

TIDSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

1-2015
LUTHER FORLAG



Leif Gunnar Engedal:
Semper Major

Jan-Olav Henriksen:
Religion og relasjon

Anne Austad:
*"Don't tell me this is only taking
place in my head"*

Kjetil Fretheim:
Diakonal spiritualitet

Marianne Rodriguez Nygaard:
Care and conflicts among colleagues

Terje Torkelsen:
Gjensyn som håpsdimensjon

Ex libris

INNHold NR. 1/2015 – 32. ÅRGANG

- 1 Leder
- 2 ad fontes
TPT – Aktuelt:
- 3 Leif Gunnar Engedal: Semper Major
Underveis mot en jordfestet kristen spiritualitet
TPT – Vitenskapelig:
- 11 Jan-Olav Henriksen: Religion og relasjon
Teologiens bidrag til religionspsykologien
- 18 Anne Austad:
“Don’t tell me this is only taking place in my head”
Dialogues between theology and psychology on anomalous experiences
- 28 Kjetil Fretheim: Diakonal spiritualitet
Solidaritet med historiens underside
- 40 Marianne Rodriguez Nygaard:
Care and conflicts among colleagues
Deacons’ professional knowledge development
in the Church of Norway
- 56 Terje Torkelsen: Gjensyn som håpsdimensjon
En praktisk-teologisk studie
- 67 **Ex Libris**

Tidsskrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Lars Johan Danbolt (hovedred.), Einar E. Edland, Tron Fagermoen, Elisabeth Yrving Guthus, Tone Stangeland Kaufman, Hallvard Olavson Mosdøl.

REDAKSJONENS ADRESSE Det teologiske Menighetsfakultet, P.b. 5144 Majorstua, NO-0302 OSLO. E-post: hpt@mf.no

INTERNETT <http://lutherskkirketidende.no/index.cfm?id=282833>

REDAKSJONSSEKRETÆR Eyolf Berg

BOKMELDINGSANSVARLIG Einar E. Edland

ABONNEMENT Bestilles over internett eller fra redaksjon.lk@lutherforlag.no. Pris: NOK 300,- pr. år
Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får TPT inkludert i prisen

ENKELTHEFTER f.o.m. nr. 1/2011 kan kjøpes i pdf-format fra <https://lutherskkirketidende.buyandread.com>

FORFATTERINSTRUKS Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt til hpt@mf.no, samt papirkopi til ovenstående adresse. Lengden bør ikke overskride 15 sider. Noter plasseres som sluttnoter. Tidsskriftet praktiserer en referee-ordning, der alle forskningsartikler blir vurdert av én eller flere eksterne fagfeller før publisering. Dette gjelder ikke bokmeldinger eller artikler under vignettene «Aktuelt» og «Fra praksisfeltet».

Leder

Å reflektere teologisk over erfaringer

Praktisk teologi kan forstås som “*the disciplines that study the caring, preaching, worshiping, and teaching tasks of the church with real people in their actual lives*”, slik Don Browning uttrykker det¹. Slik sett er praktisk teologi et fag- og forskningsområde som gjelder kirkens virksomhet sammen med virkelige mennesker og det livet de faktisk befinner seg i til hverdags eller når store gleder eller sorger melder seg.

Et kjennetegn ved folkekirken er den lokale forankringen og nærheten mellom folk og kirke-institusjon. Denne nærheten handler om hvordan kirken er organisert og gjort tilgjengelig, men like mye om at kirken og teologien faktisk er interessert i menneskers erfaringer og bidrar til at folk kan tolke sine liv i lys av kristen tro og kjenne tilhørighet til kirken.

Praktiskteologisk forskning tjener en slik hensikt, og i dette nummer av TPT har vi et knippe artikler som på hver sine vis utforsker og reflekterer teologisk over menneskelige erfaringer. Praktisk teologi gjør seg nytte av fag som sosiologi og psykologi som gjennom teorier og empirisk forskning beskriver menneskelig atferd og erfaring. I sine bidrag knytter *Henriksen* og *Austad* an til psykologiske tradisjoner og drøfter sentrale forhold mellom teologi og psykologi, og understreker betydningen av kritisk gjensidighet i den faglige diskursen.

Med referanse til frigjøringssteologi argumenterer *Fretheim* i sin artikkel for en diakonal spiritualitet der det er nære sammenhenger mellom bønn og praktisk innsats for marginaliserte grupper i samfunnet, at spiritualitet og solidaritet er to sider av samme sak. *Nygaard* har stu-

dert arbeidsfellesskap i kirkelige staber og satt fokus på sammenhenger mellom kollegaomsorg og kunnskapsutvikling, og viser hvordan mangel på omsorg og det at folk jobber mye alene, er hindringer for kunnskapsutvikling. Videre anlegger *Torkelsen* et sjelesorgperspektiv i sin artikkel der han med utgangspunkt i en aktuell hendelse drøfter spørsmålet om gjensyn med avdøde i oppstandelsen. På hver sine vis belyser artiklene sentrale forhold ved praktisk teologi og leverer bidrag til refleksjon om kirkelig virksomhet i møte med mennesker og deres betydningsfulle livserfaringer.

Vi er glade for å kunne innlede dette nummeret med *Leif Gunnar Engedals* artikkel som gjengir hans avskjedsforelesning på Menighetsfakultetet. Etter mange år på MF er han nå professor emeritus. Han har også vært redaktør og bidragsyter til Tidsskriftet gjennom en årrekke. Vi vil benytte anledningen til å takke Leif Gunnar for alle de gode artiklene, for all den gode faglige og menneskelige innsikten og for hans vennlige entusiasme for å bringe fag og forskning videre i samarbeid med kollegaer og studenter. Takk skal du ha, Leif Gunnar!

Da er det bare å sette seg ned og lese Leif Gunnars himmelsk jordnære artikkel om kristen spiritualitet – og de andre bidragene vi kan presentere i dette nummeret.

LARS JOHAN DANBOLT

¹ Browning, D (2006). *Christian Ethics and the Moral Psychologies (Religion, Marriage, and Family)*, Grand Rapids: Eerdmans Publ. Side 85.

AD FONTES

O venlige Aand, Du, som beboer disse Steder,
hav Tak, at Du altid fredede om min Stilhed, hav
Tak for hine Timer tilbragte med Erindringens
Syssel, hav Tak for dit Skjulested, som jeg kalder
mit! Da voxer Stilheden som Skyggen, som
Tausheden voxer: en besværgende Trylleformel!
Hvad er dog berusende som Stilhed!

Søren Kierkegaard.
In Vino Veritas. Nyt Nordisk Forlag.
Arnold Busck. København MCMLII, s 21

Semper Major

Underveis mot en jordfestet kristen spiritualitet



AV LEIF GUNNAR ENGEDAL, PROF. EMERITUS, MENIGHETSAKADEMISKE FAKULTETET

leif.g.engedal@mf.no

I. Intro: Takk og farvel

Kjære venner og kolleger, studenter og andre tilhørere.

Så står jeg altså her og skal holde min avskjedsforelesning, på en måte si takk og farvel. Jeg kjenner at begge deler – både takk og farvel – i grunnen passer bra. Jeg har mye å takke for: En god arbeidsplass, gode kolleger, engasjerte studenter. Men før eller siden må en jo si farvel ... til dette forunderlige fakultetet som ingen forlater før han har fått merke av det... At jeg skulle havne her som lærer og professor i mange år, må jeg tilstå stadig oppleves ganske merkelig. Det hører med til de litt mer enn midtels store merkverdigheter på min livsseilas.

Men altså: Jeg har stått mange ganger på dette kateteret og forelest. Som regel har tema vært oppgitt som del av et bestemt fags emner og innhold. Nå er det annerledes. Jeg har valgt selv. Og jeg innrømmer med en gang: Lista er lagt høyt! Å snakke meningsfullt om Gud og "kristen spiritualitet" på en drøy halvtime smaker av teologisk hybris – et nokså tvilsomt prosjekt. Men det var altså dette jeg hadde lyst til å si noe om.

Hvorfor?

Fordi jeg tror det er viktig. Fordi det peker mot en tematikk som er sentral i kirkens tro og de praksiser kirken lever ut i verden. Kanskje kan det formuleres slik: Når vi står coram Deo i gudstjenestens fellesskap og bekjenner troen på den treenige Gud, hvilket lys kastes da tilbake på det liv vi lever? Hvordan tydes de meningsbærende sammenhengene i fellesskapets liv? Og når vi sendes ut med de gode ordene: "Gå i fred – tjen Herren med glede" – hvor går vi da? Hvilket liv sendes vi til?

Wolfhart Pannenberg sier et sted: "Religions die when their lights fail ... when their teachings no longer illuminate life as it is actually lived by their adherents."¹ Gudstroen opplyser, avdekker og utfordrer de erfaringer vi gjør i det liv vi faktisk lever. Hvis ikke dør den – eller lever videre som tom konvensjon eller metafysisk randbemerkning uten betydning.

Et apropos: Jeg la merke til to tekster i avisa nå sist lørdag. Den ene var en annonse. Teksten lød slik: *Gud – fantasivenn eller kilde til et rikere liv?* Den andre var en artikkel med følgende overskrift: *"Jasså, du trodde troen gjorde deg mer*

moralsk? Tro om igjen!” Poenget var dette – understøttet av en empirisk undersøkelse: Om du tror på Gud eller ikke, om du er religiøs eller ikke, det gjør ingen forskjell. Når det kommer til praksis i møte med etiske og moralske utfordringer, handler troende akkurat likt som andre. Så hvilken betydning har da troen på Gud? Gjør den ingen forskjell? Forholder troen seg til en kraftløs, illusorisk fantasivenn. Eller er Gud en kilde til et annerledes liv?

Tematikken som hermed er innsirklet, er, som alle vil forstå, svært omfattende. Dessuten er den komplisert. Jeg tar ikke mål av meg til mer enn å tegne noen ganske grove streker i et mangefasettert bilde. Flere viktige tema haster jeg rett forbi. Andre berøres bare så vidt i for-bifarten. Jeg legger ut noen biter i en stor mosaikk, og håper bildet kan gi mening selv om viktige brikker mangler.

II. Spiritualiteten i kulturen

Jeg skal altså snakke om ”spiritualitet”. Det er en risikabel øvelse i en kultur som vår. For spiritualitet er blitt populært, en stor industri, en salgsvare som tilbys på alle torg, og som framviser en nærmest amøbisk fleksibilitet hva gjelder både innhold og form.

Spiritualiteten florerer innenfor alternativmedisin og healing-virksomhet. Den brukes aktivt i et bredt spekter av humanistiske og transpersonale psykologier. Den gjør det stort i et utall programmer i medie verdenen. Den dukker opp i næringslivet, i personalutvikling, i lederutdanning, i pasientbehandling. Og den står selvfølgelig sentralt på den alternativreligiøse scene i form av et bredt tilbud av selvutviklende, meditative og åndelige praksiser. For tiden har mindfulness-tradisjonene høykonjunktur.

Altså: Et uoverskuelig mangfold av spiritualiteter, av åndelige praksiser og teknikker. Og mange rister på hodet: Alt det rare folk driver på med og er villige til å betale for? Kanskje er det lett å hovre. Jeg tror det er klokere å lytte og prøve å ta folks erfaringer på alvor. Og kanskje spørre: Hva forteller dette om de eksistensielle vilkårene i vår kultur? Hva sier det om sjelens sult og kroppens lengsler? Finnes det midt i mangfoldet – felles anliggender, en retning –

spor å følge? Jeg tror det. I alle fall går det an å nærme seg et perspektiv som peker mot noe felles i all forskjellen:

Det handler om *fokuset på erfaringer* – noe som kjennes i kropp og sjel, noe som setter *spor og gjør en forskjell – erfaringer som har kraft til å berøre og forandre. Entertainmentkulturen og forbruksjaget gir oss mange opplevelser og adspredelser. Men alle øyeblikksopplevelsene etterlater oss fattige på erfaringer. De tilfredsstillende ikke dypere livsbehov. ”Vi har alt, men det er også alt vi har,” sier evangelisten Ole Paus. Er det en diagnose av en sjel som sulter? Rik på opplevelser, men fattig på erfaringer. Er det derfor det utvendige overflatejaget byttes bort med leiting etter noe annet – etter fordykning, inderliggjøring, åndelig erfaring?

For en kirke som vil folk vel, og som interesserer seg for hvordan folk lever, er det grunn til å ta dette på alvor. Kanskje møter vi her det som Eivind Berggrav for lenge siden ga det vakre navnet ”en grenseoverskridende tendens”: Et allment grunndrag i menneskelivet. En lengsel etter å bli berørt av noe som overskrider underholdningskultur og forbruksjag – en spiritualitet som gir mening, en sult som lengter etter mere enn mat. En britisk spiritualitetsforsker sier det slik:

”Spirituality is a fundamental component of our human beingness, rooted in natural desires, longings, and hungers of the human heart.”²²

Hva så når menneskets *natural desires, longings, and hungers of the heart* møter kirkens tro og tar form som en ”kristen spiritualitet”? Hva skjer i dialogen mellom kirkelig lærertradisjon og spiritualitetens fokus på *erfaring og praksis*? Finner de hverandre, eller dyrker de ulike interesser og går hver sin vei?

En av nestorene i forskning på kristen spiritualitet formulerer dette slik:

”Christian spirituality is the lived experience of Christian belief... It is possible to distinguish spirituality from doctrine in that it concentrates not on faith itself, but on the reaction that faith arouses in religious consciousness and practice.”²³

Her legges det til rette for en dialog mellom teologi i form av kirkelig lære og teologi i form av kristen praksis og troserfaring. De to størrelsene hører sammen. På hvilken måte sam-

livet skal ordnes, og hvilke former det skal ha, står det strid om. Sjøl er jeg for et ordnet samliv mellom de to – helst i form av en åpen, kritisk og korrigerende dialog begge veier. En kristen spiritualitet uten kritisk, teologisk refleksjon kan fort bli intern, ensidig, privatisert og esoterisk. Og teologisk refleksjon uten kontakt med kristen spiritualitet kan fort bli abstrakt teoretiserende og uten vital kontakt med kirkens liv og troens erfaringer.

