27-64?q=alternativ%20behandling\\*](http://lovdata.no/dokument/NL/lov/2003-06-27-64?q=alternativ%20behandling*) > [Lest 29.06.2015]

<sup>2</sup> Institutt for sjelesorg (2015): «Visjon for Institutt for Sjelesorg – et lærested for tro og liv» [Internett], Institutt for sjelesorg. Tilgjengelig fra: < [http://www.sjelesorg.no/?page\\_id=28](http://www.sjelesorg.no/?page_id=28) > [Lest 29.06.2015]

etter gudstjenesten nok til å bli forstått som sjelesorg? Dette vil jeg komme tilbake til i analysekapittelet og i drøftings-kapitlet.

## 1.5 Sjelesorgens historie

*Pastoral care has a short history, but a long past* (Lartey 2003: 15).

Lartey begynner sin fremstilling av sjelesorgens historie med å si at sjelesorgen har en kort historie, men en lang fortid. Dette forklarer han med at i de fleste religiøse tradisjoner så finner vi et påbud til omsorg, kjærlighet eller å gi oppmerksomhet til seg selv og andre. Slike lærdommer er ofte inkludert og praktisert av religiøse tjenestemenn som er ledere for sine medlemmer (Lartey 2003: 15). Røttene til sjelesorg ligger i healing og i reparerende aktiviteter av healer-prester i old-tiden. Healer-prestene innehadde rollen som terapeut, prest og lege. Det var disse tradisjonelle healerne man oppsøkte om man var i vansker og for å søke trøst. Forventningene de som oppsøkte hadde til disse healerne var at healerne skulle gi trøst, og utføre ritualer som var grunnet i deres verdenssyn, kultur og trosstruktur. Dette ville være med på å forklare og å gi mening til traumene og problemene for de som oppsøkte healerne. Nåtidens vestlige sjelesørgere synes veldig forskjellige fra deres forgjengere. Samtidig har både behovene og forventningen til dem som oppsøker sjelesørgere i dag sider ved seg som ligner på de som oppsøkte healer-prester i tidligere tider. I så å si alle områder av verden søker mennesker andre de tror har kunnskap, ekspertise eller makt som de mener vil hjelpe dem i deres søken om velvære og mening i livet deres skriver Lartey (2003:16).

McNeill (1977, referert i Lartey, 2003, s. 16) har presentert en nyttig og informativ skisse av sjelesorg ved å knytte den opp til den historiske termen «cura animarum», som betyr «behandling av sjeler». Begynnelsen av det psykoterapeutiske paradigmet for sjelesorg blir ofte sitert som begynnelsen for nyere sjelesorg (Lartey 2003: 16).

Sjelesorg slik vi kjenner den i dag har på mange måter sitt utspring fra en lang tradisjon ifølge Lartey, hvor «cura animarum» ble tilbydd gjennom århundrer av forskjellige religiøse personer, filosofer og vismenn av ulike slag (2003: 42). Sokrates skal ha ønsket å bli kaldt *iatros tes psuches* som betyr healer av sjeler. Dette var med på å underbygge tanken om filosofer som sjelens psykiatere (Lartey 2003: 43).

Clebsch og Jaekle (1967, referert i Lartey, 2003, s. 44) fokuserer på sjelesorg i en kristen kontekst og viser at sjelesorg har blitt utøvd i mange forskjellige former, og at enhver kristen sjelesorg står i en spesifikk menneskelig, historisk- og kulturell kontekst. De forteller at det er



fire grunnleggende funksjoner i sjelesorg, og at hver av de funksjonene har dominert i en periode. De fire grunnleggende funksjonene er healing, veiledning, opprettholdelse og gjenoppretting (Lartey 2003: 44).

Det blir fortalt at Pave Gregory sin tekst *Liber regulae pastoralis* (referert i Lartey, 2003, s. 45) er den mest leste teksten innen sjelesorg gjennom historien. Teksten tar for seg vanskelighetene knyttet til sjelesorg og det indre og ytre liv til den *gode* prest. Teksten gir også eksempler på pastorale svar på ulike situasjoner. Pave Gregory oppfordrer også presten til å være selvkritisk i sin tekst (Lartey 2003: 45). Lartey sier at dette er med på å understreke at det kreves personlig ydmykhet av den som utøver sjelesorg og den store oppgaven og posisjonen en slik person er satt til å forvalte (Lartey 2003: 45).

Nyere utvikling innen sjelesorg er oppstarten av en internasjonal sjelesorg-konferanse, med deltakere som utøver sjelesorg fra flere ulike land. Den første samlingen ble holdt i Edinburgh i 1979, hvor temaet var «the risk of freedom». Denne kongressen blir holdt hvert fjerde år (Lartey 2003: 49).

## **1.6 Metodiske grep og empirisk grunnlag**

I denne oppgaven har jeg en religionsvitenskapelig tilnærming, hvor jeg tar i bruk kvalitativ metode. Oppgaven er ikke en ren analyse av alternative terapeuters selvforståelse knyttet til livssyn og menneskesyn, som Anne Kalvig tar opp i sin bok *Åndeleg helse. Livssyn og menneskesyn hos alternative terapeutar* (2013). Oppgaven bygger på tesen om at det er fellestrekk mellom alternative terapeuter og prester, med tanke på åndelig veiledning og sjelesorg. Jeg begrenset det til å gjelde prester i Den norske kirke, på grunn av dens særstilling i det norske samfunnet. Jeg har videre begrenset det ned til fire prester, og fire alternative terapeuter. Dette gir jeg en redegjørelse for i metodekapittelet.

For å få svar på oppgavens problemstillinger måtte jeg snakke med de respektive gruppene som oppgavens problemstillinger omhandler. Jeg bestemte meg for å intervju prester i Den norske kirke og alternative terapeuter, for å høre hvordan de forsto sjelesorg og de ulike temaene problemstillingen ønsker å belyse. For å få den informasjonen jeg var på jakt etter var kvalitativ metode i form av dybdeintervju den metoden som passet best. Det vil si at jeg intervjuet et begrenset antall informanter som hver kunne gi meg et lengre og utfyllende intervju. Empirien jeg legger til grunn for denne oppgaven er preste-intervjuene og alternativ terapeut-intervjuene.

## 1.7 Valg av tema

Foruten om min egen faglige interesse for feltet nyåndelighet i dagens Norge, valgte jeg dette temaet på grunn av at jeg tror åndelig veiledning er noe som opptar store deler av det norske folk. Man kan kanskje si at det finnes en stor aksept for å søke åndelig veiledning i dagens Norge. Jeg hadde et inntrykk av at åndelig -veiledning, -helse og sjelesorg var en sentral del av presters virke i Den norske kirke. Den norske kirken ser en åndelig endring i samfunnet, hvor nyåndelighet preger store deler av samfunnet og populær kulturen. Til kirkemøtet i 1999 ble det skrevet en betenkning, *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*<sup>3</sup>, som tok for seg hvordan kirken skulle møte nyåndeligheten.

I et enkelt google- søk med søkeordene «åndelig veiledning» fikk jeg opp et resultat på 72500 treff<sup>4</sup>. Søket ga både treff på sider fra Den norske kirke sin egen nettportal kirken.no, areopagos.no, en kristen organisasjon som arbeider med religionsdialog, studier av samtidsreligiøsitet og formidling av kristen spiritualitet<sup>5</sup>. Det var også mange sider som falt inn under kategorien nyåndelighet som for eksempel magic.no og altnett.no.

Ifølge undersøkelsen NAFKAM gjorde i 2007, har nesten halve befolkningen i Norge gått til alternativ behandling. Den siste undersøkelsen fra 2012 viser at 45 prosent av befolkningen har fått, eller selv har brukt alternativ behandling. Det understrekes også her at det først og fremst gjelder massasje og akupunktur.<sup>6</sup> Altså uten at det nødvendigvis blir forstått i en religiøs kontekst. Som nevnt tidligere setter ikke alle alternative terapeuter seg inn i en slik kontekst. Dette tar blant annet Kalvig opp i boken *Åndeleg helse. Livssyn og menneskesyn hos alternative terapeutar* (2013:15). Samtidig er 75 prosent av befolkningen medlemmer av Den norske kirke<sup>7</sup>. Hva sier dette? Det viser kanskje at en av grunnene til at nyåndeligheten er så tilstedeværende i dagens samfunn er fordi man kan ha «en fot i hver leir»? Det er ikke kun den middelaldrende middelklasse-kvinnen som er opptatt av alternativ behandling. Nasjonalt forskningscenter innen komplementær og alternativ medisin (NAFKAM) er lokalisert ved UIT,

---

<sup>3</sup> Den norske kirke (2015): «Sak KM 12/99» [Internett], Den norske kirke. Tilgjengelig fra: <[http://kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/aandelig\\_lengsel\\_km99.pdf](http://kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/aandelig_lengsel_km99.pdf)> [Lest 29.05.2015]

<sup>4</sup> Google.com (2015): «åndelig veiledning» [Internett], Google. Tilgjengelig fra: <<https://www.google.no/#q=%C3%A5ndelig+veiledning>> [Lest 28.05.2015]

<sup>5</sup> Areopagos (2015): «Hvem er vi» [Internett] Areopagos. Tilgjengelig fra: <<http://areopagos.no/om-areopagos/hvem-er-vi>> [Lest 28.05.2015]

<sup>6</sup> NIFAB (21.2.2013): «Bruken av alternativ behandling stabil siden 2007» [Internett], NIFAB. Tilgjengelig fra: <[http://www.nifab.no/aktuelt/nifab/bruken\\_av\\_alternativ\\_behandling\\_stabil\\_siden\\_2007](http://www.nifab.no/aktuelt/nifab/bruken_av_alternativ_behandling_stabil_siden_2007)> [Lest 28.5.2015]

<sup>7</sup> Den norske kirke (31.01.2014): «Det er ein plass for deg i Den norske kyrkja» [Internett], Den norske kirke. Tilgjengelig fra: <<https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/medlemskap/om-medlemsskapet/>> [Lest 29.06.2015]

og nifab.no er deres nettportal som er en informasjonstjeneste om alternativ behandling. Dette er med på å illustrere at feltet er anerkjent og inkludert på mange måter.

### **1.8 Oppgavens innhold**

Denne oppgaven inneholder seks kapitler. Det første er innledningskapittelet, hvor jeg beskriver oppgavens viktige trekk og forbereder leseren på de temaer jeg gjør greie for og drøfter. I teori og metode kapittelet avklarer jeg hvilke teoretiske perspektiver og metodiske grep som jeg har tatt i bruk. Kapittel tre, er kontekstkapittelet som beskriver hvilken kontekst oppgaven står i. Kapitel fire er analysekapittelet som viser oppgavens funn. Kapittel fem er en diskusjon rundt oppgavens teoretiske perspektiver i forhold til funnene, og kapittel seks oppsummerer og konkluderer.



## **KAPITTEL 2: TEORI OG METODE**

I dette kapittelet vil jeg gjøre rede for noen religionsvitenskapelige teorier som er utgangspunktet for min forståelse av religiøsitet i dagens Norge. Mer presist er dette religionsvitenskapelige teorier som er bakgrunnen for min forståelse av religiøs terapivirksomhet knyttet til prester i Den norske kirke og alternative terapeuter. Det er først med bakgrunn i teori, og med en vitenskapelig metode oppgaven vil være et bidrag til religionsvitenskapen.

Dette kapittelet er todelt. Jeg vil først ta for meg teorigrunnlaget for min oppgave, deretter ser jeg på metoden i del to. I teoridelen gjør jeg greie for fem ulike teorier, hvor den første er Heelas og Woodhead sin teori om subjektivering av religiøs kultur i vesten. Deretter ser jeg på Davie sin teori om tro uten tilhørighet, og hennes teori om vikarierende religion. Videre vil jeg se på Heelas og hans forståelse av konsumdebatten knyttet til nyåndelighet. Den siste teorien jeg gjør greie for er Lartey sin sjelesorgdefinisjon som blir mitt utgangspunkt for hva sjelesorg er.

I methodedelen viser jeg hvordan jeg har benyttet meg av kvalitativ metode i form av intervju. Denne forskningsmetoden har passet godt til mitt arbeid og til forskningsfeltet. Denne metoden har gitt meg høy grad av fleksibilitet, noe som har vært avgjørende for den forståelsen jeg har tilegnet meg i arbeidet med dette prosjektet.

### **2.1 Teoretisk grunnlag**

#### **2.1.1 Den subjektive vendingen – Paul Heelas og Linda Woodhead**

Paul Heelas og Linda Woodhead tar opp spørsmålet om hvorfor religiøsitet endrer seg i boken *The spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality* (2005). Mer presist hvorfor institusjonsreligiøsitet må vike for, eller gå til side for en mer individualisert, og spirituell religiøsitet. Heelas og Woodhead forteller at kristendommen har fått konkurranse på «det religiøse markedet», og uttrykker at mennesker i dag ønsker å kalle seg selv for spirituelle fremfor religiøse (2005:1).

Charles Taylor sin subjektiveringsteori, «The massive subjective turn of modern culture», støtter Heelas og Woodhead seg til når de snakker om hvordan samfunnet har tatt en kulturell vending mot det subjektive. Dette beskriver de som et skifte fra et liv levd i termer av ytre eller objektive roller, plikter og forpliktelser, til et liv levd i henhold til sin egen subjektive erfaring. Her må altså ytre forventninger vike for et liv levd som deg selv, hvor jeg-et har fått en sentral rolle. Den subjektive vendingen er da en vending fra en ytre objektiv autoritet til en indre autoritet. Målet er således ikke å hengi seg til en øvre autoritet, men å ha mot til å bli sin egen

autoritet. Heelas og Woodhead understreker at den kulturelle vendingen mot det subjektive ikke betyr at det subjektivt-orienterte livet ikke har eksistert før nå, eller at objekt-orientert liv ikke finnes lenger. Når det er sagt, er det derimot vendingen mot det subjektive som har blitt et av de tydeligste kjennetegnene i utviklingen av den moderne vestlige kulturen (Heelas og Woodhead 2005: 2-5). De mener at denne kulturelle endringen følgelig vil påvirke religionsfeltet. Spirituell religion, hvor den subjektive autoriteten er sentral, vil overgå institusjonell religion hvor en ytre objektiv autoritet er grunnleggende.

Videre skiller de mellom objekt-orientert og subjekt-orientert religion, dette gir oss et skille mellom religion og spiritualitet (Heelas og Woodhead 2005:5). Religion hengir seg til en øvre autoritet, og spiritualitet har å utvikle subjektets eget potensial som mål. Spiritualitet blir med andre ord en form for religion hvor spiritualiteten er selvet, og ikke en øvre autoritet. Mer konkret kan en si at de formene for religion som formaner medlemmene sine om å leve livet etter gitte normer vil minske i popularitet. Kirker vil komme under denne kategorien, mens i kontrast vil spirituelle former for religion, som hjelper mennesker til å leve livet sitt subjektivt, få en økning. Dette inkluderer overordnede kategorier som «New Age» og «alternativt» og «nyåndelighet». Heelas og Woodhead forteller at vi vil ha en spirituell revolusjon når religion vil bli forbigått av spiritualitet, da religion ikke appellerer til subjektivt orienterte mennesker i dag (Heelas og Woodhead 2005:7). Om vi overfører dette til en norsk kontekst vil det si når kirkereligion blir mindre populær enn spiritualitet. Om subjektiveringsteorien og en spirituell revolusjon inntreffer, vil vi altså se at oppslutningen rundt Den norske kirke vil dale. På en annen side kan det også diskuteres om Den norske kirke krever at sine medlemmer skal leve etter kristen tro og lære. Dette peker også Morsund på i sin masteroppgave (2010) «*Åndelig lengsel. Nyreligiøsitet og subjektiv erfaring i Den norske kirke*». Hun stiller spørsmål om hva åndelig lengsel er i sin oppgave, og hva diskursen rundt dette begrepet forteller om Den norske kirke sitt møte med «den subjektive vendingen» i religiøs kultur.

Heelas og Woodhead sin teori om den subjektive vendingen tenker jeg vil være et interessant og et sentralt teoretisk perspektiv for min oppgave. Jeg vil bruke dette perspektivet for å se på om kirken ikke bare må vike for, men om den institusjonaliserte religionen kanskje også blir mer individualisert og spirituell religiøs i sin praksis, relatert til sjelesorg og terapi. Dette kan være med på å svare på den første problemstillingen som tar for seg mulige fellestrekk mellom Den norske kirke og den nyåndelige sfæren med tanke på samtalerapi og sjelesorg.

### **2.1.2 «Tro uten tilhørighet» - Grace Davie**

Grace Davie sitt perspektiv på religion i Europa, «tro uten tilhørighet», har blitt kjent innen religionsvitenskapen. Den har utviklet seg til å kunne brukes i revers «tilhørighet uten tro», og i Skandinavia kan vi kanskje si «tro på tilhørighet» (Davie 2000:3).

Teorien tro uten tilhørighet uttrykker en nedgang av aktive medlemmer i kirkene, samtidig peker det også på at denne nedgangen ikke nødvendigvis betyr en nedgang av personlig tro. For at dette skal kunne forstås i en kulturell kontekst blir kirkene satt i likhetstegn med andre frivillige organisasjoner, eksempelvis som Røde Kors eller en politisk organisasjon. Davie mener at selv om det er en nedgang i deltagere på gudstjenesten, betyr det ikke nødvendigvis en nedgang i deres personlige tro (Davie, Heelas og Woodhead 2003: 6).

Tro uten tilhørighet dekker to ulike variabler i måling av religion. Hvor «tro» ikke er avhengig av tilhørighet, og tilhørighet ikke er avhengig av religiøs tro. «Tro» er knyttet til følelser, erfaringer og religiøs tro. Imens måler «tilhørighet» religiøs deltakelse i ritualer i institusjonen. Dette er med på å illustrere at det kun er deltakelse som viser en sekularisering i Vest-Europa. I kontrast til dette viser indikatorene knyttet til tro en stabilitet. Davie sier videre at Vest-Europa ser ut til å bli mindre kirkelig og ikke kun sekulær. Dette på grunn av nedgangen i religiøs praksis ikke har gitt tilsvarende resultat i nedgang av religiøs tro. I følge Davie har mange europeere lite kontakt med kirken, men de har ikke forlatt den. Grunnen til at de ikke har forlatt kirken sier hun kan ligge i deres ønske om å være religiøse, eller at de har en underliggende følelse av tilhørighet til kirken (Davie 2002: 5-8).

Med andre ord ser Davie på religiøs tro som en selvstendig variabel i perspektivet tro uten tilhørighet. Hvor religiøs tro ikke er direkte relatert til tilhørighet. Det vil si, selv om institusjonsreligion har en nedgang i medlemstall eller aktive medlemmer, vil troen ikke bare bestå, men utvikle seg til å bli mer personlig og mangeartet (Davie 2002: 8). Om vi overfører dette til en norsk kontekst vil dette bety, at selv om Den norske kirke har synkende medlemstall og mindre aktive medlemmer, betyr det ikke nødvendigvis at det er en nedgang i religiøs tro. Tvert imot, utvikler troen seg til å bli en mer personlig tro. Ikke bare er den personlig men den er da også mangeartet, siden den ikke lenger er definert.

### **2.1.3 «Vikarierende religion» - Grace Davie**

Davie forteller at de fleste forblir medlemmer av de lutherske-kirkene, og at de lutherske-kirkene blir brukt etter behov i de nordiske landene. Videre sier hun at man i Norden har et todelt syn på medlemskapet, hvor det både er en del av den nasjonale, så vel som den religiøse identiteten. Kirkene har et stort antall med profesjonelle religiøse aktører. Også i de minste

byene er kirkebyggene velholdte, dette fører til at det kulturelle aspektet knyttet til kirken og religionen blir tatt vare på. Samtidig betyr ikke dette at befolkningen i de nordiske landene besøker kirken regelmessig eller ofte. Det betyr heller ikke at de nødvendigvis tror på den lutherske lære. Det viser seg derimot å være det motsatte. I følge statistikken er det befolkningen i de nordiske landene som er minst troende, og deltakende i organisert religion sammenlignet med resten av verden (Davie 2013: 143).

Davie definerer vikarierende religion som «religion utført av en aktiv minoritet, men på vegne av en majoritet som i hvert fall implisitt, *ikke bare forstår, men som også godkjenner hva minoriteten gjør*<sup>8</sup>» (Davie 2013: 128).

Hvordan kan vi forstå den norske befolkningen sitt medlemskap og støtte til kirken? Davie stiller spørsmålet, hvordan er det mulig å komme til under overflaten av et nordisk samfunn, eller andre samfunn, for å etterforske det som for det meste er skjult? Ifølge Davie kan vi gjøre dette ved å se på de institusjonelle kirkene ved hendelser av personlig- eller kollektiv karakter. Da vil det være mulig å se hvilken rolle kirken spiller i livene til både individene og samfunnet. Ved for eksempel en krise vil det altså være mulig å se hvordan en aktiv minoritet har vært stedfortredere og praktisert religionen på vegne av en mye større gruppe. Den større gruppen vil ha en underliggende forståelse og godkjenner hva minoriteten gjør, og har gjort på deres vegne. Med andre ord, under press, som for eksempel ved en krise, vil det som ligger skjult bli tydelig (Davie 2013: 145). Davie trekker frem Prinsesse Dianas død i 1997, og hvordan samfunnet oppsøkte kirken i tiden etter som eksempel på en krise som gjør det som er implisitt eksplisitt. Og at dette er et eksempel som viser i stor skala hva som skjer i livet til vanlige mennesker når de opplever for eksempel død i sin egen familie, hvor det vil være vanlig med en kirkelig gravferd, uavhengig om den døde eller familien var aktiv i kirken eller ikke (Davie 2013: 129-130). Et eksempel som kan være med å illustrere vikarierende religion i en norsk kontekst kan være kirkens rolle i tiden etter terrorangrepet 22.juli 2011. Hvordan samfunnet oppsøkte kirken i tiden etter viser hvordan kriser gjør at det som er skjult endrer seg til å bli tydelig.

Kan Davie sitt perspektiv, vikarierende religion være med på å belyse hvordan prestene forstår sin rolle, både som prest og som sjelesørger? Innehar prestene en vikarierende rolle for det norske samfunnet? Denne teorien tenker jeg vil være interessant å bruke for å belyse problemstilling nummer to, som omhandler rolleforståelse.

---

<sup>8</sup> Min oversettelse. Davie sin kursivering.



#### **2.1.4 Definisjon på sjelesorg – Emmanuel Y. Lartey**

Det er ulike tilnærminger og forståelser av sjelesorg, men det som går igjen som det overordnede målet i sjelesorg er å hjelpe og hele den personen som søker sjelesorg, hvor det åndelige er en dimensjon. Jeg vil ta utgangspunkt i Lartey sin sjelesorgdefinisjon i denne oppgaven og bruke hans definisjon som et teoretisk perspektiv for hva sjelesorg er.

Lartey mener en definisjon for sjelesorg bør inneholde fem elementer. Den bør for det første inneholde hva aktiviteten er. For det andre, en diskusjon av institusjonen som utforsker hvem som er involvert og engasjert i det. For det tredje, en indikasjon på hvordan det skal gjøres, som inkluderer deres arbeid i å oppnå det fjerde punktet i definisjonen, målet man tar sikte på. Og det femte skal uttrykke hvorfor folk gjør det (Lartey 2003: 25-26). Lartey tar for seg de fem aspektene og diskuterer hva de igjen bør inneholde og dekke, samtidig som det blir en kritikk av tidligere definisjoner som han mener ikke har dekket disse punktene.

Det første aspekt skal altså dekke hva sjelesorg er. Han beskriver dette som en handling som uttrykker omsorg for hva det vil si å være menneske og det som bor i dem. Sjelesorg har da et aspekt som er skjult. Det er ønsket om å hjelpe konfidenten til å bli et helt menneske og til å nå sitt fulle potensial. Sjelesorg handler da om en total omsorg for hele mennesket. Denne omsorgen blir uttrykt via handlingen (Lartey 2003: 26).

Det andre aspektet, tar for seg at den som praktiserer sjelesorg anerkjenner en transcendent dimensjon i livet. De har en forståelse av at makt, nåde og godhet ofte finnes på de minst åpenbare plassene. De ser at livet er et mysterie som ikke kan reduseres til sosiologiske og psykologiske analyser og forklaringer, selv om de også er viktige fremhever Lartey (2003: 26-27).

I det tredje aspektet understreker Lartey at verbal kommunikasjon er et viktig verktøy i hvordan informasjon blir uttrykt og mottatt. Det vil altså si at andre typer for kommunikasjon også er viktig i sjelesorg eller kan være sjelesorg, som for eksempel ikke-verbal kommunikasjon og symbol kommunikasjon (Lartey 2003: 29).

Det fjerde aspektet tar for seg det han beskriver som hjertet av det skjulte aspektet ved sjelesorg, kjærlighet. Lidenskapen ligger i omsorgen som er i universets sentrum, Guds hjerte. I kristne termer kan det beskrives med «vi elsker på grunn av at Gud elsket oss først». Men kjærlighet er et sosialt fenomen. Ikke bare gir det oss et ønske om forhold til andre mennesker, det gir oss muligheten til å gjenkjenne urettferdighet og et ønske om å gjøre noe med den. I interkulturell

sjelesorg er kjærlighet både motivasjonen og motivets kraft. Hvor nøkkelaspektet er at gudskjærlighet er altomspennende (Lartey 2003: 29-30).

