

# Jesus i hjertet

*En kvalitativ studie av karismatiske kristne  
menns maskulinitet, kropp og  
helseforståelse*

Live Mehlum



Det samfunnsvitenskaplige fakultet  
Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2010



## **Forord**

Det er mange mennesker jeg ønsker å takke og som har betydd mye for meg under skrivingen av denne masteroppgaven. Først og fremst vil jeg takke alle mine informanter. Tusen takk for at dere har stilt opp og delt erfaringer, tanker og refleksjoner med meg.

Jeg vil rette en stor takk til mine veiledere Rønnaug Sørensen og Annett Arntzen. Deres kommentarer, tips og råd har vært svært verdifulle.

Jeg vil også takke alle de som har hjulpet meg med språkvask og de som har gitt meg nyttige kommentarer og tips til forbedring av oppgaven. Tusen takk til Jan, Tommy og Sølvi.

Til sist vil jeg takke min kjære ektemann Lasse. Din oppmuntring og støtte har vært svært viktig for meg. Uten din tro på at jeg skulle klare dette hadde ikke denne oppgaven blitt levert.

Tønsberg, oktober 2010

Live Mehlum



## Sammendrag

Mitt anliggende med denne masteroppgaven har vært å undersøke den karismatiske kristne troens påvirkning på konstruksjonen av kristne menns maskulinitet, og hvordan de forstår egen kropp og helse i lys av dette. Undersøkelsens empiriske materiale består av intervjuer av 10 menn i alderen 30-40 år som alle tilhører en pinsemenighet på Østlandet.

I analysen av intervjuene har jeg vært opptatt av å løfte frem mennenes hverdagslige erfaringer, for på denne måten utforske hvordan karismatiske kristne menn forstår maskulinitet, kropp og helse. Det vil si at jeg har vært interessert i mennenes egne refleksjoner og hverdagskunnskap. Ambisjonen har vært å synliggjøre hvordan maskulinitet(er) leves, og hvordan karismatiske kristne menn forholder seg til kropp og helse.

Sentrale teoretiske perspektiver som benyttes er Robert W. Connells tese om konkurrerende mannlighetsformer og hegemonisk maskulinitet. Det sentrale hos Connell er at det finnes flere typer maskuliniteter som eksisterer side om side, men at det er en form som har fått gjennomslagskraft i ulike kulturer, denne kaller han hegemonisk maskulinitet (Connell, 1995). Videre benyttes Ulla-Britt Lilleaas begrep om kroppslig beredskap (Lilleaas, 2003) og Bourdieus begrep habitus (Bourdieu, 1994).

Undersøkelsen viser at den kristne troen er svært sentral i hvordan menn opplever og forstår maskulinitet, kropp og helse. Det foreliggende materialet viser at mennene ikke er så preget av den enorme kroppsfokuseringen som eksisterer i samfunnet forøvrig. Menigheten og det indre livet er viktigst, kroppens utseende blir ikke et så viktig anliggende. For mennene er det indre livet med Gud viktigere enn kroppen. I den grad kroppen får en betydning er det fordi de karismatiske kristne mennene betrakter den som "et tempel for Gud" og derfor lever asketisk.

Resultatene i denne undersøkelsen tyder på at mennene har flere maskuliniteter å orientere seg mot når de skal konstruere sin mannlighet, slik Connell beskriver (1995). Det kan se ut som om mennene har en maskulinitetsforståelse som inkorporerer både den tradisjonelle og den moderne måten å være mann på. De karismatiske kristne mennene i analysen bryter dermed ikke totalt med den tradisjonelle mansrollen, men står med et ben i den kristne og et i den tradisjonelle kjønnsrollen. Mennene har en frihet til både å fokusere på de tradisjonelle maskuline verdiene, men også de tradisjonelle feminine verdiene som kjærlighet, omsorg,

tjenersinn og lignende. Her var det snakk om indre, følelsesmessige verdier, som menn i samfunnet forøvrig tradisjonelt har blitt anklaget for å ikke vedkjenne seg. Undersøkelsen tyder på at den kristne mannen har inkorporert et mannsideal som bygger både på det som tradisjonelt har blitt oppfattet som feminine og maskuline egenskaper.

Flere studier peker på at det å ha en religiøs tro påvirker måten å leve på, på en måte som igjen påvirker helsen positivt (Stifoss-Hanssen og Kallenberg, 1998). Dette gjelder også for mennene i undersøkelsen. De lever asketisk og nyter ikke rusmidler. I tillegg betyr menighetsfellesskapet mye for følelsen av velvære, og dermed også for helsen. På tross av dette kan det se ut som om de snevre grensene for hva som anses som vellykkethet i menigheten er et hinder for at menn skal oppnå bedre psykisk helse. Den fysiske kroppens tegn blir symboler på hvor vellykket troen er. Det betyr at en syk kropp viser at man ikke er ”god nok” som kristen. I følge Sødal (2002), vil det motsetningsforholdet som oppstår mellom troen på en god Gud som ønsker at menneskene skal være friske, og den følelsen som kommer når helbredelsen lar vente på seg føre til en belastning både for den fysiske og ikke minst for den psykiske helsen. Ut i fra materialet mitt kan det derfor se ut som om den karismatiske troens påvirkning på informantenes helse ikke bare er positiv. Det eksisterer et spenningsfelt på området. På den ene siden finner informantene trøst i at Gud ønsker det beste for dem og beskytter dem, mens på den andre siden er det vondt å ikke oppleve å bli friske når de ber til Gud. Gud blir derfor en som både gir og straffer.



# Innholdsfortegnelse

<b>Kapittel 1: Innledning .....</b>	<b>1</b>
1.1 Bakgrunn for forskningstema .....	1
1.2 Forskningstema .....	4
1.3 Historisk opprinnelse .....	5
1.4 Den pinsekarismatiske bevegelsen.....	6
1.5 Det kristne menneskesynet .....	7
1.6 Oppgavens struktur .....	8
<b>Kapittel 2: Teoretiske perspektiver .....</b>	<b>10</b>
2.1 Teoretisk bidrag til en forståelse av kroppen .....	11
2.1.1 Biologisk determinisme .....	11
2.1.2 Skillet mellom biologisk og sosialt kjønn.....	12
2.1.3 Kroppen som situasjon .....	14
2.2 Teoretiske bidrag til en forståelse av kroppen som symbol og varemerke.....	16
2.2.1 Den moderne kroppen.....	17
2.2.2 Den kjønne kroppen .....	19
2.3 Maskulinitetsideal .....	20
2.3.1 Det kristne maskulinitetsideal.....	20
2.3.2 Det tradisjonelle maskulinitetsideal .....	23
2.3.3 Det sen-moderne maskulinitetsideal .....	26
2.4 Troens betydning for helse .....	28
2.4.1 Kroppen som en maskin .....	29
2.4.2 Kropp og psyke.....	30
2.4.3 Kroppslig beredskap .....	31
<b>Kapittel 3: Metode .....</b>	<b>33</b>
3.1 Metodologiske valg .....	33
3.1.1 Det kvalitative forskningsintervju .....	34
3.1.2 Observasjon som tilleggsmetode.....	35
3.2 Veien frem til intervjuene.....	39
3.2.1 Kjennetegn ved mennene .....	36
3.2.2 Forskerens forforståelse .....	38
3.3 Gjennomføringen av intervjuene.....	36
3.3.1 Intervjuguiden.....	41
3.4 Etske retningslinjer .....	41
3.5 Etske betraktninger.....	43
3.6 Presentasjonsform .....	45
<b>Kapittel 4: Kristen tro og maskulinitet.....</b>	<b>47</b>
4.1 Innledning .....	47
4.2 Det tradisjonelle maskulinitetsideal .....	47



4.2.1 "Mannen har det siste ordet" .....	47
4.2.2 En nærværende far" .....	50
4.2.3 Taushet om egen sårbarhet.....	51
4.2.4 "De hadde det nok enklere før - slapp å tenke så mye" .....	52
<b>4.3 En "annerledes" mann .....</b>	<b>54</b>
4.3.1 "Kjærlighet og tjenersinn.....	54
4.3.2 "Lettere å åpne seg for menn" .....	55
4.3.3 Balansekunstnere .....	56
4.3.4 Store gutter gråter ikke .....	57
<b>4.4 Oppsummering .....</b>	<b>58</b>
<b>Kapittel 5: Kristen tro og kropp.....</b>	<b>59</b>
<b>5.1 "Vi er åndsvesener".....</b>	<b>59</b>
5.1.1 Å holde sin egen kropp "i tømme" .....	61
5.1.2 "Å bryte ned noe Gud har skapt" .....	62
<b>5.2 Et tempel for Gud.....</b>	<b>63</b>
<b>5.3 Oppsummering.....</b>	<b>65</b>
<b>Kapittel 6: Kristen tro og helse.....</b>	<b>66</b>
<b>6.1 "Han styrker og hjelper oss".....</b>	<b>66</b>
<b>6.2 "Glad i alle menneskene som er der .....</b>	<b>67</b>
<b>6.3 Klager ikke før de må.....</b>	<b>68</b>
<b>6.4 "Kombinerer det beste av det mannlige og det kvinnelige" .....</b>	<b>70</b>
<b>6.5 "Å være i ørkenen" - når helbredelsen lar vente på seg.....</b>	<b>70</b>
<b>6.6 Oppsummering.....</b>	<b>73</b>
<b>Kapittel 7: Oppsummering og diskusjon.....</b>	<b>74</b>
<b>7.1 Informantenes maskulinitetsideal .....</b>	<b>74</b>
7.1.1 Det tradisjonelle mannsidealet.....	74
7.1.2 Det kristne mannsideal .....	76
<b>7.2 Informantenes kroppsforståelse .....</b>	<b>77</b>
7.2.1 En dualistisk tankegang .....	77
7.2.2 Kroppen som tempel.....	78
7.2.3 Kontroll over lystene og begjæret.....	79
<b>7.3 Informantenes helseforståelse .....</b>	<b>79</b>
7.3.1 Ånden gir helse .....	79
7.3.2 Menighetsfellesskapet som helsebringende .....	80
7.3.3 Å gråte er bra for helsa .....	80
7.3.4 Nederlag å være syk.....	81
<b>7.4 Avsluttende kommentarer .....</b>	<b>81</b>
<b>Litteraturliste .....</b>	<b>83</b>
<b>Vedlegg .....</b>	<b>87</b>
<b>Intervjuguide .....</b>	<b>87</b>
Hjemme .....	87

På jobben .....	87
Etter jobb .....	88
I menigheten .....	88
Helgen .....	89
Endringer (i syn på kropp og helse).....	89
Kroppsforståelse og kommunikasjon.....	89
Selvforståelse.....	90
Forebygging.....	90





## **Kapittel 1: Innledning**

Jeg står midt i en stor støyende folkemengde. Det er trangt mellom benkeradene og allsangen inntar nye høyder. Jeff Buckleys legendariske Hallelujah får ny mening for meg: "Well, I've heard there was a secret chord, that David sang to please the Lord".

Lag på lag med toner og fremmede ord i samstemt harmoni, uten arrangement, bare noen få akkorder som limer en flokk med hengivne troende fast til sin Gud - og til hverandre.

De gråter og ler, de klemmer og tar på hverandre. Både kvinner og menn, gammel og ung. I et hjørne av lokalet står tre menn og holder rundt hverandre mens de ber og synger til Gud. En av mennene løfter hendene opp som en lovprisning til Gud mens tårene renner nedover kinnene hans. En annen står i en fortrolig samtale med en venn like foran meg. Det virker på meg som om de er helt uberørt av at det står mange rundt dem, det synes som om de er inne i sin egen verden. Barna løper lekende rundt i lokalet, tilsynelatende overlatt til seg selv. Jeg har vært vitne til dette mange ganger før når jeg har deltatt på kristne møter, men nå slår det meg som om det var en helt ny opplevelse: "Det er spesielt å være vitne til menn som så åpenlyst viser sine følelser!".

### **1.1 Bakgrunn for forskningstema**

Denne og liknende opplevelser hadde gjort meg nysgjerrig – jeg ville finne ut mer om den karismatiske kristne mannen!

Temaet menn og maskulinitet har fått en økende interesse innen kjønnsforskningen. Innen familiesosiologien ser vi det samme. De siste årene har studier som omhandler fedre vært et viktig forskningsfelt (Brandth og Kvande, 1996:161). Den fornyende interessen for fedres bidrag i hus og hjem kan sees som et resultat av likestillingens tid. Per Arne Løkke (2000) hevder at vi står overfor en revolusjon og at noe helt nytt er i ferd med å skje mellom kvinner og menn.

Vi står overfor det største eksperiment i moderne tid. Vi står overfor en ny epoke som kan forandre våre koder for makt, omsorg, arbeid, seksualitet og identitet. En helt ny farstype er i ferd med å oppstå i ruinene av de gamle fedrene. Nå åpnes det opp for en

far som samarbeider med mor, som både ønsker og begynner å inneha selvstendige oppgaver overfor det nyfødte barnet. Det er en far som legger vekt på likheten mellom mødre og fedre, og som ikke er redd for sine ømme og feminine sider. Det er en far som føler omsorg og bekymring for sine barn, og som liker å følge barnet i det daglige liv (Løkke, 2000:51-52).

Den nye interessen for en far som åpner opp for nye og mer feminine sider av seg selv, stimulerer min interesse for forståelsen av maskulinitet. I denne masteroppgaven ønsker jeg derfor å studere hvilket maskulinitetsideal som er rådende i en karismatisk kristen kultur. Spørsmålet om hvilket eller hvilke maskulinitetsideal mine informanter konstruerer sin mannlighet etter, har både en teoretisk og en praktisk interesse. I boka "Masculinities" (1995) skriver mannsforsker og sosiolog Robert Connell om ulike typer maskuliniteter. Det sentrale hos Connell er at det eksisterer flere typer maskuliniteter side om side, men at det kun er en form som har fått gjennomslagskraft i kulturen. Han introduserer begrepet hegemonisk maskulinitet som er de kulturelt dominerende maskulinitetspraksisene. Han fokuserer på skillet mellom kulturelt dominerende maskulinitetspraksiser og underordnede eller marginaliserte maskulinitetspraksiser (Connell, 1995).

Begrepet "hegemonisk" viser til dominante kulturelle idealer. Disse behøver ikke å være i overensstemmelse med praksisformene til flertallet av menn, men de støttes og opprettholdes av både kvinner og menn. Hegemonisk maskulinitet vil således være en struktur av kjønnspraksiser som legitimerer patriarkatet og som opprettholder mannens overordning og kvinnenes underordning.

Hegemonic masculinity can be defined as the configuration of gendered practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which quarantees (or is taken to quarantee) the dominant position of men and the subordination of women (Connell, 1995:77).

På den annen side står vi overfor en revolusjon når det gjelder mannen. En mann som legger vekt på likhet mellom kjønnene og en mann som ikke er redd for sine feminine sider (Løkke, 2000:51-52). En slik økende feminisering ved mannen hevder Åse Røthing (2004) å ha funnet i sin analyse av kristne menn i boken "Parforhold". Mennene i hennes materiale innehar en del kvaliteter som vi tradisjonelt forbinder med feminine, som for eksempel å åpenlyst vise følelser og snakke om følelser. Denne annerledesheten ved de kristne mennene i hennes

analyse av kristne parforhold knyttes til en kvinnelig kristenhet. Røthing hevder at kirkelig praksis fremstår som kvinnelig praksis (Røthing, 2004).

Maskulinitet kan med andre ord ikke betraktes som noe fastspikret, men som noe som hele tiden er i forandring og endres avhengig av den kulturelle og historiske konteksten. Dette gir menn mange muligheter. Jeg ønsker å se nærmere på hvilket eller hvilke maskulinitetsideal karismatiske kristne menn konstruerer sin mannlighet etter. Jeg antar at deres personlige kristne tro og de rådende maskulinitetsideal i samfunnet forøvrig er med på å forme deres mannlighet. Den personlige kristne troen vil derfor være sentralt i oppgaven.

I følge Connell (1995) er det konkrete mannskropper som er utgangspunktet for maskulinitet. En teori om maskulinitet vil derfor måtte ha med en teori om kroppen.

Gender is social practice that constantly refers to bodies and what bodies do, it is not social practice reduced to the body (Connell, 1995:71).

Målsettingen med prosjektet ”Maskuline kroppsvaner og helseforståelser – kjønn, kultur, tradisjon og forandring” ved Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, UiO som ble ledet av Ulla-Britt Lilleaas, var å rette fokus på menns kropp og helseforståelse gjennom å undersøke hvordan menn faktisk håndterer og forholder seg til kroppen i dagliglivet. På denne måten ville man kunne legge basis for en diskusjon om hvilke kroppsførståelser og vaner som er lite helsebringende. Lilleaas (2003) hevder at det å se på kroppsvanene kan være et hensiktsmessig analytisk redskap for å forstå menns helse, og at refleksjon over egne vaner må være tilstede ved et endringsperspektiv. Hun bygger på Bourdieus (1993) begrep om habitus, der han hevder at noen vaner er vanskelige å endre fordi de er så dypt innarbeidet i våre kroppslige organer, og at endring av dype vaner ikke bare handler om motivasjon, men om hardt arbeid (Lilleaas, 2003). Kvalitative studier viser at menn ser bort fra symptomer, og at de kommuniserer dårlig ved sykdom (Lilleaas, 2003). Å snakke om intime og smertefulle problemer oppleves av mange menn i mange sammenhenger som umandig (Seidler, 1997). På bakgrunn av dette blir menns kropp og helseforståelse sentralt i denne oppgaven. Flere studier omhandler forholdet mellom religion og helse (Stifoss-Hanssen og Kallenberg, 1998). Feltet er imidlertid komplisert fordi det er vanskelig å måle religion, men oppsummeres resultatene peker de i retning av at religion påvirker levemåter som har en positiv effekt på helsen:

- Religiøse personer som går i kirken, har mer sosialt fellesskap enn de som ikke gjør det.

Sosialt fellesskap er en kjent helsefremmende faktor.

- Religiøse personer har ofte en livsstil som er erkjent helsefremmende: De røyker og drikker mindre, spiser sunnere, har lavere skilsmissehyppighet og er mer seksuelle stabile. Velkjente eksempler på dette er lengre levealder hos mormonere og syvendedags adventister (streng livsstil), mindre livmorkreft hos nonner (seksuell avholdenhet – men de har på den annen side mer brystkreft), jøder har mindre kreft i kjønnsorganene (omskjærelse – men jødiske menn har på den annen side mer hjertesykdom enn andre, uvisst av hvilken grunn).
- Noen religiøse uttryksformer har en psykologisk virkning på sykdom som ligner på placebo-effekten (=når en person i et vitenskaplig forsøk opplever bedring av en medisin selv om denne ikke inneholder noen virksomme stoffer). Dette gjelder særlig uttryksformer som retter seg direkte mot sykdom, slik som forbønn med eller uten håndspåleggelse, salving osv.

## 1.2 Forskningstema

Tema for denne oppgaven er den karismatisk kristne troens påvirkning på konstruksjonen av kristne menns maskulinitet, og hvordan de forstår egen kropp og helse i lys av dette.

Tre områder er sentrale, og jeg skal rette fokus på ”kristen tro og maskulinitet”, ”kristen tro og kropp”, og ”kristen tro og helse”.

1. I forbindelse med undertema ” kristen tro og maskulinitet” ønsker jeg å beskrive hvilket(e) maskulinitetsideal som er rådende i den karismatiske kristne kulturen, finne ut om mennene kjenner seg bundet av det tradisjonelle mannsidealet og diskutere om mennene har en ”annerledes” måte å være menn på enn den hegemoniske (tradisjonelle) maskuline praksisen, slik Røthing (2008) har funnet i sitt materiale.
2. Når jeg undersøker ”kristen tro og kropp” ønsker jeg å finne ut på hvilken måte den karismatiske kristne troen setter føringer på mennenes kroppsforståelse? Hvordan tolker og beskriver mennene kroppen sin? Kroppen er svært viktig i det moderne, vil den være det for de kristne mennene også? Har mennene en dualistisk



forståelse av kroppen hvor de tenderer til å sette sjelen foran kroppen?

3. Når jeg undersøker kristen tro og helse søker jeg å besvare spørsmål om det er slik at menn opplever at den karismatiske kristne troen har en betydning for deres helse? På hvilken måte påvirker mennenes maskulinitetspraksis deres helse? Hvordan påvirker mennenes kroppsforståelse deres helse? Er det slik at det å ha en karismatisk kristen tro influerer på hvordan man behandler en kropp i ustand?

For å finne ut mer om disse temaene og kunne besvare spørsmålene har jeg intervjuet 10 menn fra ulike pinsemenigheter på Østlandet.

### **1.3 Historisk opprinnelse**

I følge Sødal (2000) har de pinsekristne røtter i hellighetsbevegelsen som hadde sitt utspring i metodismen. Bevegelsen hadde stor innflytelse i USA fra 1830-årene og fremover. Likevel er det vanlig å regne to spesielle hendelser tidlig på 1900-tallet som starten på bevegelsen.

Nyttårsaften 1900 hadde en bibelskolelærer ved navn Charles F. Parham samlet sine studenter til en våkenattgudstjeneste. Rett etter midnatt bad en av hans studenter om å motta åndsåp og tungetale som beskrevet i Apostlenes gjerninger. Snart begynte han etter sigende å tale i tunger på kinesisk. Denne hendelsen regnes som pinsevekkelsens startskudd. Parham la ut på en vekkelsesturné som forberedte den store vekkelsesbølgen som fulgte i 1906 (Sødal, 2002). Den 9. april 1906 fikk en predikant som hadde vært student hos Parham og syv andre åndsåpen under et bønnemøte i et privat hjem. De falt om og begynte å tale og synge i tunger. De begynte å forkynne til mennesker i nabolaget og store folkemengder samlet seg rundt for å se det som skjedde. Denne dagen har siden blitt regnet som pinsevekkelsens egentlige fødselsdag (Sødal, 2002). Vekkelsen fikk betydelig omfang og spredte seg til andre deler av verden.

Den norsk-engelske metodistpastoren Thomas Ball Barratt kom i kontakt med pinsevekkelsen i New York og mottok åndsåpen der. Han tok inspirasjonen fra pinsevekkelsen med til Norge, og den første norske pinsemenigheten ble stiftet i Skien i 1908. Bevegelsen fikk imidlertid først et stort omfang etter at Filadelfiamenigheten i Oslo ble stiftet i 1916. Barratt regnes som den norske pinsebevegelsens far.

## 1.4 Den pinsekarismatiske bevegelsen

Unge og gamle fyller møtelokalene i en pinsemenighet på Østlandet søndag kveld. Møtet begynner med lovsang: "Det er kraft, kraft så underbar i Jesu blod". Mange løfter hendene og lukker øynene som tegn på overgivelse og tilbedelse. Denne søndagen er det misjonsdag i menigheten og pastoren forkynner om misjonsbefalingen, de kristnes ansvar for å fortelle alle mennesker om at Jesus Kristus døde for dem slik at alle som vil kan ta imot Jesus som Herre. Fra tid til annen kommer noen i salen med bifallende tilrop: "Halleluja", "Ja, Herre" og "Amen". Talen munner ut i forbønn for alle som vil bli styrket i troen. Noen ber nede i salen, andre synger i tunger og både barn og voksne, kvinner og menn holder rundt hverandre mens de synger, ber og gråter.

Alle mine mannlige informanter er rekruttert fra denne pinsekarismatiske bevegelsen. I følge Sødal (2002) er det en nyere samlebetegnelse som omfatter den tradisjonelle pinsebevegelsen og en rekke andre frittstående menigheter som har nært historisk og læremessig slektskap med den. Heretter kalle jeg disse for karismatiske kristne.

Det som i første rekke kjennetegner de karismatiske kristne er læren om en gjennomgripende fornyelse ved Den Hellige Ånd. De er opptatt av pinsens budskap, det at Gud gav Den Hellige Ånd til menighetene. Det er dette som har gitt navn til bevegelsen (Sødal, 2002).

Da pinsedagen kom, var de alle samlet. Med ett kom det et brus fra himmelen som når det blåser en sterk storm, og det fylte huset hvor de satt. Tunger likesom av ild kom til syne, og de delte seg og satte seg på hver enkelt av dem. Da ble de alle fylt av Den Hellige Ånd, og de begynte å tale i andre tungemål etter som Ånden gav dem å forkynne (Apostlenes gjerninger 2, 1-5).

Her fortelles det hvordan disiplene ble fylt av Ånden og videre hvilke tegn og undere som skjedde. De karismatiske kristne forkynner i dag at Den Hellige Ånd virker på samme måte som på disiplenes tid, og at de tegn og undere som fulgte disiplene bør kjennetegne alle kristne. Med en slik karismatisk kristendomsforståelse siktes det derfor til en religionsutøvelse som legger vekt på "de karismatiske gaver" (Lundgren, 1985). Disse gavene kalles nådegaver og er gaven til å tale i tunger, til å tale profetisk, til å helbrede og gjøre undere og gaven til å drive ut onde ånder.

Sentralt i denne kristendomsforståelsen er det som blir kalt et seirende og kraftfylt kristenliv.

Det er i følge Lundgren (1985) ikke nok å tro på Gud, bekjenne Jesus og leve innenfor et kristent miljø. Det er den personlige opplevelsen av Gud, det å være ”fylt av Den Hellige Ånd” som er nøkkelen til ”det seirende kristenliv”. Har man funnet denne nøkkelen kan man tale i tunger, tale profetisk, drive ut onde ånder og helbrede eller bli helbredet. Gud hjelper i tillegg også til med alle hverdagslige problemer – penger, seksualitet, sykdom, alkohol...(Lundgren, 1984:19).

### **1.5 Det kristne menneskesynet**

Når jeg skal studere hvordan den karismatiske kristne troen påvirker konstruksjonen av mennenes maskulinitet, og hvordan de forstår egen kropp og helse i lys av dette, er det kristne menneskesynet sentralt. Det kristne menneskesyn er et av flere menneskesyn som spiller en rolle i vårt samfunn i dag. På grunn av sin historiske tyngde vil jeg anta at det har en svært viktig innflytelse på mine kristne informanter, men også på andre mennesker i dagens samfunn.

Sosiologer flest betrakter religion som et menneskeskapt fenomen. Peter L. Berger (1974) har kalt sosiologien for metodologisk ateistisk. Han hevder at sosiologien skal lete etter forklaringer som er sosiale og ikke guddommelige. Furuseth og Repstad (2003) argumenterer for at sosiologien ikke nødvendigvis av den grunn trenger å være substansiell ateistisk. Sosiologen kan være en kristen, en muslim eller en ateist, men sosiologien setter sannhetsspørsmålet i parentes. Forfatterne argumenterer for en posisjon som kunne kalles metodologisk agnostisisme. Ved å bruke denne betegnelsen vektlegges det at sosiologien ikke gjør krav på å vite noe om religionens sannhet. Jeg støtter denne posisjonen i mitt arbeide med informantene og deres kristne tro, og ønsker derfor å gi mennenes fortolkninger av verden god plass.

Den grunnleggende erkjennelsen i det kristne menneskesynet er at mennesket er skapt av Gud. I følge Heiene og Thorbjørnsen (1994) betyr dette at mennesket er villet av Gud. Det er ønsket, planlagt og ikke resultat av en tilfeldighet. Videre innebærer det at mennesket er en legemlig og åndelig enhet. Det kan ikke deles inn i mer eller mindre verdifulle deler, men er verdifullt slik det fremstår med en åndelig og en legemlig side. Gjennom kirkens historie har det eksistert et syn om at det sjelelige og åndelige er mer verdifullt enn det legemlige og kroppslige, men en slik form for dualisme må avvises (Heiene og Thorbjørnsen, 1994). Dette

synet er ikke en videreføring av den urkristne og jødiske arv, men skyldes en mer gresk/hellenistisk innflytelse. Mennesket kan ikke deles opp i mer eller mindre verdifulle deler. Bibelverset fra 1. mosebok 2,7 illustrerer dette i følge Heiene og Thorbjørnsen:

Og Herren Gud formet mannen av jord fra marken og blåste livspust inn i hans nese, så mannen ble til en levende skapning.

