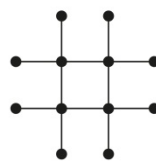




DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET



VID

Let's talk about religion!

En kvalitativ studie av religionskompetanse
hos ansatte på asylmottak i Norge

Christina Marie Eikrem

Veileder

Professor Kjetil Fretheim

VID vitenskapelige høgskole
Det teologiske menighetsfakultet
AVH5070 Masteravhandling (30 ECTS)
Master i diakoni
Juni 2017

Antall ord: 24898

Førord

Først og fremst vil jeg takke mine ti intervjupersoner som sa seg villig til å stille til intervju. Uten dere hadde ikke denne studien vært mulig! Takk for at dere tok så godt imot meg, til tross for at dere har travle arbeidsdager. Det var en berikelse og møte dere og få lytte til historiene deres, både på et faglig og personlig nivå! Jeg vil også takke min veileder Kjetil Fretheim for oppmuntring og meget god veiledning gjennom prosjektet mitt. Takk for konstruktive råd og engasjement! Til sist takk til mine nære og kjære! Dere vet hva dere betyr for meg. Deres moralske støtte og praktiske hjelp har vært uvurderlig i denne tiden!

Sammendrag

I denne masteroppgaven starter jeg med å sette søkelyset på en mulig utfordring i det norske samfunn i dag; nemlig en *religiøs analfabetisme* og *berøringsangst* for religion som resulterer i manglende eller dårlig samtale om religion. Jeg argumenterer for at det er et stort samfunnsproblem dersom det eksisterer et gap mellom en del menneskers religiøse virkelighet og behov, og en manglende vilje eller evne hos mange til å ta denne virkeligheten på alvor og komme disse behovene i møte. Jeg identifiserer så en utfordring knyttet til (manglende) religionskompetanse hos ansatte på asylmottak i Norge i møte med asylsøkere med ulik religiøs tilknytning som marginalisert og sårbar gruppe. Dette leder meg til følgende problemstilling; *Hva kjennetegner religionskompetansen til ansatte på asylmottak i Norge?*

For å svare på problemstillingen har jeg gjort en empirisk undersøkelse med semistrukturerte kvalitative forskningsintervju som metode. Ti intervjuer av ansatte på fire ulike asylmottak i Norge er blitt utført. Med en hovedsakelig deduktiv tilnærming tar jeg utgangspunkt i Adam Dinhams *rammeverk for religionskompetanse* for å undersøke de ansattes *kategorisering* av, *holdninger* til og *kunnskap* om religion. Gjennom et samspill mellom empiri og teori gjør jeg analyser av disse hovedkategoriene, og kommer da frem til underkategorier. Ved å vektlegge hovedtendenser og sentrale variasjoner ved underkategoriene konstruerer jeg så tre idealtyper for *ferdighet* som intervjupersonene i mitt datamateriale kan ligge *tett* eller *mindre tett* opptil: *unnvikende, problemorientert og dialogfokuset religionskompetanse*.

De utarbeidede religionskompetansetyperne blir dermed svaret på problemstillingen over. Disse blir så gjort til gjenstand for drøfting opp mot den *konteksten* de står i. *Hensikten* for religionskompetansen forstår jeg i denne konteksten som å være *god praksis* hos de ansatte i møte med religion. Jeg drøfter dermed styrker og svakheter med religionskompetansetyperne for god praksis hos ansatte på asylmottak. Jeg konkluderer med at unnvikende og problemorientert religionskompetanse fremstår mindre gunstige i en asylmottakskontekst sammenlignet med en dialogfokuset religionskompetanse. Denne konklusjonen mener jeg imidlertid kun er gyldig under visse forutsetninger som blir tatt høyde for.

I et avsluttende utblikk argumenterer jeg for at mine funn fremstår som relevante, men også har sine begrensninger, både for å bedre praksis på asylmottaksnivå, i sammenliknbare kontekster på samfunnsnivå, samt på politisk nivå i møte med UDIs kompetansehevingsplan og retningslinjer. Den bedrede praksisen kan bli resultatet av å fremme en *ferdighet* som både

inkluderer god *kategorisering* av religion og den konteksten den står i, åpne *holdninger* til religion, samt *kunnskap* om religion som noe person- og kontekstspesifikt. Dermed åpnes muligheten for å oppnå det som er en av hensiktene for god religionskompetanse, nemlig å bevege seg bort fra berøringsangst og religiøs analfabetisme og i retning god kvalitetssamtale om religion.

Innholdsfortegnelse

Forord.....	I
Sammendrag.....	II
1 Innledning.....	1
1.1 Tema og problemstilling.....	1
1.1.1 Presentasjon av metode og teorirammeverk	2
1.1.2 Begrepsavklaringer	2
1.2 Religionskompetansens kontekst.....	3
1.3 Formålet med studien	4
1.4 Prosjektets plassering og annen forskning.....	5
1.5 Studiens struktur	6
2 Teori: religionskompetanse	7
2.1 Kategorisering	7
2.1.1 Hva er religion?.....	7
2.1.2 Religion i Norge i dag.....	9
2.1.3 Religion i verden i dag	11
2.2 Holdninger	12
2.3 Kunnskap	14
2.4 Ferdigheter.....	16
3 Metode.....	18
3.1 Vitenskapsteoretisk grunnlag og valg av metode.....	18
3.2 Forskningsprosessen og overveielser underveis.....	19
3.2.1 Utvalg.....	19
3.2.2 Innsamling av materiale	21
3.2.3 Transkriberingsprosessen.....	22
3.2.4 Analyse av materialet.....	23
4 Analyse av kategorisering	25

4.1 Hva er religion?	25
4.2 Religion i Norge i dag	26
4.2.1 Et sekulært samfunn.....	26
4.2.2 Et livssynspluralistisk samfunn.....	28
4.3 Religion i verden i dag.....	30
4.3.1 Religiøse og livssynspluralistiske samfunn	30
4.3.2 Maktmisbruk i det religiøse landskapet	31
4.4 Oppsummering	32
5 Analyse av holdninger.....	33
5.1 Religiøst ståsted.....	33
5.2 Negative holdninger	33
5.3 Positive holdninger	36
5.4 Selvinnsikt	40
5.5 Oppsummering	41
6 Analyse av kunnskap.....	42
6.1 Kunnskap om religiøse tradisjoner	42
6.2 Kunnskap om religion som identitetsmarkør.....	44
6.3 Kunnskap om religion som person- og kontekstavhengig.....	45
6.4 Innhenting av aktuell kunnskap om religion	46
6.5 Oppsummering	48
7 Analyse av ferdighet.....	49
7.1 Unnvikende.....	49
7.2 Problemorientert	50
7.3 Dialogfokusert	50
8 Drøfting av religionskompetansetyper	52
8.1 Unnvikende.....	52
8.2 Problemorientert	55

8.3 Dialogfokusert	57
9 Konklusjon	62
9.1 Funn	62
9.2 Utblikk: studiens begrensninger og relevans	63
Litteraturliste	66
Vedlegg	72
Vedlegg 1: Informasjonsskriv og samtykkeskjema.....	72
Vedlegg 2: Intervjuguide	74

1 Innledning

1.1 Tema og problemstilling

Tittelen på denne oppgaven; *Let's talk about religion!* har en normativ klang. Den sier noe om ønsket som har vært mitt utgangspunkt for denne studien, nemlig å løfte frem religion som et viktig samtaleemne i norsk offentlighet i dag. Under arbeidet med oppgaven ble guiden *Å leve med tro og livssyn i Norge* utgitt av Samarbeidsutvalget for tro og livssynssamfunn (2017). Lederen for utvalget, Ingrid Rosendorf Joys, uttalte i den forbindelse: «Vi opplever fortsatt en berøringsangst for religion. Mange tenker det er lettere å la være å snakke enn å trå feil, fordi det som har med religion å gjøre treffer dype strenger i livet» (Guttormsen 2017, 25.april). Årsaken til at mange unngår religion som samtaleemne er ifølge Joys en respektfull holdning, med et element av frykt, overfor noe som er privat og av avgjørende betydning. Den britiske religionsviteren Adam Dinham fokuserer på at sekularismens fortrenging av religion til det private rom, med tilhørende nøytralitetsdiskurs, har ført til *religiøs analfabetisme*. Religion kan dermed utgjøre en blindsonerom for mennesker i Vesten i dag, og manglende, eller dårlig, samtale om religion blir resultatet (Dinham 2015:101, Dinham og Jones 2012:199).

Dersom disse samtidsdiagnosene stemmer mener jeg samfunnet vårt har en stor utfordring. Religion er fortsatt viktig for mange mennesker både i Norge og i verden (jf. pkt. 2.1). Det eksisterer dermed et gap i dagens samfunn mellom en del menneskers religiøse virkelighet og behov, og en manglende vilje eller evne hos mange til å ta denne virkeligheten på alvor og komme disse behovene i møte. Et diakonifaglig perspektiv på denne samfunnsmessige utfordringen kan være at *holistisk* omsorg for mennesket må man ivareta både sosiale, fysiske, psykiske og åndelige behov. Disse behovene må ses samlet, og ikke som separate sider av menneskelig virkelighet (Dietrich m.fl. 2014:2). Ser man bort fra de åndelige behovene vil omsorgen halte.

En av arenaene for *spesialisert diakoni* (Jordheim 2009:17) er asylmottak. Sammen med både statlige og andre private aktører er det flere diakonale organisasjoner som driver asylmottak i Norge på oppdrag fra UDI (Utlendingsdirektoratet). Grunnet den eksistensielle usikkerheten som er knyttet til migrasjonserfaringer får religion ofte en økt betydning for beboerne på slike mottak (Døving 2009:118f). Hvordan ansatte på disse mottakene skal møte religion hos beboerne står det lite eksplisitt om i UDIs regelverk og retningslinjer (jf. pkt. 1.2), og *Kompetansehevingsplan for mottaksansatte* nylig utgitt av UDI tematiserer verken religion eller livssyn (UDI 2017a). Stålsettutvalgets utredning *Det livssyns åpne samfunn tar*

derimot til ordet for at «en god tilrettelegging for religiøse og livssynsmessige behov blant annet dreier seg om kompetanse» og at «også det øvrige personalet ved [helse- og omsorgsinstitusjoner] må ha kunnskap om ulike religiøse- og livssynsmessige behov og hvordan det kan tilrettelegges for slike behov» (NOU 2013:1:186). Dette vekker spørsmålet om hva slags kompetanse ansatte på asylmottak i Norge i dag har til å møte religiøsitet. Jeg har på denne bakgrunn formulert følgende hovedproblemstilling for denne studien: *Hva kjennetegner religionskompetansen til ansatte på asylmottak i Norge?*

1.1.1 Presentasjon av metode og teorirammeverk

Det finnes ulike syn på hva *religionskompetanse* innebærer (ref pkt. 1.4). Det teoretiske perspektivet som ligger til grunn for denne studien baserer seg på Dinhams forståelse av begrepet, og hans *rammeverk for religionskompetanse* (Dinham 2017:262). Det har jeg valgt å gjøre fordi dette rammeverket har sin styrke i en praksisnær tilnærming til religionskompetanse som sosialt fenomen (ibid.:261). Både i teoridelen og i drøftingsdelen vil jeg imidlertid også trekke inn momenter fra annen relevant teori der det er nødvendig å utdype de ulike delene av rammeverket.

Denne studien er en empirisk undersøkelse med kvalitative forskningsintervju (Thagaard 2013:97) av ti ansatte på fire ulike asylmottak i Norge. Dinhams rammeverk for religionskompetanse er benyttet som utgangspunkt for forskningsspørsmål og intervjuguide, og på denne bakgrunn vil jeg gjøre en analyse av de ansattes *kategorisering av, holdninger til, kunnskap om og ferdigheter i møte med religion*. Den religionskompetanse jeg da identifiserer vil så være gjenstand for drøfting opp mot den *konteksten* den står i. Jeg vil da vurdere styrker og svakheter for *god praksis* hos de ansatte, og forsøke å identifisere hva jeg mener er den *mest hensiktsmessige religionskompetansen* i denne sammenhengen.

1.1.2 Begrepsavklaringer

Religionsbegrepet som ligger til grunn for denne oppgaven vil bli redegjort for i del 2.1.1. Her vil jeg begrense meg til å definere de sentrale begrepene i problemstillingen.

Begrepet religionskompetanse er en oversettelse av det engelske begrepet «*religious literacy*»¹. Dinham forstår dette begrepet slik:

«Religionskompetanse innebærer å ha kunnskap og ferdigheter til å gjenkjenne religiøs tro som et legitimt og viktig område for offentlig oppmerksomhet, en grad av

¹ Språkrådet anbefaler oversettelse av *literacy* med enten *litterasitet* eller *kompetanse* (Språkrådet.no).

generell kunnskap om i det minste noen religiøse tradisjoner, samt bevissthet om, og evne til å finne ut noe om, andre [religiøse tradisjoner]. Hensikten er å unngå stereotypier, respektere og lære fra andre og bygge gode relasjoner på tvers av forskjeller. Det er en allmenn heller enn en teologisk eller religiøs bestrebelse og søker å støtte et sterkt, sammensveiset, multireligiøst samfunn som er inkluderende for alle mennesker med eller uten religiøs tro i en kontekst som i stor grad er mistenksom og engstelig overfor religion og tro» (Dinham og Jones etter Dinham 2012:2, egen oversettelse).

Ut fra denne definisjonen handler religionskompetanse om både *holdninger, kunnskap og ferdigheter* i møte med religion. Men kompetansen inkluderer også det Dinham kaller *kategorisering*, som handler om å forstå både hva religion er og konteksten religion opptrer innenfor. Disse fire bestanddelene bygger Dinham ut til rammeverket for religionskompetanse som nevnt over (Dinham 2017:261), som jeg vil gjøre rede for i kapittel 3.

Mens asylsøkere til Norge venter på å få sin søknad om asyl behandlet, har de en lovfestet rett til et sted å bo (UDI 2017b). Mange (men ikke alle) bor i denne perioden i ”ordinære mottak” (UDI 2017c), og det er slike mottak denne oppgaven refererer til som *asylmottak i Norge*.

Med *ansatt* i denne oppgaven mener jeg mennesker som står i en profesjonell førstelinjerelasjon til beboere på asylmottak i Norge.

1.2 Religionskompetansens kontekst

Teksten i denne oppgaven er de ansattes religionskompetanse. *Konteksten* som denne kompetansen står i rammen av består slik jeg ser det av fire elementer. For det første, *beboerne* på asylmottakene. Dette er mennesker som har gjennomgått ulike traumer før de kom til et norsk mottak, i form av sult, krig eller forfølgelse grunnet religion, nasjonalitet, etnisitet, hudfarge eller politisk oppfatning (UDI 2017d). Mange beskriver ventetiden på mottak som veldig krevende (Andrews, Anvik og Solstad 2014). Å leve med uvisshet i lang tid uten selv å kunne påvirke egen livssituasjon oppleves av mange som en stor belastning. Jeg vil derfor hevde at beboerne er en mangefasettert, men særlig sårbar gruppe. Den andre delen av konteksten er det Dinham kaller *det virkelige religiøse landskapet* (Dinham 2017:261). Dette er et sentralt tema i denne oppgaven, og vil både være en del av teori (pkt. 2.1), analyse (kapittel 4) og drøfting (kapittel 8). Den tredje dimensjonen handler om

mottakets fysiske ressurser. Fjerde og siste del av religionskompetansens kontekst er regelverk og retningslinjer fra UDI. Disse inneholder ingen konkrete retningslinjer knyttet direkte til religion annet enn at beboerne skal:

«[...] ha et rom der beboerne, enkeltvis eller i små grupper, kan trekke seg tilbake for kontemplasjon, med mindre behovet dekkes i boenhetene. Rommet skal være religionsnøytralt og kunne disponeres av alle beboere som ønsker det» (UDI 2008a).

De ansatte har også etiske retningslinjer de må forholde seg til. Blant disse har jeg valgt å fokusere på de som omhandler relasjonen ansatte – beboere, og som jeg mener er av særlig relevans for religion og religiøsitet som tema. I følge disse retningslinjene skal de ansatte «ivareta beboernes rett til personvern», «respektere beboernes integritet og egenart» og «tilstrebe en likeverdig behandling og motvirke forskjellsbehandling» (UDI 2008b). Videre sier *Reglement for drift av statlige mottak* (UDI 2016, 30. august) at ordinære mottak skal «være et mest mulig normalt bosted for personer i en unormal livssituasjon», «drives på en måte som gir beboerne muligheter til praktisk deltakelse i og reell innflytelse på saker som angår dem», samt «ha et beboerrettet arbeid med tiltak som er differensiert i forhold til beboernes behov, bidrar til en meningsfylt hverdag og gir den enkelte muligheter til å ivareta sitt språk og sin kultur». Jeg mener disse retningslinjene kan oppsummeres med følgende stikkord: *religionsnøytralitet, personvern, respekt for annerledeshet, likebehandling, myndiggjøring, normalitet, opplevd mening, sikre grunnleggende behov og ivareta kulturell egenart*.

De ulike bestanddelene ved religionskompetansens kontekst som jeg her har beskrevet vil jeg benytte til å strukturere min drøfting av religionskompetanse i kapittel 8.

1.3 Formålet med studien

På asylmottaksnivå er formålet med denne oppgaven å bidra til bedret praksis blant ansatte i møte med religion. Politisk vil studiens formål være å vurdere hvorvidt den religionskompetansen som blir funnet på asylmottak i Norge i dag er hensiktsmessig i sin kontekst, og om UDI bør gjøre oppmerksom på at det trengs kompetanseheving på dette området. På samfunnsnivå er hensikten den eventuelle overføringsverdi mine funn kan ha for å heve nivået på religionskompetansen i liknende sammenhenger.

Fra sitt faglige ståsted hevder Dinham at det er et behov for forskning på hvilke «utfordringer, behov og muligheter» som eksisterer hva angår religionskompetanse innenfor

sosialt arbeid (Dinham 2017:262). Denne studien er et lite bidrag i denne retningen. Som nevnt over står oppgaven i en diakonal tradisjon som vektlegger en *holistisk* omsorg for mennesket. Videre er den et bidrag i retning *profetisk diakoni* (Dietrich m.fl. 2014:2) som ønsker å se på utfordringer som melder seg i samfunnet, og særlig gi en stemme til marginaliserte mennesker. Her har diakonien historisk sett ofte hatt en pionérfunksjon (Angell 2009:216). Jeg har innledningsvis identifisert en mulig utfordring knyttet til (manglende) religionskompetanse hos ansatte på asylmottak, og asylsøkere med ulike religiøse tilknytninger som en marginalisert og sårbar gruppe i denne konteksten. Denne oppgaven er et forsøk på å få belyst utfordringen gjennom bruk av ulike faglige perspektiver (jf. pkt. 1.4). Plan for diakoni sier at det er grunnleggende for kristen tro at mennesker er skapt til fellesskap med hverandre (Kirkerådet 2008:18), og det er derfor et viktig anliggende for diakonien å tilrettelegge for gode møter og dialog (Jordheim 2009:23) mellom ansatte og beboere på asylmottak. I en diakonifaglig sammenheng vil det også være av relevans å se på eventuelle implikasjoner denne studiens funn har for diakonal praksis på asylmottak. Dette vil vurderes i konklusjonen.

1.4 Prosjektets plassering og annen forskning

Jeg skriver meg med denne studien inn i en tverrfaglig forskningsfront, med tyngdepunkt i religionsstudier, som fokuserer på religionskompetanse. I forskningsfeltet er det ulik forståelse for religionskompetansens hvem, hva og hvorfor (Dinham 2017:259). En viktig fraksjon av den pågående forskningen på feltet fokuserer på nødvendigheten av å styrke religionskompetanse gjennom skole- og utdanningssystemet. Dinham (2012) er en viktig bidragsyter i Storbritannia, og blant annet Stephen Prothero (2008), Andrew Wright (2016) og Ariel Ennis (2017) er det i USA. I Sverige har Kerstin von Brömssen også skrevet om religionskompetanse fra en religionsdidaktisk vinkling (2013).

Foreløpig er religionskompetanse et anliggende som er lite belyst i norsk forskning. En empirisk doktoravhandling har sett på religionskompetanse hos lærere i RLE (Kjørven 2014). Også her er det altså skolesystemet som er i fokus. Gunnar Svanholm Skogestads masteroppgave i sosialt arbeid «Praktisk religiøsitet: Religiøs mestring blant muslimske flyktninger» (2015) munner ut i en etterlysning av åndelig sensitivitet hos sosialarbeidere. Dette tolker jeg i retning av at han etterlyser religionskompetanse, og min oppgave er et forsøk på å se nærmere på religionskompetansen hos mennesker som jobber med flyktninger.

Det er skrevet mange masteroppgaver som tar opp ulike temaer knyttet til konteksten asylmottak, men så vidt meg bekjent er det ikke gjort noen empirisk undersøkelse om religionskompetanse hos ansatte på asylmottak i Norge. Mitt fokus vil ikke ligge på religionskompetanse som religionsdidaktisk anliggende, men på hvilken religionskompetanse som faktisk er på asylmottak, og på hvilke sider ved den jeg mener er hensiktsmessig i denne konteksten. Heri ligger det unike med mitt prosjekt. Dette utelukker ikke at det også kan bidra til å videreføre samtaler om religionskompetanse innenfor de ulike akademiske disipliner temaet berører, deriblant religionsvitenskap, religionsdidaktikk, religionssosiologi, religionspsykologi og filosofi. Dette gjør jeg ved å anvende og videreutvikle religionskompetansebegrepet.

1.5 Studiens struktur

Strukturen for oppgaven er som følger: I det påfølgende kapittel 2 vil jeg gjøre rede for Dinhamns rammeverk for religionskompetanse og veve inn annen relevant teori som utdyper dette rammeverket. Deretter vil jeg i kapittel 3 presentere metoden jeg har tatt i bruk, og samtidig drøfte metodiske og etiske overveielser som er gjort underveis. Kapittel 4 til 7 vil bestå av analyser av mitt datamateriale med tanke på de ansattes *kategorisering* av, *holdninger* til, *kunnskaper* om og *ferdigheter* i møte med religion. Jeg vil identifisere hva som kjennetegner religionskompetanse hos ansatte på asylmottak gjennom mine fortolkninger og vurderinger basert på min forforståelse og samhandling med teori. Jeg vil så, i kapittel 8, drøfte styrker og svakheter ved denne religionskompetansen for god praksis blant asylmottaksansatte, og jeg vil forsøke å identifisere hva jeg mener er den mest hensiktsmessige religionskompetansen i denne sammenhengen. Avslutningsvis vil jeg oppsummere mine funn, reflektere rundt begrensninger med studien, og avklare studiens relevans.

2 Teori: religionskompetanse

Behovet for religionskompetanse er begrunnet over. Jeg vil nå gå dypere inn begrepet, og utfolde dimensjoner ved det som vil stå sentralt i det analytiske perspektivet jeg vil anvende i denne oppgaven.

Innledningsvis fortalte jeg at jeg aktivt vil benytte Dinhams rammeverk for religionskompetanse som utgangspunkt for intervjuguide og struktur for analysen av de asylmottaksansattes religionskompetanse. Rammeverket er utarbeidet på bakgrunn av en kvalitativ undersøkelse han gjorde i samarbeid med Stephen H. Jones. Undersøkelsen bestod av intervjuer med 21 universitetsrektorer, casestudier blant studer og ansatte ved 3 universiteter og aksjonsforskning som gikk ut på å ta universitetsrektorene med på å se hvordan resultatene av spørreundersøkelsen påvirket praksis ved deres institusjon, og til sist treningsworkshops til mer enn 600 ansatte for å finne bottom-up løsninger på mange ulike dilemmaer og utfordringer (Dinham 2017:259ff).