Det siste aspektet viser til at det sjelesorgens funksjon også skal være forbyggende, og skal være med på å forhindre vansker der det er mulig. Sjelesorgen skal altså ikke være noe som kun blir brukt i kriser (Lartey 2003: 30). Med disse fem aspektene kommer han frem til denne definisjonen:

*Pastoral care consists of helping activities, participated in by people who recognise a transcendent dimension to human life, which, by the use of verbal or non-verbal, direct, literal or symbolic modes of communication, aim at preventing, relieving or facilitating persons coping with anxieties. Pastoral care seeks to foster people's growth as full human beings together with the development of ecologically and socio-politically holistic communities in which all persons may live human lives* (Lartey 2003:30-31).

Jeg vil ta i bruk Emmanuel Y. Lartey sin definisjon for sjelesorg og forståelse av begrepet i min oppgave. Dette på grunn av at han har en vid definisjon, og er dermed den definisjonen for sjelesorg som er den med mest dekkende og har størst forklaringskraft. Lartey sin sjelesorgdefinisjon mener jeg vil være et interessant perspektiv på min oppgave knyttet opp til hva sjelesorg er. Hvordan passer prestenes forståelse av sjelesorgbegrepet inn i Lartey sine kriterier og hans definisjon? Hvordan passer de alternative terapeutene sin forståelse av sjelesorgsbegrepet og deres arbeid som terapeuter inn i Lartey sin forståelsen av sjelesorg? Kan dette perspektivet være med på å illustrere fellestrekk og ulikheter hos disse to gruppene når det kommer til sjelesorg og samtaleterapi?

### **2.1.5 Konsumdebatten - Paul Heelas**

Heelas retter kritikk mot sekulariseringsteoretikerne sitt syn på det nyåndelige feltet i boken *Spiritualities of life* (2008). Boken kan bli forstått som den siste boken i en triologi om nyåndelighet (Heelas 1996, Heelas og Woodhead 2005, Heelas 2008). Fra hans første bok ser vi at det har vært en utvikling av begrepsbruken som betegner nyåndelighet. Begrepet selvreligion har han nå utviklet til begrepet livsspiritualitet<sup>9</sup> for å beskrive nyåndelighet og alternativ spiritualitet. I boken *spiritualities of life* (2008) er det den 'indre-livsspiritualiteten' sitt forhold til konsum og kapitalisme som står på dagsordenen. Heelas hevder selv i boken at hans agenda med denne boken er å vise og argumentere for at kritikken mot nyåndeligheten er

---

<sup>9</sup> Heelas bruker begrepet «inner-life spiritualities» eller «spiritualities of life», oversatt til norsk kan man bruke begrepet «livsspiritualitet» og «indre-livsspiritualitet».

misforstått. Mange sekulariseringsteoretikere argumenterer for at nyåndelighet i stor grad handler om konsum og kapitalisme, Heelas argumenterer derimot for det motsatte; altså hvordan nyåndelighet nettopp ikke kun handler om konsum eller kapitalisme (Heelas: 2008).

Nyåndelighet har typisk en holistisk tilnærming, skriver Heelas. Det som gjelder er å gå innover i seg selv for å erfare det hellige som utgår fra dybden av livet her og nå. Holistiske aktiviteter finner vi nesten over hele verden. I en vestlig kontekst har 'kropp-sinn'-spirituelle aktiviteter, og antall spirituelle praktiserende vokst raskt siden 1960-tallet. I noen vestlige land, kan man finne eksempler på at religiøs tro som beskriver «Gud er noe inni meg», har blitt mer populært enn å tro på den «tradisjonelle kristne Gud» (Heelas 2008: 5). Den endrede oppfatningen om hva Gud er, er muligens på grunn av at den tradisjonelle kristendommen fører med seg dogmer og regler på hvordan man skal leve, hvor nyåndeligheten derimot er friere til å forme og utvikle sin egen spiritualitet?

Nyåndeligheten har lenge blitt kritisert og i dag omhandler denne kritikken det økonomiske aspektet ved 'kropp-sinn'-spiritualitet. I forståelsen av nyåndelighet kan vi finne to ytterpunkter av samme fenomen. På den ene siden blir nyåndelighet sett på som en personsentrert, humanistisk og universell spiritualitet. På den andre siden blir nyåndeligheten ofte forstått som selvsentrert og at den er en kapitalist styrt grådighet (Heelas 2008: 5-6).

Heelas sier at hans intensjon er å argumentere for at nyåndelighet ikke kun har blitt et produkt av forbrukersamfunnet, men at nyåndelighet, holistiske aktiviteter og 'ansikt-til-ansikt'-aktiviteter kan skape en meningsfull erfaring. Han argumenterer også for at holistiske 'kropp-sinn'-aktiviteter også har mye å gjøre med en subjektiv humanistisk etikk (Heelas 2008: 9).

Heelas argumenterer for at det er usannsynlig at en aktivitet kun er knyttet enten til forbruk eller ikke. I en tid hvor kristendommen ser ut til å minske i popularitet og hvor nyåndeligheten brer om seg, argumenterer Heelas for at nyåndeligheten handler om noe mer er forbruk – og at nyåndeligheten svarer på et behov hos mennesker i vår moderne tid (Heelas 2008: 14-15).

Heelas kritikk om konsumdebatten og hans argumentasjon vil jeg bruke for å diskutere det økonomiske aspektet knyttet til nyåndelighet og samtaleterapi. Selv om Heelas perspektiv først og fremst gjelder nyåndeligheten tenker jeg at det vil være interessant og trekke inn det økonomiske aspektet knyttet til kirkens tjeneste og sjelesorg. Jeg tror Heelas sin teori vil være nyttig for å besvare problemstillingen som omhandler mulige fellestrekk mellom Den norske kirke og den nyåndelige sfæren, med tanke på sjelesorg og samtaleterapi.

## **2.2 Metodiske grep**

Denne undersøkelsen av prestere i Den norske kirke og alternative terapeuters terapivirksomhet er basert på åtte intervjuer. I arbeidet med denne oppgaven har jeg tatt i bruk kvalitativmetode i form av dybdeintervju. Mitt materiale består av informanter og litteratur. Jeg har brukt intervjuer og tolking av informantenes utsagn. I det følgende vil jeg gjøre rede for de metodiske grepene jeg har gjort i arbeidet med denne oppgaven.

### **2.2.1 Kvalitative intervjuer**

Jeg valgte å gjøre intervju da formålet med prosjektet er å få et innblikk i presters og alternative terapeuters terapivirksomhet, knyttet til sjelesorg og samtaleterapi, fordi *«Intervju er en særlig velegnet metode til å gi informasjon om hvordan personer som intervjues, opplever og forstår seg selv og sine omgivelser»* (Thagaard 2013: 59). Ved bruk av intervju var første utfordring å utforme en god intervjuguide. Her var det viktig å stille gode og åpne spørsmål, som ikke var ledende. Samtidig var det avgjørende at jeg stilte konkrete spørsmål som ville gi meg faktiske svar på oppgavens problemstillinger. Jeg ønsket å lede informantene ved hjelp av spørsmålene innom ulike temaer som er interessante å se på i henhold til oppgavens tematikk. Målet med intervjuguiden var å stille gode spørsmål som åpnet for refleksjon.

Jeg valgte delvis strukturerte intervju som min intervjuform. Dette fordi et delvis strukturert intervju gir mulighet til å stille de planlagte spørsmålene i intervjuguiden, men er samtidig så fri i formen at man har mulighet til å stille oppfølgingsspørsmål til det informanten forteller om (Thagaard 2013:85). Det har vært fint i intervjusituasjonen å kunne la informantene også ta opp emner og snakke fritt om alt som faller under oppgavens tematikk, samtidig som jeg fikk stilt alle spørsmålene jeg hadde i intervjuguiden.

Informantene fikk intervjuguiden før intervjuene ble gjennomført. Jeg valgte å gi de spørsmålene på forhånd slik at de hadde mulighet til å forberede seg, og reflektere rundt spørsmålene og de temaene vi skulle komme innpå i intervjuet. Dette fordi jeg syntes det ville gjøre intervjuene lettere og for å lettere komme inn til kjernen av spørsmålene. Det var en del store spørsmål i intervjuguiden, som for eksempel «hvordan forstår du sjelesorgbegrepet?», eller «hvordan ser du på din rolle som sjelesørger?». Jeg tror ikke jeg ville fått like konkrete og gode svar om de ikke hadde sett spørsmålene på forhånd.

### **2.2.3 Utvalg av informanter**

Jeg ønsket å få et innblikk i alternative terapeuters og presters terapivirksomhet, og hvordan sjelesorg og samtaleterapi ble forstått. Mine informanter er fire prestere og fire alternative terapeuter fra Osloområdet. Av praktiske årsaker begrenset jeg oppgaven geografisk til

Osloområdet. Ved å ta utgangspunkt i dette området, fikk jeg muligens andre svar enn om jeg hadde valgt å hente informasjon fra et annet sted i Norge. Det kan tenkes at man ville fått andre svar på grunn av mulige ulike sosiale forhold i Oslo kontra andre steder. Dette er noe jeg har reflektert rundt og hatt med meg i bakhodet under arbeidet med prosjektet.

Jeg intervjuet prester i ulike aldergrupper, to menn og to kvinner, fra både øst og vest i Oslo. Dette for å ha størst mulig variasjon og slippe til ulike stemmer. Det kan tenkes at informanter fra de ulike bydelene har forskjellige oppfatning, på grunn av variabler som økonomiske og sosiale forhold og trosmangfold i nærmiljøet. Det var en jevn kjønnsdeling på presteintervjuene, hvor det er to kvinner og to menn. Jeg valgte å intervju prester i Den norske kirke sine menigheter i Oslo. Dette på grunn av at jeg tror det er i de lokale menighetene i de forskjellige bydelene, som folk har en tilknytning eller en tilhørighet til, som gir folk en forståelse og oppfatning om hva som er Den norske kirke. Jeg intervjuet fire kvinnelige alternative terapeuter i ulike aldergrupper, fra øst til vest i Oslo. Jeg ønsket å gjøre intervju av menn og kvinner da det muligens ville gitt et bredere bilde innenfor oppgavens rammer. Dette lot seg ikke gjøre i mangel på informanter. Jeg intervjuet alternative terapeuter som tilbyr samtaleterapi knyttet til åndelighet, som arbeider i Oslo. Mitt utvalg er ikke representativt men tilfeldig.

Valg av informanter ble gjort ved strategisk utvalg og ved hjelp av eget nettverk. Den norske kirke sitt eget nettsted, kirken.no, samt mitt eget nettverk var til stor hjelp for å komme i kontakt med prestene. For å komme i kontakt med de alternative terapeutene var internett min hovedplattform for utvalget. Alle informantene ble kontaktet via mail. Mailens innhold gav en kort beskrivelse av prosjektet med et infoskriv og en forespørsel om å delta i prosjektet. Før selve intervjuet, ble all kontakt gjort via mail. Infoskrivet ligger ved som vedlegg til oppgaven.

På forhånd hadde jeg tenkt å gjøre 12 intervju til sammen, seks prester og seks alternative terapeuter. Jeg kontaktet 14 prester, og 15 alternative terapeuter. Til sammen var det 29 henvendelser som ble ikke besvart, og en som takket nei. Av de 29 henvendelsene var det 8 som takket ja til å delta i prosjektet. Hvorfor var det så få som i det hele tatt svarte på min henvendelse? Det kan være mange grunner til at mange ikke ønsket å stille opp som informant. I stor grad var det nok snakk om tid, eller mangelen på den som sådan. Men oppgavens tematikk kan også har spilt en rolle her. Thagaard sier «*det avgjørende utvalgsprisipp i kvalitative studier er at utvalget er egnet til å utforske problemstillingene*» (2013: 65). Har jeg mulighet til å si noe om oppgavens problemstillinger med åtte informanter? I arbeidet med prosjektet opplevde jeg at det var nok informanter til å oppnå en forståelse, og kunnskap om de problemstillinger jeg ønsket å belyse. Etter en stund merket jeg at informantenes svar var de samme. Om antallet

intervjuer er for stort er det fare for at analysen blir overfladisk (Repstad 2009: 83). Det som er positivt med et lite utvalg er at jeg fikk mulighet til å gjøre en grundigere analyse, da jeg kjente materialet godt da jeg startet arbeidet med å bearbeide dataen og skrive analysen. Om jeg hadde hatt flere informanter ville jeg kanskje funnet tydeligere tendenser, fått en bredere forståelse, og det kunne også vært med på å styrke oppgavens validitet.

Intervjuene ble gjort i tidsrommet desember 2014 til og med januar 2015. Alle intervjuene ble gjort på informantenes kontorer, med unntak av to av alternativ terapeut-intervjuene som ble gjort via Skype. Det er en forskjell å intervjuer over Skype enn å sitte ansikt til ansikt fysisk i samme rom. Når man intervjuer over Skype mister man litt av den naturlige kontakten som man ellers får når man sitter i samme rom.

Lengden på intervjuene varierer, fra omtrent 45 minutter til det lengste intervjuet på nesten 90 minutter. Grunnen til dette var at noen informanter svarte kortere eller lengre enn andre, og noen brukte lengre tid på å tenke og resonere under intervjuene. I hovedsak varte intervjuene ca. 50-60 minutter. Det er ikke samsvar med lengden på intervjuene og nytteverdien av informasjon som ble gitt. Intervjuene ble avsluttet da alle spørsmålene i intervjuguiden var blitt stilt, slik var jeg sikker på at jeg hadde fått all den informasjonen jeg søkte. Intervjuene ble dokumentert med lydopptaker, lydopptakene transkriberte jeg til tekst.

#### **2.2.4 Analytisk tilnærming**

Jeg har valgt å gjøre en temasentrert analyse. Dataene er basert på intervju med prester og alternative terapeuter. I intervjuene ble alle deltakerne stilt de samme spørsmålene om de temaer prosjektet omfatter. Da prosjektet har gått ut på å se på to ulike grupper, hadde jeg to intervjuguides, en for preste-intervjuene og en for alternativ terapeut-intervjuene. Intervjuguidene er like når det kommer til meningsinnhold, men de er tilpasset de forskjellige gruppene. Prestene ble for eksempel stilt spørsmålet «Hvordan forstår du din rolle som sjelesørger?» og de alternative terapeutene ble da stilt spørsmålet, «hvordan forstår du din rolle som terapeut?». Jeg stilte de alternative terapeutene spørsmålet, «påvirkes samtalen av at det er en betalt tjeneste?». For å få et sammenligningsgrunnlag ble prestene stilt et lignende spørsmål, «påvirkes samtalen av at det er gratis tjeneste?». Intervjuguidene ligger ved som vedlegg til oppgaven. Analysen av data tar utgangspunkt i prosjektets problemstillinger. De sentrale temaene i prosjektet defineres i forhold til disse tre problemstillingene. Hvert tema presenteres med resultater som er ordnet i forhold til relevante kodeord. Jeg starter altså analysen med hva og hvordan, før jeg går over på hvorfor.

### **2.2.5 Forskningsetiske vurderinger**

Det viktigste innen forskningsetikk jeg har støtt på i denne oppgaven var knyttet til informantenes anonymitet. Jeg måtte selvfølgelig være svært bevisst på anonymiteten til de jeg intervjuet, som har en grunnleggende rettighet til anonymitet og fulgte forskningsrådets etiske retningslinjer. Derfor har jeg valgt å kalle informantene prest nr.1 og så videre, og terapeut nr.1 og så videre. Dette har jeg også gjort for å tydeliggjøre hvilken av de to gruppene som snakker. Når det gjaldt kravet om informert samtykke, var det viktig å reflektere over hvor mye informasjon jeg skulle gi om prosjektets problemstilling, i forhold til svar fra informantene og prosjektets fleksibilitet. Jeg valgte å være åpen om prosjektet, og dens problemstillinger til mine informanter. Jeg har sendt inn meldeskjema om prosjektet til NSD, som har godkjent prosjektet. Det er en maktskjevhet mellom informant og forsker i en intervjusituasjon. Det er forskeren som styrer hvilke spørsmål som blir stilt og hvordan den informasjonen informanten gir blir tolket. Informanten gir fra seg makten og informasjon, mens forskeren sitter og tar imot denne informasjonen (Fonneland 2006: 232). Jeg forsøkte å bevare gjensidigheten og forvalte denne makten på en god måte.





### **KAPITTEL 3: KONTEKST**

I dette kapittelet vil jeg gi en presentasjon av den konteksten oppgaven står i. Jeg vil først gi en oversikt over Den norske kirke sitt møte med nyåndeligheten fra 1970. Kort fortalt har kirkens møte med nyåndeligheten gått fra å være skeptisk til dialogisk. Deretter gjør jeg greie for holisme og Holistisk Forbund. Til slutt tar jeg for meg alternativt nettverk.

#### **3.1 Kirken i møte med nyåndeligheten**

Dette underkapitlet skal handle om kirkens møte med nyåndeligheten fra 1970-tallet. Hvordan var kirkens møte med den nyåndelige utviklingen i kulturen? Hvordan har kirkens tilnærming utviklet seg?

På 1970- tallet oppdaget media for fullt en form nyåndelighet som i hovedsak besto av nye tilskudd av religiøse bevegelser. Til å begynne med ble disse sett på som uttrykk for ungdomsopprøret på slutten av 60-tallet. Samtidig fremsto de nye religiøse bevegelsene som noe annerledes enn 60-tallets ungdomsopprør, da man nå fant alt fra sektprega samfunn til åpnere tilbud uten bindende medlemskap. Kirken oppfattet dette som livssynskonkurrenter (Aadnanes 2008: 27-28).

På 80-tallet så man en mer allmenn og uorganisert nyåndelig interesse. I denne perioden fikk kirken en ny utfordring, i motsetning til tidligere hvor sektprega samfunn var den store utfordringen, begynte kirken å oppleve et allment religiøst frafall. Det nyåndelige presset på folkereligøsiteten kom tydeligere frem på 90-tallet (Aadnanes 2008: 27-28). Samtidig var kirken også oppmerksom på den økende interessen for livshjelptilbud i form av både terapier, selvutviklingsteknikker og åndelige erfaringer av ulike slag. På dette tidspunktet fant kirken seg plassert på et livssynsmarked hvor nyåndelige forståelser vant terreng i befolkningen og hvor kirken ikke lenger hadde livssynskontrollen. Her var det alt fra sektlignende til et mer tynt smurt utover religiøsitet i former som alternativmesser og bruk av religiøse forstillinger i populærkulturen. Da kirken fant seg i en slik markedssituasjon måtte den ta innover seg at de ikke lenger hadde livssynskontrollen, og at den folkekirkelige medlemsmassen var på vei nedover (Aadnanes 2008: 28).

Kirkens engasjement i 70-årene overfor nyåndeligheten lar seg fordele på tre hovedtemaer. Man var opptatt av sektprega samfunn som kunne se ut til å representere ulike varianter av kristendommen. Det andre temaet man var opptatt av, var meditasjonsteknikker som hadde sitt utspring i østlige tendenser. Det tredje temaet som var gjennomgående, var det kirkelige kommentatorer kalte for okkultisme. Innunder okkultisme falt alt fra astrologi til satanisme.

Etterhvert så kirken på nyåndeligheten som en omfattende og kanskje også som en langvarig utfordring for kirken (Aadnanes 2008: 37-38).

Hvordan kom dette kirkelige engasjementet til uttrykk? Innad i kirken kan variasjonene i responsen til nyåndeligheten grovt skilles inn i to deler, en konservativ og en liberal teologi. Den konservative siden og lavkirkelighold dominerte lenge, med skepsis og advaring mot det nyåndelige. I de mer liberale miljøene ble det derimot argumentert for en mer dialogisk tilnærming, spesielt rundt det som ble forstått som østlige tendenser (Aadnanes 2008: 311). I den første tiden var det de konservative som hadde mest støtte. Dette endret seg derimot på 80-tallet hvor den dialogiske tilnærmingen ble den siden som hadde størst oppslutning. På 90-tallet ble det et behov for en felleskirkelig respons, da nyåndeligheten fikk fellesbetegnelsen New Age. Dette førte til at åndelig lengsel ble gjort til et hovedtema på kirkemøtet i 1999 (Aadnanes 2008: 312).

Kirkemøtet fikk laget en utredning som tolket utfordringene fra nyåndeligheten som en åndelig lengsel som kirken kunne møte, dette tyder på, ifølge Aadnanes at den dialogiske tilnærmingen hadde fått en bredere omslutning på sentralkirkelignivå (2008: 312). Ved tusenårsskiftet så det altså ut til at det var et felleskirkelig resultat av diskusjonen innad i kirken om hvordan man skulle møte nyåndeligheten. Selv om denne dialogiske strategien hadde fått større gjennomslag, var den ikke helt uten kritikk. Ikke alle kirkelige instanser og miljø var med på denne strategien (Aadnanes 2008: 312).

I følge strategi-dokumentet som ble lagt fram på kirkemøtet i 1988, skulle man styrke kristendoms kunnskapene og ha obligatorisk dåpsundervisning på grunn av, at det ville fungere som en motvekt til nyåndeligheten. I tillegg til dette, ble det også stilt spørsmål om hvorfor så mange søkte seg vekk fra kirken med sine åndelige lengsler. Den åndelige lengselen ble tolket som en utfordring til den kristne spiritualiteten. Dette kunne bli lest som et signal om hvordan man fra sentralt kirkelighold var i ferd med å omdefinere utfordringen fra nyåndeligheten i lys av at det var en utbredt åndelig lengsel i Norge (Aadnanes 2008: 313).

Kirkelige sentralorgan, og da først og fremst bispemøtet, var på 70-tallet opptatt av noen få aktuelle nyåndelige bevegelser. På 80-tallet endret dette seg da man fikk mer informasjon om at nyåndeligheten var en flersidig utfordring for kirken. På denne tiden var det flere sentralkirkelige organ som involverte seg, utredninger om temaet kom og det ble satt i gang konkrete tiltak for å møte nyåndeligheten. Det ble også rettet en selvkritikk mot kirken i dette arbeidet, og denne selvkritikken ble oversatt til strategien, «kirken sitt møte med den åndelige lengselen» som ble den dominerende på 90-tallet (Aadnanes 2008: 55 -58).

Kirkerådet ga Egede instituttet ved lederen Tore Langerud, i samarbeid med andre kirkelige instanser og aktører i oppdrag å skrive en saksutredning om «den åndelige lengselen» for kirkemøtet i 1999. Betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* var i utgangspunktet tenkt å være en utgreiing om hvordan kirken skulle møte «den åndelige lengselen», og var ikke ment som et utgangspunkt for teologisk debatt. Langerud uttrykte i forkant av kirkemøtet i et intervju at det var ment som et kall til omvendning for mennesket både i og utenfor kirken (Aadnanes 2008: 313).

I betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* blir det presisert i innledningen at begrepet «åndelig lengsel» har en kristen fortolkning og forsøker å finne et språk som kan gi gjenkjennelse både i og utenfor kirkelige kretser. Den har som mål å redusere skillet mellom åndelighet i og utenfor kirken (Laugerud 1999: 5). I betenkningen blir mennesket forstått som naturlig religiøs og lengtende etter en kontakt med Gud, og hvor religion blir forstått som hjemlengsel (Laugerud 1999: 11). I betenkningen kan vi lese at kirken har to utfordringer knyttet til den åndelige lengselen. For det første må kirken gi et svar på lengselen utenfor kirken, men den må også være mer åndelig i sin tilnærming (Laugerud 1999: 20). Videre at mennesker med en åndelig lengsel ikke ønsker en tydeligere lære, men en mer inderlig relasjon til Gud, og at kirken kan møte dette ved å se til sin egen historiske tradisjon som måter å møte dette på, for eksempel, bønn, retreat og meditasjon (Laugerud 1999: 20-23). I betenkningen kommer det til uttrykk at det viktigste spørsmålet for kirken kanskje er «*Hva må vi gi avkall på, hva må vi slippe fra oss for at det kan skapes en kirke som lever ved og av kilden?*» (Laugerud 1999: 53). Dette viser at betenkningen uttrykker at kirken må forandre seg for å møte den åndelige lengselen i vår tid, og i større grad samsvare med hvordan religiøsitet utfolder seg i dagens samfunn.

I kjølvannet av kirkemøtet i 1999 og dets hovedtema «Kirken i møte med den åndelige lengselen» oppsto det en debatt. Et grunnleggende spørsmål som preget debatten i etterkant var om spiritualiteten som kirken kunne tilby samsvarte med den åndelige lengselen som betenkningen beskrev. Et annet spørsmål som ble stilt var om denne åndelige lengselen i det hele tatt var reell, eller om det var en illusjon kirken satset på. Kritikken gikk også på om selve begrepet «åndelig lengsel», var beskrivende for samtidens ulike nyåndelige uttrykk. Det ble også rettet kritikk mot betenkningen og begrepet «åndelig lengsel», på grunn av at den hadde som utgangspunkt at mennesket var grunnleggende religiøst (Aadnanes 2008: 316-317).