Det siktes ikke her til en tenkning i to trinn der det først forelå en biologisk organisme som deretter fikk innblåst sjel i seg. Det er tilblivelsen av selve livet det er snakk om i dette verset. Som skapt av Gud skulle menneskene leve på en god måte i de ulike relasjoner. Relasjonen til Gud skulle være preget av tillit, relasjonen til medmennesket av nestekjærlighet, relasjonen til en selv av sunn egenkjærlighet og relasjonen til den øvrige natur av en ansvarlig forvalterordning. (Heiene og Thorbjørnsen, 1994:135). Slik gikk det imidlertid ikke. Mennesket blir fristet og ønsker selv å være Herre ved å bryte Guds bud (1 Mos.3). At mennesket synder betyr ikke at det mister sin gudbilledlighet, men evner til å bruke denne rett. Synden gjør at mennesket lukker seg for Gud, og konsentrerer seg om seg selv og sine lyster. Til slutt fører det til at ikke mennesket lenger tror det er av Guds bilde, det mister troen på at det er noe verdt i seg selv. Gud slipper likevel ikke mennesket ut av sin hånd. Det som i følge Heiene og Thorbjørnsen først og fremst ble ødelagt var gudsforholdet. Mennesket er primært en synder i religiøs forstand, ikke i moralsk forstand. Mennesket kan og skal fortsatt jobbe for det gode. Gudsforholdet som ble ødelagt ved syndefallet ønsket Gud å gjenopprette, derfor sendte Gud sin sønn Jesus Kristus for å frelse mennesket. Ved troen på ham gjenoprettes det brutte gudsforholdet (2 Kor 4,4).

Det avgjørende for et kristent menneskesyn er derfor i følge Heiene og Thorbjørnsen at man har et teosentrisk menneskesyn. Dette vil si at mennesket her forstås i lys av sitt forhold til Gud. Gudsforholdet blir avgjørende for forståelsen av hvem mennesket er. Dette perspektivet omfatter hele mennesket, ikke bare det ytre og påvisbare som kroppen og dens tegn, og påpeker viktigheten av at mennesket i alle sine relasjoner og overalt står i et forhold til Gud, positivt eller negativt (Heiene og Thorbjørnsen, 1994).

## **1.6 Oppgavens struktur**

I kapittel 2 presenterer jeg et teoretisk rammeverk. Deretter beskriver jeg mine metodevalg i kapittel 3. Her reflekterer jeg også over betydningen av kjønn og trosoppfatninger i

informant-forskerrelasjonen, samt etiske dilemma jeg kom opp i under intervjuene. I kapittel 4-6 presenterer jeg resultatene fra intervjuene under tre sentrale temaer, ”kristen tro og maskulinitet”, ”kristen tro og kropp”, og ”kristen tro og helse”. Avslutningsvis i kapittel 7 oppsummerer og diskuterer jeg resultatene fra kapittel 4, 5 og 6.

## Kapittel 2: Teoretiske perspektiver

I denne masteroppgaven skal jeg studere hvordan karismatiske kristne menn forstår sin maskulinitet, kropp og helse. I dette kapittelet gjør jeg rede for ulike relevante teoretiske perspektiver på maskulinitet, kropp og helse.

I sosiologien har kroppen i følge sosiologen og mannsforskeren Schilling vært noe lignende ”absent present”. Han hevder at kroppen har vært fraværende i klassisk sosiologi i den betydning at ”the discipline has rarely focused on the body as an area of investigation in its own right” (Schilling, 1993). Videre argumenterer han for en sosiologi som tar på alvor at ”acting people are acting bodies” (Schilling, 1993). Det hevdes at sosiologer har lagt mest vekt på abstrakte kognitive teorier som opererer utenfor og separat fra kroppen, uten involvering av kroppens eller følelsenes betydning (Lilleaas, 2003:31). Dette er imidlertid i ferd med å endre seg. De siste årene har vi imidlertid vært vitne til en økende interesse for kroppen innenfor sosiologien (Connell, 1995, Lilleaas, 2003, Seidler, 1997, Watson, 2000 m.fl).

Min teoretiske tilnærming i denne oppgaven tar også utgangspunkt i kroppen som levende og dynamisk. Sentrale teoretiske begreper som vil benyttes er derfor Merleau-Pontys begrep om ”den levde kroppen” (1994) og Toril Mois tolkning av Simone de Beauvoir om ”kroppen som en situasjon” (1998).

Kroppen er, og har alltid vært et fenomen for samfunnsskapt konstruksjon (Engelsrud, 2006:65). Vi lever i en tid hvor den slanke og sunne kroppen har høy sosial verdi. Den økende objektivisering av mannskroppen i film, reklame og andre medier bidrar til at vi gjøres oppmerksom på kropp og utseende. Kroppen fremstår derfor som både symbol og varemerke for identitet. Menn og kvinner forholder seg til kulturens presentasjoner av maskuliniteter og kropp. For å komme nærmere en forståelse av hvilket eller hvilke maskulinitetsideal karismatiske kristne menn konstruerer sin mannlighet etter har jeg benyttet meg av Robert W. Connells tese om konkurrerende mannlighetsformer og hegemonisk maskulinitet. Det sentrale hos Connell er at det finnes flere typer maskuliniteter som eksisterer side om side, men at det er en form som har fått gjennomslagskraft i ulike kulturer, denne kaller han hegemonisk

maskulinitet (Connell, 1995).

## **2.1 Teoretisk bidrag til en forståelse av kroppen**

Hva er en kropp? Spørsmålet er et av de mest fundamentale i livet. Livet leves gjennom kroppen. Kroppen er avhengig av forholdet til andre; kroppen er relasjonell og individuell på samme tid. Kroppen kan ikke reduseres til verken et fysisk objekt eller en sosial konstruksjon. Vi både er en kropp og har en kropp (Engelsrud, 2006:9).

Jeg ønsker å gripe det hverdagslige og erfaringsnære (Merleau-Ponty, 1994, Moi, 1998) og har derfor orienteret meg mot et fenomenologisk perspektiv på kroppen. En inspirasjonskilde i forhold til dette er den franske filosofen Maurice Merleau-Pontys tanker, som hyppig blir referert til som ”kroppens filosof” (Engelsrud, 2006:30). Hans sentrale begrep, ”den levde kroppen” blir brukt i oppgaven. Han hevder at erfaringen av å eksistere i verden er noe mennesket først og fremst har, gjør og er som kropp. Kroppen er subjektiv, intersubjektiv, grunnleggende eksistensiell og personlig erfarende. Begrepet ”levd” viser til at livet leves i og uttrykkes gjennom kroppen (Engelsrud, 2006:30-31). Merleau-Pontys tanker om kroppen som levde og erfart står i kontrast til den tankegangen som har preget den vestlige kultur, nemlig den dualistiske teori arvet fra René Descartes syn på kropp og sjel som separate og at det er sjelen som har den primære verdi. Den dualistiske teoriens konsekvenser for synet på kroppen innebærer at kroppen blir redusert til et instrument og objekt (Engelsrud 2006). Engelsrud hevder at kroppen og erfaringen av kroppen ikke kan reduseres til at det handler om en fysisk verden eller en psykisk verden, men at det er gjennom den levde erfaringen at mennesket har og er i verden.

### **2.1.1 Biologisk determinisme**

Fra antikken til middelalderen ble kvinners og menns anatomi ikke ansett som vesensforskjellig, men som ulike arrangement av de samme delene. Vagina ble oppfattet som en innovervendt penis, livmoren som en innovervendt pung. De anatomiske ulikhetene ble dermed fremstilt som hierarkiske og ikke som komplementære (Moi, 1998:27). Det vil si at biologi eller anatomi ikke ble lagt til grunn for sosiale og kulturelle kjønnsforskjeller. Kvinnen og mannen stod dermed ikke i et komplementaritetsforhold til hverandre. Biologien eller anatomien ble ikke lagt til grunn for sosiale og kulturelle forskjeller, mens teologien hadde en betydelig rolle her. I en enkjønnet forståelsesmodell må kjønnsforskjellen

nødvendigvis være en hierarkisk dikotom relasjon, hevder Rosi Braidotti (2008). Mannens overordnede posisjon i forhold til kvinnen bunnet ikke i biologiske forhold, da en enkjønnet forståelsesmodell impliserer at menns og kvinners anatomi ikke anses som vesensforskjellig, men i sosiale, kulturelle, politiske og religiøse instanser – for eksempel i Guds vilje (Braidotti, 2008).

Ved fremveksten av naturvitenskapen fikk man et annet syn på kjønn. Det ble hevdet at det med naturvitenskapens gjennombrudd oppstod nye diskurser knyttet til kjønn og kjønnsforskjell. Man beveget seg bort fra en enkjønnet til en tokjønnnet forståelse av kjønnsforskjellen (Braidotti, 2008, :322). En uttalelse fra en britisk lege i 1913 illustrerer en ny forståelse av kjønn:

Forplantningssystemet er ikke bare strukturelt, men også fundamentalt forskjellig hos mannen og kvinnen; og siden alle andre organer eller organsystemer er påvirket av dette systemet, er det sikkert at mannen og kvinnen på alle måter er vesensforskjellige....(De er) komplementære, ikke i noe henseende identiske, på ingen måte like hverandre. Et velfungerende samfunn er avhengig av at disse fakta blir tatt i betraktning (Moi 2000:28).

Biologisk kjønn blir bestemmende for hvordan man oppfører seg. Man antar at sosiale normer er et uttrykk for biologiske fakta. Uansett hvordan en mann eller kvinne oppfører seg, oppfattes dette som et uttrykk for kroppens biologi.

Braidotti (2008) hevder at man med naturvitenskapen fordrev Gud, teologien og naturfilosofien som forklarende instanser og innsatte biologien i denne posisjonen. Kvinnens underordnede posisjon i forhold til mannen skulle forklares på bakgrunn av naturvitenskaplige sannheter og ikke lenger som Guds vilje.

### **2.1.2 Skillet mellom biologisk og sosialt kjønn**

Samtidig med naturvitenskapens inntog skjedde det enda en utvikling i måten å se på kjønn på. I følge Moi (2000) ble det engelskspråklige skillet mellom ordene ”sex” og ”gender” utviklet på 1950- og 60-tallet av psykiatere og andre medisinere som arbeidet med interseksuelle og transseksuelle pasienter. Etter at termene biologisk og sosialt kjønn var



introdusert, kunne legene hevde at transseksuelle led av manglende overensstemmelse mellom biologisk og sosialt kjønn. Denne kjønnsforståelsen tok feministene på 1960-og 70-tallet, noe Gayle Rubins og Robert Stoller er eksempler på (Moi, 1998). De utviklet teoriene om sosialt og biologisk kjønn. For Rubin er de biologiske kjønnsforskjellene bestemmende for produksjonen av sosialt kjønn. Rubin hevder at alle samfunn forvandler på en eller annen måte biologisk kjønn til sosialt kjønn. Mennesket kan slik sett aldri bli fullstendig ”naturlig”, fordi mennesket som art er sosial, kulturell og språklig (Moi, 1998:46).

På et strukturelt nivå forutsetter Rubin at biologisk kjønn betyr biologiske kjønnsforskjeller og at sosialt kjønn er de samfunnsmessige normene som blir brukt til å forklare disse forskjellene.

Bourdieu deler også dette synet og viser i artikkelen ”La Domination masculine” (1991) og i boken ”Den maskuline dominans” (2000) hvordan kjønnsforskjellene gjøres til naturlige og biologisk betinget fordi de oppfattes som universelle. Den maskuline og den feminine habitus er resultat av blant annet disse sosiale strukturene som er inkorporert i kroppene våre.

Pierre Bourdieu oppfatter samfunnet som underlagt den maskuline dominans. Denne dominansen har oppnådd en tilnærmet naturlig eksistens, fordi den er løsrevet fra sitt historiske og sosiale utgangspunkt. Bourdieu ønsker i første rekke å vise hvordan slike historiske konstruerte fenomener kan fremstå som naturlige. Ved at den maskuline dominans fremstår som naturlig danner den utgangspunktet for våre liv i den sosiale verden (Bourdieu, 2000:51). Den maskuline dominansen rettfærdiggjør seg selv, og fremstår som evig og konstant. (Bourdieu, 2000:17). Dominansforholdet nedfeller seg i følge Bourdieu i kognitive strukturer i individet. Vår tankevirksomhet er konstruert rundt en rekke dikotomier. Disse dikotomiene er organisert ut fra skillet mellom det maskuline og det feminine. Han nevner eksempler som høy/lav, stor/liten, bløt/hard, over/under, sterk/svak, kald/varm og oppreist/nedbøyd. Dermed blir også dominansen konstituerende for våre tanker. All vår tankevirksomhet vil dannes med utgangspunkt i de dominertes perspektiv. (Bourdieu, 1993: 157 og 2000:15-30).

Dette forholdet nedfeller seg også i de kroppslige strukturene, det Bourdieu kaller ”habitusformer”. Habitus er i følge Bourdieu et system av varige disposisjoner for å handle og oppfatte, som er gjort til en del av individets personlighet. Habitus genererer både midler og

mål for handlinger, bidrar til å strukturere våre handlinger både når det gjelder å begrense og muliggjøre dem. Habitus er strukturert av ytre forhold som sosiale strukturer, for eksempel klasseposisjonen. Først og fremst er begrepet habitus en måte å overvinne skillet mellom aktør og struktur på.

Dominansen er konstituerende for både den kvinnelige og den mannlige habitus. Habitusen er en struktur som danner utgangspunktet for våre reaksjoner og handlinger. Når habitusen er konstituert gjennom dominansforholdet, vil de handlingsvalg vi foretar oss være farget av dominansen. I følge Bourdieu er det utvilsomt familien som får hovedrollen i reproduksjonen av den maskuline dominansen og det maskuline syn (Bourdieu, 2000: 93). Bourdieu ser samfunnet som delt inn i mange sosiale "felt". På disse feltene utkjemper det seg "symbolske kamper". For å posisjonere seg i feltet er man avhengig av "symbolsk kapital". Bourdieu opererer med flere kapitalformer, både økonomisk, kulturell og sosial. Den symbolske kapitalen er den kapitalen som anerkjennes som mest verdifull innenfor et spesifikt felt (Bourdieu, 1991:131-138). Bourdieu mener at kjønnetes posisjon i samfunnet dannes i feltet han kaller "de symbolske godenes økonomi". I dette feltet utspiller det seg en symbolsk kamp om ære mellom mennene. For å vinne disse kampene må mennene blant annet benytte seg av kvinner. Kvinner blir symbolsk kapital for mennene i dette feltet (Bourdieu, 2000:51-53). Hensikten til de fleste feminister på 1960- og 70-tallet var å komme bort i fra denne biologiske deterministiske tankegangen. De drømte om et samfunn uten undertrykking, og at uansett hvilke biologiske forskjeller som eksisterte mellom kjønnene, så kunne ikke de danne grunnlag for samfunnsmessige normer. Det som altså var hovedhensikten til Rubin og andre feminister var å komme vekk fra at de biologiske forskjellene mellom menn og kvinner ikke skulle være forklaringer på kjønnets oppførsel.

### **2.1.3 Kroppen som situasjon**

Toril Moi (1998) sin tolkning av Simone de Beauvoir, er et forsøk på å presentere en kjønnsforståelse som inkorporerer kroppen som et konkret, historisk fenomen. I boka "Det annet kjønn", skriver Simone Beauvoir (2000) at "Kroppen er en situasjon". Toril Moi understreker at Beauvoir mener at kroppen er en situasjon, samtidig som den alltid vil være en situasjon. Kroppen er grunnlaget for erfaring av seg selv og av verden, den er en situasjon som alltid er en del av den levde erfaring. Kroppen i seg selv, slik den fremstår biologisk, definerer ikke et menneske. Det er den sosiale betydningen som tillegges kroppen som definerer mennesket. For å erfare kroppen i sin bevissthet går mennesket gjennom en prosess

hvor det tilegner seg sin kropp. Denne tilegnelsen skjer i samspill med de sosiale situasjoner mennesket inngår i. Det biologiske blir her en svært viktig del av et menneske, men det blir ikke dets skjebne. Det kan derfor være et interessant perspektiv å ta med seg når det gjelder mine kristne informanter.

For å forstå hva Toril Moi mener med kroppen som situasjon, bringer Moi inn Beauvoirs oppfatning av hva et menneske er: "...mennesket er ikke en naturlig art, men en historisk idè. Kvinnen er ikke en stivnet realitet, men en stadig tilblivelse..." (Moi 1998:95). Dette er en eksistensialistisk forståelse, livet blir til gjennom å leve det. En situasjon blir forstått som en strukturell relasjon mellom våre prosjekter (friheten) og verden (som inkluderer kroppen). Å hevde at kroppen er en situasjon, vil dermed si at menneskets kropp er forbundet med hvordan det bruker sin frihet på. Slik vil, i følge Toril Moi sin tolkning, hvert menneskets erfaring med sin egen kropp være forbundet med dets prosjekter i verden. Det sentrale ved det å være menneske i følge Beauvoir er å utfolde seg, overskride seg selv. Mennesket må utvikle seg, være aktiv og stadig strekke seg mot fremtiden. Mennesket må være et handlende subjekt. Denne aktiviteten kaller Beauvoir menneskets prosjekt. Dette prosjektet gjør livet meningsfullt, det rettfærdiggjør menneskets eksistens.

Men for å utvikle seg på en slik måte, må mennesket ha frihet, hevder Beauvoir. Prosjektet utfoldes kun i frihet, og dermed opplever mennesket bare mening når det er fritt. Hvis mennesket opplever tvang i stedet for frihet, stanser den aktive bevegelsen mot fremtiden opp. Menneskets utfoldelse av seg selv blir hindret. Dermed mister mennesket meningen med tilværelsen. Eksistensen kan ikke lenger rettfærdiggjøres. Den blir tingliggjort. En slik stagnasjon fører mennesket inn i en krisesituasjon. Mennesket opplever frustrasjon over å ikke kunne gjennomføre sitt prosjekt som gir livet mening. Tvangen som fører til stagnasjon er en slags undertrykking. Den er en undertrykking av et av menneskets mest grunnleggende behov.

Beauvoir karakteriserer den aktive, prosjektsøkende delen av mennesket for subjektet. Mens den passive tilstanden som inntreffer som følge av tvang, er en objekttilstand. Hun mener at kvinner er fanget i en situasjon av stagnasjon. Kvinner gjøres til objekter istedenfor subjekter (Beauvoir, 1994:26-27 del II). Et hovedpoeng for Beauvoir er at denne tvangen ikke er biologisk betinget, men sosialt betinget. Kvinnen gjøres til et objekt gjennom den prosessen hun må gjennom for å bli "kvinne".

"Man er ikke født kvinne – man blir det". (Beauvoir, 1994:9 del III).

Å hevde at kroppen er en situasjon, vil dermed si at menneskets kropp er forbundet med hvordan det bruker sin frihet på. Slik vil, i følge Toril Moi sin tolkning, hvert menneskes erfaring med sin egen kropp være forbundet med dets prosjekter i verden. Det finnes da mange måter å leve livet sitt på, med det biologiske kjønn (kroppen) og det potensialet det har. I følge Simone Beauvoir vil større frihet skape nye måter å være menneske på, enten det gjelder kvinner eller menn. Utsagnet ”Man er ikke født kvinne – man blir det” har av de fleste feminister blitt oppfattet som om Beauvoir har satt biologisk kjønn opp mot sosial konstruksjon. Toril Moi mener at Beauvoir erkjenner den biologiske kroppen men at denne kroppen ikke er kvinners, eller menns, skjebne, men menneskets situasjon.

Et lignende syn som også vil være fruktbart å se på i denne sammenhengen er Rosi Braidotti teori om kjønn og subjektivitet (Braidotti, 2008). I følge Braidotti er subjektiviteten i konstant tilblivelse, og det er derfor meningsløst å snakke om kvinner og menn som endelige, avgrensbare identiteter. Hun hevder at vi isteden må snakke om kvinne-tilblivelse, manne-tilblivelse. I følge Braidotti kan vi ikke låse mennesket fast i bestemte identiteter som i sin tur kan kategoriseres og henges opp på et gitt antall kulturelle eller biologiske knagger (Braidotti, 2008:325-326).

Både Toril Moi og Rosi Braidotti sine teorier kan være inspirasjonskilder både for kvinner og menn i sin søken etter feminin og maskulin identitet. Hvilken kjønnsforståelse vi har, tror jeg, vil få stor betydning når dagens menn (og kvinner) skal møte de mange forventningene som er av en ny karakter i moderniteten. På samme måte vil de kristne mennenes forståelse av sin egen kropp sette føringer for deres liv og erfaringer. Jeg mener, som Toril Moi, at frihet er svært viktig for å kunne utfolde seg.

## **2.2 Teoretiske bidrag til en forståelse av kroppen som symbol og varemerke**

Kroppen er det andre mennesker ser av oss, kroppen blir dermed et tegn på hvordan vi er som mennesker. Dette innebærer at de sosiale strukturer som eksisterer i samfunnet inkorporeres i våre kropp og blir en del av oss. Samfunnets føringer på hva som er rett og galt, sunt og usunt, pent og stygt blir en del av våre oppfatninger som vi hele tiden bevisst eller ubevisst prøver å strekke oss mot. Kroppen blir slik et viktig redskap i denne prosessen. Menn og kvinners kropp bestemmes sosialt ved at de kroppslige egenskapene tillegges en sosial betydning. Kroppen gis egenskaper som ligger langt utenfor det kroppslige. Den blir en

formidler av budskap. Kroppen kan gjennom stil og holdning gi uttrykk for en persons plass i verden (Skårderud, 2000:87 og Bourdieu, 2000:73). Da mitt anliggende er å komme nærmere en forståelse av informantenes maskulinitet, kropp og helseforståelser blir det viktig å forstå hvordan kroppen sees på i det moderne. Dette legger grunnlaget for en forståelsesramme mine informanternes erfaringer kan tolkes innenfor.

### **2.2.1 Den moderne kroppen**

Modernitetsteoretikeren Anthony Giddens er i boken sin ”Modernitetens konsekvenser” (1997), opptatt av refleksivitet som skille mellom det tradisjonelle samfunn og vårt moderne samfunn. Refleksiviteten styrer vår måte å tenke på. Gjennom å reflektere over de sosiale fenomener vi tidligere tok for gitt, orienteres vi mot sosial endring. Ved å koble tanke og handling utsettes handlingene våre for en vurdering opp mot andre handlinger. Denne refleksive vurderingen av handlingene gjør oss tilbøyelige til å endre handlingene. Refleksivitet innebærer endring. Når et samfunn utsettes for mye endring, fremstår det som ustabil. Det karakteristiske med det moderne samfunn er nettopp dets ustabilitet (Giddens, 1997:33-39).

I en verden av ustabilitet trenger mennesket noe stabilt å gripe tak i. Mennesket trenger noe konkret, noe håndfast. Kroppen er en slik konkret ting. Gjennom kroppen kan mennesket søke det stabile, det det selv har kontroll over og kan forutsi (Skårderud, 2000:87). Men kroppen fremstår også som individuell. Dermed egner kroppen seg til å bygge opp under den individuelle orienteringen i den moderne kultur. Kroppen har dermed en dobbel funksjon. På den ene siden fungerer den som et stabilt punkt i vår ustabile verden. På den andre siden fungerer den som nettopp noe ustabil i den forstand at den representerer det individuelle, det personlige. I den moderne verden utsettes også selvet for den refleksive holdning, dermed får kroppen den doble funksjonen i forhold til det refleksive. Kroppen både beskytter oss fra refleksiviteten og den bidrar til å gjøre oss til gjenstand for refleksiviteten.

Thomas Ziehe ser refleksivitet, individualisering og det han kaller ”gjørbarhet” som viktige trekk ved moderniteten. ”Gjørbarhet” handler om muligheten man har til å endre og forme (Ziehe, 1986:347-348). Også kroppen i det moderne samfunnet blir oppfattet som formbar. Fordi kroppen oppfattes som formbar, tillegges den en kommunikasjonsfunksjon. Kroppen som tegn blir viktig. I den moderne verden betraktes kroppen som et medium for det vi vil uttrykke om oss selv. En formbar kropp er en kropp man kan manipulere slik at den kan uttrykke et budskap om personen inne i kroppen. Det er personen inne i kroppen som

gjennom sine valg former kroppen. Dermed sier kroppens utforming mye om personen (Skårderud, 2000:90). Kroppen blir symbolet for selvdisciplin og selvorientering, kroppens hardhet blir en markering av grenser og konkrethet og står i kontrast til vår tids hurtige forandringer og utflytninger. Kroppen blir vårt konkrete holdepunkt og prosjekt. Selvtillit som oppnås ved de harde og trenete kroppene viser vilje og makt; der hvor maktesløsheten rår i dagens samfunn, blir det kroppen som overtar den oppgaven. Den anorektiske personen er et bilde på hvor langt kroppsfixeringen kan gå, an anorektiker viser med sin kropp sin eksistens (Skårderud, 1998).

I vårt samfunn er det den tynne, veltrenede kroppen som verdsettes. En slank, veltrenet kropp har blitt et estetisk ideal. En sterk og slank kropp oppfattes annerledes enn en tykk kropp. En av grunnene til at det har blitt slik at den tynne kroppen verdsettes mer enn den tykke mener Skårderud at kan tolkes i lys av at vi lever i et overflodssamfunn. At tynnhet og veltrenethet har blitt et ideal, kan betraktes som en konsekvens av de materielle betingelsene vi lever under. I et overflodssamfunn vil ikke tykkhet fremstå som attraktivt. Tykkhet er noe alle kan oppnå. Fordi alle har tilgang på den mat og den bekvemlighet som trengs. I dag er det billigere å spise pizza og brus enn å spise sunn mat, særlig frukt og grønt. Tynnhet og veltrenethet vitner i stedet om kontroll, styrke, disiplin og moralsk styrke til å motstå overflodssamfunnets fristelser (Skårderud, 2000:87). Kroppens tegn fungerer som et ytre tegn på den indre tilstand. Kroppen blir et mål på vår evne til å takle en ustabil verden i stadig endring.

Når kroppens naturlige egenskaper tillegges sosial betydning, og når kroppen fremstår som et formbart tegn, vil kroppen bli utsatt for et prestasjonspress (Ziehe, 1986:347-348 og Bourdieu, 2000:73). Men kroppene slik de fremstår er i hovedsak et produkt av naturlige egenskaper. Den kroppslige fremtoning avhenger av fysiske faktorer. I enkelte tilfeller kan imidlertid disse fysiske faktorene påvirkes av den maten man spiser og den livsstilen man har. På denne måten er kroppen formbar. Men Bourdieu har gjennom studier vist at matinntak og livsstil henger sammen med den habitus man har (Bourdieu 1994). Som jeg tidligere var inne på er habitus i følge Bourdieu et system av varige disposisjoner for å handle og oppfatte, som er gjort til en del av individets personlighet. Habitus genererer både midler og mål for handlinger, bidrar til å strukturere våre handlinger både når det gjelder å begrense og muliggjøre dem. Habitus er strukturert av ytre forhold som sosiale strukturer, for eksempel

klasseposisjonen. Habitus er dermed et produkt av samfunnets maktforhold. Den dominerende habitus fremstår som den beste. Dermed vil også de kroppslige tegn denne habitusen produserer bli ansett som overlegne. Men habitusen fremstår jo for hvert menneske som naturlig. Den er en ubevisst struktur mennesket orienterer sine handlinger etter. Fordi habitusen virker inn på vår kroppslige fremtoning på en for oss ubevisst måte, vil vår evne til å manipulere kroppen være begrenset. For å ha en ”ideell” kropp, må man også ha de ”ideelles” habitus i form av livsstil og matvaner. I tillegg til habitusen kommer også de biologiske faktorer inn i bildet. Vår biologi gir oss forskjellige forutsetninger for å oppnå en bestemt kroppstype. Hvorvidt man klarer å oppnå et ideal ligger utenfor de enkeltes rekkevidde. Men fordi habitusen ikke er en bevisst del av mennesket, vil kroppens fysiske utforming fremstå som formbar.

