

# BARNETS SPIRITUALITET

## Et forsømt perspektiv i kirken?<sup>1</sup>

Professor, dr.theol. Sturla Sagberg

### Innledning

I en håndbok for forskning på barns spirituelle utvikling påpeker psykologene Donald Ratcliff (amerikansk) og Rebecca Nye (engelsk) at de senere tids interesse for barn og spiritualitet har to røtter. Den ene er tanken om at alle mennesker har en naturlig evne som går forut for religion – en slags »åndelig varhet« (*spiritual awareness*) for relasjoner til en større virkelighet, en evne som finner både religiøse og ikke-religiøse uttrykk. Den andre roten er utviklingspsykologiens forskning på barns begrepsdannelse og kognitive, emosjonelle og moralske utvikling (Ratcliff & Nye 2006). Utviklingspsykologer mener *the spiritual child movement* ikke dreier seg om spiritualitet, men om andre fenomener (undring, ærefrykt) som ikke har nok kraft i seg til å etablere noen religiøs eller spirituell utvikling (Oser, Scarlett, & Bucher 2006, 969). Den amerikanske psykologen og teologen James W. Fowler står så for en utviklingstenkning som muligens kan forene de to retningene beskrevet ovenfor, og hans teori om *sta-*

*ges of faith* kan derfor ses som en mulig bro mellom utviklingspsykologien, nyere forskning på barns spiritualitet, og syn på barns spiritualitet i teologisk perspektiv.

I skandinavisk skole- og barnehagetenkning har spiritualitet liten plass, men den svenske forskningen på barns livsspørsmål, som samles i begrepet »livstolkning«, omfatter også spiritualitet, i følge Sven Hartman (Hartman 2008). Den siste reformen av formålsparagraf for skole og barnehage i Norge påpeker: »Ved å synliggjøre religioner og livssyn i formålet, anerkjennes både at religioner og livssyn har en plass i det offentlige rom og at det er plass for en åndelig dimensjon i barnehagen« (Kunnskapsdepartementet 2013). Men verken livstolkningsforskningen eller rammeplaner for skole og barnehage utdyper spiritualitetsbegrepet i særlig grad.

Innenfor kirken har spiritualitet gjerne vært tett knyttet til aktiv tro og fromhetsliv, samtidig som kristen spiritualitet har vært sett på som et møtepunkt mellom kristne og en generell åndelig lengsel

i vår tid (Laugerud 1999). Det sies derimot lite om barns spiritualitet utover det å ta del i kirkens liv. Det gjelder også de siste planer for trosopplæring i Den norske kirke, noe jeg har påpekt i en tidligere artikkel (Sagberg 2010). Barns rett til åndelig (spirituell) utvikling står nevnt som ett av utgangspunktene for trosopplæringsreformen i Den norske kirke (Leganger-Krogstad & Mogstad, 2006; St. meld. nr. 7, 2002-2003). Hva det ligger i åndelig utvikling, drøftes ikke eksplisitt, verken i offentlige dokumenter eller i det omfattende evalueringsarbeidet som følger reformen (Hauglin 2005, 2006, 2007). Det synes å tas for gitt at med åndelig utvikling menes her alt som trosopplæring sikter mot. Dette forhindrer ikke at det fins mange observasjoner av barn som uttrykker sin spiritualitet, men jeg opplever temaet som relativt forsømt i teologien og i kirkens offisielle dokumenter, iallfall i Norge.

Internasjonalt har imidlertid tiden siden omkring 1990 vært preget av en stadig økende forskning på og interesse for barns spiritualitet. I denne artikkelen gir jeg først en kort skisse av denne forskningsinteressen. Deretter trekker jeg frem noen hovedtrekk i synet på barns spiritualitet, og drøfter så hvilken betydning dette kan få i menigheten og kirken.

### **Barns spiritualitet som forskningsfelt**

Oversikter over forskningsbidrag er utgitt blant annet i form av flere håndbøker (De Souza, Francis, O'Higgins-Norman, & Scott, 2009; Roehlkepartain, King, Wagner, & Benson, 2006). Bidragene kommer

fra mange fagfelt (Sagberg, 2006, 2008a). Det er etablert flere forskernettverk, hvorav det mest internasjonale er Association of Children's Spirituality ([www.childrenspirituality.org](http://www.childrenspirituality.org)). Nettverket står bak tidsskriftet *International Journal of Children's Spirituality*, første årgang 1996 (Routledge/Taylor&Francis), og årlige internasjonale konferanser. Tidsskriftet og konferansene gjenspeiler den store faglige bredden når det gjelder interessen for barn og spiritualitet.

Denne interessen følger, som nevnt, i hovedsak to retninger. I *Handbook of child psychology* beskriver forfatterne Oser, Scarlett og Bucher tre paradigmer for å forstå religiøs og spirituell utvikling: (1) modning (*maturing*); (2) mestring (*copying*); (3) måloppnåelse (*perfecting*). Disse paradigmene har et felles mål, nemlig *identity formation* (Oser et al., 2006, s. 952). Andre psykologer forsker på betydningen av spiritualitet i forhold til resiliens og traumebehandling (Garbarino & Bedard, 1996; Pargament, 2009).

Forskningen på barns spiritualitet får en annen karakter i et pluralistisk og sekularisert samfunn enn i et hovedsakelig monokulturelt og kristent samfunn. Spiritualitet betegner noe fellesmenneskelig som også finner uttrykk i sekulær humanisme (Ashby 1999; White 1996), i andre religioner (se f.eks. His Holiness The Dalai Lama, 1999) og i ulike former for holistisk terapi og ikke-tradisjonell religiøsitet (Austad 2006; Mollerup-Degn, Mogenssen, & Vestergaard 2008). Spiritualitet fremtrer derfor som et nytt forskningsfelt som samtidig utfordrer eksisterende tradisjoner. Nye og Ratcliff hevder dessuten

at barns spiritualitet har fått særlig fokus i vestlige samfunn først fra omkring 1990.