### 3.3 Holisme og Holistisk Forbund

Holisme er et gjennomgående kjennetegn innen nyåndelighet, men begrepets innhold er også varierende. Holisme og holistisk er to begrep som virker ved første øyekast som paraplybegrep for mye ulikt, hvor poenget er å få frem at meningen er at alt henger sammen med alt. Enhver religion og livssyn vil da i stor grad være holistisk (Kalvig 2013: 28).

Wouter J. Hanegraaff deler holisme innen nyåndelighet<sup>10</sup> inn i fire ulike kategorier, hvor den første reduserer alle manifestasjoner til en ultimat kilde. Den andre kategorien baserer seg på en universell sammenhengen mellom alt i universet. Den tredje er en universell dialektikk mellom komplementerende motsetninger. Og den siste kategorien er en analogi mellom hele virkeligheten, eller undersystemer og organismer (Hanegraaff 1996: 120). Hvor det først og fremst er kategori en og to som er de mest utbredte innen nyåndeligheten. Det eneste fellestrekket mellom disse kategoriene er målet med å skille seg fra ikke holistiske-livssyn som ifølge mye nyåndelig tankegang dominerer den gamle kulturen (Hanegraaff 1996: 119). Hovedforskjellen mellom kategori en og to er at i kategori en er det en ultimat skaperkilde på toppen, men i kategori to er sentrum ingen og alle steder, hvor det er nettverk av sammenhenger som står sentralt (Hanegraaff 1996: 153).

En holistisk tankegang står sterkt innen nyåndelighet. Som et paraplybegrep vil holistisk tankegang bety troen på at alt henger sammen i en større fysisk, sosial og åndelig helhet. Denne helhetstenkningen blir sett på som en tolkning av vårt senmoderne samfunn som begrenser kompleksiteten i samfunnet, hvor det bare er det ytre planet av samfunnet som er uoversiktlig og allsidig. Et prinsipp som eksemplifiserer denne tankegangen er loven om tilfeldigheter ikke er tilfeldigheter, men et uttrykk for relasjoner mellom ulike virkelighetsplan. Helhetstanken finner vi igjen i det som betegnes som holistisk medisin. Her blir mennesket behandlet som en helhet, om det er sykdom i et del vil dette indikere at det er noe galt med hele mennesket. Den syke delen er et symptom på at noe er galt med hele mennesket. På grunn av dette må hele mennesket behandles, og ikke bare den enkelte delen som er syk (Gilhus og Mikaelsson 1998: 153).

Den holistiske medisinen kritiserer ofte skolemedisinen og den reduksjonistiske tilnærming til mennesket (Hanegraaff 1996: 119). Motsetningene mellom holistisk medisin, og skolemedisin er et stadig tilbakevendende tema i livsstil-magasinet *Visjon*. Skolemedisinen blir ofte gjenstand for kritikk gjennom sin bruk av kjemikalier og for å vurdere deler av kroppen isolert fra

---

<sup>10</sup> Hanegraaff bruker begrepet New Age for det jeg forstår og betegner som nyåndelighet.

hverandre. Dette kan vi for eksempel se i artikkelen "*Hvorfor vi trenger alternativmedisin*"<sup>11</sup> av Vilhelm Schjelderup som ble trykket i *Visjon* 2006. Han skriver for eksempel at dagens biokjemi har et reduksjonistisk prinsipp, og trekker også fram at den farmasøytiske industrien har en økonomisk interesse av at vi forblir syke. Skolemedisinen utgjør med andre ord en feil i måten å behandle mennesket og sykdom på ut i fra et holistisk syn. Alternativ medisin baserer seg ofte på denne helhetstenkningen, man ser på kroppen som et system hvor kroppsdelene ikke kan betraktes som isolert fra hverandre, eller at kroppens ånd og materie er uatskillelige. Dette kommer til uttrykk gjennom for eksempel homøopatien der målet er å gjenopprette ubalanser i kroppen<sup>12</sup>.

*Holisme er en helhetlig tankegang og et helhetlig livssyn, som bygger på forståelsen av at alt henger sammen og at vi alle har et felles individuelt og kollektivt ansvar for helheten*<sup>13</sup>.

Sitatet er hentet fra Holistisk Forbunds egen nettside holisme.no under fanen plattform. Sitatet beskriver hva denne ideen går ut på.

I Norge har vi en spirituell livssynsorganisasjon som går under navnet Holistisk Forbund. Holistisk Forbund ble stiftet 16. november 2002<sup>14</sup>. Holistisk forbund har alle Hanegraff sine fire kategorier å forholde seg til (Kalvig 2013: 30). Holistisk Forbund betegner seg selv som en livssynsorganisasjon som «vil fremme og ivareta individers og gruppers rett og mulighet til å søke å utøve sitt eget livssyn»<sup>15</sup>. Videre på siden deres, under fanen «om oss», ser vi at Holistisk Forbund skriver at de er til for dem som bekjenner at en holistisk praksis vil bety både et kollektivt og individuelt ansvar for hverandre, det globale samfunnet og alt som lever på jorden. I tillegg skriver de at de er til for dem som søker kunnskap og refleksjon rundt åndelige spørsmål uten å være bundet til dogmer og tradisjonelle trosretninger. Holistisk Forbund tilbyr også ritualer knyttet til livets overganger. Disse ritualene er også tilgjengelige for de som ikke

---

<sup>11</sup> Schjelderup, Vilhelm (04.2006): «*Hvorfor vi trenger alternativmedisin*» [Internett], *Visjon*, Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <[http://www.holisme.no/sites/default/files/Scjelderup%20\(2006\)%20-%20Hvorfor%20vi%20trenger%20alternativ%20medisin.pdf](http://www.holisme.no/sites/default/files/Scjelderup%20(2006)%20-%20Hvorfor%20vi%20trenger%20alternativ%20medisin.pdf)> [Lest 29.06.2015]

<sup>12</sup> NIFAB (08.06.2015): «Homøopati» [Internett], NIFAB. Tilgjengelig fra: <<http://www.nifab.no/behandlingsformer/flere/homoeopati>> [Lest 29.06.2015]

<sup>13</sup> Holistisk Forbund (2015): «Plattform» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://holisme.no/nb/node/55>> [Lest 22.06.2015]

<sup>14</sup> Holistisk Forbund har to typer medlemskap, hovedmedlemmer og støtte-medlemmer. Som støtte-medlem er du ikke medlem av trossamfunnet og kan være medlem i et annet trossamfunn (Holistisk Forbund (2015): «innmelding og medlemskontingent» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://www.holisme.no/nb/node/43>> [Lest 22.06.2015]).

<sup>15</sup> Holistisk Forbund (2015): «Formålsparagraf Holistisk Forbund» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://www.holisme.no/nb/node/168>> [Lest 22.06.2015]

er medlemmer av Holistisk Forbund<sup>16</sup>. På nettsiden finner vi også informasjon om at de tilbyr holistisk sjelesorg hvilket innebærer en samtale med en holistisk sjelesørger. Her får vi informasjon om at holistisk sjelesorg kjennetegnes ved en åpen holdning til klienten og klientens sitt livssyn og tro, og at livssynet er det som skiller en holistisk sjelesørger fra andre sjelesørgere<sup>17</sup>. *Holisten* er navnet på Holistisk Forbund sitt medlemsblad som blir utgitt 2 til 3 ganger i året.<sup>18</sup>

### 3.4. Alternativt nettverk

Alternativbevegelsen har sine røtter i det vi forstår som New Age fra 70-tallet, og hvor holistiske praksiser står i fokus. Gilhus og Mikaelsson bruker begrepet «New Age» som en samlebetegnelse for en type nyåndelighet som er organisert som et interessefellesskap med en nettverkskarter. Dette vil si at bevegelsen ikke er hierarkisk eller ledes av en sentral organisasjon. Magasinet *Visjon* er et norsk eksempel på et New Age-forum. Dette magasinet tar for seg temaer som omhandler personlig og spirituell utvikling, alternativ medisin, økologi, global bevissthet, alternative livssyn og et helhetlig verdensbilde. Videre finner vi også annonser for alternative behandlinger og kurs. Magasinet *Visjon* og dets innhold er karakteristisk for hva som rører seg i alternativbevegelsen (Gilhus og Mikaelsson 1998: 12).

Alternativt nettverk begynte relativt tidlig å arrangere alternativmesser i Norge, den første var i Oslo i 1993. Interessen økte, og fra 1996 har alternativmessen i Oslo blitt arrangert i Oslo Spektrum. Besøktallet har gradvis vokst til rundt 20.000 besøkende, sier Øyvind Solum i anledningen av at Alternativt nettverk fylte ti år i 2002<sup>19</sup>. Alternativmessene er og et godt eksempel på at religion som skal tilpasse seg et marked får en tilbudskarakter. Det er kjøperen som har makten og avgjør om tilbudet er noe verdi. Religiøse tilbud på livssynsmarkedet kan dermed ikke stille krav til kjøperen (Alver m.fl. 1999: 15). Heelas skriver at forbrukerkulturens verdier kjennetegnes ved hastige forandringer, individuell nytelse og valgmuligheter. Her er sanselighet, estetikk, fantasi og større åpenhet for følelses- og sanseerfaringer sentralt (1998, sitert i Alver m.fl. 1999: 15). Noe som gjenspeiler fortryllelse framfor hellighet. Man søker ikke hellighet og frihet fra synd, som en får fra tradisjonell kristendom. Isteden søker man stemning,

---

<sup>16</sup> Holistisk Forbund (2015): «Om oss» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <http://holisme.no/node/331> > [Lest 22.06.2015]

<sup>17</sup> Holistisk Forbund (2015): «Holistisk sjelesorg» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <http://holisme.no/nb/node/395> > [Lest 22.06.2015]

<sup>18</sup> Holistisk Forbund (2015): «Holisten» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <http://holisme.no/nb/node/77> > [Lest 22.06.2015]

<sup>19</sup> Solum, Øyvind (2002): «Alternativt Nettverk fyller 10 år i 2002» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <http://www.holisme.no/sites/default/files/itools FTP bu/doc/Oyvind%20Solum%20%20AN%20fyller%2010%20%E5r%20i%202002.pdf> > [Lest 29.06.2015]

nærhet og opplevelser. Når religion forekommer på et marked, behøver man ikke å bekymre seg over eventuelle innebygde motsetninger (Alver m.fl. 1999: 15).

### **3.5 Oppsummering**

Som vi har sett i dette kapittelet har kirkens møte med nyåndeligheten utviklet seg mye siden 1970-tallet. Kirkens respons til nyåndeligheten bar preg av skepsis og advarsler på 70-tallet. Dette endret seg til å bli en mer dialogisk tilnærming. På 1990-tallet ble det et behov for en felleskirkelig respons som førte til at åndelig lengsel ble gjort til hovedtema på kirkemøtet i 1999. Åndelig lengsel strategien og den dialogiske tilnærmingen vant mer terreng, men ble også kritisert.

Holisme står som et kjennetegn på ny åndelige forståelser og bevegelser, selv om begrepet inneholder mye ulikt. Hanegraaff deler de ulike typene for holisme innen nyåndeligheten inn i fire ulike kategorier. Hvor det er kategori en, som omhandler å redusere alle manifestasjoner til en ultimat kilde, og kategori to som bygger på forståelsen om en universell sammenhengen mellom alt i universet som er de mest utbredte typene.

Holistisk Forbund er en spirituell livssynsorganisasjon i Norge som også utgir medlemsbladet *Holisten* to til tre ganger i året. Som vi har sett er alternativbevegelsen og Alternativt nettverk sentrale eksempler på en bevegelse som ikke er hierarkisk eller blir ledet av et sentralt organ. Magasinet *Visjon* og alternativmessene er viktige forum for å se hva som rører seg i alternativbevegelsen. Religion som får en tilbuds- og markedskarakter vil føre til at mennesket ikke vil trenge å bekymre seg over mulige innebygde motstridende ideer.





## **KAPITTEL 4: ANALYSEN**

Dette kapitlet er tredelt, i den første delen gir jeg en presentasjon prestene sine svar. I del to presenterer jeg de alternative terapeutene sine svar. Avslutningsvis vil jeg gi en oppsummering av de viktigste tendensene som kom frem i intervjuene og angi hva disse tendensene muligens tyder på.

I dette kapitlet vil jeg presentere funnene fra intervjuene. Jeg ville benytte informasjonene fra preste-intervjuene til å se hvordan prester i Den norske kirke forsto og reflekterte rundt sjelesorg og sin rolle som sjelesørgere. Jeg vil også se på hvordan de forholdt seg til, og oppfattet alternative terapeuter og den nyåndelige-sfæren som vi finner i det norske religiøse landskapet. Jeg ville benytte informasjonen fra alternativ terapeut- intervjuene til å se hvordan de forsto sin rolle som åndelig veiledere. Jeg vil også se på hvordan deres holdninger er til prester og Den norske kirke.

### **4.1 Prestene**

I dette delkapitlet vil jeg presentere funnene fra preste-intervjuene, dette er kategorisert i seks temaer. Det første temaet jeg presenterer er presters rolleforståelse, både presterollen og sjelesørggerrollen. Deretter vil jeg se på prestene sitt forhold til det nyåndelige, for å finne svar på den andre problemstillingen. Det neste temaet er prestenes syn på det økonomiske aspektet knyttet til kirkens tjeneste og sjelesorg. Under dette temaet faller sjelesorg som en gratis tjeneste i kirken innunder. Det fjerde temaet er hvem som kom til sjelesorg. Det femte temaet har underoverskriften sjelesorg, her blir det er presentasjon av prestenes sine svar angående sjelesorgbegrepet og hvilke rammer sjelesorgen har. Det sjette og siste temaet omhandler hvorvidt prestene mente at det fantes en åndelig lengsel i Norge, og hvordan den i så fall kom til uttrykk.

Prest nr.1 jobbet i en menighet på Oslo øst. Hun er en ung kvinne.

Prest nr.2 jobbet i en menighet på Oslo vest. Han er en ung mann.

Prest nr.2 jobbet i en menighet på Oslo øst. Hun er en ung kvinne.

Prest nr.4 jobbet i en menighet sentralt på Oslo øst. Han er en middelaldrende mann.

#### **4.1.1 Prestenes rolleforståelse**

##### *Presterollen*

Hva er det å være prest i Den norske kirke? Det første man tenker er at en prests oppgave er å holde gudstjenesten på søndag og forkynne evangeliet. Videre er det gjennomførelsen av de

kirkelige handlingene fra livets begynnelse til slutt. Dette er oppgaver presten har som man ser. Samtidig har presten også et administrativt arbeide, kontortid og er med på daglig drift av menigheten, i tillegg til dette har de også samtaler med mennesker. Disse oppgavene er mindre synlige. I boken *Presterollen* (1989) blir det tatt opp hva prestene bruker mest tid på. Det som først og fremst dominerte tidsbruken i en prests arbeidsdag var å møte mennesker i ulike situasjoner, men også forberedelser til de ulike oppgavene som en prest har (Almås, mfl 1989: 42). Altså var det de mindre synlige oppgavene som tok opp størst tid. Samtalen er en sentral del i prestenes arbeidsdag, dette fant også jeg ut, da jeg intervjuet prestene. Samtalen ble brukt som verktøy og de fortalte meg at de brukte mye tid på samtaler, alt fra sorgsamtaler, kausaliamtaler og sjelesorgsamtaler.

*Presterollen* er med andre ord fylt med mange varierte oppgaver, hvor mange av disse oppgavene er mindre synlige. Det vil altså si, oppgaver de gjengse menighetsmedlemmene ikke ser, og som man ikke kan måle. En prest har enkelte oppgaver som vanskelig lar seg måle i synlige resultater og produkter (Almås, mfl. 1989: 25). Sjelesorgen er en av de mindre synlige tingene presten gjør, for hvordan skal man måle virkningen av en sjelesørgersamtale? Samtidig er det noen prester og menigheter som registrerer hvor mange sjelesorgsamtaler man har i løpet av ett år. Slik sett er ikke sjelesorgsamtalene helt usynlige når det kommer til virkning og omfang. Det viser seg at Den norske kirke ikke fører tall på og registrerer sjelesorgsamtaler, som det blant annet blir gjort med både dåpstall og hvor mange som kommer på gudstjeneste. Dette fant jeg ut da jeg kontaktet Oslo bispedømme på jakt etter tall på sjelesorgsamtaler. Det viste seg å være en usikkerhet rundt om sjelesorgsamtaler ble registrert og ført statistikk på. Jeg fikk beskjed om at de trodde at dette ikke ble registrert, men de henviste meg videre til Kirkerådet. Her fikk jeg beskjed om at Den norske kirke ikke registrerer sjelesorgsamtaler. Samtidig ved hjelp av mitt eget nettverk, fant jeg ut at enkelte menigheter fører statistikk på dette internt.

Så det er viktig, men den er en av de mange usynlige tingene som kirka gjør. Konfirmanter spør «hva holder du på med egentlig?» Og de spør alltid hvor mye jeg tjener, fordi de tror jeg bare jobber søndager og det virker litt drøyt. Nei, så det er en av de usynlige tingene. Og en av de veldig viktige usynlige tingene (Prest nr.4).

### *Sjelesørggerollen*

Hvordan forstår prester i Den norske kirke sin rolle som sjelesørger? For å få svar på dette stilte jeg de fire prestene jeg intervjuet spørsmålet «*Hvordan ser du på din rolle som sjelesørger?*».

Alle de fire prestene jeg intervjuet, var klare på at deres rolle som sjelesørgere ikke var terapi- eller diagnoserettet, da de for eksempel ikke hadde noen diagnose å stille. Deres rolle handlet altså om å være tilgjengelig, og om å være en som hadde tid til de som oppsøkte dem. Videre skulle prestene være en som lytter, ser, bekrefter, men også en som utfordrer. Dette viser at prestene ikke hadde en forkynnende tilnærming til sjelesorgen. Med andre ord hadde prestene en konfidentsentrert sjelesorgforståelse. Da prestene ble stilt spørsmål om deres rolle som sjelesørger viste det seg at kirkens rolle og som institusjon, i tillegg til teologi var sentrale elementer i deres rolle som sjelesørgere.

Prest nr.1 forteller om en rolle som har grunnlag i at Gud ser og hører, og derfor må hun se og høre.

Min rolle som sjelesørger har grunnlag i at Gud ser, og da må også jeg se. Og Gud hører, og da må også jeg høre (Prest nr.1).

Da kan jeg være en som lytter og ser og som bekrefter. Og også kanskje en som utfordrer (Prest nr.1).

Prest nr.2 snakker ikke om kirkens vesen eller rolle da vi snakket om rolleforståelsen tilknyttet sjelesørgerrollen. Hans rolle handlet om å være et menneske som var tilstede for den personen som oppsøkte han.

Så handler det av og til da å være et menneske med, et lyttende menneske med tid, og etter hvert litt livserfaring og litt erfaring ut ifra hva man har lært i samtale med andre.

Det er kanskje min sånn primæridentitet som sjelesørger (Prest nr. 2).

Prest nr.3 nevner og at sjelesorg er en av oppgavene hun er satt til å forvalte gjennom ordinasjonen.

At jeg skal sørge for sjelen for de menneskene som jeg er prest for, og være tilgjengelig for det (Prest nr. 3).

Prest nr.4 fortalte at man som prest var en representant for kirken, og for en «Gud som tilgir, og som ønsker å ta imot enhver lengtende sjel som det står».

#### **4.1.2 Prestenes forhold til nyåndeligheten**

70-årene var på mange måter kirkens første møte med det vi i dag kan betegne som det nyåndelige markedet. I det første tiåret var kirkens møte med det nyåndelige preget av frykt, bekymring, advaring og apologetiske tilnærmelser (Aadnanes 2008: 17). Dette endret seg på 80- og 90- tallet, hvor vi finner et mer sammensatt møte. På 2000-tallet finner vi kirkens møte

med den åndelige lengselen, et begrep som ble skapt på kirkemøtet i 1999. Innholdet i begrepet «åndelig lengsel», og betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*<sup>20</sup> gir uttrykk for at kirken måtte skifte kurs for å nå frem til samfunnets åndelige lengsel. Kirken måtte med andre ord forandre seg, og veien å gå var kanskje å være mer inderlig i sin tro og spiritualitet. Denne strategien om åndelig lengsel har skapt debatt innad i kirken (Aadnanes 2008: 22). I betenkningen blir «åndelig lengsel» brukt som et begrep som beskriver en spirituell søken blant den norske befolkningen. Her står det at man oppsøkte nyåndeligheten for å få svar på sine eksistensielle spørsmål når kirken ikke lenger kunne gi svar. Man søkte seg vekk fra kirken eller hadde et ønske om en dypere spiritualitet i kirken, på grunnen av den åndelige lengselen (Laugerud 1999). Diskusjonen som kom i kjølvannet av betenkningen omhandlet selve begrepet «åndelig lengsel», og hvilket menneskesyn det forsvarte. Det ble kritisert for å være et lite dekkende begrep og at det heller ikke var en god forklaring på moderne religiøsitet. Det ble også stilt spørsmålsteget om det var forenelig med kirkens spiritualitet (2008: 316).

Når det kom til forholdet, eller synet på alternative terapeuter og den nyåndelige sfæren i sin helet, hadde de fire prestene et ambivalent forhold til det. Ingen av dem var utelukkende positive, men heller ikke utelukkende negative, til det nyåndelige. På den ene siden syntes de at det kunne være noe positivt der, spesielt det som man også kunne finne igjen i kristen tradisjon, som for eksempel stillhet. Samtidig var de kritiske til en del av det man kunne finne i den nyåndelige sfæren. Det som gikk igjen i prestene sitt syn som negativt var knyttet til det økonomiske aspektet ved nyåndeligheten. De var kritiske på grunn av at det kunne bli en «velstandsgreie», og de var opptatt av at mennesker ikke skulle bli utnyttet.

Prest nr.1 var den presten som var mest åpen og positiv til den nyåndelige sfæren. Hun var også den presten som var mest liberal, og hun definerte seg selv som interfaith, det vil si troen på at alle tradisjoner har en visdom, og at man har ulike kriterier for å finne sannheten. Samtidig var hun tydelig på at hennes ståsted var i kristendommen. Hun begynte med å forklare at hun hadde forståelse for at man søkte andre steder og uttrykksformer, så lenge kirken opprettholder et sterkt skille mellom Gud og menneske. Hun hadde en åpen innstilling til det nyåndelige, da hun mente det hadde sin plass på grunn av at det svarte på en etterspørsel som kirken og vestlig medisin ikke hadde klart å møte. I tillegg syntes hun det var fint siden det også åpnet for refleksjon. Hun var imidlertid skeptisk til at sider ved nyåndeligheten kunne bli en

---

<sup>20</sup> Den norske kirke (2015): «Sak KM 12/99» [Internett], Den norske kirke. Tilgjengelig fra: [http://kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/aandelig\\_lengsel\\_km99.pdf](http://kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/aandelig_lengsel_km99.pdf) > [Lest 29.05.2015]

«velstandsgreie» da det kostet penger, og at betalingsaspektet var problematisk da det heller ikke er en «formell sertifisering».

Og jeg er nok sånn, mine kriterier er nok såpass åpne at jeg ser mye godt der og. Også er det jo med på å skape refleksjon (Prest nr.1).

I likhet med prest nr.1, så hadde prest nr.2 et tosidig forhold til det nyåndelige. Prest nr. 2 ønsket i samsvar med prest nr.1 en formell kompetanse. Samtidig syntes prest nr.2 at det var interessant når profiler som var forankret i en kristen tradisjon også hadde nyåndelige tilløp. Han trakk frem Snåsamannen<sup>21</sup> og Jan-Olav Henriksen<sup>22</sup> som eksempler på slike profiler.

Det gjør jo inntrykk at folk om er så trygt forankret i den fagdisiplinen, teologien også har litt sånn alternative tendenser da, nei, så jeg kjenner at det er litt sånn begge deler (Prest nr.2).

I overenstemmelse med både prest nr.1 og prest nr. 2, var prest nr. 3 litt ambivalent til det nyåndelige. Hun syntes også mye var problematisk, og mye som var spennende. Men i motsetning til prest nr.1 og nr.2 så trakk hun frem at hun syntes at det var viktig at kirken gikk i dialog med den nyåndelige bevegelsen. Prest nr. 3 trakk ikke frem det økonomiske perspektivet i sin skepsis mot det nyåndelige, slik prest nr.1 og nr.2 gjorde. Hun var derimot skeptisk til konseptet om «å lage sin egen religion», fordi hun mente at fellesskapsfølelsen ville gå tapt. Tankesettene om å være «sin egen lykkes smed» så hun også på som problematisk, men hun hadde tro på tankesett som gjenspeilte det å se hele mennesket.

Men noen av de delene som handler om hele mennesket, det å se hele mennesket det har jeg veldig tro på (Prest nr. 3).

Prest nr.4 var i likhet med de tre andre prestene negativ til mye, men så også positive elementer i den nyåndelige bevegelsen, som for eksempel samtalen og elementer man kunne finne igjen i kirkens egen tradisjon som stillhet.