Skårderud fremholder at det i det moderne samfunnet har oppstått en formbarhetsmyte (Skårderud, 2000:89). Denne myten underbygges blant annet av slankepulver og slankepiller som lover vekttap i en fei. I tillegg møter vi et massivt press fra treningsstudioer. Deres budskap er at bare vi trener nok og riktig er vi garantert et sunt liv og en perfekt kropp. Når samfunnet i tillegg til å generere en formbarhetsmyte gir de kroppslige egenskapene et sosialt innhold, vil kroppen utsettes for et prestasjonspress. Dette prestasjonspresset kan for enkelte bli en for mye. Man tror at man kan manipulere kroppen og dermed formidle budskap gjennom kroppen, men til manges skuffelse viser det seg at kroppen ikke uten videre kan manipuleres. Dermed oppstår et ambivalent forhold til kroppen. I en slik situasjon kan en spiseforstyrrelse utvikle seg, hevder han.

### **2.2.2 Den kjønnede kroppen**

I boka ”Masculinities” (1995) har Connell introdusert begrepet hegemonisk maskulinitet. Der fokuserer han på skillet mellom kulturelt dominerende maskulinitetspraksiser, som hegemonisk maskulinitet er, og underordnede eller det han kaller marginaliserte maskulinitetspraksiser (Connell, 1995). Denne teorien vil jeg benytte som et overordnet perspektiv når jeg undersøker mine informanternes maskulinitetspraksiser.

Begrepet ”hegemonisk” viser til dominante kulturelle idealer. Disse behøver ikke å være i overensstemmelse med praksisformene til flertallet av menn, men de støttes og opprettholdes av både kvinner og menn. Hegemonisk maskulinitet vil således være en struktur av

kjønnspraksiser som legitimerer patriarkatet og som opprettholder mannens overordning og kvinnens underordning.

På den annen side eksisterer det alternative former maskulinitetspraksiser i samfunnet, det Connell kaller underordnede, marginaliserte og medvirkende maskulinitetspraksiser (Lorentzen, 2006). Slik Jørgen Lorentzen har tolket Connell mener han at den hegemoniske maskuliniteten representerer en dominansposisjon i et samfunn som står i kontrast til en underordnet form for maskulinitet. Et eksempel på en underordnet maskulinitetsform er homoseksuelle menn. Marginaliserte menn kan være fargede menn i spesielle historiske perioder og samfunn, mens medvirkende er betegnelsen på de menn som definerer seg under en slags normativ og akseptert form for maskulinitet uten at de har mulighet til å innta en hegemonisk posisjon (Lorentzen og Muleisen, 2006).

## **2.3 Maskulinitetsideal**

Inspirert av Connell som hevder at det eksisterer flere typer maskuliniteter side om side så vil de teoretiske betraktningene dreie seg om tre ulike typer maskulinitetsideal som jeg mener er relevante i forhold til min analyse av de kristne mennene:

- det kristne maskulinitetsideal
- det tradisjonelle maskulinitetsideal
- det sen-moderne maskulinitetsideal

Hensikten med betraktningene er å sirkle inn de muligheter og begrensninger som ligger i maskulinitetsbegrepet. Mitt anliggende her er å vise hva sosiologiske teorier kan bidra med for å utfylle og nyansere karismatiske kristne menns maskulinitet, kropp og helseforståelser. Både med tanke på hvordan mine informanter konstruerer en maskulin identitet som inkorporerer deres kristne tro som et viktig element av denne, og hvilke helsemessige konsekvenser deres maskulinitetspraksis gir. Disse betraktningene av maskulinitet innebærer at hva som defineres som maskulint ikke er noe statisk, det vil si noe som er én gang for alle, maskulinitet skapes og gjenskapes i interaksjon med andre.

### **2.3.1 Det kristne maskulinitetsideal**

I Åse Røthing sin bok Parforhold (2004), hevder Røthing at det er en kobling mellom



kristelighet og kvinnelighet. Flere av informantene hennes kobler sammen mannlig kristenhet og følelser. Mennene beskrives som ”annerledes” enn andre unge menn. Denne annerledesheten består i at den kristne mannen ”kombinerer det beste av det mannlige og det kvinnelige”. ”Han kan uttrykke seg”, er en annen beskrivelse. Dette er relevant i forhold til mitt materiale da jeg ønsker å undersøke om informantene har en annen maskulinitetspraksis enn det som tradisjonelt blir forbundet med maskulint. Røthing kobler denne annerledesheten sammen med tradisjonell kristen teologi som foreskriver en vilje til kristen underordning som samsvarer svært godt med den formen for underordning som kvinner tradisjonelt er blitt avkrevd: Tradisjonell teologi krever at kristne følger Guds påbud og overgir sine liv til Guds varetekt på tilsvarende måte som kvinner tradisjonelt har vært pålagt å la far, bror eller ektemann kontrollere sine liv. Slik fremstår kirkelig praksis som kvinnelig praksis, men står i kontrast til det som kjennetegner tradisjonell mannlighet sier Røthing (2004:56). Illustrerende er de mannlige informantenes evne til å snakke om følelser:

Mennene i min familie tør å være svake fordi...det tror jeg har mye med kristendommen å gjøre, at man kan tørre å bli lagt i Guds hender. At man tør å snakke om litt mer ting hvor du kan bli såret (2004:55).

Røthing har i sitt materiale funnet en annerledeshet ved de kristne mennene i analysen. Denne annerledesheten blir beskrevet som entydig positiv og peker på en mann som klarer å kombinere det beste av det mannlige og det kvinnelige (2004:55). Denne maskulinitetspraksisen, hevder Røthing, er et resultat av kristne idealer og ikke først og fremst likestillingen.

Kjønnteoretiker og professor i lingvistikk, Julia Kristeva har i hele sitt forfatterskap interessert seg for religionens plass i kulturen og menneskesinnet (Mortensen, 2008). Kristendommen og dens maskuline treenighet – Faderen, Sønnen og Den hellige ånd, blir i Kristevas analyse nær forbundet med den symbolske loven. Det symbolske utgjør en overordnet, dominerende struktur som subjektet er underlagt, slik mennesket er underlagt Guds makt. I følge Kristeva har kristendommen og farsloven det til felles at de støter fra seg det feminine, men i kraft av å være fortrent fortsetter det feminine å hjemseke kulturen. I katolisismen eksiserer det derfor side om side med tilbedingen av Faderen og Sønnen en fascinasjon med det feminine i sublimert form gjennom en dyrkelse av moderskapet, hevder

hun. Jomfru Maria-kulturen åpner for en estetisk symbolisering av det feminine, men da som et umulig paradoks: jomfrumoren (Mortensen, 2008). Kristeva forstår denne kulten som et korrektiv til patriarkatets forherligelse av far-sønn forholdet i det symbolske. På denne måten, hevder Kristeva, kompenserer religionen og religiøse kunstverk for vår kulturs undersymbolisering og ofring av det feminine. I religionen og i kunsten tillates derfor mennesket å utforske det som rører seg i menneskesinnet hinsides loven og den rasjonelle bevisstheten (Mortensen, 2008:29-30).

På lignende måte argumenterer Ekenstam for at det i det kristne mannsbildet ligger et annet innhold enn i det tradisjonelle maskulinitetsideal. Kristendommen løftet frem en myk og vennlig mann. En som elsket og ville bli elsket, en som følte medlidenhet med de svake, slike egenskaper som vanligvis ble tilskrevet kvinner. Dette mannsbildet mener han stammer fra Kristus (Ekenstam, 1998:44).

Ekenstam argumenterer for at det i det kristne mannsbilde ligger et spenningsforhold mellom tradisjonelle maskuline og tradisjonelle feminine idealer. Et annet svært viktig perspektiv, i tillegg til Kristusidealet, og som kommer fra den samme kristne tradisjonen er forherligelsen av patriarkalismen (Ekenstam, 1994). Det var den tidlige protestantismen som rensket ut en stor del av kirkens feminine elementer og skapte kirkens maskuline fremtoning. Faderen ble høyeste autoritet, han var allvitende og streng. Mannen skulle ha skjegg, som assosierte høy alder, personlig styrke, kraft og tapperhet.

Noe av dette perspektivet ønsker jeg å undersøke i oppgaven min. Det forventes at mannen er den som bestemmer i familien, han er satt til å lede både kvinne og barn. De aller fleste mennene i materialet har også et forsørgeransvar. Hvordan mine informanter opplever og erfarer dette forholdet vil være noe jeg ønsker å undersøke nærmere.

Den positive holdningen til å gråte som kommer til uttrykk i Bibelen, mener Ekenstam lever videre i den kristne tradisjonen og kan tolkes som et uttrykk for kristendommens feminine karakter. Med Jesu korsfestelse har lidelsen vært et fremtredende tema i kristendommen fra dens begynnelse, hevder han. Han nevner flere eksempler fra Bibelen hvor gråten blir satt fokus på:

Hør min bønn, Herre,

lytt til mitt rop,  
og vær ikke taus når jeg gråter! (Sal 39, 13).

Salige er de som sørger,  
for de skal trøstes (Matt 5, 4).

Jeg er trett av å sukke,  
med tårer væter jeg mitt leie,  
jeg gråter hver natt,  
så sengen blir våt (Sal 6, 7).

I Bibelen beskrives også flere ganger hvordan Jesus faller i gråt, for eksempel når han får se Jerusalem under sitt inntog der, eller i forbindelse med Lasarus død og oppstandelse (Ekenstam, 1998). I følge Ekenstam har denne positive grunnholdningen til gråten som kommer til uttrykk i Bibelen levd videre i den kristne tradisjonen. I overgangen til 1800-tallet kom det i følge Ekenstam en mentalitetsforandring. Med urbanisering og et voksende borgerskap får man et klarere skille mellom offentlig og privat, og en polarisering av mannlig og kvinnelig, hvor mannen er ute i det offentlige, sier Ekenstam. Dette er i følge Ekenstam begynnelsen på at gråten feminiseres. Det kom da et sterkt krav om følelseskontroll og beherskelse for mannen.

I følge psykoterapeut Alexander Lowen har moderne menn vanskelig for å gråte, og dette skal henge sammen med tradisjonelle forestillinger om at det er umannlig å gråte (Ekenstam, 1998). Hvordan er det for mine informanter? Er det slik at de lettere kan åpne seg for sine følelser slik som både Røthing har funnet i sitt materiale, og slik Ekenstam beskriver den kristne tradisjonen? Er det slik, i så fall hvilke helsemessige konsekvenser kan denne praksisen være med å gi? Dette er spørsmål jeg vil komme tilbake til i analysen min.

### **2.3.2 Det tradisjonelle maskulinitetsideal**

Connell definerer hegemonisk maskulinitet som en struktur av kjønnspraksiser som legitimerer patriarkatet og som opprettholder mannens overordning og kvinners underordning. Kjernen i hans analyse er at ulike maskulinitetskonstruksjoner kontinuerlig vil stå i en innbyrdes kamp, der en form er hegemonisk (1995). Connells hegemoniske maskulinitet er

den maskulinitet som fortsatt gjerne oppfattes som tradisjonell mannlighet. Allikevel er det i følge Connell få menn som lever opp til normene for hegemonisk maskulinitet på tross av at de hegemoniske idealene støttes og opprettholdes av mange fler enn de som praktiserer dem (Røthing, 2004:56). Dette støttes av den engelske mannsforskeren Victor J Seidler som hevder å ha kjent seg fanget og begrenset av det tradisjonelle synet på maskulinitet, selv om dette idealet var uønsket av ham selv (Seidler,1997).

Ekenstam poengterer viktigheten av å ta hensyn til de langsiktige historiske prosessene for å forstå den moderne mannens fremvekst, noe han mener å ha til felles med forskere som Norbert Elias og Michel Foucault. Innen kvinneforskning har det biologiske kjønnnet lenge blitt tolket gjennom et kulturelt raster, og det samme skjer nå innen mannsforskningen hevder han (1998). De maskuline ideal blir formet av de materielle og sosiale omstendigheter man lever under. Historikeren og mannsforskeren George L. Mosse knytter det tradisjonelle (moderne) mannsidealets fremvekst sammen med fremveksten av det borgelige samfunn på 1800-tallet. Et viktig tegn ved det nye mannsidealets var den økte fokuseringen på den mannlige kroppen. Den mannlige kroppen ”höll på att göras om till en ointaglig fästning: stark og känslomässig sluten, för att inte säga ogenomträngelig” (Mosse i Ekenstam, 1998:102). Mosse ser gymnastikken som et viktig element i konstruksjonen av moderne mannlighet. Gjennom å trene kroppen skulle mannen disiplineres til å bli arbeidsom, utholdende og taus. I flere internasjonale studier går det frem at menn er sosialiserte til å tro at mannskroppen er sterk og uproblematisk, og at den tåler det meste (Lilleaas, 2003). I disse studiene blir menns forhold til kropp, helse og sykdom knyttet til at de fleste menn må forholde seg til en eller annen form for hegemonisk maskulinitet (Lilleaas, 2006). Lilleaas spør om det kan være slik at menn innarbeider en innstilling til egen kropp som bidrar til å underkommunisere plager og sykdom i hverdagen. Hun har blant annet intervjuet 14 menn som har vært utsatt for en alvorlig sykdom i artikkelen ”Det sterke kjønns sårbarhet”, (2006). Her reflekteres det rundt menns taushet ved å trekke fram noen sentrale sider ved menns arbeidsliv og familieliv. Hun presenterer en alternativ tolkning til hvorfor menn er tause ved å se på menns forhold til helse og sykdom i lys av en mannlige forsørger-logikk som sitter i kroppen som en vane (Lilleaas, 2006). Dette vil være et viktig aspekt jeg beskriver nærmere i tolkningen av mitt materiale.

Psykoteraapeut Alexander Lowen har siden femtitallet skrevet en rekke bøker om det moderne

menneskets vanskelige forhold til sin egen kropp (Ekenstam, 1998). Et gjennomgående tema er motsetningen mellom mennesket som fysisk og mental skapning. I et av hans arbeider; Fôrråderiet mot kroppen, finnes et eksempel som illustrerer denne konflikten mellom det fysiske og det mentale hos det moderne mennesket.

Lowen forteller om en pasient, Bill, som var deprimert og tiltaksløs. Han var matematiker, ung og intelligent. Lowen beskev kroppen hans som tung og anspent, og at armer og ben ikke virket integrert med resten av kroppen. Bill var en kjempeflink fjellklatrer, aldri redd selv om han flere ganger hadde vært i farlige situasjoner. I tillegg var Bill en svært viljesterk person. I følge Lowen måtte Bill lære seg å gi etter hvis han skulle komme seg ut av sin depresjon. Viljen måtte lette grepet om kroppen, han måtte lære seg ”å falle”. Fallet symboliserer motsatsen til beherskning. Å falle innebærer å slippe taket og la spontane følelser overta for viljen (Ekenstam, 1998). Å falle er å miste kontrollen, noe som er nært knyttet til umannlighet.

Sosialhistoriker Peter Stearn understreker den kristne kirkes tradisjoners sentrale betydning for vestens mannsideal (Ekenstam, 1998).

Beskrevet er betydningen av

- selvkontroll
- asketisme
- bønn
- tilgivelse

For å bli frelst måtte mannen bekjempe sitt dyriske jeg. Det vil i følge Stearn si at det å beherske seksualiteten, snarere enn å leve den ut, ble et bilde på en sann mannlighet. (Ekenstam, 1998:34-44).

Mannen har tradisjonelt vært den instrumentelle leder som forventes å være ”sterk”, ”handlingsorientert” og ”ansvarsfull”, mens kvinnen tradisjonelt har vært den ekspressive leder med egenskaper som ”følsom”, ”kreativ” og ”omsorgsfull” (Thagaard, 1996). Fortsatt er det slik at selv om de fleste kvinner deltar i yrkeslivet, er mannen tildelt rollen som forsørger (Lilleaas, 2002:252). Lilleaas poengterer også at få menn bryter totalt med den gamle mansrollen, men de har ett ben i den nye og ett i den gamle kjønnsrollen. I følge Lilleaas kan denne forsørgerbyrden som menn har forstås som en del av en mannlig habitus (2003), derfor blir det viktig for meg å undersøke informantenes forhold til arbeidet.

Et viktig bidrag til forskning på menn og maskulinitet er David Morgans bok *Discovering men* (1992). Her griper han inn i arbeidets betydning i menns liv. Arbeidet antas i følge Morgan å være hovedbasis for maskulin identitet. Som en strategi for å studere menn og maskulinitet foreslår Morgan å ta utgangspunkt i situasjoner der den tradisjonelle maskuliniteten settes på prøve.

Det er særlig to situasjoner hvor den tradisjonelle maskuliniteten utfordres, sier Morgan, og det er når menn mister jobben og når menn går inn i kvinnedominerte jobber.

En tredje situasjon som også innebærer en utfordring for maskuliniteten, er når menn midlertidig forlater jobb-arenaen og blir hjemme for å ta hovedansvaret for et spedbarn (Brandth og Moxnes, 1996).

### **2.3.3 Det sen-moderne maskulinitetsideal**

Som tidligere nevnt hevder Per Arne Løkker at vi står overfor en revolusjon. Noe helt nytt er i ferd med å skje mellom kvinner og menn, slår han fast (2000). Fra 1960-tallet og frem til i dag, kan vi se at antall kvinner i lønnsarbeid har økt drastisk. Dette har sammenheng med en rekke faktorer. Fra 1960-tallet var det en stor vekst i økonomien, og behovet for arbeidskraft var stort. Utbyggingen av velferdsstaten tok til i samme periode, og dette skapte også et stort behov for arbeidskraft innenfor offentlig sektor. På samme tid hadde vi i store deler av Europa en ideologisk debatt om likestilling, og en politikk som fulgte opp med en likestillingsvennlig linje. Disse faktorene oppmuntret kvinner til å fylle arbeidsplassene man hadde skapt. Mens kvinner engasjerte seg mer i arbeidslivet, møtte menn forventninger om en større innsats hjemme. Den tradisjonelle arbeidsdelingen i hjemmet ble ikke lenger en selvfølge. Kvinnene krevde likestilling, som innebar at mennene skulle ta en større del i husholdsarbeidet og i omsorg for barn.

Det at vi siden 1970-tallet har fått en drastisk endring i antall kvinner i lønnsarbeid, kan antas å være hovedårsaken til de nye maskulinitetsideal vi møter i dag. Kvinner er ikke lenger økonomiske avhengige av sine menn, og parforholdet er basert på frivillighet og engasjement, ikke tradisjoner og tvang. I sin bok *Intimitetens forandring* (1994), skriver Giddens at parrelasjonene i stigende grad er uavhengig av ytre forhold som tidligere bestemte innholdet i dem. Det har blitt slik at det enkelte individ selv kan velge og forme sine intime relasjoner. En konsekvens av dette er utviklingen av det Giddens kaller ”det rene forhold” hvor individet utvikler en del av sin selvidentitet. Termen ”det rene forhold” henviser til en situasjon der to

personer inngår i et sosialt forhold for dets egen skyld. Dette forholdet er basert på hva de det gjelder kan få ut av forholdet – de involverte må reflektivt forhandle seg fram til betingelser for forholdet (1994). Menn og kvinner forventes dermed å ha like muligheter i yrkeslivet og i familien. Ideene om likestilling og individets valgfrihet setter i dag nye premisser for hvordan familielivet organiseres. Her settes blant annet premissene for en ny type far, en som ikke lenger bærer hovedansvaret økonomisk og er fjern fra hjem og barneomsorg. Oppmuntret av stat, pappapermisjoner og farskapets propaganda er fedre i dag i ferd med å øve seg i farskjærligheten og likestillingens oppgaver (Løkke, 2000:59).

Brandth og Kvande har vært opptatt av hvordan menn skaper sin maskuline omsorgsidentitet (1996). På hvilken måte innebærer omsorgspermisjonen et brudd med hegemonisk maskulinitet, spør Brandth og Kvande. Deres funn tyder på at en sterk arbeidsidentitet var en forutsetning for en vellykket integrering av faderskap og maskulinitet. Fedre som trivdes med sin omsorgspermisjon var de som gjorde det på sin måte, de som med andre ord fant sin egen maskuline måte å bruke tiden på. De holdt god kontakt med jobben gjennom permisjonstiden, og skapte sin egen plattform for omsorgen som klart avvek fra mødrenes måte. Viktige elementer i denne maskuline omsorgen var å være venn med barnet gjennom å gjøre ting sammen med barnet, lære barnet selvstendighet. For mange av mennene i undersøkelsen var det å være hjemme med et spedbarn ingen fare for deres maskuline identitet. Imidlertid ser det ut som om denne tryggheten var tydelig forankret i en sterk jobb-identitet. De hadde en jobb som betød mye for dem, og at de skulle tilbake til jobben var det ingen tvil om (1996). Dette bekrefter David Morgans syn om at det tradisjonelt først og fremst er gjennom arbeidet at menn bekrefter sin maskuline identitet (1993). Tradisjonell mannlighet skapes gjennom arbeidet – mannligheten må bevises hele tiden, den er ikke noe man kan være sikker på.

Marie Nordberg peker på enda et viktig aspekt ved samfunnslivet som kan bidra til nye måter å betrakte maskulinitet på. Oppførsel og egenskaper som tradisjonelt har blitt betraktet som kvinnelige er nå ønsket både i arbeidslivet og samfunnet forøvrig. Dette dreier seg om egenskaper som

- sosial kompetanse
- fleksibilitet
- kommunikasjon
- empati

I følge Nordberg (Nordberg i Ekenstam, Johansson og Kuosmanen, 2001:230) har kvinner vært bærere av disse nå ettertraktede varene, mens menn og det som tradisjonelt har blitt sett på som mannlig har blitt et problem. Menn vil dermed ha behov for å inkorporere nye aspekter i sitt maskulinitetsbegrep. I følge Nordbergs materiale er den maskulinitetsdiskusjonen som dominerer i hennes materiale, den som handler om den emosjonelle og sosialt kompetente mannen.

Til tross for at likestillingsretorikken og forandrede samfunnskrav har bidratt til et senmoderne maskulinitetsideal, understreker Nordberg at det ikke finnes ett "enten eller" men ett "både og". Med dette understreker hun, på samme måte som Connell (1995), at flere ulike maskulinitetsforestillinger kommer til uttrykk samtidig. Dette antas å henge sammen med alder og klasse. Unge menn stiller seg positive til nye ideer om arbeidsordninger og etterutdanning, mens middelaldrene menn oftere mener ting bør forbli slik de er (Frønes og Brusdal, 2000:149).

## **2.4 Troens betydning for helse**

Mennene i min analyse har den karismatiske kristne troen som ledesnor i livet. Denne antas å påvirke informantenes maskulinitet, kropp og helseforståelser. Flere studier peker på at det å ha en religiøs tro påvirker måten å leve på, på en måte som igjen påvirker helsen positivt (Stifoss-Hanssen og Kallenberg, 1998). Den pinsekarismatiske troen legger stor vekt på de "åndelige nådegavene", deriblant gaven til å helbrede syke. Helbredelse kan også skje som følge av bønn generelt, eller ved håndspåleggelse. I følge Sødal henger synet på helbredelse sammen med virkelighetsoppfatning og menneskesyn innenfor karismatikken. Sykdom og lidelse blir tilskrevet Djevelen og syndefallet (Sødal, 2002:268).

Pinsekristne har ofte blitt kritisert for sitt syn på helbredelse, hevder Sødal. Mange mennesker har bedt om å bli helbredet uten å bli det og dette har gjort til at det sitter mennesker med såre opplevelser av å ikke bli bønnhørt. Disse kan havne i dype troskriser da de kan oppleve at deres tro ikke er god nok (Sødal, 2002:269). Ved å fokusere på den karismatiske troens påvirkning på informantenes helse ble jeg nødt til å stille spørsmål om informantenes praksis og erfaringer på dette området. Dette vil jeg komme nærmere tilbake til i analysekapittelet.



### **2.4.1 Kroppen som en maskin**

Når kvinner og menn irttesettes og sosialiseres på forskjellige måter, og dermed gjør seg ulike kroppserfaringer, kan dette være utslagsgivende for hvilke helseproblemer som utvikles (Lilleaas, 2002:18). Å se på kroppsvanene, argumenterer Lilleaas, kan være et fruktbart analytisk redskap for å forstå menns helse. Lilleaas har gjennomført flere studier av menns forhold til kropp, helse og sykdom, blant annet en studie av mannlige ingeniører og ledere om hvordan de håndterte trøtthet og slitenhet (Lilleaas og Widerberg, 2001). Her kom det fram at mange framstilte kroppen nærmest som en maskin og et hjelpemiddel i framskrittet og den nye teknologiens tjeneste. I en annen studie gjennomførte Lilleaas kvalitative intervjuer med menn som hadde vært utsatt for alvorlig sykdom. Hun reflekterer der over menns taushet ved å trekke fram noen sentrale sider ved menns arbeidsliv og familieansvar og presenterer en tolkning til hvorfor det blir så taust, ved å se på menns forhold til helse og sykdom i lys av en mannlige forsørger-logikk som sitter i kroppen som vane (Lilleaas, 2006).

I analysen av intervjuene har jeg vært opptatt av nettopp dette; å løfte frem mennenes hverdagslige erfaringer og vaner og ut i fra det komme nærmere en forståelse av de kristne mennenes helse.

I følge Engelsrud (2006) har den vestlige kulturkrets arvet en bestemt forståelse av kroppen hvor man tenderer til å se på den som en maskin, og til å redusere kroppen til et instrument og objekt fra filosofen Renè Descartes (Engelsrud, 2006). Den fysiske kroppen blir den primære faktor når det er snakk om helse. Kroppen betraktes som en gjenstand som kan repareres på lik linje med andre gjenstander. Denne forestillingen er i slekt med den platonsk-kristne forestillingen om kroppen som et instrument (Duesund, 1995). Kropp og sjel er her adskilte fenomener. Kroppen representerer ufriheten og sjelen friheten. Lilleaas argumenterer for en sosiologi som bryter med hodet/kropp og natur/kultur dualismen. Hun velger, som Bourdieu og Merleau-Ponty å ta utgangspunkt i kroppen som dynamisk og levende, som en enhet hvor alle delene står i indre forhold til hverandre. Hun hevder videre at å knytte kroppen til erfaringen, gjør at begrepet den levende kroppen er forskjellig fra den medisinske objektiverte kroppen (Lilleaas, 2002: 35). Ut fra et helseperspektiv vil dette være nyttig da man ved å ta hensyn til kroppens "viten" og hensikt kan få mer kunnskap om hvordan livserfaringer kroppsliggjøres og hva symptomene gjør, argumenterer Lilleaas (2002:35).

## 2.4.2 Kropp og psyke

I følge Claes Ekenstam (1998) er motsetningen mellom kropp og psyke et trekk ved vestens mennesker. Han bygger på psykoterapeut Alexander Lowen som siden femtitallet har skrevet en rekke bøker og diskutert det moderne menneskets problematiske forhold til kroppen. Han tror denne splittelsen er større hos menn enn hos kvinner og kan tjene som utgangspunkt for en videre diskusjon om menns forhold til kroppen og til følelseslivet. I et av hans arbeider, *Førråderiet mot kroppen*, beskrives en fallhistorie, som illustrerer hvordan konflikten mellom menneskets, her mannens, kropp og psyke arter seg. Lowen forteller om en pasient, Bill som hadde undertrykt følelsene sine så mye at han sjelden følte noe som helst. Det var derfor han måtte utsette seg for farlige situasjoner, slik at han kunne kjenne noe overhodet! Ekenstam mener det er et karakteristisk trekk ved moderne mennesker, og særlig for menn, ”å leve i hodet” og han er opptatt av at dette kan være opphavet til mange personlige og sosiale konsekvenser. Han hevder at det blant annet kan bidra til det draget av upersonlighet som eksisterer i samfunnets sosiale relasjoner. Et eksempel som illustrerer at man lever ”i hodet” er hvordan seksuelt begjær hovedsaklig beskrives som mentale fenomen. Dette er også i tråd med Lowen som hevder at nåtidens seksualsyn utgår fra mentale forestillinger med fokus på teknikk og prestasjoner som får som resultat ”sex i hodet” (Ekenstam, 1998).