Derfor trengs dialogen. Og et tematisk kjernepunkt i dialogen er knyttet til det teologien sier om Gud, og det gudsbilde som kirken formidler – både i sin lære og i sine praksiser.

Den jødiske teologen A. Heschel sier et sted om bønn: "The issue in prayer is not prayer. The issue in prayer is God."⁴ Etter min mening har det mye for seg å si noe liknende om den kristne spiritualiteten. Altså: *The issue in spirituality is not spirituality. The issue in Christian spirituality is God.* Spiritualitetsforskeren Philip Sheldrake har sett dette. Han formulerer et relevant og utfordrende perspektiv når han skriver følgende:

"Christian spirituality attempts to respond to the question: 'What kind of God do we have and what difference does it make to us?' ... Og han fortsetter: "All human statements about God have practical implications: We live what we affirm. Ineffective or even destructive spiritualities inevitably reflect inadequate theologies of God. In that sense, the quality of spirituality is one test of the adequacy of the theology of God that lies behind it"⁵.

Og da er vi altså framme ved det temaet jeg har formulert: *Semper major. Underveis mot en jordfestet kristen spiritualitet.* Hva handler det om? Og hvor bærer det hen?

Det handler om en Gud som er større: *Deus semper major*, en Gud som viser sin storhet ved å gå nedover, en Gud som bøyer seg mot jorden – for å reise den nedbøyde opp, en lydhør Gud, en allmektig Gud som bærer kors, og som kjenner skapningens smerte som sin egen, en Gud som over alt gir liv og som alle steder kjemper for livet mot all destruksjon og ødeleggelse.

Og hvor bærer det hen: Det bærer i retning en jordfestet kristen spiritualitet – forankret i en Gud som er større.

III. Spiritualitet og kultur – variasjon og mangfold

Men før jeg beveger meg i den retningen og sier noe mer om en jordfestet kristen spiritualitet og om en Gud som er større, må en mulig misforståelse ryddes av veien.

Formuleringen "en jordfestet kristen spiritualitet" kunne lede tankene i retning av at "kristen spiritualitet" forefinnes i bestemt form entall – som en slags monolittisk fastlagt størrelse, en slags fastlagt "normalplan" for det autentiske kristne livet.

Slik er det heldigvis ikke. Frihetsrommet er stort og variasjonene mange. Det finnes et stort mangfold av ulike fromhetsformer og spiritualitetstradisjoner. Reis til Afrika eller Asia – og se deg rundt! Det er nokså forskjellig. Eller ta bare en liten runde i vår egen by: Du trenger ikke reise langt før du har vært innom en liturgisk spiritualitet, en karismatisk spiritualitet, en pietistisk fromhet, en meditativ retreatfromhet – for bare å nevne noen. Slik er det – og slik må det være.

Hvorfor? Fordi folk er forskjellige – og fordi sosiale mønster og kulturelle tradisjoner er forskjellige. Og den kristne spiritualiteten skapes nettopp her: Den oppstår; det betyr: *Den forhandles, formes og endres* – i et dynamisk samspill mellom overlevert tro og personlig erfaring, mellom kristen tradisjon og kulturelle og ideologiske mønstre som preger tid og sted. Kristen spiritualitet er alltid historisk betinget og kulturelt situert. Derfor er den også i stadig bevegelse og endring. Dette ser vi allerede i Det nye testamentet, og det har fulgt kirken gjennom alle tider siden.

Om dette kunne mye mere sies. Samspillet mellom spiritualitet og kultur, mellom tradisjon og aktualitet, er et viktig og fascinerende tema – og en tematikk med dype grøfter på begge sider av veien: Tung tradisjonalisme og opportunistisk dyrking av "det nye" er like lite fruktbare veier å følge.

IV. Semper major – en Gud som bøyer seg mot jorden

Det jeg nå skal prøve på, er et risikoprojekt: Hvordan er det mulig å tale meningsfullt og sannferdig om en virkelighet som overskrider

språkets grenser? Spørsmålet har fulgt teologien og den kristne kirke fra før dens første dag. Og det er dette som møter oss i uttrykket: *Deus semper major*. For Gud er en virkelighet som overskrider språkets grenser. Vår virkelighetserfaring blir for trang. Språket kommer til kort. Begrepene makter ikke å nå fram og tegne bildet av en Gud som er større.

Men det er hjelp å få. Vi kan orientere oss i riktig retning. Bibelen og kirkens overveldende rike tradisjon gir oss tilgang til symboler, metaforer og fortellinger som kan vise vei. Kanskje kan vi likne språket med en finger som peker mot månen: Det gir oss en retning å se i. Men det bærer galt av sted, og vi får aldri en anelse om hva månen er, dersom vi forveksler månen med fingeren som peker – og bare stirrer på den. Språket om Gud er metaforisk og doksolgisk. Når det kommer til stykket, egner det seg best til stillhet, lovprising og tilbedelse.

Likevel må vi forsøke. Og jeg forsøker meg nå med utgangspunkt i følgende scene:

Abraham Heschel – en av de store jødiske teologene i forrige århundre – sitter i sitt arbeidsrom. Han leser langsomt i ei bok. Det er Augustins klassiske "selvbiografi" *Confessiones*. Han stanser opp for det kanskje mest kjente av alle Augustin-ord, og faller i tanker: "Menneskets hjerte er urolig inntil det finner hvile i deg, o Gud."

Stille lenge. Menneskets urolige hjerte... Han speiler den berømte metaforen i israelfolkets historie og gudserfaring, i Loven og Profetenes bilder av den usynlige Gud. Og så kommer det ettertenksomt:

Ja, det er sant at menneskets hjerte er urolig. Men det er en dypere og sterkere sannhet at Guds hjerte er urolig.

Hva er det Heschel har sett?

Han har sett sporene i folkets historie av en lidenskapelig, jordvendt Gud, en Gud med "et hjerte større enn verden", en Gud med livets kilde i sine hender, en Gud som bærer verden og gir alt som lever liv. Hør bare hva Skriftene sier:

Dersom Han (Gud) bare tenkte på seg selv og trakk sin Ånd og sin livspust tilbake, da ville hver levende skapning dø – og menneske bli til jord igjen (Job 34,14–15).

Og han har sett en Gud i bevegelse, en Gud som bøyer seg mot jorden, en Gud i bevegelse ned mot dydene i menneskelig erfaring, en Gud som kommer, slik profeten sier:

"Så sier Han som er høyt opphøyd, som troner evig og har navnet Den Hellige: I det høye og hellige bor jeg – og hos den som er knust – og hos den som er nedbøyd i ånden. Jeg vil vekke de nedbøydets ånd til liv – jeg vil gjøre de knustes hjerter levende." (Jes 57,15)

Deus semper major. En Gud som forbarmer seg, en Gud som kommer. Livgiveren og Frigjøreren.

Er dette et bilde å hvile i – for oss med urolige hjerter? – bildet av en Gud som bøyer seg mot jorden?

En teolog som tilhører den østlige, ortodokse tradisjonen, speiler den samme historien. Han ser den fullbyrdes i Jesus fra Nasaret og leve videre i den kristne kirkes tro. Han spør: Hvem er Gud? Hvordan kan vi tale om Mysteriet bortenfor alle ord? Og så legger han til: "*Gud er navnet på et fellesskap som åpner seg i evig kjærlighet mot verden.*"⁶

Jeg liker denne måten å nærme seg mysteriet på – en trinitarisk teologi: Gud er navnet på et fellesskap – Faderen, Sønnen og Ånden – Livgiveren, Forsoneren, Frigjøreren. Og dette "fellesskapet i Gud" lukker seg ikke om seg selv, men åpner seg. Og knytter uoppslitelige bånd med verden – med jordkloden, med alt som lever, med menneskeslekten og alle urolige hjerter. Nettopp her er den kristne spiritualitetens misjonale dimensjon forankret: I Guds uoppslitelige trofasthet mot verden – at kjærlighetsfellesskapet i Gud åpner seg og vil hente alle inn til seg.

Det er i ham vi lever, beveger oss, og er til. For i Ham er alt blitt skapt, i himmelen og på jorden ... alt er skapt ved ham og til ham. Han er før alle ting, og alt består ved ham ... og ved ham ville Gud forsonne alt med seg selv... (Apg 17,28; Kol 1,16–17+20).

Igen denne grensesprengende virkeligheten: Den skapte verden hviler i Gud. Vi lever fordi fellesskapet i Gud aldri opphører med å åpne seg – og gi verden liv – fordi Den opphøyde og hellige bøyer seg mot jorden. Og i Marias gravide mage blir det synlig for verden:

Gud mener alvor med sin kjærlighet. Det blir synlig i Kapernaum og Nasaret og Jerusalem – at ”fellesskapet i Gud” åpner seg for alle. Det blir synlig på Korset og i Oppstandelsen – og på alle små sideveier mot Emmaus: Fellesskapet i Gud åpner. Den allmektige bøyer seg mot jorden. Livgiveren gir sitt liv.

*För at du inte / tog det gudomliga /
dig til en krona /
För at du valde / smälek och fattigdom
Vet vi vem Gud är.*

(Olov Hartman)

Teologien utvikler begrepene og prøver å tyde sammenhengene: Trinitarisk teologi, transcendens og immanens, skapelse og gjensløsning, kenose og Inkarnasjon – Victor quia Victima – og mange, mange flere. Begrepene er nødvendige og tjenlige til noe. Men de kommer til kort i møte med Mysteriet i dette: At Gud i åpenbaringen åpner sitt hjerte i hellig kjærlighet mot verden. Og i Jesus Kristus fullbyrdes denne Guds kjærlighetshistorie med verden.

Derfor insisterer den kristne kirke på uløselige bånd mellom talen om Gud og historien om Jesus Kristus slik Bibelen og det apostoliske vitnesbyrdet gir den til oss – ikke bare slik at Gud på en særskilt måte har talt gjennom Jesus som profet eller åndelig vismann. Hjerteslaget i den trinitariske teologien er nettopp dette: I Jesus bøyer *Gud selv* seg ned. Ordet blir menneske. Den Gud som ingen noen gang har sett, har Sønnen vist oss hvem er.

Betyr det at Mysteriet nå er avslørt? – at vi har ham nå? – at Gud i Jesus Kristus er tilgjengelig, forståelig, gripbar? – at Han kan beskrives i språket og plasseres innenfor de parametre og vilkår som gjelder for våre liv?

Slik er det ikke. Jesus-historien opphever ikke Mysteriet i den treenige Gud. Men i Jesus fra Nasaret har Mysteriet fått et *tydelig ansikt* og en bevitnet *historie* i verden - en historie som kan fortelles, og et språk som åpner for det som ingen språk kan romme.

Deus semper major. Gud skjuler seg – i sin Åpenbaring.

Spørsmålet er nå: Hva betyr dette med tanke på kristen spiritualitet? Det betyr at en spiritualitet som vil være kristen, alltid orienterer

seg kristologisk. Phillip Sheldrake sier det slik: ”There is one unavoidable starting point. Christians always confront a fundamental horizon within which the meaning of human life and all reality is judged. This horizon is a person – the Jewish teacher, Jesus of Nazareth...”⁷

Dette er altså utgangspunktet: Trinitarisk forankring, kristologisk orientering. I hvilken retning leder det oss på jakt etter en kristen spiritualitet? Jeg vil prøve å nærme meg dette skrittvis – i tre trinn. Mye mere enn antydninger er det ikke rom for.

Først om forholdet mellom gudstro og gudsbilder.

V. Gudstro og gudsbilder

Den kjente mystiker og dominikanermunk Meister Eckhart ba en underlig bønn. Den lyder i korthet slik: ”Barmhjertige Gud, fri meg fra gud!” Hva slags mening gir det å be slik?

Meister Eckhart har sett det mange før og siden har sett: At våre bilder av Gud så fort forvrenses og forvanskes og misbrukes. Vi ser det rundt oss: Det skjer åpent og skremmende på den storpolitiske scenen. Det skjer i våre fellesskap når Gud brukes som legitimering av maktmisbruk og krenkelser. Og det skjer på den intrapsykiske scenen når gudsrepresentasjonene vender seg mot livet og tapper sjelen for livsmot.

Gudstroen banaliseres, og gudsbildene krymper til altfor gjenkjennelige og håndterbare menneskelige størrelser. På godt og vondt preget av våre egne behov, farget av vår egen frykt, formet av vår egen lyst og lengsel. Det gjelder oss alle. I våre lengsler etter sterke opplevelser og et dypere liv med Gud – eller i avsmaken for alt som kan kalles personlig fromhet – lever alltid også gjenskinnet av våre egne savn og lengsler. Vi fristes til å bruke troserfaringer og maktposisjoner for egne formål. Under dekke av å utbre Guds rike fremmer vi også vår egen sak. Og av og til vrenses bildet ut i det groteske: Skjult bak fromme fasader av godhet fullbyrdes de usleste overgrep.

Les den tyske pastoralteologen Karl Frielingsdorfs studie ”Dämonische Gottebilder” – eller den amerikanske teologen John Shea bok ”Finding God again” – eller psykoanalytikeren

Ana-Maria Rizzuto berømte "The Birth of the Living God" – eller Jan-Olav Henriksens bok fra fjoråret: "Relating God and the Self. Dynamic Interplay".⁸ Over alt møter du det samme: Gudsbildene er virksomme. De har makt til å forme liv og prege praksis.