Samtidig så har jeg veldig sansen for det som har med stillhet og ro å gjøre, og det som man i trendy miljøer kaller for mindfulness og alt mulig sånt. Det har jeg veldig sansen for. Så jeg er liksom ikke helt bombastisk og negativ. Også er jeg glad at det finnes et

---

<sup>21</sup> Joralf Gjerstad er kjent som synsk og helbreder med «varme hender». Gjerstad er fra Snåsa i Nord-Trøndelag, og er kjent i norsk offentlighet som «Snåsamannen».

<sup>22</sup> Jan-Olav Henriksen, MF-professor (Teologi og religionshistorie) som gikk ut i media høsten 2014, og fortalte at han hadde «varme hender» (Gilje, Caroline Teinum (2014): Professoren som fikk varme hender. *Vårt Land*, 7.november 2014 [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.vl.no/troogkirke/professoren-som-fikk-varme-hender-1.292845>> [Lest 23.07.2015]).

sånt håp da. Samtidig er jeg skeptisk til at folk snylter på det håpet. Og det tror jeg det på ulikt vis er. Jeg tror det er noe sånn litt uredelig ved det. Og derfor er også jeg klar over at jeg ikke vil være en del av det tilbudet da (Prest nr. 4).

De fire prestene jeg intervjuet har altså en til dels åpen tilnærming til den nyåndelige sfæren, og deler til en viss grad den tilnærmingen til åndelig lengsel som kirkemøtet hadde i 1999. Dette kommer frem ved at prest nr.3 for eksempel sier at man skal gå i dialog med nyåndeligheten. Et annet eksempel som illustrerer at prestene kanskje har denne åndelig lengsel-tilnærmingen er hvordan de så på elementer i nyåndeligheten som de kunne finne igjen i sin egen tradisjon. Henriksen og Snåsamannen blir blant annet trukket frem som eksempler på en kristendom som er mer spirituell og inderlig i sin tro. Også den voksende retreatbevegelsen i Norge og Norden er kanskje et produkt av denne tilnærmingen, siden den ikke kun er ment for å nå ut til de personene som vender seg mot det nyåndelige markedet, men også for å møte et behov som de aktive medlemmene i kirken ønsker seg. Slik sett kan det å stille et mer åpent rom tilgjengelig være en måte å møte den åndelige lengselen på.

#### **4.1.3 Det økonomiske aspektet knyttet til kirkens tjeneste og sjelesorg**

Da vi kom inn på det økonomiske aspektet knyttet til kirkens tjeneste var vi innom temaer som rørte ved prestelønnen i Den norske kirke, kirkens vesen, kirkens ressurser og betaling for kirkelige handlinger. Prestene ble stilt spørsmålet «Hvordan ser du på det økonomiske perspektivet?». I intervjuguiden fremstår dette som et uferdig spørsmål, hvor ordet perspektiv fremstår som problematisk, da det fremstiller noe som er overordnet og en måte noen ser på noe fra en spesiell vinkel. I selve intervjusituasjonen opptrådte det som et ferdig spørsmål knyttet til konteksten. Jeg ønsket å få svar på hvordan prestene så på det økonomiske aspektet knyttet til kirkens tjeneste og sjelesorg. Dette spørsmålet kan være med på å belyse den tredje problemstillingen, som omhandler fellestrekk mellom sjelesørgerrollen og terapeutrollen. Jeg formulerte spørsmålet slik da jeg ønsket å stille et åpent spørsmål, som kunne gi et vidt spekter av ulike temaer knyttet til kirke og økonomi. Jeg ønsket at prestene skulle få en mulighet til å fortelle ut ifra hvordan de forsto spørsmålet, hva det inneholdt og hva som var sentralt for dem. Prestene forsto hva jeg mente med spørsmålet, og at det ble stilt i tilknytning til kirkens tjeneste og sjelesorg.

Prest nr. 1 trakk frem felleskapet, at det kun var trossamfunnene som har som utgangspunkt fra krybbe til grav, hvor det ikke handlet om medlemskap men om nærvær og det skulle ikke koste penger. Videre fortalte Prest nr.1 at hun så på det som problematisk at lønnen i Den norske

kirke var så lav<sup>23</sup>. Dette var problematisk ifølge henne, på grunn av at som prest hadde man tatt lang utdanning, jobbet veldig mye og hadde lav lønn hele livet. Hun var samtidig også tydelig på at kirken ikke skulle koste penger.

Det er veldig få fellesskap i Norge eller i verden tror jeg annet en trosfellesskapene som er som utgangspunkt at fra krybbe til grav, så er du med. Det er et fellesskap som er der. Og det synes jeg er utrolig vakkert. Og det handler liksom å knytte det opp til dette, det handler ikke om medlemskap, det handler om nærvær, og det skal ikke koste penger (Prest nr. 1).

Prest nr.2 fortalte om hvorfor det var viktig for han som prest å bo lokalt til menigheten han arbeidet i og for han var å bo lokalt avhengig av prestebolig. Han forklarte at det var viktig for han da det handlet om kirkens struktur og vesen, at han ikke ønsket å være en som kun leverte kirkelige handlinger. Han fortalte at det i og for seg ikke handlet om presters bo og lønnsvilkår, men om hvem kirken skulle være.

Ikke handler det bare om meg og min tjeneste og min rolle, men det handler om kirken. Hvem skal kirken være? Skal vi bare komme inn i folks liv å tilby en tjeneste? Eller skal vi leve et liv med og blant mennesker? (Prest nr. 2).

Prest nr.3 trakk frem sjelesorgen, og hvordan det var bra, men også viktig, at kirken hadde ressurser til å tilby dette gratis. Da det var viktig på grunn av at det senket terskelen, og at det åpnet for alle samfunnslag. Videre fortalte hun at siden det ikke kostet penger, kunne prestene være tilgjengelig for folks åndelige søken og at folk hadde mulighet til å komme til dem.

Prest nr.4 fortalte at det også handlet om et klasseskille, da det fantes en holdning om at det måtte koste penger for å være bra. Ikke at rike folk nødvendigvis ikke gikk til presten fordi det var gratis og heller betalte for eksempel for en samtale hos en coach. Det handlet altså om at det fantes en holdning om at det måtte koste litt for å være bra. Han fortalte om en familie som ønsket å betale ham for en bisettelse han hadde gjort for familien, som eksempel på dette.

Jeg måtte forklare at da det gjør man ikke. Men de ville det. Men nei det er uaktuelt, sånn funker det ikke. Dette er en del av, det er betalt gjennom skatteytelser og sånn. Også dagen etter så kom jeg på kontoret og så var det en kasse vin. Jeg var veldig glad

---

<sup>23</sup> Ifølge presteforeningen tjener en gjennomsnittlig prest i Den norske kirke 459.000 kroner i året. Kallestad, Jarle (2012): Prester på nederste halvdel av lønnsstigen. Vårt Land [Internett]. Tilgjengelig fra: <<http://www.vl.no/2.616/prester-p%C3%A5-nederste-halvdel-av-l%C3%B8nnsstigen-1.31700>> [Lest 10.06.2015]

for det, men det er litt av den holdningen som noen kan ha da. At det skal koste litt for å være bra (Prest nr. 4).

Det var viktig for prestene at kirken var gratis, at det ikke skulle koste penger. Dette handlet om hvem kirken skulle være og ved å være gratis var den ikke ekskluderende. For prestene handlet kirke og økonomi med andre ord om kirkens vesen. Det er interessant å merke seg at de beskriver kirken, og ønsket om hva kirken er og i hvilken retning kirken skal utvikle seg i ved hjelp av pronomenet, *hvem*, som for eksempel, *hvem* skal kirken være. Det handlet altså om hvem prestene skal være og hvilken rolle prestene skulle ha i samfunnet. Samtidig er det viktig å huske på at kirken, i og for seg ikke er gratis, da den er finansiert av staten. Det vil si at pengene som finansierer kirken, og i forlengelsen av den, prestenes lønn, på en side kan sees på som usynlig, eller mindre synlig, men den er der.

#### *Sjelesorg som «gratis» tjeneste*

Prestene jeg intervjuet hadde en tydelig forståelse at en del av de som kom til dem for å ha samtale kom til dem fordi det var gratis, og at en del av dem hadde nok ikke kommet til dem om det hadde kostet penger. Dette på grunn av at mange som kom til dem ikke hadde penger til det. Hvis det var avtalte møter var prestene tydelige på å ha rammer og hva som skulle bli gjort innenfor de rammene. Ved at det var gratis gjorde at de hadde en tilgjengelighet, og det var viktig at penger ikke skulle være en del av det bildet for prestene.

Prest nr. 1 hadde en bred forståelse av sjelesorgbegrepet som blir gjenspeilet i det hun snakker om hvem som kom til henne, og at sjelesorg var en gratis tjeneste. Hun fortalte at hun så på hele sin prestatjeneste som sjelesørgerisk. Videre fortalte hun at det var viktig at kirken var gratis, og at det ikke kostet penger å komme til samtale hos presten.

De som kommer for å få en kopp kaffe og blir for en samtale hadde aldri i verden kommet om det kostet 250 kroner i timen. Og det er mange her som ikke har de pengene (Prest nr.1).

Prest nr.2 så på det å ikke ta betalt for en sjelesorgsamtale som et middel for å vise hans motivasjon og engasjement. Han syntes det var viktig at penger ikke var en del av det bildet. Han var klar på at han fikk lønn, og at sjelesorg var en del av jobben hans, og på den måten fikk han betalt for å tilby denne tjenesten.

Personlig så for meg ville det vært utenkelig å skulle tatt betalt for noe sånt. Det gjelder egentlig for mange ting ved tjenesten, en ting er at jeg tenker at det ligger faktisk allerede som en del av jobben min og i rollen min, så i og for seg så er jeg betalt for det. Men en



annen ting, det andre perspektivet er vel at det er mange sider ved tjenesten min hvor jeg tenker at det å ikke ta betalt er viktig for være tydelig på hva som er mitt engasjement og hva som er min motivasjon (Prest nr.2).

Da prest nr.3 ble stilt spørsmål om samtalen ble påvirket av at det var en gratis tjeneste, fortalte hun at hun var nøye med å sette rammer når hun hadde avtalte sjelesorgsamtaler, og tydelig på hva som skulle foregå innenfor den rammen. I tillegg lot hun det ikke flyte ut i det «uendelige». Hun trakk frem at det også var hennes ansvar innenfor denne rammen, å lede samtalen dit den skulle være. Grunnen til at så få tok i bruk muligheten, å gå til sjelesorg hos presten, til tross for at den er gratis, mente hun kanskje kunne ha noe å gjøre med en sjenanse på å bruke noes tid.

Men jeg tror kanskje det gjør noe med at folk at det nesten er for godt til å være sant. Ikke sant, i et samfunn som er så styrt av økonomi, så er det faktisk en tjeneste som er gratis og som så få benytter seg av. Så sann sett kan en jo tenke at det blir en slags sjenanse på å ikke bruke noens tid da (Prest nr.3).

Prest nr.4 fortalte at det var nok mange som kom for å snakke med ham fordi det var gratis. Videre fortalte han at et tydeligere skille mellom stat og kirke kunne føre til at kirken ikke lenger hadde ressurser til å tilby sjelesorg gratis. Han mente at sjelesorgen kunne bli en av de viktige tingene som kunne bli et savn, siden man ikke lenger ville ha denne forståelsen om at man kan gå å snakke med en prest.

Ved at sjelesorg er en gratis tjeneste kirken tilbyr, kan man kanskje stille spørsmål ved at det er ganske få som tar i bruk dette tilbudet? Svaret kan kanskje være knyttet til en mentalitet om å ta noens tid. Man opplever kanskje ikke det som å ta av noens tid om det er en betalt tjeneste, på grunn av at man da har «kjøpt» noens tid. Utover «kirkelige kretser» kan det også tenkes at man ikke vet at kirken tilbyr sjelesorg. For prestene handlet sjelesorg som en gratis tjeneste også om kirkens vesen, hva og ikke minst *hvem* kirken skulle være.

#### **4.1.4 Hvem gikk til sjelesorg?**

Når det gjaldt hvem som kom til sjelesorg var svarene veldig varierende. Hvem som kom til sjelesorg var tydelig avhengig av hvor menigheten befant seg i Oslos bybilde. I løpet av intervjuene kom det frem at prestene henviste videre til en annen prest med samme kjønn som konfidenten, om han eller hun følte at de ikke var den rette å snakke med for personen som kom.

Av de som gikk til sjelesorg var det en overrepresentasjon av kvinner. Prest nr.1 Fortalte at det var flest kvinner som ofte gikk til sjelesorg. Hun møtte flest kvinner da det var kvinner som oppsøkte henne. Prest nr.2 møtte flest menn, Prest nr.3 fortalte at det var en overrepresentasjon av kvinner. Prest nr.3 hadde også hatt menn som hadde kommet til sjelesorgsamtale over litt tid. I disse sammenhengene handlet det oftere om teologi og de «store spørsmålene». Dette beskrev hun som samtaler som tilsynelatende var mer rasjonelle enn de samtalene hun hadde med kvinner, som ofte handlet om følelser og relasjoner. Prest nr.4 hadde flest kvinner som kom og snakket med han, og temaet handlet ofte om deres vansker i sine relasjoner. I følge han, var dette ofte kvinner som hadde giftet seg med menn fra en annen kultur enn sin egen.

Aldersmessig var det et stort sprik hos dem som oppsøkte prestene for sjelesorg og samtale, alderen strakk seg fra 20 til 50-60 årene. Prest nr.1 fortalte at de som kom til henne var fra begynnelsen av 20 årene til 50 årene. Prest nr.2 fortalte han hadde en del samtaler med mennesker som var i midten av 30 årene. Mange av de samtalene han hadde med de som gikk i menigheten var fra middelaldrene til eldre, og da handlet samtalene ofte om ensomhet og sorg.

De to kvinnelige prestene, prest nr.1 og prest nr.3 jobbet i hver sin menighet på østkanten. De fortalte at de hadde alle samfunnslag, da menighetene og området rundt var mangfoldig. Prest nr.4 som jobbet sentralt på Oslos østkant, fortalte at gruppen som oppsøkte ham tilhørte den lavere middelklassen. Prest nr.2 som jobbet på Oslos vestkant, fortalte at det var resurssterke mennesker da det kom til penger og utdanning som kom.

#### **4.1.5 Prestenes forståelse av sjelesorgen**

Selv om det er ulike tilnærminger og forståelser av sjelesorg, er det som går igjen som det overordnede målet er å hjelpe og hele den personen som søker sjelesorg, hvor det åndelige er en dimensjon.

##### *Begrepsforståelse*

De fire prestene jeg intervjuet ble stilt spørsmålet «Hvordan forstår du sjelesorgbegrepet?». Jeg søkte etter forståelse og deres personlige oppfatning og tolkning av dette begrepet. Det er interessant å se at prest nr.3 og prest nr.2 uttrykte seg på likt vis, og at prest nr.1 og prest nr.4 brukte de samme ordene for å forklare sjelesorgbegrepet og hva det inneholdt.

Prest nr.1 hadde en vid forståelse av begrepet sjelesorg, og videre hva det inneholdt. Hvor sjelesorgens funksjon var å trøste og å være, bekrefte og utfordre. For henne var det ikke bare de avtalte sjelesorgsamtalene som hun så på som sjelesorg. For eksempel var kausalia-

samtalene noe hun også forsto som sjelesorg, da hun så på de som sjelesørgeriske i sin karakter. Hun så på hele sin prestedtjeneste som sjelesørgerisk.

Og det å tenke på prestedtjenesten som historiefortelling både i den store fortellingen, om Gud og menneskene. Men også om våre små fortellinger og hvordan de knyttes opp til det. Og det er på en måte det jeg tenker sjelesorg er, altså en sjelesørgerisk innstilling til hele prestedtjenesten handler om. Det handler om fletting av historier på en måte (Prest nr.1).

I likhet med prest nr.1 hadde også prest nr.2 en vid forståelse av sjelesorgsbegrepet. Prest nr.2 mente at sjelesorgen og sjelesørgerrollen handlet om å ha omsorg for hele mennesket. Deretter fortalte han at sjelesorgsamtalene handlet for det meste om jordnære ting, som jobb og livets utfordringer, og ikke først og fremst om tro og åndelighet. For ham handlet sjelesorgen om hele mennesket og om å lytte til den som kom. Det var for ham sentralt å gi en form for gjenkjennelse hos den andre, bekrefte og utfordre. Han fortalte at det var fint å kunne gi en gjenkjennelse i situasjoner og utfordringer. Og der hvor det for han kanskje kunne være vanskelig å gå inn å bekrefte, forsøkte han å gå inn med åpenhet og undring.

Jeg tenker jo det at sjelesorgen handler om å vise omsorg for hele mennesket. Og det er på en måte, for mitt vedkommende svært få av de samtalene som handler om tro og åndelighet og religiøsitet. Det er i mye større grad om ting som handler om livet, med alle sine utfordringer. Men det er, det føles også som en viktig del av sjelesorgen, hele mennesket (Prest nr.2).

Prest nr.3 sa at sjelesorg var å sørge for sjelen. Dette innebar å hjelpe mennesker inn i en kontakt hvor man ikke kunne være likegyldige til andre aspekter i livet. Hun fortalte videre at det kanskje ikke var det som fikk mest plass, da hun tenkte at når folk oppsøker en prest så er det på grunn av at det er noe som er i en annen dimensjon, med andre ord Gud. Det handlet om å hjelpe mennesker til å åpne opp for hva Gud har å si. Dette gjaldt først og fremst de avtalte sjelesorgsamtalene, og ikke nødvendigvis de mer uformelle samtalene. I de samtalene som gikk under kategorien uformelle samtaler fikk de andre aspektene i livet kanskje mer plass, og hvor den åndelige dimensjonen kanskje ikke var like sentral i de samtalene.

Det er å sørge for sjelen. Ganske fint. Altså, at vi er hele mennesker. Alt henger sammen med alt (Prest nr.3).

Prest nr.4 fortalte at for han var sjelesorg en kontekstuell ting. Hvor konteksten var den personen som kom, deres verden, forståelse, og hva som opptok de var det de snakket om og

tok utgangspunkt i. I tillegg var han opptatt av det narrative, det vil altså si historien til den som kom, og at hans oppgave var å nyansere den fortellingen. Han forsto dermed sjelesorg som å utfordre fortellingen til den som kom, den måten de forsto sin fortelling på. Videre sa prest nr.4 at sjelesorg var «ytringsfrihet til det ekstreme». Dette på grunn av at i sjelesorgsituasjonen kunne man si absolutt alt, uten å være redd for å bli dømt.

Men først og fremst er sjelesorg at de kan fortelle, at de kan legge frem, det er ytringsfrihet til det ekstreme ikke sant. Så man skal i sjelesorgsituasjonen kunne si absolutt alt, uten å være redd for at jeg fordømmer dem (Prest nr.4).

Prest nr.2 og prest nr.3 hadde veldig lik måte å ordlegge seg på da de snakket om sjelesorgbegrepet og hva det innebar. Begge hadde en forståelse om at det var hele mennesket som var viktig, og det å ha omsorg for hele mennesket. «Det er å sørge for sjelen. At vi er hele mennesker», sa Prest nr.3. I likhet med dette sa Prest nr.2 at sjelesorg var «omsorg for hele mennesket, det å lytte til mennesker». Prest nr.4 og Prest nr.1 brukte aktivt de samme ordene som for eksempel historiefortelling, kontekstuelle, det narrative. De skulle hjelpe, bekrefte og utfordre historien til den som kom til dem. Prest nr.2 og Prest nr.3 brukte de samme ordene som, Prest nr.4 og Prest nr.1 gjorde da de snakket om rollen sin som sjelesørger. I forlengelsen av det kan man si at prestene i stor grad har lik forståelse av sjelesorgbegrepet.

### *Sjelesorgens plass i kirken*

Om sjelesorgen hadde stor plass i kirken hang sammen med hvordan man definerte sjelesorg og dens rammer. Dersom man kun regnet med de avtalte timene som sjelesorg, så utgjorde ikke det et stort timeantall i de menighetene hvor jeg gjorde intervju. Om man i midlertid definerte sjelesorg og dens rammer vidt, var det tydelig at sjelesorg var en stor del av kirken og prestenes jobbhverdag. Prestene understreket at sjelesorgen var viktig for kirken i sin funksjon.

Prest nr.1 hadde et vidt syn på sjelesorg, og dermed hadde sjelesorgen en sentral plass i kirken for hennes del og i hennes jobbhverdag. Hun uttrykte at hun ønsket å ha samtaler, og var det hun følte hun hadde spesialisert seg på, derfor var det en viktig og sentral del for henne. Deretter understrekte hun at det også var viktig for kirken å ha et sjelesørgerisk nærvær for at det skulle kunne forme seg et fellesskap mellom prest og menighet.

Prest nr.2 fortalte at sjelesorgen både var viktig og er en sentral del av kirken. Ikke minst var sjelesorgen helt grunnleggende i kirkens vesen. Prest nr.2 så på sjelesorgen som en helt sentral del av diakonien og det å ivareta mennesket.

Prest nr.3 så på sjelesorgen som viktig. Om sjelesorgen hadde stor plass i kirken i forhold til timeantall mente hun var avhengig av hvordan sjelesorgen ble definert. Hun fortalte at om hun kun regnet de avtalte sjelesorgsamtalene hadde hun kun hatt 30 i løpet av det siste året, noe hun oppfattet som lite. Om man hadde en bredere forståelse av begrepet og dets rammer var det mye sjelesorg i kirken.

Jeg satt og talte i fjor, da jeg skulle føre statistikk på det. Tror jeg kom til 30 og noe. Det er ikke mange. Men da teller jo ikke alle de andre, alle de kveldene du sitter og snakker med ungdom. Det er hundrevis (Prest nr.3).

Prest nr.4 trakk frem at det var en av de viktige og mindre synlige oppgavene kirken gjør.

### *Sjelesorgens rammer*

Hvilke rammer måtte ligge til grunn for at en samtale kunne bli forstått som sjelesorg? Dette henger følgelig sammen med hvordan man forstod sjelesorgbegrepet. Her var det tre av fire som hadde en vid forståelse av hvilke rammer som måtte være på plass for at det kunne bli forstått som sjelesorg. Her holdt det med fem minutter etter gudstjenesten, eller eksempelet som Prest nr.1 tok frem, om kvinnen på fjerde benk som fortalte at nå var mannen dårlig under «Guds fred». En praksis hvor medlemmer av menigheten rekker hånden til dem som står rundt og hilser med Guds fred, i gudstjenesten på søndagen. I den situasjonen rakk man ikke å ha en samtale om det kvinne fortalte, men det var etter hennes mening sjelesorg, på grunn av at det handlet om det sjelesørgeriske nærværet.

Prest nr.1 som hadde en vid forståelse og hadde da følgelig vide rammer for hva som kunne bli forstått som sjelesorg. For henne var det ikke nødvendigvis kun de avtalte sjelesorgsamtalene som var sjelesorg, men det kunne også for eksempel være en samtale på kirkekaffen. For henne var det ikke de fysiske rammene rundt samtalen som var avgjørende, men emnet for samtalen og at en historie ble fortalt til henne som bestemte om en samtale var sjelesorg eller ikke. Det handlet om det sjelesørgeriske nærværet. Folk delte historier med henne ikke kun fordi hun var den hun var, men også på grunn av at hun var prest og at folk hadde tillit til den institusjonen hun representerte ved å være prest i Den norske kirke. Hun fortalte at for henne var det viktig å tenke vidt om sjelesorbegrepet, og at det var viktig med et sjelesørgerisk nærvær. For henne var det viktig å tenke vidt om sjelesorgbegrepet også for hennes egen del, da knyttet til taushetsplikten. Det handlet altså om hvem hun var som prest, og hva den rollen innebar.

Jeg tenker jo på det også er sjelesorgsamtale men i en mer utflytende ramme. Men min jobb er likevel, å ta imot, og høre og bekrefte (Prest nr.1).

Prest nr.2 hadde i likhet med prest nr.1 et vidt syn på sjelesorgen, og dens rammer. Han fortalte at hans primære sjelesorgvirksomhet foregikk i kausalia-samtalene. Videre at han mente at det også foregikk mye sjelesorg også i de samtalene som han beskrev som de uformelle samtalene. Han fortalte at han gikk på kafé med noen, og at noen kamouflerte sjelesorgsamtalene til å være eksempelvis en hyggestund. Hvor noen kunne ringe ham for å avtale å drikke kaffe på kontoret hans. Som også Prest nr.1 fortalte kunne en samtale ved kirkekaffen, som var nær og personlig, bli forstått som en sjelesorgsamtale. Deretter fortalte Prest nr.2 at han hadde mye sjelesorg i en uoffisiell ramme, med folk han hadde et forhold eller en relasjon til i prestatjenesten.

Så er det morsomt da, jeg har et par som ringer meg og sier, «er du ledig til uka, jammen, hadde det ikke vært hyggelig å møtes da? Så kan jeg kjøpe litt kake, så kan du koke litt kaffe, også kommer jeg oppom kontoret». Så blir det som om det skulle være en sosial hyggestund, men det er jo ikke det. Litt fordi de kanskje kamuflerer sjelesorgen i en litt sånn annen drakt (Prest nr.2).