Erfaringene fra prosessen beskrevet over har resultert i et rammeverk for religionskompetanse, og er ment å være til hjelp i møte med religion og for å styrke religionskompetansen både ved universiteter og i andre sammenhenger (ibid.:261). Dinham presiserer at rammeverket vil ha forskjellig «*hensikt, innhold og utfall*» (ibid.:262) ut fra hvilken *kontekst* den anvendes i (ibid.). Rammeverket har fire elementer: *kategorisering, holdninger, kunnskap og ferdigheter* (ibid.:261). Under vil jeg først gjøre rede for Dinhams forståelse av hva som ligger i de ulike elementene, for så å utdype forståelsen ved hjelp av andre relevante teoretiske perspektiver, blant annet fra religionssosiologi, religionspsykologi og filosofi.

2.1 Kategorisering

Det første punktet i rammeverket for religionskompetanse, *kategorisering*, handler om å forstå religion som sosiologisk kategori og forstå det virkelige religiøse landskapet (Dinham 2017:261, Dinham 2016). Vi befinner oss her i feltet religionssosiologi, som studerer religion i sin sosiale kontekst (Furseth og Repstad 2003:16).

2.1.1 Hva er religion?

For å forstå religion som sosiologisk kategori, er det viktig å avklare hvilke livssyn som faller inn under dette begrepet (Dinham 2017:261). Dinham har en vid religionsforståelse (ibid.).

Hos ham refererer religion til det mange av oss vil legge i det norske begrepet livssyn, som kan defineres som:

«[...] individets grunnholdning, vurderingssystem og bilde av menneskene og verden. Det er preget av antakelser som individet baserer på ulike teorier og vurderinger. Disse kan være mer eller mindre inspirert av religiøse eller sekulære ideer og tradisjoner – eller ulike kombinasjoner av slike» (Danbolt 2014:29).

For Dinham er det et viktig poeng at religionsbegrepet inkluderer livssyn som ikke forholder seg til noe guddommelig (f.eks. veganisme, humanisme, ateisme) men som får sin betydning i kraft av at de opptrer innenfor et religiøst landskap (Dinham 2017:261). Forståelse for det sekulære er derfor nødvendig i denne sammenhengen, og religionskompetanse bør derfor inkludere sekulær litterasitet (ibid.:259). For mitt formål er det mindre hensiktsmessig å legge en så vid religionsdefinisjon til grunn. Dette primært fordi mennesker i Norge i dag i liten grad assosierer alle slags livstolkninger med religion. Betydningen av ordet religion i norsk offentlig debatt er «noe i retning av en personlig tro på eller rituell praksis relatert til noe transcendent (i betydning noe som overskrider den «erfarte» eller «naturlige» virkeligheten) guddom eller hellig virkelighet» (Stålsett 2017:18). Etersom dette er en empirisk oppgave er det viktig å være klar over hvordan mine intervjupersoner oppfatter religion, og forståelsen som beskrevet over ligger nok ganske nærme hva vi forstod med religion i intervjusituasjonen.

Mens den allmenne definisjonen gitt over fokuserer på det *innholdsmessige aspektet*, er Dinham også opptatt av *funksjonelle aspekt* ved religion som fenomen. I denne oppgaven vil jeg derfor anvende en definisjon av religion som omfatter begge disse aspektene. I følge religionssociologen Linda Woodhead er religion:

«[...] sosiale former som bruker praksiser, symboler og trosforestillinger, vanligvis i en kollektiv sammenheng, til å orientere mennesker i retning av et høyere nivå eller det ytterste nivå av virkeligheten. På den måten gir den mennesker et redskap til å ordne sosiale og personlige forhold i dette livet» (Woodhead etter Stålsett 2017:20).

Religion kan altså både være noe og gjøre noe. Definisjonen har også med aspektet «høyere nivå», eller «ytterste nivå», som man kan forstås som noe transcendent. Det vil ikke være slik at denne definisjonen er dekkende for det alle mennesker vil forstå med religion, eller at ethvert religiøst menneske kan karakteriseres med alt det definisjonen dekker. Selv om jeg, i motsetning til Dinham, ikke inkluderer sekularisme og ateisme i religionsbegrepet følger jeg

ham i forståelsen av at religion som sosial kategori er flytende, dvs. at religion er et fenomen som er forskjellig fra person til person og fra kontekst til kontekst (Dinham 2017:262).

For å forstå konteksten i denne oppgaven vil det derfor både være relevant å forstå det religiøse landskapet i Norge, og generelle trekk ved det religiøse landskapet andre steder i verden i dag, som sier oss noe om kontekster beboerne kommer fra.

2.1.2 Religion i Norge i dag

For å forstå det virkelig religiøse landskapet i dag er det nødvendig ikke bare å forstå hva som menes med religion (beskrevet over), men også hva som menes med *det sekulære* (ibid.:261). Det finnes ulike sekulariseringsteorier, og den mest ekstreme varianten finner vi kanskje hos Peter Berger som i sitt kjente verk *The Sacred Canopy* fra 1967 fremmet antagelsen om at religion kom til å ha fullstendig forsvunnet innen år 2000, blant annet som en konsekvens av modernisering av samfunnet (ibid.:257). Men det finnes også andre teorier. José Casanova peker på tre hovedretninger, nemlig teori som fokuserer på *differensiering, redusert religiøsitet og mer privatisert religionsutøvelse* (Botvar 2010:12). Jeg vil ta for meg disse synspunktene på sekularisering, og vurdere hvorvidt dette kan sies å gjelde for Norge i dag. Jeg vil også presentere begrepet nøytralitet som er sentralt i denne sammenhengen.

Det første punktet refererer til *differensiering* mellom ulike sektorer i samfunnet da særlig når det gjelder religion. Denne formen for sekularisering er tett knyttet til en form for nøytralitet som innebærer *ikke-innblanding* i betydningen et tydelig skille mellom statlig og religiøs makt (Plesner 2016:80). En historisk samfunnsmessig endring i Norge som taler for at det er slik i Norge er da forvaltningsreformen for et tydelig skille mellom Den norske Kirke og Den norske stat ble gjennomført 1. januar i år (Kulturdepartementet 2017).

Det andre punktet handler om *redusert religiøsitet* i form av tro og praksis. «The International Social Survey Programme» som undersøkte utbredelse av religiøs tro i Norge i 2008 (Botvar og Schmidt 2010:9) viste at hele 68% sa at de tror på Gud eller tror på en høyere makt (ibid.:15). Medlemmer i Den norske kirke utgjorde 80,7% av befolkningen (Schmidt 2010:27), mens det kun var 7% som månedlig gikk på gudstjeneste (Botvar 2010:17). Selv om tallene for kirketilknytning fortsatt er høye i Norge, viser tallene en ikke ubetydelig nedgang sammenliknet med tilsvarende undersøkelser gjort i 1991 og 1998 (ibid.:15,17, Schmidt 2010:27). Den britiske religionssosiologen Grace Davie fremhever derimot at denne tendensen ikke sier at religion avtar i betydning, men derimot antar en annen form (Davie 2002: xi). Tallene kan tyde på at religiøs tro i Norge i dag har form som det Grace Davie kaller «believing without belonging» (ibid.:5). Mange mennesker i Norge i dag har en religiøs

tro, men de går ikke ofte i kirken. Men tallene kan også tyde på noe annet, nemlig at de er «belonging without believing» (Dinham etter Hervieu-Léger 2017:259). Davie har selv nylig anerkjent at denne betegnelsen kan være mer dekkende for de nordiske landene, og refererer til det faktum at mennesker som selv ikke har noe personlig tro på Gud føler en tilknytning til kirken som kulturell institusjon (Davie 2015:105). Nedgang i kirkebesøk er imidlertid ikke den eneste relevante indikasjonen på religionens rolle i det norske samfunn. Innvandring til Norge har økt kraftig det siste tiåret. Både SSBs studie av innvandreres levekår fra 2008, og den europeiske samfunnsundersøkelsen fra 2006, bekrefter at religion er av større betydning for mange innvandrere og deres barn enn for mennesker med norsk kulturell opprinnelse (NOU 2013:1:48).

Den tredje hovedretningen innen sekulariseringsteorier fokuserer på en *mer privatisert religionsutøvelse*. «Believing without belonging» kan være en indikator for dette (Davie 2002:5). Religion i Europa har fått et mer individuelt preg også blant dem som ser på seg selv som troende. Gjennom en dreining av fokus fra tro som en kollektiv forpliktelse til å bli et individuelt valg kan man si at religion er noe som *konsumeres* (ibid.:148). Denne utviklingen er nokså tydelig også i Norge (NOU 2013:1:50). Under mer privatisert religionsutøvelse er det også relevant å inkludere hvorvidt religion er en del av det offentlige rom, både i form av handlinger og offentlig debatt (ibid.). Noen vil si at utviklingen har gått i retning av at religion er blitt en privatsak (Plesner 2016:201). De som støtter en strikt form for sekularisme (ibid.:77) og en nøytralitet i form av privatisering av religion vil mene at alle tegn på religiøsitet skal være utestengt fra offentligheten (ibid.:79). Det er få tegn som støtter at en slik form for sekularisme og religionsnøytralitet har fått fullt gjennomslag i Norge i dag. Innvandrerr religiøsitet har ofte tydeligere fysiske trosuttrykk enn protestantismens vektlegging av tale og skrift, eksempelvis gjennom ulike former for mat og klesplagg (NOU 2013:1:48). Dette skaper en motsatt tendens når det kommer til religioners synlighet i det offentlige rom, en utvikling som stadig er en kilde til polarisering i det offentlige ordskiftet (ibid.).

Et annet motargument mot tesen om at norsk offentlighet er preget av strikt sekularisme er fremveksten av en religionsnøytralitet i form av likebehandling og diskrimineringsvern (Plesner 2016:79). Denne nøytraliteten går heller sammen med det Plesner vil kalle «åpen sekularisme» (ibid.:78). Denne formen for nøytralitet og sekularisme har som fokus den enkeltes rett til å tro på det man vil, men også til å la dette komme til uttrykk både i private og offentlige sammenhenger. Vern om mennesker med minoritetsbakgrunn blir særlig viktig fordi ingen form for religiøsitet skal ha forrang foran andre. Mye tyder på at Norge i dag langt på vei etterstreber en slik form for sekularisme og

nøytralitet. I konteksten av norske asylmottak kommer dette til uttrykk blant annet i etiske retningslinjer for relasjonen ansatte – beboere (jf. pkt. 1.2).

Samlet sett mener jeg at det er mest saksvarende å beskrive Norge som et *livssynspluralistisk* samfunn gjennom at det er sekulært, kristent og religionsmangfoldig på en gang. Når jeg benytter denne betegnelsen legger jeg meg tett opp til den forståelsen av det religiøse landskapet Dinham mener kjennetegner god religionskompetanse (Dinham 2017:261).

2.1.3 Religion i verden i dag

I boka *Europe: The Exceptional Case. Parametres of Faith in the Modern World* (2002) går Davie gjennom rollen religiøs tro har i verden utenfor Europa. Hun peker på hvordan religion i Afrika, Asia, USA og Latin-Amerika fremdeles spiller en vital rolle. Mange steder er religion i fremgang. Dette til tross for at mange steder opplever økonomisk vekst og sosial modernisering (Davie 2002:141). Verden i dag er preget av «multiple moderniteter» (Eisenstadt etter *ibid.*:156). Sekularisering er altså i følge Davie et europeisk fenomen, og ideen om at modernitet og sekularisering vil gå hånd i hånd andre steder i verden må forkastes (*ibid.*). De fleste mennesker i verden i dag er religiøse. 31% av verdens befolkning tilhører kristendommen, 23% er muslimer, 15% er hinduer, 7% er buddhister og 5% tilhører folkereligioner. Islam er den religionen som har sterkest vekst, og man regner med at muslimer vil utgjøre 30% av jordas befolkning i år 2050 (Pew Research Centre etter Stålsett 2017:21). Samtidig er det noen trekk ved det globale religiøse landskapet som det er relevant å belyse. For det første, tyr mange mennesker til religiøsitet som *følge* av at de opplever økt sårbarhet i kjølvannet globalisering, økte økonomiske forskjeller, naturkatastrofer og usikkerhet i form av krig og terror. Det andre er at religiøsitet også er en *årsak* til komplekse samfunnsendringer (Stålsett 2017:29). Et utviklingstrekk det er verdt å merke seg er at fundamentalistisk religion vokser, eksempelvis «the religious right», kristne fundamentalister i USA som bidro til at Trump ble valgt som president (*ibid.*:171). Vi finner det også innen islam, blant annet i jihadismen hos IS, Al Qaida og al-Shabaab, bevegelser preget av voldelig og fanatisk ekstremisme og ulike former for religiøst maktmisbruk (*ibid.*:174).

På denne bakgrunn kan vi anta at beboerne på asylmottak i Norge i dag er en variert gruppe hva gjelder deres forhold til religion. Selv om mange med stor sannsynlighet vil være religiøse, kan også mange ha flyktet bl.a. på grunn av sine erfaringer med voldelig religiøs ekstremisme. Graden av religiøsitet antas derfor å variere fra de som er sterkt religiøse til de som tar avstand fra tro. Det er derfor rimelig å tro at det virkelige religiøse landskapet på

asylmottaket også er livssynspluralistisk, dog på en litt annen måte enn i det norske samfunnet for øvrig.

I avsnittene over har jeg gjort et forsøk på å tegne en skisse over det religiøse landskapet på asylmottak i Norge i dag, gjennom å si noe om hvilken kontekst de ansatte står i og hvilken kontekst beboerne kommer fra. Redegjørelsen over belyser en av grunnene til hvorfor religion er noe det er verdt å vie oppmerksomhet, nemlig at religion er en del av konteksten (Dinham 2017:257). Jeg vil også gå inn på andre grunner under del 2.3 om *kunnskap*.

2.2 Holdninger

Andre del i Dinham's rammeverk for religionskompetanse går ut på å etablere et reflektert forhold til egne *holdninger (dispositions)* til religion. Hos Dinham handler dette om å tematisere følelser overfor religion og eget religiøst ståsted. Han hevder at mennesker føler sterkt om religion, sannsynligvis fordi religion adresserer de delene av livet som virkelig betyr noe for folk. Han mener vi må bevege oss vekk fra å stole på utestete antakelser om religion og følelser som støtter disse, til å vektlegge hva som faktisk stemmer i det enkelte tilfelle for slik å motvirke fordommer. For å oppnå dette mener Dinham vi må stille oss selv spørsmålet: «Hvilke følelser og begrensede antakelser blir tatt med i samtalen og hva er effektene av ens egne følelsesmessige posisjoner når det kommer til religion og tro?». Ved å stille oss selv dette spørsmålet vil vi kunne oppnå større selvinnikt rundt egne holdninger til religion, og denne selvinnikten kan være med på å begrense negative spontanreaksjoner i møte med religion (Dinham 2016, Dinham 2017:261f).

I denne sammenheng er det relevant å vende seg til det psykologiske fagfeltet. I følge De Sousa og Damasio har følelsene, i nyere psykologi, blitt anerkjent som bærere av informasjon (Stålsett 2014:104). James L. Griffith tar også opp følelsenes relevans i møte med religion i boka *Religion that Heals, Religion that Harms: A Guide to Clinical Practice* (2010). Boka er i første rekke skrevet med henblikk på relasjonen mellom psykologer og pasienter, men jeg mener mekanismene som beskrives der er i spill i ethvert møte mellom en profesjonell og en ikke-profesjonell der religion er en del av samtalen. Griffith fremhever hvordan den profesjonelle har med seg minner fra negative opplevelser knyttet til religion, og hvordan disse utløser en såkalt motoverføring (Griffith 2010:77f). Med det menes alle følelsesmessige responser på menneskelig adferd og holdninger (ibid.:59). I følge Griffith er det ikke usannsynlig at følelser av fordømmelse, forakt og fiendtlighet veller opp i den

profesjonelle i møte med en bestemt form for religiøsitet. Han mener, på samme måte som Dinham, at den profesjonelle må være klar over disse mekanismene dersom han/hun skal oppnå følelsesmessig tilstedeværelse og tilgjengelighet for brukeren (ibid.:77f). Med tid og praksis kan de følelsesmessige responsene til ulike former for religiøsitet modnes. Griffith bygger på Emmanuel Levinas tanke om at det å kjenne på annerledesheten hos den andre kan være med på å bygge opp interesse og nysgjerrighet, og at følelse av aversjon slik kan unngås (ibid.:79). Han understreker at det heldigvis er slik at mennesker kan fange opp hverandres grunnleggende følelsesmessige uttrykk i hele sin bredde, inkludert glede og avsky. Et respektfullt møte med et religiøst menneske vil, i følge Griffith, preges av glede fri for avsky (ibid.:63).

Som beskrevet over er det en tendens hos Dinham til å fremheve kunnskap fremfor følelser i sammenhengen religionskompetanse (Dinham 2017:262). Sturla Stålsett kritiserer en slik ensidig vektlegging av kunnskap som en positiv motpol til følelser (Stålsett 2016). Der Dinham fokuserer på negative følelsers destruktive kraft i det enkelte møte, vektlegger Stålsett følelsenes potensielle kraft til å skape forståelse. Følelsene er nettopp forutsetningen for medfølelse: «Å føle er dypest sett evnen til å la seg berøre» (Stålsett 2017:160). Empati oppnås gjennom å forsøke å sette seg inn i den andres følelser, tanker og erfaringer. Faren for invasjon og overtramp er dog til stede. Dette er noe det er viktig å være klar over, og derfor møte den andre med varsomhet (Stålsett 2016:32).

En respektfull holdning handler om å møte et menneske med en varsom oppmerksomhet på hvem den andre virkelig er. Egne følelser og motiver stemmes inn på den andres realitet (Dillon 2003). Grunnbetydningen av ordet respekt kommer fra latin *re-spicio / re-spectare* som betyr «å se om igjen» eller «se nøye etter» (Stålsett 2011:18). Det kan virke som at det er dette Dinham vektlegger når han argumenterer for at vi skal bevege oss vekk fra negative holdninger i form av fordommer og tilstrebe det han kaller «en åpen holdning» til religiøsitet (Dinham 2017:262).

I redegjørelsen over har jeg tatt opp følelser som interesse, glede, empati og respekt. Jeg mener disse følelsene er forenelige med det man kan kalle en åpen holdning, og at dette kan være med på å bidra til det som for Dinham er et hovedpoeng for god religionskompetanse: nemlig å begrense dårlige emosjonelle spontanreaksjoner i møte med den andre. Å tilstrebe selvinnsikt om egne holdninger til religion er en viktig nøkkel i denne sammenhengen.

2.3 Kunnskap

Det tredje elementet i rammeverket for religionskompetanse dreier seg *kunnskap* om religion. Selv om det ifølge Dinham kan være gunstig å ha *noe* generell kunnskap om religiøse retninger, er det religion som noe person- og kontekstspesifikt som er hovedfokus. I stedet for å ha all nødvendig kunnskap om hver religiøse tradisjon fra A-Å er det viktigere å forstå religion som en viktig identitetsmarkør, og at de samme religionene opptrer forskjellig fra person til person og fra sted til sted. Dinham hevder endatil at samme religion også kan opptre forskjellig i en og samme person fra en dag til en annen. Er kunnskapen manglende i en gitt situasjon, handler det om å ha mot og midler til å skaffe seg den kunnskapen som trengs (Dinham 2016, Dinham 2017:262).

I filosofisk erkjennelsesteori skiller man gjerne mellom ulike former for kunnskap. En form for kunnskap er det man kan kalle *knowledge-that* (kunnskap-om) eller *påstandskunnskap*. Dette er «den form for kunnskap du har når det er sant sagt om deg at du vet at noen fakta er sanne» (Stanford Encyclopedia of Philosophy 2012, egen oversettelse). Det er denne formen for kunnskap Dinham etterlyser her, i kontrast til *knowledge-how* (jf. pkt. 2.4). I den videre fremstillingen er det begrepet *kunnskap-om* jeg refererer til når jeg snakker om kunnskap.

Som nevnt i del 2.1.1 opererer jeg i denne studien med et religionsbegrep som både har innholdsmessige og funksjonelle elementer. Når Dinham vektlegger kunnskap om religion som *identitetsmarkør* fremfor kunnskap om religiøse tradisjoner forstår jeg det som at han mener kunnskap om religioners *funksjon* for det enkelte menneske er viktigere enn religioners *innhold*. Thomas Hylland Eriksen beskriver identitet «som det man ser når man ser seg i speilet», og svaret på spørsmålet «hvem er jeg?» (Eriksen 2001:36). Kunnskap om religioners funksjon i dannelsen av menneskers identitet kan vi finne i religionspsykologien. I tradisjonen av Sigmund Freuds psykodynamiske psykologi har man i nyere tid utviklet retningen *objektrelasjonsteori*, hvor de relasjoner vi står i konstituerer vår psykiske utvikling. Ana-Maria Rizzuto har benyttet denne teorien som utgangspunkt til å forstå hvordan menneskets gudsrelasjon har betydning for utvikling av menneskets identitet. Ifølge Rizzuto er det både slik at menneskets nære relasjoner, for eksempel forhold til mor og far, påvirker gudsforholdet, samtidig som hun mener at Gud er den glemte relasjonsobjekt. Siden objektrelasjonsteorien mener at mennesket i stor grad, men ikke utelukkende, konstitueres av sine relasjoner, så vil både nære relasjoner og gudsrelasjonen være med å påvirke ens identitet. Dette mener hun er særlig sentralt i den jødekristne tradisjon, der det åpnes opp for

et personlig gudsforhold. I østlige tradisjoner forholder dette seg noe annerledes fordi man her står i relasjon til noe ikke-personlig, og objektrelasjonsteorien vil ikke ha samme relevans i denne sammenhengen. Det vil også være slik at for mennesker som ikke tror på Gud så er deres negative relasjon, evt. opplevde «ikke-forhold» til Gud, med på å forme deres identitet så lenge Gud er et begrep i deres virkelighet (Stålsett 2014:97-108).

I følge sosial identitetsteori kan det å være del av en religiøs gruppe, blant annet gjennom å delta i denne gruppens ritualer, ha betydning for et menneskes tilhørighet og identitetsdannelse. Denne teorien støtter Dinhams forståelse av at det vil være ulikt fra person til person i hvilken grad man identifiserer seg med en religiøs gruppe og lar dens verdier definere ens identitet. Hver person befinner seg på et kontinuum fra minimal gruppeidentifisering, til sterk sosial tilhørighet. Det kan også være slik at det er en «fluidity» hos en og samme person hva gjelder religiøs identitet ut fra hvilke kontekster personen befinner seg i (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2014:213f). Dette støtter Dinhams forståelse at selv om man føler seg religiøs nå, så behøver man ikke nødvendig føle seg religiøs senere (Dinham 2017:262).

Religion kan ha andre viktige identitetsdannende funksjoner som det kan være nyttig å ha kunnskap om i kontekst av et asylmottak. Abu-Raiya og Pargament undersøker hvordan ulike religioner fungerer som mestringsstrategi for mennesker i utfordrende situasjoner. De skiller mellom det de kaller positiv religiøs mestring og negativ religiøs mestring. Den positive religiøse mestringen reflekterer en tro på at det finnes en mening med det som skjer, en trygg gudsrelasjon og en følelse av åndelig tilfredsstillelse. Slik mestring kan føre til lavere følt grad av håpløshet, mindre følt stress, mindre følt post-traumatisk stress og generelt bedre psykisk helse. Den negative religiøse mestringen, på den andre siden, forbindes med «[...] et negativt verdensbilde og et religiøst strev etter å finne og bevare mening i livet» (Abu-Raiya og Pargament 2015:25). Mulige resultater av denne mestringsstrategien kan være angst, depresjon, utmattelse og tvangslidelser.