Ekenstam tror at den moderne vestlige mannen har utviklet en sterkere selvkontroll enn tidligere i historien. Han bygger blant annet på sosialhistoriker Peter Stearns som hevder at følelseslivet til den moderne amerikaner har blitt mer avvisende og kontrollert enn tilfellet var under den viktorianske epoke. Lowen hevder også at dagens individer har et mer problematisk forhold til egen kropp enn før. Han hevder de har sterkere muskelspenninger, er mer livløse og har mindre kontakt med sine følelser. Et konkret aspekt ved denne splittelsen mellom kropp og bevissthet er den moderne mannens forhold til gråten. I følge Lowen har menn vanskelig for å gråte, og dette mener han henger sammen med allmenne forestillinger om at det er umannlig å gråte og miste kontrollen. Lowen mener dette er tragisk for mannen, da undertrykt sorg kan åpne opp for psykosomatiske lidelser og evnen til å oppleve glede. Også evnen til medfølelse overfor andre mennesker tror han er blitt borte med fraværet av gråten (Lowen i Ekenstam, 1998:120-122). Splittelsen mellom bevissthet og kropp har forsterket seg ytterligere. (Ekenstam, 1998). Ekenstam stiller spørsmål om dette er et for pessimistisk syn og legger til at det finnes et voksende antall menn som stiller spørsmålstegn ved samfunnets rådende maskulinitetsideal. Disse prøver å rive seg løs fra rollene som

samfunnet har henvist dem til, for å finne ut hva det innebærer å være mann, ektemann og far.

### **2.4.3 Kroppslig beredskap**

Ulla-Britt Lilleaas har utviklet et begrep hun kaller ”kroppslig beredskap” (Lilleaas, 2003).

Dette begrepet bygger på Bourdieus sitt habitus. Habitus beskriver hun som det sosiale omgjort til kropp, og det som konstituerer verden som forståelig og som et sted med verdier det er bryet verdt å investere krefter og følelser i (Lilleaas, 2003:21). Kroppslig beredskap beskriver hun som en ”på-vakt-situasjon” som alle mennesker har innebygd. Dette er en beredskap som er nødvendig for eksempel for å fornemme fare. Hun nevner soldater som oppholder seg i en krigssone og mennesker som passer på svært syke mennesker som eksempler på hvor man er i kroppslig beredskap.

Lilleaas sitt materiale forteller om kvinner som er i konstant kroppslig beredskap for andre, for eksempel for barna og mannen. Disse kvinnene opplever at kroppen ikke får sluppet av, de er alltid på vakt for andre enn dem selv. En slik på-vakt-situasjon vil få kroppslige symptomer i form av stressrelaterte plager. En slik situasjon kan sammenlignes med en ”sovende nattevakt” Når man sover slapper heller ikke kroppen av maksimalt, når man er på jobb klarer man ikke å la være å bekymre seg om ungene for eksempel har nok ulltøy på eller om de er trygge i trafikken.

I følge Lilleaas er denne kroppslige beredskapen for andre en nødvendighet, men når den har blitt en inkorporert kroppslig vane er det fare på ferde. Vanene er inkorporerte handlingsmønstre som resulterer i at kroppen kan utvikle automatiske, repeterende tendenser. Dette skjer uten at vi reflekterer over dette, vanene bare ”blir til”. Vi slapper av på en bestemt måte, vi forholder oss til kollegaene på tilvante måter osv. Vanene er vanskelig å gjenkjenne fordi de rett og slett forsvinner fra vår bevissthet sier Liv Duesund (1995). Det er når disse vanene er negative for livsbetingelsene våre at det er fare på ferde. Kvinnene har da mistet evnen til å lytte til kroppens signaler om at grensen er nådd (Lilleaas, 2002). Lilleaas hevder også at i likhet med kvinners omsorgsrolle og arbeidsrolle – har menn også en arbeids- og forsørgerrolle som vil påvirke deres kroppserfaringer. Historisk sett har menn vært familieforsørgeren par excellence, og da kan menns kroppslige beredskap for jobben også forstås som en del av en mannlig habitus (Lilleaas, 2003). Ved å intervjuer menn som har hatt en alvorlig sykdom viser hun hvordan forsørgeransvaret kroppsliggjøres, og hvordan det påvirker menns tanker, følelser og vaner (Lilleaas, 2006). Den kulturen som eksisterer i det postmoderne samfunn kaller Lilleaas slit- og prestasjonskulturen. Kravene i arbeidslivet er

store, det samme er kravene til hvordan man skal ha det i hjemmet, hvilke fritidsaktiviteter barna skal være med på, hvor ofte vi skal trene osv. Debatten som har pågått i media det siste året om tidsklemma illustrerer dette godt. Vi har for liten tid til å skulle klare alt, man opplever situasjonen som låst og klarer ikke å komme ut av den vonde sirkelen. Kvinnene og mennene i Lilleaas sine studier har blitt fysisk syke av denne situasjonen og av den grunn er dette et viktig område å fokusere på. Kjenner mine informanter seg igjen i dette? Er det grunn til å tro at de har det på samme måte? Som jeg allerede har nevnt har forventningene til mannen forandret seg, og det er i dag forventet at mannen skal fylle flere roller enn tidligere. Dette er selvfølgelig bra sett i et likestillingsperspektiv, men hvis resultatet av dette er økt stress og flere fysiske plager for menn må man kunne spørre om det finnes andre alternative strategier på arbeidsdelingen mellom kjønnene som gavner både menn og kvinner. Dette er spørsmål og betraktninger jeg vil ta med meg når jeg starter undersøkelsen av materialet mitt.

## **Kapittel 3: Metode**

Jeg har valgt å benytte en kvalitativ tilnærming i studiet om karismatiske kristne menns maskulinitet, kropp og helseforståelser. Kvalitative metoder fokuserer på et meningsaspekt og går i dybden. Når man skal forsøke å gripe individets perspektiv, se på deres egne beskrivelser, opplevelser og erfaringer slik de selv opplever det, er dybdeintervjuer et godt utgangspunkt (Fog, 2004). I dette kapittelet beskriver jeg hvordan jeg har gått frem for å innhente kunnskap om hvorledes mine informanter forstår og opplever sin maskulinitet, kropp og helse.

Først begrunner jeg hvorfor jeg valgte å benytte meg av dybdeintervju og observasjon. Deretter gjør jeg rede for hvor informantene ble rekruttert fra og hvordan rekrutteringsprosessen forløp. Videre beskriver jeg hvordan intervjuene og observasjonene ble gjennomført. Avslutningsvis har jeg noen etiske betraktninger.

### **3.1 Metodologiske valg**

Det greske ordet for metode er: "et veivalg som fører til målet" (Kvale, 1997:20). I følge Johannessen og Tufte (2002) dreier samfunnsvitenskaplig metode seg om hvordan vi skal gå fram når vi skal hente inn informasjon om virkeligheten, og hvordan vi skal analysere hva denne informasjonen forteller oss slik at den gir ny innsikt i samfunnsmessige forhold og prosesser.

Jeg benyttet meg av dybdeintervjuer, og observasjon på noen kristne møter. Jeg ønsket å høre informantenes historier fra hverdagen, knyttet til kristen tro, maskulinitet, kropp og helse. Intervjuene gav meg fylldige beskrivelser og omfattende informasjon om hvordan de opplevde sin livssituasjon (Thagaard, 1998). Observasjon er særlig godt egnet til å studere relasjoner mellom mennesker (Thagaard, 1998:61). Gjennom dybdeintervjuer og observasjon av kristne menn har jeg forsøkt å gripe hvordan mennene selv forstår og erfarer sin maskulinitet, kropp og helse.

Mine informanter var 10 menn i alderen 30-40 år som alle tilhører forskjellige pinsemenigheter på Østlandet. Ett av hovedkriteriene for utvalget var at informantene skulle

tilhøre en karismatisk menighet. Jeg ønsket et tilnærmet likt trosgrunnlag for mennene, slik at de kunne identifiseres under samme ”paraply”, slik at sammenligningen mellom dem ble relevante. Informantene tilhører ikke samme pinsemenighet og de vet ikke om hverandre eller er nære venner. Det andre hovedkriteriet var at jeg ønsket å intervjuere menn i samme aldersgruppe. Har man familie og små barn består hverdagen hovedsaklig av samme gjøremål, og på denne måten vil det være lettere å sammenligne informantenes hverdagshistorier.

### **3.1.1 Det kvalitative forskningsintervju**

Empiri kommer fra det greske ordet *empeira*, som betyr forsøk eller prøve (Johannesen og Tuft, 2002:32), og som derfor innebærer at påstander om virkeligheten må ha sitt grunnlag i erfaring og ikke i syning. Gjennom dybdeintervjuene har hensikten vært å prøve og komme nærmere en forståelse av informanters liv og erfaringer, for å få kunnskap om hvorledes de kristne mennene opplever og handler i forhold til egen maskulinitet, kropp og helse.

Nettopp gjennom denne personlige samtalen, som Jette Fog kaller dybdeintervjuet (Fog, 1994:15), er det muligheter for å komme nærmere en forståelse av mine informanters livserfaringer og forståelser. Formålet med et intervju er å få fylldig og omfattende informasjon om hvordan andre mennesker opplever sin livssituasjon (Thagaard, 1998:79). Mitt hovedmål gjennom å velge intervju som hovedmetode har vært nettopp dette; å fange opp hvordan de kristne mennene tenker, snakker og handler i forhold til temaene maskulinitet, kropp og helse. Kvale (1997) skriver i innledningen i sin bok om intervjuer følgende:

Hvis man gerne vil vide, hvordan folk forstår deres verden og deres liv, hvorfor så ikke tale med dem? I en interviewsamtale lytter forskeren til, hva folk selv fortæller om deres livsverden, hører dem udtrykke deres opfattelser og meninger med deres egne ord, får noget vide om deres syn på deres arbejdssituation og familieliv, deres drømme og håb. (Kvale, 1997:15).

Det eksisterer flere former for intervjuer innenfor kvalitativ metode (Kvale, 1997). Den ene ytterligheten preges av lite struktur og kan i følge Thagaard betraktes som en samtale mellom forsker og informant, mens den andre ytterligheten har et strukturert opplegg hvor

spørsmålene er utformet på forhånd og rekkefølgen er fastlagt (Thagaard, 1998:80). Min fremgangsmåte har vært å benytte meg av en delvis strukturert tilnærming hvor jeg brukte intervjuguiden som ble utarbeidet for prosjektet Maskuline kroppsvaner og helseforståelser – kjønn, kultur, tradisjon og forandring ved Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, UiO og som ble ledet av Ulla-Britt Lilleaas, som mal, men med åpning for å snakke mer om temaer som informantenes kristne tro krevde. Widerberg (2001:16) påpeker at det som også utpeker en slik fremgangsmåte, er at man følger opp det intervjupersonene sier og som kan kaste lys over vedkommendes forståelse av det aktuelle tema. Fordelen med denne måten å nærme seg informantene på var at jeg kunne be mennene om å utdype temaer jeg ønsket å komme en nærmere forståelse av.

### **3.1.2 Observasjon som tilleggsmetode**

Observasjon innebærer at forskeren er til stede i de situasjonene hvor studien foregår, og observerer de personene som er involvert (Thagaard, 1998:61). Thagaard hevder at metoden er særlig godt egnet til å studere relasjoner mellom mennesker, fordi forskeren kan fokusere på hvordan enkeltpersoner forholder seg til hverandre i sosiale situasjoner (Thagaard, 1998: 61).

Siden den pinsekarismatiske troen var utgangspunktet for denne oppgaven ville jeg gjerne observere dette i praksis. Jeg har tidligere selv tilhørt en pinsemenighet og er derfor kjent med deres praksis. Allikevel opplevde jeg det som viktig å møte informantenes erfaringer med nye øyne, som en forsker og ikke en deltaker. Det var derfor nærliggende å være med på noen møter selv. Møtene i Pinsemenighetene, som jeg deltok på, er åpne for alle. Min rolle under møtene var å være tilskuer og jeg satt meg langt bak i lokalet, men blant resten av møtedeltakerne. På denne måten var jeg én av mange møtedeltakere og jeg tror ikke min tilstedeværelse fikk noen betydning for verken informantene mine eller andre møtedeltakere. På møtene var det kanskje opp mot hundre mennesker og jeg forsvant i mengden. På disse møtene var jeg ekstra oppmerksom på om forkynnelsen kunne knyttes til temaet maskulinitet, kropp eller helse på noen måte, slik at jeg kunne definere relevante spørsmål til intervjuene. Jeg opplevde også, slik Thagaard hevder, at jeg kunne få god kunnskap om hvordan de kristne mennene forholdt seg til hverandre.

Jeg hadde på forhånd planlagt å lytte nøye på talene fra plattformen og å ha et ekstra ”blikk”

på de mannlige deltakerne. Observasjonene gav meg mange inntrykk og inneholdt flere interessante elementer å studere. Jeg var vitne til mange følelsesutbrudd fra mannlige møtedeltakere. Denne praksisen bryter med tradisjonelle forestillinger om at menn skal være sterke og i minst mulig grad vise svakhet (Ekenstam, Frykman, Johansson, Kousomanen, Ljunggren og Nilsson, 1998), og er derfor interessant å undersøke nærmere.

Den nye interessen for og endringen av mannsrollen tvinger etter mitt skjønn frem en interesse for å inkorporere menns hverdagserfaringer i sosiologien, og for å sette søkelyset på menn og deres konkrete livserfaringer. Folk flest tar denne virkeligheten vanligvis for gitt (Johannessen og Tufte, 2002:31) og derfor ligger det som en utfordring å begynne nettopp forskningen her. For å utvikle kunnskap om kvinners, og i mitt tilfelle menns, livserfaringer må det undersøkes hvordan den enkelte lever og opplever seg selv som menn (Engelsrud og Lilleaas, 1999). Det er først når man har avdekket følelser, tanker, vaner og konkrete praksiser at man kan sette dette inn i et større teoretisk rammeverk. På bakgrunn av disse refleksjonene fremstår det kvalitative intervjuet og observasjon velegnet som metoder for å komme frem til en forståelse av hvordan kristne menn erfarer sin maskulinitet, sin kropp og sin helse. Det var nødvendig å komme den kristne troen nærmere og gripe mennenes hverdagserfaringer og gjøremål i dagliglivet, i tillegg til å avdekke maskulinitetspraksiser og helseforståelser i samfunnet for øvrig.

### **3.2 Veien frem til intervjuene**

For å rekruttere informanter tok jeg kontakt med pastoren i en pinsemenighet på Østlandet og avtalte et møte for å legge frem prosjektet. Han syntes det var et interessant prosjekt og hadde sine egne tanker om hvordan den personlige kristne troen er med på å styrke både den kristne sjel og kropp. Av pastoren fikk jeg en liste over mannlige menighetsmedlemmer fra 30 til 45 år som jeg kunne kontakte, og han skrev et brev som jeg skulle legge ved der han anbefalte prosjektet. Det var ønskelig at informantene skulle være voksne og i yrkesaktiv alder, dette fordi jeg tror man på dette tidspunkt i livet har en del forpliktelser og ansvar som kan være viktige når maskulinitet, kropp og helseforståelser skal undersøkes.

Unge mennesker generelt mangler livserfaringer og ansvarsområder som kanskje er med på å gjøre dem mindre reflekterte i forhold til sin egen kropp og helse. Det er mer og mer vanlig at



man senere i livet får belastninger som berører både det fysiske og det psykiske.

Rekruttering ble gjennomført gjennom å sende ut en skriftlig presentasjon av prosjektet til 10 menn plukket tilfeldig fra listen jeg fikk av pastoren. De ble informert om at jeg ville kontakte dem i løpet av få dager etter mottatt brev. Etter grundige forberedelser ble telefonkontakt opprettet, men jeg fikk dessverre avslag av en etter en selv om alle syntes prosjektet var interessant. Ingen ville sette av en kveld til en samtale, enda de ble forsikret om at deres deltagelse ville være helt anonym. Hvorfor det var vanskelig for disse mennene å stille opp på prosjektet vet jeg ikke. Kanskje var det skremmende å tenke på en samtale om seg selv til en kvinne, i et miljø der det tradisjonelt har vært forbundet en rekke tabuer til å snakke om personlige, kroppslige ting? Kunne det være at helse og sykdom var et vanskelig og sårbart tema i dette miljøet? Var det mange som hadde opplevd å ikke bli hørt av Gud når de ble bedt for til helbredelse? Basert på disse erfaringer og spørsmål valgte jeg derfor en annen strategi for å få tak i informanter.

Gjennom et familiemedlem fikk jeg kontakt med av hans kolleger som tilhørte en av menighetene jeg ønsket å rekruttere informanter fra. På forespørsel om han ville hjelpe med å få tak i menn som kunne tenke seg å bli intervjuet om emnet kristen tro, maskulinitet, kropp og helse fikk jeg meget god hjelp. Få dager etter leverte han en liste med 10 navn og telefonnumre til meg. Alle disse mennene var ikke personlige venner av ham, men bekjente som gikk i ulike menigheter på Østlandet. Dette er en vanlig metode å bruke for å få adgang til felten, å først etablere kontakt med noen sentrale personer som kan bistå forskeren med å skaffe flere informanter (Thagaard, 1998). Dette kalles snøballmetoden. Metoden henspiller på at prosessen med å finne informanter starter med et lite utvalg som utvides, på lignende måte som en snøball vokser når den rulles bortover snøen.

Forberedelser fra tidligere ble benyttet i ny ringerunde, og denne gangen ble ingen av mine forespørsler om intervju avvist, alle informantene var positive til prosjektet og kunne stille opp på kort varsel. Ti menn ble identifisert som initial gruppe, med mulighet for å vurdere om det ble nødvendig med flere etter endt intervju av disse.

Hvorfor mine første forespørsler ble avvist, mens jeg denne gangen ble møtt med ord som ”spennende”, ”selvfølgelig vil jeg være med” og lignende er vanskelig å si. Kanskje var det bare tilfeldig, mulig var utvalget menn mer moderne i denne gruppen og dermed mer åpne og kjent med kunnskapsmiljøer. Antagelig fungerte også kontaktpersonen som hjalp meg til å få

snøballen til å rulle, som en slags ”portåpner” for meg. Det var, slik Thagaard (1998) hevder, antagelig strategisk av meg som forsker å etablere kontakt med denne sentrale personen i miljøet.

### **3.2.1 Kjennetegn ved mennene**

Mennene i denne oppgaven tilhører alle karismatiske kristne menigheter på Østlandet og regner seg derfor som personlige kristne. Med dette menes at de har valgt å tro på det kristne budskapet om Jesus Kristus som Guds Sønn. Jeg har lagt vekt på denne karismatiske kristne troens betydning for mennenes maskulinitet, kropp og helseforståelse.

Mennene er i fulltidsjobber, og har stabile boforhold og inntekter. Alle, med unntak av to informanter, er gift og har små barn under ungdomsskolealder.

Andre kjennetegn ved mennene er at de er i alderen 30 til 40 år. Utdannelsen varierer, men to menn har høyere utdanning som for eksempel lege eller jurist, en annen informant har treårig høyskole utdanning mens resten av informantene har ingen utdanning og arbeider innen handel og kontor, èn i byggebransjen. Det typiske for alle, med to unntak hvor informanten er enslig og skilt, er at de er gift med kvinner som ikke har høyere utdanning, og hvor de fleste er hjemmearbeidende eller studenter.

Historisk sett har menn vært familieforsørgeren par excellence (Lilleaas, 2003). Slik er det også i materialet mitt hos de som er gift.

### **3.2.2 Forskerens forforståelse**

I boken Kunnskapens kjønn (1995) argumenterer Karin Widerberg for å synliggjøre forskerens posisjon, motiv og bakgrunn i forskningen. Det at forskeren har kjennskap til miljøet kan i følge Tove Thagaard både være en styrke og en begrensning. På den ene siden kan forskeren ha et særlig godt grunnlag for å forstå de temaene som studeres, mens på den andre siden kan tilknytningen til miljøet føre til at forskeren overser det som er forskjellig fra egne erfaringer (Thagaard, 1998:183). Å være ekspert på eget felt kan i følge Repstad (1993) være problematisk da man kan ha en tendens til å dele ut karakterer i stedet for å gi presise beskrivelser av det som skjer sett fra aktørens synspunkt. Allikevel hevder han at man ikke skal undervurdere den kilde til motivasjon og utholdenhet det kan være at forskeren er

menneskelig berørt i forholdet til det miljøet han forsker i (Repstad, 1993:25).

Når det gjaldt meg og min bakgrunn som tidligere medlem av en pinsemenighet opplevde jeg å kjenne igjen både disse begrensningene og mulighetene som har blitt nevnt ovenfor. På den ene siden opplevde jeg det klart positivt å ha inngående kjennskap til det kristne miljøet informantene tilhører fordi jeg kunne komme informantene i møte og vise til at jeg både kunne kjenne igjen det de fortalte om, forstå deres verden og komme med konstruktive spørsmål og tilbakemeldinger som en som ikke kjente miljøet ville hatt problemer med. Jeg hadde god kjennskap til bibelsitatene deres, og forstod deres indre dynamikk. Dette fordi jeg i tillegg til å kjenne miljøet også har studert kristendom på Det Teologiske Menighetsfakultetet og derfor har kunnskap på det teologiske området.

På den andre siden opplevde jeg det som en utfordring å ikke ta ting for gitt. Dette gjaldt både i situasjoner der jeg burde vært åpen for nyanser i det de fortalte ved å problematisere, stille kritiske spørsmål slik at de måtte forklare mer inngående hva de mente, og det at jeg måtte være nøye med å gjøre rede for kristne begreper og uttrykksformer som den kristne diskursen tar for gitt slik at forskningen blir forståelig for andre. Jeg mener på tross av disse utfordringene at jeg har forsøkt å komme både informantene og leserne i møte gjennom blant annet å gjøre rede for det teologiske grunnsynet til informantene i innledningen i oppgaven. Å opprettholde distanse og upartiskhet er alltid et problem i kvalitative studier (Repstad, 1993:25), men jeg opplever at jeg gjennom å hele tiden være bevisst disse ekstra utfordringene kan stå inne for at jeg har, etter beste evne, forsøkt å beskrive mine informanternes følelser, tanker, meninger og beskrivelser rundt temaene maskulinitet, kropp og helse.

### **3.3 Gjennomføringen av intervjuene**

Hensikten med intervjuene har vært å gripe menneskes hverdags erfaringer for å komme nærmere en forståelse av informantenes maskulinitets, kropp og helseforståelser. Når jeg presenterer resultatene fra intervjuene i kapittel 4, 5 og 6 har jeg lagt vekt på å løfte frem menneskes hverdagslige erfaringer, for på denne måten utforske hvordan karismatiske kristne menn forstår og håndterer maskulinitet, kropp og helse.

Kvalitative intervjuer med 10 menn som tilhører ulike pinsemenigheter på Østlandet utgjør materialet mitt. De fleste intervjuene ble gjort med ca. en ukes mellomrom. Læringskurven

gjennom konkrete erfaringer etter hvert intervju var bratt, men mye erfaring kunne brukes til det neste. Det som kanskje kan være negativt med denne fremgangsmåten var at jeg ikke rakk å skrive ut intervjuene før det neste skulle gjennomføres. Jeg mener allikevel at dette ikke gikk ut over kvaliteten på materialet. Etter hvert intervju brukte jeg tid på å skrive noen sider om hvordan jeg opplevde intervjuet og den non-verbale kommunikasjonen. Kvale kaller dette ”Den levende intervjusituasjonen”, det vil si nyanser i den intervjuedes stemme, ansiktsuttrykk og kroppsbevegelser (Kvale, 1997).

Håndbevegelser, ansiktsuttrykk og tonefall bidro i noen tilfeller til å forsterke eller svekke de utsagnene som kom frem. Et slikt notat viste seg å være en verdifull hjelp når jeg arbeidet med resultatene av intervjuene.

Intervjuene ble gjennomført i et nøytralt møterom både for informantene og for meg, og i uforstyrrede omgivelser. Båndopptaker, intervjuguide og prosjektplan lå klart, og enkel bevertning fulgte samtalen. Om en skal benytte lydbånd eller ta notater underveis, må vurderes i forhold til undersøkelsessituasjonen (Thagaard, 1998:90). En båndopptaker kan gi intervjuet et formelt preg og gjøre det vanskeligere for informanten å slippe seg løs. På den annen side er det en stor fordel at alt som sies blir bevart, noe som ville vært umulig å få til ved å velge å prøve å skrive ned intervjuene. Jeg opplevde i mitt tilfelle at informantene glemte at båndopptakeren var på, og at det ble en fin flyt i intervjuene. Jeg kunne konsentrere meg om å lytte til informantene og å stille oppfølgende spørsmål for å finne mening med utsagn. Før intervjuene startet brukte jeg litt tid på å informere om prosjektet og gikk også igjennom prosjektplanen sammen med dem. Siden det å snakke om seg selv og livet sitt i detalj er veldig personlig ville jeg forsikre informantene mine om hva jeg ønsket med undersøkelsen. Vi gikk også gjennom intervjuguiden på forhånd slik at de skulle få en gjennomgang av hva slags spørsmål de kunne vente seg i løpet av intervjuet. Dette skulle redusere eller fjerne deres eventuelle bekymring for at jeg skulle stille for intime spørsmål. I følge Thagaard er det viktig at forskeren ikke stiller for nærgående spørsmål, da dette kan føre til at informanten får problemer i ettertid (Thaggard, 1998). I denne oppgaven var jeg derfor særlig opptatt av dette da temaene var såpass personlige at jeg ikke kunne se bort fra at ting som vanligvis holdes på avstand kunne komme opp til overflaten. Deres anonymitet ble garantert og de ble forsikret om at de kunne la være å besvare spørsmål de ikke ønsket å besvare. Jeg ba også om tillatelse til å bruke båndopptaker, noe alle syntes var helt greit. Det var også et ønske fra alle deltagere om å få lese den ferdige oppgaven min, og jeg lovet å

sende dem en kopi når den var ferdig. Jeg mener at det å ta seg tid til denne briefing på forhånd var veldig viktig. Kvale sine anbefalinger om ”briefing” før intervju situasjonen og ”debriefing” etter selve intervjuingen ble en viktig rettesnor for meg (Kvale, 1997). Stemningen ble trygg og avslappet og intervjuene kunne lettere gjennomføres.

### **3.3.1 Intervjuguiden**

I intervjuguiden var spørsmålene ordnet under ulike emner eller kategorier. Formålet med intervjuene var å innhente opplysninger om hverdags erfaringer og gjøremål hjemme, på jobb, etter jobb, i menigheten og i helgen, om livsfaser, endring i syn på kropp og helse, kroppsforståelse og kommunikasjon, selvforståelse og forebygging i forhold til helse. Intervjuguiden inkluderte spørsmål om disse dagligdagse gjøremålene og noen av spørsmålene berørte mennenes erfaringer med sykdom og helse (se vedlagt intervjuguide).

I følge Thagaard (1998) må denne være tilstrekkelig fleksibel slik at rekkefølgen av temaer kan endres dersom informanten foregriper de temaer intervjueren skal spørre om. Dette prøvde jeg å etterleve men opplevde enkelte ganger at det kunne bli en litt brå overgang fra et emne til et annet for å komme videre. Når utskriftene fra intervjuene kom var det lett å se at det burde vært mer flytende overganger fra tema til tema i guiden. Allikevel opplevde jeg ikke dette som et problem under selve intervjuet. Kanskje fordi jeg under intervjuet tok en del pauser slik Thagaard anbefaler. På den måten gis det anledning for forskeren til å reflekterer over den informasjonen han eller hun har fått, og hvordan intervjuet skal gå videre (Thagaard, 1998).

### **3.4 Etiske retningslinjer**

Den nasjonale forskningsetiske komitè for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH 1993) har utformet retningslinjer for forskerens etiske ansvar innenfor disse fagene. Thagaard sier om disse retningslinjene:

”tgangspunktet for ethvert forskningsprosjekt er prinsippet om at forskeren må ha deltakerens informerte samtykke. Følgelig har informanten krav på å få kjennskap til formålet med undersøkelsen og hovedtrekkene i prosjektet. Slik kan informanten vurdere fordeler og ulemper med å delta før hun eller han kan gi sitt samtykke

(Thagaard, 2003:23).

Et annet grunnprinsipp for en etisk forsvarlig forskningspraksis er kravet om konfidensialitet (Thagaard, 1998:22)

Et tredje grunnprinsipp for en etisk forsvarlig forskningspraksis er knyttet til de konsekvenser forskningen kan ha for deltakerne (Thagaard, 1998:24).