"*The Big Daddy Above*"-guden: Han som ordner opp når livet blir vanskelig, og gir meg løsningen på alle problemer.

Eller "*Big Brother Watch You*"-guden: En himmelsk kontrollfreak som fører nøye regnskap, og som har sin lyst og glede i å notere feil og mangler hos små menneskebarn. "Vær forsiktig lille hånd hva du gjør..."

Eller "*Den nådeløse domsguden*" – "*The Super-Ego God*": Den fjerne, kalde himmelske domsmann som stadig trykker mennesker ned i skyld og skam.

Eller "*Alltid-på-mitt-parti-guden*": En kosmisk forstørrelse av mine egne narcissistiske behov, en amøbisk skikkelse som motstandsløs legitimerer mine egne innfall.

Mange flere "gudsbilder" kunne vært nevnt. Mitt poeng nå er bare dette: Skal vi utvikle en bærekraftig, jordbundet kristen spiritualitet, må vi snakke med større alvor og med dypere innsikt om forholdet mellom Gud og våre gudsbilder. Vi må erkjenne at vår fromhet og våre gudsbilder formes av materiale fra mange kilder og lett formatteres og forvrenges inn i det altfor menneskelige.

Det finnes mange som har oppgitt troen på Gud som barnslig umodenhet eller forkastet troen som umulig å leve med – fordi de aldri fikk hjelp til å nyansere, utforske, bearbeide og endre slike gudsfeststillinger. Det finnes gudsbilder og gudsbilder som reiser opp og setter fri. Men det finnes også gudsbilder som holder nede – i ufrihet eller umodenhet eller utrygghet og angst. Det finnes gudsbilder som ikke er til å leve med, men til å dø av. Noen ganger må "gud" dø for at livet skal bli levelig.

En kristen spiritualitet som hviler i vissheten om at Gud er større og som leter etter "språk for en voksen tro", må gi dette rom og språk i sine fellesskap. Vi trenger å spille og utfordre våre private gudsbilder mot en større virkelighet: Deus semper Major.

VI. Gud og verden – "vær jorden tro"

Teologen Tor Aukrust utga for mange år siden ei bok med tittelen "Tilbake til det ukjente". Det var på mange måter ei annerledes og spennende bok. Jeg husker ikke mye fra boka, men én setning har bitt seg fast. Den lyder slik – muligens litt fritt etter min hukommelse: "Den Gud som åpenbarer seg i den jødisk-kristne religion, er en oppsiktsvekkende 'verdslig' Gud." Hva mente han med det?

Han ville framheve et sentralt og egenartet trekk i kristen gudstro: Gud lever ikke fjernt og tilbaketrukket fra verden. Han er ikke opptatt med "åndelige ting" i himmelen, bortvendt og uberørt av jordens liv. Tvert imot understrekes det gjennom hele den bibelske fortelling at Gud er lidenskapelig vendt mot jorden og det liv som er her. Han er virksom og nær. Han kjemper på livets side mot urett og undertrykkelse, mot fattigdom og nød, mot alt som truer og krenker livet i verden.

Ja, mer enn det: Det er Gud selv som ved sin Ånd gir verden liv og fornyer jordens overflate. Hele den biosfæriske livveven speiler Guds godhet og vitner om Skaperens makt. Livets kilde er i ham. Det er relasjonen til Gud som konstituerer og bærer naturens og menneskenes liv. Pater Arnfinn Haram beskriver dette vakkert i en av sine tekster:

*"Sjøl vil eg hevde at den fundamentale røynsla av relasjon, som ber heile vårt menneskeverd og vårt kall som menneske, er tilhøvet til Gud som vår skapar. Vi er relasjonelle fordi vi skuldar ein annan vilje vårt liv, fordi vi er radikalt avhengige vesen. Menneske lever saman med sine brør og systre, med dyra, fuglane, heile den økologiske røyndomen, saman med sin Skapar. Å oversjå dette er destruktivt både for mennesket, samfunnet og naturen."*⁹

Dette perspektivet er avgjørende i en jordfestet kristen spiritualitet. En kristen spiritualitet verdt navnet lever av Guds ja til jorden. I denne mening er den over alt og alltid en "jordfestet" spiritualitet. Her får derfor også Nietzsches kamprop "Vær jorden tro!" en dyp kristen mening. En jordfestet kristen spiritualitet søker alltid en praksis som overskrider splittelsene mellom Gud og verden, ånd og materie, sjel og kropp, tanke og følelse, kontemplasjon og aksjon. Derfor vender den seg også mot alle for-

mer for spiritualisering av gudsbilde og trosinnhold. Skogene og fjellene, åkrene og verdenshavene er ikke tilfeldige kulisser i livets store drama. De bærer Skaperens signatur. Hva hjelper religiøse opplevelser og stille retreat hvis naturen ranes, og den økologiske veven revner? Nedbrutt natur og ødelagt miljø er hån mot livet og forakt for Livgiveren.

Den jordfestede spiritualiteten er programmatisk *antignostisk* og orienterer seg mot en variant av *panenteisme* som fastholder Guds radikale nærvær i verden samtidig som den hevder Skaperens frihet og uavhengighet overfor sin skapning.

VII. Tre veivisere

Troen på en Gud som bøyer seg mot jorden og elsker verden, legger markerte føringer for en kristen spiritualitet. Den angir en grunnretning – et hovedperspektiv – som kanskje kan formuleres slik: *Den som søker mot den høyeste Gud må øve seg i å se nedover!*

Jeg vil peke på tre momenter som følger av dette – og som er avgjørende i en jordfestet spiritualitet.

Det første momentet peker mot "det sakramentale": En jordfestet spiritualitet *fødes i vann og næres av brød og vin*. Det betyr: I dåpen skjenkes det nye livet. Det tegnes med korsets tegn – troen og forsakelsens merke. Noe skal dø og legges i jorden. Men livet skal leves og vokse – og næres av nattverdens brød og vin. Slik er dåpens og nattverdens sakrament grunnvollen som bærer. Ingen opplevelser eller erfaringer, ingen åndelig disiplin eller ytelser kan rukke ved den treenige Guds gave i sakramentenes uopp-slitelige nåde.

Det andre momentet peker mot *fellesskapet* – "koinonia": En jordfestet spiritualitet kjenner vår elementære avhengighet og sårbarhet. Derfor søker den fellesskapets styrke. Gudstjenesten, bønningen, samtalen – og den praktiske, jordnære omsorgen og misjonen som åpner fellesskapet og inviterer andre inn. Kristenliv er ingen soloprestasjon, ingen reise for ensomme ulver. Spiritualiteten utfordres og får næring når Ordet forkynnes, og livserfaringer deles.

Det tredje momentet peker mot den *diakonale tjenesten*: Gud er skjult i det høye. Men i "det

lave" er han å finne: – i en plaget og presset natur, i økosystemer som desimeres og bryter sammen – hos utstøtte og fattige og marginaliserte – der er Kristus. Og der roper Ånden på medarbeidere i kampen for livet: Jeg var tørst – dere ga meg å drikke // jeg var sulten – dere ga meg mat // jeg var naken – dere kledde meg // jeg var i fengsel – dere så til meg (Matt 25). Denne kampen kommer ikke av seg selv. Disiplin og øvelse hører med. Troens "ja" og "nei" – dagliglivets praktiske bekjennelse av forsakelsen og troen – angir grunnrytmen i en kristen spiritualitet. Nettopp fordi spiritualiteten springer ut av dåpen, er den en "jordfestet" spiritualitet også i den mening at noe må dødes for at Livet kan leves. Derfor må den kristne spiritualiteten øves av individer og fellesskap som skjerper blikket for andres nød og strekker seg mot en kristusformet tjeneste i verden.

VIII. Sammenfatning – biter i mosaikkens bilde

Jeg har prøvd å tegne noen streker i et stort og mangfoldig landskap. I min verden aner jeg at det etter hvert kan bli et bilde. Nå er det underveis. Og det er tid for å samle bitene i mosaikken og se etter et mønster. Jeg prøver meg derfor med en sammenfatning ved hjelp av 6 brikker eller biter i mosaikken; de tre første gir form og fundament; de fire siste angir øvelser underveis.

1. En trinitarisk gudstro: Den første brikken i bildet er det trinitariske fellesskapet i Gud, et fellesskap som åpner seg i evig kjærlighet mot verden – en Gud som bøyer seg mot jorden – og viser sitt ansikt i Jesus fra Nasaret.
2. Koinonia og sakrament: Den andre brikken er bildet av menighetens fellesskap og sakramentenes robuste nåde. Den jordfestede kristne spiritualitet fødes "i vann" og næres av "brød og vin". Den henter styrke til nytt liv i fellesskapets bønn og samtale.
3. Diakonia: Den tredje brikken er bildet av tjenesten: Den som søker Den høyeste Gud, må øve seg i å se "nedover" – mot medmennesker i nød og mot en truet natur. Forsakelse og tro – i kamp for livet.
4. "Lectio divina": Den fjerde brikken er hjer-

tets lyttende lesning av Guds ord, øvelsen av stillheten og bønner – veien inn i rikdommen og skjønnheten i den kristne tradisjonens skatter.

5. "Diakrisis": Den femte brikken handler om oppøvelse av dømmekraft, evnen til å gjennomskue overfladiskhet og avsløre urett og maktmisbruk, et skjerpet kritisk blikk i Evangeliets og rettferdighetens tjeneste.
6. Takknemlighet og lydhørhet: Den sjette og siste brikken peker mot en grunnleggende øvelse i all kristen spiritualitet: Å øve takknemligheten for livet og lydhørheten mot alt som lever – skapningens skjønnhet og lidelse, godheten i det alminnelige – å våge å stå stille og øve seg i å se det som er. Det handler om sansenes åpenhet, om ikke å ta alt for gitt, men å øve seg i å *motta alt som gitt* – som gave fra Gud.

Slik er en jordfestet spiritualitet underveis, uferdig og i bevegelse, altså en spiritualitet for pilegrimer, for folk som tilhører veien. Og det er uten tvil noe med det å gå og være i bevegelse. Mange har erfart det. Derfor kommer et godt råd for det åndelige liv til slutt. Søren Kierkegaard har vært så vennlig å la meg låne det. Hør bare her:

Tap for all del ikke lysten til å gå! Jeg går meg til det daglige velbefinnende, og går fra enhver sykdom; jeg går meg til mine beste tanker, og jeg kjenner ikke en tanke som er så tung at man ikke kan gå fra den. Når man slik fortsetter å gå, så går det nok.

Og nå går jeg.

Takk.

Noter

- 1 Pannenberg, W.: *Basic Questions in Theology*, vol 2 (Philadelphia, 1971), s 65.
- 2 McCarthy, M.: "Spirituality in a Postmodern Era", I J. Woodward & S. Pattison (eds.): *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology* (Oxford, 2000), s 196.
- 3 McGinn, B. & Meyendorff, J.: *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century* (New York, 1985), s xv–xvi.
- 4 Heschel, A.: *Man's Quest for God* (New York, 1954) s 87.
- 5 Sheldrake, Ph.: *Spirituality and Theology. Christian Living and the Doctrine of God* (New York, 1998) s 15.
- 6 Sitat fra et foredrag holdt av Torstein Theodor Tollefsen, professor i filosofi, Universitetet i Oslo.
- 7 Sheldrake, Ph.: *Spirituality and Theology. Christian Living and the Doctrine of God* (New York, 1998) s 14.
- 8 Frielingsdorf, K.: *Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung* (Mainz, 1997) Shea, J.: *Finding God Again. Spirituality for Adults* (Landham/New York, 2005) Rizzuto, A.-M.: *The Birth of the Living God* (Chicago, 1979); Henriksen, J.-O.: *Relating God and the Self. Dynamic Interplay* (Burlington, 2013).
- 9 Haram, A.: "Bøn og humanitet", i Varkøy, Ø. (red.): *Om nytte og unytte*. (Oslo, 2012).

Sammendrag

Artikkelen er en lett bearbeidet utgave av forfatterens avskjedsforelesning ved MF, holdt i oktober 2014. Det sentrale tema som teksten søker å belyse er dette. Hvordan kan vi forstå sammenhengen mellom kristen gudstro og kristen spiritualitet? Hvilken betydning har gudstroen slik den kommer til uttrykk i kirkens teologi med tanke på kristen spiritualitet forstått som de erfaringer og den praksis som følger av denne tro. Sentralt står overbevisningen om at Gud alltid er større ("Semper major") enn det våre teologiske formuleringer kan fange. Men nettopp derfor er det avgjørende viktig å arbeide kritisk og konstruktivt med våre gudsbilder og gudsforestillinger. Et sentralt anliggende i denne sammenhengen er bildet av "en Gud som bøyer seg mot jorden". I skapelsen og inkarnasjonen gjør den treenige Gud sin gjerning for å redde det liv og den jord han elsker. Dette utfordrer både kristne fellesskap og enkeltmennesker til "en jordfestet spiritualitet".