I 1990 utgav psykiateren Robert Coles boken *The Spiritual Life of Children*. Boken er blitt en milepel i forskningen på barns spiritualitet. Coles' utgangspunkt var barn i kriser og oppdagelser over hvor lett de trekker inn spørsmål om transcendent mening og religiøs tro. Gjennom samtaler med mer enn fem hundre barn over flere år (mer enn hundre hadde han over tjuet fem samtaler med) har Coles frembrakt en uvurderlig rikdom av narrativt materiale. Hans forskning omfatter barn fra flere religioner samt barn fra agnostisk eller ateistisk bakgrunn. Når han samtaler med de sistnevnte, finner han ofte at de snakker om Gud, men de finner ingen naturlig plass for Gud i livet sitt, eller bare av og til. De er *soul searchers*, som noen ganger kan tro at det er en Gud, andre ganger ikke (Coles 1990, 299). Felles for disse barna og de som har en religiøs tilknytning er imidlertid evnen til og trangen til å sette livet sitt inn i en større meningsammenheng. De begynner på livets reise med en undring over hva som vil skje, over hvem de selv er, og hvor det hele ender: »Yet how young we are when we start wondering about it all, the nature of the journey and of the final destination«, sier Coles (s. 335).

David Hay skrev noe senere i samarbeid med Rebecca Nye (Hay & Nye 2006) en av de mest innflytelsesrike bøkene når det gjelder det som er kalt *the spiritual child movement*. Hay bygger på en av sine forgjengere i Oxford, Alister Hardy (1896-1985). Hardy grunnla et forskningssenter for religiøs erfaring som i dag bærer hans

navn. Grunnlaget var hans erkjennelse av at »there is a form of awareness, different from and transcending everyday awareness, which is potentially present in all human beings and which has a positive function in enabling individuals to survive in their natural environment« (Hay & Nye 2006, 22). Denne *awareness* knyttet Hardy til religiøsitet, mens Hay bruker begrepet spiritualitet fordi det går forut for og utover tradisjonelt religiøst språk. Med Hardy mener Hay at en slik »varhet« (som kanskje er den beste norske oversettelsen) er sterkt til stede hos barn, men blir lite verdsatt i den verden de etter hvert sosialiseres inn i.

Dette er også en utfordring til måten barnearbeid legges opp på i kirken. Det fins opplegg som legger til rette for slik varhet. Hay og Nye har selv et forslag til didaktisk opplegg i sin bok. Et annet kjent opplegg er Godly Play, som nå brukes i mange land verden over (Berryman 2013).

### The point mode and the line mode

Hay viser til Margaret Donaldsons skille mellom »the point mode« og »the line mode« (Donaldson 1992; Hay 2001). Hun hevder at små barns oppmerksomhet er helt preget av øyeblikksopplevelsene av relasjoner (*immediacy of relationships*) frem til de er omkring atten måneder gamle, det som er her og nå, eller det hun kaller »the point mode«. Hay påpeker at *the point mode* også preger det vi vanligvis forbinder med spiritualitet – en erkjennelse av å ha kontakt med eller være del av noe større enn en selv. Denne erkjen-

nelsesmodus er ifølge Hay sentral i det å forstå mennesket som et spirituelt vesen.

Den svenske religionspsykologen Hjalmar Sundén hevdet allerede omkring 1970 at når et menneske ber, kan selve persepsjonen få en annen struktur enn ellers: »I börens stund går mångfalden av nervimpulser i inåtgående banor till ett centralt mönster som vi för enkelhetens skull kan kalla 'lyssnaren' eller 'den tildalade'« (Sundén 1974, 71-72). Dette gjelder innenfor mange religiøse kontekster. Det sier ikke noe om den man ber til, men det sier noe om det mennesket som ber. Dette svarer ganske godt til *the point mode*.

Imidlertid utvikler barnet etter hvert en annen erfaringsmodus, *the line mode*. Dette er nødvendig for at barnet skal kunne sette sammen persepsjoner til et mønster og begynne på den lange prosessen å konstruere en sammenhengende forståelse av seg selv og verden. Men det trenger ikke å bety at *the point mode* forsvinner. Denne her-og-nå-opplevelsen av å stå ved porten av en større virkelighet kan være knyttet til sterke enkeltopplevelser eller til en mer hverdagspreget spiritualitet. Denne type opplevelser har imidlertid trange kår etter hvert som *the line mode* blir dominerende.

Denne innsikten er igjen viktig i kirkens arbeid for sine barn. Det er ikke nødvendigvis hva barn husker av en søndagsskoetime som har størst betydning for dem, men de mange punktoplevelser av å stå ved terskelen til en større virkelighet.