Prinsippet om informert samtykke har jeg gjort rede for tidligere i kapitlet. Alle mine informanter gav sitt samtykke muntlig på telefonen først og skrev under erklæringen når vi møttes før intervjuet skulle finne sted.

Når det gjelder kravet om konfidensialitet innebærer det for det første å anonymisere informantene tilstrekkelig i den ferdige teksten er svært viktig, spesielt når informantene er medlemmer av en liten gruppe (Thagaard, 2003). I min undersøkelse ble dette overholdt. Ingen av informantene er nevnt med navn, og jeg har heller ikke opplyst om hvilken menighet de er medlemmer av. I tekster hvor det har vært mulig å knytte informantene til enkelte menigheter, har jeg utelatt disse og funnet andre tekster som har illustrert det samme. På denne måten opplever jeg at kravene til pålitelighet har blitt oppfylt. Anonymitet kan være vanskelig å håndtere. Forskeren kan bli dratt mellom hensynet til deltakerne i et forskningsprosjekt og hensynet til å fremstille resultatene på en måte som oppfyller kravene til pålitelighet (Thagaard, 1998:22-23). For det andre innebærer prinsippet om konfidensialitet at utenforstående ikke skal få innsyn i materialet (Thagaard, 1998:23). Jeg vil ivareta dette kravet ved å slette alt materiale når oppgaven er ferdig og levert.

Hvilke konsekvenser forskningen kan ha for informantene er det tredje etiske hovedprinsippet for etisk ansvarlig forskning. På Den nasjonale forskningsetiske komitè for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH 2006) sine sider står det i den forbindelse at ”Forskere har et ansvar for å unngå at dem det forskes på utsettes for alvorlige belastninger”. Dette gjelder kravet om anonymitet, men også det å være bevisst på at man i en

intervjusituasjon kommer nær informanten og ofte stiller personlige og følsomme spørsmål. I mitt tilfelle følte det noen ganger vanskelig å skulle stille informantene spørsmål angående deres tro på at Gud helbreder ved sykdom. Ofte hadde man ikke blitt frisk ved forbønn og dette kunne være et litt sårt tema som informantene kunne bli minnet om. Allikevel mener jeg at jeg fikk en tilbakemelding av alle mine informanter om at de hadde opplevd samtalen positiv, og at de også følte at de fikk utbytte av å gå gjennom livet sitt, vanene sine gjennom dette intervjuet.

### **3.5 Etiske betraktninger**

På forhånd var jeg svært spent på hvordan jeg kom til å takle rollen som intervjuer, om jeg ville få en god kontakt med informantene mine og om de ville prate med meg om personlige temaer. I intervjusituasjonen er de etiske problemene særlig knyttet til forskerens avveininger om hvor personlige og nærgående spørsmål han eller hun kan stille (Thagaard 1998:98). Jeg opplevde under de fleste intervjuene at jeg fikk en god kontakt uten at jeg strevde veldig med det. De fleste snakket i vei og svarte på spørsmålene mine uten å være brydd eller flau. Dette tror jeg kan ha en sammenheng med at jeg på forhånd hadde gått gjennom intervjuguiden sammen med dem slik at de fikk tid til å forberede seg på spørsmålene som kom. Ingen av informantene gav uttrykk for at spørsmålene var for nærgående eller personlige, snarere tvert imot.

Metodelitteraturen har diskutert hvilken betydning forskerens kjønn kan ha i intervjusituasjonen (Thagaard, 1998). Når forsker og informant er av samme kjønn, gir det grunnlag for en felles forståelse og kan ha en gunstig virkning i forhold til det å stille utdypende spørsmål (Thagaard, 1998). På en annen side kan en forsker av motsatt kjønn enn informantene bruke sin posisjon som utenforstående til å stille spørsmål ved det som tas for gitt av personer av samme kjønn, hevder Thagaard (1998). Dette brukte jeg litt tid på å reflektere over da jeg opplevde å ha en felles forståelse av menighetslivet og den kristne kulturen sammen med informantene. Allikevel opplevde jeg det som en fordel, slik Thagaard nevner, at jeg var kvinne og dermed kunne se ting på en annerledes eller ny måte, og stille spørsmål som fikk informantene til å reflektere mer over svarene sine.

Da jeg som kvinne skulle intervjuer menn var jeg veldig bevisst på å styre unna en flørtende tone fra begynnelsen av (Widerberg 2001). Jeg var forberedt på at mennene kunne benytte seg av en slik tone, men ingen av mine informanter syntes å være opptatt av at jeg var kvinne.

Kanskje har dette sammenheng med at i slike kristne miljøer er det uvanlig å oppføre seg flørtende.

De fleste av informantene syntes som jeg nevnte tidligere at det var godt å få snakke om seg selv. Det er sjeldent at man kan få lov til og ta seg tid til å bruke tid på denne måten. Alle informantene mente dette bidro til refleksjon over egne liv og vaner.

I følge Jette Fog (Fog, 1994:21) er det viktig at der hvor den egentlige samtalen er gjensidig og åpen, er den profesjonsutnyttede samtale ensidig og åpen. Og der hvor den egentlige samtalen er gjensidig fortrolig, er intervjuet ensidig fortrolig. Dette er jo svært viktig å være klar over som forsker, det at samtalen skal ha en nytteverdi for forskeren og at den ikke er gjensidig. Denne tanken ble for meg en utfordring før jeg begynte å intervju informantene da jeg håpet informantene også ville ha utbytte av å reflektere over disse temaene. Jeg var i tillegg redd for å komme for nært innpå informantene da personlig tro er et veldig personlig tema som det ofte er knyttet sterke følelser til. Jeg håpet at jeg skulle klare å knytte en så god kontakt med informantene at vi kunne samtale åpent om temaene tro, maskulinitet og egen helse. Under selve intervjuene ble min erfaring at jeg ble grepet av informantenes fortellinger om deres hverdagslige liv, og det virket som om de syntes det var godt å få snakke om seg selv såpass lenge, de fleste intervjuene tok mellom to og tre timer. Denne oppdagelsen stemmer overens med utsagnet til Rubin & Rubin:

At a basic level, most people like to talk about themselves; they enjoy the sociability of a long discussion and are pleased that somebody is interested in them (Rubin & Rubin).

Noen av informantene avsluttet også med å si at de satte pris på å få gått igjennom hverdagen sin fordi det gav dem sjansen til å reflektere over eget liv. Denne muligheten blir ofte liggende "brakk" i det travle hverdagslivet de fleste av oss lever. På den måten kan man kanskje argumentere med at selve intervjuet kan bidra til refleksjon over egne tanker, følelser og vaner, og dermed kanskje også kunne bidra til endring av lite helsebringende vaner. I følge Lilleaas (2002) må man bli oppmerksom på vanene før man kan starte en prosess hvor nye vaner kan innarbeides. Sett ut fra et slikt ståsted kan informantene, i tillegg til forskeren, ha utbytte av intervjusituasjonen.



Det var allikevel to intervjuer som derimot skilte seg ut med hensyn til hvilken kontakt som ble etablert. Det ene intervjuet opplevde jeg lite engasjerende, og det gjorde at jeg ble nysgjerrig på hva som skilte dette intervjuet fra de andre som hadde vært veldig interessante og morsomme. Det kan ha vært flere grunner, og jeg tror dessverre at de fleste lå hos meg. Thagaard poengterer viktigheten av å virkelig lytte til informanten (1998:84). I ettertid kan jeg si at dette intervjuet ble foretatt en ettermiddag jeg hadde mye å tenke på selv og at jeg nok derfor ikke var like lyttende og oppmerksom som jeg skulle ha vært. Dette fant jeg skremmende da jeg ønsket å behandle alle likt, og med like stor innlevelse og interesse. Det andre intervjuet som jeg følte skilte seg ut med hensyn til den kontakten som ble etablert mellom oss, var et intervju hvor jeg opplevde å bli provosert av informanten sine synspunkter. Det var noe jeg oppdaget tidlig i intervjuet og prøvde å være bevisst på slik at ikke det skulle ødelegge for mitt ønske om å forstå og sette meg inn i informantens opplevelser og tanker. I dette tilfellet var det svært synlig at uenigheten oss imellom var tilstede, og det kan nok også ha vært med på å moderere informanten sine uttalelser om blant annet kvinne- og mannssyn. Uttalelser som:

Jeg mener han skal undertrykke. Neida! Nei, Jeg mener at han skal elske kvinnen noe fantastisk høyt og tjene hun på en utrolig bra måte. Og det samme skal kvinnen gjøre i forhold til mannen, så mann og kvinne er likeverdige på alle...men...men mannen har allikevel det siste ordet! Jeg tror mannen har siste ordet hvis de er uenige om hvordan de skal innrette seg økonomisk, eller den helgen, eller den kvelden eller whatever. Eh...men det skal jo selvfølgelig være veldig stor forståelse og han skal tjene liksom det blir jo ikke sånn derre diktatorisk.

Allikevel vil jeg hevde at jeg prøvde å sette meg inn i informantens livsverden ved å tenke og minnes min egen deltagelse i en lignende menighet. I følge Thagaard er innlevelse viktig for å oppnå forståelse. Ved å sette seg inn i den sosiale situasjonen til dem som studeres, kan forskeren oppnå forståelse for deres situasjon (Thagaard, 1998:13). Jeg opplevde at jeg, til tross for at jeg reagerte veldig på informantens synspunkter, klarte å etablere en god kontakt mellom oss.

### **3.6 Presentasjonsform**

Jeg har valgt å systematisere undersøkelsens empiriske materiale etter temaer. Tematiske

analyser regnes for å være den mest tradisjonelle og vanlige fremgangsmåten å systematisere datamaterialet på innenfor kvalitativ sosiologisk forskning (Widerberg, 2001:133). En temasentrert analyse kjennetegnes ved at man sammenligner informasjon om spesielle temaer fra alle informantene i en undersøkelse og på denne måten får man gått i dybden på de enkelte temaene (Thagaard, 1998:149). Det virket riktig å presenterer resultatene fra undersøkelsen min under temaer da målet nettopp har vært å komme nærmere en forståelse av mine informaners tanker, meninger og forståelse av temaene maskulinitet, kropp og helse.

En stor fordel ved temasentrerte analyser er at det er lettere å ivareta informantens anonymitet fordi man ikke retter fokus på en spesiell persons historie slik som i personsentrert analyser (Thagaard, 1998:196). På den andre siden er det innvendinger mot bruk av temasentrerte analyser. Disse går ut på at man ikke ivaretar et helhetlig perspektiv da tekstbitene løsriver fra sin opprinnelige sammenheng når utsnitt av tekster fra ulike informanter sammenlignes (Thagaard, 1998:149). Dette har jeg forsøkt å ivareta ved å være nøye med at informasjonen fra hver enkelt informant settes inn i den sammenhengen som utsnittet av teksten var en del av (Thagaard, 1998:149).

## **Kapittel 4: Kristen tro og maskulinitet**

### **4.1 Innledning**

I dette kapitlet vil jeg gjøre rede for resultatene fra intervjuene i forbindelse med undertemaet ”kristen tro og maskulinitet”. Jeg vil beskrive hvilket(e) maskulinitetsideal som er rådende i den karismatiske kristne kulturen og besvare om mennene kjente seg bundet av det tradisjonelle mannsidealet. Avslutningsvis vil jeg diskutere om mennene har en ”annerledes” måte å være menn på enn den hegemoniske (tradisjonelle) maskuline praksisen.

Hvordan vi mennesker tenker og snakker om oss selv er blant annet et resultat av den kulturelle diskursen som eksisterer i samfunnets sosiale liv. Mine informanter er i tillegg til å være vanlige samfunnsmedlemmer, medlem av en kristen menighet som har sine kulturelle koder. Når informantene snakket om seg selv benyttet de seg av en terminologi som jeg har valgt å kalle en ”kristen diskurs”. Kroppen ble snakket om ut ifra en bibelsk terminologi slik som f.eks. å omtale kroppen som ”et tempel” eller som ”skapt av Gud”. Dette kapitlet vil derfor være preget av en slik karismatisk, ”kristen diskurs” og dermed kanskje oppleves noe fremmed. Jeg vil derfor forsøke å forklare disse begrepene fortløpende i kapitlet.

### **4.2 Det tradisjonelle maskulinitetsideal**

Som et overordnet perspektiv støtter jeg meg til mannsforskeren og sosiologen Robert Connell og hans teori om ulike typer maskuliniteter (Connell 1995). Ved konsekvent å snakke om maskuliniteter i flertallsform åpner han opp for å se ulikheter og dynamiske forhold mellom menn (Oftung, ). Mitt anliggende her er å vise at de karismatiske kristne mennene har flere typer maskuliniteter å støtte seg på når de skal konstruere sin kristne mannlighet. Disse betraktningene av maskulinitet innebærer at hva som defineres som maskulint ikke er noe statisk, det vil si noe som er en gang for alle, men at maskulinitet skapes og gjenskapes i interaksjon med andre.

#### **4.2.1 ”Mannen har det siste ordet”**

Pinsekristne lærer at alle mennesker er like mye verdt, men holder frem funksjonsdeling og underordning som bibelske prinsipper (Sødal, 2002). I følge Sødal slår underordningen primært ut i forhold til lederskap i menigheten, men han hevder også at mange mener at

mannen har en spesiell åndelig autoritet i familien (2002). Dette synet ble forfektet på flere av møtene jeg deltok på, det at mannen er familiens ”hode”. En kjent predikant i pinsekarismatiske kretser, Åge Åleskjær sier dette:

Det Bibelen helt enkelt sier, er at mannen har fått et ansvar for å være leder i familien. Men fordi mange menn flykter fra sitt ansvar, oppstår problemer. En svært stor del av familieproblemene starter med at mannen ikke fyller sin rolle som leder (Åleskjær, 1999:340).

I følge Connell eksisterer det flere typer maskuliniteter side om side i samfunnet, men det er den hegemoniske maskuliniteten som har fått gjennomslag i kulturen. Hegemonisk maskulinitet er en struktur av kjønnspraksiser som legitimerer patriarkatet og som opprettholder mannens overordning og kvinnens underordning (Connell, 1995). Jeg ønsket, gjennom dybdeintervjuer med mennene, å undersøke om det er den hegemoniske maskuliniteten som er den rådende kjønnspraksis hos de karismatisk kristne mennene, eller om de har andre typer maskuliniteter, i kraft av sin kristne tro, å orientere seg etter.

Under intervjuene var jeg opptatt av de hverdagslige gjøremålene og ville høre, blant annet, informantenes fortellinger om parforholdet og arbeidsdelingen i hjemmet. Når det gjelder informantene i mitt materiale lever alle, med unntak av Ola som er enslig og Hans som er skilt, med en nokså tradisjonell arbeidsdeling i hjemmet med mannen som ”the breadwinner”. Mannen tar seg også av gressklipping, bil, maling og diverse forefallende arbeid i hjem og hage, mens kvinnene har hovedansvar for huset, klærne, matlaging og barna. Da jeg spurte Jon om hvordan arbeidsdelingen i hjemmet deres var, fortalte han meg om hvordan de ordnet seg i familien og uttalte:

Sånn som hjemme hos oss er det jeg som styrer økonomi stort sett. Og hun styrer hjemme. Kjøper klær til barna, til meg og alt det der. Jeg synes det er veldig behagelig og jeg.

Altså en veldig tradisjonell arbeidsdeling som blir praktisert her. Jon opplever dette som ”behagelig”. Han beskriver seg selv som en ”litt rolig type som ikke lar meg stresse opp”, mens han tror at kona hans opplever det som en belastning å skulle fylle mange roller. Han

sier han ”må forstå det og leve med det”, men opplever det ikke ”på kroppen selv”.

Ingen av informantene har diskutert arbeidsdelingen i hjemmet med konene sine, den har bare ”kommet naturlig”.

Jon forteller imidlertid at han ”hjelper” til med å legge barna, og ”hjelper” til i helgene, men at i hverdagen så er alltid maten ferdig og huset ryddet når han kommer hjem fra jobben. ”Hjelper til” illustrerer at det er kona som har hovedansvaret mens Jon gjør litt når hun spør om hjelp. Inge tar alle de ”tekniske tingene”, men pleier å delta litt på rengjøring også. Hans er den ene av informantene som har tatt på seg et stort ansvar for både barna og hjemmet. Dette kommer antagelig av at kona lider av en kronisk sykdom og at han derfor har vært nødt til å ta et annet ansvar i hjemmet enn de andre informantene.

I følge Bourdieu er det familien som har hovedrollen i reproduksjonene av den maskuline dominansen og det maskuline syn (2000). Denne dominansen er i følge Bourdieu konstituerende for den mannlige habitus og de handlingsvalg som mennene foretar seg vil derfor være farget av dominansen. Dette er i tråd med Lilleaas sitt syn på Bourdieu sitt habitusbegrep. Vanene har blitt inkorporerte handlingsmønstre som reulterer i at kroppen kan utvikle automatiske, repeterende tendenser (Lilleaas, 2002). Arbeidsdelingen i hjemmet til informantene har kommet uten at mennene har reflektert over denne, vanene har bare ”blitt til”.

Ola representerer et brudd i materialet mitt når det gjelder synet på arbeidsdelingen mellom kjønnene. For han, i motsetning til de andre informantene, er det en bevissthet rundt arbeidsfordelingen i hjemmet. Ola mener at det er forskjeller på menn og kvinner fra naturens side som gjør at menn og kvinner skal ha ulike oppgaver. Ola forteller at i følge Bibelen så er mannen satt til å lede familien sin. ”Ja det tror jeg på” sier han for å stadfeste utsagnet han kommer med under intervjuet. Videre legger han til at han mener mannen har blitt skapt med lederegenskaper som ikke kvinnen har blitt skapt med, og at derfor må hovedlederen både i familien og i menigheten være en mann. Ola forklarer altså denne praksisen med at Gud har skapt mannen og kvinnen forskjellige og at dette igjen får konsekvenser for arbeidsdelingen mellom kjønnene. Her bunner mannens overordnede posisjon i forhold til kvinnen i biologiske forhold. I følge Bourdieu er dette en type vold som kalles symbolsk, og som holder kvinner nede (Bourdieu, 1998).

Da jeg spurte Ola hva denne biologiske ulikheten mellom kjønnene betød i praksis var det slik at hvis mann og kone var uenige skulle mannen alltid ha det siste ordet, han skulle bestemme, også hvis det var åpenbart at det var en feil beslutning han var i ferd med å ta:

..da mener jeg at han skal elske kvinnen noe fantastisk høyt og tjene hun på en utrolig bra måte. Og det samme skal kvinnen gjøre i forhold til mannen, så mann og kvinner er likeverdige på alle..men..men mannen har alikevel det siste ordet” ”. At han har hovedansvaret for familien sin overfor Gud.

Etter å ha lyttet til alle informantenes syn på arbeidsdelingen mellom kjønnene kan det se ut som om det for de fleste mennene var inngrodd vaner som bestemte arbeidsdelingen i hjemmet, og ikke biologiske deterministiske forhold. På en annen side gav alle informantene uttrykk for at mannen var ”hode” i familien, slik Kristus var ”hode” for menigheten.

Sosialhistoriker Peter Stearns understreker den kristne kirkes tradisjoners sentrale betydning for vestens mannsideal (Ekenstam, 1998). Et viktig perspektiv er i følge Stearns forherligelsen av patriarkalismen. Det var den tidlige protestantismen som rensket ut en stor del av kirkens feminine elementer og skapte kirkens maskuline fremtoning. Faderen ble høyeste autoritet, han var allvitende og streng. Resultatene fra undersøkelsen kan tyde på at denne tradisjonen fortsatt er gjeldende. Det forventes at mannen er den som bestemmer i familien, han er satt til å lede kvinnen og barna.

#### **4.2.2 En nærværende far**

Lilleaas sitt begrep kroppslig beredskap har hun beskrevet som en del av en kvinnelig habitus, en form for vanemessig pliktfølelse som er innskrevet i kroppen (Lilleaas, 2003). Et eksempel er når kvinner tar på seg ansvar for familiearbeidet. I følge Lilleaas kan kroppslig beredskap også knyttes til de forventningene menn møter i sine omgivelser, og forventninger de har til seg selv (Lilleaas, 2006). Jeg ønsket å undersøke om mennene, på lik linje som kvinnene i Lilleaas sin undersøkelse, har en kroppslig beredskap, en pliktfølelse innskrevet i kroppen. Kvinnene i Lilleaas sitt materiale hadde en slik beredskap, en ”på-vakt-situasjon” for andre (Lilleaas, 2003). Man kan tenke seg at småbarnsforeldre kan være i en lignende situasjon. Derfor ønsket jeg å mennenes tale om barna, deres forhold til barna, hva de gjorde sammen med barna og om de tenkte på og bekymret seg for barna i løpet av dagen.

Av de ti informantene mine, åtte som er fedre, var det ikke mye de snakket til meg om farsrollen. Det var bare Hans som hadde et bevisst forhold til rollen som far. Han opplevde selv å være en ”god pappa” fordi han var mye sammen med dem. Han var opptatt av å sette seg ned der barna var og ”bare være”, istedenfor å gjøre mange morsomme ting sammen med barna. Han var svært bevisst på at han ikke skulle bli en fraværende far slik han hadde opplevd at hans far var da han var liten. Hans var også opptatt av å gi ungene god selvtillit ved å gi de mye oppbacking, oppmuntring og ros. Det var tydelig at denne praksisen var et brudd i forhold til de andre mennene. Kanskje kom dette av at Hans har måttet ta et stort ansvar for både hjem og barn siden kona hans har vært syk i flere år. I tillegg oppleves Hans veldig reflektert over sin egen barndom og vil unngå å gå i samme spor som sin far, som han opplevde som fraværende.

De andre mennene snakket ikke så mye om barna sine, bare i generelle vendinger. Ola, derimot, som ikke har barn er svært opptatt av at dagens barn mangler tydelige ”farsfigurer”. Han mener at fedrene bør ta et større ansvar ved å være tilstede i hjemmet sammen med barna og ikke bruke all sin energi på jobben. Han ønsker selv å være tilstede når han får egne barn forteller han.

Verken Hans eller de andre informantene synes å bekymre seg for barna i hverdagen. Når jeg snakket med mennene om deres bekymringer var det bare, uten unntak, jobben som ble nevnt. Når Ulla-Britt Lilleaas snakker om begrepet kroppslig beredskap som en ”på-vakt-situasjon” som kvinner er i for andre mennesker som har blitt en inkorporert kroppslig vane, finner jeg derfor ikke denne beredskapet igjen i materialet mitt. Menneses tale er ikke om hverken barna eller familien, slik som Lilleaas beskriver i sin avhandling (Lilleaas, 2003).

#### **4.2.3 Taushet om egen sårbarhet**

I følge Lilleaas kan kroppslig beredskap også knyttes til de forventninger menn møter i sine omgivelser, og forventninger de har til seg selv. Menn har en arbeids- og forsørgerrolle som vil påvirke deres kroppserfaringer, hevder hun (Lilleaas, 2006). Da menn historisk sett har vært familieforsørgeren par excellence hevder Lilleaas at menns kroppslige beredskap for jobben også kan forstås som en del av en mannlig habitus. Hennes antagelse er at forsørgeransvaret og den kroppslige beredskapen for jobben påvirker menns livskvalitet og helse i betydelig grad (Lilleaas, 2006).

Alle mine informanter, med unntak av Arne og Ola som ikke er gift, er alle hovedforsørgeren i familien. Under intervjuene snakket vi om deres rolle i familien, jobben og bekymringer rundt dette. Flere av mennene arbeidet mye og hadde det økonomisk trangt fordi konene studerte eller var hjemmeværende, men snakket ikke med meg om at dette opplevdes belastende. Den eneste av informantene mine som delte tanker rundt dette var Ola som er enslig. Han hadde ofte bekymringer knyttet til et lederansvar på jobben. Noen dager kunne det være veldig tungt og mange bekymringer og tanker rundt dette ansvaret. Hans strategi var å ”legge det over på Gud” og være trygg på at ”Han holder meg oppe”, som han sa. Ola valgte å stole på at Gud ville hjelpe han og opplevde det godt å kunne ”hvile” i det.

Jeg ble overrasket over manglende funn i materialet mitt når det gjaldt ansvar og bekymringer. Inge fortalte om at han nok kunne være bekymret men at han ikke snakket så mye om det. Han hadde imidlertid som ”mål å snakke mer”. Jan fortalte at han ikke merket det selv når han var bekymret for noe, men at kona muligens gjorde det. Kanskje er dette et uttrykk for en mannlig selvbeherskelse, det at mennene ikke snakker til om, eller nevner at de har bekymringer. Både innen den idehistoriske og sosiologiske mannsforskningen, snakker man om en guttesosialisering der gutter og menn disiplineres inn i følelsesmessige mønstre der de må skjule sine sårbare sider (Lilleaas, 2006 og Ekenstam, Frykman, Johansson, Kousomanen, Ljunggren og Nilsson, 1998). En annen mulig forklaring er at mennene finner trøst og støtte i Gud når de trenger det, og derfor kan ”kaste alle bekymringer på Han”. På denne måten kan det se ut som om de karismatiske kristne mennene har et ”fristed” hos Gud der de slipper å skjule sine sårbare sider.

#### **4.2.4 ”De hadde det nok enklere før - slapp å tenke så mye”**

Det har skjedd endringer i mansrollen. Fedre har kommet mer med i familiearbeidet, de har fått nye permisjonsrettigheter og stadig flere tar i dag permisjon fra arbeidet for å dele på barneomsorgen med mor. Mannen bærer ikke lenger hovedansvaret økonomisk og menn møter forventninger om en større innsats hjemme (Løkke 2000, Brandth og Moxnes 1996, Frønes og Brusdal, 2000). I følge Nordberg har oppførsel og egenskaper som tradisjonelt har blitt betraktet som kvinnelige, blitt ønsket både i arbeidslivet og i samfunnet for øvrig (Nordberg i Ekenstam, 2001).

Flere av informantene mine tror at livet som mann må være mer slitsomt i dag enn før, men



opplever ikke dette selv på kroppen. Kanskje dette har sammenheng med at alle, med unntak av Hans, praktiserer en tradisjonell arbeidsdeling og ikke har flere roller de må møte? Allikevel er de klar over endringene i manssrollen, nye forventninger til moderne menn. I dag er det store krav til effektivitet og innsats på jobb, mens menn også i større grad enn før må delta i hjemmet med barn og husarbeid. Det er forventninger til mannen om å både være hovedforsørger og å delta på lik linje med kvinnen i hjemmet og for barna. Dette er for mange menn en stor belastning. Menn står fortsatt med ett ben i den gamle manssrollen og ett i den nye (Lilleaas, 2002).

I tillegg til forsørgerrollen var informantene opptatt av at det i dag er flere roller en mann skal fylle enn generasjonen før dem. Hans mente dette var med på å gjøre det lettere for mannen fordi det åpnet opp for en redefinering av hva som skulle til for å være mann. Egenskaper som før ble forbundet med feminine kunne lettere få plass i en manssrolle i dag enn før, argumenterte han. Her finner vi støtte fra Connell som snakker om at mannen har ulike maskuliniteter å spille på (Connell, 1997). Allikevel mente alle de andre informantene at presset på menn var blitt større enn før og at dette kunne gjøre det vanskeligere å være mann nå enn før. Det å fylle rollene er også vanskelig i og med at de mangler rollemodeller. Fedrene deres hadde først og fremst en forsørgerrolle og var svært opptatt av arbeidet sitt, de engasjerte seg ikke så mye i barnas aktiviteter eller i husarbeid som man gjør i dag. I dag er de enkle manssrollene og sosiale og kulturelle mønstrene i oppløsning og man finner det vanskelig å snakke om en manssrolle. Dette kan i følge mine informanter både være befriende og vanskelig på samme tid. Da jeg spurte Hans om han trodde det var lettere eller vanskeligere å være mann i dag enn generasjonen før han svarte han:

Lettere. Jo, fordi du kan være begge deler. Hvis du vil være veldig maskulin så er det liksom greit, men er du mere den feminine typen og myk, så er det også greit – det er akseptabelt det også. Jeg føler at før så var det mye mer inndelt det å være mann og kvinne. Og hvis man ikke passet inn i den boksen da som mann så var det mye vanskeligere.