Religion og relasjon

Teologiens bidrag til religionspsykologien



**JAN-OLAV HENRIKSEN¹, FORSKNINGSDEKAN/PROFESSOR (RELIGIONSFILOSOFI),
PROFESSOR II (SAMTIDSRELIGION)**

jan.o.henriksen@mf.no

Det er et udiskutabelt faktum at psykologi – og dermed også religionspsykologi – er en viktig bidragsyter til forståelsen av hvordan religion og religiøsitet påvirker og eventuelt også endrer menneskers erfaringer av seg selv og verden.² Slik sett kan religionspsykologi være et viktig bidrag til den teoretiske utforskning og refleksjon over religion og religiøse fenomener, enten det skjer innen rammen av religionsvitenskap eller av teologi. I denne artikkelen vil jeg imidlertid gå den andre veien og spørre om på hvilken måte teologi kan forstås som et bidrag til en fordypet forståelse av de fenomener og temaer som gjøres til gjenstand for undersøkelse i en (religions-)psykologisk sammenheng. Dette har ikke minst å gjøre med hvordan religiøse symboler og forestillinger bidrar i dannelsen av selv og identitet. Det grunnleggende anliggendet er derfor i det følgende å gi et preskriptivt bud på teologiens relasjon til psykologi, og å si noe om hvordan den både kan få oppgaver fra og selv utfordre psykologi og psykologisk arbeid.³

1. Om teologi som dialogpartner for religionspsykologi

I de siste tiårene har det skjedd en stille, men betydningsfull endring i det teologiske landskapet: Teologi har endret karakter fra å være dominert av fokus på tekst, kilder og fortolkning av dem til også å bli en erfaringsvitenskap som undersøker og forholder seg til det som kalles "lived religion"⁴: Dette har sammenheng med en rekke forhold. Ett av dem er erkjennelsen av at tekst er en del av og uttrykk for menneskelig erfaringsvirkelighet, og at tekster henger sammen med praksiser og bestemte former for bruksvirksomhet. Slik sett er tekster ikke formidling av informasjon, men knyttet til – og selv også uttrykk for – menneskelig erfaring. Dette gjør det nødvendig med et nytt grep om teologiens kilder – som også kan tematisere sosiale, kulturelle og emosjonelle relasjoner og praksiser, og se på hvordan tekstenes innhold henger sammen med og etablerer erfaringsformer som kommer til uttrykk i måten mennesker erfarer seg selv, sine relasjoner og sin verden på. Det betyr at religiøse tekster også må ses som formidlere av det som i selvpsykologien

(Kohut) kalles for selvsymboler – dvs. symboler eller forestillinger som former menneskers indre verden.

En slik mer erfaringsorientert måte å forstå teologi på gjør det enklere å nærme seg teologiens kilder som uttrykk for en dynamisk og foranderlig *virksomhet og virkelighet*, med ulike fokus gjennom historien. Det er ikke slik at teologiens kilder er uavhengige av erfaring, men hva de betyr for mennesker er hele tiden knyttet til og betinget av den konkrete erfaringsvirkelighet mennesker har del i. Denne erfaringsvirkeligheten er ikke bare kognitiv og kunnskapsmessig å forstå, men er også i høy grad preget av menneskers relasjonelle (og dermed emosjonelle) erfaringer.

Teologiens oppgave blir på denne bakgrunn å forstå som at den skal bidra til en reflektert og informert tale om Gud på en måte som både tolker erfaringen mennesker har i lys av Skrift og tradisjon, og samtidig å åpne for ny erfaring av hva livet i relasjonen til Gud kan innebære – også det ved hjelp av tilgjengelig kunnskap og tradisjon. Hvorfor dette fokus? Ikke konflikt mellom teologi og andre kunnskapsformer, men konsonans. Teologi har ikke noen privilegert kunnskapskilde eller definisjonsmakt, men må hele tiden knytte an til aktuelle kilder og ressurser.

En slik forståelse av teologi innebærer at den i enda mindre grad enn tidligere kan forstås som en samling av evige og uforanderlige læresetninger: Teologisk arbeid må snarere forstås som en dynamisk og åpen virksomhet for å tolke tro inn i tiden og ved hjelp av tidens og tradisjonens forutsetninger, ressurser og anliggender. Det kan ikke skje uten også å ta hensyn til, reflektere over og ta på alvor menneskers erfaringsverden.

En vesentlig side ved menneskelig erfaring, som her bare kan antydes, er at det på grunnleggende måte er slik at det er erfaringene som gjør mennesker til dem vi er og blir.⁵ Hvis vi ser religiøsitet og de refleksjoner som teologien gjør over den, som noe som både skal skape erfaringer og tolke erfaringer mennesker allerede har gjort seg, blir måten *teologi brukes på* noe som fort kommer i sentrum for refleksjonen over teologiens virksomhet. Det betyr at vi får

bedre grep om hvordan teologi også skal og kan bidra til å frigjøre fra erfaringer, ødelagte relasjoner og stengsler som gjør at livet ikke er etter Guds vilje. Om teologien tar denne oppgaven på alvor, formidler den muligheten for konkrete erfaringer av nytt liv. "Nytt liv" vil i denne sammenheng da kunne oppleves som nye måter å leve på og erfare på, enten der er i den sosiale verden sammen med andre, i erfaringen av eget liv og eget kropps- og følelsesliv, eller i andre dimensjoner av menneskelig erfaring. Teologien forholder seg i en slik forståelsesramme til alle menneskelige erfaringsdimensjoner, og det er i kraft av at den forholder seg til disse at den også trenger å være åpen for, og alliere seg med, psykologi.

2. Om teologi og psykologi

Den forståelsen av teologi som er presentert i forrige avsnitt innebærer at det er mulig å se menneskelig erfaring som "møtested" for psykologi og teologi. Både teologi og psykologi forholder seg til og har som oppgave å fortolke menneskelig erfaring – men med ulike, om enn ikke fullstendig forskjellige målsettinger: Mens teologiens normative prosjekt er å bringe til orde og muliggjøre menneskers tro på Gud og hvordan relasjonen til Gud kan og skal komme til uttrykk midt i menneskelig erfaring, skal psykologi hjelpe mennesker å bli mer gjennomsiktede for seg selv og hjelpe dem til å forstå de drivkrefter og innflytelser som har gjort dem til dem de nå er, med sikte på også å komme videre i forhold til bindinger, sår og ødelagte relasjoner. Med denne måten å forstå psykologiens oppgave på blir det også tydelig at denne oppgaven slett ikke trenger å være eksklusiv for psykologien; også teologien skal – om enn med et annet utgangspunkt og i en annen, og mer omfattende ramme – bidra til at mennesker blir mer gjennomsiktede for seg selv, får en dypere selvforståelse, får sjansen til å hele ødelagte relasjoner og frigjøres til nytt liv.

Hvis vi ser erfaringer som *møtested*, kan vi med fordel se det som selvpsykologien kaller for *selvsymboler som møtepunkt*. Slike symboler er indre representasjoner av en selv og andre, og kan ses som "bærere" av erfaringer som har både emosjonell og kognitiv karakter. De er ikke

bare resultat av erfaring, men de former og bestemmer også hvordan man gjør nye erfaringer. Slik sett vil et selvsymbol som uttrykker erfaringen og overbevisningen i et selv av at "Jeg er ikke verd å bli elsket" være et symbol som også fører til at man stadig ser nye erfaringer som en bekreftelse på dette. Tilsvarende vil selvsymboler som "Far" eller "Mor" ikke bare være bestemmende for den konkrete erfaringen av far og mor og hva man venter seg av relasjonen til dem, men slike symboler vil også, som Ana-Maria Rizzuto har vist, ha betydning for erfaringen av Gud som "Far".⁶ Selvsymbolet "Gud" vil derfor aldri bare være preget av hva forkynnelsen sier om Gud, men forkynnelsen vil hele tiden knytte an til, aktivere og mobilisere allerede eksisterende erfaringslag og ressurser i selvet på måter som vil være bestemmende for hvordan opplever Gud. Dette vil i sin tur igjen ha avgjørende betydning for hva slags muligheter en forkynnelse av Gud vil ha eller ikke ha i det enkelte menneskes liv (Jeg skal utvikle noen elementer i selvpsykologien nedenfor).

På dette punktet kan det være et poeng å fremheve en sentral teologisk innsikt, nemlig at tro alltid er forankret i individuelle personer (selv om de ikke kan være det uten at de også står i fellesskapsrelasjoner med andre). Hvis man ser teologi som en virksomhet som skal gi språk til troen, handler det derfor også om at teologiens språk må åpne menneskers indre verden som en trosverden – og det kan den ikke gjøre uten både å relatere til personlige erfaringer, og med sikte på å "bygge" eller skape slike erfaringer. Når vi snakker troens menneske som "det indre mennesket", er dette ikke bare et uttrykk for det Charles Taylor identifiserer som kaller for den moderne "turn toward inwardness" der det menneskelige selv eller identiteten (som jeg skal utvikle forståelsen av nedenfor), og ikke bare verdens orden blir sentralt for religion, men denne vendingen gir også basis og mulighet for å tematisere selvets individuelle erfaringer som religiøst betydningsfulle.⁷ Teologiens språk bidrar dermed til å åpne eller lukke til for ulike sider ved menneskers indre verden, alt etter hva det finner det verd å gi uttrykk for og ikke, validere eller fortrenge, ignorere eller forkaste.

Uansett så er teologi i denne sammenheng

vevet tett og uløselig sammen med det som skaper selvet. Vi kan her snakke om en dobbel hermeneutikk der erfaringene fortolker troen, og troen fortolker erfaringene og gir mulighet for nye erfaringer. Selv og tro, teologi og psykologi la seg ikke løse helt fra hverandre. Det er av avgjørende betydning at verken teologi eller psykologi ignorerer dette faktum – noe det har vært tendenser til i begge disipliner – i teologien fordi den vil tale om Gud og om Guds ord og ikke "vil bli antropologi", og i psykologien fordi den ikke har ansett tro og religion som noe som kan bidra med sentrale og avgjørende selvsymboler som konstituerer helheten i selvet. For en teologi som vil ta menneskers psykologi og selvdannelse på alvor, er dette derfor en utfordring til både andre teologiske posisjoner og til en psykologi som ikke regner religion som viktig.

En som kan bidra til å underbygge og utdype disse poengene fra psykologisk mark, er den amerikanske psykologen Heinz Kohut:⁸ Vi kan med utgangspunkt i hans selvpsykologi si at selvet utgjør en fortolkningskontekst for religiøse "symboler". Selvet utvikler seg med basis i sammenhengende og varige erfaringer med andre, og relasjon til andre og tilknytningen til dem bestemmer selvets symbolsk formidlede erfaring av seg selv, verden, andre, Gud. Positivt forstått innebærer slike erfaringer at selvet "bygges opp", og at man utvikler selvsymboler – emosjonelle "bilder" av seg selv og andre som preger både opplevelsen av en selv og erfaringen av verden. Selvsymboler er derfor symboler i selvet, som "representerer" både en selv og andre, og som er grunnleggende emosjonelle. Eksempler på slike symboler kan være selvet, mor, far, Gud, søsken, osv. Hvordan slike symboler er formet er avhengig av den individuelle utviklingen i selvets to poler – to poler som utfoldes og utvikles i relasjon til andre, og som vi for enkelthets skyld kan kalle henholdsvis den speilende og den idealiserende polen hos selvet. Teologisk sett vil den speilende polen vil spille sammen med *den positive bekreftelse* som ligger i at mennesket er skapt i Guds bilde, og kan dermed ha en grunnleggende erfaring av selvverd og tillit til seg selv og sitt. Den idealiserende polen kan på sin side spille sammen med et

gudsbilde som gir menneskelivet *trygghet, orden, retning og veiledning*. Hos Kohut er samspillet mellom disse to polene er essensielt: Manglende bekreftelse i tidlig fase av selvutviklingen kan skape selvsikkerhet som kompenseres av usunn idealisering av seg selv (narsissisme) eller av andre, og leder til mangel på selvtilit og utvikling av selvstendighet. Man blir på sett og vis bundet til andre fordi de hele tiden er dem som kan gi den bekreftelse man ikke fikk i starten. På den annen side kan manglende ivaretagelse og trygghet kan lede til en stadig søken etter både bekreftelse og trygghet og føre til en ukritisk idealisering av institusjoner eller autoriteter, eller til utviklingen av et verdensbilde i svart/hvitt, som ikke gir selvet evne til å nyansere eller å forholde seg godt til elementer i livet som ikke lar seg fange opp av etablerte og trygghetsskapende strukturer eller normer. Religiøse "systemer" utgjør en fortolkningskontekst for selvet slik det dannes i spenningen mellom disse to polene. Denne konteksten må og bør ikke forstås som utvendig eller kognitiv, men må forstås som sammenvevet med selvet og dets ulike relasjoner/tilknytninger. Dette gjør at vi må ha en dynamisk forståelse av både selvet og religionen; ingen av dem kan fikseres verken av teologi eller psykologi som vil tolke erfaring og åpne for erfaring. På samme måte som et fastlåst selv fremstår som ute av stand til å forholde seg dynamisk og adekvat til omgivelsene, vil en religiøs forståelse som ikke tar hensyn til selvets erfaringer fremstå som fastlåst og ute av stand til å tolke disse – fordi selvet er sine erfaringer.

Teologi og psykologi er på denne bakgrunn utfordret av det vi for enkelhets skyld kan kalle ignoransens problem, at man overser eller ignorerer konstitutive og dyptliggende elementer i det som har konstituert selvet, fordi dette kalles religion. I kraft av sin funksjon i selvet er religiøse symboler *virkelige* (i betydningen eksisterende og virksomme), uansett om (man tror) Gud eksisterer eller ikke – og de må derfor regne med som potensielt vesentlige for hvem og hva selvet er eller er blitt. I denne sammenheng vil teologien derfor utfordre psykologien til å ta på alvor de erfaringer og tilknytninger som har formet menneskets identitet – selv når disse

er knyttet til det som tradisjonelt har vært tabu i psykologien, nemlig religion (som ubetydelig etc.). Et viktig poeng i denne sammenheng er at teologien kan også gi språk til selvets fremtid, og ikke bare fortolke og befri fra fortiden. Slik kan vi se teologi som *orienteringsvitenskap* og som "livsverdiorganisator". Et åpent spørsmål er om det finnes tilsvarende ressurser i psykologien, eller om den er tjent med å alliere seg med menneskers religion og livssyn for å kunne innløse behovet for slikt språk (og dermed skape mulighet for nye erfaringer).