## Hvilken betydning kan det ha å snakke om spiritualitet?

Utgangspunktet for Hay og Nye sin forskning var spørsmålet om hvordan barn forholder seg til åndelige spørsmål når de ikke har tilgang til et tradisjonelt religiøst språk, eller har et vagt forhold til et slikt språk. De valgte da å ta utgangspunkt i uformelle samtaler om hva barn anser som viktig i livet, for så å kunne utdype det barna sa for eksempel gjennom å reflektere sammen over bilder eller tegninger. Gjennom analysen av samtalene avtegnet det seg så *mønster av mening* som sirklet rundt to tema: 1) et spesielt bevissthetsnivå – Hay beskriver det som det punktet i erkjennelsen hvor du aner noe som er større enn at du får sagt det; 2) relasjoner av mening, til ting, til andre mennesker, til seg selv, til Gud – også hos barn som ikke hadde noen bevisst tro på Gud (Hay & Nye 2006, 88 og 108). Dette mønsteret er i bunn og grunn det samme som gjenfinnes i tradisjonell religiøs spiritualitet – men det forutsetter ikke en kirkelig kontekst, samtidig som det ikke kan løsrives totalt fra en religiøs eller kirkelig kultur.

Den britiske pedagogen Clive Lawton mistenker at man med »spiritualitet« kun snakker om en postmoderne form for religion etter at tradisjonell religion har mistet hegemoniet (Lawton 2003). I vår sammenheng – kan vi ikke like gjerne snakke om kristen spiritualitet og dens betydning i trosopplæring, og legge til side tanken om en allmenn spiritualitet? Jeg mener klart nei. Spiritualitetsforskningen har satt fokus på antropologiske forhold som har vært lite vektlagt innen-

for religiøse åndelige tradisjoner og retninger. Den har videre bidratt som kulturkritikk overfor en ensidig sekularistisk preget pedagogikk. Samtidig er det lang vei frem til at det som foregår i kirker og trossamfunn kan korrespondere med det som skjer i skole og barnehager. Det trenger ikke å bety at trosopplæringen innholdsmessig sett er så svært forskjellig fra opplæring i skole og barnehage – det er i seg selv et viktig forskningsfelt. Men barn møter flere virkelighetsoppfatninger samtidig, og det er ikke lett å finne ut av det. Og når vi møter barn i en menighetssammenheng, er det nødvendig å møte dem med de referanserammer de har.

Et eksempel viser hvor viktig dette er for også å kunne la dem knytte sin spiritualitet til en kristen tolkningsramme. Elaine Champagne, teolog som har vært med og utviklet trosopplæring i Quebec, forteller om påskevandring med barn i alder ti til tolv år. Barna synes ikke det er vanskelig å tenke seg at disiplene kunne snakke med Jesus etter at han var død, for de er vant til forestillinger om at det går an å snakke med døde – en nyåndelig forestilling midt i et sekulært samfunn. Derimot var det en helt ny opplevelse for dem å bli introdusert til hele påskefortellingen gjennom en påskevandring med rollespill. De skjønnte at dette handlet om noe helt spesielt (Champagne 2008).

Et annet eksempel viser hvordan barn og voksne kan møtes i en felles spiritualitet, hentet fra en latin-amerikansk setting i USA: Francisco, seks år, har foreldre som ikke går i kirken. Men naboene, Marta, pleier å snakke til Gud når hun steller planter og grønnsaker som hun

dyrker for å dele med andre i nabolaget. Francisco vil hjelpe Marta. Marta pleier å be om styrke før hun går på besøk med grønnsaker og blomster, og hun sier at det trenger ikke Francisco å gjøre om han ikke vil. Francisco spør hvordan hun kan be når hun ikke kan se Gud. Marta svarer at liksom du ikke kan se vinden, men kjenne den, så kan hun kjenne noe fra Gud inni seg. Og hun (på unordisk vis!) kaster slengkyss mot himmelen i takk til Gud. Noen uker senere er Francisco med henne på besøk, og har med blomster som han gir til gamle Ana som blir svært rørt. Han kysser henne på kinnet når han gir henne blomstene. Senere sier han til Marta: »Du slenger kyss mot der du tror Gud er, og jeg gav et kyss til Ana fordi da hun gråt da hun fikk blomster, så jeg Gud i øynene hennes« (fritt gjengitt fra Crozier & Conde-Frazier 2004).

Eksemplet med Francisco viser hvordan et barn ser seg selv i en større relasjonell sammenheng, og hvordan dette vekker en respons hos ham av moralsk karakter – åpen for kristen tilknytning, men ikke nødvendigvis. Spiritualitet kan forstås innenfor partikulære rammer (som kristen), men utgangspunktet i den omtalte forskningen på barn og spiritualitet er at det dreier seg om et trekk ved det å være menneske som går forut for det partikulære.

### Spiritualitet i og utenfor kirken

I en dansk undersøkelse forsøker forskerne å forstå den tilsynelatende motsetningen mellom å bevare et medlemskap i kirken samtidig som man søker sin primære spirituelle inspirasjon utenfor kirken. De

forklarer det med skillet mellom *tilknytning* og *tilhørighet*. Tilknytning handler om læringsfellesskap – i dette tilfellet om grupper man kan knytte seg til en periode og så forlate. Tilhørighet handler om en kulturell identitet (Møllerup-Degn et al. 2008, 41).