Ritualisering, altså aktivt bruk av ritualer i overgangsfaser eller vanskelige faser i livet, er i følge Danbolt og Stifoss-Hanssen med på å styrke menneskets motstandsdyktighet, også kalt resiliens. Grunnen til dette er at tilhørigheten til en ordnet sammenheng med narrativer om hvem vi er kan virke helende på mennesker (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2014:212). Dette perspektivet ligger også til grunn når Jan-Olav Henriksen skriver at religioner kan «tilby symbolske ressurser for at mennesket kan være i, erfare og tolke både sin indre, sin sosiale og kulturelle og sin fysiske verden. I stor grad vil en religions meningsfullhet være bestemt av hvordan den er i stand til å tilby fortolkningsressurser for det som skjer i alle disse verdenene»

(Henriksen 2014:60). Slik kan religion bidra til å skape mening i tilværelsen (Danbolt 2014:25).

Vi ser altså at religion kan være både en ressurs og en belastning. Både når det gjelder mestringsstrategier, og hva gjelder andre måter religion spiller positivt eller negativt inn med hensyn til et menneskes forståelse av seg selv. For noen mennesker vil religion først og fremst være noe som hemmer dem og være forbundet med psykisk smerte, for andre vil det være en ressurs for frihet og modning (Stålsett 2014:108). Uansett om religion utgjør noe positivt eller negativt for den enkelte, finnes det i hvert fall studier som tydelig indikerer at religion er noe som bør tas på alvor som en del av menneskets identitet og som det er verdt å ha eller innhente person- og kontekstsensitiv kunnskap om. En god religionskompetanse er i følge Dinham avhengig av dette (Dinham 2017:262).

2.4 Ferdigheter

Fjerde og siste element i rammeverket for religionskompetanse samler forståelsen man har for religion som sosiologisk *kategori*, *holdninger* til religion, og *kunnskap* om religion i det Dinham kaller *ferdigheter* i religionskompetanse (Dinham 2017:262). Rammeverkets tre første elementer blir dermed omformet til ulike møter med religion (Dinham 2016), og det er dermed praksis som står i fokus. Siden elementet ferdighet kan betraktes som et resultat av de tre foregående elementene vil jeg bruke begrepene ferdighet og religionskompetanse om hverandre i den videre fremstillingen.

Det Dinham betegner som ferdighet er noe av det samme som i filosofisk erkjennelsesteori kalles *knowledge-how* (kunnskap-hvordan). Denne kunnskapen har du «når det er sant sagt om deg at du vet hvordan du skal gjøre noe» (Stanford Encyclopedia of Philosophy 2012, egen oversettelse). Religionskompetansens person- og kontekstfokus tilstreber en ferdighet hos den enkelte til å «stemme» seg inn på en aktuell person i en gitt kontekst. Denne evnen kan kanskje knyttes opp til Aristoteles' kjente begrep *fronesis*, eller *klokskap*. Klokskap refererer her til en form for *dømmekraft* der man utviser evne til å forstå kompleksiteten i enhver situasjon, hva hver enkeltsituasjon spesifikt krever, og handle deretter (Eide 2013a:125).

Dinham peker ut en bevegelse bort fra *religiøs analfabetisme*, som han mener skaper en manglende evne til å ha en kvalitetssamtale om religion (Dinham 2015:101, Dinham og Jones 2012:199). Det kommunikative aspektet i det mellommenneskelige møtet er sentralt i religionskompetansen. Med innsikt i religion som kategori, en åpen holdning, samt noe

kunnskap om religiøse tradisjoner og religion som noe person- og kontekstspesifikt, vil den gode samtalen om religion være mulig (Dinham 2017:262). Å stille spørsmål er en viktig ferdighet i denne sammenhengen (Dinham 2016). I følge Hans-Georg Gadamer er dette viktig, men også et vanskelig, element i den gode samtalen (Svare 2006:92). En åpen, eller kanskje enda bedre, undrende eller ikke-vitende holdning vil kunne være til hjelp (ibid.:93). Det er altså viktig ikke å anta at man vet alt om den andre før man har spurt. Dette korresponderer også med et av de sentrale elementene i Jürgen Habermas' diskursetikk: hver enkelt skal se det som mål å forstå den andres meninger, og kanskje til og med være villig til å endre mening som kontrast til å ville overtale den andre (Eide 2013c:142). I en kvalitetssamtale om religion vil dette bety ikke primært å forsøke å overbevise andre om ens eget religiøse ståsted, men derimot å forstå den andres (Dinham og Jones 2012:199).

Rammeverket for religionskompetanse er ikke en oppskrift som slavisk kan følges, med god religionskompetanse som resultat. Hva slags ferdighet i religionskompetanse som trengs avhenger til syvende og sist av hvilken *hensikt* den skal fylle i en gitt *kontekst* (Dinham 2017:262).

3 Metode

Jeg vil nå gjøre rede for den metoden jeg har benyttet for utarbeidelsen av dette forskningsprosjektet. For å styrke studiens pålitelighet (reliabilitet) vil jeg skritt for skritt beskrive, begrunne og drøfte det jeg har gjort, og valg jeg har tatt (Thagaard 2013:202). I det følgende kommer først en kort presentasjon av prosjektets vitenskapsteoretisk grunnlag og valg av metode, før jeg så går over til kronologisk å beskrive og drøfte forskningsprosessen med metodiske og etiske overveielser som er gjort underveis.

3.1 Vitenskapsteoretisk grunnlag og valg av metode

Dette prosjektet står i en *kvalitativ og fenomenologisk forskningstradisjon*, der en særlig interesse for sosiale fenomener og forståelse av den virkelige verden er knyttet til aktørens perspektiver, opplevelser og oppfatninger slik de beskriver dem (Kvale og Brinkmann 2009:45). Fenomenet (Thagaard 2013:41) jeg har vært interessert i å utforske er som beskrevet i kapittel 1 og 2, religionskompetanse. Essensen av hva som kjennetegner religionskompetanse i en asylmottakskontekst ønsket jeg å finne i de ansattes forståelse og opplevelser av religion, og av seg selv i møte med religion, som en del av deres omgivelser. Til dette var intervju som metode et naturlig valg (ibid.:58), mer spesifikt et *semistrukturert forskningsintervju*. Denne intervjuformen vektlegger nemlig en nyansert forståelse for temaer i dagliglivet ut fra intervjupersonenes perspektiver (Kvale og Brinkmann 2009:47). Metodevalget var også nærliggende fordi jeg var interessert i hva som kjennetegner ansattes *samtaler om religion*, fordi intervjuet i seg selv er en samtale.

Samtidig vil det, sett ut fra et *konstruktivistisk perspektiv*, være slik at en samtalebasert erkjennelsesprosess (ibid.:37) er avgjørende for å produsere og konstruere kunnskap. Jeg legger altså til grunn et annet kunnskapssyn enn den positivistiske tradisjon, der idealet for god kunnskap er at den er «objektiv» (Thagaard 2013:45). Relatert til dette er et viktig poeng fra hermeneutikken, nemlig at jeg som forsker vil ha med meg min forforståelse i form av teori og egne erfaringer når jeg skal fortolke intervjusituasjonen, transkribere intervjuet, samt i analysen av den transkriberte teksten. Min forståelse av helheten vokser ut fra vekselvirkningen mellom min forforståelse av helheten og de fortolkede delene av materialet (ibid.:41-43). Dette kalles gjerne *den hermeneutiske sirkel* som også kan betraktes som en spiral, der den nye forståelsen danner en ny forforståelse for fortolkning, og der jeg stadig borer dypere etter den egentlige meningen (Kvale og Brinkmann 2009:216f).

3.2 Forskningsprosessen og overveielser underveis

3.2.1 Utvalg

Den opprinnelige prosjektideen til denne oppgaven var å undersøke om det var forskjeller i hvordan ansatte på henholdsvis statlige og diakonale mottak håndterte religion. Jeg kontaktet derfor to av hver. Dette var et strategisk utvalg (Thagaard 2013:60) som etter hvert mistet relevans for opplegget i studien, grunnet at datamaterialet jeg satt igjen med viste de samme variasjonene både på de statlige og de diakonale mottakene. Styrken med dette utvalget er imidlertid at hensynet til den enkeltes anonymitet er enklere å ivareta når man studere flere miljøer (ibid.:179). På tre av mottakene ble intervjupersoner rekruttert gjennom at jeg ringte aktuelle asylmottak. Samtlige personer jeg da kom i kontakt med var særdeles imøtekommende med tanke på å bistå meg i mitt prosjekt. Jeg sendte deretter en e-post der jeg skrev at jeg var interessert i å komme i kontakt med to-tre personer på hvert mottak, at de burde jobbe i direkte samhandling med asylsøkere (førstelinje), og at jeg, for å få variasjon i utvalget, gjerne ville intervju både kvinner om menn dersom det var mulig.

Rekrutteringen skjedde videre med snøballmetoden (ibid.:61), dvs. at mine kontaktpersoner fikk tak i ansatte som var villige til å stille som intervjupersoner. Av hensyn til intervjupersonene ble ikke kontaktinformasjon utdelt meg før de hadde gitt sitt samtykke. På denne måten kan utvalget mitt også kalles et tilgjengelighetsutvalg, hvilket vil si at mine informanter ble gjort tilgjengelige for meg. En svakhet ved denne formen for utvalg er at det oftere er mennesker med høyere utdanning som svarer ja til å bli med i forskningsundersøkelser. Bortsett fra i to tilfeller gjaldt dette også mine intervjupersoner. Neste utfordring hadde sammenheng med at jeg var særlig interessert i å snakke med dem som av ulike grunner synes det er krevende å møte religion, og at sannsynligheten for at de med slike tendenser takket nei til å bli med kanskje var større enn for dem som synes religion som tema er uproblematisk. Snur man denne argumentasjonen på hodet kan man likevel argumentere for at et tilgjengelighetsutvalg var den beste løsningen siden det kan være vanskelig å få mennesker til å snakke om det som for dem oppleves som krevende temaer. Selv om det altså kan eksistere en skjevhet i utvalget, vil den videre analysen vise at det likevel var stor variasjon i svarene jeg fikk på mine spørsmål. En siste utfordring handler om at det var ansatte i lederposisjoner som skaffet mine intervjupersoner. Det er derfor nødvendig å reflektere over om intervjupersonenes samtykke i ulike grad var tvunget frem, eller om de stilte opp frivillig (jf. ibid.: 61-64). Mitt inntrykk var at alle mine intervjupersoner møtte meg

med stor velvilje, og flere uttrykte at intervjuet for dem hadde vært en positiv opplevelse, selv om noen virket mer stresset enn andre av at intervjuene skjedde i deres arbeidstid. Dette, sammen med det faktum at lederne jeg var i kontakt med fremstod på en reflektert og lite autoritær måte, gjør at jeg føler med trygg på at samtykket til å delta var gitt frivillig.

Ett av mottakene fikk jeg kontakt med gjennom en psykolog som hadde veiledet ansatte. Disse ble kontaktet via e-post med meg på kopi. Det var ingen som responderte på denne henvendelsen, men da jeg selv tok kontakt direkte var det tre personer som meldte tilbake. Selv om denne formen for snøballmetode (ibid.:62) betydde at jeg fikk tilgang til informasjon om disse ansatte før de selv hadde gitt sitt samtykke, har denne metoden den fordel at den unngår maktskjevheten i relasjon ansatt – overordnet. De nevnte skjevheter og utfordringer knyttet til rekruttering har jeg vært bevisst når jeg har skullet analysere og trekke konklusjoner fra min studie (ibid.:61).

Sluttresultatet ble at intervjupersonene til sammen utgjorde en heterogen gruppe hva angikk kjønn, alder, religion, opprinnelsesland og fartstid i mottaksbransjen. Mange var høyt utdannet, men det var stor variasjon med hensyn til hva slags utdanning de hadde. Ut fra prinsippet om konfidensialitet (NESH 2016:16) er alle disse opplysningene endret eller utelatt fra fremstillingen. Det er gjort «symbolske utskiftninger» hva gjelder opprinnelsesland og andre kontekstspesifikke forhold som kan være viktig for å bevare *meningsinnholdet* i det som blir sagt (Thagaard 2013:226).

Spørsmål knyttet til religiøst ståsted var med i min intervjuguide, men jeg har av hensyn til mine intervjupersoner valgt å utelate dette i analysen av materialet. Dette til tross for at det kan anses som relevant for studien. Begrunnelsen er at religiøs overbevisning oppfattes som særlig sensitive personopplysninger (Datatilsynet 2016, 11. august). I det følgende vil jeg imidlertid tegne et generelt bilde av det livssynsmessige landskapet i utvalget. Blant intervjupersonene var det en gruppe som kalte seg ikke-troende, en som bestod av personer med kristen tilhørighet med ulik grad av aktiv religiøsitet, og en siste gruppe med muslimer. Sistnevnte gruppe var preget av moderat/lav grad av religiøst engasjement.

Jeg har valgt ikke å intervjuere beboere i forbindelse med denne studien. Det har jeg gjort fordi jeg særlig har vært interessert i de *ansattes* kategorisering av, holdninger til og kunnskap om religion (jf. kapittel 2). Jeg ønsket dermed å legge mitt fokus her. Samtidig mener jeg det er en styrke at det er flere av mine intervjupersoner som selv en gang har kommet som flyktninger eller asylsøkere til Norge.

Totalt var det ti ansatte som var villige til å delta i studien, to-tre ansatte fra til sammen fire mottak. I den videre fremstillingen vil jeg omtale de ansatte som A1, A2 osv. opp til A10.

Det fremkommer altså ikke hvilket mottak de er knyttet til. De er blitt nummerert i tilfeldig rekkefølge. I tillegg har jeg, for å forhindre identifikasjon gjennom kjønn, valgt å omtale alle som kvinner. De former for anonymisering gjort i studien utgjør et dilemma med tanke på etterprøvbarhet (reliabilitet), men der jeg har måttet velge har jeg latt det etiske hensynet til mine intervjupersoner, og eventuell risiko for identifisering av tredjepart, gå foran dette kravet (Thagaard 2013:29).

3.2.2 Innsamling av materiale

Intervjuene ble gjort i perioden november 2016 til januar 2017, ut fra når de ulike intervjupersonene var tilgjengelige. Jeg sørget for at intervjupersonene gjorde seg kjent med hva studien handlet om gjennom et informasjonsskriv som jeg hadde sendt ut før jeg kom. Det var ikke alle som hadde lest det på forhånd, så da tok vi oss tid å lese det før intervjuet startet. Jeg informerte også muntlig om studiens tema, min plikt til å anonymisere innholdet, samt deres rett til å trekke seg når som helst under studien. Samtykkene var derfor gitt «fritt, informert og uttrykkelig» (NESH 2016:14), og samtykkeerklæringer (vedlegg 1) ble signert (ibid.:15).

Med meg til intervjuene hadde jeg en intervjuguide som var inspirert av Dinham's rammeverk for religionskompetanse (Dinham 2016). Intervjuguiden (vedlegg 2) var formulert etter «tre-med-grener-modellen» (Thagaard 2013:103) der religionskompetanse utgjorde hovedtemaet, og elementene *kategorisering, holdninger, kunnskap* og *ferdighet* utgjorde deltemaer. Forskningsspørsmålene var knyttet til disse deltemaene. Jeg hadde også inkludert spørsmål knyttet til mottakenes retningslinjer. Til de ansatte på diakonale mottak spurte jeg også om det hadde noen innvirkning på driften at det var et diakonalt mottak, men dette har jeg altså senere sett bort fra. Spørsmålene rettet seg mot både generelle opplevelser og konkrete hendelser. De var formulert åpne for å unngå å fremprovosere bestemte former for svar (ibid.:104). Samtidig hadde jeg et tema som jeg ønsket å fokusere på. Ledende oppfølgingsspørsmål ble derfor stilt underveis for å sikre at jeg forstod intervjupersonens intensjon med sine svar. Dette styrker svarenes reliabilitet og validitet (Kvale og Brinkmann 2009:183, 253). Jeg gjorde meg godt kjent med det teoretiske rammeverket på forhånd, slik at jeg visste hva jeg skulle lyttet etter underveis i intervjuene. Jeg valgte ikke å holde meg strengt til rekkefølgen i intervjuguiden, for å la historiene om eget arbeid og refleksjoner rundt disse slippe til (Thagaard 2013:105).

Intervjuenes varighet varierte mellom ½ til 1 ½ time, noe som skyltes at det ikke var alle som kunne avse så mye tid som jeg helst hadde ønsket meg. Jeg passet på at alle temaer i

intervjuguiden ble berørt, og opplevde i grunnen at flere av de korte intervjuene bidro med vel så mye spennende og relevant informasjon som de lange. Mindre tid vurderer jeg derfor ikke som en svakhet i denne sammenhengen.

Ifølge retningslinjene til den nasjonale forskningsetiske komiteen for samfunnsvitenskap og humaniora skal «[...]orskeren [...] være spesielt lydhør når han eller hun stiller spørsmål om intime forhold, og unngå å sette informanter under press. Hva informantene oppfatter som følsomme opplysninger, kan variere mellom personer og grupper» (NESH 2016:21). Når jeg skulle gjøre et intervju om et såpass sensitivt og privat tema som religion (jf. pkt. 3.2.1) måtte jeg veie den risikoen og belastningen det var for intervjupersonene å delta opp mot de fordelene det kunne ha for dem personlig, profesjonelt, og som bidragsytere i et samfunnsprosjekt (Kvale og Brinkmann 2009:91). Jeg vurderte det dithen at spørsmålene ikke var av så nærgående karakter at de ville påføre alvorlige belastninger eller skade, og jeg var bevisst på å fremstå på en måte som anerkjente deres rett til «autonomi, integritet, frihet og medbestemmelse» (NESH 2016:12). Jeg forsøkte også å anta en ikke-vitende rolle der mine intervjupersoner utgjorde ekspertene. Dette både for å utjevne et eventuelt maktforhold mellom meg som forsker og dem som intervjupersoner, men også for å bygge opp tillit og trygghet ved å gi vekt til *deres* betraktninger. Dersom det var motstridende elementer i deres fortellinger unngikk jeg å kommentere dette. Jeg forsøkte dermed å vektlegge forståelse og sensitivitet som respons på deres åpenhet (Thagaard 2013:98f). Det at jeg selv ikke har jobbet på et asylmottak gjorde at jeg med trygghet kunne innta den ikke-vitende rollen, og være åpen for deres betraktninger (ibid.:206).

Intervjuene ble tatt opp med båndopptaker som ble oppbevart på et sikkert sted, men også med mobil for å være helt sikker på ikke å miste dyrebart intervjumateriale. Både lydsporene og de transkriberte intervjuene ble lagret med koder og var kun tilgjengelig for meg via personlig kode (NESH 2016:18).

3.2.3 Transkriberingsprosessen

Arbeidet med å transkribere intervjuene gjorde jeg ved i første omgang å gjengi ordrett det som ble sagt. Transkriberingen ble gjort ved bruk av pedal slik at jeg kunne høre på korte sekvenser om gangen og enkelt kunne spole tilbake for å høre på nytt for å sjekke at jeg hadde fått med meg alt som ble sagt. Det hendte ved noen få tilfeller at det som ble sagt var utydelig og at jeg ikke klarte å oppfatte sammenhengen. Disse sitatene har jeg utelatt i analysen av materialet.

De sitater jeg har valgt ut til bruk i studien har jeg omformulert i så liten grad som mulig, og kun der det har vært nødvendig for å få bedre flyt i språket. Jeg har valgt å fjerne muntlige uttrykk som «eeeh» i tillegg til latter og andre forsterkende uttrykk som sukk og liknende. Dette var særlig for å ivareta mine intervjupersoner, da et usammenhengende og muntlig språk kan virke «fordummende». Jeg gjorde også en fortolkning når jeg måtte sette punktum og komma ved «lange setningskjeder» (Kvale og Brinkmann 2009:193). Jeg har også utelatt spesielle ord og uttrykk som kunne bidratt til identifisering av intervjupersonene (Thagaard 2013:199). Historier som kan bidra til en identifikasjon av en tredjepart er rekonstruert der det har vært nødvendig (NESH 2016:19, Thagaard 2013:224). Så langt det har stått i min makt har jeg forsøkt å bevare *meningsinnholdet* i historiene og sitatene (Kvale og Brinkmann 2009:195).

Kun én av mine intervjupersoner ba om å få kontrollere sitater jeg har hentet fra henne. Hun har gjort noen justeringer for så å tydeliggjøre meningen hennes og forbedre språket noe. Sitatene står slik hun har godkjent dem.

3.2.4 Analyse av materialet

Denne oppgaven har i stor grad en deduktiv analytisk tilnærming (Thagaard 2013:187) Jeg har tatt utgangspunkt i Dinhams rammeverk for religionskompetanse (Dinham 2017:261), og hans forståelse av hva som ligger i elementene *kategorisering, holdninger, kunnskap* som det som samlet leder til *ferdigheter* i møte med religion. Dette utgjorde de overordnede kategoriene i min undersøkelse. Ut fra problemstillingen min siktet jeg også mot å utvikle en forståelse hva som kjennetegner *ulike former* for religionskompetanse på asylmottak i Norge, og dette vil jeg kalle en videreutvikling av teori (Thagaard 2013:187). Min forståelse er vokst frem gjennom en dialektisk prosess mellom de tendenser som empirien representerer og min forforståelse og faglige grunnlag (ibid.:167). Man kan dermed si at oppgaven også har et induktivt element (ibid.:187).

Fordi jeg ønsket en fremstilling som fokuserte på de ansattes religionskompetanse, valgte jeg *en personsentrert tilnærming* (ibid.:221) for min analyse. Jeg gikk frem gjennom først å lese gjennom hele datamaterialet i sin helhet. Jeg knyttet da tekstelementer som jeg opplevde som relevant til de overordnede kategoriene som jeg hadde med meg fra temaene i rammeverket for religionskompetanse. Siden mine forskningsspørsmål og intervjuguide også var knyttet til disse kategoriene hadde jeg datamateriale på alle kategoriene hos alle intervjupersonene. Kategoriene var såpass store at de fanget opp elementer som Dinham selv nevner, men også andre perspektiver fra intervjupersonene samt annen relevant teori som ble

benyttet til en videre klassifisering av materialet gjennom utvikling av underkategorier. Ved valg av underkategorier forsøkte jeg å utvise en fleksibilitet i møte med materialet, men det er samtidig slik at kategorier vil skape en begrensning i den forstand at andre perspektiver som ligger i materialet ikke vil bli synlige i oppgaven. Her har jeg altså vært nødt til å gjøre en avgrensning inn mot problemstillingen i oppgaven. Når jeg skulle forsøke å klassifisere sentrale temaer i materialet, fokuserte jeg først på erfaringsnære begreper, altså ord og uttrykk som intervjupersonene selv benytter. Men jeg har også tatt med noen erfaringsfjerne begreper i analysen, begreper jeg mener er dekkende for det intervjupersonene beskriver (ibid.:160f).

Grunnet de utfordringer en personsentrert tilnærming kan by på når det kommer til å ivareta intervjupersonenes anonymitet har jeg gjennom en typologisk tilnærming valgt å konstruere idealtyper for religionskompetanse i kapittel 8 som en måte å illustrere viktige tendenser i materialet. Gjennom å sammenstille trekk fra flere personer i hver type i en rendyrket form, har denne metoden også en fordel ved at den egner seg til fortolkning som kombinerer empirisk analyse med begreper hentet fra teori (ibid.:221-223). En svakhet ved metoden kan være at nyanser i materialet forsvinner, men styrkene som dreier seg om at hovedtendenser i materialet trer tydeligere frem og at den i større grad ivaretar prinsippet om konfidensialitet mener jeg veier opp for dette. Idealtypene vil gi uttrykk for sammenhenger (ibid.:176) mellom hva kategoriene *kategorisering*, *holdninger*, *kunnskap* og *utgjør for ferdigheter* i møte med religion (religionskompetanse).