Teologi kan dessuten i allianse med psykologi peke på det problematiske i å fokusere utelukkende på mennesket slik det fremstår som handlende, tenkende og i konkret aktørskap. Både teologi og psykologi forvalter innsikten i at det finnes dypereleggende og konstitutive elementer i menneskets liv (selvet) som er forankret i tilknytninger, relasjoner, og emosjoner. De har begge derfor en oppgave i å korrigere neglisjeringen av det før-subjektive, eller den ensidige betoningen av subjektiviteten som utgangspunkt for religion (handling, holdning, bevissthet) og religiøs virksomhet. La meg illustrere dette litt mer:

En forutsetning for at teologi og psykologi kan ses å samvirke på den måten som er antydnet ovenfor, er at de begge – om enn på svært ulikt vis – arbeider med den "symbolverden" som organiserer og preger menneskers tro og selvopfatning. Men nettopp fordi de begge gjør det, er det viktig at man fra en teologisk posisjon tar på alvor og er oppmerksom på at tro ikke kan separeres fra menneskets psykologiske dynamikk, slik denne er dannet og formet med basis i (tidlige eller signifikante) relasjoner og tilknytninger til andre mennesker. Den psykologiske dynamikken som er forankret i følelsesliv, er i en forstand forut for og preger (religiøs) kognisjon, men religiøs tro er også medkonstituerende for psykologisk dynamikk. Dersom teologi utfoldes som en refleksiv og kritisk vitenskap, og ikke bare som en leverandør av ferdige sannheter og etablerte kognitive oppfatninger, kan den bidra til å gjøre dette forholdet mer transparent. Det henger sammen med at selv-symboler, inklusive de religiøse, ikke primært er kognitive, men emosjonelle og forankret i og

preget av erfaringer selvet har med andre i sin tidlige livsfase. De formidler relasjonen mellom selvet og verden, primært emosjonelt, først sekundært kognitivt. Som Heinz Kohut skriver: "The Self emerges out of feeling."⁹

Teologi formidler derfor også sentrale psykologiske ressurser som er vevet sammen med de to polene som danner selvet, og som ble beskrevet ovenfor: Den speilende polen i selvet innebærer at barnet blir emosjonelt bekreftet og oppmuntret på hvordan det er, og hva det gjør – gir en opplevelse av hva som er både godt og trygt. Her skapes en opplevelse av selvverd, av hvem man virkelig er, av ens muligheter og evner, og en sjanse til å glede seg over hvem en er. Den idealiserende polen gir barnet i stand til å finne trygghet og trøst i å være ivaretatt hos en annen. Slik trygghet oppnås senere ved å identifisere seg med en annen eller med dennes idealer eller verdier. Denne polen gir orientering og struktur til livet, kunnskap om rett og galt og en opplevelse av livskontroll. Samlet sett gir disse polene grunnlag for å danne et selvsymbol basert på realistisk selverfaring – som er forankret i optimal frustrasjon – som innebærer at man får en mer nyansert relasjon til egne forestillinger om grandiositet og om idealiserte andre. Det er verd å merke seg hvordan Kohut med denne beskrivelsen gir en annen mulighet for å bestemme religion i forhold til selv enn Freud som stort sett bare knytter gudssymbolet til den idealiserende polen, og som har liten forståelse for hvordan religion og religiøse forestillinger også kan frigjøre individet når det gjelder relasjoner, kreativitet og selvtilitt.

3. Teologiens kritiske funksjon i forhold til eksisterende religion

En av teologiens viktigste utfordringer i dag er å gi ressurser til en forståelse av selvet, som forstår det som ikke-intellektualistisk og kroppslig, og som forankret i relasjonen til andre. Den må også fortsette å problematisere et menneske-bilde som først og fremst legger vekten på menneskets aktørskap (agency). Religion er noe som ikke er kognitivt uttømbart eller mulig å artikulere ferdig i en fast form, og tro må stadig på nytt tolkes og utvikles ved hjelp av erfaringsressurser som blir selvet til del. Da kan både tro

og selv utvikles videre. En slik forståelse lar oss se den teologiske tradisjonen som en ressurs for å la selvet vokse og vinne seg selv. Til sammen lar dette oss forstå både selv og religion i et historisk, prosessuelt, relasjonelt og dynamisk perspektiv.

Teologien må videre kunne peke på patologiske konsekvenser av eksisterende religion og utvikle alternative symbolkonfigurasjoner for å korrigere eller erstatte disse. Dette fordrer imidlertid også at teologi forholder seg til hele erfaringsvirkeligheten og ikke overser eller sanksjonerer følelser, disposisjoner eller drifter som kan skape utfordringer og konflikter i relasjoner, enten det er inter-selv eller intra-selv. Teologi kan slik, i allianse med psykologi, bidra til oppgjør med patologisk teologi og religiøsitet. Med patologisk i denne sammenheng mener jeg her teologi og religion som bryter ned menneskers mulighet for å leve fritt i tro, tillit, åpenhet, frihet, håp og kjærlighet:

- Mot en bruk av religiøse eller teologiske symboler som holder mennesker fast i patologi med opprinnelse i andre faktorer enn religiøse.
- Mot en bruk av religiøse eller teologiske symboler som fører mennesker inn i selvpatologier.
- Mot ensidig bruk eller vektlegging av religiøse symboler som forhindrer personlig vekst, selvstendiggjøring og opplevelse av egenverd.
- Teologien må noen ganger alliere seg med psykologien for å la bestemte gudsbilder dø, og gi grunner for hvorfor dette er nødvendig.

Et oppgjør med det jeg her kaller patologisk teologi, vil med fordel kunne ta utgangspunkt i hvordan slik teologi bidrar til å ødelegge ressursene som er nødvendig for å sikre individets tilknytningsmuligheter til andre, eller opprettholder negative og selvødeleggende tilknytninger. Til dette formålet er alliansen med psykologi ufrakommelig.

4. Teologiens konstruktive funksjon i forhold til eksisterende religion

Med et slikt syn på religion og dens funksjon når det gjelder å bygge opp vesentlige symboler

for selvforståelse, erfaring og orientering, gir det seg selv at en psykologisk posisjon som ikke har syn for eller forstår religionens betydning i forhold til utviklingen av selvet, kan gå glipp av vesentlige terapeutiske innsikter. Dersom teologien kan identifisere symbolske ressurser som bidrar til å bygge opp selvet, er det tilsvarende viktig for psykologien å alliere seg med kunnskapen om dette. La oss se på noen eksempler på dette:

Selvobjektet "Gud" kan bekrefte selvet og bidra til at det utvikler en form for selvstendighet og erfaring av soliditet, eller det kan forhindre utviklingen av soliditet og egenverd. Det er rimelig å se dette som nøye sammenvevet med foreldreerfaringer. Teologisk forsvarlig bruk av gudssymbolet kan gi selvet en erfaring av optimal frustrasjon som både unngår illusorisk idealisering og ubegrenset grandiositet i forhold til andre og seg selv. Dermed kan selve symbolet Gud også motvirke at det dannes et falskt selv.

En evangelisk forankret teologi kan peke på at den ubetingede bekreftelse og ubetingede trygghet som er utgangspunkt og utfordring for religiøs danning av selvet. Gudssymbolet kan på et slikt grunnlag bevirke at selvet kan oppleve seg selv som akseptert og verdifullt i seg selv. Samtidig vil et gudssymbol som gir for mye bekreftelse og for lite frustrasjon, skape et grandios selv som tror det kan kontrollere alt, og holde selvet fast på måter som kan forhindre personlig vekst. For lite bekreftelse vil på den andre siden bidra til en evig søken etter dette og kunne utvikle et forhold til Gud der det blir umulig å skjelne mellom en selv og den Gud som hele tiden yter det som skal til for å opprettholde selvfølelsen.

Peke på at *tilpasning* og tilknytning ikke henger organisk sammen: Tilknytning kan også fremmes mellom instanser som er selvstendige, og der den ene ikke må tilpasse seg den andre for å oppnå aksept eller trygghet. Et slikt grunnlag for selvdannelse kan teologien bidra til å skape når den formidler en forståelse i selvet av at "Gud tåler hele meg", og at Gud ikke krever at man må "tilpasse" seg for å bli ivaretatt, trygget eller akseptert. Språket for "sjelens oppbygging" (og eventuelt gjenoppbygging) er derfor knyttet til at mennesker kan få oppleve at det finnes et

ubetinget forhold mellom selvet og Gud, bestemt av hvem Gud er, og hva Gud har gjort, og ikke av hva mennesket er, har gjort, skal føle etc.

Evangelisk teologi kan derfor også spille på en psykologisk forståelse av hvordan tilpasning og relasjoner som er betinget av disse er problematiserende for sjelens gjenoppbygging: Å snakke om mennesket som skapt i Guds bilde, ufortjent og av skapelsens nåde, kan gi en erfaring av grunnleggende aksept og anerkjennelse, og tydelighet og trygghet som hviler i denne erfaringen av grunnleggende aksept. Dette utelukker ikke at man også kan og må snakke om mennesket som synden, og som en som blir rettferdiggjort av tro. Tvert imot kan vi se at en psykologisk adekvat utforming av rettferdigjørelseslæren ut fra dette nettopp bidrar til å bygge opp et selv som slipper å tenke på egne fortjenester, tilpasning eller andre betingelser som skal tilfredsstilles som grunnlag for relasjonen til Gud.

Oppsummering

Med en forståelse av tro og religion som er antydnet her, er religion ikke først og fremst en ferdig pakke med trossannheter som man kognitivt skal slutte seg til. I stedet kan man se tro og religion som "script" eller partitur for selvet, som det må forholde seg til, tilegne seg og utvikle i forhold til egne relasjonserfaringer. Selvets erfaring er derfor en vesentlig fortolkingskontekst og artikuljonskontekst for religion. Religion handler ikke om verden der ute, men om selvet i relasjon til Gud, andre og seg selv. En for snever psykologisk eller teologisk oppfatning av religion som først og fremst legger vekt på den som oppfatninger og som en utfordring til å være konform eller ortodoks kan derfor med fordel korrigeres eller suppleres med en dynamisk forståelse av både selv og religion/teologi. En slik dynamisk forståelse av religion kan bidra til å møte patologisk teologi¹⁰, og til å løse opp i psykologiske patologier på måter som kan gjenoppbygge sjelen eller selvet. Dermed kan man også se tilegnelsen av en religiøs tradisjon som en anledning til personlig vekst og som et livsprosjekt: Det er ikke tilfeldig at teologi og psykologi i dag kan møtes i spiritu-

alitet. Det henger sammen med det felles prosjektet for å åpne både individ og fellesskap for noe som er større enn det som er her og nå, og gi ressurser for å kunne møte dette.

Litteratur

- Ammerman, Nancy Tatom. *Everyday Religion : Observing Modern Religious Lives*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007.
- . *Sacred Stories, Spiritual Tribes : Finding Religion in Everyday Life*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2014.
- Danbolt, Lars Johan. *Religionspsykologi*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2014.
- Danbolt, Lars Johan, and Hans Stifoss-Hanssen. *Ritualisering : Å Skape Mening Gjennom Symbolske Handlinger*. 2014.
- Engedal, Leif Gunnar. *Ecce Homo : En Studie Av Psykivitenskapelige Identitetsteorier Med Særlig Henblikk På Identitetserfaringens Konstituerende Elementer Og De Meta-teoretiske Forutsetningenes Funksjon I Teoriutforming / Elektronisk Ressurs*. Acta Humaniora. Oslo ; Faculty of Arts Unipub, 1999.
- Henriksen, Jan-Olav. *Life, Love, and Hope : God and Human Experience*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2014.
- . *Relating God and the Self : Dynamic Interplay*. Burlington: Ashgate, 2013.
- Jones, James W. *Terror and Transformation : The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspectives*. Hove: Brunner-Routledge, 2002.
- Jones, James William. *Blood That Cries out from the Earth : The Psychology of Religious Terrorism*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
- . *Religion and Psychology in Transition : Psychoanalysis, Feminism, and Theology*. New Haven, [Conn.]: Yale University Press, 1996.
- Rizzuto, Ana-Maria. *The Birth of the Living God : A Psychoanalytic Study*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Stålsett, Gry. *Psykodynamiske Perspektiver På Religiøs Tro: Objektrelasjonsteori Og Selvpsykologi*. 2014.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Noter

- 1 Et tidligere utkast til denne teksten ble holdt som forelesning på Norsk Religionspsykologisk konferanse, Honne (Biri), i oktober 2014.
- 2 Se f.eks. nyere norske bidrag som Leif Gunnar Engedal, *Ecce Homo: En Studie Av Psykivitenskapelige Identitetsteorier Med Særlig Henblikk På Identitetserfaringens Konstituerende Elementer Og De Meta-teoretiske Forutsetningenes Funksjon I Teoriutforming / Elektronisk Ressurs*, Acta Humaniora (Oslo ; Faculty of Arts Unipub, 1999)., James William Jones, *Religion and Psychology in Transition: Psychoanalysis, Feminism, and Theology* (New Haven, [Conn.]: Yale University Press, 1996); James W. Jones, *Terror and Transformation: The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspectives* (Hove: Brunner-Routledge, 2002); James William Jones, *Blood That Cries out from the Earth: The Psychology of Religious Terrorism* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008); Gry Stålsett, *Psykodynamiske Perspektiver På Religiøs Tro: Objektrelasjonsteori Og Selvpsykologi* (2014); Lars Johan Danbolt and Hans Stifoss-Hanssen, *Ritualisering: Å Skape Mening Gjennom Symbolske Handlinger* (2014); Lars Johan Danbolt, *Religionspsykologi* (Oslo: Gyldendal Akademisk, 2014).
- 3 For en mer omfattende utvikling av slike anliggender se Jan-Olav Henriksen, *Relating God and the Self: Dynamic Interplay* (Burlington: Ashgate, 2013).
- 4 Eksempler på dette er bl.a. tidsskriftet *Journal of Empirical Theology*, samt bidrag som Nancy Tatom Ammerman, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007); *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2014).
- 5 Jeg har utfoldet erfaringsbegrepet mer omfattende i Jan-Olav Henriksen, *Life, Love, and Hope: God and Human Experience* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2014). Se s 25–35.
- 6 Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study* (Chicago: University of Chicago Press, 1979).
- 7 Se Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), særlig del II.
- 8 Til sammenfattende fremstillinger av hovedtrekk hos Kohut se Jones og Henriksen, op. cit.
- 9 Ref.
- 10 For mer om patologisk teologi: Se Henriksen 2013!