På den annen side svarer Petter det som er typisk for materialet mitt, nemlig at det oppleves vanskeligere å være mann i dag enn før:

Det er vel kanskje litt vanskeligere å være både mann og kvinne. Det er større tempo på jobben. Kvinnene er ute i arbeidslivet og mannfolk har ofte to jobber, det spørs

akkurat åssen fordelingen er hjemme. Det er..., tror kanskje menn var litt fysisk slitne før, men er psykisk slitne i dag. Menn har vel kanskje større press i forhold til jobb og mye mer aktiviteter hjemme de må ta..., forholde seg til når barna blir større. Kona krever kanskje mer. Likestilling, selvrealisering, sånt noe. Det er..., de hadde det nok enklere før. Slapp å gjøre så mye, slapp å tenke så mye.

Hans opplever at den nye mansrollen åpner for muligheter som innebærer at man selv kan være friere til å kunne definere sin maskulinitet, mens de andre informantene opplevde det vanskelig og tungt å skulle møte mange nye krav i hverdagen i forhold til hva de så at deres egne fedre hadde måttet. Tendensen i materialet mitt tyder på at mennene synes det er vanskelig å møte de nye kravene til dagens mansrolle. Det kan se ut som om mennene, til tross for at de fleste praktiserer en tradisjonell arbeidsdeling hjemme, er påvirket av de nye krav som blir satt til dem som menn. På tross av dette er det ingen av mennene som har gjort endringer i praksisen i hjemmet for å tilpasse seg til de nye kravene. Slik jeg tolker materialet mitt er det ikke uvilje mot å endre praksis hos mennene, men en mannlig habitus som i følge Bourdieu og Lilleaas er vanskelig å endre (Bourdieu, 2000, Lilleaas, 2002).

### **4.3 En ”annerledes” mann**

Det var den tidlige protestantismen som rensket ut en stor del av kirkens feminine elementer og skapte kirkens maskuline fremtoning. Faderen ble høyeste autoritet, han var allvitende og streng. Mannen skule ha skjegg, som assosierte høy alder, personlig styrke, kraft og tapperhet (Ekenstam, 1998:44). På en annen side, hevder Ekenstam, lå det et spenningsforhold i det kristne mannsbilde. Kristendommen løftet også frem en myk og vennlig mann. En som elsket og ville bli elsket, en som følte medlidenhet med de svake, slike egenskaper som vanligvis ble tilskrevet kvinner. Dette mannsbildet mener han stammer fra Kristus (Ekenstam, 1998). I materialet mitt mener jeg å finne dette spenningsforholdet i mansrollen til informantene. På den ene siden skal mannen forsørge familien og være en leder, mens han på den annen side skal elske og tjene.

#### **4.3.1 ”Kjærlighet og tjenersinn”**

Tjenerrollen blir nevnt som en innstilling mannen skal ha i forhold til konen sin på samme måte som Kristus hadde i forhold til oss mennesker. Han elsket menneskene så høyt at han

gav sitt liv. På denne måten er Kristus et ideal for mine mannlige informanter når det gjelder hvilken rolle de skal ha i familien. Man kan kanskje si at denne dobbeltheten i det kristne mannsbildet er en bro til det moderne mannsidealet. Det maskuline og det feminine som begge viktige elementer i mannen. Frihet til både å fokusere på de tradisjonelle maskuline verdiene, men også de tradisjonelle feminine verdiene som kjærlighet, omsorg, tjenersinn og lignende. Her var det snakk om indre, følelsesmessige verdier, som menn i samfunnet forøvrig tradisjonelt har blitt anklaget for å ikke vedkjenne seg. Kanskje den kristne mannen har inkorporert et mannsideal som bygger både på det som tradisjonelt har blitt oppfattet som feminine og maskuline egenskaper.

Når Ola snakker om at mannen er ”hode” i familien, ber jeg han utdype dette for meg. Jeg spør han om ikke dette kan bli undertrykkende for kvinnene i parforhold hvor slike holdninger eksisterer. Ola forklarer da at dette ikke er noe problem for mannen skal elske hustruen slik Kristus elsket kirken. Han skal ”elske kvinnen noe fantastisk høyt og tjene hun på en utrolig bra måte”, forteller han. Kjærlighet og tjenersinn blir verdsatt hos mannen, noe som tradisjonelt blir forbundet med feminine egenskaper. Ola er den eneste av informantene mine som nevner akkurat dette, men under deltagelse på noen av møtene er dette noe jeg kan kjenne igjen av forkynnelse som blir praktisert. På flere av møtene jeg har deltatt på understreket forkynneren at menn skulle vise kjærlighet for sine hustruer og elske de slik Kristus elsket kirken. Det ble også oppfordret til at menn skulle snu seg og gi en klem til sin sidemann under møtene, og at de måtte lære seg å være mer åpne med sine følelser.

Jon forteller om egne mannsseminarer i menigheten som er startet opp i den hensikt at menn kan betro seg til hverandre med ting som oppleves vanskelige. Her blir menn oppfordret til å være åpne med hverandre og til å vise følelser. De diskuterer også hvordan de skal ”forholde seg til” hustruene på disse mannsseminarene i menighetens regi.

#### **4.3.2 ”Lettere å åpne seg for menn”**

Flere av mennene mente de burde være mer åpne om sine egne følelser, særlig til ektefellen. I stedet for å prate og meddele sine tanker og bekymringer var det et mønster at de prøvde å løse problemene på egen hånd. Hans forteller at han vil være alene og tenke når han har problemer. Kona hans vil at han skal være tilgjengelig for trøst, men han ønsker ikke det. Da trekker han seg heller tilbake og ”tenker, tenker og tenker”. Inge har som mål at han skal snakke mer om følelser ”hvis det kan hjelpe” og Petter sier om seg selv at ”jeg er nok ikke så

åpen av meg for å si det sånn”. På en annen side har da menigheten startet mannsgrupper hvor menn kan komme sammen og prate om vanskelige forhold i livet. Fire av informantene mine forteller at de går på disse gruppene og det kommer fram i løpet av intervjuet med Jon at han synes det er godt å snakke med andre menn om hvordan han har det, både ”fysisk og psykisk”. Han mener at menn snakker om ting ”på en annen måte” enn kvinner og at han derfor synes det er lettere ”å åpne” seg. Hans deler dette synet.

### **4.3.3 Balansekunstnere**

Røthing (2004) hevder at det er en kobling mellom kristelighet og kvinnelighet. Flere av informantene hennes kobler sammen mannlig kristenhet og følelser. Mennene beskrives som ”annerledes” enn andre unge menn. Denne annerledesheten består i at den kristne mannen ”kombinerer det beste av det mannlige og det kvinnelige”. ”Han kan uttrykke seg” er en annen beskrivelse (Røthing, 2004). Røthing kobler denne annerledesheten sammen med tradisjonell kristen teologi som foreskriver en vilje til kristen underordning som samsvarer med den formen for underordning som kvinner tradisjonelt er blitt avkrevd: Tradisjonell teologi krever at kristne følger Guds påbud og overgi sine liv til Guds varetekt på tilsvarende måte som kvinner tradisjonelt har vært pålagt å la far, bror eller ektemann kontrollere sine liv. Slik fremstår kirkelig praksis som kvinnelig praksis, men står i kontrast til det som kjennetegner tradisjonell mannlighet sier Røthing (2004:56). Illustrerende er de mannlige informantenes evne til å snakke om følelser:

Mennene i min familie tør å være svake...det tror jeg har mye med kristendommen å gjøre, at man kan tørre å bli lagt i Guds hender. At man tør å snakke om mer ting hvor du kan bli såret (2004:55).

Av materialet mitt kan det tyde på at mennene ikke er så flinke til å snakke om følelsene sine til ektefellen. Allikevel viser materialet at menn er positive til å prate om følelser til kamerater og andre menn i menigheten. I tillegg til at fire av informantene deltar på mannsgruppene, sier alle informantene at de har kamerater de snakker om vanskelige ting med. Ingen av informantene mine synes dette er vanskelig, det å prate med andre menn.

En konklusjon kan bli at alle mennene følte at de hadde noen de kunne prate med hvis de trengte det, men at terskelen for å benytte seg av en slik hjelp var høy. Mindre alvorlige bekymringer, tanker og følelser har de en tendens til å holde for seg selv og forsøke å løse på

egen hånd.

Denne praksisen, det at mennene forteller om at de ikke snakker med kona om følelsesmessige og vanskelige ting, gir et annet bilde enn det jeg har observert under møtene som jeg deltok på, og det Røthing i sitt materiale definerer som en annerledeshet ved de kristne mennene i hennes analyse (Røthing, 2002). På møtene var det nettopp følelsesutbruddene til menn (og kvinner) som gjorde meg nysgjerrig. Jeg observerte menn som stod og holdt rundt hverandre, som gråt og bad under møtene. Menn som sang både fra plattformen og i salen mens hender var løftet opp til Gud i takk og lovprisning. Flere ganger observerte jeg gledesutbrudd med dans og lovsang, og gråt og fortvilelse på egne og andres vegne. Røthing fant i materialet sitt en mann som var annerledes enn en vanlig ikke-kristen mann. Det som kjennetegnet denne mannen var hans evne til å prate om, og å vise følelser. Kan det være slik at denne praksisen var forbeholdt søndag formiddag innenfor menighetens fire vegger, mens man i resten av uken befant seg i en annen livsverden? En tolkning kan være at det er vanskelig for informantene å leve ut denne annerledesheten sin i det daglige livet "ute" i samfunnet. En mulig tolkning kan være at de karismatiske kristne mennene i analysen min ikke bryter totalt med den tradisjonelle mannsrollen, men står med et ben i det kristne og et i den gamle kjønnsrollen.

#### **4.3.4 Store gutter gråter ikke**

I følge Ekenstam (1998) har det gjennom historien vokst fram en idè om at selvkontroll er forbundet med mannlighet, og at menn som gråter ses som sveklinger, eller det forbindes med depresjon. Han hevder videre at det i overgangen til 1800-tallet kom en mentalitetsforandring. Med urbanisering og et voksende borgerskap fikk man et klarere skille mellom offentlig og privat, og en polarisering av mannlig og kvinnelig, hvor mannen var ute i det offentlige. I følge Ekenstam var dette begynnelsen på at gråten feminiseres.

Etter å ha lyttet til informantenes historier om hvordan de uttrykker følelser, kan det se ut som om gråten har fått plass i menigheten, men ikke i det daglige livet for øvrig. Det ble oppfordret til å gråte med de "gråtende" fra plattformen i menigheten, og jeg observerte flere ganger menn som stod og gråt i menigheten. Dette er i tråd med Ekenstam som hevder at den positive holdningen til å gråte som kommer til uttrykk i Bibelen lever videre i den kristne tradisjonen, og kan i følge han tolkes som et uttrykk for kristendommens feminine karakter

(1998). Moderne menn, derimot, har vanskelig for å gråte, og dette henger sammen med at gråten har blitt feminisert og at det dermed oppfattes som umannlig å gråte. På denne måten blir de karismatiske kristne mennene igjen balansekunstnere – med et ben i menigheten og et i den moderne verden.

#### **4.4 Oppsummering**

I dette kapitlet har jeg presentert resultater fra intervjuene med de karismatiske kristne mennene i forbindelse med undertemaet ”kristen tro og maskulinitet”. De gifte mennene i undersøkelsen lever med en tradisjonell arbeidsdeling mellom kjønnene, og har en praksis som er i tråd med det hegemoniske (tradisjonelle) mannsidealet. Flere av mennene mener at de nye forventningene til menn i det moderne åpner opp for muligheter som innebærer at man selv kan være friere til å definere sin maskulinitet. Dette vil jeg diskutere videre i kapittel 7. Mennene i materialet gav ikke uttrykk for at de kjente seg bundet av det tradisjonelle mannsidealet, men at de syntes det var vanskelig å møte de nye kravene til mansrollen da de manglet rollemodeller.

Selv om mennene har en praksis som er i tråd med det hegemoniske mannsidealet, har de i tillegg en ”annerledes” måte å være menn på, slik Røthing (2002) beskriver i sitt materiale. Denne ”annerledesheten” er knyttet til mennenes evne til å prate om, og å vise følelser. Mennene er positive til å snakke om følelser til kamerater og andre menn i menigheten, og gråter gjerne når de kommer sammen. Denne praksisen står i sterk kontrast til moderne menn som oppfatter det umannlig å gråte.

## **Kapittel 5: Kristen tro og kropp**

I dette kapitlet vil jeg presentere resultatene fra intervjuene med mennene i forbindelse med undertemaet ”kristen tro og kropp”. Jeg skal gjøre rede for på hvilken måte den karismatiske kristne troen setter føringer på mennenes kroppsforståelse, og hvordan mennene tolker og beskriver kroppen sin. Kroppen er svært viktig i det moderne og jeg vil besvare om den er det for de karismatiske kristne mennene også, eller om de har en tendens til å ha en dualistisk forståelse av kroppen hvor det materielle oppfattes som mindreverdige i forhold til det åndelige.

### **5.1 ”Vi er åndsvesener”**

Kristendommen avviser det dualistiske tankegodset. Allikevel har dualismen stadig øvd innflytelse i den vestlige kristne tradisjon hevder Heiene og Thorbjørnsen i boken ”Felleskap og ansvar” som gir en innføring i kristen etikk (1998). I følge Engelsrud har den vestlige kulturkrets arvet denne forståelsen fra Renè Descartes, hvor konsekvensen har blitt at kroppen blir sett på som et objekt, et instrument, en maskin (Engelsrud, 2006). I en studie gjort av Lilleaas og Widerberg (2001) ble mannlige ingeniører og ledere intervjuet om hvordan de håndterte trøtthet og slitenhet. Mange av informantene framstilte kroppen nærmest som en maskin og et hjelpemiddel i framskrittet og den nye teknologiens tjeneste.

For de aller fleste av informantene synes det viktig å fortelle meg, når de snakket om kroppen, at de definerte seg selv som en treenighet bestående av en ånd, en sjel og en kropp. Ola gikk så langt som å kalle menneskene for ”åndsvesener” når jeg snakket med han om hans syn på mennesket og kroppen:

Det at vi er åndsvesener. Vi har et sjelsliv og har en kropp og de er bundet nær til hverandre. Men man deler opp i tre. Og den åndelige funksjon det er på en måte der vi har kontakt med Gud, med den hellige ånd. Når mennesket ikke har denne kontakten så er det noe som ligger brakk, som ligger dødt i mennesket og da er det ikke fullstendig.

Ola fortsetter videre med å snakke om ånden når jeg ber han om å snakke om hans forhold til kroppen. Det er ånden som er viktig for han og han argumenterer overfor meg at det er den

som skal leve videre når kroppen dør. Han sier videre at ”ånden er noe som går over følelser, sjel og det fysiske, den en er noe helt unik som er fantastisk bra!”. Kroppen tenkes her som det fysiske, mens sjelen ivaretar tanker, følelser, og for Ola en åndelig dimensjon. En oppdeling av mennesket i ånd, sjel og kropp opplever jeg som svært sentralt for alle av informantene mine, og at kroppen i første omgang nærmest blir redusert til ingenting.

Flere av informantene, også Ola, bruker ordet legeme om kroppen. Dette er en måte å snakke på som kan oppleves gammeldags, men de som kjenner til kristen tro vil finne at mennesket er et bilde på den treenige Gud fader, Sønn og Den Hellige Ånd. I nattverden skal man få del i Jesu blod og legeme. Talen om kroppen tenkes å være tatt fra dette sakramentet. Mennesket er skapt i Guds bilde, som en kopi. Ånden i mennesket oppleves som det evige ved mennesket, det som ved døden skal leve sammen med Gud i himmelen til evig tid. Både legemet og sjelen skal forgå ved døden. Slik blir ånden ved mennesket det perfekte, mens legemet og sjelen er det ufullkomne og det som ikke har evighetsverdi.

Slik jeg forstod alle informantene er ånden det ved mennesket som gjør det mulig å ha kontakt med Gud. Alle mennesker har en ånd, men det er bare de som har tatt imot Gud som har en virksom ånd. Da jeg spør Ola om han kan utdype dette for meg sier han:

Det er sånn som det står i Bibelen....den lengselen. At i skapelsen er det lagt ned i mennesket en lengsel etter Gud. Det er noe utenfor meg som er større enn meg. Ånda vår er den der biten av Gud som han har lagt ned i oss som gjør at vi kan kommunisere og leve i kontakt og nærhet med ham. Man får ikke liv i den ånda før man får kontakt med Gud, tror jeg. For det er han som har lagt den ned i oss, og det er han som gir liv til den.

Slik jeg tolker Ola og flere av informantene, har de et bevisst forhold til ånden ved mennesket, og er opptatt av at det er den kontakten med Gud som skjer gjennom ånden, som skiller de kristne fra de ikke kristne. Flere av informantene mener at mennesket er et åndsvesen.

Dette står i sterk kontrast til den sosiologiske forståelsen av hva et menneske er. Både Toril Moi sitt begrep om ”kroppen som en situasjon” og Merleau-Pontys begrep om ”den levde kroppen” står i kontrast til denne kristne kroppen som blir omtalt som ”et skall” av flere av informantene mine. Kroppen bli et skall som det egentlige mennesket bor i, ånden som er



plantet og skapt av Gud. En slik tankegang kan redusere kroppen til å ikke ha noen betydning verken erfaringsmessig eller verdimessig.

I følge Heien og Thorbjørnsen (1994) har man i kirkens historie hatt et syn som fremhever at det sjelelige og åndelige er mer verdifullt enn det legemlige og kroppslige. Denne dualismen vil de avvise på det sterkeste og de understreker at mennesket er en åndelig og sjelelig enhet. I mitt materiale er sjelen også en del av mennesket som skal forgå, mens ånden er det evige aspektet ved mennesket. Kan det se ut som om mine informanter ikke har et helhetlig syn på seg selv, og at de tenderer til å se på kroppen som et tomt skall som er bolig for det som er verdifullt, nemlig ånden? Da jeg spør Geir om hans forhold til ånden, sjelen og kroppen er han også opptatt av at det er det åndelige perspektivet som er viktigst fordi det gir evig frelse. Og som han sier så kan man bli "frelst" selv om kroppen har forfalt.

Mennesket oppleves forstått som et åndsvesen, ikke som en eksistensiell materiell skapning. Ånden er det egentlige mennesket som har en sjel og bor i en kropp. Resultatet av denne tankegangen vil etter min mening være at det vil føre til en gradering av de forskjellige delene som mennesket består av. Da jeg spurte informantene mine om de likestilte de tre delene av et menneske var svarene fra Ola representative for resten av materialet:

Det spørres åssen tidsperspektiv man setter på det. Når man lever her så er man jo...kroppen er jo på en måte at man er. Så det er veldig viktig med tanke på helse, hvordan man lever og mat og sånne ting. Det er som regel sjelen som vil bestemme. Sjelen vil bestemme over både kroppen og ånden, og ånden blir på en måte en sånn greie du bare må ta et bevisst valg på. Men på en måte å skille på det som er sjelelig at det....ting som ikke har evighetsverdi. Selv om Gud skapte både kroppen og sjelen så er det gjerne sånn at jeg tenker på at ånden det er noe fint, men det skjønner jeg ikke så mye av. Hvis vi ser ut i fra Guds skaperverk, så skapte han oss med ånd, sjel og kropp. Når vi dør så er det da kroppen og sjelen blir borte og at ånden går videre.

### **5.1.1 Å holde sin egen kropp "i tømme"**

Petter forteller at sjelen er noe syndig som ønsker å bestemme over både kroppen og ånden. På den måten blir det viktig å disiplinere både kropp og følelser. Når jeg spør Petter om å utdype dette nærmere forteller han at han har problemer med å respektere predikanter som lever "et ekspansivt liv med forkynnelse" som har helseproblemer som er selvforskyldt. Da

tenker han på å røyke, drikke og spise usunt som igjen kan føre til helseproblemer man er skyld i selv. Liv og lære henger dermed ikke sammen mener han.

I følge Ekenstams fortellinger om presten Boëthius var det viktig med en asketisk livsførsel for å gjøre seg ren slik at sjelen kunne forenes med Gud (Ekenstam, 1998). Petter forbinder det åndelige med Gud, men på samme måte som i Boëthius sine fortellinger ønsker han å kontrollere lystene som vil bestemme over ånden og kroppen. Disse blir satt i sammenheng med sjelen. Sosialhistoriker Peter Stearns understreker akkurat denne tradisjonen med å kontrollere begjæret og leve asketisk, og mener dette er en den kristne kirkes tradisjon som har en sterk betydning for vestens mannsideal (Ekenstam, 1998). Flere av informantene mine understreket at de ikke ville være avhengig av noe, verken mat, kaffe, røyk eller alkohol. Hans ”er veldig redd for avhengigheten sjøl”. Denne uttalelsen fra Hans støtter, sammen med resten av materialet mitt, den kontrollen som mine informanter synes å ha over lystene sine. Ikke spesielt med å disiplinere selve kroppen, men lystene og begjæret som vil bestemme over kroppen. Petter forteller videre at han mister litt respekten for feite, overvektige predikanter som preker om Gud, men som ikke klarer å holde ”sin egen kropp i tømmene”.

Dette kan tolkes på forskjellige måter. En dimensjon ved dette kan tenkes å være at lystene må kontrolleres slik at ikke synden får overtaket og kontakten med Gud blir borte. Den strenge selvkontrollen kan også knyttes til det Ekenstam mener er et karakteristisk trekk ved dagens moderne vestlige menn, nemlig det å være viljesterk og behersket. I følge Ekenstam må menn lære seg å gi slipp. Viljen må lette grepet om kroppen, menn må lære seg ”å falle” (Ekenstam, 1998). Tankegangen kan også kobles til den generelle helsediskurs som eksisterer i samfunnet forøvrig. Man skal være behersket, kontrollere kroppen og følelsene sine, matinntaket og så videre. Mine informanter synes å knytte denne selvkontrollen opp mot troen og da særlig som et kjennetegn på hva som forventes av en god kristen.

### **5.1.2 ”Å bryte ned noe Gud har skapt”**

Det var bare Arne av informantene som røyket, og han hadde dårlig samvittighet for det. Han begynte å røyke da han og ekskonen flyttet fra hverandre. Røyk og alkohol var ikke sosialt akseptert i menigheten og han forteller videre at han begynte bare på ”pur trass”. Arne sammenligner seg selv med en liten unge som trosset moren sin når det gjaldt å begynne å røyke. Nå har han kommet over at det er et problem for andre i menigheten at han røyker, det

har blitt en innarbeidet vane.

Etter å ha hørt Arne sin historie om røyken passet jeg på å få de resterende informantenes synspunkter fram. Det var viktig å ta vare på kroppen fordi den var skapt av Gud var argumentet når jeg spurte om menigheten og deres syn på det å røyke. I tillegg var det å være gode forbilder svært viktig. Menigheten driver arbeid blant rusmisbrukere og derfor var det svært viktig å gå foran som et godt eksempel på dette området. Som Ola uttalte:

Vi mener det at man ødelegger kroppen sin med å røyke. Og at alle er hjertelige velkomne i menigheten vår om de røyker eller drikker eller hasjer eller whatever. Men vår oppfatning og vår mening er at det beste og sunneste for hvert enkelt medlem det er å ikke røyke eller drikke eller hasje eller..ja. Og.. ja..ingen ungdomsledere har blitt...de får ikke...de blir ikke ungdomsledere hvis de røyker eller drikker for å si det sånn. For vi ønsker å ha kjempegode forbilder i ungdomsmiljøet og da. Det er rett og slett det at det er en så stor negativ påvirkning på kroppen å røyke at en føler at en bryter ned noe Gud har skapt. Det er det som ligger bak.

## **5.2 Et tempel for Gud**

Kroppen i det moderne blir mer og mer viktig. Skårderud legger vekt på kroppen som et stabilt punkt i vår ustabile verden, samtidig som den også representerer det individuelle, det personlige (Skårderud, 2000). Ziehe oppfatter kroppen som en kommunikasjonsfaktor og legger vekt på at den er formbar og tegnbærende (Ziehe, 1986). Bourdieu snakker om kroppen som et sosialt produkt og som gjenstand for investeringer i tid, penger og energi for å gjøre kroppen mest mulig representativt i forhold til det som er sosialt akseptert. Gjennom å vise til en sterk, slank og frisk kropp viser man at man et vellykket menneske med kontroll over tilværelsen (Bourdieu, 2000).

På tross av kroppens betydning i det moderne opplevde jeg at informantene, også når det gjaldt i talen om kroppen, ikke var veldig opptatt av den generelle helse og treningsdiskurs som eksisterer i samfunnet for øvrig. Petter forteller på slutten av intervjuet, nærmest overrasket, at når han tenkte seg om var det sjelden eller aldri at pastoren la vekt på at de måtte huske på å trene, gå på tur eller noe lignende. Fokus på kroppen gikk på at det var viktig å ikke røyke og drikke for å holde den ”ren”. Da jeg ved en annen anledning snakket med Arne om kosthold og trening brukte han et eksempel fra Bibelen for å illustrere hva han

tenkte om å ta vare på kroppen sin:

Din kropp er et tempel. Altså hvis du har et tempel fra Gud så vil du jo ønske å gjøre det så bra og flott og fint som mulig. Og hvis du da tenker på tempelet fra gamle Jerusalem så var det liksom sagnomsust, alle visste jo om hvor fint og flott det var!.

Flere av informantene benyttet seg av den samme diskursen når det gjaldt kroppen. De understreket at den var skapt av Gud og at derfor måtte den passes på så den ikke forfalt. De ønsket å ta ansvar for den og ikke bare være noen som ”hang med”. Slik jeg ser det er informantene bevisst at kroppen har verdi fordi den er skapt av Gud, og at det derfor er viktig å passe på den ved å spise sunt og trene. Samtidig virket det for meg som om dette kom i annen, eller tredje rekke for omtrent alle informantene. De fleste av dem var ikke spesielt opptatt av verken kosthold eller trening, nesten samtlige hadde bare gjort halvhjertede forsøk på å endre kost og treningsvaner.

På en annen side var det en av informantene, Hans, som var opptatt av å holde seg i form, drevet av en angst for å eldes, og ikke av at kroppen skulle behandles som et tempel for Gud. Dette er jo et sterkt trekk ved kroppens betydning i det moderne (Skårderud, 2000). Det er den unge, friske og sterke kroppen som hylles og det kan se ut som om bare en av informantene mine til dels er preget av denne tankegangen. Det var bare Hans av informantene som var nøye med å trene og holde seg slank og ”kjapp” i kroppen, mens de andre mennene var fornøyde med å være slik de var. Hans forteller meg at han hadde vokst opp i en familie som var på tur ofte og at han hadde en bror som han konkurrerte mye med som ung. Allikevel legger han vekt på at det er utseende han tenker mest på, det at han er eldre og ikke lenger så ”fast i fisken”.

Det virker på meg som de fleste andre mennene har godtatt at de blir eldre og noen kilo tyngre så lenge de klarer å mestre hverdagslivet og ikke være dårligere enn kameratene de er sammen med. Da jeg spør Petter om han hadde ønsket å være i bedre form svarer han:

Kroppen fungerer veldig greit egentlig. Jeg kunne selvfølgelig hatt mål av meg om å være mer utholden og ha mer kondisjon. Men så er det mange på min alder som er på samme nivå som meg. Og av de gutta jeg er mest sammen med eller på tur eller går på ski med er ikke jeg dårligere enn dem. Og da har jeg på en måte dem som referansepunkt og føler at så lenge jeg kan holde tritt med dem så er det greit for meg.

Jeg har ikke noe behov for å være bedre enn de.

Her ser vi at Petter har de andre vennene sine som sitt referansepunkt. Det er greit for han så lenge han ikke er dårligere enn de andre gutta. Annen tale om kropp og sunnhet viste at informantene naturlig nok var noe preget av den sunnhetsdiskurs som eksisterer i samfunnet forøvrig. Spise sunt, trene nok, ikke stresse og lignende. Allikevel var det, med unntak av Hans, ingen som levde slik de mente var optimalt. Flere nevnte at de burde trene mer og spise sunnere men de fleste av informantene hadde ikke gjort dette til et viktig anliggende i livet sitt. Røyk og alkohol var det derimot veldig viktig å avstå fra for de fleste.