Til slutt vil jeg understreke at intervjupersonene kun står for sitatutdragene gjengitt i denne studien. Analyser og konklusjoner som blir fremsatt er mine egne, og springer ut av mine fortolkninger og vurderinger basert på min forforståelse, samhandling med teori og den arbeidsprosessen som ligger til grunn for oppgaven. Samtidig har jeg jobbet ut fra ønsket om å ivareta deres forståelse (jf. ibid.:195).

4 Analyse av kategorisering

Jeg vil nå gjøre en analyse av det første elementet i Dinhams rammeverk for religionskompetanse, nemlig *kategorisering*. Som nevnt i teoridelen handler kategorisering om å forstå religion som sosiologisk kategori, forstå det virkelige religiøse landskapet og hvorfor religion er et fenomen det er verdt å vie oppmerksomhet (Dinham 2017:261). I konteksten av asylmottak i Norge vil det være aktuelt både å se på hva de ansatte mener skal inkluderes i religionsbegrepet (4.1), og hvilken rolle de mener religion og sekularisering spiller i dagens Norge (4.2) inklusivt blant beboerne på mottaket (4.3).

4.1 Hva er religion?

Et av spørsmålene i intervjuguiden min lød: *Hvis jeg spør deg hva religion er, hva svarer du da?* På dette spørsmålet svarte A6:

Det er en slags virkelighetsoppfatning hvor det er en eller annen guddommelighet til stede og som regel et sett med normer og verdier og regler som følges i ulik grad (A6).

Denne definisjonen er på linje med de fleste intervjupersonenes forståelse, og med sitt fokus på innhold stemmer den overens med forståelsen som dominerer i det offentlige ordskiftet i dag (Stålsett 2017:18), ett aspekt som også dekkes av Woodheads definisjon formulert over (jf. pkt. 2.1.1).

Intervjuperson A3 fokuserte på at religion er forskjellig fra kontekst til kontekst og fra person til person:

Jeg kan ikke identifisere det som én ting, eller gi det bare én mening. Fordi det er noe stort, ikke bare fra land til land, men i subkulturene i hvert land. Det er så forskjellig og umulig å definere. (A3)

Dette utsagnet harmonerer med Dinhams sosiologiske forståelse av religion som flytende (Dinham 2017:262).

En sterkere vektlegging av både religioners *innhold* og *funksjon* finner jeg hos A2:

Jeg tenker at religion har liksom flere sider. For det er jo personlig og privat. En personlig overbevisning og alt det der. Men så representerer det samfunnsstruktur og

offentlige møteplasser. Så det har også en strukturell side, da, tenker jeg. Det regulerer jo samfunnet i stor grad i *alle* samfunn. Så det er i hvert fall tosidig. Minst. (A2)

Dette synet var representativt for flere av intervjupersonene. Selv om ikke alle trekker det funksjonelle aspektet frem når de ble spurt om hva religion er, kom dette implisitt til uttrykk i andre sammenhenger. Sammenfattende kan vi altså si at både substansielle og funksjonelle elementer var til stede i de fleste intervjupersonenes forståelse av religion.

4.2 Religion i Norge i dag

Når vi er ute etter å analysere religionskompetansen hos de ansatte på asylmottak, er det som nevnt viktig å spore opp hvordan de vurderer det virkelige religiøse landskapet i Norge i dag, og hvilken rolle de mener religion og sekularisering spiller i denne sammenhengen (Dinham 2017:261).

4.2.1 Et sekulært samfunn

Mange av intervjupersonene beskrev religioners rolle i Norge på en måte som finner støtte i ulike sekulariseringsteorier (Botvar 2010:12). Når A6 blir spurt om religioners betydning for det norske samfunnet i dag, svarer hun:

A6: (...) religion er for så vidt en privatsak som ikke bør påvirke politisk retning for mye. Men så er det er jo på en måte veldig vanlig i norsk kultur, at vi har de samme verdiene som det som kalles kristne verdier.

I: Tenker du at det er det det er, at det er kristne verdier?

A6: Nei, egentlig ikke. (...) Jeg tror at folk har behov for å være snille mot folk og ha respekt for andre og være ærlige og de tingene der uten at det har noe med religion å gjøre. Man er ikke avhengig av religion for å oppføre seg ordentlig.

A6 bekrefter her det Botvar kaller sekulariseringsteori som vektlegger *differensiering* mellom statlig og religiøs makt (Botvar 2010:12). Som vektlagt i det *strikt sekulære* paradigmet er religion en privatsak (Plesner 2016:77). Samtidig som hun ser at det noen kaller kristne verdier preger norsk kultur, mener hun ikke nødvendigvis at disse verdiene er kristne. Dermed støtter hun også sekulariseringsteorier som vektlegger religioners *reduuerte betydning* (Botvar 2010:12).

Et av de første spørsmålene som de ansatte ble stilt i intervjuene var: *Hva slags retningslinjer følger asylmottaket når det kommer til religion?* På dette svarer A6:

A6: Vi hadde faktisk ikke noen offisielle retningslinjer i forhold til det i det hele tatt. Det ble sagt at vi skulle være religionsnøytrale.

I: Du bruker ordet religionsnøytral. Hva legger du i det?

A6: Jeg oppfattet det sånn at begrepet gikk ut på at vi ikke skulle fronte eller favorisere en viss religion eller religionsutøvelse, og at vi ikke skulle starte samtaler som handlet om det uten at de tok det opp først, for eksempel. At det ikke skulle handle om det, eller fokuseres på det. Det var sånn jeg skjønnte det som ble sagt, da, og også det jeg legger i det selv, kanskje. Det er nok litt blanding, der, ja.

I følge A6 skulle de møte religion på en religionsnøytral måte. Dette handlet både om å avstå fra selv å initiere samtaler om religion og at man generelt sett ikke fokuserer på religion, noe som også virker til å ligge tett opp til en form for *nøytralitet* som anser *religion som et privat anliggende* (Plesner 2016:79).

Som svar på spørsmål om hvordan Norge forholder seg til religion i kontrast til andre land i verden nevner A10 Frankrike som eksempel:

Da jeg bodde i Midt-Østen vedtok Frankrike en lov som innebar at hvis du er en veldig praktiserende religiøs, så må du legge fra deg det du har hjemme før du går ut i gata eller på jobb. Det er ikke noe problem at du er opptatt av religion, men du må beholde de verdiene du har inni deg. Du trenger ikke vise dem på arbeidsplassen og sånn. Frankrike er et kjempebra land i forhold til religion. Mye frihet, kanskje friere enn Norge? (A10)

A10 ser altså på religion er en privatsak, og løfter altså frem et sentralt trekk ved det man kan kalle en *strikt sekularisme* (ibid.:77). Hun knytter imidlertid dette til religionsfrihet, noe som er mer i tråd med det som kan kalles *åpen sekularisme* der *religionsnøytralitet* i form av *likebehandling og diskrimineringsvern* står sentralt (ibid.:79).

Opplevelsen av frihet ble også fremhevet av A7, som selv har minoritetsbakgrunn fra et land i Midt-Østen:

Jeg merker at i Norge er det slik: De som er opptatt av religion, de går i kirken. De som ikke er opptatt av religion, de er hjemme. Det er ikke noen tilknytning mellom

makt og religion i kirken her, slik som det er i Midt-Østen. Der blander religion seg i alt: livet, makten, styring, alt, alt! I Norge er det to forskjellige ting. Jeg merker at det ikke er så mange nordmenn som er opptatt av religion. Jeg har spurt mange. (A7)

A7 mener at det er veldig positivt at kirkegang er noe den enkelte står helt fritt til å velge. Dette begrunner hun i at det ikke er noe blanding mellom politikk og religion i Norge i den forstand at det ikke utføres noen maktutøvelse i religionens navn fra politisk hold. Til sist beskriver hun en opplevelse av at religion har en begrenset plass i nordmenns liv. A7s forståelse for religion og sekularisering i det norske samfunnet vektlegger religionsfrihet (åpen sekularisme, *ibid.*:78), sekularisering i form av *differensiering* mellom statlig og religiøs makt (Botvar 2010:12) og *reduisert religiøsitet* (*ibid.*).

4.2.2 Et livssynspluralistisk samfunn

Noen av intervjupersonene har et litt annet synspunkt på religioners rolle i Norge i dag. De mener på tross av at mange mennesker i Norge ikke selv tror på Gud, ser de på norske verdier som kristne verdier, og mener at kirken som institusjon fremdeles er av betydning for mange. Dette er i tråd med Davies karakteristikk av de skandinaviske landene som «belonging without believing» (Davie 2015:105). Jeg vil trekke frem ett utsagn som illustrer dette.

(...) til tross for at de er kommet til et kristent samfunn. (...) Mye av mine verdier i livet er jo nært knyttet til kristendom siden det preger det samfunn jeg har vokst opp i.

A5 ser sine egne verdier som kristne verdier og det norske samfunn som et kristent samfunn.

A2 beskriver religioners fortsatte betydning på denne måten:

Vi har jo ritualer som de fleste av oss fortsatt forholder seg til. Og vi ser det jo når det skjer en katastrofe eller ulykke eller tragisk hendelse. Da er det jo prester som er ute og uttaler seg om hvordan folk har det. Og det er både positivt og negativt, tenker jeg. For det kan være veldig ekskluderende for de som ikke er kristne. Men jeg tenker at kirken er en felles institusjon fortsatt. Mens i andre religioner, sånn som i islam er det jo *veldig* strukturerende, altså sånn ekstremt. (A2)

Hun beskriver hvordan blant annet kirkens og presters tilstedeværelse i tragedier er viktig for mange, også i Norge, og hvordan kirken fremdeles er en felles institusjon for hele folket. Samtidig nevner hun at det kan ekskludere noen, og at islam er mye mer strukturerende for

livet enn det kristendom er, noe som gir inntrykk av at intervjupersonen opplever Norge som et livssynpluralistisk samfunn.

A8 beskriver også en annen tendens i det norske samfunnet, nemlig opplevelsen av nedadgående religiøs praksis for personer i Norge:

Jeg tror kanskje ikke folk har tid. Det moderne samfunn har gjort at man får mindre og mindre tid til religion, tror jeg. Vi er opptatt med andre ting, med karriere, barn, aktiviteter. Det er fullt, liksom, fra seks til seks. Så må man jo sove litt og... (...) Jeg syntes det var litt rart i begynnelsen, når jeg kom til Norge, at det var så få som gikk i kirken, for jeg trodde man skulle gå i kirken på søndager. At alle gikk fra hjemmene og sa at nå er det kirketid, men sånn var det ikke. (A8)

Det har altså skjedd noe i det norske samfunnet som gjør at det ikke lenger er plass til religion, eller i hvert fall ikke til religionsutøvelse. Det moderne samfunnet er fylt til randen av aktiviteter og jobb. Tid til kirkegang kommer veldig langt ned på prioriteringslisten. Men også for muslimer kan det være vanskelig å være praktiserende slik de ønsker:

Man ser også blant muslimer at det er mange som sliter med å følge disse bønnene fra moskéen, ikke sant. De sliter med det, for det passer ikke arbeidstiden. Så de går ikke i moskéen hver fredag, kanskje de rekker en eller to ganger maks i måneden. Så det er ikke bare-bare. (A8)

Ut fra intervjuperson A8s forståelse er det strukturer i samfunnet vårt som gjør det vanskelig å praktisere religion. Dette gjelder både for kristne og muslimer. Det kan godt hende at man har en tro, men det passer ikke inn i livet å være en del av et religiøst fellesskap eller å praktisere tro i fellesskap. Dette er i tråd med Grace Davies forståelse av religioners plass i menneskers liv i dag som at de er «believing without belonging» (Davie 2002:5).

Religioners varierende betydning for ulike deler av befolkningen blir beskrevet slik av intervjuperson A8:

Jeg har hørt at kristendommen står sterkere på Sørlandet, for eksempel. Jeg har ikke vært veldig mye der borte, jeg har bare hørt at det er slik. Som jeg opplever det, så er det ikke så mange i forhold til befolkningen, da, som er veldig opptatt av religionen sin. Men hvis vi ser på innvandrere så er de veldig opptatt av barna skal lære Koranen, gå på koranskole, be og sånne ting. Religion blir en daglig ting for dem. Mens i den norske befolkningen er det blitt mer avstand. (A8)

A8 trekker altså frem at det er deler av den norske befolkningen som er mer religiøst aktive, og som slik står i spenning til den sekulære overbevisning om at moderniseringen av samfunnet ville føre til at all religion ville forsvinne (Dinham 2017:257). Når A8 sier at det er blitt mer avstand hos den norske befolkningen forstår jeg det som hun referer til de som har norsk kulturell bakgrunn.

Beskrivelsene til intervjupersonene i denne delen peker i retningen av en forståelse av Norge som et *livssynspluralistisk samfunn*, gjennom å være sammensatt både av sekulære og av multireligiøse strømninger.

4.3 Religion i verden i dag

Når man gjør en undersøkelse av religionskompetanse blant ansatte på norske asylmottak, er det også relevant å se på religioners plass og betydning i verden i dag. De fleste asylsøkerne kommer fra ikke-vestlige land, og det vil derfor være relevant å undersøke om de ansatte har en forståelse av hva dette gjør med det virkelige religiøse landskapet på asylmottaket.

4.3.1 Religiøse og livssynspluralistiske samfunn

Mange av intervjupersonene opplever at det eksisterer en stor kontrast mellom rollen religion spiller i Norge i dag og den rollen religion i andre deler av verden. A6 sier eksempelvis:

Nå er ikke jeg så mye ute og reiser, men jeg har jo vært det litt, og da har jeg fått et inntrykk av hvordan religion står i veldig mange andre land. Jeg tror det oppleves merkelig for veldig mange når man som nordmann, eller nordeuropeer, på tur svarer «I don't believe in God». Det er jo helt merkelig nesten de fleste steder, i USA til og med. Det oppleves veldig rart: «Er du ikke Jewish, eller hva er du? Jesus Christ, jeg skjønner ikke, hva tror du på?!» (A6)

Her er A6s beskrivelse helt i tråd med Davies forståelse av om Europa som unntaket i verden hva gjelder sekularisering (Davie 2002:161). A6 sier at på samme måte som det kan være vanskelig for ikke-religiøse å sette seg inn i hvor betydningsfullt religion er for en troende, så kan det være nærmest uforståelig for en som kommer fra et sted i verden der religion står sterkt at det er mulig ikke å være religiøs. Utsagnet knytter an til Dinhams poeng om at sekulær kompetanse er en integrert del av religionskompetanse (Dinham 2017:259).

Innsikt i religioners betydning fremkommer også tydelig hos A9:

Ja, det (religion) har jo en enorm betydning for enkeltindivider og grupper. Spesielt de gruppene som vi jobber med. (A9)

A9 har en opplevelse av at religion er av ekstra stor betydning for menneskene på mottaket. Når hun snakker om «de gruppene» de jobber med så sikter hun til mennesker som har tatt seg hele veien til Norge fordi de av ulike årsaker opplevde livssituasjonen uholdbar der de kom fra. Dette kan man kalle en sårbar gruppe, og dette er i følge Stålsett en gruppe som ofte tyr til religiøsitet av ulikt slag (Stålsett 2017:29).

Men akkurat som religion oppleves forskjellig fra person til person i Norge, er det store variasjoner også ellers i verden. Dette blir gjenspeilet på mottakene:

Jeg tror vi faktisk har ganske mange beboere som ikke er veldig interessert i religion.

Og så har vi noen beboere som er *veldig* opptatt av religion. Og så har vi veldig mange sånn midt i mellom. (A2)

Dette utsagnet støtter min redegjørelse av at det virkelige religiøse landskapet på asylmottak i Norge kan forstås som et *livssynspluralistisk landskap*.

4.3.2 Maktmisbruk i det religiøse landskapet

Ett tema som gikk igjen i mange av intervjupersonenes forståelse av det religiøse landskapet i andre deler av verden omhandlet religiøs maktmisbruk. A8 ser ikke bare på religion som viktigere andre deler av verden, men at religioners betydning vokser, blant annet som en konsekvens av religiøs maktutøvelse:

Jeg tenker og opplever at i vestlige samfunn begynner det å bli mindre og mindre religion. Mens i andre land, der religiøse har makten, så er det flere og flere som kommer til religion. Det vokser, på en måte. Hva det kommer av, det vet jeg ikke, men i hvert fall sånn opplever jeg det. Det er både – og, ikke sant. Du har disse ekstreme, og så har du noe som kanskje kan være noe bra. (A8)

A8s påstand om at religiøs oppslutning øker i ikke-vestlige samfunn støttes av Stålsett (ibid.:29). Intervjupersonen sier hun ikke vet hva det kommer av. Samtidig nevner hun religiøs ekstremitet som noe negativt, noe som kan tyde på at det her er en sammenheng mellom religiøs bruk av makt og (påtvinget) økt oppslutning (ibid.:179). Men A8 peker også på at det er noen former for religiøsitet som vokser som er positivt. Men dette forstår jeg en

form for religiøsitet som ikke bruker tvang som middel for vekst, men som vokser av andre årsaker, eksempelvis økt sårbarhet (ibid.:29).

Spennet i hvordan mennesker i verden i dag forholder seg til religiøsitet kommer også frem i religiøsiteten til beboerne på mottakene:

Men det handler jo selvfølgelig om en balansegang mellom å se at det finnes behov for at noen må få utøve sin religion, og samtidig huske at noen av de som bor der jo faktisk flyktet fra press knyttet til religion. (A5)

På den ene side nevner A5 at det finnes religiøse behov hos de ansatte som må ivaretas. På den annen side kan religiøst maktmisbruk og opplevelsen av kontroll faktisk vært *årsaken* til at noen av beboerne har flyktet fra landet sitt.

4.4 Oppsummering

I den første delen av religionskompetanse som nå er analysert, kalt *kategorisering*, har jeg først tatt for meg de ansattes ulike syn på hva religion er. Jeg mener det er stor grad av overlapp mellom de fleste intervjupersonenes forståelse av religion og Woodheads religionsdefinisjon formulert i punkt 2.1.1, en definisjon som både inkluderer innholdsmessige og funksjonelle elementer.

Hva gjelder forståelsen av det religiøse landskapet ble Norge av noen oppfattet som et sekulært samfunn, da enten med et ideal i retning *strikt sekularisme* eller *åpen sekularisme*. Synet som ble promotert når det gjelder nøytralitet pekte både i retning *nøytralitet som privatisering av religion* og i retning *nøytralitet som likebehandling og diskrimineringsvern* begrunnet i religionsfriheten. Andre talte i større grad for å se på Norge som et *livssynspluralistisk samfunn*. I følge alle intervjupersonene er religion en stor del av virkeligheten for mennesker andre steder i verden i dag, i så stor grad at man kanskje kan kalle noen deler av verden for religiøse samfunn. Selv om det på langt nær gjelder verden over, var flere opptatt av hvordan *religiøst maktmisbruk* er en av grunnene til at religion flere steder er på fremmarsj. Flere av intervjupersonene påpekte at som i Norge er det *også i verden stor religiøs variasjon*, og at dette gir seg utslag hos beboerne på asylmottakene.

5 Analyse av holdninger

Neste del av analysen retter seg mot er det andre elementet ved religionskompetanse, nemlig *holdninger*. Hos Dinham handler dette om å tematisere følelser (5.2 og 5.3) overfor religion, samt eget religiøst ståsted (5.1) (Dinham 2016). Vi er altså ute etter å identifisere hvilke følelser og begrensede antakelser om religion som er med på å forme møter mellom ansatte og beboere, og hvorvidt de har et reflektert forhold (selvinnsikt) til holdningene (Dinham 2017:261).

5.1 Religiøst ståsted

De fleste intervjupersonene kunne uten vanskeligheter redegjøre for hvor de selv står i forhold til religion, men noen var mer nølende enn andre. En oppsummering av de ansattes religiøse ståsted er gjort under punkt 3.3 om *utvalg*.

5.2 Negative holdninger

Jeg vil starte med å vie oppmerksomhet til det jeg som en samlebetegnelse kaller de *negative holdningene* som kom frem gjennom intervjuene. Noen var fremtredende i den forstand at det ble nevnt av mange, mens andre skilte seg mer ut. I følge Dinham *kan* denne typen holdninger resultere i dårlige spontanreaksjoner i møte med religion som kan være til hinder for god religionskompetanse (ibid.:262).

Mange av intervjupersonene fremhevet religioners konfliktskapende kraft. På spørsmål om hvordan A9 mener religion *er* svarer hun:

Alt. Og ingenting. Det er et godt spørsmål, da. Selv om jeg er meget tolerant og tenker at jeg ikke har noe problem med å forholde meg til noen i det hele tatt, alt er velkomment... Men for min egen del, så ser jeg jo helt klart, jeg hadde likt det hvis det ikke hadde vært noe religion i verden. Med tanke på at alt det jeg ser hver eneste dag, som jeg føler også er et resultat av dårlig religionsutøvelse, da. (A9)

Samtidig som ansatt A9 ser på religion som en konfliktskaper skiller hun altså mellom god og dårlig religionsutøvelse. Men fordi den dårlige religionsutøvelsen bidrar med så mye negativt hadde vi fint klart oss uten religion. Dette mener jeg uttrykker en følelse av *motvilje* mot religion. Også andre intervjupersoner uttrykte en lignende holdning.

Intervjuperson A4 beskriver at flere aspekter ved religion som gjør at det er slitsomt å forholde seg til:

Jeg synes det er slitsomt. Jeg synes det er slitsomt at det er så mye forskjellig. Og så plager det meg litt at folk er så på noen spesifikke religioner. Og så er det kriger, det er konflikter på grunn av det også. Så det plager meg litt. Så jeg vil leve i min egen boble, på en måte, som meg. (A4)

A4 synes det er slitsomt å forholde seg til religion fordi det finnes så mange ulike religioner, at noen har så tydelige meninger om at deres religion er den eneste riktige, og at religion fører til krig og konflikter. Alt dette plager henne, og gjør at hun helst ikke ønsker å forholde seg til religion, men heller leve i en boble. Felles for disse to intervjupersonene (og andre) er at de har med seg negative erfaringer av religion som har bidratt til å skape denne *motviljen* mot religion (jf. Griffith 2010:77f).

Møtet med intervjuperson A7 var veldig gripende. Hun fortalte blant annet om hvordan folket hennes har måttet lide, og hva det har gjort med hennes forhold til religion:

Jeg hater boken. Jeg hater islam. De har lenge brukt makt mot oss. Til nå har de tatt mange tusen av våre kvinner og gjort dem til slaver og misbrukt dem seksuelt. Det er jo grusomt. Jeg hater religionen, og derfor vil jeg ikke snakke om religion. (...) Så derfor, når noen diskuterer religion, særlig islam, hater jeg islam enda mer. Dette er grunnen til at jeg hater islam: For noen år siden drepte de mange, mange tusen menn. Tok alt fra dem. Tror du på den religionen som tar en jente, en 12-åring, og det er lov å gifte seg med henne? Kommer du ikke til å hate den religionen? De som dreper menn og tar kvinner og barn og bruker dem som seksuelle slaver? Tror du på den religionen som dreper barn? Vi har vært under apartheid hele livet vårt. De brukte islam og muslimske symboler mot oss. Hva kaller du det? (A7)

Intervjupersonen er veldig følelsesmessig berørt i denne skildringen. Hun gjentar igjen og igjen at hun hater islam, og følelser av *avsky*, *hat* og *sinne* kommer til overflaten. Det er ikke vanskelig å forstå hvorfor disse vonde følelsene er så sterke hos henne. Ettersom A7 presiserte ved andre anledninger at hun hadde respekt for alle religioner, er det sannsynlig at det kun er denne ekstremistiske varianten av islam hun først og fremst uttrykker avsky overfor. Samtidig er det, som Griffith (ibid.) påpeker, ikke helt usannsynlig at følelser av forakt og fiendtlighet kan velle opp i den ansatte i møte med andre fundamentalistiske former for religiøsitet. I intervjumaterialet som helhet kommer det frem at flere av de ansatte har mer betenkeligheter

mot islam som religion sett i forhold til andre religioner. Islam assosieres i større grad enn andre religioner med undertrykkelse og voldelige handlinger.