Prest nr.2 skilte altså mellom formelle og uformelle sjelesorgsamtaler. De formelle sjelesorgsamtalene var de samtalene som var avtalte og befant seg i kirkens kontorlokaler, de uformelle samtalene var sjelesorg i en mer uhøytidelig ramme.

Prest nr.3 hadde i samsvar med prest nr.1 og prest nr.2 en bredere forståelse av hvilke rammer som måtte ligge til grunn for at en samtale kunne bli forstått som sjelesorg. Også for prest nr.3 kunne en samtale bli forstått som en sjelesorg selv om det ikke var et avtalt møte. Dette mente hun var på grunn av den rollen hun innehadde som prest, som åpnet opp for noe *mere*. Prest nr.3 jobbet mye med ungdom, og fortalte at ungdom var opptatt av å snakke, men at ungdom ikke nødvendigvis ønsket å snakke i de formene man er vant til. Den vante formen var på et kontor med et tent lys, og den «nye» formen var for eksempel via en privat samtale på Facebook.

Så det tenker jeg har en dimensjon ved seg som gjør møtene litt annerledes, at jeg har den rollen jeg har, og det er jeg også litt bevist på (Prest nr.3).

Også er det ikke sikkert nødvendigvis en sjelesorgsamtale som er definert som det, men samtidig har det, så er det i berøring med ting som man kanskje ellers ikke er så i kontakt med (Prest nr.3).

Prest nr.4 hadde et litt mer, for å bruke hans egne ord, konservativt syn på sjelesorgbegrepet og sjelesorgens rammer. Sjelesorg var når de rette rammene var på plass. Det var i et rom og det var avtalt og det var tydelig forståelse mellom ham som prest og den som kom til sjelesorg hva

som skulle skje innenfor disse rammene. Dette ser vi er avvikende i forhold til hva de tre andre beskrev.

#### **4.1.6 Finnes det en åndelig lengsel i Norge?**

Da jeg stilte spørsmålet: «Finnes det en åndelig lengsel i Norge?», var svaret til de fire prestene som jeg intervjuet at det fantes en åndelig lengsel i Norge. Prest nr.4 mente og at det var et todelt svar, mens de andre var klart enige at det fantes en åndelig lengsel. Mer presist mente han at det ikke fantes en kristen lengsel. Dette sa også Prest nr.2, at åndelig lengsel var mer riktig enn en kristen lengsel.

Prest nr.1 mente at det helt klart fantes en åndelig lengsel i Norge. Hun fortalte at den åndelige lengselen kom til uttrykk ved at folk for eksempel kom på kveldsbønn i fastetiden, og den voksende retreatbevegelsen i Norge. Det er interessant at hun trakk frem aktiviteter som er knyttet til kirken, siden hun var den av prestene som var mest åpen for det nyåndelige, mens de tre andre prestene, trakk frem det nyåndelige som et uttrykk på åndelig lengsel.

Prest nr.2 mente at det «definitivt» var en åndelig lengsel i Norge, og at det var et mer riktig begrep, enn å si at det er en kristen lengsel i Norge. Han fortalte deretter at han opplevde kirken som vennligere mottatt nå, enn tidligere. Han så også et behov for å synliggjøre religionen og han trakk frem eksempler som å korse seg, lystenning og prester som gikk i snipp.

Prest nr.3 så på alternativbevegelsen som et uttrykk for den åndelige lengsel i vår tid. Hun trakk også frem at hun fikk forespørsel om hun kunne holde en kursrekke om døden, og fortalte at det var et veldig interessant spørsmål å få som prest. En slik forespørsel mente hun også var et uttrykk for et håp, og en lengsel.

Der mange som sier til meg «Kan ikke vi, kan ikke du ha en kursrekke om døden?». Det er jo ganske interessant få et sånt spørsmål som prest da. Hva er det et uttrykk for, de er redde for å dø. Det med dødsangst handler sånn dypest sett for meg en lengsel etter kontakt. Om å vite at vi er fast, at vi er ivaretatt, at det er noe mer og at det er noe større (Prest nr.3).

Prest nr.4 var mer skeptisk til om det fantes en åndelig lengsel i Norge enn de tre andre prestene jeg intervjuet. Han sa i tillegg at det måtte finnes en slags åndelig lengsel, og trakk frem TV-programmer med åndelig innhold som eksempler på dette, men at han ikke opplevde en lengsel for den type åndelighet som kirken tilbyr.

## 4.2 De alternative terapeutene

I dette delkapitlet vil jeg presentere funnene fra alternativ terapeut-intervjuene, dette er kategorisert i åtte temaer. Det første temaet jeg presenterer er terapeutenes<sup>24</sup> rolleforståelse. Deretter viser jeg terapeutene sitt forhold til Den norske kirke. Det neste temaet er alternative terapeuter sitt syn på det økonomiske aspektet knyttet samtaleterapi. Det fjerde temaet er hvem som oppsøkte terapeutene. Tema nummer fem er sjelesorg, hvor det er presentasjon av terapeutenes forståelse av angående sjelesorgbegrepet. Det sjette og syvende temaet omhandler henholdsvis åndelig veiledning og åndelig helse. Til sist er terapeutenes svar på om det finnes en åndelig lengsel i Norge.

Alternativ terapi feltet blir forstått ved noe som står i opposisjon til forestillinger og praksiser innen skolemedisinen. Det finnes også en vid forestilling innen det alternative at skolemedisinen ikke vurderer hele menneske, og er for fokusert på enkeltdelene og symptomlindring (Kalvig 2013: 23). Det er innen dette feltet informantene som er presentert som terapeuter hører innunder.

De fire terapeutene jeg intervjuet hadde til felles at dette var deres «andre karriere». De har med andre ord hatt det man forstår som «vanlige» jobber før de begynte som alternative terapeuter. De utdannet seg til alternative terapeuter innen ulike tradisjoner. De fire terapeutene tilbyr samtaleterapi i tillegg flere ulike tjenester, og holder til i Oslo området. Eric Pearl er gjennomgående skole. Eric Pearl sin metode handler om å koble energi sammen med healing. Han har skrevet en internasjonal bestselger som er oversatt til 39 språk, *The Reconnection: Heal Others, Heal Yourself*<sup>25</sup>. Reconnective Healing blir beskrevet som en tilbakevending til en optimal tilstand av balanse<sup>26</sup>.

Terapeut nr.1 er kvinne som jobber sentralt på Oslo vest.

Terapeut nr.2 er kvinne og jobbet i Oslo sentrum.

Terapeut nr.3 er kvinne og jobber i Oslo.

Terapeut nr.4 jobbet er kvinne og jobber i Oslo sentrum.

---

<sup>24</sup> Når jeg skriver terapeuter referere jeg til alternative terapeuter om ikke annet er oppgitt.

<sup>25</sup> The Reconnection (2015): «About Dr. Eric Pearl» [Internett], The Reconnection. Tilgjengelig fra: <<http://www.thereconnection.com/eric-pearl/>> [Lest 28.05.2015]

<sup>26</sup> The Reconnection.com (2015): «What is reconnective healing & the reconnection?» [Internett], The reconnection. Tilgjengelig fra: <<http://www.thereconnection.com/eric-pearl/reconnective-healing-the-reconnection/>> [Lest 28.05.2015]



#### **4.2.1 De alternative terapeutenes rolleforståelse**

De fire terapeutene jeg intervjuet ble stilt spørsmålet: «Hvordan forstår du din rolle som terapeut?». Det som var gjennomgående i de fire terapeutenes forståelse av sin rolle som terapeut var at de skulle være en medhjelper for den personen som kom til dem for å søkte hjelp.

Terapeut nr.1 beskrev hennes rolle som å være en medhjelper og en medreisende på livets vei. Terapeut nr.2 beskrev sin rolle som å være en som gjør veien lettere. Dette innebar at hun hadde en «terapeutisk allianse» med klienten, som gjorde at klienten kunne vise sider ved seg selv som en vanligvis holder lukket. Hun sa hennes rolle handlet om å være trygg og romme det som kom, derfor var det viktig å ha jobbet med sine egne ting når man er terapeut, slik at klienten kan «bevege seg inn i den prosessen som det er å møte sjelen sin på, og alle sine ting, godt og vondt».

Terapeut nr.3 forsto sin rolle som terapeut som å gjøre vedkommende som kom til henne mer bevisst. Terapeut nr.4 forsto sin rolle som terapeut som en som skulle hjelpe folk til å ha en bedre kontakt med de sidene av seg selv som har kontakt med Gud, eller med kjærlighet. Hun skulle hjelpe folk til å finne balanse.

#### **4.2.2 De alternative terapeutenes forhold til Den norske kirke**

Gjennom intervjuene kom det frem at terapeutene hadde et positivt syn på det de forsto som den liberale kirken, hvor døren var bred og listen lav. Men var kritiske da det kom til mye av liturgien og dogmene som en kirke også ville romme.

I slutten av intervjuet snakket jeg med Terapeut nr.1 om ulike begreper. Da fortalte hun meg at kirken kanskje måtte begynne å revurdere hvordan de var kirke på om den skulle overleve, og hvem de skulle være kirke for. Om kirken skulle være til for alle, måtte den også være til for alle, og ikke ekskludere enkelte grupper. Hun fortalte at hun så mye fordømmelse i kirken, hvor listen er høy og porten er smal. Dette førte oss videre inn på spørsmålet på forholdet til prester og Den norske kirke. Svaret hennes var det todelt, noen var veldig «våkene og inkluderende» i sine jobber, samtidig fantes det hun kalte for «gammel energi» og «gammel skole» med en fordømmelse og ekskludering. Hun fortalte at kirken var som hele samfunnet vårt, sammensatt av mange forskjellige mennesker og visjoner som sliter med å bli enige om hvilket budskap de skal levere, og hun trodde det var den store utfordringen til kirken.

Terapeut nr.2 fortalte hun hadde lite eller ingen forhold til kirken, da hun ikke gikk i kirken selv. Hun fortalte også at hun syntes at noen prester kunne være fine å høre på, for eksempel på

tv eller radio. Hun trakk frem Biskop Gunnar Stålsett<sup>27</sup> og Einar Gelius<sup>28</sup> som eksempler på slike prester, på grunn av de var prester som provoserte litt, og som befant seg i det hun beskrev som kjærlighetsbudskapet. Det hun forsto som den liberale kirken mente hun var veien å gå, og ikke den pietistiske siden den tilhørte den «gamle tidsalderen».

Så jeg håper for min del og for veldig mange mennesker jeg møter her, så håper jeg på litt mer liberalt, litt romsligere syn på at vi er mennesker, at vi er sjeler som gjør en menneskelige erfaring her sånn på godt og vondt (Terapeut nr.2).

Terapeut nr.3 fortalte at hun var medlem av spiritualistforeningen, men ikke av trossamfunnet da hun måtte ha meldt seg ut av kirken. Hun ønsket ikke å melde seg ut av kirken på grunn av familie og tradisjon, videre at hun trodde på Gud, eller en universell kraft. Hun gikk ikke på gudstjenester siden det var en del ting hun ikke kunne forholde seg til, som for eksempel skam. Hun hadde en opplevelse av at det kun var prestene som skulle ha en kontakt med Gud. Hun fortalte at hun ikke hadde et behov for en slik kontakt som en prest vil gi i en gudstjeneste.

Foreløpig hvert fall, har jeg ikke behov for denne kontakten som en prest vil gi i en gudstjeneste, og høre guds ord på den måten. Det har jeg ikke noe behov for (Terapeut nr.3).

Terapeut nr.4 fortalte at hun på den ene siden gjerne skulle vært mer deltagende i Den norske kirke, samtidig var hun skeptisk til hvor åpen kirken var. Hun fortalte at hun gikk i kirken på helligdagene. Hun opplevde kirken som lite åpen for de som tilhørte alternativ bransjen, men at mange av klientene hennes var medlem av kirken.

#### **4.2.3 Det økonomiske aspektet knyttet til nyåndelighet og samtaleterapi**

Da vi kom inn på det økonomiske perspektivet var vi innom temaer som rørte ved utdanning. De fire alternative terapeutene ble stilt spørsmålet: «Hvordan ser du på det økonomiske perspektivet?». Her var konteksten økonomi knyttet til at samtalerne var betalte tjenester. Jeg formulerte spørsmålet slik siden jeg ønsket å stille et åpent spørsmål som kunne gi et vidt spekter av ulike svar knyttet til økonomi. Jeg ønsket at terapeutene skulle få en mulighet til å fortelle ut ifra hvordan de forsto spørsmålet, hva det inneholdt og hva som var sentralt for dem. Spørsmålet ble også stilt på grunnlag av at det er der jeg ofte ser kritikken ligger når det er en kritikk i media om alternative terapeuter og nyåndeligheten. Ofte blir nyåndeligheten fremstilt

---

<sup>27</sup> Gunnar Stålsett var Biskop av Den norske kirkes bispedømme Oslo 1998-2005. Han fikk blant annet mye oppmerksomhet da han viet kronprinsparet i 2001.

<sup>28</sup> Einar Gelius er ansatt som sogneprest i Lom (Den norske kirke).

som økonomiske suspekter og at de bryter med de etablerte normene i samfunnet. De beskyldes for å være egosentriske, med en ekstrem individualistisk tilnærming til verden, som har en tro og lære som er gjennomskuelig og latterlig (Kraft 2011:105). Dette er den stereotype oppfattelsen av nyåndeligheten som vi for eksempel finner igjen i Human-Etisk Forbund sin kampanje «ingen liker å bli lurt» som pågikk i 2011<sup>29</sup>.

### *Betalt tjeneste*

De fire alternative terapeutene hadde et praktisk forholdt til å ta betalt for de tjenestene de tilbød. De formidlet en tjeneste og vedkommende som kom til dem, kjøpte denne tjenesten. Dette var deres jobb og levebrød. De fortalte at det var et fagfelt og en utdanning som kostet penger som lå til grunn for at de kunne tilby denne tjenesten. Det handlet også om terapeutens eget selvværd, for at de skulle kunne jobbe på den måten de gjorde måtte det kostet penger. Det er interessant at de tok opp at det var mange innenfor deres felt som slet med å ta betalt fordi man skulle gi fra hjertet. Terapeutene oppfattet dette som feil. Ikke at de skulle gi fra hjertet, men å ta betalt og gi fra hjertet ikke var en motsetning. De mente at det handlet om en energiutveksling og dermed ville det bli en skjevhet om de ofret seg for den personen som kom til dem. Klienten ville av den grunn føle å stå i gjeld til terapeuten.

Terapeut nr.1 fortalte at det var et fagfelt og utdannelse hun hadde tatt som gjorde det mulig for henne å tilby denne tjenesten, og at disse utdannelsene kostet penger. Hun fortalte at det i tillegg handlet om at hennes tid hadde en verdi, og om terapeutens egenverd. Hun trakk frem at deres filosofi bygget på en forståelse om at man ikke kunne hjelpe andre mer enn man kunne hjelpe seg selv. Det betydde at man ikke skulle ofre seg, men heller gi av sin overflod. Dette var på grunn av at klienten ville føle at han eller hun sto i gjeld til terapeuten, dersom terapeuten ofret seg for klienten. Det kom imidlertid også frem at hun mente at kritikken mot det nyåndelige hadde sin plass. Det var på grunn av at kritikken kunne være med på å sortere ut de som ikke var seriøse aktører på markedet.

Her ligger det et fagfelt, her ligger det utdannelse, her ligger det mye penger i bunn for å kunne tilby denne tjenesten (Terapeut nr.1).

Terapeut nr.2 fortalte at hun jobbet mest med de hun beskrev som velstående. Hun sa at hun gjerne skulle vært på blå resept, fordi hun kunne ha hjulpet flere, også de som ikke hadde økonomi til å gå til henne. Videre så hun veldig praktisk på det økonomiske aspektet, hun tilbød

---

<sup>29</sup> Human-Etisk Forbund (2015): «Ingen liker å bli lurt» [Internett], Human-Etisk Forbund. Tilgjengelig fra: <http://www.human.no/Aktuelt/Kampanjen-Ingen-liker-a-bli-lurt/> > [Lest 28.05.2015]

en tjeneste og den kostet penger. Hun forklarte at dette var hennes jobb, og om hun ikke fikk betalt, fikk ikke hun betalt sine regninger og da kunne ikke hun ha tilbudt denne tjenesten. Terapeut nr.2 fortalte at det for mange, spesielt innen healing som syntes det var vanskelig å ta betalt. Grunnen til dette hang sammen med tanken om at healing var noe man ga fra hjertet, og da kunne man ikke ta betalt, siden det ville føre til at man ville miste evnen sin. Hun mente at dette ikke var riktig, man skulle gi fra hjertet, men å ta betalt var ikke en motsetning til det. Derimot var det viktig å ikke være grådig, man skulle ta betalt slik at det ble en vinn-vinn situasjon for henne og klienten.

Men, det økonomiske perspektivet, jeg ser veldig enkelt på det. Jeg formidler en tjeneste og vedkommende kjøper en tjeneste. Fordi, sånn som jeg ser det, hvis ikke jeg kan betale husleien min her, hvis ikke jeg kan betale bredbåndtilknytningen min, hvis jeg ikke har til mat og til boliglånet mitt. Så hadde jeg ikke kunnet jobbet på den måten jeg gjør (Terapeut nr.2).

Terapeut nr.3 fortalte at dette var hennes jobb, men at hun ikke kunne leve av å bare ha timer en-til-en, da uken hadde begrenset med timer og det var mye for og etterarbeid. Dette gjorde at hun kunne ha tre timer per dag. Hun holdt kurs i tillegg til å tilby timer en til en. I likhet med terapeut nr.2 fortalte terapeut nr.3 om andre som jobbet med healing og liknende som hadde problemer med å ta betalt, på grunn av at man skulle gi fra hjertet, og hvis man tok betalt gjorde man ikke det. Hun rettet en liknende kritikk mot denne tanken som terapeut nr.2 gjorde; det var ikke en motsetning i å gi fra hjertet og å ta betalt. Terapeut nr.3 fortalte at når hun tok betalt slapp hun en del frustrasjon som kom ved å gi uten å få så mye tilbake. Dette på grunn av at det handlet om en energi utveksling. Deretter forlote hun at når man jobbet som terapeut og ikke tar betalt så vil man oppleve en misnøye, siden man har hjulpet en annen uten å få så mye tilbake. Man ville oppleve å bli sliten om det ikke var en jevn energi utveksling mellom terapeut og klient.

Jeg har masse energi når jeg kommer hjem fra en hel dag. Da det er ikke sånn at jeg tar energi fra mine klienter, men det er dette her, jeg tror det er en jevn energiutveksling. De får masse og jeg får betalt. Okay, da er vi på en måte skuls da (Terapeut nr.3).

Til forskjell fra de tre andre terapeutenes sitt praktiske forhold om å ta betalt for de tjenestene de tilbød, var ikke terapeut nr.4 like praktisk i sin tilnærming. Terapeut nr.4 fortalte at hun opplevde at det var mange som gjerne ville ha kommet oftere, men kviet seg for å gjøre det på grunn av at det koster penger. Videre var dette følgelig problematisk knyttet til det økonomiske.

Terapeut nr.4 fortalte at hun derfor prøvde å legge seg på et lavere prisnivå en andre. Hun sammenlignet Norge med USA, og fortalte at de kom oftere der i forhold til deres lønn.

Jeg prøver å legge meg litt lavere enn mange, men likevel og det er interessant fordi jeg merker at folk kommer litt mer i USA i forhold til deres lønn. Men her blir det først å kjøpe inn mat og de daglige kostandene er forholdsvis høye. Slik at jeg skjønner at hvis man har dårlig råd, så har man skikkelig dårlig råd (Terapeut nr.4).

*Påvirkes samtalen av at det er en betalt tjeneste?*

Jevnt fordelt var det en forståelse av at samtalen ble påvirket av at det var en betalt tjeneste, men at det var en positiv påvirkning. Det viste seg i deres resonering at det var etter deres syn og opplevelse positivt å ta betalt for sine tjenester. Klienten bidro med mer av seg selv og følte selv et ansvar for å få noe ut av timen. Samtidig handlet det om en energi-utveksling, eller et bytte av tjenester. Terapeutene så på tjenesten som en handelsvare, de hadde en tjeneste å tilby og den kostet penger.

Terapeut nr.1 fortalte at samtalen ble påvirket av at det var en betalt tjeneste. Videre presiserte hun at det hadde en positiv innvirkning på samtalen. Samtalen ble påvirket på grunn av at klienten selv ville være mer engasjert og føle et større ansvar for å få noe igjen. Hun mente at klienten ville være mer motivert for å gjøre noe med livet sitt når han eller hun måtte betale for det.

Ja det gjør det, fordi i forhold til det spørsmålet ditt du har på det så påvirker det i den grad at folk er mer engasjert. De har et mye mer eget ansvar for å få noe ut av pengene sine. De er mye mer klar og motiverte for å gjøre noe med livene sine når de må betale for det (Terapeut nr.1).

Da Terapeut nr.2 ble stilt spørsmålet om samtalen ble påvirket av at det var en betalt tjeneste svarte hun først at det hadde ingen innvirkning. I løpet av hennes resonering viste det seg etter hvert at hun syntes det hadde en positiv effekt. Hun fortalte at folk følte seg frie til å si hva de ville da de hadde betalt henne for å høre på dem. Videre fortalte hun om andre terapeuter som jobbet gratis, hvor klienten hadde sluttet å komme siden det ble en skjevhet. Dette på grunn av at klienten følte en skyldfølelse med det å stå i gjeld til terapeuten. Hun syntes at det var bedre å gjøre en byttehandel fordi man ville få balanse.

Jeg har opplevd å høre om andre terapeuter, som har jobbet mere gratis, og da slutter folk å komme, fordi det blir en skjevhet. Fordi du føler du står i skyld, du får en

skyldfølelse. Du står i gjeld og det er ingen god følelse. Da er det bedre å bytte. Og da har du sånn [viser balanse md hendene sine] (Terapeut nr.2).

Terapeut nr.3 startet med at det ikke påvirket samtalen at det var en betalt tjeneste. Det hele handlet om en energiutveksling for henne. Hun fortalte at i likhet med en prest som har fastlønn, ikke vil bli påvirket av at han eller hun får betalt, vil hun heller ikke føle forskjell. Hun forklarte at forskjellen lå i at hun måtte ha en betalingsautomat, mens en prest kunne være mer fri i forhold til det. Videre fortalte hun at hun hadde en trygghet på det hun drev med.

Nei, overhode ikke. Det er som sakt bare en energi utveksling for meg. At jeg får det jeg trenger og for å overleve (Terapeut nr.3).

Terapeut nr.4 fortalte at hun ikke trodde at samtalen ble påvirket av at det var en betalt tjeneste. Videre fortalte hun at det kunne være en utfordring ved at det var betalt, da det gjorde at noen klienter kanskje ønsket å bli fortalt det de ville høre. Hun understreket at det vanligvis ikke var tilfellet.

#### **4.2.4 Hvem oppsøkte de alternative terapeutene?**

Det var en overvekt av kvinner som oppsøkte de alternative terapeutene. Terapeut nr.2 var den som hadde den største gruppen menn, omtrent 40 prosent menn og 60 prosent kvinner fortalte hun. De tre andre terapeutene fortalte at det var omtrent 80 prosent kvinner og 20 prosent menn. Terapeut nr.1 fortalte at det var flest kvinner som oppsøkte henne, men at hun også hadde noen mannlige klienter, og at de stadig ble yngre. Hennes forklaring på hvorfor det var mest kvinner var at kvinner har lettere for å snakke om problemene sine og be om hjelp. Det var ifølge henne i en motsetning til menn, som helst ville ordne opp selv. Terapeut nr.3 fortalte at det var mest kvinner som kom til henne, og en liten del menn. Terapeut nr.4 fortalte at det var mest kvinner som oppsøkte henne.

De beskrev at de hadde stor aldersforskjell fra den yngste til den eldste som oppsøkte de, men at majoriteten lå fra 30 til 60-årsalderen. Terapeut nr.1 fortalte at de stadig ble yngre som kom til henne, på grunn av at livskrisen kom tidligere nå enn før. Terapeut nr.1 fortalte også at det var et stort aldersspenn blant de som kom til henne, hvor den yngste hun hadde var 16år og den eldste rundt 70 år. Hun understrekte samtidig at majoriteten var mellom 30-55 år. Terapeut nr.3 fortalte at hun hadde flest kvinner i 40-årsalderen. Hun hadde reflektert over dette med 40-årskrisen, men hun trodde at det handlet om en åndelig dimensjon. Hun mente at når man passerte 40 begynte man å stille spørsmål. Terapeut nr.4 fortalte at hennes klientbase besto for det meste av kvinner som befant seg aldersmessig mellom 30 og 60-årene.