### **5.3 Oppsummering**

Det kan ut ifra resultatene fra intervjuene se ut som om det er den karismatiske kristne troen som er viktig for mennene når det gjelder hvordan de forstår kroppen sin, og at de ikke er så preget av den enorme kroppsfokuseringen som eksisterer i samfunnet forøvrig. Menigheten og det indre livet er viktigst, kroppens utseende blir ikke et så viktig anliggende. Kroppen blir beskrevet som "et tempel" for Gud og det som er viktig i den forbindelse er å avstå fra alkohol og røyk slik at den holdes "ren". Mennesket blir forstått som et åndsvesen, som har en sjel og bor i en kropp. På denne måten tenderer mennene til å betrakte kroppen som et skall som er bolig for det som er verdifullt, ånden. Heiene og Thorbjørnsen (1988) hevder at denne dualistiske tankegangen har øvd stor innflytelse i den vestlige kristne tradisjonen.

## **Kapittel 6: Kristen tro og helse**

I dette kapittelet vil jeg presentere resultatene fra intervjuene med mennene i forbindelse med undertemaet ”kristen tro og helse”. Jeg skal svare på om mennene opplever at den karismatiske kristne troen har betydning for helsen. Jeg vil deretter beskrive på hvilken måte deres maskulinitetspraksis og kroppsforståelse påvirker helsen. Tilslutt vil jeg gjøre rede for om det å ha en karismatisk kristen tro influerer på å ha en kropp i ustand.

### **6.1 ”Han styrker og hjelper oss”**

Som en følge av en sunn livsstil er det flere av mine informanter som tror at kristne og de selv har bedre helse enn folk flest. Dette blir i følge Stifoss-Hanssen og Kallenberg (1998) støttet av flere undersøkelser om tro og helse. De understreker at religion påvirker måten å leve på, som igjen påvirker helsen positivt. Dette gjelder f.eks. avholdenhet fra røyk og alkohol, en sunnere livsstil og færre skilsmisser.

Da jeg spurte Ola om han trodde at kristne hadde bedre helse enn ikke-kristne svarte han et tydelig ”ja” på dette. Da jeg ønsket å vite hvorfor han trodde det svarte han:

Jeg tror på en ufattelig god Gud når vi lever i samfunnet hans og da får vi del i hans velsignelse og det tror jeg går på den fysiske kroppen da. At han styrker og hjelper oss.

Allikevel er Ola nøye med å poengtere at det at Gud velsigner helsen deres ikke fritar mennesker fra å ta ansvar for helsen selv. Med det mente han at man skulle passe på kroppen ved å ikke røyke, drikke og å trene. Kosthold ble ikke nevnt. Det virket som om dette ikke var et viktig anliggende for han. Av informantene mine var det bare Arne som røyket og alle, med unntak av Inge, var enten avholdsmenn eller svært forsiktige med alkohol. Allikevel var det ikke måten å leve på som ble avgjørende for at Ola trodde at kristne hadde bedre helse enn ikke-kristne. Det var den åndelige kontakten de hadde med Gud som gjorde at de fant mening med livet som virket positivt på helsen deres. Alle informantene var opptatt av denne dimensjonen når det gjaldt helsen. Uten denne kontakten med Gud ville noe i livet deres ha ligget ”brakk”. Ånden i mennesket ville ikke vært i bruk, bare sjelen og legemet. Mennesker som ikke tror på Gud får dermed ikke fylt et tomrom inne i seg før de eventuelt blir troende i følge Ola:

Jeg tror nok det er noe som lengter etter Han hele veien og at vi prøver å få tilfredsstilt den lengselen gjennom...det vi ser og opplever i livet liksom og mange har ikke sett Gud så de prøver å få andre ting, å få tilfredstilt en eller annen greie de føler inni seg. Jeg tror ikke man fullt og helt blir tilfredstilt det før man får kontakt med Gud.

Da jeg forsøkte å få Ola til å utdype dette for meg var hans svar at når Gud gir liv i ånden så ”tror jeg at det gir masse styrke og inspirasjon og energi”. Det kommer tydelig fram av tonefall og kroppsspråk at dette er viktig for Ola å fortelle, jeg opplevde det nærmest som en preken til meg eller et vitnesbyrd som jeg burde tenke over. De andre informantene viser ikke det samme engasjementet, men alle er enige om at det er helsebringende å tro på Gud.

## **6.2 ”Glad i alle menneskene som er der”**

Menighetens medlemmer samles på møter for å oppleve fellesskap både med hverandre og med Gud. Dette opplevde flere av informantene som veldig positivt for helsen. Flere nevnte at de fikk en god følelse inni seg ved å delta på møtene i menigheten. Arne forteller at han ved å være på søndagsmøter får sluppet av og koblet ut mange tanker. Ved å delta i sangen er det med på å skape ”en ro” hos han. Menigheten blir et sted hvor man kan slappe av og senke skuldrene. Arne opplever dette positivt for helsen:

...jeg føler det også godt og har vært med på en del møter hvor det er god forkynnelse, atmosfære osv. Så føler jeg meg vel etterpå. Blir glad i alle menneskene som er der, fordi det har vært så fint og det tror jeg virker veldig godt inn på helsa også.

Denne uttalelsen fra Arne og lignende uttalelser fra andre informanter i materialet kan gi inntrykk av at fellesskapet man deler i menigheten betyr mye for følelsen av velvære, og dermed også for helsen. Man synger sammen og hører på forkynnelse sammen. Dette vil jeg tro er med på å styrke en følelse av sosialt fellesskap, det at man hører til i en sammenheng som er større enn en selv. Mange av informantene mine opplevde dette som veldig positivt og kanskje også som en hovedgrunn til at de gikk i menigheten.

Stifoss-Hanssen og Kallenberg (1998) mener å finne støtte i flere undersøkelser angående religion og helse at religiøse personer som går i kirken har mer sosialt fellesskap enn de som ikke gjør det. Sosialt fellesskap er jo kjent helsefremmende sier Stifoss-Hanssen og Kallenberg. Arne opplevde at det sosiale fellesskapet var viktig både for han og for barna

hans. Han husker fra sin egen barndom hvor godt det var å vokse opp i et trygt og godt fellesskap, og ønsket å gi dette videre til sine egne barn. Tilhørighet blir kanskje også en viktig faktor i det moderne, fragmenterte samfunnet vi lever i. Det er et trekk ved samfunnet i dag at det faste, det stabile er en mangelvare. Arbeidslivet er preget av en fleksibilitet og omskiftelighet. I følge Giddens er det karakteristiske ved det moderne samfunn nettopp dets ustabilitet (1997). Problemet for det moderne mennesket kan være at endringene innenfor arbeidslivet og i samfunnet forøvrig, i retning av større fleksibilitet og omskiftelighet, er destruktivt for den enkeltes identitet og selvforståelse. Identitet er noe som oppstår innenfor et sosialt fellesskap. Mange mener at på grunn av den store usikkerheten ved fleksibiliteten i samfunnslivet gjør at mennesker tvinges til å lete etter ankerfeste og dybde et annet sted (se for eksempel Ziehe, 1986). I tillegg til dette trekket ved det moderne er det flere ekteskap som går i oppløsning enn tidligere. Familien endrer sin sosiale struktur og sine kulturelle mønstre. Familiene individualiseres. Ektefellene er i økende grad på hver sine arrangementer og sammen med venner hver for seg (Frønes og Brusdal, 2000). Det sosiale livet en menighet kan tilby med et fellesskap av mennesker som deler de samme verdiene kan være et viktig, fast ankerpunkt i livet. Slik jeg ser det er det ikke vanskelig å tenke seg at dette kan ha en betydelig effekt på helsen.

### **6.3 Klager ikke før de må**

I flere av intervjuene opplevde jeg først på slutten av intervjuet eller etter at det var ferdig å bli klar over at informanten hadde helsemessige plager selv, eller i nærmeste familie som var av en slik art at det hadde vært naturlig å nevne dette som en belastning i livet. Inge har en skade i beinet som gjør det vanskelig å gå om morgene før beinet er varmet opp. I tillegg har han astma, allergi og en annen kronisk sykdom. Dette blir kun nevnt i en bisetning og utgjør ikke noe problem i følge Inge. Det kan ut ifra dette eksempelet og andre lignende tilfeller i mitt materiale se ut som om det forekommer en underkommunisering av både følelsesmessige belastninger og helseplager fra mange av mennene. Dette er blant annet i tråd med Lilleaas sine funn om en underkommunisering av menns trøtthet, og andre statistiske data som forteller at menn ikke klager over nedsatt helse "før de må" (Lilleaas, 2002:252). Fordi innstillingen til mannskroppen som sterk og uproblematisk eksisterer, får dette konsekvenser for hva menn gjør med sin trøtthet og sine symptomer, hevder Lilleaas. Menn skal helst ikke klage, noe som kan føre til at sykdom og plager underkommuniseres (2002:270). "Før de må" illustrerer at dette kan gå stund, men til slutt vil kropp eller psyke si



ifra at nok er nok. Lilleaas argumenterer for å knytte kroppen til erfaringen. Ut fra et helseperspektiv vil man ved å ta hensyn til kroppens "viten" og hensikt kunne få mer kunnskap om hvordan livserfaringer kroppsliggjøres og hva symptomene gjør (Lilleaas, 2002:35).

Av mine informanter var det fire stykker som dette skjedde med, Geir var en av dem. Han gav inntrykk av at han var fornøyd med tilværelsen, hadde en trygg jobb, kone og barn han elsket. Spilte fotball med gutta hver uke og var i grei form. På slutten av intervjuet kommer det imidlertid fram at han hadde en tidligere fotballskade i beinet som aldri blir bra. Når han spiller fotball med gutta er det et par dager han ikke kan gå på beinet etterpå og når han våkner om morgenen må han "gå seg til". Dette kommer nærmest i en bisetning fra Geir, men jeg opplever at han egentlig er ganske plaget. I tillegg har han astma og legger til at det kan være noe slitsomt å være "sørpet og tett". Det er fremdeles forventninger til at menn skal være sterke og i minst mulig grad vise svakhet (Ekenstam, Frykman, Johansson, Kousomanen, Ljunggren og Nilsson, 1998). Mønstre i materialet mitt kan derfor tyde på at det også i dette kristne miljøet eksisterer den samme forventningen som i resten av samfunnet om at menn skal være sterke og tøffe. Funnene kan også tolkes som et uttrykk for underkommunisering av sykdom på grunn av det tabuet som eksisterer for sykdom i menigheten. Det kan tyde på at i deres oppfatning av maskulinitet er det ikke mye rom for å snakke om følelser, bekymringer eller helsemessige plager. Menn skal være sterke, friske og full av energi. Kanskje de innerst inne opplever vanskelige ting eller kanskje de har ignorert disse følelsene så lenge at de i deres erfaringsverden ikke finnes? Dette er noe jeg vil komme nærmere tilbake til i det avslttende kapitlet.

I følge Lilleaas kan menns taushet også sees i lys av en mannlig forsørger-logikk som sitter i kroppen som vane (Lilleaas, 2006). Hun mener at kjønnsmakten må problematiseres, og at det som tidligere har vært omtalt som menns makt- og karrierebegjær, også kan tolkes som en side ved menns forsørgerrolle. Menn utvikler en kroppslig beredskap for jobb og karriere, og er, hevder hun, en del av det Bourdieu betrakter som den praktiske sansen (Lilleaas, 2006). Hun argumenterer videre for at det som ved første blick framstår som menns benekting av helseproblemer, vil i dette perspektive løftes fra det individuelle til det strukturelle. Lilleaas mener at når menn ikke tillater seg å åpne opp det tause, er det fordi de er bundet opp i en forsørgerlogikk (Lilleaas, 2006).

## **6.4 ”Kombinerer det beste av det mannlige og det kvinnelige”**

I materialet sitt fant Røthing (2002) en mann som var annerledes enn en vanlig ikke-kristen mann. Det som kjennetegnet denne mannen var hans evne til å prate om, og å vise følelser. Flere av informantene mine deltar i mannsgrupper i menigheten hvor de prater sammen om vanskelige forhold i livet. Jeg observerte flere ganger under møtene jeg deltok på i menighetene menn som stod og holdt rundt hverandre, som gråt og bad under møtene. Menn som sang både fra plattformen og i salen mens hender var løftet opp til Gud i takk og lovprisning.

Lowen hevder at moderne menn har vanskelig for å gråte, og at dette henger sammen med tradisjonelle forestillinger om at det er umannlig å gråte. Han hevder at dette kan åpne opp for psykosomatiske lidelser, og evnen til å oppleve glede (Lowen i Ekenstam, 1998).

Utifra mennenes praksis kan det tenkes at deres praksis kan gi en betydelig helsemessig gevinst ved å åpne opp for gråten som en naturlig del av deres mannlighet.

## **6.5 ”Å være i ørkenen” – når helbredelsen lar vente på seg**

I den pinsekarismatiske bevegelsen står helbredelsens nådegaver sentralt. En nådegave er en spesiell evne som Den Hellige Ånd gir til kristne, for at de skal bruke den i menighetens tjeneste (Sødal, 2002). Helbredelse kan også skje som følge av bønn generelt, eller ved håndpåleggelse. I følge Sødal henger synet på helbredelse sammen med virkelighetsoppfatning og menneskesyn innen karismatikken. Sykdom og lidelse hos menneskeheten blir tilskrevet Djevelen og syndefallet. På det individuelle plan er man forsiktig med å peke på sammenhengen mellom sykdom og skyld (Sødal, 2002). På møtene jeg deltok på var det et sterkt fokus på dette med helbredelse og forbønn for syke mennesker, og jeg var ved flere anledninger vitne til at pastoren og menighetsledelsen praktiserte forbønn for syke. De som var syke gikk opp foran forsamlingen og ble lagt hånden på av predikanten, eller forstanderen og de eldste i menigheten, samtidig som det ble bedt om helbredelse. Jeg hørte ingen vitnesbyrd etterpå og kan derfor ikke vite noe om resultatene av disse forbønnene. Det er også vanlig at pinsevennene ber for syke i nattverdsmøter i følge Heistø (1997). Dette blir gjort ut fra et skriftsted i Bibelen:

...menighetens eldste skal salve den syke med olje og be troens bønn, så skal Herren reise den syke opp (Jacobs brev 5,,14).

Sødal (2002) hevder at det finnes mange mennesker som mener de har blitt helbredet, men at det også er mange eksempler på mennesker som bad om å bli helbredet uten at noe skjedde.

I Bibelen finner informantene støtte for at Gud ønsker å helbrede syke mennesker og når man ikke opplever å bli frisk kan man tro at det er noe i veien med måten man er på. At man ikke lever bra nok for Gud, ikke ber nok, ikke oppfører seg på en slik måte som man burde. Det kan jo ikke være noe galt med Gud siden "han er perfekt", altså må det stå på menneskene. Ut i fra materialet mitt kan det se ut som om dette er et emne som kan være vanskelig.

Informantene snakker ikke i jeg-form om dette, men nevner tenkte episoder. Ola forteller, når vi snakker sammen om dette, at det sikkert er mange som har blitt bedt for som går og føler på det at de ikke blir friske og har mange tanker om at de ikke er flinke nok eller snille nok eller har stor nok tro. Allikevel er han nøye med å påpeke at Gud ønsker å helbrede syke, men at det selvfølgelig ikke er noe galt i å være syk.

Hans har et reflektert syn på dette emnet da konen hans lider av en kronisk sykdom. Han forteller at han ikke er så glad for den forkynnelsen som har vært i menigheten, eller spontane vitnesbyrd om helbredelse. Hans og konen har opplevd dette så vanskelig at de har valgt å ikke engasjere seg så mye i menigheten på grunn av hennes sykdom. Jeg ber han forklare hva han føler rundt dette:

...får jo et inntrykk av at det ikke er lett å snakke om helse i hvert fall i menigheten føler jeg. For det er ikke...folk blir veldig i forsvar og det at du må holde deg borte fra menigheten fordi du kanskje er syk. Eller fordi du føler at du ikke blir forstått og det at du føler at det er vanskelig for deg å høre visse typer forkynnelse. Fordi du er syk eller ikke klarere å nå opp til de kravene eller de målene som settes i en forkynnelse. Fordi det er jo blitt forkynt at man kan slite et år eller to men går man lenger enn det så har det vært fremlagt på en slik måte at det kan virke som om det er ens egen skyld at en fortsatt er der-i ørkenen.

I "ørkenen" er en del av en kristen diskurs og henspiller til Israels folk i ørkenen hvor man er langt borte fra Gud og hans omsorg. Der er det tørke og tørste og på en måte uutholdelig å

leve. Når man er syk og opplever å ikke bli bønnhørt kan dette virke direkte på troen og den personlige kontakten med Gud. I følge Sødal kan dette føre til en dyp troskrise (2002).

Det kan utifra resultatene fra intervjuene se ut som om den kristne troen også kan være en belastning for helsen. Det motsetningsforholdet som oppstår mellom troen på en god Gud som ønsker at menneskene skal være friske og den nederlagsfølelsen som kommer når helbredelsen lar vente på seg kan føre til en belastning både for den fysiske og ikke minst for den psykiske helsen (Sødal, 2002). I tillegg kan dette føre til en prestasjonskultur i menigheten hvor vellykkethet i den forstand at man er sunn, frisk, røyk og alkoholfri blir et mål på hvor stor tro man har, det vil si hvor kristen man er. Denne tankegangen står i stor kontrast til det overskuddet og energien man i følge Ola mente man får ved å kjenne Gud. Hans definerte sykdom som ”et tegn på at man ikke har lyktes”. Lykkes med hva? Mitt inntrykk er at det er troen det blir referert til her. På samme måte som man ellers i samfunnet har koder for sosial vellykkethet har man også dette i menigheten. Her blir den fysiske kroppens tegn symboler på hvor vellykket troen er. Det betyr at en syk kropp viser at man ikke er ”god nok” som kristen. Historien til Hans og andre uttalelser i materialet mitt kan tyde på at det er tabu å være syk i menigheten. Sykdom blir forbundet med noe ondt fordi det ikke kommer fra Gud. Fellesskapsfølelsen og følelsen av å være glade i hverandre strekker seg kanskje ikke lenger enn til de som er perfekte og som ”lykkes” i sitt kristenliv? Som i resten av samfunnet forøvrig sitter kulturelle idealer i kroppen også i menigheten. Som det går fram i innledningskapittelet mitt er informantene mine preget av en karismatisk kristendomsforståelse hvor det er en religionsutøvelse som legger vekt på blant annet nådegaven til å helbrede. Det er den personlige opplevelsen av Gud, det å være ”fylt av Den Hellige Ånd” som er nøkkelen til ”det seirende kristenliv”. Har man funnet denne nøkkelen kan man tale i tunger, tale profetisk, drive ut onde ånder og helbrede eller bli helbredet (Lundgren, 1985).

Det som jeg finner svært interessant i mitt empiriske materiale er at jeg ikke får noen historier eller konkrete vitnesbyrd om at Gud har helbredet noen av informantene. Det som imidlertid preger materialet mitt er at alle informantene synes det er vanskelig å forholde seg til denne forkynnelsen om helbredelse da de opplever å ikke ha erfart denne i praksis. Dette kan føre til troskriser slik Sødal hevder (2002), da de kan oppleve å ikke være gode nok for Gud slik at han helbreder dem. Gud skulle, i følge forkynnelsen i menigheten, hatt helbredet de som var syke, det oppleves problematisk når dette ikke skjer. Ut i fra denne erfaringen kan det se ut

som om den karismatiske troens påvirkning på informantenes helse ikke bare er positiv. Det eksisterer et spenningsfelt på området. På den ene siden finner informantene trøst i at Gud ønsker det beste for dem og beskytter dem, mens på den andre siden er det vondt å ikke oppleve å bli friske når de ber til Gud. Gud blir derfor både en som gir og straffer.

## 6.6 Oppsummering

Et av siktemålene i dette kapittelet har vært å svare på om mennene opplever at deres karismatiske kristne tro har en betydning for helsen deres. Som en følge av en sunn livsstil er det flere av informantene som tror at kristne og de selv har bedre helse enn folk flest. Hovedgrunnen ligger imidlertid ikke her. Det er den åndelige kontakten med Gud som er avgjørende for helsen, det at de er ”fylt av Den Hellige Ånd” og har ”Jesus i hjertet”. Det er et gjennomgående inntrykk at informantene er opptatt av at det er den åndelige kontakten de har med Gud som gjør at de opplever helsen deres som god. Troen gir ”masse styrke og inspirasjon og energi”. I tillegg betyr menighetsfellesskapet mye for den psykiske helsen. De opplever at det å tilhøre et fellesskap er godt og trygt.

Det kan på en annen side se ut som om det forekommer en underkommunisering av både følelsesmessige belastninger og helseplager fra mange av mennene. Dette er blant annet i tråd med andre statistiske data som forteller at menn ikke klager over nedsatt helse ”før de må” (Lilleaas, 2002:252). Det er fremdeles forventninger til at menn skal være sterke og i minst mulig grad vise svakhet (Ekenstam, Frykman, Johansson, Kousomanen, Ljunggren og Nilsson, 1998). Den tradisjonelle maskuliniteten gir ikke plass for følelsene, det å beherske seg og kontrollere disse blir viktig. Et brudd med denne hegemoniske maskulinitetspraksisen er mennenes evne til å vise følelser og gråte i menigheten. Denne praksisen kan bidra til en helsemessig gevinst for mennene.

Dette kan også tyde på at karismatiske kristne menn har en tendens til å ”glemme” eller underkommunisere kroppslige plager fordi de er mer opptatt av å pleie den åndelige dimensjonen av livet enn den legemlige.

Resultatene fra materialet viser at det i tillegg er vanskelig å være syk i menigheten. Sykdom er et tegn på at man ikke ”har lykkes” i kristenlivet. En kropp i ustand vil dermed være et bilde på en som ikke er ”kristen nok”. I et helseperspektiv kan dette føre til psykiske belastninger, i tillegg til at troen kan bli utfordret (Sødal, 2002).

## **Kapittel 7: Oppsummering og diskusjon**

Mitt anliggende med denne masteroppgaven har vært å studere hvordan den kristne troen påvirker konstruksjonen av mennenes maskulinitet, og hvordan de forstår egen kropp og helse i lys av dette. Jeg vil i dette kapittelet oppsummere hvilke funn som peker seg ut fra undersøkelsens empiriske materiale, og diskutere disse opp mot relevante teorier på feltet.

### **7.1 Informantenes maskulinitetsideal**

En måte å forstå de karismatiske kristne mennenes maskulinitet på, er å se denne i lys av Connells tese om konkurrerende mannlighetsformer og hegemonisk maskulinitet. Connell sitt utgangspunkt er at det finnes flere typer maskuliniteter som eksisterer side om side, men at det i enhver historisk periode er en bestemt form for maskulinitet som dominerer (1995). Ved konsekvent å snakke om maskuliniteter i flertallsform åpner han for å se ulikheter og dynamiske forhold mellom menn (Oftung, 2008). Inspirert av Connell har betraktningene i undersøkelsen dreid seg om hvilke(t) maskulinitetsideal de karismatiske kristne mennene har å orienterer seg etter.

#### **7.1.1 Det tradisjonelle mannsideal**

I følge Connell har en form for maskulinitet fått gjennomslagskraft i kulturen, den hegemoniske maskuliniteten (Lien, 2005). Begrepet "hegemonisk" viser til dominante kulturelle idealer som støttes av både kvinner og menn og som derfor vil være en struktur av kjønnspraksiser som legitimerer patriarkatet og som er med på å opprettholde mannens overordning og kvinnens underordning (Bourdieu, 2000). I følge Oftung (2008) er Connells begrepsliggjøring et viktig verktøy for menn som vil endre den tradisjonelle kjønne arbeidsdelingen og utvide gutter og menns handlingsrepertoar. Røthing hevder at majoriteten av menn drar nytte av den tradisjonelle maskulinitetens hegemoni, ettersom de har fordeler av den "patriarkalske utdelingen", det vil si fordeler menn generelt vinner av kvinners underordnede stilling (Røthing, 2004:57).

Alle de gifte mennene i undersøkelsen min var opptatt av å fylle rollen som forsørger og levde med en tradisjonell arbeidsdeling mellom kjønnene. På denne måten kan det oppfattes at informantene har en praksis som opprettholder mannens overordning og kvinnens

underordning. Det at mannen var hovedforsørgeren ble av alle informantene mine sett på som noe naturlig, og dermed tatt for gitt. Det ”naturgitt” ved arbeidsdelingen ble ytterligere forsterket av en informant som hevdet at mannen var skapt med bedre lederegenskaper enn kvinner og at han derfor skulle bestemme ved viktige beslutninger i familien. I følge Bourdieu er det nettopp familien som får den viktigste rollen når det gjelder å reprodusere den maskuline dominans (Bourdieu, 2000). Ved første øyekast kan det se ut som om menn i materialet mitt tvinger igjennom sine interesser, slik at kvinnene kan ta seg av hus og barn, og at ordningen blir referert til som ”gudegitt” og ”naturlig.

I følge Lilleaas må imidlertid denne kjønnsmakten problematiseres. Makten ligger blant annet i kroppen og i de kjønnede vanene, hevder hun. Det som tidligere har vært omtalt som menns makt- og karrierebegjær, kan også tolkes som en side ved menns forsørgerrolle (Lilleaas, 2006). Kjønnede vaner – som at menn utvikler en kroppslig beredskap for jobb og karriere gjør at menn er bundet opp i en forsørgerlogikk som i følge Lilleaas kan ha negativ betydning for menns helse (2006).

Jeg tolker det dit hen at mennene i materialet mitt er bundet opp i en slik forsørgerlogikk som Lilleaas refererer til (2006), nettopp på grunn av de kjønnede vanene som gjør at mennene i analysen min har utviklet en beredskap for familien sin ved å være hovedforsørgere.

På en annen side var det ingen klare funn på at dette forsørgeransvaret opplevdes belastende for mennene, slik som i Lilleaas sin undersøkelse av 14 menn som har hatt hjerteinfarkt (2006). De snakket isteden om hvor ”deilig” det var at kona var hjemme og hadde ferdig middag når de kom hjem fra jobb, altså om den patriarkalske nytten. Ingen av fedrene gav heller uttrykk for at omsorgsrollen var belastende. Alle informantene, med unntak av én, hadde barn. Allikevel var det ingen av mennene som snakket om bekymringer eller ansvar overfor barna, utover forsørgerrollen som de opplevde som naturlig. For å problematisere disse funnene kan imidlertid denne praksisen tolkes som et uttrykk for den hegemoniske maskuliniteten der det fremdeles er forventninger til at menn skal være sterke og i minst grad vise svakhet (Ekenstam, Frykman, Johansson, Kousomanen, Ljunggren og Nilsson, 1998). Dette er i tråd med Lilleaas sitt syn på at når menn ikke tillater seg å åpne opp det tause og komplementære er det fordi de er bundet opp i en forsørgerlogikk som underkjenner disse sidene av likestillingen (Lilleaas, 2006). Den patriarkalske nytten av denne tradisjonelle arbeidsdelingen bør også diskuteres. Er det for eksempel en fordel for menn å slippe

omsorgsansvaret for menn? I følge Oftung (2008) er dette et gode som menn kan få tak i, men som de i følge Lilleaas har vanskelig får å gjøre da de er bundet opp i en forsørgerlogikk (2006).

### **7.1.2 Det kristne mannsideal**

Selv om de kristne mennene i analysen min lever med en tradisjonell arbeidsdeling mellom kjønnene og har en praksis i familien som er i tråd med det tradisjonelle (hegemoniske) mannsidealet, er det en annen side ved de kristne mennene som utpeker seg i materialet mitt og som jeg finner svært interessant. Flere av mennene i analysen nevner at de skal "tjene" og "elske" sine hustruer. Selv om mannen "er satt til" å bestemme i familien, skal han ha en innstilling av kjærlighet og tjenersinn. I følge Ekenstam var det den tidlige protestantismen som rensket ut en stor del av kirkens feminine elementer og skapte kirkens maskuline fremtoning. Allikevel, hevder Ekenstam, løftet også kristendommen frem en myk og vennlig mann. En som elsket og ville bli elsket, en som følte medlidenhet med de svake, slike egenskaper som vanligvis blir tilskrevet kvinner (Ekenstam, 1998). Dette mannsbildet mener han stammer fra Kristus. Tegn i materialet mitt støtter dette. Tjenerrollen blir nevnt som en innstilling mannen skal ha i forhold til konen sin på samme måte som Jesus hadde i forhold til menneskene. Han elsket menneskene så høyt at han gav sitt liv. Hans forteller at mannen skal "elske kvinnen noe fantastisk høyt og tjene henne på en utrolig bra måte". På denne måten fremstår Kristus som et ideal for informantene. Denne synet kan være med på å bryte den tradisjonelle mannligheten, for så å orientere seg mot en ny og annerledes maskulinitetspraksis som inkorporerer både tradisjonelle maskuline og feminine egenskaper. Jeg vil si at det eksisterer et spenningsforhold i mannsrollen til informantene. På den ene siden er det viktig å være en sterk og streng leder, slik Gud er, men samtidig myk og kjærlig som Kristus.