Noen uttalelser kan tolkes dithen at de ansatte *nedvurderer* bruken av religion som holdepunkt i tilværelsen. A2 sier:

Du har jo de som er *veldig* religiøse på den kristne siden og har masse symboler. Man får jo av og til lyst til å gjøre dem oppmerksom på: «Du, det går ikke nødvendigvis bedre av at du har masse ritualer rundt symbolene dine». (A2)

I A2s verden skjer vanskelige ting alle mennesker; både de som tror og de som ikke tror. Når man selv har dette synet kan det være vanskelig å støtte bruk av religion som har en tro på en Gud som favoriserer bestemte mennesker. I uttalelsen ligger en manglende anerkjennelse for hvordan religion kan fungere som et holdepunkt i en vanskelig livssituasjon (Abu-Raiya og Pargament 2015:25).

A4 mener at en slik form for religiøsitet går over til noe som ikke er sunt psykisk:

Jeg har vært vitne til noen episoder der religion går veldig på det psykiske til mennesket. De vil bare være religiøse, må be fem-ti ganger hver dag, for da får de oppholdstillatelse for eksempel. Og jeg synes ikke det er sånn det funker, «jeg kan ikke gå på jobb i dag fordi jeg må be», eller «jeg får ikke denne jobben». Men det er ikke slik det fungerer. Hvis du ikke prøver å få jobb, får du ikke jobb. For meg blir det negativt psykisk sett. (A4)

Intervjupersonen mener her at en form for religiøsitet der bønn er den eneste innsats man gjør for å få et godt liv er negativ. Hun mener at dette kan være med på å skape en psykisk tilstand som ikke er sunn. Også her kan man kanskje si at det ligger en *nedvurdering* med hensyn til hva slags positiv betydning bønn (ritualisering) kan ha for en følelse av mestring og mening (jf. Danbolt og Stifoss-Hanssen 2014:212).

Som svar på spørsmål om A1 kan komme på konkrete hendelser i sitt arbeid der hun opplever å ha vært i møte med religion, sier hun:

Det kan være afghanske damer nede på voksenopplæringen. De skal ikke ta noen i hånda, de vender ryggen til, de skal ikke hilse på norske menn. Det er jo et eksempel som jeg tenker vi har en liten jobb å gjøre i det norske samfunnet. Jeg tenker at i Norge så er det viktig med holdninger og vise respekt for alle (...). (A1)

Når de afghanske kvinnene ikke vil ta menn i hånda og vender ryggen til ser hun det som en religiøs praksis som uttrykker mangel på respekt. A1 fremhever at det å vise respekt er en viktig holdning i Norge, og at dette er noe de afghanske kvinnene bør lære seg. Man kan hevde at dette er en *nedvurdering* av hvor viktige de verdiene er som begrunner denne religiøse praksisen.

Et av spørsmålene i intervjuguiden lød: *Kan du beskrive en hendelse der negative følelser ble satt i sving hos deg i møte med andres religion?* Intervjuperson A9 svarte slik:

Det er jo sånn oppgitthet, da. Jeg har jo følt på det ganske mange ganger. Med tanke på at man føler at det er noen som kanskje blir litt undertrykt. Og det at man føler et ansvar i det å kunne videreformidle det som finnes av muligheter her. (...) Og da ikke å få gehør for det med tanke på at de ikke er mottakelig for sånn informasjon eller ikke ønsker det, jeg vet ikke... Da blir man litt oppgitt, og kanskje litt lei seg. (A9)

A9 er her fokusert på sider ved religion som er undertrykkende. Det gjør henne *oppgitt* og *trist*. Særlig når hennes forsøk på å hjelpe ikke blir tatt imot. Følelse av oppgitthet handler også om det at man kjenner på manglende handlingsrom. Følelsene i denne sammenhengen er slik jeg forstår det knyttet til medfølelse for den som blir undertrykt, et signal om at noe ikke er som det bør være i situasjonen (Stålsett 2017:160).

De negative holdningene som er funnet i mitt materiale representerer på ingen måte hele holdningsbildet hos intervjupersonene som er sitert, og det eksisterer helt sikkert holdninger hos den enkelte som ikke kom frem i intervjusituasjonen. At motoverføring (Griffith 2010:77f) er i spill hos de ansatte er imidlertid et tydelig trekk ved møtene som er beskrevet i materialet.

5.3 Positive holdninger

Jeg vil nå gå videre til analyse av det jeg samlet sett har valgt å kalle *positive holdninger* i mitt materiale.

Det mest fremtredende funnet knyttet til holdninger i materialet er hvordan *respekt* løftes frem som et ideal i møtet med beboerne, og også hvordan svarene til mange av intervjupersonene var preget av en respektfull holdning. Samtlige intervjupersoner nevner ordet respekt en eller flere ganger i løpet av intervjuet, dette til tross for at jeg selv ikke brukte det i noen av mine spørsmålsformuleringer.

Etter å ha blitt spurt om hun har opplevd situasjoner der hennes kunnskap om religion har vært nyttig, fremhever A9 respekt som et ideal i det norske samfunn:

A9: Man er jo vant til konfliktsituasjoner der noen kritiserer andre for ikke å utøve sin religion på riktig måte, at man ikke bruker riktig kleskode for eksempel. Og da opplever jeg at jeg har opptrådd på en måte som signaliserer at jeg respekterer hvert individ. Og videre, den måten vi snakker til hverandre på; at jeg snakker til dem på en ordentlig måte, gjør at den ene godtar at den andre ikke gjør det (har riktig kleskode). At man informerer om at her i Norge er det ikke noe tvang, man utøver sin religion på den måten som man selv ønsker å utøve den. Så jeg vet ikke, kunnskap?

I: Ja, hvis det ikke er kunnskap om religion, hva er det kunnskap om da, tenker du?

A9: Det er et godt spørsmål. Ja, det er jo kunnskap om holdninger, tenker jeg.

Norsk/nordisk standard. Eller den ønskelige standarden i hvert fall.

Dette eksempelet har mange likhetstrekk med det siste eksempelet som ble løftet frem under punktet over om nedvurdering. A9 snakker imidlertid her om viktigheten av respekt for det enkelte individ, også i konfliktsituasjoner som bunner i religion. Dette knytter an til at det å møte noen med respekt er å *se om igjen* (Stålsett 2011:18). Hun formidler holdningen respekt ved *selv* å være et eksempel på respekt. Dette mener hun å vise ved måten hun snakker med beboerne. Holdningene hun formidler ser hun på som den ønskelige standarden i Norge.

Forventning om gjensidig respekt blir fremhevet av flere intervjuperson med tanke på formidling av tro. Halvparten av de ansatte nevner uoppfordret at de mener ingen skal tvinge sin religion på andre. Jeg kan ikke trekke noen statistisk konklusjon ut fra dette, men det ble uansett tydelig at dette var noe disse intervjupersonene var opptatt av. Tanken om at man skal la den enkelte få være i fred med sin tro er i følge A5 noe som må gå begge veier:

Jeg har veldig respekt for menneskers tro, men samtidig så er det også viktig for meg at folk med tro har respekt for meg at jeg *ikke* har tro, for hvis ikke de har respekt for meg, så er det veldig motstridende. (A5)

Her uttrykker A5 at respekt er noe hun viser, men som hun også forventer å motta. Gjensidig respekt i møtet mellom mennesker er altså av avgjørende betydning. Dette kan altså tyde på at det er en grense for respekten. Det kan komme til et punkt hvor man ikke lenger har fortjent den andres respekt.

En av intervjupersonene *anerkjente* beboernes evne til å leve i et religionspluralistisk samfunn:

Jeg tenker at de har så mye mer erfaring med flerreligiøsitet enn det vi har. Og for utenforstående så kan det være man tror at strenge muslimer mener at alle skal være strenge muslimer. Jeg tenker det er mye mindre sosial kontroll her enn det er i en skoleklasse, for eksempel. Det er mye større aksept her for å leve forskjellig, enn i en skoleklasse. (A2)

A2 er tydelig på at hun har noe å lære av beboerne. Gjennom en slik utjevning av maktforholdet mener jeg hun uttrykker anerkjennelse for hvordan beboerne og deres religiøsitet kan være kilde til positive verdier. Slik jeg forstår dette viser hun her en form for sosial verdsetting, som er en av tre anerkjennelsesformer i følge Axel Honneth (de to andre er emosjonell hengivenhet og kognitiv respekt) (Honneth 2008:139).

Flere intervjupersoner trakk frem hvordan religion kan ha en fellesskapsbyggende effekt:

Så det å samle alle og ta imot alle har stor betydning for meg. Og det handler om religion, og hvorfor det handler om religion vet jeg ikke, men det er veldig hyggelig å være i en flokk. Ikke bare de næreste, for eksempel når det er jul, slik det er her i Norge. I påsken reiser hele familien til fjells, men hva med de som ikke har råd til å reise til fjellet? Påske handler for meg om religion. En høytid for religion, ikke bare for å spise sjokolade og sanne ting. Så for meg handler religion om fellesskap. (A4)

A4 legger her for dagen en *empatisk* holdning, både i form av å sette seg inn i situasjonen til de som blir holdt utenfor, og gjennom å se hvilken positiv betydning religion kan ha. Hun kommer opprinnelig fra en kontekst der fellesskapet står sentralt i religionsutøvelsen. Dette opplever hun som mindre viktig i Norge.

Intervjuperson A9 bygger denne tankegangen ut videre:

Sånn individuelt, personlig, så er det sikkert for mange veldig store fordeler med å ha en religion. (...) Det er jo en veldig stabiliserende faktor. At man kjenner sin bakgrunn og er stolt av den og når man utøver det så kjenner man en tilhørighet på en måte, og da gir jo det sikkert veldig stor mening. (...) Det er ikke bare at det splitter folk, og er negativt, men det bringer også veldig mange sammen. Det merker man jo også her, når det kommer nye for eksempel. Det at man kan ta del i en gruppe, det er jo også svært

positivt. At man føler at man hører hjemme selv om man aldri har vært i Norge før.
(A9)

A9 trekker her frem tre positive elementer med religion, nemlig at den kan være stabiliserende, meningsskapende og fellesskapsbyggende. Dette er noe hun erfarer hos beboerne på mottaket ved å leve seg inn i hva det betyr for dem (jf. Stålsett 2017:160).

I følgende uttalelse setter ansatt A5 ord på en *interesse* for å kunne ha gode samtaler om religion:

Jeg kan savne konstruktive, gode samtaler om religion og hva det betyr. Det kan være kjempeinteressant. For å dele kunnskap, og ikke for å overbevise noen andre, men for å dele tanker om det. (A5)

Interessen blir på denne måten en døråpner både til samtaler og mer kunnskap. Når man kjenner på annerledesheten hos den andre, i stedet for å frykte den, vil interesse og nysgjerrighet følge (jf. Levinas etter Griffith 2010:79).

I et oppfølgingsspørsmål spurte jeg A1 om kunnskap om hverandre kan være en nøkkel til forståelse. Hun svarte:

Å, absolutt. Ikke bare kunnskap om hverandre, men at man også kan ha venner fra alle typer religioner. Det er ikke religion som bør stå i veien for at du skal kunne ha et forhold til andre, tenker jeg. (A1)

Denne uttalelsen mener jeg beskriver intervjupersonens *åpenhet* overfor andre. Religion skal ikke være til hinder for vennskap, og vennskap kan være en måte å utvide horisonten og få større forståelse for religion. Mennesket som relasjonsvesen (Buber etter Simonsen 2003:L) står altså i sentrum for denne formen for åpenhet.

A9 setter ord på hvordan hennes holdninger til religion har endret seg etter at hun begynte å jobbe på mottak:

Jeg føler at jeg er veldig åpen for folks tro. Etter at jeg har begynt å jobbe i mottak, så tror jeg at det har endret seg veldig mye. For at jeg og mannen min, vi var på veldig lik linje når vi møttes en gang i tiden. Men nå merker jeg at jeg tar andre i forsvar, når det blir diskusjoner hjemme om religion. Han er veldig mye mer krass i forhold til utøvelse, så det har vel gjort noe med meg, at jeg jobber i asylmottak, kanskje. (A9)

Som begrunnelse for sin endrede holdning overfor religiøsitet oppgir hun jobben hennes på asylmottak. Hun utdyper senere hva som har vært bakgrunnen for denne forandringen:

Det at jeg blir møtt med veldig mye godhet og inkludering fra de som kommer fra forskjellige trossamfunn og religioner, det gjør nok helt sikkert at jeg ønsker å gjøre det samme tilbake. For i all hovedsak så er det jo det som skjer, at man blir møtt på en veldig god måte. Det er jo de negative historiene som man husker, og som blir omtalt i hvert fall i den norske debatten. Men i all hovedsak så skjer det positive møter mellom mennesker. Så ja, det er vel det som gjør at jeg har det ståstedet jeg har i dag. (A9)

A9s holdninger til religiøsitet har endret seg til å bli mer åpen. Ved å lære religiøse å kjenne, så har hun fått fordommene sine motbevist, og fått et mer nyansert bilde av virkeligheten. Holdningene hennes er altså blitt formet gjennom de erfaringer hun har gjort seg. Det er samtidig relevant å nevne at dette er samme intervjuperson som under punkt 5.2 sa: «Jeg skulle ønske at religion ikke fantes». Slik jeg tolker dette er det en *ambivalens* hos denne intervjupersonen. Hun har både negative og positive holdninger og følelser til religion på en gang. Dette er representativt for bortimot alle intervjupersonene, og jeg vil dermed si at de befant seg på en skala med ulikt tyngdepunkt enten på positive eller negative holdninger.

5.4 Selvinnsikt

Dinham vektlegger et reflektert forhold til egne holdninger (Dinham 2017:261). Jeg vil nevne at det var veldig varierende hvor meddelsomme intervjupersonene var med tanke på egne følelser overfor religion. Det kan være flere grunner til dette, men en grunn kan være mangel på selvinnsikt.

Av de holdningene som jeg har trukket frem i analysen over er det mange som er eksplisitt uttrykt. Ut fra datainnsamlingsmetoden jeg har benyttet kan det være vanskelig å få taket på holdninger som intervjupersonene selv ikke har innsikt i. Ett eksempel som jeg dog har trukket frem er nedvurdering av enkelte beboeres bruk av religion, når denne bruken bryter med ansattes verdier. I det ene tilfellet sier A2 at det er fristende å si noe, men gjør det ikke. Det kan tyde på at om hun ikke nødvendigvis er klar over sin nedvurdering, så er hun klar over at hun ikke bør handle på sin innskytelse om å opplyse den det gjelder om det hun opplever som et bedre handlingsalternativ for beboeren. En viss selvinnsikt mener jeg derfor man kan si at hun har. På den annen side fremhever Griffith at det er slik at mennesker kan

fange opp hverandres grunnleggende følelsesmessige uttrykk. Det er altså ingen lett oppgave å skjule den aversjon man måtte føle på i det enkelte møte (Griffith 2010:63).

Intervjuperson A5 reflekterer slik over sin egen selvinnsikt:

Jeg tar jo meg selv i forutfattede meninger hele tiden, det gjør jeg jo. Men samtidig så er det viktigste for meg at jeg er bevisst på at skjer, og at jeg prøver å jobbe mer med det. Når det gjelder kristne også. Men jeg tenker at den dagen jeg mener at jeg er fullt utlært og respekterer alt og har ikke noen fordommer, da er jeg i hvert fall på feil vei: Null selvinnsikt! Men jeg prøver så godt jeg kan. (A5)

Her viser den ansatte at hun har et ideal om å møte den enkelte med respekt, men at hun samtidig tar seg selv i noen ganger å møte andre med fordommer. Hun viser her at hun har reflektert mye over dette, og hun har skjønt at hun ikke alltid møter religion på en ideell måte. I følge Griffith (ibid.:79) og Dinham (2017:262) er selvinnsikt et essensielt skritt for å bevege seg vekk fra fordommer og møte den andre med interesse og åpenhet.

5.5 Oppsummering

Jeg har nå gjort en analyse i av *holdninger* som er den andre dimensjonen ved religionskompetanse. Mitt fokus har vært å identifisere negative og positive holdninger knyttet til religion. *Negative holdninger* som jeg har funnet i materialet er motvilje, avsky, nedvurdering og oppgitthet. Jeg vil ikke kunne svare på i hvilken grad disse holdningene faktisk kommer til uttrykk i møte med religiøsitet. På den ene siden er det sannsynlig at de negative holdningene som eksplisitt kom til uttrykk i mindre grad vil skinne igjennom i det enkelte møte i de tilfeller de ansatte er dem bevisst. På den andre side er det ingen enkel oppgave å skjule negative følelser (Griffith 2010:63). De negative holdningene som fremkom implisitt er det vanskeligere å vite om intervjupersonene var klar over.

Positive holdninger til religion som kom til uttrykk var respekt, anerkjennelse, empati, interesse og åpenhet. Jeg har nevnt at bildet i virkeligheten sannsynligvis er mye mer mangefasettert enn slik jeg har fremstilt det, både når det gjelder hvilke positive og negative holdninger som er representert hos intervjupersonene, og særlig når det gjelder sammensetningen av disse holdningene hos den enkelte. Oppdelingen er et analytisk grep til bruk i utarbeidelse av idealtyper i kapittel 7 av denne studien. Generelt sett vil jeg si at *alle* uttrykte *ambivalente følelser og holdninger* knyttet til religion, og at de befant seg på en skala fra positive til negative holdninger.

6 Analyse av kunnskap

Det tredje elementet i Dinham's rammeverk for religionskompetanse dreier seg om å ha *noe* kunnskap om ulike religiøse tradisjoner (6.1), kunnskap om religion som identitetsmarkør (6.2), og kunnskap om religion som person- og kontekstavhengig (6.3) (Dinham 2017:262). Er kunnskapen manglende i en gitt situasjon, handler det ifølge Dinham om å ha mot og midler til å skaffe seg den kunnskapen som trengs (6.4) (Dinham 2016). Dette vil jeg i analysen knytte til kunnskapsformen *kunnskap-om*, slik jeg redegjorde for i teoridelen (2.3), men jeg vil benytte ordet *kunnskap* i fremstillingen. Jeg vil nå gjøre en analyse av hvorvidt de ansatte på asylmottakene har, eller ønsker å ha, denne formen for kunnskap om religion, og videre om de innhenter kunnskapen dersom den mangler.

6.1 Kunnskap om religiøse tradisjoner

Dinham er tydelig på at det ikke er noe mål i seg selv at man skal kunne alt om alle verdens religioner, men *noe* kunnskap om *noen* religiøse tradisjoner er ønskelig (Dinham 2017:262). Det var i all hovedsak islam og kristendom som ble tematisert av intervjupersonene. Dette fremkom blant annet gjennom å nevne religiøse høytider, skikker knyttet til en religion, eller religiøst forankrede symboler. Følgende uttalelse avdekker kunnskap om førstnevnte to aspekter:

Ofte ber beboerne på rommene, i hvert fall muslimene. På ramadan, så var det sånn at de gjerne ville ha en samling på kveldstid og be samlet. De ønsket seg et eget rom fordi det er en bønn på ramadan som man må være flere for å be, det er en slags regel innen islam. (A8)

Her viser A8 at hun har kunnskap om den religiøse høytiden ramadan, og skikker knyttet til denne.

A7 la for dagen kunnskap om at det finnes ulike retninger innen islam:

Ja, det er Shia og Sunni muslimer. Og blant Sunnimuslimer så er det også to forskjellige grener. Og Shiamuslimer, sånn jeg har forstått det, de har tolv høyere imamer som de følger. Så det skjer noen ganger at det blir konflikt og diskusjoner mellom Shia- og Sunnimuslimer på mottaket. (A7)

Selv om ikke all informasjon gjengitt her er helt presis, sitter hun åpenbart inne med noe kunnskap om variasjon innad i islam, og at disse variasjonene har gitt opphav til diskusjoner blant beboerne på mottaket.

A5 sier at hun kan tenke seg mer kunnskap om religion:

Det hadde vært interessant å kunne mer om de store religionene, og kunne dra fellestrekk, imellom dem. For å si at: «Ja, men i islam er dette grunnverdier, men det er det også i kristendom. Det finner man igjen her og her og her.» Sånn at muslimer kunne kjenne seg igjen, til tross for at de er kommet til et kristent samfunn. Slik kunne man unngå den segregeringen og det som jeg oppfatter som veldig negativ, at man sier at «de er muslimer, og de er kristne». Man deler opp mennesker på ett grunnlag, mens det er jo så mye felles mellom religionene og også mellom mennesker som ikke tror på Gud. Mer som er likt, enn ulikt. (A5)

A5 begrunner hvorfor hun kan ønske seg mer kunnskap om de store religionene med at det kan hjelpe en til å unngå å sette mennesker i bås, noe som i følge Dinham er en av hensiktene med religionskompetanse, nemlig å «unngå stereotypier» (Dinham 2012:2). Mer kunnskap kan være en kilde til dialog om det som forener, og ikke det som skiller. Det kan se ut som at intervjupersonen ønsker å bevege seg bort fra en «vi og dem»-tenkning, og heller promotere «et felles vi» (Kristeva etter Korslien 2009:93), også mellom mennesker som ikke tror og som tror.

Noen av intervjupersonene var derimot eksplisitte på at de ikke ønsket kunnskap om religion. Under gjengir jeg litt av dialogen med A4:

I: Kan du beskrive en situasjon der den kunnskapen du har om religion var nyttig?

A4: Nei, jeg er veldig nøytral som sagt, jeg har ikke noen situasjon jeg kan fortelle om i forbindelse med det.

I: Nei. Og heller ikke et konkret tilfelle der du hadde ønsket at du hadde hatt mer kunnskap om en bestemt religion?

A4: Jeg ønsker ikke det, egentlig.

I: Du ønsker ikke det, nei.

A4: Nei, jeg har nesten null interesse for religion. Men samtidig må jeg være litt integrert i det på grunn av arbeidsoppgavene mine, og min arbeidssituasjon. Men

egentlig: politikk og religion er temaer som nesten ikke interesserer meg i den verden vi lever i. Dessverre.

A4 er veldig tydelig på at hun ikke ønsker kunnskap om religion. Dette knytter hun opp mot det faktum at hun er en nøytral person. Intervjupersonen forteller videre i samtalen at motivasjonen for at hun ikke ønsker dette er at hun opplever at religion er slitsomt å forholde seg til (jf. pkt. 5.2).

6.2 Kunnskap om religion som identitetsmarkør

Dinham fokuserer på den betydning religion har som en del av enkeltmenneskers identitet fremfor kunnskap om religiøse tradisjoner (Dinham 2017:262). A9 trekker frem dette elementet:

Jeg tenker at det [religion] er en del av ens identitet. Helt klart. Det er ikke sikkert at det kommer i forgrunnen,, men på en eller annen plass. Det er jo mange som introduserer seg selv som sier «Hei, jeg heter Kari, jeg er 31 år og jeg er muslim», for eksempel. Så da er det jo en del av ens identitet, når man identifiserer seg så mye med det. (A9)

I tråd med Hylland Eriksens beskrivelse forstår A9 religiøs identitet som et svar på spørsmålet «hvem er jeg?» (Eriksen 2001:36). I følge objektrelasjonsteorien konstitueres mennesket ut fra sine relasjoner, og dermed er relasjonen til Gud med på å konstituere hvem jeg er (Stålsett 2014:97-108).