Når det kom til hvem som oppsøkte de alternative terapeutene var svarene litt varierende, men i hovedsak var klientene fra middelklassen til de velstående. Terapeut nr.1 fortalte at det var alle samfunnslag som oppsøkte henne. Terapeut nr.2 fortalte at det var et spenn på den sosiale skalaen fra de med vanlig jobb til høyt politisk nivå, eller meget velstående. Hun fortalte at hun jobbet med de hun beskrev som «den akademiske typen». Terapeut nr.3 fortalte at det stort sett var folk med høyere utdannelse. Hun var klar på at det var «fordi at folk skal betale for det selv, og betaler ganske mye». Terapeut nr.4 beskrev de som oppsøkte henne som middelklasse. Som vi ser er det fellestrekk i hvem som oppsøkte de alternative terapeutene når det gjaldt hvem som oppsøkte dem, både når det kom til kjønn, alder og sosial klasse.

#### **4.2.5 De alternative terapeutenes forståelse av sjelesorgbegrepet**

De fire alternative terapeutene jeg intervjuet fortalte at de ikke brukte begrepet sjelesorg selv, men var samtidig klare på at deres arbeid også var en form for sjelesorg.

Terapeut nr.1 fortalte at hun så på sjelesorg som begrenset, da på grunn av sorg-delen av ordet. I forlengelsen av dette så hun på begrepet som noe trist og nedtrykt. Hun fortalte at hun ikke brukte begrepet sjelesorg selv, siden det også var religiøst betinget og begrenset. Hun fortalte at det hun gjorde var å vekke sjelens kraft. Hun så altså på begrepet som noe som kun dreide seg om sorg.

Vi har et uttrykk i psykosyntesen, hver en smerte er en kime til vekst (Terapeut nr.1).

Terapeut nr.2 fortalte at hun forsto sjelesorg som å møte mennesket hvor de er uten å dømme. Sjelesorg var for henne å gi klienten mulighet til å gå inn i det hun beskrev som rommene, eller delene av seg selv. Målet var å få «skyggesidene» til å jobbe på optimal måte, til å være styrkende istedenfor dømmende. Hun forklarte dette i en metafor, «Du jobber på Windows 95, det fungerer dårlig i bredbåndsverdenen vår. Så vi må oppgradere deg til Windows 7 eller 8. og da er de med mere som hjelpere enn for å sabotere for deg i disse kamrene».

Sjelesorg det er å møte de der hvor de befinner seg. Uten å dømme, men bare i total aksept at de er der hvor de er. At de skal få lov til å kjenne på alt av det de føler inni seg.

Og det kan være sinne, frykt og smerte (Terapeut nr.2).

Terapeut nr.3 fortalte at hun hadde gått på nettet for å se på begrepet. Videre fortalte hun meg at det var akkurat sjelesorg hun holdt på med. Hun forsto det slik på grunn av at hun lyttet til og var tilstede for klienten som kom til henne. Derfor var det viktig når man var terapeut, eller sjelesørger å ikke ta med sine egne utfordringer inn i en slik situasjon, men bare være tilstede. For henne handlet det altså om å være tilstede for klienten som oppsøkte henne.

Det jeg jobber med er jo hele mennesket, gjennom, kall det gjerne sjelesorg, hvor du hjelper mennesket å finne tilbake til seg selv. Og finne tilbake til denne hele meg da. Og det de kommer med til meg er jo symptomer på at de mangler noe, denne indre roen og kontakt med sjelen sin (Terapeut nr.3).

Terapeut nr.4 så på sjelesorgbegrepet og hva det innebar som noe helhetlig. Hun fortalte for eksempel hvis folk kommer for å snakke om jobb, så er det også sjeleomsorg. Hun fortalte at sjelesorg handlet om og hjelpe folk til å få en dypere åndelig kontakt.

#### **4.2.6 De alternative terapeutenes forståelse av åndelig helse**

De alternative terapeutene så på åndelig helse som å ha kontakt med sjelen, følelsen og en indre ro i seg selv. «Dette med at vi hele tiden må jobbe for å ha kontakt med sjelen vår, hvem vi er hva som er viktig for oss. Fordi når vi står i oss selv, og har denne indre roen så er det også mulig å gi så mye mer til andre» (Terapeut nr.1).

For terapeut nr.1 innebar begrepet åndelig helse om å ivareta følelsene og å strekke seg etter begjæret. Dette innebar å forstå hva det handler om å leve for hver enkelt. Hun fortalte at den åndelige helsen kunne svikte om man ikke hadde mening i livet sitt.

Åndelig helse handler vel for meg noe om å vareta følelsene. Strekke seg etter begjæret. Forstå hva det handler om for hver enkelt. Om å se potensialet, det er jo forskjellig. Alle har potensiale, hva de ønsker å bruke live sitt på. Hva som gir mening. Når folk ikke har mening i livet sitt kan den åndelige helsen svikte, fordi da blir du deprimert (Terapeut nr.1).

For terapeut nr.2 handlet begrepet om at mennesket hadde en del inni seg som hun forsto som sjelen eller hjertet, som også trengte å få næring. Med næring mente hun at man måtte ta vare på den delen inni seg som var i kontakt med noe *mere*.

Jeg pleier å si det sånn at det ikke bare er kroppen din som trenger næring og vitaminer, for sjelen din trenger det også (Terapeut nr.2).

Terapeut nr.3 fortalte at åndelig helse dreide seg om å hele tiden jobbe med å ha kontakt med sjelen sin, hvem man var og hva som var viktig. Når man står i seg selv og har denne indre roen, så er det mulig å gi til andre fortalte hun.

Terapeut nr.4 fortalte at hun ikke hadde et forhold til begrepet åndelig helse.



#### 4.2.7 De alternative terapeutenes forståelse av åndelig veiledning

Hvordan terapeutene forsto åndelig veiledning henger sammen med hvordan de forsto terapeutrollen og åndelig helse. De fortalte at det var å gi klienten noen enkle verktøy, «så noen frø» og kraften som finnes i hvert menneske. Slik de forsto sin terapeutrolle innebar at de ikke skulle legge noen føringer eller begreper på klienten som kom til dem. Derfor brukte terapeutene mer generelle begreper som for eksempel kraft.

Terapeut nr.1 forsto åndelig veiledning som å finne kraften til individet, hvor det så var opp til individet å definere selv hvordan denne kraften opplevdes. Det var helt sentralt å ikke definere denne kraften, på grunn av at de som terapeuter ikke skulle legge noen føringer på sine klienter. Hun fortalte at det også var fordi mange ikke ønsket å ha noe å gjøre med religion, og ble «allergiske». Videre uttrykte hun at det var nok mye som var sammenfallende med religion og det hun drev med. Åndelig veiledning var altså å hjelpe klienten til å finne kraften som var i hvert menneske, men at man i hennes fag ikke definerte denne kraften.

For meg handler åndelig veiledning om å finne kraften i individet. Så er det opp til individet selv å definere hvordan denne kraften oppleves, og hvor den er koblet hen. I våre fag tenker vi at den er koblet til universet og *mer enn, noe større enn*. At det ligger en kjærlighetskraft der, men vi definerer ikke den (Terapeut nr.1).

For terapeut nr.2 handlet åndelig veiledning om å gi klienten en «vitaminsprøyte» og det var den terapeutiske måten hun arbeidet på. Hun beskrev det som å «så noen frø, så begynner det å spire og det er noe vakkert som kommer frem». Hun fortalte at hun opplevde det som fint å kunne være en del av den prosessen.

Terapeut nr.3 brukte ikke begrepet åndelig veiledning, men fortalte at hun hadde undersøkt hva begrepet dreide seg om i forkant av intervjuet. Hun forsto åndelig veiledning som en sjel til sjel kommunikasjon, hvor hun brukte sitt høyere selv og var så klok som hun kunne, slik at hun kunne hjelpe andre. Hun sa at åndelig veiledning foregikk på et «energetisk plan». Hun fortalte at det hun la i åndelig veiledning dreide seg om en høyere intelligens som handlet om å lære å lytte til sjelen.

Og tilsvarende så legger jeg i denne sjelen vår så er det jo på en måte vårt høyere selv, som kan kommunisere med andre sjeler. Når jeg kanalisere eller når jeg setter med ned før klienten kommer og ber om å få hjelp til å gjøre det jeg kan for vedkommende, så tar jo min sjel kontakt på et høyt plan, hvor det er andre sjeler som trår inn og på en måte hjelper meg og vi jobber sammen er min teori (Terapeut nr.3).

Terapeut nr.4 fortalte at åndelig veiledning handlet om å gi klienten enkle verktøy. Med dette mente hun å hjelpe dem til å stole mer på seg selv, øke selvtilliten og få en dypere kontakt.

#### **4.2.8 Finnes det en åndelig lengsel i Norge?**

På spørsmålet om det fantes en åndelig lengsel i Norge, svarte de fire terapeutene ja. Da jeg stilte terapeutene spørsmålet om hvordan de så at den åndelige lengselen kom til uttrykk, svarte spontant to av terapeutene at den kom til uttrykk ved at klienten kom til dem. Lignende svar kom også fra den tredje terapeuten på dette spørsmålet, «De som kommer nå, de har jo en sånn, jeg føler at de har en veldig sjelelig lengsel. Kall de gjerne alternative, eller at de er opptatt av det alternative».

Terapeut nr.1 fortalte at hun så masse åndelig lengsel i Norge, videre at hun ikke trodde at folk brukte begrepet åndelig lengsel. Hun fortalte at hun opplevde at det var mye åndelig lengsel i mennesker, og i samfunnet. Hun forklarte at det også var på grunn av den åndelige lengselen man ikke skulle legge føringer på klienten. Deretter fortalte hun at den åndelige lengselen kom til uttrykk ved at klienten oppsøkte henne.

Det er det [åndelig lengsel]. Masse. Men jeg tror ikke folk bruker det begrepet, åndelig lengsel. Jeg opplever at det er det. Jeg opplever at det finnes en sånn åndelig lengsel i mennesker, og at det på en måte er det i samfunnet. Men tror ikke folk kobler det til åndelighet. De lengter etter noe mer. Men de vet ikke hva. Noe mer, men hva (Terapeut nr.1).

Terapeut nr.2 svarte også ja, da hun ble stilt spørsmålet om det fantes en åndelig lengsel i Norge. Hun beskrev den åndelige lengselen som en lengsel etter noe *mere*. Det var dette «hullet» hun jobbet med, da klientene følte seg halve og at det var noe som manglet. Hun jobbet med sjelen til mennesker, med et utgangspunkt om at man er skapt ut ifra en kjærlighetsenergi, og at man skal returnere til kjærlighetsenergi. Hun så at den åndelige lengselen ble uttrykket i likhet med terapeut nr.1, ved at mennesker oppsøkte henne.

I likhet med terapeut nr.1 og nr.2, fortalte terapeut nr.3 at det fantes en åndelig lengsel i Norge. Terapeut nr.3 fortalte at den åndelige lengselen kom til uttrykk ved hun opplevde at klientene som kom til henne hadde en sjelelig lengsel, og at klientene var opptatt av det alternative.

I samsvar med de tre andre terapeutene jeg intervjuet svarte terapeut nr.4 svarte ja, da hun ble stilt spørsmålet om det fantes en åndelig lengsel i Norge. Hun sa samtidig at hun opplevde at man var veldig jordnære i Norge, som kanskje gjorde det vanskeligere å tro på det åndelige i hverdagen.

### **4.3 Sammendrag av tendenser**

I dette delkapittelet vil jeg gi en oppsummering av de to foregående delkapitlene. Her vil jeg presentere de viktigste funnene og elementene som kom frem og angi hva disse tendensene kan tyde på i henhold til oppgavens tre problemstillinger.

#### **4.3.1 Sjelesørgerrollen og terapeutrollen**

Hvordan terapeutene forsto åndelig veiledning kan sammenlignes med hvordan prestene forsto sjelesorgen. Det er likhet i hvordan prestene ser på sjelesorgbegrepet og dens funksjon, og hvordan de alternative terapeutene så på begrepet åndelig veiledning. De fire prestene jeg intervjuet anså ikke sjelesørgerrollen som terapi- eller diagnoserettet, dette er til forskjell fra de fire alternative terapeutene som hadde en terapirettet tilnærming. Sjelesørgerrollen handlet for prestene om å være en som lyttet, bekreftet og utfordret konfidenten. De fire terapeutene så på sin rolle som en medhjelper for klienten som kom til dem. Disse elementene tyder på at vi kan finne fellestrekk mellom sjelesørgerrollen og terapeutrollen som den tredje problemstillingen ønsker å besvare. De mulige fellestrekkene mellom de to rollene vil jeg se nærmere på, og drøfte i lys av Lartey sin sjelesorgdefinisjon i det neste kapittelet.

#### **4.3.2 Prestenes og de alternative terapeutenes forhold til hverandre**

Prestenes syntes det var både positive og negative sider ved nyåndeligheten. Det som var gjennomgående i deres kritikk var knyttet til det økonomiske aspektet. Prestene var derimot positive til det de også kunne finne igjen i sin egen tradisjon, som for eksempel samtalen og stilhet. Det er interessant å se at de alternative terapeutene hadde et tosidig forhold til Den norske kirke, hvor de så både positive og negative elementer. Terapeutene var gjennomgående positive til det de forsto som den liberale kirken, hvor det lå et positivt kjærlighetsbudskap til grunn. Kritikken til terapeutene gikk på det de oppfattet som den «gamle» kirken. For å besvare den andre problemstillingen som omhandler prester i Den norske kirke og alternative terapeuters forhold til hverandre vil det være interessant å se på denne todeltheten i deres forståelse av hverandre.

Prest nr.1 fortalte at hun hadde forståelse for at noen mennesker søkte vekk fra kirken så lenge kirken beholdt et skille mellom Gud og menneske. Hennes uttalelse tyder kanskje på at hun ser en tendens i dagens samfunn hvor man forstår «Gud er noe som er inni meg», som Heelas (2008: 5) peker på. Prest nr. 1 ser muligens et syn i endring når det gjelder Gud og menneske i samfunnet og at det kanskje er grunnen til at man søker vekk fra kirken. Dette tyder kanskje på at hun ser og opplever en subjektiv vending i samfunnet. Dette vil være et element som jeg vil ta med i drøftingskapittelet når jeg skal drøfte den subjektive vendingen slik Heelas og

Woodhead beskriver den. Jeg vil også ta med meg dette elementet inn i drøftingen om Davie sin teori «tro uten tilhørighet».

#### **4.3.3 Det økonomiske aspektet knyttet til samtalerapi og sjelesorg**

Å komme til samtale eller sjelesorg i kirken koster ikke penger, men det gjør det hos en alternativ terapeut. Er det fellestrekk i deres syn på gratis og betalte tjenester, som kan være med på å besvare den første problemstillingen som tar for seg fellestrekk mellom Den norske kirke og nyåndeligheten. For de fire prestene var det sentralt at det ikke skulle koste penger å komme til dem. Prest nr.2 mente det var viktig at kirken ikke kostet penger, siden det var et middel for å vise hans motivasjon og engasjement. Prest nr.3 trakk frem at det kunne være en sjenanse på å bruke noens tid som var grunnen til at så få brukte tilbudet sjelesorg. Dette er interessant å se i lys av hva de alternative terapeutene fortalte da de fikk spørsmålet om at det var en betalt tjeneste påvirket samtalen. De alternative terapeutene fortalte at det handlet om en energiutvikling og at klienten ville føle å stå i gjeld til terapeuten dersom det var en gratis tjeneste.

Terapeut nr.1 trakk frem at også klientens motivasjon og engasjement ble tydeligere om de måtte betale for tjenesten. For prestene ble det da sentralt å ha rammer for hva som skulle skje i en avtalt sjelesorg situasjon. Dette var terapeutenes levebrød og derfor var det helt naturlig å ta betalt for sine tjenester. De tilbød en tjeneste og klienten kjøpte denne tjenesten. I og for seg får også presten betalt for å tilby sjelesorg, om en ikke eksplisitt som en alternativ terapeut gjør. Dette vil være interessant å trekke inni og se på i det drøftingen av Heelas kritikk mot konsumdebatten knyttet til nyåndelighet.

#### **4.3.4 Klienter og konfidenter**

Hvem som kom til prestene var i stor grad avhengig av hvor i Oslo kirken lå. Prestene som jobbet på østkanten hadde mer av alle samfunnslag, hvor prest nr.2 hadde først og fremst de han beskrev som ressurssterke. Dette er til forskjell fra terapeutene, som for det meste hadde middelklassen til de velstående som klientbase. Når det kommer til kjønn og alder var det de samme som gikk til prestene som gikk til de alternative terapeutene, det var en overvekt av kvinner og aldersspennet var fra omtrent 30 til 60 årene.

#### **4.3.5 Prestenes og de alternative terapeutenes forståelsen av sjelesorgbegrepet**

Selv om terapeutene ikke brukte begrepet sjelesorg i sin vanlige arbeidsdag, var de tydelige på at det var en form for sjelesorg de drev med. Terapeut nr.3 fortalte at hun hadde gått inn på nettet for å se hva det dreide seg om, og hadde tenkt, ja det er dette jeg driver med. Terapeut nr.2 beskrev det som å være så trygg at hun kunne romme det klienten kom med til henne om.

Dette er i likhet med hvordan Prest nr. 4 beskrev at sjelesorg var yringsfrihet til det ekstreme, at de kunne komme til ham uten å bli dømt. Dette tyder muligens på at vi kan finne fellestrekk mellom Den norske kirke og nyåndeligheten knyttet til sjelesorg og samtalerapi som den første problemstillingen ønsker å besvare.

#### **4.3.6 Norges åndelige lengsel**

Begge gruppene sa at det fantes en åndelig lengsel i Norge. Det er interessant at de alternative terapeutene så på seg selv som et uttrykk for denne åndelige lengselen, ved at mennesker oppsøkte dem. Prestene sa også at det nyåndelige muligens svarte på noen lengsler kirken ikke hadde klart å møte. Prest nr.2 sa at kirken kanskje skulle stille et mer åpent rom, med plass til undring, i stedet for et rom som gav alle svarene, fordi hvis du fikk et svar du ikke likte så ville du gå ut igjen. Prest nr. 4 sa at han ikke så en så stor lengsel etter en slik åndelighet som kirken tilbød.



## KAPITTEL 5: DRØFTING

I dette kapitlet vil jeg drøfte oppgavens funn i lys av og i diskusjon med ulike teoretiske perspektiver for å svare på oppgavens problemstillinger. Jeg drøfter funnene i lys av hvert perspektiv hver for seg. Jeg vil først diskutere Heelas og Woodhead sin teori om den subjektive vendingen. Deretter vil jeg se oppgavens funn i lys av og Grace Davie sine teorier «tro uten tilhørighet» og «vikarierende religion». Videre vil jeg se på prestene og de alternative terapeutenes svar i lys av Lartey sin sjelesorgdefinisjon, etterfulgt av Heelas argumentasjon om konsumdebatten knyttet til nyåndeligheten.

### 5.1 En subjektiv vending?

Som nevnt i teorikapitlet (2.1.1, s.21-22) peker Heelas og Woodhead på utviklingen der institusjonsreligion i stadig større grad må vike for en mer spiritualisert religion (2005: 5). Heelas og Woodhead sin teori om den subjektive vendingen vil jeg bruke for å svare på oppgavens første problemstilling som har ordlyden: Finnes det fellestrekk mellom Den norske kirke og nyåndeligheten med tanke på sjelesorg og samtalerapi? På bakgrunn av teorien om en subjektiv vending må vi kunne trekke linjer til en norsk kontekst og tenke oss at Den norske kirke som institusjonalisert religion er under press fra nyåndelige strømninger og tendenser. Dette på grunn av den subjektive vendingen, der målet ikke er å hengi seg til en øvre autoritet (jf. Gud) men å ha mot til å bli sin egen autoritet. Dette vil altså si at man ikke lenger ønsker å hengi seg til Gud og de føringene Den norske kirke pålegger sine medlemmer. Man ønsker heller å kalle seg selv for spirituell og definere selv hva dette inneholder, og at man blir sin egen autoritet.

Som tidligere nevnt er det ikke nødvendigvis slik at Den norske kirke pålegger sine medlemmer føringer på hvordan de skal leve sitt liv, men at medlemmer heller blir oppfordret til å leve etter gitte normer. Ut i fra mine funn ser vi at prestene ønsket å stille et mer åpent rom til disposisjon til undring. Dette kan være en måte kirken møter den subjektive vendingen i kulturen på. De alternative terapeutene kan her sees på som svaret på den subjektive vendingen i kulturen. De la ingen føringer på klienten om meningsinnholdet i deres forståelsesverden. De brukte generelle begreper som for eksempel kraften. Og hva klienten la i det ordet var opp til klienten selv.

Betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* (1999) nevner en mer inderlig religiøsitet ved for eksempel meditasjon og bønn som en mulig vei for å møte den åndelige lengselen. I tråd med betenkningens tanke om en større inderlighet i kirken ser vi at prestene var positive til det nyåndelige som de også kunne finne i sin egen tradisjon som for eksempel

stillhet og meditasjon. Videre kan vi finne en forståelse av subjektiv vending hos Prest nr.1. Hun fortalte at hun skjønnte godt at folk søkte andre steder så lenge kirken opprettholdt et sterkt skille mellom Gud og mennesket. Dette er kanskje med på å illustrere og bekrefte den subjektive vendingen i kulturen og at kirken minsker i popularitet, og at det nyåndelige vinner terreng på grunn av at nyåndelighet dekker et behov hos folk som kirken og vestlig medisin ikke har klart å møte? På en annen side kan vi også kanskje finne en subjektiv vending innad i kirken? Ritualer som for eksempel ved lystenning og behovet for å synliggjøre religionen generelt, slik som prest nr.2 trakk frem, kan muligens være et uttrykk for at det er en subjektiv vending også innad i kirken. Et annet eksempel som kan være med på å bekrefte at det finnes en subjektiv vending innad i kirken er profilene Henriksen og Snåsamannen, som prest nr.2 forstår som personer som har en kristen forankring samtidig som de har nyåndelige tendenser. Interessen for disse to profilene blant kirkefolket kan være indisier på en subjektiv vending innad i kirken. Det er på grunn av den aktive formen i deres religiøsitet som de nyåndelige tendensene gir inntrykk av som gjør at de kan være eksempler på at inderlighet og subjektivitet også finnes innad i kirken. Prest nr.3 mente at man måtte gå i en dialog med nyåndeligheten, slik som også den nevnte betenkningen uttrykker.

Hvordan den åndelige lengselen kom til uttrykk kan kanskje også være med på å illustrere en subjektiv vending, både innad i kirken og utenfor kirken. Prest nr.1 som trakk frem kveldsbønn i fastetiden og den voksende interessen for retreatter som et uttrykk for åndelig lengsel. Prest nr.2 trakk frem behovet for å synliggjøre. Dette kan vi kanskje forstå som et behov for å vise en tilhørighet og en måte å illustrere troen. Er dette et uttrykk for en mer inderlig eller subjektiv tro, eller en subjektiv vending av troen?

De alternative terapeutenes opplevelse og syn på kirken kan kanskje også være med på å bygge oppunder den subjektive vendingen og Heelas og Woodhead sin teori, der religion hengir seg til en øvre autoritet, mens spiritualiteten har som mål å utvikle subjektets eget potensial.

Som vi har sett var skepsisen til kirken fra de alternative terapeutene knyttet til dogmene og det de opplevde som skam eller dømmende. Her har terapeutene en forståelse av kirken i likhet med den institusjonelle formen for religion som Heelas og Woodhead beskriver. Kirken blir altså forstått som en form for religion som formaner sine medlemmer til å leve livet sitt etter gitte normer av terapeutene. Terapeut nr.3 påpekte at kirken ikke oppfyller det åndelige aspektet som mennesker søkte etter. Terapeut nr.3 mente dette på grunn av at slik hun opplevde kirken, var det kun presten som skulle ha kontakt med Gud. Kirken ble oppfattet som formanende og at den ikke dekket det åndelige behovet av de alternative terapeutene, på grunnlag av dette kan



vi muligens trekke slutningen at de derfor søkte andre steder. Av Heelas og Woodhead blir dette blir forstått som en av grunnene til at kirken mister popularitet, mens det nyåndelige og andre arenaer får økt popularitet.

Terapeut nr.1 fortalte at kraften ikke ble definert på grunn av at man ikke skulle legge føringer på klienten. Hun uttrykte at man også gjorde dette på grunn av at mange av klientene hennes ikke ville ha noe med religion å gjøre. Med andre ord appellerte ikke religion til hennes klientbase. Om vi strekker det litt lenger, og tenker oss at hennes klientbase er subjektivt orienterte mennesker, så appellerte ikke det som blir forstått som religion til de subjektivt orienterte menneskene. Som Heelas og Woodhead skriver, vil ikke religion som dikterer dogmer, appellere til subjektivt orientert mennesker og vil følgelig miste oppslutning på grunn av at mennesker i dag ikke ønsker dette, men ønsker en mer frihet i sin spirituelle tilnærming.

Heelas og Woodhead sin teori om den subjektive vendingen blir på mange måter bekreftet av de alternative terapeutene sine svar. Teorien kan sies å ha blitt bekreftet ved at terapeutene ikke definerte troen for sine klienter på grunn av deres klienter ikke ønsket å ha noe med det som ble forstått som religion. I lys av Heelas og Woodhead sin teori kan det i tillegg sies at det finnes en subjektiv vending innad i kirken, som ble uttrykt via eksempelvis ritualer og behovet for å synliggjøre religionen.