Sammendrag

Denne artikkelen utvikler på hvilken måte teologi kan forstås som et bidrag til en fordypet forståelse av de fenomener og temaer som gjøres til gjenstand for undersøkelse i en (religions-)psykologisk sammenheng. Hovedvekten ligger på hvordan religiøse symboler og forestillinger bidrar i dannelsen av selv og identitet. Dermed vil den si noe om teologiens relasjon til psykologi, og om hvordan den både kan få oppgaver fra og selv utfordre psykologi og psykologisk arbeid.

“Don’t tell me this is only taking place in my head”

Dialogues between theology and psychology on anomalous experiences



ANNE AUSTAD, RESEARCH FELLOW, DIAKONHJEMMET UNIVERSITY COLLEGE
austad@diakonhjemmet.no

Introduction

I will begin this article by presenting a fictive dialogue. The dialogue is an excerpt from the Broadway play “Freud’s Last Session,”¹ in which the scriptwriter imagines a conversation between an old Sigmund Freud and a younger C.S. Lewis in London in 1939. Freud and Lewis likely never met in real life, but the writer of the play envisions what a discussion between them might have entailed:²

Freud: *I have spent much of my life studying fantasies. In the time I have left, I have decided to try to understand reality as best as I can. As I have heard, you are a person with high intelligence and you have a talent for analytical thinking. I heard that you, until recently, had shared my view that the idea of a Creator is infantile.*

Lewis: *That’s right.*

Freud: *So you are, like Paul, either a victim for a total conversion or a hallucinatory psychosis.*

Lewis: *Paul was struck by lightning while riding his horse on the way to Damascus. I was struck by a thought when sitting in the side-carriage to my brother’s motor-bike on our way to the zoo. It’s not as dramatic.*

Freud: *That depends on the thought.*

Lewis: *When I left, I did not believe that Jesus Christ is the son of God. When I arrived, I did. It’s so simple.*

Freud: *Thoughts are only simple as long as one chooses not to investigate them.*

(St. Germain, 2009; Bang-Hansen, 2013)

This small part of the play contains three elements I wish to discuss in the following article: (1) a possible *anomalous experience*; (2) a *theological voice*, represented by C.S. Lewis, despite the fact that he was not a theologian but a literary scholar; and (3) a *psychological voice*, represented by Freud. Further, there is a dialogue between the psychological and theological voices regarding the interpretation of anomalous or extraordinary experiences.

The play is based on ideas from more than 75 years ago. Much has happened in the fields of theology and psychology since then. However, both disciplines still discuss anomalous experiences, asking whether these experiences are “real” or “imagery,” whether they appear on the “inside” or “outside” of human beings, and to what extent they are “healthy” or “non-healthy” (Watts, 2002). More recent phenomenological studies suggest that perceivers of anomalous experiences engage in dichotomous discourses about mental health versus pathology and reality

versus illusion, which are linked to both psychological and religious voices (Austad, 2015; Bennet & Bennet, 2000; Steffen & Coyle, 2012). The title of this article, which is taken from a qualitative study about individuals who experience the presence of dead family members (Klass, 1999, p. 41), expresses exactly that kind of negotiation. Expecting to meet someone who believes that the visions of her dead son are mere illusions, the participant says to the interviewer, “Don’t tell me this is only taking place in my head!”

Method

I will proceed in this article by presenting empirical research from within the social sciences, mainly the psychology of religion, on anomalous experiences. The research accounts are taken partly from my study of “post-death presence experiences” (Austad, 2015) and partly from literature on a wider variety of anomalous experience (Austad, 2014). Further, the research findings will be reflected upon and discussed from the perspectives of theology and psychology in order to examine how the dialogue between these two disciplines can contribute to a wider—and hopefully more nuanced—understanding of anomalous experiences. In the dialogue, psychology is not only approached in terms of empirical research findings, and theology is not only approached in terms of reflection upon those findings. Since psychological research findings can be placed within a broader context of theories, which themselves arise from general research paradigms (Watts, 2002), I will also discuss psychological paradigms that either agree or disagree with theological paradigms related to anomalous experiences.

Anomalous experiences

Although it is difficult to clearly define anomalous experiences, it is helpful to make a circumscription as a starting point for discussion. However, before this, I will mention that I have opted to use the term “anomalous” instead of “paranormal,” (Henriksen & Pabst, 2013) “extraordinary,” (Parker, 2005) or “exceptional” (Braud, 2012). “Anomalous” has been increasingly employed in recent years. This could be to avoid the concept of the paranormal, as the term

“paranormal” may be associated not only with paranormal experiences but also with explaining paranormal experiences via paranormal phenomena,³ thus indicating that paranormal phenomena do exist (Irwin & Watts, 2007). The term “exceptional” is often employed when unusual perceptions are meaningfully interpreted and have significance, while the term “exceptional human experiences” is used to denote experiences that not only are meaningful and significant but also foster authentic growth (Braud, 2012). Thus, the term “anomalous” carries less ideological baggage than some of its alternatives. Although “extraordinary” can serve as an alternative in some cases, I will mainly use “anomalous” in this article.

The word anomalous derives from the Greek *anomalos*, meaning irregular, uneven, or unequal. The term “anomalous experience” is thus used to denote an experience that is seen as irregular or different from cultural norms. In their large anthology *Varieties of Anomalous Experiences*, Cardeña, Lynn, and Krippner (2000) state the following: “Anomalous experiences are assumed to deviate from ordinary experiences or from the usually accepted explanations of reality” (p. 4).

Such experiences are, according to Cardeña et al., anomalous to our generally accepted cultural storehouse of truths, and they cannot be fully explained by the conventionally accepted standards of science. The latter point is more explicitly stated in the following definition: anomalous experience is “... an unusual experience that cannot be explained in terms of conventionally recognized physical, biological, psychological, or sociological processes” (Braud, 2012, p. 110).

Anomalous experiences can include mystical experiences,⁴ experiences with, for instance, angels, UFOs, saints, Jesus, Mohammed, or an inner guide,⁵ as well as unusual death-related experiences, such as near-death experiences, a sense of the presence of the dead, or communication with the dead. They can also be unusual healing or peak experiences⁶ (White & Brown, 2000, as cited in Braud, 2012).

Using definitions and examples is the first step for circumscribing anomalous or extraordi-

nary experiences. However, some of the terms used in the definitions require further discussion, such as the relationship between the ordinary and the extraordinary in culture and self-perceptions, as well as the conventional and unconventional ways of researching those experiences.

First, the notion that anomalous or extraordinary experiences deviate from ordinary experiences does not necessarily mean that they are experienced by very few people. On the contrary, some anomalous experiences have been widely reported. For instance, 40–50% of the bereaved population has reported a sense-of-presence experience (Klugman, 2006; Rees, 2001; Steffen & Coyle, 2010). However, other anomalous experiences are less common; for example, visions of UFOs and experiences of alien abductions (Apelle, Lynn, & Newman, 2000). A vivid experience is also rarer than vague variants. Very few people report full mystical experiences, but there are findings that suggest that between one-third and one-half of the population of the US and Great Britain have had at least one experience that qualifies as mystical (Wulff, 2000). A large-scale study from Great Britain suggests that up to 70% of the population report one or more anomalous experiences if this is broadly defined (Jane & Breen, 2006, as cited in Schofield, 2012). However, although anomalous perceptions are experienced by many, they are usually not part of our daily experiences because they most commonly happen only a few times in life.

Thus, the first part of the circumscription, relating anomalies to deviations from ordinary experiences, can be discussed in terms of commonality and the norms of particular cultures. The next section, which focuses on anomalous experiences that cannot be explained in terms of conventional science, also requires a preface. Saying that the experiences cannot be fully explained by conventional science does not mean that they are not studied conventionally. In psychology there are theories and research that attempt to understand these experiences, although these are very limited compared to most other research areas. However, theories cannot fully explain why these experiences hap-

pen. For instance, some theories about grief claim that experiences with the dead are caused by a reaction to grief and can be simply explained as searching for the dead in the first phase of bereavement. However, those theories do not account for similar experiences that occur without grief (Austad, 2015). Likewise, personality studies have found that those who have extraordinary experiences score high for personality traits such as complexity, openness to new experiences, innovation, tolerance for ambiguity, and creativity (Thalbourne & Delin, 1994, as cited in Wulff, 2000). Yet, this correlation does not scientifically explain why and how anomalous experiences happen. So far, various sub-disciplines of psychology have only given partial interpretations and explanations (Watts, 2002). For instance, studying the phenomenology of anomalous experiences, investigating the personality characteristics of perceivers, correlating their relationships with stress and coping mechanisms, and studying brain activity, biological markers, and the patterns of psychopathology all only result in partial explanations (Cardena, Lynn, & Krippner, 2000; Wulff, 2000). Certainly, this provides a larger frame than the single psychological voice presented by Freud in the play, which explains anomalous experiences as hallucinatory psychosis. Nevertheless, the mentioned psychological theories do not fully explain the experiences. The notion that those experiences deviate from current conventional scientific explanations does not, however, preclude the idea that they could be explained by conventional science in the future.

Dialogues between psychology and theology – positions and voices

Now, I will turn to the dialogues between psychology and theology. Because both disciplines are heterogeneous not only in terms of sub-disciplines but also in terms of paradigms, there are several ways of relating them to one another. When discussing various dialogical approaches, I use the terms “voices” and “positions” (Hermans & Gieser, 2012). Put simply, “voice” indicates what one is saying, and “position” indicates where one stands when saying it.

Theology and psychology can be distanced

from one another, as their positions are sometimes voiced dualistically or defensively. In such positions, the two disciplines claim they are too different to find any contact useful, or they are too critical towards the other to enter into dialogue. A theology that emphasizes the objectivity of its doctrines while remaining suspicious of the influence of psychology may cause the doctrine to be subjectivised or relativised. The same can be said of a subset of psychology with a strong materialist and reductionist position that considers theology to be scientifically illiterate or irrelevant (Watts, 2012). However, there are other positions in which the two disciplines are closer and their relationship is voiced as complementary or dialogical. Voices from these positions tend to minimize the difference in character between the disciplines to establish a basis for dialogue, although they are not necessarily assimilated into the other (Watts, 2002). When they stand in complementary positions, scholars of theology and psychology recognize that they can give different perspectives to the same phenomena. Dialogical positions take the relationship between the disciplines a step further and investigate whether they can mutually influence each other.

In terms of dialogical position, how the dialogue should be executed remains to be seen. A key issue is whether either of the disciplines is dominant, or if it is possible to begin an impartial dialogue (Watts, 2002). Some see theology as a broad discipline because it relates to everything concerning the divine, whereas a discipline like psychology is seen as narrower; thus, there should be a hierarchical relationship between the two, in which psychology is subordinate. Others tend to see psychology as a scientific discipline and therefore the dominant partner. Theology, which does not give scientific explanations in the same way, should be adjusted to be consistent with the findings of psychology. In practice, the latter approach is more common. That is, theology has developed its discipline in changing circumstances and in dialogue with science, while psychology has not refined its dialogue with theology in the same way. Therefore, it is more difficult to determine the contribution of theology to psychology than

the contribution of psychology to theology (Watts, 2002). Further, psychology is one of the most secular sciences in that it has one of the lowest percentages of religious persons of all academic disciplines (Reme, 2014). This may also contribute to psychologists’ low interest in theology and religious science.

When psychology was first introduced by the likes of William James and Carl Gustav Jung, there was great interest in religious and anomalous phenomena. Yet, as psychology developed as a science, it defended against the “superstitious” tendencies of society (Teigen, 2004) and refrain from studying religious and anomalous experiences. However, some say that this is about to change (Cardena, Lynn, & Krippner, 2000; Reme, 2014).

The discipline of *psychology of religion* is certainly interested in religion. However, it has had little dialogue with theology thus far (Watts, 2002). In a strict sense, the psychology of religion is placed alongside psychology as it uses psychological instruments (such as theories, concepts, insights, methods, and techniques) to analyze and understand religion (Belzen, 2010). Because it has no apologetic concerns, the psychology of religion has aimed to emancipate itself from theology (Westerink, 2012). This has to do with the history of the discipline; it has been important to free the psychology of religion from the interests of some organizations, foundations, and individuals that fund, guide, or perform research, as they might question whether the results are too much in favour of Christian beliefs (Belzen, 2010). The psychology of religion is certainly interested in religious studies, as it gives context for the religious phenomena under examination (Belzen, 2010). However, theology is not considered as often.