Tilhørighet forholder seg til det jeg vil kalle *spiritualitet A*: Alle mennesker har en medfødt evne og trang til å finne mening utover seg selv (transcendere seg selv), og settes dermed inn i moralske relasjoner til natur, til seg selv, til andre og til det eller den som er over oss. *Spiritualitet B* blir da å forstå som partikulær spiritualitet, religionenes indre liv, praksis og spesifikke fromhet til forskjell fra kun ytre religiøs tilhørighet. På dette nivået er det viktig å synliggjøre konteksten for spiritualitet – det er nokså stor forskjell på kristen retreatbevegelse, humanistisk idealisme og buddhistisk zen-meditasjon, og likevel er det noe felles på nivå A.<sup>2</sup>

Spiritualitet A kan også omtales som *tro i betydning meningsskapning*, i ulike faser av livet (Fowler 1996; Fowler & Dell 2006). James Fowler har hatt stor betydning for norsk religionspedagogikk, men er blitt kritisert for å overse det innholdsmessige i troen. Kritikken overser et viktig punkt. Han presiserer nemlig at når han snakker om tro i generell forstand, så er det ikke dermed sagt at det går an å finne en generell tro løsrevet fra en partikulær tilhørighet og innholdsbestemt tro (Fowler & Dell 2006, 44). Og samtidig fins det noe gjennomgående felles eller universelt (Fowler, 1996, s. 87, min oversettelse): »Min teologi bekrefter det helt grunnleggende i å være til, få verdi av og

kraft fra Gud. Min antropologi bekrefter at mennesker har utviklet seg med evner som [...] forbereder oss for vårt grunnleggende kall til relasjon og medarbeiderskap med Gud.«

Spiritualitet A er en forutsetning for og del av spiritualitet B. Teologisk sett berøres her spørsmålet om menneskets tilknytningspunkt for Guds handling, et spørsmål som preget protestantisk teologi i store deler av forrige århundre. Den debatten startet med et oppgjør med tanken om at mennesket med økt kunnskap skulle kunne virkeliggjøre Guds rike på jord, og til det kunne det være nødvendig å si et »Nein«, slik Karl Barth gjorde. Men kirken møter barn som har andre vilkår for å tro enn barn hadde før. Uansett hva vi teologisk kan mene om Guds mulighet til å skape tro hos mennesker, så våkner ikke kristen tro til liv i et kulturelt vakuum. I et multireligiøst samfunn uten kristent hegemoni fins andre vilkår for å finne helhetlig mening – tro, i Fowlers betydning – enn før, og dermed også andre vilkår for å tro på Gud og knytte mening til det.

Jeg overhørte en diskusjon mellom min datter og en lekekamerat tidlig på 90-tallet – de var da begge omkring fem år gamle. Gutten sa: »Vi tror ikke på Gud, vi. Men jeg tror at han er oppi der et sted.« Tråden kan trekkes til en nyere begivenhet. I 2007 fikk prinsesse Märtha Louise satt spiritualitet på mediakartet gjennom sin »engleskole«. Adresseavisen fulgte opp med en reportasje fra en barnehage, der journalisten snakker med Kristine, Vilde, Carmen og Solveig, alle fire år (Hovde 2007). Barna har aktive forestillinger om engler: »De bor i himmelen

sammen med Jesus.« »Hvis vi dør, så kommer vi til himmelen. Da er det englene som henter oss. Og da er vi sammen med Jesus.« Carmen sier: »Men Wilde, du kommer ikke til himmelen, for du tror ikke på Gud.« Men Wilde sier at hun også tror på Gud av og til. »Dessuten kommer alle til himmelen. Jeg tror Gud hører oss nå.« Det er femten år mellom min datters diskusjon med lekekameraten og barnehagebarnas utsagn om engler, men vilkårene er nokså like. Små barns virkelighetsforståelse er svært åpen. For mange er Gud og hans engler svært virkelige, samtidig som mange er vokst opp i familier og med en kultur der »man« ikke tror på Gud. Etter hvert som barn vokser inn i denne kulturen, er det ganske lett også å innsnevre virkelighetsforståelsen.

I sin omfattende kulturanalyse *A Secular Age* (Taylor 2007) beskriver Charles Taylor tre betydninger av sekularisering i samfunn som har vært preget av kristendom.

(1) Det offentlige rom fungerer uten noen nødvendig referanse til Gud (Taylor 2007, 2). Dette er ikke entydig; religionene kan være vel så tydelige i det offentlige rom nå som før (Casanova, 1994). Og likevel er ikke offentlige institusjoner lenger begrunnet i forhold til en kristen virkelighetsforståelse i vestlige land, til forskjell fra hvordan det var for bare et par generasjoner siden.

(2) Kristen trospraksis (kirkegang, bibellesning) avtar (Taylor 2007, 2). Også dette er flertydig; kristen trospraksis ikke bare avtar, men endrer karakter, og av og til blomstrer kristent trosliv opp. Folk er ikke nødvendigvis ikke-religiøse,

men de (vi) vil være religiøse på sin (vår) egen måte uten forpliktende innordning i et kirkelig fellesskap – vi er preget av en individualistisk forbrukerkultur også religiøst.

(3) Nært beslektet med denne andre betydningen er en tredje: Vilkår for tro endres. Det har skjedd en endring fra et samfunn der det å tro på Gud er det normale og ikke-tro krever en forklaring, til et samfunn der det normale er ikke-tro og troen krever en egen legitimering (Taylor 2007, 3). Denne formen for sekularisering er den Taylor er mest opptatt av.