## **5.2 Tro uten tilhørighet**

Som nevnt i teorikapittelet (2.1.2, s.23) dekker Davie sitt perspektiv tro uten tilhørighet to aspekter i målingen av religion, tro og religiøs aktivitet. Hvor religiøs tro ikke er avhengig av tilhørighet, og tilhørighet er ikke avhengig av religiøs tro. Tro uten tilhørighet vil si, at selv om institusjonsreligion har en nedgang i medlemstall eller aktive medlemmer, vil troen ikke bare bestå, men utvikle seg til å bli mer personlig, adskilt og mangeartet (Davie 2002: 8). Om vi oversetter dette til en norsk kontekst og Den norske kirke, vil synkende medlemstall og mindre aktive medlemmer ikke nødvendigvis bety en nedgang i religiøs tro. Tvert imot, troen utvikler seg til å bli en mer personlig tro. Ikke bare er den personlig, men den er da også mangeartet, da den ikke lenger er definert av kirken.

Kan Davie sitt perspektiv tro uten tilhørighet appliseres til det nyåndelige og alternative terapeuter? Kan perspektivet appliseres til terapeutenes religiøse tilhørighet, eller manglende tilhørighet som sådan? Davie sier tro uten tilhørighet betyr at en nedgang i medlemstall eller aktive medlemmer ikke nødvendigvis betyr en nedgang av religiøs tro. Man har en religiøs tro, men man har ikke en tilhørighet. De fire alternative terapeutene jeg intervjuet hadde alle en religiøs tro. Eller for å skille mellom religion og spirituell form for religion, hadde de en

spirituell religiøs tro. Terapeutene definerte ikke denne troen, og uttrykte dette med «kall det gjerne gud, eller buddha, det er en kraft som er større enn oss selv». Terapeutene var ikke aktive i en kirke, og som vi kjenner beskrivelser av det nyåndelige markedet er det få faste mønstre. En av terapeutene var medlemmer av kirken, men hennes spirituelle religiøse tro samsvarte ikke nødvendigvis med den kristne tros læren. Det vil si at terapeuten hadde en form for religiøs tro, men hadde ikke nødvendigvis en tilhørighet til kirken. Her må det også påpekes at det ikke var en nedgang i tro, og at jeg her har forstått tilhørighet som aktive medlemmer i kirken. Terapeutene hadde alle en personlig tro, og de fire hadde mange fellestrekk om sin tro eller sitt forståelses-univers, men deres tro var mangeartet. Slik jeg forstår Davie sitt perspektiv tro uten tilhørighet vil den bli bekreftet av mine funn. Selv om terapeutene ikke hadde en tilhørighet til kirken, hadde de fortsatt en religiøs tro. Nedgang i religiøse aktiviteter betyr ikke nedgang i religiøs tro.

Både prestene og terapeutene sa det fantes en åndelig lengsel i Norge. Det er interessant at de alternative terapeutene så på seg selv som et uttrykk for denne åndelige lengselen, ved at folk oppsøkte dem. Prestene sa at det nyåndelige kanskje svarte på noen lengsler kirken ikke hadde klart å møte. Slik som Prest nr.2 fortalte, at kirken kanskje skulle stille et mer åpent rom, med en plass til undring, i stedet for et rom som gav alle svarene, fordi hvis du fikk et svar du ikke likte så ville du gå ut igjen. Prest nr.4 sa han ikke så en så stor lengsel etter en slik åndelighet som kirken tilbød. Siden både prestene og terapeutene opplevde at det fantes en åndelig lengsel i Norge, noe som kan være med på å bekrefte Davie sitt perspektiv tro uten tilhørighet. Det fantes altså en åndelig lengsel i Norge, som kan bli oversatt til en lengsel etter tro. Selv om de som hadde en åndelig lengsel ikke nødvendigvis var aktive i kirken eller i andre religiøse rom var det en lengsel, selv om troen ikke nødvendigvis er eksplisitt.

Med utgangspunkt i at det finnes en åndelig lengsel i Norge, og vi oversetter åndelig lengsel med tro vil det være med på underbygge teorien tro uten tilhørighet. Da det ikke vil være en nedgang i tro, men en nedgang i kirkelig aktivitet. Teorien tro uten tilhørighet blir på en annen side ikke helt treffende, for om vi ser på hva prestene forteller om sine erfaringer som prester og i forlengelsen som sjelesørgere har de en relativt aktiv medlemsmasse. De som oppsøkte presten for en «formell» sjelesorgsamtale kan vi kanskje gå ut ifra hadde, en tilhørighet til kirken og den lokale menigheten og at de hadde en religiøs tro. Her må det nevnes at vi ikke vet noe om de som oppsøkte prestene sin tro eller tilknytting eller tilhørighet til kirken. Det kan også tenkes at de som oppsøkte prestene ikke hadde en tro eller tilhørighet til kirken, og at det var grunnen for at de oppsøkte prestene i utgangspunktet.

Samtidig viser dåpstallene til Den norske kirke at Davie har et poeng. I 2014 ble 35100 døpt på landsbasis, dette er en nedgang på 4,2 prosent fra 2013. Antall døpte har falt med 15 prosent siden 2010<sup>30</sup>. Et annet element er at 75 prosent av den norske befolkningen er medlemmer av Den norske kirke, selv om det er langt færre enn dette som jevnlig går på gudstjeneste. Hvor mange tar i bruk kirken? I tilstandsrapport for den norske kirke 2014 viser at det ble avholdt 64 048 gudstjenester i 2013, med omtrent 6 millioner gudstjenestedeltakere til sammen. Dette er en liten endring fra tidligere år (Tilstandsrapport for Dnk 2014: 23). I tabellen for gudstjenestedeltakelse ser vi at det i Oslo bispedømme er gjennomsnittlig 97 deltakere på gudstjenestene (Tilstandsrapport for Dnk 2014: 25).

Ut ifra at prestene hadde en relativt aktiv medlemsmasse kan ikke Davie sitt perspektiv nødvendigvis appliseres her. Selv om vi snur på perspektivet til Davie, og gjør det til tilhørighet uten tro, vil ikke dette stemme overens med den informasjonen jeg fikk fra prestene. For ville man gått regelmessig i kirken om man ikke hadde en tro? Ville man gått til sjelesorg, uformell eller formelle sjelesorgsamtaler om man ikke hadde en tro? Svaret kan være sammensatt.

### 5.3 Vikarierende religion

Som tidligere nevnt i teorikapittelet (2.1.3, s.23-24) definerer Davie vikarierende religion som «religion utført av en aktiv minoritet, men på vegne av en majoritet som i hvert fall implisitt, ikke bare forstår, men som også godkjenner hva minoriteten gjør<sup>31</sup>» (Davie 2013: 128). Vikarierende religion vil med andre ord bety at en det er en mindre gruppe som opprettholder religionen for en større gruppe.

Mine funn i lys av og i diskusjon med Davie sitt perspektiv vikarierende religion vil være med på å besvare oppgavens andreproblemstilling som omhandler rolleforståelse. Har prester i Den norske kirke en vikarierende funksjon ved sin rolle som prest og sjelesørger?

For prestene handlet sjelesørgerrollen om å være tilgjengelig for de som oppsøkte dem. Ved dette tilgjengelighetsaspektet i prestenes rolleforståelse kan vi finne eksempler på vikarierende religion. Dette på grunn av at prestene var tilgjengelige uavhengig om hvem eller hvor mange som brukte sjelesorgtilbudet. Ved at prestene var tilgjengelige opprettholdt de muligheten for at folk kunne komme til sjelesorg hos presten og i forlengelsen av dette opprettholdt prestene religionen for den større gruppen.

---

<sup>30</sup> Statistisk sentralbyrå (06.05.2015): «Den norske kirke, 2014» [Internett], Statistisk sentralbyrå. Tilgjengelig fra: <[http://www.ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/kirke\\_kostr](http://www.ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/kirke_kostr)> [Lest 01.07. 15]

<sup>31</sup> Min oversettelse. Davie sin kursivering.

Prest nr.3 forteller at sjelesørgerrollen handlet om å være tilgjengelig. Hun skulle være tilgjengelig for å sørge for sjelen til de menneskene hun var prest for. Dette kan muligens være med på å illustrere at hun hadde en vikarierende forståelse av sjelesørgerrollen. Man kan kanskje si at tilgjengelighetsaspektet er vikarierende på grunn av, ved å være tilgjengelig holder det muligheten oppe for folk, til de trenger eller ønsker å benytte seg av kirken og sjelesorgtilbudet som er tilgjengelig. Prest nr.3 hadde på så måte en vikarierende funksjon ved at hun opprettholdt kirkens tilgjengelighet ved å være tilgjengelig for sjelesorgssamtaler.

Vikarierende religion handler om å holde religionen oppe for og tilgjengelig til folk har et behov eller ønske om å delta i kirken og religionen. Vikarierende religion kommer til uttrykk ved presters tilgjengelighet. Dette på grunn av at prestenes tilgjengelighet har en funksjon som kan sies å være med på å opprettholde religionen på vegne av, og til mennesker opplever et behov eller ønske om å ta i bruk sjelesorgtilbudet og i forlengelsen kirken. Sjelesorgens tilgjengelighet har kanskje også som utgangspunkt om å være der uavhengig av hvor mange som benytter seg av den jevnlig eller ikke.

Da jeg snakket med prest nr.1 om det økonomiske aspektet knyttet til kirkens tjeneste og sjelesorg, fortalte hun meg at kirken ikke handlet om medlemskap men om et nærvær, og at dette nærværet ikke skulle koste penger. Dette nærværet som prest nr.1 beskriver har også en vikarierende funksjon ved seg, på grunn av, at det ikke handlet om medlemskap, man var medlem av det felleskapet som var i kirken på grunn av et nærvær.

Det er veldig få felleskap i Norge eller i verden tror jeg annet en trosfellesskapene som er som utgangspunkt at fra krybbe til grav, så er du med. Det er et fellesskap som er der. Og det synes jeg er utrolig vakkert. Og det handler liksom å knytte det opp til dette, det handler ikke om medlemskap, det handler om nærvær, og det skal ikke koste penger (Prest nr. 1).

Dette forstår jeg som vikarierende religion på grunn av at medlemskapet hun nevner kan bli forstått som aktive medlemmer av kirken. Med andre ord er det ikke først og fremst om man er aktiv i kirken eller ikke. Man er likevel en del av felleskapet i kirken fra krybbe til grav, på grunn av at det handler om et nærvær. Dette felleskapet er opprettholdt av en menigheten på vegne av andre. Dette kommer til uttrykk i formuleringen «det er et felleskap som er der». Ved at dette felleskapet og nærværet er tilgjengelig uavhengig av hvilken grad man er aktiv i kirken vil tilsi at en minoritet opprettholder religionen og dette nærværet for den større gruppen. Dermed er det et felleskap som blir «opprettholdt» av presten og menigheten. Om ingen

oppretholder kirken og religionen vil kirken miste sin relevans, og ved det sin posisjon i samfunnet.

#### **5.4 Omsorg for sjelene**

*Pastoral care consists of helping activities, participated in by people who recognise a transcendent dimension to human life, which, by the use of verbal or non-verbal, direct, literal or symbolic modes of communication, aim at preventing, relieving or facilitating persons coping with anxieties. Pastoral care seeks to foster people's growth as full human beings together with the development of ecologically and socio-politically holistic communities in which all persons may live human lives (Lartey 2003:30-31).*

Som nevnt i teori kapittelet (2.1.4, s.24-26) har Lartey en vid forståelse av sjelesorgsbegrepet, og komprimerer innholdet i sin definisjon ned til fem grunnleggende elementer han mener enhver sjelesorg definisjon bør inneholde. Hvordan stilles prestene sine svar på hva sjelesorg er i forhold til Lartey sin forståelse av begrepet? For å belyse oppgavens første problemstilling som omhandler fellestrekk mellom Den norske kirke og nyåndeligheten med tanke på samtaleterapi og sjelesorg, vil jeg ikke kun se på prestene sine svar men også terapeutene sine svar. Dette vil også være med på å belyse oppgavens tredje problemstilling som omhandler fellestrekk mellom presters rolle som sjelesørgere og alternative terapeuter som tilbyr samtaleterapi knyttet til åndelighet.

Det første elementet i definisjonen, er altså hva aktiviteten er. Videre at det er en hjelpende aktivitet og hvor sjelesorg handler om en total omsorg for hele mennesket. Denne omsorgen blir uttrykt via handlingen. I og med at de fire prestene jeg intervjuet alle praktiserte sjelesorg i sitt prestevirke, viser det at de uttrykker omsorg via handlingen. Videre sier Prest nr.2 eksplisitt at sjelesorg handler om å vise omsorg for hele mennesket. Prest nr.3 uttrykker denne omsorgen ved å si at sjelesorg handler om omsorg for sjelen og at vi er hele mennesker. Omsorgsperspektivet kommer også frem ved at sjelesorgens funksjon var å bekrefte, men også utfordre som blant annet prest nr.2 sa. Dette perspektivet kan vi også finne igjen i det prest nr.4 sier om at sjelesorg er ytringsfrihet til det ekstreme, hvor folk kan komme uten å bli dømt. Med andre ord har de fire prestene jeg intervjuet en forståelse av at sjelesorg handlet om å ha omsorg for hele mennesket, som er i overensstemmelse med Lartey sitt første kriterium for sjelesorg.

Ingen av terapeuten brukte eksplisitt ordene «total omsorg for hele mennesket», samtidig betyr en helhetlig eller holistisk tilnærming total omsorg for hele mennesket. På grunn av dette kan vi finne tendenser som peker mot et slikt omsorgsperspektiv hos de fire terapeutene. Et

eksempels som kan være med på å illustrere dette omsorgsperspektivet er hvordan Terapeut nr.2 forsto sjelesorgbegrepet og terapeutrollen, som handlet om å romme det personen som kom til henne med uten å dømme. Det var Terapeut nr.4 som tydeligst hadde en helhetlig forståelse, men også hos Terapeut nr.3 kan vi finne dette da vi snakket om sjelesorg og hvor det betydde å hjelpe mennesker til å finne tilbake til sitt hele jeg. Mitt helhetsinntrykk av de fire terapeutene er at de forsto sin terapeutrolle og sitt arbeid som en total omsorg for hele mennesket.

Det andre elementet i Lartey sin definisjon er å anerkjenner at det finnes en transcendent dimensjon til livet. Ved at de er prester sier kanskje implisitt at prestene anerkjenner at det er en transcendent dimensjon til livet (jf. Gud). Samtidig forteller prestene at det ikke nødvendigvis er det åndelige som har den største plassen i en formell sjelesorgsamtale. Videre understreket prestene at det ene henger sammen med det andre, hvor det åndelige er en dimensjon som henger sammen med de andre sidene av livet. Prestene anerkjenner med andre ord at det er en transcendent dimensjon til livet. Dette kommer også til uttrykk i prest nr.4 sitt svar på hvordan han forsto sin rolle som sjelesørger. Hvor hans rolle var å være «representant for kirken, og for en Gud som tilgir og som ønsker å ta imot enhver lengtende sjel».

I likhet med prestene, finner vi også en anerkjennelse av en transcendent dimensjon hos terapeutene. Dette finnes for eksempel hos terapeut nr.1 sin forståelse av åndelig veiledning. Hun fortalte at i hennes fag tenkte man at kraften er koblet til universet og til noe *mere*. En slik transcendent forståelse finner vi også igjen hos terapeut nr.2, da vi snakket om åndelig lengsel. Hun fortalte meg at man var skapt ut ifra kjærlighetsenergi og at vi skal returnere til kjærlighetsenergi.

Det tredje elementet handler om kommunikasjon, og Lartey understreker at kommunikasjon er et viktig verktøy for sjelesorgen. Videre ser vi i definisjonens formulering, «*verbal or non-verbal, direct literal or symbolic model of communications*» (Lartey 2003: 30) at sjelesorg ikke nødvendigvis er en ansikt-til-ansikt kommunikasjon. Dette kan vi kanskje overføre til rammene som må være på plass for at en samtale kan bli forstått som sjelesorg. Ut ifra Lartey sin definisjon ser vi at han har en vid forståelse for hvilke rammer som må ligge til grunn for at en samtale kan bli forstått som sjelesorg. Lartey sier at sjelesorg ikke nødvendigvis trenger å være direkte kommunikasjon, via for eksempel tale. Prest nr.3 fortalte om at hun hadde samtaler via internettet med ungdom og at det også var sjelesorg, dette viser at det ikke kun er ansikt-til-ansikt kommunikasjon som er sjelesorg. Sjelesorgen handler også om et nærvær som prest nr.1 uttrykte. Vi kan kanskje si at det sjelesørgeriske nærværet ikke handler om hvilke rammer som

er på plass. Med denne vide forståelsen kan en liten samtale over kirkekaffen, eller over frysedisken i butikken også være en form for sjelesorg.

Prest nr.4 avviker fra denne vide forståelsen av hvilke rammer og kommunikasjon som kan blir forstått som sjelesorg som de tre andre prestene hadde. For prest nr.4 var det viktig at rammen var på plass. En samtale på butikken, var ikke sjelesorg, det var noe annet mente han. Jeg stilte ikke terapeutene om hvilke rammer som måtte være på plass for at de kunne utføre sitt arbeid som terapeuter. Dette gjør det da vanskelig å kunne si noe konkret om dette, men at deres arbeid handlet om kommunikasjon i form av samtale og andre verktøy kom frem i intervjuene. Siden de samtalene jeg snakket med terapeutene om var avtalte møter, kan vi muligens trekke en konklusjon om at de mente at samtaleterapien skulle skje innenfor tilrettelagte rammer. De vil da ha en ulik forståelse av rammene enn hva prest nr.1, nr.2, og nr.3 hadde, men ville ha lik forståelse av rammene som prest nr.4.

Det fjerde aspektet, kjærlighetsmotivet er kanskje litt vanskelig å konkretisere og eksemplifisere fra svarene jeg fikk av prestene under intervjuene. Ved at kjærlighet også er et sosialt fenomen ligger det kanskje også som et aspekt ved at folk har en mulighet til å komme til en samtale? I gjenkjennelse aspektet som prest nr.2 nevnte ligger det kanskje et ønske om å gi omsorg? Videre kan de sies at sjelesorg er tilknyttet diakonien som er kirkens nestekjærlighet i praksis eller evangeliet gjennom handling. Dette kan for eksempel vises ved prest nr.2 sitt svar angående sjelesorg, hvor han anser sjelesorgen som en helt sentral del av diakonien. Kjærlighetsmotivet uttrykt som omsorg finner igjen i svarene til de alternative terapeutene, ved at de hadde et ønske om å hjelpe klienten som oppsøkte dem.

Det femte aspektet i Lartey sin definisjon om sjelesorg, er at sjelesorgen skal være forebyggende, i tillegg til å være hjelpende for mennesker i en krise. Imidlertid er det kanskje noe som utløser behovet om å snakke med presten, uten at vi kan si noe sikkert om deres situasjon. Sjelesorgen kan derimot sees på som forebyggende om man har en vid forståelse av sjelesorgens rammer, siden sjelesorgen i større grad vil skje før det er en form for krise om den for eksempel skjer ved en liten samtale ved kirkekaffen. Vi kan muligens si at prestene så på sjelesorgen som forebyggende ved at de ønsket å være tilgjengelige for de som oppsøkte dem. Kausal-samtalene ble gjennomgående forstått som sjelesorg av prestene, og da er det ikke nødvendigvis en krise. Ut ifra dette kan vi muligens trekke konklusjonen om at sjelesorg ble brukt forebyggende. Terapeutene fortalte meg at de som oppsøkte dem ofte befant seg i en krise, eller at de opplevde at de følte seg tome eller halve. Derfor kan vi kanskje si at deres arbeid først og fremst var i en krisesituasjon? At man ikke oppsøkte en terapeut før det ble et uttrykt

behov? Også her må det understrekes at vi ikke vet noe sikkert om de som oppsøkte terapeutene sin situasjon.

Lartey sin sjelesorgdefinisjon er vid og har utgangspunkt en interkulturell kontekst. Videre har han en vidt forståelse av begrepet og innholdet. Han forståelse sammenfaller med de perspektivene prestene uttrykte. Selv om terapeutene ikke brukte begrepet sjelesorg i sin vanlige arbeidsdag, var de tydelige på at det var det de også gjorde. Terapeut nr.3 fortalte at hun hadde gått inn på nettet for å se hva det dreide seg om, og hadde tenkt, ja det er dette jeg driver med. Terapeut nr.2 beskrev sjelesorgen som å være så trygg at hun kunne romme det klienten kom til henne med uten å dømme personen som kom. Dette er i likhet med hvordan prest nr.4 beskrev sjelesorg som «ytringsfrihet til det ekstreme», med dette mente han at man kunne si hva man ville i sjelesorgsituasjonen uten å skulle bli dømt.

Hvordan terapeutene forsto åndelig veiledning kan sammenlignes med hvordan prestene forsto sjelesorgen. Prestene og de alternative terapeutene hadde ulik forståelse av begrepet åndelig veiledning. Prestene så på åndelig veiledning som en fagretning, og et tilbud de fikk som prester, at de kunne gå til åndelig veiledning. Prestene så ikke på åndelig veiledning som en direkte del av sjelesorgen. Det er likhet i hvordan prestene ser på sjelesorgbegrepet og dens funksjon, og hvordan de alternative terapeutene så på begrepet åndelig veiledning.

Samtidig kan vi kanskje si at terapeutene i likhet med prestene har en vid og en snever forståelse av begrepet? For eksempel hadde terapeut nr.1 en snever forståelse av begrepet, da hun fortalte at det var knyttet til sorg. Terapeut nr.4 ga derimot uttrykk for en vid forståelse av sjelesorgbegrepet, ved at det som ble oppfattet som jordnært også var sjelesorg.

### **5.5 Religion og penger**

Konsum-språket har økt i løpet av de siste tiårene og i likhet med dette har også nyåndeligheten økt i omfang. Som nevnt i teorikapittelet (2.2.5, s.26-27) kritiserer Heelas andre på grunn av at han mener at de reduserer nyåndeligheten til å kun omhandle konsum (Heelas 2008: 83).

Å komme til samtale eller sjelesorg i kirken koster ikke penger, men det gjør det hos en alternativ terapeut. Kan vi finne fellestrekk i presters og alternative terapeuters syn på gratis og betalte samtaler? For de fire prestene var det sentralt at det ikke skulle koste penger å komme til dem. Prest nr.2 mente det var viktig at kirken og sjelesorgsamtaler ikke skulle koste penger, da det også var et middel for å vise hans motivasjon og engasjement. Prest nr.3 trakk frem at det kunne være en sjenanse på å bruke noens tid som var grunnen til at så få brukte tilbudet. Dette er interessant å se i lys av hva de alternative terapeutene fortalte da de fikk spørsmålet



om at det var en betalt tjeneste påvirket samtalen. De alternative terapeutene fortalte at det handlet om en energiutveksling, videre at klienten ville føle å stå i gjeld til terapeuten om det var en gratis tjeneste. I løpet av intervjuene med terapeutene kom det frem at de opplevde at klientens motivasjon og engasjement ble tydeligere om de måtte betale for tjenesten. For prestene ble det da sentralt å ha rammer for hva som skulle skje i en avtalt sjelesorg situasjon. Dette var terapeutenes levebrød, dette var deres jobb og derfor var det helt naturlig å ta betalt for sine tjenester. De tilbød en tjeneste og klienten kjøpte denne tjenesten. I og for seg får også presten betalt for å tilby sjelesorg, om en ikke eksplisitt som en alternativ terapeut gjør.

Mange sekulariseringskritikere som for eksempel Steve Bruce ser på nyåndelighet som kun konsum, og som et forbruk av spiritualitet ifølge Heelas. Hvordan forholder dette seg til de funnene jeg har funnet i arbeidet med prosjektet? Er nyåndeligheten et konsum av spiritualitet? Ved at samtalerapi hos en alternativ terapeut er kjøp av en tjeneste bidrar til å underbygge denne påstanden, og kritikken som er satt mot nyåndeligheten. For å sette det litt på spissen, så blir en time med samtalerapi hos en alternativ terapeut som er knyttet til åndelighet kjøp av en religiøs eller spirituell tjeneste, hvor man da konsumerer spiritualitet. Dette betyr ikke nødvendigvis at det kun handler om penger og konsum, selv om det følgelig også er en del av bildet. Terapeutene tror på det «produktet» de tar betalt for. Imidlertid ligger det også et mål om å hjelpe klienten som oppsøker dem i dette «produktet». At det er et mål å hjelpe dem som kommer finner vi igjen i svarene terapeutene gav meg da vi snakket om åndelig veiledning og hva det innebar. Her var det gjennomgående om å hjelpe klienten til å finne en balanse og lære dem å stole på seg selv. Ved denne omsorgstanken om å hjelpe den personen som oppsøkte terapeutene er med på å støtte Heelas argumentasjon om at nyåndeligheten og 'kropp-sinn'-spiritualiteten omhandler noe mere og ikke kun konsum som han hevder andre reduserer nyåndeligheten til.