The psychology of religion can be distinguished from *practical theology*, which also performs psychological investigations but aims to facilitate the practices of churches (Belzen, 2010). In practical theology, theologians can study psychology or use psychological investigations in their practical theological projects as intra- or interdisciplinary enterprises. Another relationship between psychology and theology is *psychology and religion*. This field is a subfield of

theology and religious studies and investigates phenomena and discuss contributions of common interest to both disciplines (Belzen, 2010). These distinctions are only heuristic (*ibid*). Thus, when discussing the dialogue between psychology and theology regarding anomalous experiences, I will draw on literature from both the psychology of religion and psychology and religion. From a theological point of view, it is also possible to regard the dialogue as part of practical theology.

Psychology and theology in dialogue on anomalous experiences

A dialogical position holds that psychology and theology are not the same, but that they have a common ground. If theology and psychology are to be in dialogue with one another regarding anomalous experiences, it is reasonable to focus on the common concern of the study of human experience. The American Psychological Association states that “psychology is the study of the mind and behaviour. The discipline embraces all aspects of human experience” (American Psychological Association). For theology to begin a dialogue with psychology that gives more than just context for religious societies, theologies must relate to the study of human experience. Thus, the following statement from a theological program is relevant: “Theology is basically reflection on the religious attempts to interpret human experiences; it is also about articulating new possibilities for experience. Theology explores possible interpretations of such experiences, rather than explaining them in scientific terms” (Henriksen, 2014, p 13). Once a common focus is established, the two disciplines can study the same anomalous experiences in different ways. They can provide complementary perspectives and ask one another questions, which can lead to further refinements.

I will now enter into two debates in theology and psychology. First, I will discuss the way in which anomalous experiences can be interpreted as spiritual or religious experiences.⁷ Second, I will discuss how anomalous experiences relate to mental health. Both discussions address perceptions of spiritual/non-spiritual

and healthy/non-healthy experiences at the intersection of “inner” and “outer,” thus relating explicitly to the title of this article: “Don’t tell me this is only taking place in my head.”

Psychological and theological voices on spiritual anomalous experiences

In what way can anomalous experiences be understood as spiritual experiences? Within the psychology of religion, there have been discussions between perennialists and constructivists regarding the way in which religious context can shape anomalous experiences as well as the relationship between immediate experience (which often is understood as “pure” and unmediated) and interpretation (which often is considered as influenced by context and a constructive mind) (Watts, 2002).

Phenomenological studies show that anomalous experiences often are ambiguous and can be interpreted in different ways. For instance, if someone hears a voice without any visible person speaking, he or she may interpret it to be the voice of Jesus or another religious figure. However, invisible voices can also be interpreted as an inner guide, or the voice of a deceased father or mother. Such occurrences may or may not be understood as religious or spiritual experiences. Two cases from my research on post-death presence illustrate this ambiguity (Austad, 2015). The first case is a man who reported sensing the presence of his dead father as well as a near-death experience. When asked about his interpretation of the experiences, he replied, “I don’t need religion to have a relationship with these phenomena” (p 238). Despite his anomalous experience, he maintained an atheistic worldview. By comparison, a woman with the same type of experience interpreted her perceptions as a transcendent reality that provided “proof” of an afterlife. The woman believed that her experience was spiritual, and she aligned it with her religious beliefs.

In contrast to these cases, some anomalous experiences have a distinctive phenomenology related to a religious character: a vision or voice that can be recognized as a divine being. For instance, in Paul’s experience, which was alluded to in the play, the voice identified itself

as Jesus. Such experiences give less room for interpretations in religious terms than do the more ambiguous post-death presence experiences.

In a study on religious visions in Sweden, Geels (1991) considered the relationship between visions and weak, moderate, and strong religious socialization. He questioned how the content of the visions related to the participants’ religious traditions and culture. The study found that those who had experienced weak or moderate religious socialization had more abstract visions, such as a light, than those who had strong Christian socialization, who more often had visions of Jesus (Geels, 1991). Thus, the study indicated that religious affiliation played a role in how experiences were shaped and interpreted. Yet, religious socialization and interpretations were not necessary to have such experiences in the first place; participants experienced visions and voices regardless of religious affiliation. The shaping of the experiences related, however, to their worldview.

There are several other studies that address the same issues, but I will not discuss those now. Instead, I propose my view: that “pure” religious experiences are unattainable. Experiences are always mediated by culture and context. However, I acknowledge that some anomalous experiences exceed the frame of reference and may arrive relatively spontaneously (Austad, 2015; Henriksen & Pabst, 2013), making them “less dependent on established constructions than most other experiences” (Watts, 2002, p 100).

The debates concerning the interpretation of religious or spiritual experiences are also addressed in psychology within the study of the cognitive construction of experience. Cognitive research has increasingly been aware of how active our mind is in constructing an experience. Accordingly, this has led some researchers to think that anomalous experiences are not genuinely religious; they are just a result of social and mental processes (Watts, 2002).

Responding to these psychological approaches from theology, it has been asked if the personal, social, and cultural construction of religious experiences goes against understanding them as

gifts from God or as divine providence. The logic behind that way of thinking is: because religious experiences can be seen as arising from social and cognitive processes there is no room for God to actively work with the world. God is accordingly only present as creator of the human being, but not taking actively part in their apparently religious experiences. However, as argued by Watts (2002) this does not have to be the case. Human interpretation and social processes can also be theologically interpreted as divine action. If one regards both the physically constructed brain and the socially constructed world as creations of God, there is no reason to believe that God would bypass them when acting in the world (Watts, 2002). This position can further be kept without reducing God to human processes if one keeps a double aspect in which complementary discourses can exist as interpretations of the same phenomena.

Henriksen (2014) distinguishes between four realms of experience: the physical, the cultural and social, the inner, and the spiritual. According to Henriksen (2014), anomalous experiences take place in the spiritual realm. However, they are not completely separate from other realms; for instance, spiritual experiences require language and symbols from the social realm to be articulated and interpreted. Thus, anomalous experiences in the spiritual realm are not the only religious experiences – all experiences in all realms relate to God. Therefore, as Lewis pointed out in the play mentioned in the introduction, being struck by a thought can be understood as a religious experience, although it is not necessarily anomalous. Distinguishing but not totally separating different realms of experience blurs the distinction between the natural and supernatural. Thus, religious anomalous experiences can be seen as part of creation “breaking in without breaking the ordinary world” (Henriksen, 2014, p 46). Miracles can further be seen as “events in which the laws of nature operate in a special way rather than being overturned” (Watts, 2002, p 106).

In keeping with this theological view of seeing God’s actions both as immanent through psychological constructions and as entering from outside, one can reject a reductionist and dualist

understanding of anomalous experiences. This may buffer psychological understandings which assert that religious anomalous experiences are nothing but the product of cultural influences (constructivism), a reflection of personal needs (psychoanalysis), cognitive misattribution (cognitive psychology), or brain processes (neuropsychology). Further, it may buffer a dualist theological version that holds a sharp distinction between the natural and the supernatural. Remaining open to the ontological status of the source of the religious experience, one may provide complementary perspectives from both psychology and theology. For instance, the phenomenon of speaking in tongues can according to this complementary view be investigated from a social psychological perspective, in terms of what happens in groups where this experience is prominent, or from the perspective of social constructions, and neural aberrations, as well as from a theological perspective, in terms of divine actions or interactions (Watts, 2012). There is no theological reason to assume that God does not interact through psychosocial processes, and there is no reason for human sciences to claim that they provide the sole explanation for religious phenomena. Complementary perspectives are also used by the perceivers themselves trying to understand their anomalous experiences as both going on in their head and simultaneously coming from outside (Austad, 2015).

Psychological and theological voices on anomalous experiences and mental health

Often, perceivers of anomalous experiences try to “normalize” their perceptions. As previously mentioned, this normalization means that the experiences are described as common or culturally accepted. Many perceivers further describe their experiences as non-pathological, stating that they “are not mad or crazy” (Austad, 2015, p 196).

There is relative agreement among researchers that anomalous experiences are not the same as abnormal experiences (Berenbau, Kerns, & Raghavan, 2000). However, although psychopathology usually is not part of anomalous experiences, it can sometimes be part of

the cause or effects of such experiences. Anomalous experiences can further be understood as symptoms of a disease; for instance, hallucinations in individuals suffering from schizophrenia. Most often, however, these experiences occur for healthy individuals (Berenbaum, Kerns, & Raghavan, 2000; Wulff, 2000). Certainly, the line between the “normal” and the “abnormal” is not always clear; there are many nuances, and professional practice and research should investigate the healthiness of such experiences. However, as accumulated research suggest, a good starting point both in research and professional practice is remaining open to the understanding of anomalous experiences as “normal” and the possibility that they have a positive effect on mental health. (Austad, 2014; 2015; Steffen & Coyle, 2012; Wulff, 2000). In this complex landscape, phenomenological studies are important for providing nuanced interpretations that move beyond the dichotomy of healthy and unhealthy. For instance do phenomenological studies on voice-hearing experiences show that such experience can be interpreted both as negative if the voices communicate destructive messages (Hayes, 2014), as positive attributing positive emotions to the perceptions, and as ambivalent (Austad, 2015)

Theology can contribute to the dialogue by relating the anomalous experiences to certain religious worldviews. As such it can “normalize” the process by understanding it as common within that particular religious context. Theology can further reflect a nuanced understanding of the valuation of anomalous perceptions by acknowledging that even though these experiences are part of God’s creation, this does not mean they always turn out the way God intended (Henriksen, 2014).

As previously mentioned, empirical research on anomalous experiences has suggested that the ability to integrate an anomalous experience into one’s worldview often is beneficial and foster personal growth (Austad, 2015; Steffen & Coyle, 2012). However, not all anomalous experiences can be easily and positively integrated into theology. For instance, certain representatives of the Protestant Church do not consider experiences with the deceased to provide sound

faith or mental health (Austad, 2015; Henriksen & Pabst, 2013). This form of theology conflicts with a substantial body of phenomenological research and some psychological understandings that consider these experiences to assist in the grieving process, increase spirituality, and foster personal growth.⁸ This debate contains many other aspects, which I cannot discuss here. However, the conflict is worth mentioning, as it illustrates that the dialogue between psychology and theology has many facets, some of which do not agree.

Related to the understanding of anomalous experiences as non-pathological and spiritual, some researchers question whether the experience should be considered as “outside” or “inside” linking “outside” to reality and “inside” to “non-reality.” One woman I interviewed related to this discourse in reflecting on her post-death presence experience:

I would say that it comes from the outside even if that's absurd. But I will say that it comes from outside. Yes, I believe I will say that it is an inquiry. You know, I have many voices in my head, but I'm very clear about when I speak with myself with all these different voices, if you understand, but it's not like that. It's qualitatively different... It is his voice. It is not mine. These are not my thoughts, if you understand. These are not my thoughts speaking with my thoughts. No. It is his voice.” (Austad, 2015, p 178)

From this extract one can see that the experimenter struggled to find the right words to describe the perceptual space of her experiences. Our present way of sensing and conceptualising things makes a sharp distinction between the inner and the outer and the available words tend to refer something inner or something outer, but not to both (Watts, 2002). However, religious anomalous experiences are often perceived between the “inside” and “outside,” linking the inner to the outer (Austad, 2015; Jones, 1996; Watts, 2002). Some “double-aspect” terms, such as light, may function both as inner and outer reality in religious discourses (Watts, 2002). Yet, to a large extent there is a sense of separateness from the environment which also is reflected in language making the anomalous experiences difficult to articulate.

However, there are psychological theories that

attempt to bridge the gap between the outside and inside by proposing a more “porous” self and a hybrid transitional world relating the “inner” and “outer” (Hermans & Gieser, 2012; Winnicott, 1971). In this transitional world, anomalous experiences which we cannot name in other ways than both inner and outer may be understood. One example of articulating this relatedness of both inner and outer, imagination and reality is Rizutto who based on Winnicott's theories states that God is a “physically created object that is also found” (Rizutto, 1979, p 87). Rizutto thus “tries to chart an intermediate course between psychological reductionism (God as created) and a kind of theological objectivity (God as found)” (Jones, 1996, p 143).

Similarly, theology can acknowledge the work of God as simultaneously transcendent and immanent, thus allowing for different and related “realities” of both the “inside” and “outside” (Watts, 2012). Thus, psychology and theology may provide complementary and more nuanced explorations of statements such as “don’t tell me this is only taking place in my head.”

Implications for professional practice

A sound dialogue between psychology and theology regarding anomalous experiences is not simply a theoretical enterprise, nor is it merely an interesting discussion about the philosophy of science; it has to do with real people. What is really at stake is how people who are sometimes in vulnerable states will be received by psychologists and theologians when they present their experiences. A positive dialogue between psychology and theology is one of several ways that both disciplines can be attentive to nuances in these stories. Additionally, it reduces the danger that people who have had anomalous experiences feel unheard or misunderstood in psychotherapy or pastoral care. Psychotherapy may be just as narrow as religious indoctrination if its practitioners neglect their clients’ anomalous experiences and their possible religious components. Likewise, pastoral care may be limited as a diagnostic system if it only considers these experiences in terms of whether they are inside or outside the accepted theological dogmas. A

mutual dialogue between theology and psychology can pave the way for new, broader, and deeper understandings, thus helping contribute to a culture in which people are better served in professional practices and all other situations where anomalous experiences occur.