Endringen har foregått over lengre tid, og er derfor nærmest umerkelig og lett å ta for gitt. Vi som vokste opp på 50- og 60-tallet, var velkjent med at det å proklamere seg som kristen, nok kunne oppleves som å være i mindretall. Men de som ikke brukte kristennavnet om seg selv, forholdt seg gjerne i mer eller mindre avstand til et relativt tydelig kristent virkelighetsperspektiv. Endringen betyr heller ikke at religion rett og slett viker til fordel for ikke-religiøs livsforståelse. Men når barn går fra en åpen virkelighetsopplevelse i retning av en *reflektert virkelighetsoppfatning*, er »default option«, den umiddelbart foreliggende valgmulighet, ikke-religiøs. Dette har stor betydning for barns oppfatning av moral, av hvilke relasjoner som er viktige og hvilke verdier de bør strekke seg etter. Og det bærer med seg et stort konfliktpotensiale i et konsumentorientert og materielt rikt samfunn. Spiritualitet – relasjonell bevissthet og en moralsk ladet forståelse av hva det er å være menneske – har trange kår i dette samfunnet. Det gjelder forholdet til

naturen, til forbruk, til tid, til idealer, til livsstil. Eller som Taylor sier: »En tid eller et samfunn vil være sekulært eller ikke i kraft av vilkårene for å erfare og søke det åndelige« (Taylor 2007, 3, min oversettelse).<sup>3</sup>

### Transformativ spiritualitet

Spiritualitet eller åndelighet handler om noe som ikke kan legitimeres av noe annet. Å erkjenne seg selv og andre i et spirituelt perspektiv gjør noe med oss. Det virker transformativt, både på vår selvsopplevelse og på våre oppfatninger om hva som er viktig.

En kristen spiritualitet – hos voksne og hos barn – utvikles i spenningsfeltet mellom allmenn og spesifikk spiritualitet. Teologisk forstått handler det om vår relasjon til Guds Ånd i skapelse og i frelse og fornyelse. Barns spiritualitet, barns måte å tro på (tro i Fowler's betydning), illustrerer tydelig Paulus' ord på Areopagos: »Det er i Ham vi lever, beveger oss og er til« (Apgj. 17,28). Men i likhet med tilhørerne i Aten inviteres barn til å komme til Jesus og bli kjent med ham. Allmenn spiritualitet korresponderer med spesifikk spiritualitet. Og begge deler kan slukes eller hemmes. Clive Lawton (Lawton, 2003) hevder at barn trenger *skript* for undring for å oppdage sider ved tilværelsen – de trenger noen hint om hva det er å oppdage, ikke for å begrense, men for å utvide forståelsen. Kristen liturgi og religiøse tradisjoner kan være slike skript.

Det er da verdt å merke at Ignatius av Loyolas berømte *Exercitia Spiritualia* (Åndelige øvelser) kan forstås dels som en instruksjonsbok for åndelige veiledere,

dels som et drama eller skript for et drama. Scenen settes, fantasien engasjeres, og den som tar imot øvelsene, går inn i et slags rollespill (Ignatius 2005 [1548]). I dette rollespillet går personen inn i en prosess av danning, eventuelt forvandling. Barn møter et utall av skript i sin dannelsingsprosess. Hvilke skript de møter, avhenger av voksnes virkelighetsoppfatning, kunnskap, og vilje til å utforske kulturen.

### Spiritualitet som opplevelse av tid og rom

Hellige steder og hellige tider trigger eller gir kraft til vår relasjonelle bevissthet som åndelige mennesker. De representerer *liminaliteten* (*terskelopplevelsen*) i våre liv. Noen ganger står vi på terskelen til en større virkelighet, og denne terskelfølelsen er ofte nøkkelen til å leve livet meningsfylt. Når barna sitter stille i en vindusnisje foran et lys, eller er selv med på lystenning eller på en enkel meditasjon, så kan det være en slik terskelopplevelse. Sterke naturopplevelser kan ha tilsvarende preg.

En av impulsene bak David Hays forskning var voksnes fortellinger om barns opplevelser av religiøs eller åndelig karakter. Han spør hva det er som gjør at disse huskes så godt, mange år etterpå: »How, if at all, do children articulate or at least store such memories, which are later recalled as spiritually significant? And how much more experience is forgotten in the absence of any context which allows its expression?« (Hay & Nye 2006, 59). Han mener at det siste spørsmålet må besvares med en kombinasjon av to



samfunnstrender: 1) Spiritualitet har i vår kulturkrets vært forstått nærmest utelukkende i betydning kristen spiritualitet. 2) Sekularisering innebærer en kulturendring som har svekket kristendommen som en naturlig tolkningsramme for virkeligheten. Resultatet blir da naturlig nok at også barns opplevelser av åndelig karakter blir hjemløse.

Barn trenger gjestfrie rom og hellige rom. Betydningen av *hospitable space* er ett av flere viktige aspekter i forskningen på barns spiritualitet (Eaude 2014; Myers 1997). Pedagogen Parker Palmer beskriver »a space for learning« med tre essensielle dimensjoner: åpenhet, grenser, og en atmosfære av gjestfrihet (Palmer 1983, 71). Gjестfrihet er »a virtue central to the biblical tradition itself, where God is always using the stranger to introduce us to strangeness of truth« (s. 74). I en senere bok beskriver han bruken av rom som en serie med paradokser, der balansen mellom åpenhet og grenser er det første (Palmer 1998, 74). Et opplegg der samme innsikt anvendes, er *Godly Play*. Der legges det vekt på at barn skal hilses velkommen og at de skal få rom for å komme med egne tanker, i en balanse mellom det faste og det frie (Øystese 2008). Vel er vi pilegrimer, både som barn og voksne, men vi er ikke nødvendigvis vagabonder eller hippier. Vagabonder og hippier kan også bli pilegrimer, men da må de reorientere retningen for sin vandring.

### Barns spiritualitet som kraft til å mestre livet

I flere år har det vært mye mediafokus på barn som har opplevd overgrep, både

psykisk og fysisk, i rammen av en menighet eller religiøs oppdragelse. Noen ødelegges for livet, mens andre greier seg (Gjøsund 2016). Når de greier seg, har det svært ofte sammenheng med at de har kontakt med minst en person som har gitt dem kjærlighet. Jeg oppfatter det som en sentral side ved spiritualitet, det ikke bare å høre til, men også aktivt å knyttes til en meningsgivende sammenheng. Det er nettopp den meningsgivende sammenheng som trues når barn utsettes for omsorgssvikt og overgrep.