Knyttet til spørsmål om identitet ligger spørsmål om religioners *funksjon* (Dinham 2017:262). Flere av intervjupersonene hadde et nyansert bilde av religioners positive og/eller negative bidrag i den enkeltes liv. Ulike negative funksjonene er belyst tidligere, slik som religiøst maktmisbruk (jf. pkt. 4.3.2) og virkelighetsflukt (jf. pkt. 5.2).

Ansatt A8 beskriver religion som mestringsstrategi i en vanskelig venteperiode på asylmottaket i denne uttalelsen:

Jeg tror religion *kan* være positivt for beboerne fordi de er i en sårbar situasjon. Tenk på folk som venter på svar i ett halvt år eller kanskje mer: Du vet ikke hva som skjer. Får du et negativt vedtak, må du forlate Norge. Alt du eide og hadde solgte du for å betale for å komme hit. Hele livet er satset på å komme til Norge og leve her, og så får du negativt vedtak. Så da raser hele verden for den personen. Og da kan man finne

støtte i religionen, og kanskje finne håp, når man leter etter håp. Jeg føler det i hvert fall sånn. Man ber til Gud eller Allah, man forventer at noen høyere makter hjelper, fordi man føler seg maktesløs når man venter på svar fra UDI. Og da kan det være positivt at du er litt opptatt med religion. (A8)

A8s utsagn støtter tanken om at religion *kan* styrke resiliens (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2014:212) hos beboerne på mottaket ved å gi håp når man føler seg maktesløs. Og det er også i tråd med tankene til Abu-Raiya og Pargament om positiv religiøs mestring (Abu-Raiya og Pargament 2015:25).

Flere av de ansatte var klar over religioners betydning for beboernes identitet, men også at religion spiller inn i ulik grad. Dette stemmer overens med noe jeg har belyst tidligere, nemlig at beboerne antas å befinne seg på en skala fra personer hvis ikke-forhold til Gud definerer deres identitet til dem hvis nær relasjon til Gud i stor grad definerer deres identitet (jf. pkt. 4.3.1).

6.3 Kunnskap om religion som person- og kontekstavhengig

Analysen over har vektlagt et sentralt poeng hos Dinham, nemlig religion som personavhengig (Dinham 2017:262). A5 uttrykker dette slik:

Så jeg vet jo at alle kristne er ikke på én måte, og alle muslimer er ikke på én måte, og alle ateister er definitivt ikke på én måte. (A5)

Hvordan et menneske er religiøst varierer altså fra person til person. Men Dinham påpeker at religion også er kontekstavhengig (ibid.). A3 beskriver gjennom et eksempel sin kunnskap om ulike fortolkninger og praksiser i én religion:

Selv kommer jeg fra en kristen familie fra Jordan. Og kristne i Jordan spiser svin. Men på mottaket møter jeg kristne fra Eritrea som ikke spiser svin. Så jeg har tilpasser meg til deres religionsutøvelse. Selv mener jeg at kristne kan spise det, mens andre mener at de kan ikke spiser det. Vi i Jordan, når det er faste, så spiser vi ikke kjøtt eller melk, men vi spiser andre ting. Men i andre land så spiser ikke kristne noe i det hele tatt, men faster på samme måte som muslimer. De spiser ikke før syv eller åtte på kvelden. Siden jeg har kunnskap om dette, så har jeg også forståelse for det. (A3)

Her viser A3 at hun har kunnskap om at én religion er ulik ut fra hvilken kontekst du er i. Hun beskriver matskikker og fasteskikker hos kristne som varierer ut fra hvilket land man kommer fra.

Den person- og kontekstspesifikke kunnskapen blir også påpekt som nyttig av intervjuperson A2:

Jeg tenker at den er *veldig* nyttig. Både det å vite at religion finnes, og at vi har religiøse dimensjoner. At hvis en person kommer fra Afghanistan er han ikke nødvendigvis muslim. *Vite* at det er av stor betydning . Hvis en Somalier kommer til meg og sier at «Jeg er kristen» så må liksom bjellene mine ringe, og da må jeg vite at *det* er en sjelden situasjon. Vite at mange av de som kommer fra Syria er drusere som er kristne. Vite at det er ikke nødvendigvis et problem på samme måte som i andre land, for i Syria har det vært større åpenhet og større mangfold. Men at det også er et problem fordi Assad var veldig knyttet til de kristne og beskyttet de kristne. Så det å vite såne ting er kjempeviktig. Det å kunne noen ord som har med religion å gjøre; veldig viktig for å skape kontakt der det er mulig. Og unngå det der det passer seg å unngå det. Vite at jeg med hånda på hjertet kan si at: Det å gå rundt juletreeet er helt greit; disse julesangene er helt ok i forhold til din religion. Og det å vite at: Nå beveger vi oss inn på et område som jeg skal være forsiktig med, fordi dette kan touche inn på din religion. (A2)

Eksempelet tyder på at A2 har god kunnskap om religioners betydning i ulike kontekster, men også om at mennesker fra samme kontekst kan ha ulik religiøs tilknytning (ibid.).

6.4 Innhenting av aktuell kunnskap om religion

Knyttet til fokuset som religion som person- og kontekstavhengig følger evne til å innhente den kunnskapen som er aktuell ut fra hvilken beboer de ansatte møter på mottaket (Dinham 2016). Følgende utsagn er et eksempel på dette:

Det er nyttig for meg når jeg skal planlegge ting at jeg vet når ulike perioder er, for eksempel ramadan. På samme måte som vi har fri når vi feirer jul og har vår høytid, så jeg skaffer meg informasjon om når deres høytider er og hvordan feiringen deres er. Så prøver jeg å legge opp til at de kan få fri fra for eksempel informasjonsmøter. Og så

synes jeg også at det føles fint om de forteller meg som sine høytider og sin religion. Og at jeg er oppriktig interessert i det opplever jeg som veldig positivt.(A1)

Kunnskap og interesse ser ut til å sammenfalle hos A1. Hun eksemplifiserer en person som har mot og midler til å innhente den aktuelle kunnskapen om ramadan, slik at hun kan tilrettelegge for beboerne og ta bedre hensyn til dem. Det var mange av intervjupersonene som hadde liknende beskrivelser.

På spørsmål om hun noen gang har kjent på manglende kunnskap i møte med religion svarte A9:

Ja, det føler jeg til stadighet. Jeg kan bringe videre at jeg føler det ofte. Men da er det liksom så enkelt som at man går og tar en telefon og spør, og så tenker jeg ikke noe mer på det. (...) Det er ikke sikkert at jeg spør spesifikt om at jeg skal få den kunnskapen heller: Det er ofte jeg videreformidler, spesielt med tanke på at det har vært litt travelt i det siste. Så vi har ikke håndtert alle sakene selv. (A9)

A9 sier at hun stadig opplever at hun mangler kunnskap. I disse sammenhengene har hun det Dinham etterlyser, nemlig evne til å etterspørre den kunnskapen hun mangler. Men hun retter også oppmerksomheten mot noe annet Dinham etterlyser, nemlig å ha midler i denne sammenheng (Dinham 2016). A9 nevner hvordan tiden ikke tillater at hun selv tilegner seg den aktuelle kunnskapen, grunnet en tidspresset arbeidsdag. I disse tilfellene videreformidler hun kontakt med noen som kan følge opp.

A6 fortalte derimot om en annen tilnærming. Etter at en ung jente plutselig en dag gikk med hijab ble dette diskutert blant A6s kolleger:

I: Kom dere frem til noe i den samtalen?

A6: Nei, inntrykket jeg sitter igjen med var vel bare at vi syntes det var rart, og kanskje litt vanskelig til og med å forholde seg til. Fordi hun var ikke gamle jenta. Og familien, spesielt far, virket veldig autoritær i tillegg, så det var jo også en tilleggsfaktor som gjorde at vi var litt skeptiske, det var vi nok.

I: Vet du om noen av dere var i dialog med han eller familien om det; spurte noe?

A6: Nei, det tror vi ikke. Det er jeg ganske sikker på.

A6 beskriver en situasjon hvor de ansatte står overfor en utfordring som sannsynligvis er religiøst betinget, men hvor de ikke innhenter kunnskap som kan være relevant for å forstå situasjonen. De undrer seg, men de spør ikke.

6.5 Oppsummering

Analysen over viser at mange av intervjupersonene har *noe* kunnskap om religiøse tradisjoner. Det er også slik at noen av de ansatte *ønsker seg mer kunnskap*, mens andre eksplisitt *ikke ønsker det*. Religion som identitetsmarkør blir bekreftet, og religioners betydning for positiv- og negativ mestring og resiliens ble også belyst. Dette inkluderer synet på religion som både en *ressurs* og en *belastning*. Flere viser også en god forståelse for at religion er noe som er *person- og kontekstavhengig*. I mitt intervjumateriale var det både personer som har og som ikke har mot og midler til å *innhente den kunnskapen* man måtte mangle i en gitt situasjon.

7 Analyse av ferdighet

Når jeg nå har gjort analyse av intervjupersonenes forståelse for religion som sosiologisk *kategori, holdninger* til religion og *kunnskap* om religion gjenstår å se på det Dinham kaller religionskompetansens *ferdigheter*, der praksis står i fokus (Dinham 2017:262) Siden ferdighet i møte med religion kan betraktes som en omforming og et resultat av de tre foregående elementene i rammeverket (Dinham 2016), mener jeg man kan kalle *ferdighet i religionskompetanse* for *religionskompetanse*. Jeg vil derfor bruke disse begrepene om hverandre i den videre fremstillingen.

Som beskrevet i del 3.2.4 har jeg som analytisk tilnærming til *ferdighet* valgt å utarbeide en typologi for religionskompetanse (Thagaard 2013:221-223). I tradisjonen etter Max Weber vil jeg konstruere ulike idealtyper for ferdighet som er representert i datamaterialet. Max Webers definisjon lyder: «[...] en idealtipe er utformet av en ensidig *fremheving* av ett eller flere synspunkt [og slik blir] *konkrete individuelle* fenomen [...] arrangert til en samlet analytisk konstruksjon» (Stanford Encyclopedia of Philosophy 2007, egen oversettelse).

Ved å kombinere og se sammenhenger (Thagaard 2013:176) mellom ulike underkategorier fremkommet i foregående analyser av *kategorisering, holdninger* og *kunnskap* vil jeg presentere noen idealtyper for *ferdighet* i møte med religion (religionskompetanse). Jeg vil gjøre et utvalg av de kombinasjonene som jeg mener representerer hovedtendenser og sentrale variasjoner i analysematerialet mitt (ibid.:222f). Når jeg i avsnittene som følger presenterer religionskompetansetyperne vil det altså ikke være slik at én idealtipe tilsvarer én person, men det kan være slik at intervjupersonene i mitt datamateriale kan ligge *tett* eller *mindre tett* opptil idealtypene som beskrevet.

7.1 Unnvikende

Den første idealtypen har jeg kalt *unnvikende* og kjennetegnes for det første ved et syn på Norge som et sekulært samfunn. Idealtypen kjenner seg hjemme i den sekulære antakelsen om at religion er noe som får stadig mindre betydning, og dette er de briller som blir brukt i møte med brukerne av asylmottak. Idealet for hvordan man skal forholde seg til religion i samfunnet kan kalles en strikt sekularisme, som innebærer at religion er noe som helst skal være unndratt offentligheten, og som ledsages av en nøytralitet i form av privatisering av religion. Med hensyn til religioners rolle andre steder i verden ligger fokus på religiøst

maktmisbruk, og Norge står her som en positiv kontrast. Dette negative fokuset preger også følelsene overfor religion, som i all hovedsak gir seg utslag i negative holdninger.

Hovedvekten her ligger på en motvilje mot religion og et ønske om at religion ikke fantes, gjerne som konsekvens av negative erfaringer i møte med religion. Avsky, sinne, hat, nedvurdering og oppgitthet er også relevante følelser. Av dette avledes et manglende ønske om religionskunnskap, og idealtypen innhenter heller ikke kunnskap ut fra gitt person og kontekst. Distanse og unnvikelse brukes som strategi i den grad det er mulig, og dette medfører en unnvikende religionskompetanse.

Det har vært tilfeller i mitt datamateriale der unnvikende religionskompetanse gjør seg gjeldende også der intervjupersonene hadde åpne holdninger og god religionskunnskap. Den unnvikende holdningen skriver seg fra en nøytralitetsdiskurs der samtale om religion er noe man helst holder seg borte fra. Denne formen vil jeg inkludere i den unnvikende religionskompetansen, da idealtypen uansett vil få samme utslag i praksis.

7.2 Problemorientert

Problemorientert religionskompetansetype ser også på Norge som et sekulært samfunn, men da i form av en åpen sekularisme. Religionsnøytralitet forstått som likebehandling står sentralt, med begrunnelse i religionsfrihet og diskrimineringsvern. Også denne idealtypen har mest fokus på religioners negative bidrag til verden i dag gjennom undertrykkende maktutøvelse, og ser at mange av asylsøkerne er på flukt fra religion. Dette fører til en negativ, gjerne motvillig og nedvurderende holdning til religion. Men holdningene hos denne typen kan også være ambivalente i form av følelser av empati. Den problemorienterte idealtypen innhenter kunnskap for å komme med løsninger i sammenhenger der religion er en belastning eller utfordring. Denne problemorienterte religionskompetansen kan også bety en innstilling om at de religiøse mennesker den møter trenger endring i form av modernisering når det gjelder religiøs praksis eller ståsted.

7.3 Dialogfokusert

Jeg har valgt å kalle den idealtypen som ligger tettest opptil det Dinham kaller god religionskompetanse (Dinham 2017:262) for *dialogfokusert*. Idealtypen kjennetegnes ved god forståelse for det virkelige religiøse landskapet. I vår sammenheng handler det om å se at både Norge og verden er livssynspluralistiske samfunn, dog på ulik måte. Landskapet preges av at

religiøse og ikke-religiøse livssyn lever side om side. Denne forståelsen sammen med en åpen og empatisk holdning til religion fører til at den dialogfokuserede har en religionskunnskap som er orientert rundt beboerne på mottaket og hvilken betydning religion faktisk har for dem. Ut fra denne person- og kontekstspesifikke religionsforståelsen er religioners betydning som en ressurs, og ikke bare belastning, sentral. Samlet munner dette ut i en ferdighet som er preget av en åpenhet for samtale og dialog om religion, og der relasjonen mellom beboer og ansatt er sentral for å skape tillit i denne sammenhengen.

8 Drøfting av religionskompetansetyper

Som nevnt i teoridelen vil rammeverket for religionskompetanse ha forskjellig «hensikt, innhold og utfall» ut fra hvilken *kontekst* den anvendes i (Dinham 2017:262). Følgende fire hovedaspekter ved religionskompetansens kontekst ble beskrevet i del 1.3; (1) *beboerne* som særlig sårbar gruppe, (2) *et livssynspluralistisk landskap* som inkluderer både religion og ikke-religion (det virkelige religiøse landskapet), (3) *knappe fysiske ressurser* (her tenker jeg særlig på *tid* og midler til *tolk*), og (4) UDIs regelverk og retningslinjer relevant for religiøsitet som ble oppsummert med følgende stikkord: *religionsnøytralitet, personvern, respekt for annerledeshet, likebehandling, myndiggjøring, normalitet, opplevd mening, sikre grunnleggende behov og ivareta kulturell egenart.*

Hensikten for religionskompetansen forstår jeg i denne konteksten som å være *god praksis* hos de ansatte i møte med religion. Jeg vil på denne bakgrunn drøfte styrker og svakheter ved *innholdet* i de ulike religionskompetansetyperne jeg har utledet ut fra hva slags *utfall* de kan få, og vurdere hvorvidt dette kan karakteriseres som god praksis hos ansatte på asylmottak i Norge. Jeg vil forsøke å besvare hva som er den mest hensiktsmessige religionskompetansen i denne sammenhengen.

8.1 Unnvikende

Ved første øyekast kan den unnvikende idealtypen se ut til å ha en styrke i møte med religionsnøytralitetsprinsippet fra UDI. Den unnvikende typen vektlegger nøytralitet, og da i form av den holdning at religiøse uttrykk bør utestenges fra det offentlige rom. Denne formen for nøytralitet er i følge Plesner ikke menneskerettslig forsvarlig, da den begrenser religionsutøvelsen, og dermed religionsfriheten (Plesner 2016:204). Slik jeg forstår hensikten fra UDI med å ha et religionsnøytralt rom handler det derimot om en religionsnøytralitet som vektlegger *likebehandling* (ibid.). En *viss* form for likebehandling vil man kunne si at den unnvikende typens praksis representerer fordi et ikke-engasjement i møte med religion vil være likt for alle. Samtidig kan man spørre seg om et utfall for denne typens aversjon mot religion gir seg utslag i en favorisering av mennesker som er ikke-religiøse, da disse vil skape færre dårlige spontanreaksjoner (Dinham 2017:262) hos den unnvikende idealtypen. Både manglende samsvar i nøytralitetsform og mulig favorisering av ikke-religiøse vil altså være svakheter for praksis for den unnvikende religionskompetansen. Dette leder videre til spørsmålet om det i det hele tatt er mulig å være nøytral? Dinham stiller seg svært kritisk til

nøytralitetsbegrepet når han uttaler: «Ingen starter fra ingensteds og nøytralitet finnes ikke» (ibid., egen oversettelse). Denne posisjonen finner støtte hos Gadamer i hans tanker om at et menneske vil i ethvert møte ha med sin forforståelse, og at denne forforståelsen vil prege hvordan man fortolker situasjonen (Gadamer 1989:277ff).

Men om nøytralitet ikke er en styrke for god praksis hos den unnvikende religionskompetansetypen, så er kanskje *personvern* det? I personvernet ligger retten til privatliv og til selv å bestemme over sine personopplysninger (Datatilsynet 2016, 1. mars), og religiøs overbevisning er et av de områder som oppfattes som særlig sensitive (Datatilsynet 2016, 11. august). I en asylmottakskontekst kan man argumentere for at de ansatte respekterer beboernes *sårbarhet* ved å styre unna religion som tema og på den måten ikke være invaderende. K. E. Løgstrups kjente etiske fordring går ut på at hver gang du møter en annen holder du noe av den andres liv i dine hender (Christoffersen 2011a:86). Dette tematiserer den makten de ansatte på mottak har i møte med beboerne, og at denne makten er noe det er viktig at de ansatte er bevisst på (ibid.). En unnvikende religionskompetanse vil dermed kunne bidra til at beboerne ikke utleverer noe av sin religiøsitet som de selv ikke ønsker, og at de ansatte dermed også har en *respekt for annerledeshet*.

Samtidig er det ikke fritt for å kunne si at unnvikelse av religion som tema dermed blir en *umyndiggjørende* praksis, ved ikke å la det være opp til den enkelte hvor mye av sin religiøse identitet (Stålsett 2014:97-108) han eller hun ønsker å dele. Det er dermed fremdeles den ansatte som sitter med makten (jf. LWF 2009:46), og det fremstår som en svakhet for den unnvikende religionskompetansen at den da heller ikke tar religion på alvor som et fenomen som i ulik grad eksisterer hos og mellom mennesker (jf. Dinham 2017:257). Idealtypens manglende kunnskap om religion som en viktig identitetsmarkør vil dermed kunne utgjøre en blindsoner både når det gjelder å sikre *opplevd mening, grunnleggende behov* og også *ivaretagelse av kulturell egenart*. Vedrørende siste punkt så vil jeg nevne at kultur og religion ikke er det samme, men man kan si at religion er *en del av* kultur (Furness og Gilligan 2010:37). Ut fra Maslows behovshierarki vil man kunne si at *grunnleggende behov* først og fremst gjelder fysiologiske behov som hus, mat og klær (Fischer og Sortland 2001:105). Ut fra denne tankegangen kan man hevde at den unnvikende idealtypen har en styrke i å fokusere på disse behovene. Et holistisk menneskesyn fordrer derimot at også åndelige behov er den del av grunnleggende behov, og at dette er av avgjørende betydning for å kunne gi god hjelp å se mennesket som en helhet (Dietrich m.fl. 2014:2).

Den unnvikende religionskompetansens opprettholdelse av stereotypiske forestillinger og fordommer om hva en religiøs gruppe representerer er også en svakhet for god praksis i

møte med *respekt for annerledeshet*. Religion som noe flytende og forskjellig fra person til person blir ikke løftet frem grunnet negative holdninger, og faren er stor for at idealtypen dermed i praksis ikke anerkjenner den enkelte som individ. En respektfull holdning er en varsom oppmerksomhet for hvem den andre virkelig er. Respekt handler altså om aktelse: det eksklusive hensynet til seg og sitt må vike for hensynet til objektet. Egne følelser og motiver tunes inn på objektets realitet, og man må handle i lydighet til den andres forespørsel (Dillon 2003). Den andres forespørsel kan altså handle om temaer knyttet til religion. Hans Skjervheim sier at «Å ta den andre på alvor er det same som å vere viljug til å ta den annens mening opp til ettertanke, eventuelt diskusjon» (Eide 2013b:84). Den unnvikende idealtypens motvilje når det gjelder å snakke om religion blir dermed her en svakhet.

Når samtale uteblir, så uteblir også muligheten for å kunne tilrettelegge for de behov som kommer som konsekvens av annerledesheten. I denne praksisen ligger det altså en respektløshet, og jeg mener dermed at det ikke kan kalles god praksis. Samtidig er det slik at flere intervjupersoner beskrev en veldig hektisk arbeidshverdag, og dette viser til *tid som en knapp ressurs*. Den reelle muligheten for å tilrettelegge er sannsynligvis ikke alltid tilstede, og dermed kan man se på den unnvikende religionskompetansen som en styrke for å holde det gående i en presset arbeidssituasjon. Det er heller ikke sikkert alle ansatte og beboere snakker samme språk. Den unnvikende religionskompetansetypen har da en opplagt styrke i møte med *tolk som knapp ressurs*. Dersom man ikke snakker sammen har man heller ikke noe behov for oversettelse.

Reglement for drift av statlige mottak (UDI 2016, 30. august) sier at mottak skal «være et mest mulig normalt bosted for personer i en unormal livssituasjon», og jeg har trukket *normalitet* ut som stikkord i denne sammenhengen. Jeg mener det er en svakhet for praksis ikke å ivareta religiøse behov som en del av normalitet i en asylmottakskontekst. Selv om jeg har pekt på at en unnvikende religionskompetanse til en viss grad kan gjøre det gjennom å la beboerne være i fred med sin religiøsitet, mener jeg at den unnvikende religionskompetansen i for liten grad tar hensyn til religion som en del av konteksten (Dinham 2017:257).

Alt i alt har altså den unnvikende religionskompetansetypen først og fremst sin styrke i at den ikke trækker over grenser, og at den er gunstig i en setting med knappe ressurser. Svakhetene er at den fremmer en nøytralitet som ikke er menneskerettslig forsvarlig, at religionens identitetsdannende rolle havner i blindsonen, at den inneholder stereotypiske forestillinger som ikke anerkjenner den enkelte som individ, manglende kontekstsensitivitet, og at den ikke tar den enkeltes behov på alvor. Resultatet er en praksis som er grunnleggende

preget av en mangel på respekt. Samlet sett vil derfor ikke denne idealtypen bidra til god praksis blant ansatte på asylmottak.