Forbruk har økt i betydning de siste tiårene, som vi har sett, har nyåndelige aktiviteter og oppfatninger som lokaliserer hjertet av spiritualiteten i livet i her og nå, snarere enn noe som er utenfor denne verdenen. Forbruket er betydelig, og hvor livsspiritualitet har tydeligvis kommet for å utgjøre en betydelig del av det vi oppfatter som hellig (Heelas 2008: 83). Olav Hammer peker på noe spennende da han sammenligner det nyåndelige markedet med et koldtbord, selv om han sier at denne tanken kanskje har blitt en klisjé i forhold til forskning og omtaler av dette feltet, så kaster den også lys på en helt annen side av nyåndeligheten, subjektivitetens grenser (Hammer 1997: 314).

Mye av kritikken som sekulariseringsteoretikerne har gitt nyåndeligheten, som igjen har blitt kritisert av Heelas, finner vi muligens igjen i Human-Etisk forbunds sin kampanje fra 2011<sup>32</sup>. Kampanjen gikk under slagordet «*Ingen liker å bli lurt*», som jeg har nevnt tidligere i oppgaven. Ifølge kampanjenes nettside var målet med kampanjen å fremme kritisk tenkning, men det som kanskje kom mest til uttrykk ved denne kampanjen var at man måtte ta avstand fra det alternative, mer enn at de vil fremme kritisk tenkning<sup>33</sup>. Samtidig er et av hovedpoengene og kritikken deres rettet mot det økonomiske aspektet. Med andre ord er kritikken rettet mot aktører innen nyåndeligheten og alternativbransjen som tjener penger på religion. Samtidig er det også mange andre religiøse aktører på religions markedet som tjener penger på religion i dag. Religiøse samfunn blir blant annet finansiert og støttet med statlige midler. I Norge ser man dermed på religion som en velferdsgode (Leirvik 2015: 103). I dagens samfunn er det stor vekt på individualisme og subjektivitet på mange plan og scener. Som vi har sett finner vi også i Den norske kirke at det har det blitt mer vanlig med individualisme, og en subjektiv vending, dog på en annen måte enn vi finner innen det nyåndelige.

Er nyåndelighet kun forbruk av spiritualitet eller er det bare en del av bildet slik som Heelas postulerer? At det også handler om etiske ladede krefter. Vi finner tendenser i det nyåndelige feltet som kanskje ikke er så individualistiske, og subjektive som feltet først gir uttrykk for. Vi finner ofte et helhetlig syn og en forståelse av både mennesket og verden. Dette kom også frem i intervjuene med de alternative terapeutene. I tillegg vises dette i flere av artiklene, både i magasinene *Holisten* og *Visjon*. På den ene siden kan jeg si meg enig med Heelas, at konsum og økonomi ikke er det elementet innen nyåndeligheten, eller som hans begrep, livsspiritualiteten. Terapeutene er i en relasjon til klienten sin, og det er en tanke om at man skal hjelpe den som kommer som går igjen i intervjuene med terapeutene. Vi finner en individualisme i nyåndeligheten, men det er også et stort fokus på terapi, helse, kropp, og sjel som er knyttet til en holistisk tilnærming og forståelse av mennesket og verden.

Samtidig kan man rette en kritikk mot Heelas argumentasjon og forklaring av det han anser som konsumdebatten. Selv de sekulariseringsteoretikerne er kritiske mot nyåndeligheten, som Heelas kritiserer vil ikke hevde at nyåndeligheten kun er konsum og forbruk av spiritualitet. Jeg syntes også at det kan rettes en kritikk med Heelas mål med denne boken, han har i og for seg

---

<sup>32</sup> Human-Etisk Forbund. (2015): «Begynner du å få nok?» [Internett], Human-Etisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://ingenlikerabilurt.no/index.php>> [Lest 26.06.2015]

<sup>33</sup> Human-Etisk Forbund. (2015): «Ingen liker å bli lurt» [Internett], Human-Etisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://ingenlikerabilurt.no/>> [Lest 26.06.2015]

rett i at nyåndeligheten ofte blir skjevt fremstilt og da spesielt med tanke på det økonomiske aspektet. Samtidig går han inn med en agenda om å argumentere for at nyåndeligheten består av etiske ladede verdier, gjør at det blir oppfattet som et forsvar for nyåndeligheten. Ved dette mister han muligens kredibilitet i sin argumentasjon, på grunn av at han har utgangspunkt som nyåndelighetens forsvarer. Både Kraft (2011: 85) og Kalvig (2013: 222) retter en lignende kritikk mot Heelas (2008).



## **KAPITTEL 6: AVSLUTTNIG OG KONKLUSJON**

Denne oppgaven har vært et forsøk på å få et innblikk i presters og alternative terapeuters terapivirksomhet knyttet til sjelesorg og samtaleterapi. Det har vært et forsøk på å finne indikasjoner på fellestrekk mellom Den norske kirke og den nyåndelige sfæren med tanke på samtaleterapi og sjelesorg. I tillegg har det vært et forsøk på å finne mulige fellestrekk mellom sjelesørgerrollen og terapeutrollen. Det har også vært et ønske å finne ut mer om presters og alternative terapeuters forståelse av sin egen rolle og den andres rolle, i tillegg deres holdninger til hverandre. Det er dette oppgavens tre problemstillinger oppgaven har hatt som mål å besvare.

Den norske kirke og det nyåndelige ble her analysert ved å ta utgangspunkt i de svarene de åtte informantene gav meg i intervjuene. For å kunne avdekke og presentere det som kom til uttrykk i intervjuene ble min analytiske tilnærming en temasentrert analyse. Videre har jeg sett mine funn fra intervjuene i lys og i diskusjon med flere teoretiske perspektiver. Jeg har tatt for meg hvert perspektiv hver for seg selv. Resultatet av analysen og drøftingen har gitt flere svar.

De alternative terapeutene bekrefter på mange måter Heelas og Woodhead sin teori om den subjektive vendingen. Teorien kan sies å ha blitt bekreftet ved at terapeutene ikke definerte troen for sine klienter på grunn av deres klienter ikke ønsket å ha noe med det som ble forstått som religion. I lys av Heelas og Woodhead sin teori kan det også sies at det er en subjektiv vending innad i kirken, som ble uttrykt via eksempelvis ritualer og behovet for å synliggjøre religionen.

I lys av Lartey sin sjelesorgdefinisjon og hans fem punkter viser det seg fellestrekk i presters og alternative terapeuters terapivirksomhet knyttet til sjelesorg og samtaleterapi. Prestenes sjelesørgerrolle handlet om å være tilgjengelig og å være en som hadde tid til den som oppsøkte dem. Dette innebar at prestene skulle være en som lyttet, bekreftet og utfordret. Sett ut i fra de alternative terapeutene svar kom det frem fellestrekk med hva prestene beskrev. I likhet med prestene så terapeutene på seg selv som en medhjelper, en som var på vei med de som kom til dem.

### **6.1 Konklusjon**

Ja, vil være det korte svaret på den første problemstillingen: Finner vi fellestrekk mellom Den norske kirke og den nyåndelige sfæren med tanke på sjelesorg og samtale terapi? Undersøkelsen viser at det finnes fellestrekk mellom det nyåndelige og Den norske kirke ved blant annet at personene som oppsøkte dem tilhørte den samme gruppen av samfunnet, hvor det for det meste var kvinner mellom 30 og 60 år som kom.

Den tredje problemstillingen: Finner vi fellestrekk mellom presters sjelesørgerrolle og alternative terapeuter som tilbyr samtalerapi knyttet til åndelighet? Denne problemstillingen vil også med på å besvare den første problemstillingen. Sett i lys av Lartey sin sjelesorgdefinisjon og hans fem punkter viser det seg fellestrekk i presters og alternative terapeuters terapivirkosomhet knyttet til sjelesorg og samtalerapi. Sjelesørgerrolle handlet om å være tilgjengelig og å være en som hadde tid til den som oppsøkte dem. Dette innebar at prestene skulle være en som lyttet, bekreftet og utfordret. I likhet med sjelesørgerrollen handlet terapeutrollen om å være en medhjelper for den som oppsøkte dem. Et annet fellestrekk er at begge gruppene ikke kun jobbet med det åndelige, men hadde en holistisk tilnærming. Det var viktig å se hele mennesket. Et eksempel som prest nr.3 trakk frem var om ei jente kun tenkte på kalorier nyttet det ikke å be henne sitte å tenke litt på Gud, siden det ene henger sammen med det andre.

Selv om det viser seg mange fellestrekk mellom Den norske kirke og det nyåndelige, sjelesørgerrollen og terapeutrollen, ligger den største ulikheten i det religiøse rammeverket. De alternative terapeutene legger ikke noen føringer i hva de kaller kraften, eller om det finnes et liv etter døden. Terapien tar utgangspunkt i det klienten selv tror på. Dette bli en motsetning til presters sjelesorgsarbeid, da det ligger et teologisk rammeverk til grunn i Den norske kirke. Selv om Den norske kirke har et teologisk rammeverk kan det også sies at det likevel finnes et fellestrekk mellom prestenes sjelesorgforståelse og terapeutene på grunn av at prestene ikke hadde en forkynnende tilnærming, men tok utgangspunkt i det den som oppsøkte dem kom med. Med andre ord la prestene ingen føringer på konfidentens tro slik terapeutene heller ikke gjorde ved at de ikke definerte troen.

Den andre problemstillingen omhandler presters- og alternative terapeuters rolleforståelse og deres forholdet til hverandre. I løpet av undersøkelsen viste det seg prestene og de alternative terapeutene hadde et tosidigforhold til hverandre. Prestene og de alternative terapeutene så både negative og positive sider hos hverandre. Gjennomgående var prestene kritiske til det økonomiske aspektet og positivt innstilt til sider ved nyåndeligheten som de også kunne finne igjen i sin egen tradisjon. Terapeutene var gjennomgående kritiske til det de forsto som den «gamle» kirken og positivt innstilt til det de forsto som den liberale kirken.

Religion blir sett på som et velferdsgode i Norge. Det vil med andre ord si at man ser på religion som noe som burde være gratis. Det er altså noe man oppfatter som gratis, som for eksempel sykehus og skole er institusjoner man ser på som gratis. I realiteten er det et spleiselag der alle er med på å bidra til disse «gratis godene». Her kan vi se det blir et skille mellom kirken og

nyåndeligheten. Kirken er gratis, den koster ikke penger. Den blir finansiert av staten, og i forlengelsen av skattepengene. De alternative terapeutene tar direkte betalt, og man oppfatter da at de tar betalt for religion, noe som blir sett på som et gratisgode. Det interessante er at verken prestene eller terapeutene i realiteten er gratis. Presten får og lønn, og terapeutene tar betalt for å få sin lønn. De alternative terapeutene får eksplisitt betalt, Prester får også lønn, men betalingen skjer derimot implisitt. Dermed er det et fellestrekk mellom Den norske kirke og den nyåndelige sfæren med tanke på sjelesorg og samtaleterapi ved at begge direkte eller indirekte tjener penger på religion.

På grunnlag av dette ser vi fellestrekk mellom sjelesorg og samtalepraksis i en institusjonalisert religion og en mer «smurt tynt utover» og spiritualisert form for religion. Samtidig er resultatet av undersøkelsen og konklusjonens svar sammensatt, i likhet med det norske religiøse livssynsmarkedet.





## LITTERATURLISTE

Aadnanes, Per M. (2008): *Gud for kvarmann: kyrkja og den nye religiøsiteten*. Oslo, Universitetsforlaget.

Almås, Kristen, Anne-Lise Brodtkorb, Anne Dalen, Rosmarie Køhn og Grete Tobiassen (1989): *Presterollen, En kvalitativ intervjuundersøkelse om det å være prest i Den norske kirke*. Trondheim, Tapir.

Alver, Bente Gullveig m.fl. (1999): *Myte magi og mirakel: i møte med det moderne*. Oslo, Pax forlag

Davie, Grace (2000): *Religion in modern Europe. A memory mutates*. New York, Oxford university press.

Davie, Grace (2002): *Europe: the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*. London, Darton, Longman & Todd.

Davie, Grace, Paul Heelas og Linda Woodhead (2003): Introduction. I: Davie, Grace, Paul Heelas og Linda Woodhead. Red. *Predicting religion. Christian, secular an alternative future*. Hampshire, Ashgate, S. 1-14.

Davie, Grace (2013): *The sociology of religion. Acritical agenda*. London, Sage publications

Fonneland, Trude A. (2006): Kvalitative metoder: intervju og observasjon. I: Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard J. Red. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax s. 222 – 243.

Hammer, Olav (1997): *På spanning efter helheden. New Age en ny folketro?* Stockholm, Wahlström & Widstrand

Hanegraaff, Wouter J. (1996): *New Age religion and Western culture esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden, E.J. Brill.

Heelas, Paul og Woodhead, Linda (2005): *The spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford, Blackwell publishing.

Heelas, Paul: (2008) *Spiritualies of life. New age romanticism and consumptive capitalism*. London, Blackwell Publishing.

Holdberg, Sunniva E. og Brottveit, Ånund (2014) *Tilstandsrapport for Den norske kirke 2014*  
– KIFO-notat 2/2014

Gilhus, Ingvild og Mikaelsson, Lisbeth (1998): *kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet I moderne samfunn*. Oslo, Universitetsforlaget.

Kalvig, Anne (2013): *Åndeleg helse, livssyn og menneskesyn hos alternative terapeutar*.  
Kristiansand, Cappelen Damm Akademisk.

Kraft, Siv Ellen (2011): *Hva er nyreligiøsitet*. Oslo, Universitetsforlaget.

Lartey, Emmanuel Y (2003): *In living color an intercultural approach to pastoral care and counselling*. London, Jessica Kingsley Publishers.

Laugerud, Tore (1999): *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. Betenkning til kirkemøtet 1999

Morsund, karianne «*Ådelig lengsel. Nyreligiøsitet og subjektiv erfaring i Den norske kirke.*»  
(master oppgave 2010, uio ikos).

Okkenhaug, Berit (2002): *Når jeg ser ditt ansikt. Innføring i kristen sjelesorg*. Oslo, Verbumforlag

Repstad, Pål (2009): *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. Oslo, Universitetsforlaget.

Skjevesland, Olav (1999): *Invitasjon til praktisk teologi: en faginnføring*. Oslo, Luther.

Thagaard, Tove (2013): *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Oslo, Fagbokforlaget.

## Elektroniske kilder

Alternativ behandlingsloven. (2004) «Lov om alternativ behandling av sykdom mv.» av 01.01.2004 nr.6. (2015): «Lov om alternativ behandling av sykdom mv.» av 01.01.2004[Internett], Lovdata. Tilgjengelig fra: <[http://lovdata.no/dokument/NL/lov/2003-06-27-64?q=alternativ%20behandling\\*](http://lovdata.no/dokument/NL/lov/2003-06-27-64?q=alternativ%20behandling*)> [Lest 29.06.2015]

Areopagos (2015): «Hvem er vi» [Internett], Areopagos. Tilgjengelig fra: <<http://areopagos.no/om-areopagos/hvem-er-vi>> [Lest 28.05.2015]

Den norske kirke (2015): «Sak KM 12/99» [Internett], Den norske kirke. Tilgjengelig fra: <[http://kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/aandelig\\_lengsel\\_km99.pdf](http://kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/aandelig_lengsel_km99.pdf)> [Lest 29.05.2015]

Den norske kirke (31.01.2014): «Det er ein plass for deg i Den norske kyrkja» [Internett], Den norske kirke. Tilgjengelig fra: <<https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/medlemskap/om-medlemsskapet/>> [Lest 29.06.2015]

Gilje, Caroline Teinum (2014): Professoren som fikk varme hender. *Vårt Land*, 7.november 2014 [Internett] Tilgjengelig fra: <<http://www.vl.no/troogkirke/professoren-som-fikk-varme-hender-1.292845>> [Lest 23.07.2015]

Google.com (2015): «åndelig veiledning» [Internett], Google. Tilgjengelig fra: <<https://www.google.no/#q=%C3%A5ndelig+veiledning>> [Lest 28.05.2015]

Holistisk Forbund (2015): «Plattform» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://holisme.no/nb/node/55>> [Lest 22.06.2015]

Holistisk Forbund (2015): «Holistisk sjelesorg» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://holisme.no/nb/node/395>> [Lest 22.06.2015]

Holistisk Forbund (2015): «Holisten» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://holisme.no/nb/node/77>> [Lest 22.06.2015]

Holistisk Forbund (2015): «Om oss» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://holisme.no/node/331>> [Lest 22.06.2015]

Holistisk Forbund (2015): «Formålsparagraf Holistisk Forbund» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://www.holisme.no/nb/node/168>> [Lest 22.06.2015]

Holistisk Forbund (2015): «innmelding og medlemskontingent» [Internett], Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://www.holisme.no/nb/node/43>> [Lest 22.06.2015]

Human-Etisk Forbund (2015): «Ingen liker å bli lurt» [Internett], Human-Etisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://www.human.no/Aktuelt/Kampanjen-Ingen-liket-a-bli-lurt/>> [Lest 28.05.2015]

Human-Etisk Forbund (2015): «Begynner du å få nok?» [Internett], Human-Etisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://ingenlikerablilurt.no/index.php>> [Lest 26.06.2015]

Human-Etisk Forbund. (2015): «Ingen liker å bli lurt» [Internett], Human-Etisk Forbund. Tilgjengelig fra: <<http://ingenlikerablilurt.no/>> [Lest 26.06.2015]

Institutt for sjelesorg (2015): «Visjon for Institutt for Sjelesorg – et lærested for tro og liv» [Internett], Institutt for sjelesorg. Tilgjengelig fra: <[http://www.sjelesorg.no/?page\\_id=28](http://www.sjelesorg.no/?page_id=28)> [Lest 29.06.2015]

Kallestad, Jarle (2012): Prester på nederste halvdel av lønnsstigen. Vårt Land [Internett]. Tilgjengelig fra: <<http://www.vl.no/2.616/prester-p%C3%A5-nederste-halvdel-av-1%C3%B8nnsstigen-1.31700>> [Lest 10.06.2015]

Leirvik, Oddbjørn (2015): Religionsdialog og livssynspolitikk. *Kirke og kultur* [internett], 2015 (2), S. 97-106 Tilgjengelig fra: <[http://www.idunn.no/kok/2015/02/religionsdialog\\_og\\_livssynspolitikk](http://www.idunn.no/kok/2015/02/religionsdialog_og_livssynspolitikk)> [Lest 03.08.2015]

NIFAB (21.2.2013): «Bruken av alternativ behandling stabil siden 2007» [Internett], NIFAB. Tilgjengelig fra: <[http://www.nifab.no/aktuelt/nifab/bruken\\_av\\_alternativ\\_behandling\\_stabil\\_siden\\_2007](http://www.nifab.no/aktuelt/nifab/bruken_av_alternativ_behandling_stabil_siden_2007)> [Lest 28.5.2015]

NIFAB (08.06.2015): «Homøopati» [Internett], NIFAB. Tilgjengelig fra: <<http://www.nifab.no/behandlingsformer/flere/homoeopati>> [Lest 29.06.2015]

Schjelderup, Vilhelm (04.2006): «*Hvorfor vi trenger alternativmedisin*» [Internett], Visjon, Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra: <[http://www.holisme.no/sites/default/files/Schjelderup%20\(2006\)%20-%20Hvorfor%20vi%20trenger%20alternativ%20medisin.pdf](http://www.holisme.no/sites/default/files/Schjelderup%20(2006)%20-%20Hvorfor%20vi%20trenger%20alternativ%20medisin.pdf)> [Lest 29.06.2015]

Solum, Øyvind (2002): «Alternativt Nettverk fyller 10 år i 2002» [Internett], Trykket i alternativt nettverk, Holistisk Forbund. Tilgjengelig fra:

<<http://www.holisme.no/sites/default/files/itools FTP bu/doc/Oyvind%20Solum%20%20AN%20fyller%2010%20%E5r%20i%202002.pdf>> [Lest 29.06.2015]

Statistisk sentralbyrå (06.05.2015): «Den norske kirke, 2014» [Internett], Statistisk sentralbyrå. Tilgjengelig fra: <[http://www.ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/kirke\\_kostra](http://www.ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/kirke_kostra)> [Lest 01.07. 15]

Thereconnection.com (2015): «About Dr. Eric Pearl» [Internett], The reconnection. Tilgjengelig fra: < <http://www.thereconnection.com/eric-pearl/> > [Lest 28.05.2015]

The Reconnection.com (2015): «What is reconnection healing & the reconnection?» [Internett], The reconnection. Tilgjengelig fra: <<http://www.thereconnection.com/eric-pearl/reconnective-healing-the-reconnection/>> [Lest 28.05.2015]

## VEDLEGG 1

### Forespørsel om deltakelse i forskningsprosjekt

#### ” Et terapeutisert religiøst Norge ”

##### Bakgrunn og formål

Prosjektet er en masteroppgave ved Det teologiske fakultet ved UIO. Formålet med prosjektet er å få et innblikk i presters og alternative terapeuters terapivirksomhet knyttet til sjelesorg og åndelig helse.

Det er gjort et tilfeldig utvalg av prester fra Den norske kirke som arbeider i de lokale folkekirke-menighetene i Oslo. Alternative terapeuter er også blitt valgt tilfeldig, med krav om at de jobber i Oslo og tilbyr samtaleterapi.

##### Hva innebærer deltakelse i studien?

Som deltaker i studien krever det aktiv deltakelse i form av intervju. Spørsmålene vil omhandle terapi og terapiens rammer. Videre om det har skjedd en utvikling i dette arbeidet og relasjoner, tanker om den andre gruppen. Intervjuene vil bli tatt opp.

##### Hva skjer med informasjonen om deg?

Alle personopplysninger vil bli behandlet konfidensielt. Det vil være kun studenten og veileder på masteroppgaven som vil få tilgang på personopplysninger og opptak fra intervjuene. All data vil bli lagret adskilt og videre adskilt fra øvrig data. Deltakerne vil bli anonymisert.

Prosjektet skal etter planen avsluttes i Mai 2015. Etter endt prosjekt vil all data, inkludert personopplysninger og opptak slettes.

##### Frivillig deltakelse

Det er frivillig å delta i studien, og du kan når som helst trekke ditt samtykke uten å oppgi noen grunn. Dersom du trekker deg, vil alle opplysninger om deg bli slettet.

Dersom du ønsker å delta eller har spørsmål til studien, ta kontakt med student, Nina Sommerseth. TLF: 48260267 Mail: [ninacsom@student.teologi.uio.no](mailto:ninacsom@student.teologi.uio.no)

Studien er meldt til Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS.

### Samtykke til deltakelse i studien

Jeg har mottatt informasjon om studien, og er villig til å delta

---

(Signert av prosjektdeltaker, dato)

## VEDLEGG 2

### Intervjuguide til preste-intervjuene

- **Fortell litt om deg selv. Bakgrunn**
- **Hvordan jobber du?**
- Bruker du samtale som et verktøy i jobben? (Hvordan?)
- Er åndelig veiledning, helse og/eller sjelesorg en sentral del i din jobb?
- **Hvordan forstår du sjelesorgbegrepet?**
- Hvor viktig er sjelesorg i kirken?
- Hvilke rammer må ligge til grunn for at en samtale kan bli forstått som sjelesorg?
- **Hvordan ser du på din rolle som sjelesørger?**
- Har ditt arbeid som sjelesørger endret seg siden du begynte som prest? (Hvordan?)
- Hvordan ser du på / forstår du åndelig helse?
- Hvordan ser du på/ forstår du åndelig veiledning
- **Hvilken gruppe av samfunnet tilhører de personene som oppsøker deg? (Kjønn, klasse, alder)**
- Har gruppen de tilhører endret seg?
- Deres behov?
- **Hva er ditt forhold til alternative terapeuter?**
- **Finnes det en åndelig lengsel i Norge?**
- Hvordan kommer dette til uttrykk?
- **Hvordan ser du på det økonomiske perspektivet?**
- **Påvirkes samtalen av at det er en «gratis» tjeneste?**

### VEDLEGG 3

#### Intervjuguide til terapeut-intervjuene

- **Fortell kort om deg selv. Bakgrunn, utdanning, alder**
- **Hvordan jobber du?**
- Bruker du samtale som et verktøy i jobben? (Hvordan?)
- Er åndelig veiledning, helse og/eller sjelesorg en sentral del i din jobb?
- **Hvordan forstår du sjelesorgbegrepet?**
- Er ditt arbeid en form for sjelesorg?
- **Hvordan ser du på din rolle som terapeut?**
- Har ditt arbeid som terapeut endret seg siden du begynte å arbeide som terapeut?  
(Hvordan?)
- Hvordan ser du på / forstår du åndelig helse?
- Hvordan ser du på/ forstår du åndelig veiledning?
- **Hvilken gruppe av samfunnet tilhører de personene som oppsøker deg? (Kjønn, klasse, alder)**
- Har gruppen endret seg?
- Deres behov?
- **Hva er ditt forhold til prester i Den norske kirke?**
- **Finnes det en åndelig lengsel i Norge?**
- Hvordan arter, kommer dette til uttrykk?
- **Hvordan ser du på det økonomiske perspektivet?**
- **Påvirkes samtalen av at det er en betalt tjeneste?**