Kenneth Pargament, amerikansk psykolog, har arbeidet med barn og unge som har opplevd seksuelle overgrep. Alle seksuelle overgrep krenker et menneskes meningsstruktur på det dypeste. Dersom overgrepet i tillegg utøves av en forelder eller en religiøs autoritetsperson, legges flere dimensjoner til krenkelsen. Pargament beskriver fem sider ved det han kaller »spirituelt traume« (Pargament 2009, 217):

1. Overgrepet krenker et menneskes identitet, det som gjør en til det en er, et unikt menneske. Et offer for en prests overgrep sier: »This guy had my soul in his hand. [...] I still have anger about a lot of that and I think more of the anger is about the spiritual loss than anything to do with the sexual abuse«.
2. Seksuelt overgrep krenker en relasjon. Det er gjennom relasjoner vi både skaper identitet og moralsk og åndelig mening. Derfor er det enda mer alvorlig når overgriperen er tillagt en viktig rolle – som far eller prest.

3. Overgrepet krenker en institusjon som ellers skal være der til støtte, hjelp og trøst – enten det er foreldreinstitusjonen eller kirken.
4. Overgrepet krenker ritualer og symboler som ellers skulle gi håp og mening. Bilder av barnet på mors fang, hyrden og lammene, faren som tar imot sønnen (som i Rembrandts maleri) blir snudd fullstendig på hodet.
5. Overgrepet krenker og kan ødelegge offerets bilde av Gud som en god Gud.

Spirituelle traumer krever spirituell hjelp, og i slik hjelp er »spiritual cleansing through ritual« og opplevd åndelig fellesskap viktige midler (s. 219). Da kommer de fem sidene inn i bildet på en ny måte:

1. *Identitet*: Hva er det som gir et barn en god opplevelse av å være seg selv? Fins det krefter i et miljø som »har barnets sjel i sin hånd«, det være seg med religiøst fortegn eller det motsatte? Eller omgis de av mennesker som ser hvert enkelt barn og bekrefter det, og dermed gir det en opplevelse av å være verdt å se?
2. *Relasjon*: Hvilke relasjoner står barnet i? Den som har ansvar for barn, må forsøke å få oversikt over betydningsfulle relasjoner. En vanskelig relasjon til Gud kan noen ganger repareres gjennom nye opplevelser.
3. *Institusjon*: En institusjon er viktig først og fremst som noe som er til stede og som en kan gå inn i eller være i – et hjem, en familie, en kirke, en skole. Den skal verken være et forsøksfelt for umodne ledere eller en tvangstrøye.

Knud E. Løgstrup forteller om sin konfirmasjon, som i det store og hele var positiv – med ett unntak. Da konfirmantene søndag etter konfirmasjonen skulle til alters, ble det understreket at man skulle være omvendt og ha fred med Gud. Og den unge Løgstrup visste ikke hvordan han skulle bære seg ad for å imøtekomme dette institusjonelle krav: »Jeg har spurt meg selv, om jeg nogen sinde har opplevet en lignende angst, og det har jeg ikke« (Løgstrup, 1987, 147). Fra Eliaskirken gikk han så ut til stadion på Østerbro og så Danmarksmesterskapet i enkeltmannsgymnastikk »og kom til hægterne igjen«. En fysisk handling kan av og til være åndelig sunnere enn en preken.

4. *Ritualer og symboler*: Barn elsker og finner mening i symboler og ritualer. Det gjelder både aftenbønn, bordbønn, det å gjøre korsets tegn, knele, tenne lys og utforske symboler i ord og tegning. Artisten Ole Paus forteller om at han som seksåring bodde hos sin tante og bestemor. Mor var død, og far var stasjonert i Stockholm, »men sjelen min var lommekjent på veiene mellom Dødsriket og Sverige og kunne finne frem til både mor og far selv midt på natten.« Han lå da og mumlet det han kaller »besvergelses«, hvorav en var »Vår Herre Jesu Kristi nåde« - for den unge Ole Paus var en pasjonert lytter til morgenandakten. Morgenandakten gav ham »vakre, løsrevne ubegripeligheter som jeg kunne fore min sjel med når den la ut på sine nattlige vandringer« (Paus 1999) – inntil han

en morgen hørte Ole Hallesbys såkalte helvetespreken. Det tok ham mange tiår å få en positiv opplevelse av velsignelsen igjen. Jeg vil kalle hans opplevelse en åndelig smerte. Morgenandaktens velsignelse var imidlertid et viktig rituale for den unge Ole Paus, og det er grunn til å lære av hans betraktninger over dette, ikke bare av hans åndelige traume i møte med en destruktiv forkynnelse. Radioen med morgenandakten var et mirakel for ham, og han mener fortsatt: »Jeg vil mye heller ha et helhjertet mirakel enn en halvhjertet forklaring« (op. cit.).

5. *Bildet av Gud*: Et åndelig traume kan gjøre den gode Gud til en ond grimase. Samtidig kan et barn bruke sin sunne spiritualitet til å protestere mot det påførte gudsbildet. Et ødelagt gudsbilde kan fornyes. Coles' forskning på barns spiritualitet begynte med opplevelsen av Connie som etter hvert kunne koble sin protest mot en moralistisk forkynnelse til andre sider ved Jesus og helgenene, og slik også fikk endret sitt gudsbilde (Coles 1990, 19).