8.2 Problemorientert

Den problemorienterte religionskompetansetypen kjennetegnes ved å støtte en *religionsnøytralitet* som ligger tett opp til prinsippet om religionsnøytralitet på asylmottak, der likebehandling grunnet i religionsfrihet og diskrimineringsvern står sentralt. Det kan dermed sies å være en styrke ved denne religionskompetansetypen at den har samme ønsker for nøytralitet som UDI med hensyn til religion. utfordringer ved nøytralitetsbegrepet ble behandlet over.

Prinsippet om *likebehandling* kan bli vanskelig å leve opp til i praksis fordi den problemorientertes negative holdninger skinner igjennom i møte med religiøsitet. Menneskers grunnleggende følelsesmessige uttrykk lar seg vanskelig skjule. Glede fri for avsky er derfor sentralt i det respektfulle møtet med et religiøst menneske (Griffith 2010:63). Det vil dermed også bli vanskelig å sikre *respekt for annerledeshet* ut fra denne forståelsen. Samtidig er det ikke slik at alle negative følelser til religiøsitet skal bekjempes. Som bærere av informasjon (Stålsett 2014:104) kan negative følelser hjelpe oss å avdekke når urett blir begått, i religioners navn. Dersom fokus rettes inn på det enkelte *sårbare mennesket* som har opplevd ulike former for religiøst maktmisbruk, for eksempel religiøs forfølgelse, kan medfølelse og empati bli vekket hos den problemorienterte (jf. Stålsett 2017:160). Dette vil i så fall være en styrke for praksis på asylmottak. Denne religionskompetansens ekstra oppmerksomhet på brudd på menneskerettigheter kan også være en styrke med henblikk på *personvern*, da idealtypen sannsynligvis vil gjøre det som står i sin makt for å sikre vern om personopplysninger som gjelder religiøs tilhørighet.

Den problemorientertes syn på religion som et problem der endring trengs kan være en svakhet for en *myndiggjørende* praksis. Synet på at religioner bør moderniseres i retning av praksis som passer inn i det norske samfunnet kan virke både umyndiggjørende og imperialistisk. Det er betimelig å spørre seg i denne sammenhengen om vi har noen rett til å mene at det som regnes som norske skikker og væremåter for eksempel med tanke på omgang mellom menn og kvinner har noen forrang foran for eksempel muslimsk praksis. *Ivaretagelsen av kulturell egenart* og det som for dem oppleves som *normalitet* ser også ut til her å være på spill. Kierkegaards ord om at vi skal elske vår neste slik han/hun er, ikke slik vi skulle ønske at han/hun var (Christoffersen 2011b:106), virker treffende i denne

sammenhengen. Samtidig uttrykker Dinham at det er et mål for god religionskompetanse å kunne skille mellom «god og dårlig religion» (Dinham 2012:11). Dette støttes også av Maleiha Malik når hun skriver:

«Ved å konfrontere den moderne sekulære verden vil muslimer behøve å forene deres private tro med offentlig handling og dette vil utfordre deres virkelighetsoppfatning og kan i noen grad kreve av dem å gjøre kompromiss vedrørende deres høyt verdsatte tro.» (Malik 2008:24f, egen oversettelse)

Den problemorienterte religionskompetanse kan her sies å ha en styrke, gjennom å promotere religionskompetanse *hos beboerne* i form av kategorisering, holdninger, kunnskap og ferdighet (Dinham 2017:261) i møte med en asylmottakskontekst og også det norske samfunn generelt. Dette vil medføre en *myndiggjøring* av beboerne ved endring i maktfordeling gjennom ansvarliggjøring (LWF 2009:46).

Som del av en problemfokuset diskurs i møte med religion (Dinham og Francis 2015:14), der få eller ingen positive funksjoner ved religiøsitet løftes frem, blir det vanskelig å imøtekomme *opplevd mening og grunnleggende behov*. På samme måte som for den unnvikende religionskompetansen kan religioners avgjørende betydning for identitet (Stålsett 2014:97-108), og dermed følelse av mening (Danbolt 2014:25), mestring (Abu-Raiya og Pargament 2015:25) og resiliens (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2014:212), være en blindsoner for den problemorienterte idealtypen. Religion som noe personavhengig (Dinham 2017:262), og dermed religioners positive bidrag for mange mennesker, fremfor negative, kan også utgjøre en blindsoner. Gjennom en forutinntatt holdning vil idealtypen se at religion er en del av det virkelige religiøse landskapet, men bare ha øye for religioners negative bidrag. Dette kan også betraktes som en svakhet for praksis. Samtidig kan viljen til å imøtekomme utfordringer vurderes som en styrke. I kontrast til den unnvikende idealtypen engasjerer den problemorienterte idealtypen seg i handling for om mulig finne løsninger blant annet der utfordringer knyttet til religiøs praksis måtte oppstå. Dette vurderes som en del av god religionskompetanse av Dinham (ibid.:262). Også når det gjelder *knapphet på tid og tilgang til tolk* vil denne praksisen fremstå fordelaktig i en asylmottakskontekst, ved å gjøre en prioritering i retning av å løse konflikter og problemer.

Samtidig er det vel til syvende og sist *beboerne* som er den viktigste delen av konteksten på et asylmottak. Spørsmålet blir om den problemorienterte religionskompetansen i stor nok grad ivaretar dem som en *sårbar gruppe* gjennom en problemfokuset retorikk. Faren er til stede for at negative holdninger og fordommer vil bidra til opprettholdelse av

stereotypier (Dinham 2012:2) og en «vi og dem»-tenkning (Kristeva, etter Korslien 2009:93) i møte med religiøsitet. Dermed vil ikke idealtypen møte det enkelte mennesket som en helt unik og mangefasettert person der religion og/eller «ikke-religion» er inkludert på både godt og vondt (Dinham 2017:262).

Drøftingen over har vist at den problemorienterte religionskompetansen har mange styrker for praksis på asylmottak. Den har fokus på religionsfrihet og diskrimineringsvern, evner å skille mellom «god og dårlig» religion, myndiggjør gjennom ansvarliggjøring, samt viser vilje til å imøtekomme utfordringer og prioritering i retning konfliktløsning. Svakheten som har blitt påpekt er negative følelser som er vanskelig å skjule, et imperialistisk endringsfokus, at religioners positive funksjon havner i blindsonen, i tillegg til at den opprettholder stereotypier og en «vi og dem»-tenkning. Selv om denne idealtypen kan medføre god praksis, mener jeg det siste ankepunktet veier såpass tungt at praksisen ikke er tilstrekkelig god.

8.3 Dialogfokusert

Den dialogfokuserte religionskompetansetypen ser på *det virkelig religiøse landskapet* på asylmottaket som et livssynspluralistisk landskap med både religion og «ikke-religion». Dette er en god forståelse av denne delen av konteksten, og det vil jeg vurdere som en styrke for god praksis. Samtidig er det slik at fokuset på landskapets kompleksitet kan ses på som en svakhet når det kommer til UDIs retningslinjer om *religionsnøytralitet og likebehandling*. Idealtypens forståelse av religion som noe personspesifikt vil automatisk bety en form for forskjellsbehandling og tilpasning for den enkelte. Det er mulig at særbehandling kan skape misnøye på et asylmottak ved at noen opplever at de ikke blir rettferdig behandlet.

Den individfokuserte tilnærmingen til religion kan derimot ses som en styrke i møte med prinsippet *respekt for annerledeshet*. Åpne holdninger som interesse og nysgjerrighet overfor enkeltindividet (Griffith 2010:79) motiverer til å stille spørsmål til den andre, og dette kan bidra til å åpne et rom for dialog om religion (Svare 2006:88). Det å våge å spørre er også et viktig prinsipp i Dinham forståelse av religionskompetanse (Dinham 2016). Det å lytte til den andre er da en essensiell ferdighet, for virkelig å forstå hvem den andre er (Griffith 2010:62). Men den dialogorienterte idealtypen kan også ha en svakhet i denne sammenhengen, også med relevans for *personvernet*. Det handler om faren for å bevege seg inn i det Løgstrup kaller den andres «urørlighetssone» (Eide 2013b:83), dvs. at åpenheten kan ta form av å være invaderende og krenkende dersom man *antar* hva som ligger bak en

handling av motiver og følelser (ibid.:85). Man kan altså være *for* nysgjerrig. Dette har også samklang med Skjervheims påpekning av at dårlig praksis blant annet er å finne i «det instrumentelle mistaget» (Wyller 2011:53) som skjer når vi skal *gjøre noe* med mennesker som om de var ting. Løsningen på dette er i følge ham fokuset på «den treleddete relasjonen», som sier at i alle menneskelige relasjoner så er det også noe tredje, nemlig *saken*. Å forholde seg til sak fremfor menneskers motiver til å ta opp saken anerkjenner det andre mennesket. For god ferdighet i religionskompetanse er det av avgjørende betydning å være villig til å forholde seg til religion som sak, og ikke de ulike motivene som måtte ligge bak beboerens religiøsitet. Slik oppstår en subjekt-subjekt relasjon mellom ansatt og beboer i kontrast til en subjekt-objekt relasjon (Wyller 2011:53-59). En slik form for samtale vil dermed ta den andre på alvor (Eide 2013b:84), og også være *myndiggjørende* i tillegg til å sikre *respekt for annerledeshet*.

De etiske retningslinjenes sier at de ansatte skal «respektere beboernes integritet og egenart» (UDI 2008b). Det kan utgjøre en svakhet for god praksis på et asylmottak dersom den dialogfokuserede idealtypen går inn i dialog om religion med alle beboere for dialogens skyld. En kunnskap om at religion er noe personavhengig, og at ikke alle verken er religiøse eller ønsker samtale om religion, vil synliggjøre behovet for en fingerspissfølelse i møte med den enkelte beboer. Denne fingerspissfølelsen mener jeg kan knyttes til begrepet *dømmekraft*, som innebærer en evne til å forstå kompleksiteten i enhver situasjon, hva hver enkeltsituasjon spesifikt krever, og handle deretter (Eide 2013a:125). Jeg mener den dialogfokuserede religionskompetansens gode forståelse for det virkelige religiøse landskapet, en åpen holdning til, og kunnskap om religion som noe person- og kontekstspesifikt vil bidra til utvikling av god dømmekraft. Dømmekraften kan altså læres og utvikles (Christoffersen 2011a:77). Den gode dømmekraften vil være en styrke for god praksis i en asylmottakskontekst fordi den vil bidra til *respektere beboernes integritet og egenart*. På denne måten vil dialogfokuserede idealtypen også ivareta *beboernes sårbarhet*.

Nok en styrke hos den dialogfokuserede religionskompetasen ligger i de muligheter som dialogen åpner opp med hensyn til praktisk tilretteleggelse for å *sikre normalitet og ivaretagelse av kulturell egenart*. Som nevnt over kan også den problemorienterte religionskompetansen komme utfordringer i møte, men den dialogfokuserede idealtypen imøtekommer også behov som er knyttet til den enkeltes religiøse identitet (Stålsett 2014:97-108), og som positivt kan bidra til *mening* (Danbolt 2014:25), mestring (Abu-Raiya og Pargament 2015:25) og resiliens (Danbolt og Stifoss-Hanssen 2014:212). En risiko i denne sammenhengen kan være at man ved å tilrettelegge for all religiøs praksis for enhver pris,

også tilrettelegger for den som kan vurderes som «dårlig» (Dinham 2012:11). Gjennom samtale bør den dialogfokuserte idealtypen inkludere også de problematiske sidene ved religion, da det i dialogens essens ligger «en beredthet til å legge frem det vi har til felles uten å overse eller skjule ulikhet» (Rasmussen 1988:1). I drøftingen over (pkt. 8.2) nevnte jeg at en fremelsking av religionskompetanse hos beboerne kan bety en *myndiggjøring* av beboerne i denne sammenhengen. Dette vil kunne bidra til det Stålsettutvalget referer til som «gjensidig tilpasning» (NOU 2013:1:25). Klarer dialogen å åpne opp for dette gjenvinner den sin styrke inn mot praksis i en asylmottakskontekst. Samtidig vil ikke dette være uten utfordringer. Gjensidighet kan være krevende når det eksisterer en asymmetri i maktforholdet (Stålsett 2011:96).

Med tanke på *myndiggjøring* har den dialogfokuserte idealtypen også en annen styrke, nemlig at dialogen gir en stemme til det som kan kalles en stemmeløs og marginalisert gruppe, nemlig beboerne. Etersom en stor del av beboerne på norske mottak i dag har en religiøs identitet, vil det være relevant å rette oppmerksomheten mot nettopp religion. Myndiggjøring vil dermed bety et skifte i maktforholdet (LWF 2009:46), der brukermedvirkning kan muliggjøres gjennom dialog. En slik form for myndiggjøring er også i følge Dinham et resultat av god religionskompetanse (Dinham 2012:11). Denne inkluderingen av en religiøs virkelighet ivaretar også åndelige behov som et *grunnleggende behov*, sett ut fra en holistisk forståelse av mennesket (Dietrich m.fl. 2014:2). Når man møter et menneske som en helhet går man i følge Martin Buber over fra å behandle et menneske som et Det til å behandle det som et Du (Simonsen 2003: XLVII). Med begrepsparet Jeg-Du i kontrast til Jeg-Det forholder idealtypen seg til den andre uten en fastlåst forståelse av hvordan den andre er. Dette åpner opp for en utvidet forståelse, og for selv å bli beriket (Eide 2013b:86-87), også når det gjelder religiøsitet. Dette vil kunne bidra til å sprengte stereotypiske forestillinger, som listes som en av hensiktene for religionskompetanse hos Dinham (Dinham og Jones etter Dinham 2012:2), og individet vil tre frem. Relasjonsfokuset, som også er et av trekkene ved den dialogfokuserte religionskompetansen, kan også ha en svakhet ved at den strekker seg ut over det som UDI anerkjenner som *grunnleggende behov*, og kanskje går på tvers av det regelverk som er satt for asylmottaket. Spørsmålet det da vil være betimelig å spørre er hvorvidt vi kan unngå å se beboernes behov og oppfatning av hensyn til «systemet» (Christoffersen 2011b:89)? I relasjonsetikken, som trekker på tanker fra både Løgstrup, Skjervheim og Buber, vil man si at regler og plikter skal prøves på den etiske fordring (Eide 2013b:67ff). Jeg vil på denne bakgrunn argumentere for at relasjonen til beboeren fordrer en

fleksibilitet i forhold til regelverk. Et eksempel på dette kan være at man åpner en dør som skulle vært stengt på natten under ramadan.

Den dialogfokuserede idealtypens vektlegging av relasjon vil særlig være en styrke i møte med beboeren som et *sårbart menneske*. Griffith hevder at et menneske kan føle seg sårbar dersom ens identitet blir satt i fokus: «When a person's identity is met with respect, a door to intimacy is opened; when it is devalued, the person shrinks back in shame and humiliation» (Griffith 2010: 60). Dette sitatet kan også sies å gjelde for religiøs identitet. Gjennom å komme den andre i møte med en empatisk holdning og taktfull varsomhet (Svare 2006:101f) viser man respekt - man «ser om igjen» (Stålsett 2011:18). Den beste måten å lære seg dette er å ta utgangspunkt i *gjensidighet*. Når jeg forestiller meg hvordan jeg selv ønsker å bli møtt med respekt forstår jeg eksempelvis at noen dager er jeg klar for å bli utfordret, andre dager er ikke. Slik bygges forståelse og tillit i relasjonen (Svare 2006:103ff), og det vil også åpne opp for at ansatt og beboer ser «at det finnes et dypt slektskap mellom oss og de Andre» (Kristeva etter Korslien 2009:93). Buber vil si at mennesket grunnleggende sett er et forholdsvesen (Simonsen 2003:L). En religionskompetanse som ser bort fra dette vurderer jeg som en stor svakhet for praksis ved et asylmottak.

Samtidig er det kanskje nettopp på *tid* til å dyrke relasjonen ansatt-beboer at det skorter i en asylmottakskontekst. I den forbindelse kan man se på den dialogfokuserede religionskompetansen som en svakhet i møte med praksis. Dette gjelder også religionskompetansens ideal om å innhente aktuell kunnskap ut fra gitte person og kontekst (Dinham 2016), og de opplagte språkmessige utfordringer det innebærer dersom *tolk* er nødvendig, men ikke tilgjengelig. Det er mulig at hverdagen på et asylmottak i Norge først og fremst må handle om å imøtekomme presserende behov som rom, mat og trygghet (Furness og Gilligan 2010:147).

Oppsummerende kan vi si at svakhetene for god praksis hos den dialogfokuserede religionskompetansen er at den kan vekke misnøye i tilfeller der en legger til rette for særbehandling, at den står i fare for å krysse over i beboernes «urørlighetssone», overskrider regelverket, at den har tidsmessige begrensinger, og språkmessige barrierer for dialog. Denne religionskompetansen har imidlertid en rekke styrker. Fordi den våger å spørre er den i stand til å skape rom for individuell tilpasning, den har potensiale for utøvelse av god dømmekraft, og at den legger til rette for at det etableres en subjekt-subjekt relasjon mellom ansatt og beboer. Den har også syn for religioners positive funksjon, vektlegger beboernes medvirkning, møter beboerne som hele mennesker, åpner selv for å bli beriket, sprenger stereotypiske forestillinger, og ivaretar beboerne som relasjonsvesener. Alt i alt mener jeg

dette den dialogfokuserede religionskompetansen i stor grad vil bidra til god praksis hos ansatte på asylmottak i Norge.

9 Konklusjon

9.1 Funn

Hovedproblemstillingen i denne oppgaven lød: *Hva kjennetegner religionskompetansen til ansatte på asylmottak i Norge?* Gjennom analysen av mitt datamateriale har jeg identifisert de ansattes *kategorisering* av, *holdninger* til og *kunnskap* om religion. På bakgrunn av dette har jeg funnet tre idealtyper for *ferdigheter* som er representert i ulik grad hos mine intervjupersoner; nemlig *unnvikende*, *problemorientert* og *dialogfokusert religionskompetansetype*.

Jeg har deretter drøftet styrker og svakheter ved religionskompetansetypene for *god praksis* i den konteksten religionskompetansen står i. Både unnvikende, problemorientert og dialogfokusert religionskompetanse fremstår i denne sammenhengen med både styrker og svakheter. Likevel vurderte jeg dem som mer eller mindre egnet til å fremme god praksis hos ansatte på asylmottak i Norge. Den unnvikende fremstod som minst gunstig, den problemorienterte med både flere styrker og store svakheter, mens den dialogfokuserte kom best ut.

Selv om den dialogfokuserte religionskompetansetypen er den mest hensiktsmessige i denne sammenhengen, vil den kun medføre god praksis under visse forutsetninger (jf. pkt. 8.3). De ansatte er avhengig av å ha blick for de utfordringer asymmetrien i maktforholdet mellom ansatt og beboer skaper. Dernest må den fremme den Skjervheimske «treleddete relasjon» ved å vise vilje til primært å forholde seg til religion som sak, og ikke til motivene som ligger bak at en beboer ønsker å snakke om religion. Den tredje forutsetningen handler om utviklingen av god moralsk dømmekraft i møte med den enkelte beboer. Dette vil hindre eventuelle krenkelser som følge av at beboerne opplever sin «urørlighetssone» som invadert. Heri ligger et potensiale til utvikling av en dialogfokusert religionskompetanse i retning av A2s beskrivelse:

Jeg kan for eksempel si «Insha' Allah» eller «Allah». Bruke sånne muslimske uttrykk for å skape kontakt med folk. Det er jeg ikke redd for. Men jeg må gjøre det veldig bevisst. For det er ikke alle som kommer fra muslimske land som synes at det er greit. Så jeg må ha veldig fingerspissfølelse med hvem jeg kan si hva til, for noen tar jo veldig avstand fra religion også, ikke sant. De kommer fra land der det er et religiøst diktatur, og vil *ikke* ha noe mer av det. Mens for andre er det et hjemlig område, sånn at når vi snakker om religion, så er det liksom som å gå på besøk til hverandre. (A2)

Sitatet illustrer en dialogfokusert religionskompetanse med en høy grad av dømmekraft. Intervjupersonen oppfatter kompleksiteten i ulike situasjoner, hva situasjonene spesifikt krever, og handler deretter.

9.2 Utblikk: studiens begrensninger og relevans

Teorirammeverket benyttet i denne oppgaven har hatt sin styrke i at den har en strukturert og oversiktlig tilnærming til religionskompetanse. Det har vist seg velegnet (Rienecker og Jørgensen 2013:193) til å identifisere kjennetegn på religionskompetansen på asylmottak i Norge, og for utarbeidelse av religionskompetansetyper som kan bidra til en faglig utdypning av begrepet religionskompetanse. Det er imidlertid noen mulige svakheter ved dette rammeverket. For det første, er forholdet mellom forståelsen av det religiøse landskapet (*kategorisering*) og aspektet som omhandler *kunnskap* om religion noe uklart hos Dinham. Begge elementene handler i bunn og grunn om å innhente kunnskap, og det har tidvis vært krevende å navigere mellom disse elementene. Dernest finnes det også flere teoretiske perspektiver det kunne vært interessant å anvende i tilknytning til religionskompetanse som jeg ikke har gjort bruk av i denne studien. Det kunne eksempelvis være verdt å etterspørre studier som benytter den frigjøringssteologisk inspirerte diakonifaglige metoden se – bedømme – handle (Korslien og Notland 2011:234) for å vurdere hvordan man best kan møte religiøsitet i en asylmottakskontekst. Andre perspektiver det hadde vært interessant å se mer på er hvordan taus kunnskap (Polanyi 2000:14ff.) og det Pierre Bourdieu kaller *habitus*, dvs. kroppsliggjort kunnskap (Furseth og Repstad 2003:79), spiller inn på religionskompetanse.

Det diakonifaglige formålet med denne oppgaven var å sette søkelyset på utfordringer knyttet til (manglende) religionskompetanse hos ansatte på asylmottak i møte med den marginaliserte og sårbare gruppe asylsøkere utgjør. En dialogfokusert religionskompetanse oppfyller en rekke sentrale hensikter ved diakonal virksomhet, nemlig å legge til rette for gode møter og dialog mellom mennesker (Jordheim 2009:23), å utvise holistisk omsorg som også tar åndelig behov på alvor (Dietrich m.fl. 2014:2), å myndiggjøre det enkelte menneskes ved å bekrefte dets verdighet (LWF 2009:45), og at det å lese konteksten er av avgjørende betydning for å forstå at det som er rett handling i en sammenheng ikke nødvendigvis er det i en annen (ibid:13). Slik sett er denne studien et diakonalt bidrag til å forbedre praksis på norske asylmottak generelt. De tre religionskompetansetyper jeg utarbeidet kan fungere som nyttige fortolkningsnøkler i møte med ulik praksis hos mottaksansatte. Hvordan disse

religionskompetansetypene er statistisk fordelt blant ansatte på mottak er imidlertid et spørsmål annen forskning må finne svaret på.

Den manglende tilgangen til mennesker som synes det er vanskelig å forholde seg til, og snakke om religion (jf. pkt. 3.2.1), begrenser imidlertid til en viss grad overførbarheten fra denne studien til andre sammenhenger. Samtidig vet jeg ikke om disse menneskene jeg hypotetisk sett har gått glipp av i mitt utvalg faktisk eksisterer på asylmottak i Norge i dag. Ettersom jeg har utarbeidet idealtyper i denne studien, har jeg hatt mulighet til å vektlegge hovedtendenser og sentrale variasjoner i mitt datamateriale. Det inkluderer dermed et vidt spekter hva angår kategorisering av, holdninger til, og kunnskap om religion, noe som resulterer i ulike typer ferdigheter. Jeg anser det derfor som sannsynlig at idealtypene for religionskompetanse er representert som trekk hos mange ansatte på norske asylmottak. Jeg ser likevel ikke bort fra at det eksisterer religionskompetansetyper jeg ikke har fått tak på. Beboernes perspektiv på de ansattes religionskompetanse har ikke blitt undersøkt, og de ansattes selvforståelse *kan* være mangelfull. Det ville være interessant å se om annen forskning avdekker dette.