Et annet funn som støtter at de kristne mennene i analysen min bryter med den hegemoniske maskuliniteten er at alle informantene mine har kamerater de kan snakke med om følelsesmessige problemer og bekymringer. 4 av 10 informanter tilhører et maskulint fellesskap der man tar opp temaer, lytter og støtter hverandre. Denne praksisen bryter med den tradisjonelle forestillingen om at menn skal skjule sine sårbare sider (Ekenstam, Frykman, Johansson, Kousomanen, Ljunggren og Nilsson, 1998). Det betyr i følge Lilleaas at visse emosjonelle uttrykk som medfølelse, sårhet og gråt må holdes i sjakk eller dempes (Lilleaas, 2006). Flere av mennene i min studie forteller om det maskuline fellesskapet som et sted det



man kan snakke med andre menn uforstyrret og åpne seg med hensyn til følelser. I tillegg var det vanlig for mennene i undersøkelsen å delta på søndagsmøter hvor følelsesutbrudd var helt akseptert, også blant menn. Jeg observerte ved alle møtene jeg deltok på, menn som gråt og klemte hverandre i full offentlighet. Dette kan oppfattes som brudd med den maskuline kroppsdisiplineringen. Mennene i analysen setter ikke spørsmålstegn ved deres mannlighet, den virker naturlig. Slik bryter de også med det den engelske sosiologen Vic Seidler (1997) hevder, det at menn har en følelsesmessig tilbakeholdenhet fordi de er overfølsomme for ikke å være "man enough". På samme måte som informantene til Røthing beskrives som "annerledes" enn andre menn fordi de viser følelser (2004), tyder materialet mitt på at mennene har en maskulinitetsforståelse som inkorporerer både tradisjonelle mannlige og kvinnelige egenskaper. Denne maskulinitetspraksisen anser jeg, på samme måte som Røthing, som et resultat av kristne idealer og ikke først og fremst nye krav til mannlighet i det moderne.

På den annen side kommer det tydelig frem av materialet at denne "annerledesheten" ved de karismatiske kristne mennene er forbeholdt innenfor menighetens arena. Mennene viser følelser på menighetens møter og åpner seg for hverandre i mannsgruppene, men har en annen praksis i det offentlige rom. Det kan virke som om de "balanserer" mellom den tradisjonelle måten å være menn på og den kristne måten å være menn på.

## **7.2 Informantenes kroppsforståelse**

Et tydelig trekk ved informantenes fortellinger er at den karismatiske kristne troen er svært viktig når det gjelder hvordan informantene forstår kroppen sin. Det er troen som setter føringer for hvordan mennene forstår seg selv, det er troen som blir referert til som en forståelsesramme for livet deres.

### **7.2.1 En dualistisk tankegang**

I kirkens historie har man hatt et syn som fremhever det sjelelige og åndelige som mer verdifullt enn det legemlige og kroppslige (Heiene & Thorbjørnsen, 1994). En tydelig tendens i materialet er at mennene i undersøkelsen er mer opptatt av sjelen og ånden, enn av kroppen. Heiene og Thorbjørnsen avviser denne dualistiske tankegangen hvor det materielle blir sett på som mindreverdige i forhold til det åndelige (1998). Allikevel tyder funn i materialet mitt på at

det er det indre som er overordnet kroppens ytre. Alle informantene, uten unntak, var opptatt av å definere mennesket som en treenighet bestående av en ånd, en sjel og en kropp. Ånden skulle leve videre når kroppen døde, dermed ble den viktigst. Ånden i mennesket oppleves som det evige ved mennesket, det som ved døden skal leve sammen med Gud i himmelen til evig tid. Både legemet og sjelen skal forgå ved døden. Slik blir ånden ved mennesket det perfekte, mens legemet og sjelen er det ufullkomne og det som ikke har evighetsverdi.

I følge Engelsrud har den vestlige kulturkrets arvet denne forståelsen fra René Descartes, hvor konsekvensene har blitt at kroppen blir sett på som et objekt, et instrument, en maskin (Engelsrud, 2006). Duesund (1995) referer også til kropp og sjel som to adskilte fenomener i den platonisk-kristne forestillingen om kroppen som et instrument. Informantenes kroppsforståelse kan tolkes som en følge av denne arven fra Descartes. Dette er et kroppssyn som bryter med Toril Moi sitt begrep om "kroppen som en situasjon" og Merleau-Ponty, som velger å ta utgangspunkt i kroppen som levende og dynamisk, hvor alle delene står i indre forhold til hverandre, som en helhet. Mennene i undersøkelsen min tenderer til å redusere kroppen til et tomt skall som er bolig for det som er viktig og verdifullt, ånden. Sett ut ifra et helseperspektiv kan denne måten å forholde seg til kroppen på være uheldig. Ved å ikke være bevisst kroppen kan mennene komme til å overse kroppslige tegn og plager, og på den måten underkommunisere sykdom og plager.

### **7.2.2 Kroppen som tempel**

Imidlertid blir kroppen gjenstand for oppmerksomhet hos mennene i undersøkelsen fordi den fungerer som et "tempel" for Gud. For å oppfylle dette er det viktig for informantene å føre en asketisk livsførsel for å unngå giftstoffer som bryter ned "Guds tempel". "De blir ikke ungdomsledere hvis de røyker eller drikker" forteller Hans da jeg spør om hans holdninger til alkohol og røyk. Det er viktig for informantene å være gode forbilder, slik at det blir lettere for de unge å føre en asketisk livsstil også. I følge Ekenstam har det i kirkens historie vært viktig med en asketisk livsførsel for å gjøre seg ren slik at sjelen kunne forenes med Gud (1998). Han hevder videre at denne kristne tradisjonen har hatt en sterk betydning for vestens mannsideal.

Selv om informantene var opptatt av å unngå giftstoffer som røyk og alkohol for å passe på kroppen, var de allikevel ikke veldig opptatt av den generelle helse og treningsdiskurs som eksisterer i samfunnet for øvrig. Bare en av informantene syntes det var viktig å holde seg i

form med hensyn til trening, og ingen av mennene var spesielt opptatt av å ha et sunt kosthold.

### **7.2.3 Kontroll over lystene og begjæret**

Gjennom historien har det vokst fram en idè om at selvkontroll er forbundet med mannlighet, hevder Ekenstam. Det å være viljesterk og behersket mener han er et karakteristisk trekk ved dagens moderne, vestlige menn (Ekenstam, 1998). I følge Ekenstam må menn lære seg å gi slipp. Viljen må lette grepet om kroppen, menn må lære seg "å falle". Fallet symboliserer motsatsen til behersking. Fallet knyttes til umannlighet. På den måten kan diskursen om det umannlige leve i mennene som selvundertrykkende rammer for hva de selv bedømmer som et verdig liv som menn. Dette kommer tydelig fram i materialet mitt. Flere av informantene er redd for å "bli avhengige av noe", og nevner dette i forbindelse med å kontrollere lyster og begjær. Petter forteller at han mister respekten for feite, overvektige predikanter som ikke klarer å holde "sin egen kropp i tømmene". Denne tendensen kan også tolkes som et uttrykk for den generelle helsediskurs som eksisterer i samfunnet for øvrig. Ideer om impulskontroll og sjelens herredømme over kroppen har imidlertid eksistert lenge, hevder Ekenstam, blant annet i kristendommen (Ekenstam, 1998).

## **7.3 Informantenes helseforståelse**

Hvilket maskulinitetsideal som råder hos mennene og hvordan de forholder seg til kroppen i dagliglivet vil få helsemessige konsekvenser. Lilleaas (1995) hevder at ved å ta hensyn til kroppens viten og hensikt kan vi få mer kunnskap om hvordan livserfaringer kroppsliggjøres og hva symptomene betyr. Det kommer klart frem av undersøkelsen at helseforståelsen til de kristne mennene er nært knyttet til deres karismatiske kristne tro og til deres mannlighet.

### **7.3.1 Ånden gir helse**

Som en følge av en asketisk livsstil mente mennene at de hadde bedre helse enn folk flest. Flere undersøkelser om tro og helse støtter dette synet (Stifoss-Hanssen og Kallenberg, 1998). Alle informantene, med unntak av én røyket ikke og drakk ikke alkohol. Allikevel var det ingen av informantene som var tydelig preget av den sunnhetsdiskurs som eksisterer i samfunnet for øvrig. Det er vanskelig å si noe utifra materialet om det stemmer at denne asketiske livsførselen gir noen helsemessig gevinst.

Allikevel var det ikke først og framst livsstilen som ble avgjørende for en god helse for informantene, men den åndelige kontakten de hadde med Gud. Det var Gud som gav ”liv i ånden” og uten denne kontakten ville de ikke hatt det godt. Alle informantene var opptatt av dette perspektivet, helse var nært knyttet til den åndelige kontakten med Gud.

### **7.3.2 Menighetsfellesskapet som helsebringende**

Et annet tydelig funn i materialet er menighetsfellesskapets positive effekt på helsen.

Mennene fikk en god følelse inni seg ved å delta på møtene, flere nevnte at de fikk sluppet av og ”koblet ut” tanker og bekymringer. Forskning viser at sosialt fellesskap er helsefremmende (Stifoss-Hanssen og Kallenberg, 1998), og mennene forteller at menighetsfellesskapet er viktig både for dem og hele familien. På denne måten kan menigheten være et fast ankerpunkt i det moderne samfunnet, hvor det faste, stabile er mangelvare ( Giddens, 1997, Ziehe, 1986 og Frønes og Brusdal, 2000). I forlengelsen av menighetsfellesskapet var flere av mennene i undersøkelsen knyttet til mannsgrupper i menigheten hvor de kom sammen for å dele tanker og følelser, og for å be sammen.

### **7.3.3 Å gråte er bra for helsa**

Det er fremdeles forventninger til at menn skal være sterke og i minst mulig grad vise svakhet (Lilleaas, 2006), og gutter og menn disiplineres fremdeles inn i følelsesmessige mønstre der de må skjule sine sårbare sider (Ekenstam, Fykman, Kousomanen, Ljunggren og Nilsson, 1998). Imidlertid fant jeg ikke denne forventningen i materiale mitt når det gjaldt det emosjonelle. Her var det tvert imot viktig å ha noen å snakke med om følelsesmessige ting, og man ble oppfordret til å gråte og be sammen. Helsemessig vil jeg anta at mennene i undersøkelsen har en gevinst ved å slippe å ha denne følelsesmessige tilbakeholdenheten som Seidler knytter til at menn er overfølsomme for å ikke være ”Man enough” (Seidler, 1997). Disse funnene støtter antagelsen min om at de karismatiske kristne mennene er balansekunstnere. Som moderne, vestlige menn kontrollerer de følelser og lyster, mens de i menighetens rom kan vise autentiske følelsesuttrykk som for eksempel gråt.

Så langt er det funn som tyder på en positiv helsegevinst ved å ha en karismatisk kristen tro og ved å tilhøre et menighetsfellesskap. Imidlertid er det tendenser i materialet som tyder på at det ikke er utelukkende positivt for helsen å tilhøre et karismatisk kristent miljø.

### **7.3.4 Nederlag å være syk**

Alle informantene var knyttet til menigheter hvor de ”åndelige nådegavene” ble praktisert, deriblant gaven til å helbrede syke. Informantene refererte til den nederlagsfølelsen som oppstår når man opplever å ikke bli frisk etter å ha mottatt forbønn for helbredelse. Det er tydelig at dette er et kjent problem for alle informantene, og for mange de kjenner som tilhører menigheten. Sødal (2002) mener at denne type forkynnelse kan føre til dype troskriser. Ingen av informantene forteller meg at dette har skjedd med dem, men kona til Hans har opplevd det vanskelig å tilhøre menigheten fordi hun har en kronisk sykdom som hun ikke har blitt frisk av etter gjenntatte ganger med forbønn. Denne praksisen kan føre til at det eksisterer en prestasjonskultur i menighetene, hvor de som ikke blir helbredet har følelsen av ikke ”å ha lyktes”. Det betyr at å ha en sykdom man ikke blir frisk av viser at man ikke er ”god nok” som kristen.

På bakgrunn av materialet kan det derfor se ut som om det å ha en kristen karismatisk tro ikke bare er positivt for helsen. Det kan oppstå et motsetningsforhold mellom troen på en god Gud som vil alle menneskers beste, og som man kan ha en åndelig kontakt med, og en nederlagsfølelse som kommer når helbredelsen lar vente på seg. Denne kan virke direkte på troen og den personlige kontakten med Gud, og i følge Sødal (2002) kan denne følelsen føre til en dyp troskrise.

Ut fra dette oppsummerer jeg informantenes helseforståelse på en slik måte at den kristne karismatiske troen kan både gi og ta helsemessig. Gud både gir og straffer. På den ene siden opplever informantene at Gud passer på dem, trøster dem og gir liv og energi, mens på den andre siden oppleves det belastende for kristentroen å ikke bli bønnhørt.

## **7.4 Avsluttende kommentarer**

I denne masteroppgaven har mitt anliggende vært å undersøke hvordan den karismatiske kristne troen påvirker konstruksjonen av mennenes maskulinitet, og hvordan de forstår egen kropp og helse i lys av dette..

Innen kjønnsforskningen har temaet menn og maskulinitet blitt gjenstand for økende interesse. Det samme ser vi innen familiesosiologien, der studiet av fedre har vært et viktig forskningsfelt de siste årene (Brandth og Kvande, 1996:161). Hvordan menn opplever og forstår egen kropp og helse har imidlertid vært et tema det har blitt lagt lite vekt på i norsk

sammenheng (Lilleaas, 2006). Oppgaven min er et bidrag som nyanserer den mannlige hegemoniske maskulinitet, kropp og helseforståelsen som dominerer i kulturen.

Maskulinitet forstått som noe som hele tiden endres avhengig av den kulturelle og historiske konteksten, åpner opp for flere muligheter for menn. Ved å i tillegg rette fokus på menns kropp og helseforståelse gjennom å undersøke hvordan menn faktisk håndterer og forholder seg til kroppen i dagliglivet, vil man kunne få en bedre forståelse av dette temaet og hvilke helseproblemer menn har. Denne studien viser betydningen av å fokusere på de nære relasjonene, fordi det er gjennom beskrivelser av disse man får et innblikk i menns erfaringer og forståelser.

I følge Ekenstam (1998) kan umannlighetsbegrepet utvide Connells begrep om hegemonisk maskulinitet. Umannlighet kan være lettere å identifisere i en kultur der mannlighetene tas for gitt. Det umannlige blir synlig og forteller oss dermed indirekte noe om hva som er mannlig og delvis skjult og selvfølgelig for oss. Å lete etter det umannlige kan derfor gi gode bilder av den mannlige normen, og kan derfor fungere som et fruktbart redskap ved videre forskning på den kristne mannen.

## Litteraturliste

- Beauvoir, S. (2000), *Det annet kjønn*. Oslo, Pax Forlag A/S.
- Bibelen. (1978), Oslo, Det norske Bibelselskaps Forlag.
- Bourdieu, P. (1991), *La domination masculine*. Oslo, Pax Forlag A/S.
- Bourdieu, P. (2000), *Den maskuline dominans*. Oslo, Pax Forlag A/S.
- Bourdieu, P. (1984), *Distinction. A social Critique of the Judgement of Taste*. London, Routledge.
- Bourdieu, P. og Wacquant, L.J.D. (1993b), *Den kritiske ettertanke*. Oslo, Det Norske Samlaget.
- Brandth, B. og Kvande, E. (1996), *Fleksible fedre*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Brandth, B. og Moxnes, K. (1996), *Familie for tiden*. Oslo, Tano Aschehoug.
- Connell, R.W. (1995), *Masculinities*. Cambridge, Polity Press.
- Duesund, L. (1995), *Kropp, kunnskap og selvoppfatning*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Ekenstam, C., Frykman, J., Johansson, T., Kuosmanen, J., Nilsson, A. (1998), *Rädd at falla. Studier i manlighet*. Södertälje, Gidlunds Förlag.
- Ekenstam, C., Johansson, T. Og Kuosmanen, J. (2001). *Sprickor i fasaden. Manligheter i förändring*. Smedjebakken, Gidlunds Förlag.
- Engelsrud, G. (2006), *Hva er kropp*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Engelsrud, G. og Lilleaas, U.B. (1999), *Par i bevegelse mellom lengsel og lyst*. Revidert utgave. Arbeidsnotat 4/97. Oslo, Senter for kvinneforskning, Universitetet i Oslo.
- Fog, J. (1994), *Med samtalen som utgangspunkt. Det kvalitative forskningsinterview*. København, Akademisk Forlag.
- Frønes, I. og Brusdal, R. (2000), *På sporet av den nye tid: kulturelle varsler for en nær fremtid*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Furuset, I. og Repstad, P. (2003), *Innføring i Religionssosiologi*. Oslo, Universitetsforlaget.

Giddens, A. (1994), *Intimitetens forandring – seksualitet, kjærlighet og erotikk i det moderne samfund*. Utgiversted, Hans Reitzels Forlag.

Giddens, A. (1997), *Modernitetens konsekvenser*. Oslo, Pax Forlag.

Heiene, G. og Thorbjørnsen, S.O. (1994), *Fellesskap og ansvar*. Innføring i kristen etikk. Oslo, Universitetsforlaget.

Heistø, R. (1997), *Dette tror vi på*. 37 norske trossamfunn og livssynsorganisasjoner presenterer seg selv. Oslo, Librolto Forlag.

Johannessen, A. og Tufte, P.A. (2002), *Introduksjon til samfunnsvitenskaplig metode*. Oslo, Abstrakt Forlag.

Kvale, S. (1997), *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo, Ad Notam Gyldendal.

Lien, I.M. (2004), *Menn og slanking – en kvalitativ studie av maskulinitet, kropp, mat og helse i møte med menn som opplever overvekt*. Hovedoppgave i sosiologi ved Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi. Oslo, Universitetet i Oslo.

Lilleaas, U.B. og Widerberg K. (2001), *Trøtthetens tid*. Oslo, Pax Forlag A/S.

Lilleaas, U.B. (2003), *Fra en kropp i ustand til kroppen i det moderne*. Rapport 2:2003: Oslo, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi. Universitetet i Oslo.

Lilleaas, U.B. (2006), *Det sterke kjønns sårbarhet* i Sosiologisk tidsskrift. VOL 14. Oslo, Universitetsforlaget.

Lundgren, E. (1985), *I Herrens vold. Dokumentasjon av vold mot kvinner i kristne miljøer*. Oslo, Cappelen.

Løkke, P.A. (2000), *Farsrevolusjonen*. Oslo, Pax Forlag A/S.

Merleau-Ponty, M. (1994), *Kroppens fenomenologi*. Oslo, Pax Forlag.

Moi, T. (1998), *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*. Oslo, Gyldendal.

Morgan, D. (1993), *You Too Can Have a Body Like Mine: Reflections on the Male Body and Masculinities*. In *Body Matters. Essays on the Sociology of the Body*. London. Washington D.C., The Farmer Press.



- Mortensen, E. (2008), *Kjønnsteori*. Oslo, Gyldendal Akademisk.
- Mosse, G.L. (1996), *The image of a man: the creation of modern masculinity*. New York, Oxford University Press.
- Repstad, P. (1993), *Mellom nærhet og distanse*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Rubin, H.J. og Rubin, I.S. (1995), *Qualitative Interviewing. The Art of Hearing Data*. SAGE Publications.
- Røthing, Å. (2004), *Parforhold. Idealer, forhandlinger, strategier*. Oslo, Gyldendal Akademisk.
- Seidler, V.J. (1997), *Man Enough. Embodying Masculinities*. London, Sage Publications Ltd.
- Shilling, C. (1993), *The body and Social Theory*. London, Sage Publications.
- Skåredrud, F. (2000), *Sterk/svak. Håndboken om spiseforstyrrelser*. Oslo, Aschehoug.
- Smith, D.E. (1987), *The everyday world as problematic: Towards a sociology for women*. Boston, Northeastern University press.
- Stifoss-Hanssen, K., og Kallenberg, K. (1998), *Livssyn og helse*. Oslo, Gyldendal.
- Sødal, H.K. (2002), *Det kristne Norge. Innføring i konfesjonskunnskap* (redaktør og bidragsyter). Oslo, Høyskoleforlaget.
- Thagaard, T. (1996), *Arbeid, makt og kjærlighet*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Thagaard, T. (1998), *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Watson, J. (2000), *Male Bodies, health, culture and identity*. Buckingham – Philadelphia, Open University Press.
- Widerberg, K. (1995), *Kunnskapens kjønn. Minner, refleksjoner og teori*. Oslo, Pax Forlag A/S.
- Widerberg, K. (2000), *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt*. Oslo, Universitetsforlaget.

Ziehe, T. (1986), *Infør avmystifiseringen av världen. Ungdom og kulturell modernisering*. Mellomfagskompendium for sosiologi, 2001. Høgskolen i Vestfold.

 leskj r,  . (1999), *Troens grunnvoller*. Oslo, Hermon Forlag.

Alle kilder i denne oppgaven er oppgitt

Antall ord i denne oppgaven er 32.560

# Vedlegg

## Intervjuguide

### Hjemme

- Når står familien opp?
- Hvem har ansvaret for at familien vekkes om morgenen?
- Hvordan bor du (antall rom, standard)?
- Er det mye støy, forstyrrelser der du bor?
- Hvem har ansvaret for arbeidet hjemme hos deg?
- Hva er dine ansvarsområder i hjemmet?
- Hvem tar ansvaret for helsa di, for familiens helse?
- Hvor mange timer sover du gjennomsnittlig pr. natt?
- Vil du si at du har noen form for søvnproblemer av typen: får ikke sove, våkner tidlig og får ikke sove igjen?
- Hva gjør du når du ikke får sove?
- Hvordan føler du deg når du våkner?
- Hender det at du er irritert eller sint? Hvis ja, hvor kjenner du irritasjonen i kroppen?
- Hvor ofte vil du si at du er bekymret?
- Hva gjør du når du er bekymret?
- Hva gjør du når du føler deg irritert eller sint?

### På jobben

- Hvor lang er arbeidsdagen din?
- Hvor ofte arbeider du overtid eller tar med deg arbeid hjem?
- Hender det at du føler deg stresset på jobben? Hva gjør du da?
- Opplever du at du har kontroll over arbeidet ditt?
- Hva blir du trøtt og sliten av på jobb?
- Hvor ofte tar du hvilepauser i løpet av dagen?
- Snakkes det om trøtthet og slitenhet på din jobb?
- Er det plass for hvilepauser på din arbeidsplass?
- Hva gjør du når du er sliten og uopplagt på jobb?
- La oss si at du føler deg helt "råtten" i kroppen, du vil klare å gå på jobb – hva gjør du da?

- Hva gjør du en dag du enten er slapp, har feber eller vondt i magen?
- Hvem snakker du med når du har hatt helseproblemer?
- Er det mange på din arbeidsplass som ofte er syke? Hvordan ser du på det at mange er borte fra jobben?
- Hva tror du arbeidsgiver vil si hvis du kom med en sykemelding underskrevet av en psykolog?

### **Etter jobb**

- Hva slags arbeidsoppgaver har du hjemme etter jobb?
- Hviler du eller familien middag?
- Trener du noe?
- Hva slags kosthold vil du si at du har?
- Hvor ofte spiser familien sammen?
- Hvordan er måltidene?
- Røyker eller snuser du? Hvis ja – hvor ofte?
- Hvordan ser menigheten på røyk, snus og alkoholforbruk?
- Når legger du deg?
- Snakker dere mye om helse hjemme hos deg – hva som er sunt/usunt?
- Var helse og sykdom et tema i din oppvekstfamilie?

### **I menigheten**

- Beskriv ditt motiv for å tilhøre en menighet.
- Hva er dine oppgaver i menigheten?
- Kjenner du noen gang fysisk ubehag eller behag på møtene i menigheten?
- Har du noen gang vært redd for at arbeidet ditt i menigheten skal gå utover helsa di, gi deg helseproblemer?
- Har du inntrykk av at pastoren – menighetens ledelse er opptatt av din helse?
- Har du noen gang følt deg presset til å yte mer for menigheten enn det du har hatt lyst til?
- Tror du at det å tilhøre en menighet innvirker på helsa di?
- Hvordan føler du deg etter et møte i menigheten?
- Har du mange venner i menigheten, noen du kan snakke med om personlige ting?
- Kan du snakke om helseproblemer du eventuelt måtte ha i menigheten?

- Praktiseres forbønn i din menighet?
- Kan du fortelle litt om viktige temaer som blir forkynt i menigheten?
- Blir det for eksempel forkynt om likestilling i menigheten?

### **Helgen**

- Hva betyr det for det sosiale livet at du går i menigheten på søndager?
- Er det noe du kunne tenke deg å gjøre annerledes i helgen?
- Er ditt kosthold, dine røyke- og drikkevaner annerledes i helgen enn ellers i uken?
- Hva er kroppslig velvære for deg?
- Betyr det noe for ditt velvære at du har en kristen tro?
- Når legger du deg i helgen?
- Hvor mye sover du i helgene?

### **Endringer (i syn på kropp og helse)**

- Har ditt syn på kropp og helse endret seg i løpet av de siste årene?
- Hvis ja, hva har påvirket disse endringene?
- Hva slags syn på helse og sykdom har du med deg hjemmefra? Fra menigheten?
- Hva forbinder du med et sunt levesett?
- Tror du kristne har bedre helse enn andre?
- Har du noen gang hatt helseproblemer/sykdommer som har tvunget fram endringer av ditt levesett?
- Har du gjort noen forsøk på endring av dine levevaner?
- Hvis ja, på hvilken måte?
- Har du noen gang vært i det du vil kalle en krise?
- Hvis ja, hvordan taklet du den?

### **Kroppsforståelse og kommunikasjon**

- Hvordan vil du beskrive allmenntilstanden/formen slik den er i dag?
- Hvor henter du informasjon om helse og sykdom (familien, menigheten, venner, helsepersonell, massemedia)?
- Har du noen gang hatt alvorlige helseproblemer?
- Har du noen gang møtt veggen?

- Hvis ja, hvordan taklet du det?
- Kunne du tenke deg en eller annen livssituasjon hvor du fikk psykisk ubehag – hvordan skulle denne situasjonen være?
- Vil du si at du er fornøyd med kroppen din?
- Hva betyr nærhet og kroppskontakt for deg?

### **Selvforståelse**

- Hvordan vil du beskrive deg selv som kropp – hvordan du går, sitter, snakker, ligger (når du sover)?
- Hvordan tror du at andre oppfatter deg?
- Hva slags bilde har du av deg selv som sønn, kjæreste, ektefelle, far?
- Vil du si at du har et annet syn på deg selv som mann i dag, enn det du hadde for noen år tilbake?
- Hva mener du om likestilling mellom kvinner og menn? Praktiseres likestilling hjemme hos deg?
- I hvilken grad deltok faren din i arbeidet i hjemmet?
- Tror du at det er lettere å være mann i dag, enn den gangen faren din var på din alder?
- I dag har det blitt mer vanlig at menn omgås kvinner som venner. Har du noen kvinnelige venner?
- Hvis ja, hvordan omgås dere?
- Hva er et godt vennskap med en kvinne sammenlignet med vennskap med en mann?

### **Forebygging**

- Er helse bare noe som skjer, eller kan man påvirke egen helse?
- Hva er helseforebygging for deg? Er det et tema hjemme, på arbeidsplassen, i menigheten?
- Har du fast lege? Andre helsetilbud?