Lokalmenigheten skulle være et trygt fellesskap. Det er den ofte ikke. Årsakene kan være mange. Overgrep og tillitsbrudd i en menighetskontekst handler om at

noen inntar spesielle posisjoner der de misbruker makt og tillit. Men tryggheten ligger i det alminnelige, i nærmiljø som gir barn gode vekstvilkår der mennesker ser at de hører sammen i et større fellesskap.

Kirken er hellig og alminnelig. Noen unge har opplevd den u-alminnelig, ikke i betydning hellig, men i betydning sær, i den grad at de måtte komme til hektene utenfor kirkens murer. Den hellige kirke er ikke sær. Hellig – hagios – betyr »innviet«, »ha adgang til Gud«. Det er mulig fordi Gud er til stede i det alminnelige – det hellige i det alminnelige. Barns spiritualitet er et naturlig tilknytningspunkt for å erkjenne Guds nærvær i det alminnelige, som når mitt barnebarn på fem år ser på snødekte trær utenfor huset vårt før jul, og sier plutselig: »Tror du det er Gud som har gjort det så fint?« Jeg må svare bekræftende på det – og i det øyeblikket får vi la verdens uløste problemer ligge. Hvorpå hun sier: »Ja, for det er jo bursdagen til sønnen hans!« Evnen til å se det store i det små og se seg selv i en større meningsgivende sammenheng der Gud er naturlig til stede, kan også være en styrke når verden ikke bare er vakker. Spiritualitet er, dypest sett, uttrykk for liv og livskraft, og barna er de sterkeste uttrykk for livets kraft. Derfor må vi lytte til dem.

## Noter

- 1 Artikkelen bygger på momenter fra tre tidligere artikler (Sagberg 2008b, 2012, 2013).
- 2 Jeg har andre steder samlet definisjoner av spiritualitet i seks grupper: Kristent trosliv, bibelsk skapelsesprinsipp, humanistisk menneskesyn, kirkelige institusjoner, kristen

fromhetstradisjon, og annen religiøs eller alternativ fromhetstradisjon (Sagberg 2006).

- 3 Det kan drøftes hvorvidt man her bør snakke om »sekulært« eller »sekularisert«. Jeg følger Taylors bruk av ordet »secular«, som åpner for alle de tre betydningene som er nevnt ovenfor.

## Litteratur

- Ashby, R. 1999. »Hva i all verden er spiritualitet?« *Humanist* 25 (1): 68-79.
- Austad, A. 2006. »Alternativmessen. En sjelesørgers inntrykk og refleksjon«. *Tidsskrift for Sjelesorg* 26 (1): 48-60.
- Berryman, J. W. 2013. *The Spiritual Guidance of Children. Montessori, Godly Play, and the Future*. New York / Harrisburg / Denver: Morehouse Publishing.
- Casanova, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Champagne, E. 2008. »Å leve og å dø: Et vindu mot (kristne) barns spiritualitet«. I *Barnet i trosopplæringen. Pedagogiske og teologiske refleksjoner over barneteologi, spiritualitet og livssyn*, redigeret av S. Sagberg, 167-182. Oslo: IKO-forlaget.
- Coles, R. 1990. *The Spiritual Life of Children*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Crozier, K. & E. Conde-Frazier 2004. »A Narrative of Children's Spirituality: African American and Latino Theological Perspectives«. I *Children's Spirituality. Christian Perspectives, Research, and Applications*, redigeret av D. Ratcliff, 284-308. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Davie, G. 2007. »Religion in Europe in the 21st Century. The Factors to Take into Account«. I *Religion in Late Modernity. Essays in Honor of Pål Repstad*, redigeret av I. Furseth & P. Leer-Salvesen, 37-53. Trondheim: Tapir Academic Press.
- De Souza, M.; L. J. Francis; J. O'Higgins-Norman & D. G. Scott (red.). 2009. *International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing*. Dordrecht Heidelberg London New York: Springer.
- Donaldson, M. 1992. *Human Minds*. London: Allen Lane/Penguin Press.
- Eaude, T. 2014. »Creating hospitable space to nurture children's spirituality - possibilities and dilemmas associated with power«. *International Journal of Children's Spirituality*, 19 (3-4): 236-248.
- Fowler, J. W. 1996. *Faithful Change: The Personal and Public Changes of Post-modern Life*. Nashville: Abingdon Press.
- Fowler, J. W. & M. L. Dell. 2006. »Stages of Faith from Infancy Through Adolescence: Reflections on Three Decades of Faith Development Theory«. I *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, redigeret av E. C. Roehlkepartain, P. L. Benson, P. E. King & L. M. Wagener, 34-45. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
- Garbarino, J. & C. Bedard. 1996. »Spiritual challenges to children facing violent trauma«. *Childhood* 3 (4): 467-478.
- Gjørund, A. 2016. »Fars hånd«. *Vårt Land*, 2. mars 2016, s. 2-3.
- Hartman, S. 2008. »Noen kan og noen kan ikke - er det slik?« I *Barnet i trosopplæringen. Pedagogiske og teologiske refleksjoner over barneteologi, spiritualitet og livssyn*, redigeret av S. Sagberg, 78-89. Oslo: IKO-forlaget.
- Hauglin, O. (red.). 2005. *Evaluering av Trosopplæringsreformen. Organisering og oppstart av reformen. Underveisrap-*