På et samfunnsmessig plan mener jeg religionskompetansetypene jeg har funnet har bred overføringsverdi. Den mulige skjevheten i utvalget (Thagaard 2013:212) som jeg presenterte i del 3.2.1 hva angår høyt utdannede intervjupersoner vil bety at de tre idealtypene som fortolkningsnøkler er særlig relevante i ulike profesjonelle settinger hvor høyt utdannede arbeider med flyktninger og asylsøkere. Men fordi de setter søkelyset også på generelle trekk ved kommunikasjon mellom mennesker, kan de være nyttige også for andre mennesker som står i en profesjonell hjelperelasjon til religiøse mennesker (og ikke-religiøse fordi de lever i et livssynspluralistisk samfunn). Under forutsetningen at funnene i studien blir tatt til etterretning, kan oppgavens annonserte hensikt til å heve nivået på religionskompetansen i liknende sammenhenger som asylmottak bli oppfylt. Selv om jeg har argumentert for at det som gjør religionskompetanse gunstig i betydelig grad er kontekstbetinget, så utelukker ikke dette at noe av det jeg har kommet frem til kan være med på å løfte frem religionskompetanse som et viktig anliggende på generelt plan i samfunnet.

Et siste formål med denne oppgaven var av politisk art. Som nevnt i innledningen tar *Kompetansehevingsplan for mottaksansatte* (UDI 2017a) ikke opp verken religion eller livssyn som tema. Dette ble bekreftet av mine intervjupersoners inntrykk av at kurs for mottaksansatte kun nevner religion i forbifarten. Det er ikke slik at alle som jobber på asylmottak i Norge i dag har formell utdanning innenfor helse- og omsorgsfag. Dette gjelder også de ansatte jeg intervjuet til min oppgave. En profesjonsutøvelse preget av en større

flerkulturell forståelse har vært vektlagt ved helse- og omsorgsfag den siste tiden, men da med liten vekt på religiøs tro og praksis (NOU 2013:1:185). Dersom det skulle vise seg at unnvikende eller problemorientert religionskompetanse dominerer på asylmottak i dag, er min anbefaling til UDI å ha et eget kurs om religionskompetanse i neste kompetansehevingsplan, og at dette kurset spesielt retter seg inn mot å fremme en dialogorientert religionskompetanse. Heftet *Å leve med tro og livssyn i Norge* (STL 2017), som jeg refererte til i innledningen til denne oppgaven, kan være en nyttig ressurs i et slikt kurs. Hensikten med dokumentet er å være en hjelp for mennesker som arbeider med asylsøkere og flyktninger, og å bidra til dialog og samtale om religion. Heftet inneholder relevant informasjon for både *kategorisering* og *kunnskap*, særlig med tanke på konkrete dilemmaer man kan komme til å stå overfor i møte med ulike former for religiøs praksis. Det heftet derimot i liten grad tar høyde for, er betydningen av å ha et reflektert forhold til egne *holdninger* til religion, og hvordan religion er noe som er person- og kontekstspesifikt. Et kurs som peker i retning av en dialogfokusert, og bort fra en unnvikende eller problemorientert religionskompetanse, kan være et supplement i denne sammenhengen. Det kan derfor være aktuelt at UDI også utarbeider retningslinjer som sier noe om hvordan ansatte skal forholde seg til religion, og da gjerne i tråd med de funn som er gjort i denne studien.

Jeg startet oppgaven med å referere til Joys og Dinhams samtidsdiagnoser hvor *berøringsangst* i forhold til religion og *religiøs analfabetisme* ble fremhevet som utfordringer i dagens samfunn. Om dette er tilfelle i det norske samfunn har jeg for lite grunnlag til å svare på, men jeg har funnet to idealtyper som har tydelige svakheter for god praksis hos ansatte på asylmottak. Den dialogfokuserede typen derimot støtter Dinhams ønske om en *ferdighet* som både inkluderer god *kategorisering* av religion og den konteksten den står i, åpne *holdninger* til religion, samt *kunnskap* om religion som noe person- og kontekstspesifikt. Dermed åpnes muligheten for å oppnå det som er en av hensiktene for god religionskompetanse, nemlig å bevege seg bort fra religiøs analfabetisme og berøringsangst i retning kvalitetssamtale om religion.

Mine anbefalinger om å fremme en dialogfokusert religionskompetanse er også i tråd med Ståsettutvalgets ønske om at Norge skal være et livssynsåpent samfunn preget av likeverd og romslighet i møte med livssynsmessig mangfold. For å fremme et slikt samfunn anbefaler utredningen at samfunnsinstitusjoner (i vårt tilfelle asylmottak) leder an til dialog preget av åpenhet og respekt for uenighet og forskjeller (NOU 2013:1:24f). Som både utvalgets og Dinhams anbefaling lyder, så lyder også min egen: *Let's talk about religion!*

Litteraturliste

- Abu-Raiya, H. og Pargament, K. I. (2015). Religious coping among diverse religions: Commonalities and Divergences. *Psychology of Religion and Spirituality*, 7 (1): 24-32.
- Andrews, T., Anvik, C. og Solstad, M. (2014). *Mens de venter. Hverdagsliv i asylmottak*. Bodø: Nordlandsforskning, NF-rapport nr. 1/2014.
- Angell, O. H. (2009). Diakoni som røyst? Diakonien i velferdsstaten. I: K. I. Johannessen, K. Jordheim, K.K. Korslien (red.) *Diakoni en kritisk lesebok*. Trondheim: Tapir Akademisk forlag.
- Botvar, P. K. (2010). Endringer i nordmenns religiøse liv. I: P. K. Botvar og U. Schmidt (red.) *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Brömssen, Kerstin von (2013). Om religiøs literacitet. *Religion & livsfrågor*, 41 (3): 6-8.
- Christoffersen, S. Aa. (2011a). Profesjonsetikk og dømmekraft. I: S. Aa. Christoffersen (red.) *Profesjonsetikk. Om etiske perspektiver i arbeidet med mennesker*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Christoffersen, S. Aa. (2011b). Urørlighetssonen – grenser og overgrep. I: S. Aa. Christoffersen (red.) *Profesjonsetikk. Om etiske perspektiver i arbeidet med mennesker*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Danbolt, L. J. (2014). Hva er religionspsykologi? Begrepsavklaringer i en nordisk kontekst. I: L. J. Danbolt, L. G. Engedal, K. Hestad, L. Lien, H. Stifoss-Hanssen (red.) *Religionspsykologi*. Oslo: Gyldendal.
- Danbolt, L. J. og Stifoss-Hanssen, H. (2014). Ritualisering: Å skape mening gjennom symbolske handlinger. I: L. J. Danbolt, L. G. Engedal, K. Hestad, L. Lien, H. Stifoss-Hanssen (red.) *Religionspsykologi*. Oslo: Gyldendal.
- Datatilsynet (2016, 1. mars). *Hva er personvern?*. Hentet 20.5.2017 fra: <https://www.datatilsynet.no/personvern/Hva-er-personvern/>.
- Datatilsynet (2016, 11. august). *Personvernprinsippene*. Hentet 21.5.2017 fra: <https://www.datatilsynet.no/personvern/Personvernprinsipper/>.
- Davie, G. (2002). *Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.

Davie, G. (2015). Studying religion in the nordic countries: an external view. *Nordic journal of Religion and Society*, 28 (2): 101-116.

NESH (De nasjonale forskningsetiske komiteer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi) (2016). *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi*. Hentet 25.5.2017 fra: <https://www.etikkom.no/forskningsetiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/>.

Dietrich, S., Jørgensen, K., Korslien, K. K. og Nordstokke, K. (2014). Introduction. *Diaconia as Christian Social Practice*. I: S. Dietrich, K. Jørgensen, K. K. Korslien og K. Nordstokke (red.) *Diakonia as Christian social practice*. Oxford: Regnum Books International.

Dillon, R. S. (2014). Respect. I: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet 11.4.2017 fra: <https://plato.stanford.edu/entries/respect/>.

Dinham, A. (2012). A Public Role for Religion. On Needing a Discourse for Religious Literacy. *International Journal of Religion and Society*, 2 (4) 1-11.

Dinham, A. (2015). Religious literacy and welfare. I: A. Dinham og F. Matthew (red.) *Religious literacy in policy and practice*. Bristol: Policy press.

Dinham, A. (2016). *Religious literacy: what is the future for religion and belief?* Hentet 13.06.2016 fra: <https://www.sheffield.ac.uk/news/nr/comment-religious-literacy-what-is-the-future-for-religion-and-belief-1.570731>.

Dinham, A. (2017). Religious literacy in public and professional settings. I: B. Crisp (red.) *The Routledge Handbook of Religion, Spirituality and Social Work*. Abingdon og New York: Routledge.

Dinham, A. og Francis, M. (2015). Religious literacy: contesting an idea and practice. I: A. Dinham og F. Matthew (red.) *Religious literacy in policy and practice*. Bristol: Policy press.

Dinham, A. og Jones, S. H. (2012). Religion, Public Policy and the Academy. Brokering Public Faith in Context of Ambivalence. *Journal of Contemporary Religion*, 27 (2) 185-201.

Døving, C. A. (2009). *Integrering. Teori og empiri*. Oslo: Pax forlag.

Eide, S. B. (2013a). En god person. Gode handlinger, også et spørsmål om gode personer. I: S. B. Eide og B. Skorstad (red.) *Etikk – til refleksjon og handling i sosialt arbeid*. Oslo: Gyldendal.

Eide, S. B. (2013b). Relasjonsetikk. I: S. B. Eide og B. Skorstad (red.) *Etikk – til refleksjon og handling i sosialt arbeid*. Oslo: Gyldendal.

Eide, S. B. (2013c). Diskursetikk. I: S. B. Eide og B. Skorstad (red.) *Etikk – til refleksjon og handling i sosialt arbeid*. Oslo: Gyldendal.

Ennis, A. (2017). *Teaching Religious Literacy. A Guide to Religious and Spiritual Diversity in Higher Education*. New York: Routledge.

Eriksen, T. H. (2001). *Flerkulturell forståelse*. Oslo: Universitetsforlaget.

Fischer, G. og Sortland, N. (2001). *Innføring i organisasjonspsykologi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Furness, S. og Gilligan, P. (2010). *Religion, Belief and social work. Making a difference*. Bristol: The Policy press.

Furseth, I. og Repstad, P. (2003). *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and Method*, 2nd. rev. ed. Oversatt av J. Weinsheimer og D. G. Marshall. New York: Continuum.

Griffith, J. L. (2010). *Religion that heals, religion that harms. A guide for Clinical Practice*. New York: The Guilford Press.

Guttormsen, A. (2017, 25. april). *Vår religionskunnskap er ikke kartlagt*. Vårt Land, papirutgave.

Henriksen, J.-O. (2014). Religionspsykologi som grunnlag for kultur- og religionskritikk. I: L. J. Danbolt, L. G. Engedal, K. Hestad, L. Lien, H. Stifoss-Hanssen (red.) *Religionspsykologi*. Oslo: Gyldendal.

Honneth, A. (2008). *Kamp om anerkjennelse. Om de sosiale konfliktenes moralske grammatikk*. Oslo: Pax forlag.

Jordheim, K. (2009). Plan for diakoni i Den norske kirke – en presentasjon. I: K. I. Johannessen, K. Jordheim, K.K. Korslien (red.) *Diakoni en kritisk lesebok*. Trondheim: Tapir Akademisk forlag.

Kirkerådet, Den norske kirke (2008). *Plan for Diakoni*. Kirkerådet.

- Kjørven, O. K. (2014). *A qualitative analysis of RE teachers' interpretations of the biblical narrative The Prodigal Son* (Doktoravhandling). Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet
- Korslien, K. (2009). Anerkjennelsens plass i diakonien. I: K. I. Johannessen, K. Jordheim, K.K. Korslien (red.) *Diakoni en kritisk lesebok*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Korslien, K. og Notland, A. (2011). Metodiske overveielser i diakonalt arbeid. I: *Diakonien – kall og profesjon*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Kulturdepartementet (2017). *Forvaltningsreform for et tydelig skille mellom kirke og stat*. Hentet 2.5.2017 fra:
<https://www.regjeringen.no/no/dokument/dep/kud/sak/forvaltningsreform-for-et-tydelig-skille-mellom-kirke-og-stat/iA2424037/>
- Kvale, S. og Brinkmann, S. (2009). *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal.
- LWF (2009). *Diakonia in Context – Transformation, Reconciliation, Empowerment*. Genève: The Lutheran World Federation (LWF) Department for Mission and Development.
- Malik, M. (2008). 'In Broken Images': Faith in the Public Sphere. I: M. Ipgrave (red.) *Building a Better Bridge. Muslims, Christians, and the Common Good*. Washington DC: Georgetown University Press
- NOU 2013:1. *Det livssyns åpne samfunn. En helhetlig tros- og livssyns politikk*. Oslo: Kulturdepartementet.
- Plesner, I. T. (2016). *Religionspolitikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Polanyi, M. (1967) (2000). *Den tause dimensjonen. En innføring i taus kunnskap*. Spartacus Forlag.
- Prothero, S. (2008). *Religious Literacy. What every American needs to know –and doesn't*. New York: Harper Collings Books.
- Rasmussen, L. (1988). From Diapaxis to Dialogue. Christian-Muslim Relations. I: L. Thunberg, M. L. Pandit, C. V. Fogh-Hansen (red.) *Dialogue in Action – in honour of Johannes Aagaard*. New Delhi.
- Rienecker, L. og Jørgensen, P. S. (2013). *Den gode oppgaven. Håndbok i oppgaveskriving på universitet og høyskole*. Bergen: Fagbokforlaget.

STL (Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn) (2017). *Å leve med tro og livssyn i Norge – en guide for mennesker som arbeider med flyktninger og asylsøkere*. Oslo: STL.

Schmidt, U. (2010). Norge: et religiøst pluralistisk samfunn. I: P. K. Botvar og U. Schmidt (red.) *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Simonsen, T. G. (2003). Innledende essay. I: M. Buber *Jeg og Du*. De norske Bokklubbene.

Skogesal, Gunnar Svanholm (2015). *Praktisk religiøsitet. Religiøs mestring blant muslimske flyktninger*. Masteroppgave.

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2012). *Knowledge How*. Hentet 21.4.2017 fra: <https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-how/#UniKnoHow>.

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2007) (2012). *Max Weber*. Hentet 27.4.2017 fra: <https://plato.stanford.edu/entries/weber/#IdeTyp>.

Språkrådet. *Literacy*. Hentet 28.5.2017 fra <http://www.sprakradet.no/svardatabase/sporsmal-og-svar/literacy/>.

Stålsett, G. (2014). Psykodynamiske perspektiver på religiøs tro – objektrelasjonsteori og selvpsykologi. I: L. J. Danbolt, L. G. Engedal, K. Hestad, L. Lien, H. Stifoss-Hanssen (red.) *Religionspsykologi*. Oslo: Gyldendal.

Stålsett, S. (2011). *Respekt. Se om igjen*. Oslo: Pax forlag.

Stålsett, S. (2016) From Dia-logos to Dia-pathos? Politics, Emotions, and Interreligious Dialogue. *Peeters online journals*, 26 (1): 20-36. doi: 10.2143/SID.26.1.3194364

Stålsett, S. (2017). *Religion i urolige tider. Globalisering, religiøsitet og sårbarhet*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

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

UDI (2008a). *Krav til innkvarteringstilbud i ordinære mottak*. Hentet 19.5.2017 fra: <https://www.udiregelverk.no/no/rettskilder/udi-rundskriv/rs-2008-031/>.

UDI (2008b). *Krav til etiske retningslinjer for statlige mottak*. Hentet:10.5.2017 fra: <https://www.udiregelverk.no/no/rettskilder/udi-rundskriv/rs-2008-032/>.

UDI (2016, 30. aug). *RS 2011-003 Reglement for drift av statlige mottak*. Hentet 31.05.2017 fra: <https://www.udiregelverk.no/no/rettskilder/udi-rundskriv/rs-2011-003/>.

UDI (2017a). *Kompetansehevingsplan for mottaksansatte-2017*. Hentet 19.05.2017 fra: https://www.udi.no/globalassets/global/asylmottak/kurs_2017/komp-2017.pdf.

UDI (2017b). *Asylmottak*. Hentet 19.5.2017 fra: <https://www.udi.no/asylmottak/>.

UDI (2017c). *Asylmottak (ulike typer)*. Hentet 19.05.2017 fra <https://www.udi.no/ord-og-begreper/asylmottak-ulike-typer/>.

UDI (2017d). *Beskyttelse*. Hentet 19.05.2017 fra <https://www.udi.no/ord-og-begreper/beskyttelse/>.

Wright, A. (2016). *Religious education and critical realism. Knowledge, reality and religious literacy*. New York: Routledge.

Wyller, T. (2011). *Dydsetikk, medborgerskap og sosial praksis*. I: S. Aa. Christoffersen (red.) *Profesjonsetikk. Om etiske perspektiver i arbeidet med mennesker*. Oslo: Universitetsforlaget.

Vedlegg

Vedlegg 1: Informasjonsskriv og samtykkeskjema

Forespørsel om deltakelse i forskningsprosjektet

”Hvordan møter ansatte på asylmottak religion?”

Bakgrunn og formål

Bakgrunnen for studien er at det kommer mange asylsøkere med religiøs bakgrunn til Norge, et land der sekularismen lenge har stått høyt i kurs. Formålet med denne studien er å undersøke hvordan ansatte på asylmottak møter denne utfordringen, nærmere bestemt: Hvordan møter de religion? Studiet vil kunne avdekke om det finnes behov for kompetanseheving i form av kurs eller lignende på dette feltet.

Prosjektet er en masterstudie ved VID Vitenskapelige Høgskole og Det teologiske Menighetsfakultet. Du forespørres om å delta fordi du jobber på et asylmottak i Norge i direkte kontakt med asylsøkere.

Hva innebærer deltakelse i studien?

8-12 personer på 2-4 asylmottak vil bli intervjuet med ett intervju per person. Intervjuets varighet vil være opp til 1 og ½ time.

Spørsmålene vil omhandle alder, utdanning, arbeidserfaring og stilling. Videre asylmottakets retningslinjer for å forholde seg til religion og den ansattes kunnskaper, holdninger og ferdigheter i møte med religion. Data vil registreres ved lydopptak og notater.

Hva skjer med informasjonen om deg?

Alle personopplysninger vil bli behandlet konfidensielt. Det vil kun være student og veileder som vil ha tilgang til personopplysninger. Personopplysninger vil lages på en kode, og koblingsnøkkelen med kode og navn vil lagres adskilt fra øvrige data.

Det kan hende at deltakerne vil kunne gjenkjennes i publikasjon. I så fall vil det være på grunn av den bakgrunnsinformasjonen som etterspørres (kjønn, alder, stilling, utdanning, religion).

Prosjektet skal etter planen avsluttes 31.12.2017. Personopplysninger og opptak vil da anonymiseres.

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 anonymisert.

Dersom du ønsker å delta eller har spørsmål til studien, ta kontakt med Christina Eikrem på christinaeikrem@yahoo.no eller 99609182. Veileder/daglig ansvarlig er Kjetil Fretheim: 22590625. Studien er meldt til Personvernombudet for forskning, NSD - Norsk senter for forskningsdata 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

Intervjuguide: semistruktureert forskningsintervju

Rammesetting: uformell prat og informasjon om intervjuet

- Introduksjon til tema; trygge intervjupersonen.
- Forklare implikasjoner rundt lydopptak
- Tidsramme: 1 til 1½ time
- Forklare innhold i informasjonsskriv/samtykkeskjema
- Har du noen spørsmål før vi starter?
- Signere informasjonsskriv/samtykkeskjema
- Starte opptak

Bakgrunnsdata

- Hvor lenge har du jobbet på asylmottaket? Stilling?
- Hva er din bakgrunn når det gjelder utdanning og yrkeserfaring?
- Alder? (Kjønn)
- Hvis jeg spør deg hvor du kommer fra, hva sier du da?

Overgangsspørsmål

- Hvordan vil du beskrive en typisk dag på jobb for deg?

Fokus inn mot forskningsspørsmål

(Forskningsspørsmål: Hvordan møter den ansatte religiøse mennesker? Evt. har den ansatte religionskompetanse (ferdigheter)?)

- Hva slags retningslinjer følger asylmottaket når det gjelder religion?
 - Vil du si at dette er gode retningslinjer? Hvorfor (ikke)?
 - Blir de fulgt i daglig praksis? Hvorfor (ikke)?

- På hvilke måter blir det lagt til rette eller ikke for utøvelse av religion på asylmottaket?
- Er religion et tema dere diskuterer på stabsmøter/kurs? Hvorfor?
- (At det er en diakonal aktør som driver mottaket, hva slags innvirkning har det på driften?)
- Kan du fortelle om en konkret hendelse i ditt arbeid der du var i kontakt med religion hos en eller flere av asylsøkerne?
 - (Eks. mat, bønn, klær).
 - (Oppfølging: Kan du utdype hva du sa og gjorde i denne situasjonen? Hvorfor?)
 - Kommer du på flere eksempler? Samtaler?

(Forskningsspørsmål: Hva slags kunnskapsnivå har den ansatte når det gjelder religion, og hvordan håndteres manglende kunnskap?)

- Dersom jeg spør deg hva religion er, hva svarer du da?
 - (Hvor vid /smal forståelse av religionsbegrepet?).
- Kan du beskrive en situasjon der den kunnskapen du har om religion har vært nyttig?
 - Kan du beskrive hva du tenkte i dette tilfellet?
 - Kan du beskrive hva du gjorde i dette tilfellet?
- Husker du et tilfelle på jobb hvor du skulle ønske du visste mer om en bestemt religion?
 - Kan du beskrive hva du tenkte i dette tilfellet?
 - Kan du beskrive hva du gjorde i dette tilfellet?

(Forskningsspørsmål: Evner den ansatte å tilegne seg en forståelse av religion som religionssosiologisk kategori?)

- Hvordan ser du på religioners betydning i samfunnet i Norge i dag?
 - Hvordan ser du religioners betydning for enkeltpersoner i Norge i dag?
- Hvordan ser du på religioners betydning i samfunnet andre steder i verden i dag?
 - Hvordan ser du på religioners betydning for enkeltpersoner andre steder i verden i dag?

(Forsknings spørsmål: Har den ansatte etablert et reflektert forhold til egne holdninger, inkludert følelser og eget ståsted, til religion?)

- Hvilken betydning – positiv og /eller negativ - har religion for menneskene som bor her på asylmottaket?
 - (Identitet, verdensbilde, motstandsdyktighet, ressurs? Belastning?)
- Ser du det som en ressurs eller et problem at mennesker med ulike religiøse oppfatninger bor sammen på asylmottaket?
- Kan du beskrive en hendelse der positive følelser ble satt i sving i møte med andres religion?
- Kan du beskrive en hendelse der negative følelser ble satt i sving i møte med andres religion?
- Kan jeg til sist spørre deg hva som er din egen religiøse bakgrunn og ståsted?
- Kan du komme på noe du har lært i møte med andre religioner som du har tatt til deg på et personlig plan?
 - (Hvorfor?)

Avsluttende spørsmål

- Har du noen tanker om hvordan ansatte på asylmottaket kan forbedre sitt møte med religion?

Samle tråder

- Forsøke å gjøre en oppsummering. Har jeg forstått deg riktig?
- Bekrefte.
- Jeg har ikke flere spørsmål. Har du mer du kan tenke deg å si eller spørre om før vi avslutter intervjuet?
- Avslutte båndopptak.

Avslutning

- Takke for intervjuet.
- Hvordan har du opplevd å snakke om disse temaene?