- port 1. Oslo: Arbeidsfellesskapet MF, DIAFORSK, OHR.
- Hauglin, O. (red.). 2006. *Evaluering av Trosopplæringsreformen. Utvikling og utbygging av reformen. Underveiserapport 2*. Oslo: Arbeidsfellesskapet MF, DIAFORSK, OHR.
- Hauglin, O. (red.). 2007. *Evaluering av Trosopplæringsreformen. Videreutvikling og oppsummering av forsøkene. Underveiserapport 3*. Oslo: Arbeidsfellesskapet MF, DIAFORSK, OHR.
- Hay, D. 2001. »Spirituality versus Individualism: The Challenge of Relational Consciousness«. I *Spiritual Education. Cultural, Religious and Social Differences*, redigeret av J. Erricker, C. Ota & C. Erricker, 105-117. Brighton and Portland: Sussex Academic Press.
- Hay, D. & R. Nye. 2006. *The Spirit of the Child. Revised Edition*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- His Holiness The Dalai Lama. 1999. *Ethics for the New Millennium*. New York: Riverhead Books, Penguin Putnam Inc.
- Hovde, K. 2007. »Engleskolen«. *Adresseavisen*, 15. desember 2007, s. 18-19.
- Ignatius. 2005 [1548]. *Andliga övningar och tio brev* (F. Heiding, Trans.). Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Kunnskapsdepartementet. 2013. *Rammeplan for barnehagens innhold og oppgaver*. Oslo: Kunnskapsdepartementet.
- Laugerud, T. 1999. *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. Oslo
- Lawton, C. 2003. »What Should Adults Offer Children - 'Religion' or 'Spirituality'?« Keynote Address at Third International Conference, July 2002, King Alfred's College, Winchester, UK. *International Journal of Children's Spirituality* 8 (3): 281-287.
- Leganger-Krogstad, H. & S. D. Mogstad. 2006. »Trosopplæringsreformen under lupen. Evalueringsspektiv på forsøksfasen«. *Prismet* 57 (2-3): 115-130.
- Løgstrup, K. E. 1987. *Solidaritet og kærlighed og andre essays*. København: Gyldendal.
- Møllerup-Degn, L.; M. S. Mogensen & L. Vestergaard, L. 2008. *Tro i tiden. Lytterunde blandt mennesker inspireret af østlig religiøsitet og spiritualitet*. Århus og Frederiksborg.
- Myers, B. K. 1997. *Young Children and Spirituality*. New York and London: Routledge.
- Oser, F. K., W. G. Scarlett & A. A. Bucher. 2006. »Religious and Spiritual Development throughout the Life Span«. I *Handbook of Child Psychology. Vol. 1: Theoretical Models of Human Development*, redigeret av W. Damon & R. M. Lerner, 943-998. Hoboken, N. J.: John Wiley & Sons.
- Palmer, P. J. 1983. *To Know as We Are Known: A Spirituality of Education*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Palmer, P. J. 1998. *The Courage to Teach. Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Pargament, K. I. 2009. »The Spiritual Dimension of Coping: Theoretical and Practical Considerations«. I *International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing. Vol. 1*, redigeret av M. De Souza, L. J. Francis, J.

- O'Higgins-Norman & D. G. Scott, 209-230. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Paus, O. 1999. Forord Åpenbaringen. Oslo: J. M. Stenersens forlag.
- Ratcliff, D. & R. Nye. 2006. »Childhood Spirituality: Strengthening the Research Foundation«. I *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, redigeret av E. C. Roehlkepartain, P. L. Benson, P. E. King & L. M. Wagener, 473-483. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
- Roehlkepartain, E. C.; P. E. King; L. M. Wagener & P. L. Benson (red.). 2006. *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
- Sagberg, S. 2006. *Lærer og menneske. Å være ekte i møte med religiøs tro*. Oslo: Unipub.
- Sagberg, S. 2008a. »Children's Spirituality in a Norwegian Context«. *International Journal of Children's Spirituality* 13 (4, November): 355-370.
- Sagberg, S. 2008b. »Skjult eller synlig spiritualitet«. I *Barnet i trosopplæringen. Pedagogiske og teologiske refleksjoner over barneteologi, spiritualitet og livssyn*, redigeret av S. Sagberg, 51-77. Oslo: IKO-forlaget.
- Sagberg, S. 2010. »Livsmestring, livstolkning og spiritualitet - Hva betyr valg av begrep for forståelsen av barns tro?« *Prismet* 61 (4): 219-230.
- Sagberg, S. 2012. »Gir det mening å snakke om barns spirituelle utvikling?« *Psykologisk tidsskrift* 15 (1): 69-73.
- Sagberg, S. 2013. »Barns spiritualitet som kraft til å mestre livet. Barns sårbarhet og styrke i møte med konflikter«. I *Trygge rom. Trosopplæring i møte med sårbare og overgrepsutsatte barn og unge*, redigeret av L. G. Engedal, B. L. Persson & E. Torp, 173-189. Oslo: Verbum.
- St. meld. nr. 7. 2002-2003. »Trusopplæring i ei ny tid. Om reform av dåpsopplæringa i Den norske kyrkja«. Oslo: Det kongelege kultur- og kyrkjedepartement.
- Sundén, H. 1974. *Barn och religion*. Stockholm: Verbum.
- Taylor, C. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- White, J. 1996. »Education, spirituality and the whole child: a humanist perspective«. I *Education, Spirituality and the Whole Child*, redigeret av R. Best, 31-42. London: Cassell.
- Øystese, R. 2008. »Gudsrikeleiken«. I *Barnet i trosopplæringen. Pedagogiske og teologiske refleksjoner over barneteologi, spiritualitet og livssyn*, redigeret av S. Sagberg, 146-166. Oslo: IKO-forlaget.

**Forfatter**

Sturla Sagberg

DMMH

Thron Nergaards vei 7

7044 Trondheim

SturlaSagberg@dmmh.no