References

- American Psychological Association (2015). Retrieved May 25th 2015, from <http://www.apa.org/support/about/apa/psychology.aspx#answer>.
- Austad, A. (2014). Ekstraordinære erfaringer. In L. J. Danbolt, L. G. Engedal, H. Stifoss-Hanssen, K. Hestad, & L. Lien (Eds.), *Religionspsykologi* (pp 17–31). Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Austad, A. (2015). "Passing away – passing by." A qualitative study of experiences and meaning making of post death presence (Doctoral thesis). MF Norwegian School of Theology, Oslo.
- Apelle, S., Lynn, S.J., & Newman, L. (2000). Alien abduction experiences. In E. Cardenā, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience* (pp. 253–282). Washington, DC: American Psychological Association.
- Bang-Hansen, K. (2013). *Freuds siste møte*. Oslo: Nationalteatret.
- Belzen, J. A. (2010). *Towards cultural psychology of religion: Principles, approaches, applications*. New York: Springer.
- Berenbaum, H., Kerns, J., & Raghavan, C. (2000). Anomalous experiences, peculiarity and psychopathology. In E. Cardenā, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience* (pp 25–46). Washington, DC: American Psychological Association.
- Braud, W. (2012). Health and well-being benefits of exceptional human experiences. In C. Murray (Ed.), *Mental health and anomalous experience* (pp 107–124). New York: Nova Science Publishers.
- Cardenā, E., Lynn, S. J., & Krippner, S. (2000). Anomalous experience in perspective. In E. Cardenā, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience* (pp 3–21). Washington, DC: American Psychological Association.
- Freud, S. (1917/2009). Mourning and melancholia. In L. G. Fiorini, T. Bokanowski, & S. Lewkowicz (Eds.), *On Freud's "Mourning and Melancholia"* (pp 19–34, 243–258). London: Karnac Books.
- Geels, A. (1991). *Att möta Gud i kaos: Religiösa visioner i dagens Sverige*. Stockholm: Norstedts.
- Geels, A. (2003). Transforming moments. A psychological perspective on religious visions: Contemporary and historical cases. In J. A. Belzen & A. Geels (Eds.), *Mysticism. A variety of psychological perspectives*. New York: Rodopi.
- Hayes, J. (2011). *Experiencing the presence of the deceased: symptoms, spirits or ordinary life?* (Doctoral thesis). The University of Manchester, Manchester.
- Holm, N. G. (1979). *Mystik och intensiva upplevelser*. Åbo akademi forskningsinstitut. Nb 51.
- Hood, R. W. Jr. (2005). Mystical, spiritual, and religious experiences. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 348–364). New York: The Guilford Press.
- Henriksen, J.-O. (2013). Åpenbaring, erfaring og teologi. *Teologisk tidsskrift*, 2(4), 379–393.
- Henriksen, J.-O. (2014). *Life, love and hope: God and human experience*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing Company.
- Henriksen, J.-O., & Pabst, K. (2013). *Uventet og ubedt. Par-*
- normale erfaringer i møte med tradisjonell tro*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hermans, H. J. M., & Gieser, T. (2012). History, main tenets and core concepts of dialogical self theory. In H. J. M. Hermans & T. Gieser (Eds.), *Handbook of dialogical self theory* (pp. 1–22). Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, H. J., & Watt, C. A. (2007). *An introduction to parapsychology* (5th ed.). North Carolina: McFairland & Company.
- James, W. (1902/2010). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Classic Books International.
- Jones, J. W. (1996). *Religion and psychology in transition. Psychoanalysis, feminism and theology*. New Haven: Yale University Press.
- Parker, J. E. (2005). Extraordinary experiences of the bereaved and adaptive outcomes of grief. *Omega*, 5(4), 257–283.
- Rees, D. (2001). *Death and bereavement: The psychological, religious and cultural interfaces* (2nd ed.). London: Whurr.
- Reme, S. (2014). Psykologiprofesjonens forhold til religion. In L. J. Danbolt, L. G. Engedal, H. Stifoss-Hanssen, K. Hestad, & L. Lien (Eds.), *Religionspsykologi* (pp 17–31). Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The birth of the living god: a psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schofield, K. L. (2012). Anomalous experiences and mental health: The double-edged sword. In C. Murray (Ed.), *Mental health and anomalous experience* (pp.153–178). New York: Nova Science Publishers.
- Steffen, E., & Coyle, A. (2012). "Sense of presence" experiences in bereavement and their relationship to mental health: a critical examination of a continuing controversy. In C. Murray (Ed.), *Mental health and anomalous experience* (pp. 33–56). New York: Nova Science Publishers.
- Teigen, K. H. (2004). *En psykologihistorie*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Watts, F. (2002). *Theology and psychology*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Watts, F. (2012). Doing theology in dialogue with psychology. *Journal of Psychology and Theology*, 40(1), 45–50.
- Westerink, H. (2013). Introduction: Religious and spiritual constructs of meaning and transformation. In H. Westerink (Ed.), *Constructs of meaning and religious transformation: Current issues in the psychology of religion* (pp 9–20). Göttingen: V&R Unipress.
- White, R. A., & Braun, S. V. (1998). Classes of EE/EHE. In R. A. White (Ed.), *Exceptional human experience: Special issues, background and papers II. The EHE network, 1995-1998: Progress and possibilities* (pp 43–45). New Bern: The Exceptional Human Experience Network.
- Winnicott, D. (1971). *Playing and reality*. New York: Basic Books.
- Wulff, D. (2000). Mystical experiences. In E. Cardenā, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.), *Varieties of anomalous experience* (pp 397–440). Washington, DC: American Psychological Association.

Notes

- 1 "Freud's last session" was staged by the Norwegian National Theatre in 2013 and was titled "Freuds siste møte."
- 2 The dialogue is my English translation of the Norwegian text (Bang-Hansen, 2013), not the original English text (St. Germain, 2009).
- 3 For example, psi phenomena, which describes extrasensory experiences (clairvoyance, clairaudience, precognition, retrocognition, and telepathy) and psychokinesis

- (mind over matter) (Irwin & Watts, 2007).
- 4 Mystical experiences involve a feeling or sense of unity with the divine or the universe.
 - 5 These are often auditory, visual, or tactile perceptions of something or someone that could not exist according to conventional science.
 - 6 Peak experiences are profound self-actualizing moments in which one experiences all that one can be and are often accompanied by a sense of enhanced perception or understanding (Braud, 2012).
 - 7 Although the terms “spiritual” and “religious” may have different meanings, the point here is not to make that distinction. I recognize that a common yet debatable distinction is to view spirituality as “a personal or group search for the sacred” and religiousness as “a personal or group search for the sacred that unfolds within a traditional sacred context” (Zinnbauer & Pargement, 2005, p. 35).
 - 8 I am referring to newer grief theories, including the continuing bonds paradigm, which are open to evaluating post-death presence experiences as helpful in the grieving process. However, other parts of psychology are more skeptical about the helpfulness and mental health benefits of such experiences (Klass, 1999).

Abstract

This article discusses how aspects of anomalous experiences can be understood in theology and psychology and investigates the premises on which dialogues between the two disciplines may facilitate more nuanced interpretations of such experiences. Two key issues are focused on: how anomalous experiences can be interpreted as religious experiences, and how they are connected to mental health. By relating empirical studies of anomalous experiences to interdisciplinary theoretical reflections, it is argued that there is a potential in the dialogue to buffer reductionist tendencies in the two, separate disciplines. Holding a repertoire of different interpretations on these issues is further considered to be beneficial in professional practice when encountering people with anomalous experiences.

Diakonal spiritualitet

Solidaritet med historiens underside¹



**AV KJETIL FRETHEIM, PROFESSOR I ETIKK OG DIAKONI,
DET TEOLOGISKE MENIGHETSAKADEMIET**

kjetil.fretheim@mf.no

Diakoner gjør ikke bare en praktisk innsats, men går også inn i liturgiske og forkynnende funksjoner. Det synliggjør hvordan diakonprofesjonen bærer med seg og utvikler en mangefasettert spiritualitet. Tydeligst skjer dette i rollen som menighetsdiakon på det kirkelige lokalplanet, men diakonal spiritualitet kommer også til uttrykk i den mer spesialiserte og institusjonelle diakonien, for eksempel når Kirkens Bymisjon arrangerer korsvandring gjennom byens gater eller lystenning i kapellet. Tilsvarende, og på andre måter, formes en slik spiritualitet på diakonale sykehus, i diakonale organisasjoner og i internasjonalt diakonalt bistandsarbeid. I alle disse sammenhengene er det et kristent utgangspunkt eller en kristen ramme om praktisk rettferds- eller omsorgsarbeid, som inviterer til, og i noen grad legger til rette for, en implisitt eller eksplisitt diakonal spiritualitet. Og selv der slik rammer ikke foreligger, kan praktisk innsats uansett fortolkes i lys av og som uttrykk for kristen tro og teologi, og dermed som diakonal spiritualitet.

Diakonal spiritualitet er altså en form for kristen spiritualitet som kjennetegnes av praktisk

handling, men som ikke kan reduseres til dette alene (Nordstokke 2002:81ff). I denne artikkelen vil jeg derfor drøfte forholdet mellom kontemplasjon og aksjon i diakonal spiritualitet. Mer spesifikt tar jeg et frigjøringsteologisk utgangspunkt og spør hvordan den fattige, nødlidende og marginaliserte Andre (Gutiérrez 1988; Lévinas 1996) og solidaritet med ham eller henne inngår som et aspekt ved kristen, diakonal spiritualitet. Tematikken gjelder dermed ikke bare et spesifikt diakonalt problem, men fortolkningen av kristen spiritualitet generelt.

Jeg begynner med å presisere begrepene spiritualitet, diakoni og diakonal spiritualitet før jeg drøfter hvilken plass spiritualitet og solidaritet har i den frigjøringsteologiske tradisjonen. Deretter henter jeg inn en kritikk av kristen teologi, som er inspirert av frigjøringsteologien, men som også rammer denne: Tysk-amerikanske Joerg Riegers påpekning av teologiske "blindspots" og understrekning av det ubestemte ved "historiens underside". Det frigjøringsteologiske perspektivet, samt Riegers kritikk, blir så lagt til grunn for en drøfting av to aktuelle eksemp-

ler på hvordan solidaritet med den Andre og historiens underside innarbeides i kristen teologi og spiritualitet.

Diakonal spiritualitet

Kristen teologi og spiritualitet henter inspirasjon fra de samme kilder, og det er i møtet med og i lys av livets erfaringer kristen tro får sin fortolkning. Som den katolske teologen og presten Daniel G. Groody skriver:

Christian spirituality draws from the same wells of inspiration as theology, but it also seeks to understand these truths in the light of the complexities of human experience. Spirituality deals with how human life takes shape in the experience of our relationships with God, others, ourselves, and creation. It probes who we are, what we value, how we interact, why we are here on earth, and ultimately where we are going as individuals and as a human community. (Groody 2007:21)

Mitt utgangspunkt i det følgende er derfor en tett sammenheng mellom kristen teologi og kristen spiritualitet, og med spiritualitet mener jeg da "opplevd, erfart, praktisert, ytret og tradert tro" (Olsen 2013:25; se også Holder 2010). Tradisjonelle kristne uttrykksformer, teologi og spiritualitet anses som sider av samme sak, og jeg ser alle som ulike forsøk på å tolke de erfaringer vi gjør individuelt og kollektivt i livet. En viktig del av de menneskelige erfaringene er møtet med fattige, lidende eller marginaliserte Andre, og mitt anliggende i denne artikkelen er altså å belyse den marginaliserte Andres betydning i kristen, diakonal spiritualitet.

Spiritualitet framstilles riktignok tidvis som en individualistisk, pietistisk, himmelvendt orientering med tilsvarende manglende syn for aktuelle politiske utfordringer, maktspørsmål og sosial urettferdighet. Men et annet og mer treffende utgangspunkt når kristen spiritualitet står på dagsorden, er det velkjente benediktinske mottoet *ora et labora*, be og arbeid. I spennet mellom det himmelvendte og det jordvendte har kristne gjennom tidene funnet ulike måter å kombinere bønn og arbeid på. Dermed har de også utviklet ulike former for åndelig liv som noe mer enn kontemplasjon alene, og samtidig en spiritualitet som inkluderer praktisk handling overfor og til beste for den Andre.

Det benediktinske mottoet er altså et korrektiv til en spiritualitet der vekten legges ensidig enten på kontemplativ bønn eller på praktisk innsats. At bønn og arbeid faller fra hverandre, er likevel ikke et ukjent fenomen. Tendensen til å skape slike skiller har fulgt kristen tro og livstolkning helt fra kirkens begynnelse. Begrepsparene tro og gjerninger, hellig og sekulært, sjel og kropp, teori og praksis, misjon og diakoni, handling og bønn – og listen kan gjøres mye lenger (Brown 1988:25f) – antyder hvor dypt en slik dikotomisering er forankret innen vestlig kristendomsforståelse og et moderne verdensbilde. Men det er ikke dermed gitt at dette er en god fortolkning av kristen tro og diakoni. Snarere synes en slik tilnærming å være mer inspirert av gresk filosofi enn jødisk eller hebraisk virkelighetsforståelse.

Med *diakoni* mener jeg den delen av kirkens oppdrag som handler om å synliggjøre Guds kjærlighet og gode vilje i verden (Nordstokke 2011). Det diakonale oppdraget kommer ikke minst til uttrykk gjennom praktisk arbeid til beste for mennesker som lider, sørger eller på annen måte er i nød. I diakonale sammenhenger er derfor ikke bare St. Benedikt, men også Frans av Assisi en viktig referanse. Uttrykket "evangeliet må forkynnes – om nødvendig med ord" tillegges ham. Dette har inspirert til og begrunnet praktisk innsats til beste for mennesker i nød som et konkret uttrykk for kirkens budskap: Guds kjærlighet for verden og menneskene som bor der.

I tråd med et slikt perspektiv har Det lutherske verdensforbund (LVF) beskrevet *diakonal spiritualitet* som trefoldig. For det første ser den "Guds nærvær i hverdagslivet og spesielt i situasjoner der mennesker kjemper for sitt liv og sin verdighet" (Det lutherske verdensforbund 2010:37). Orienteringen mot andre mennesker og deres lidelse og nød er altså det sentrale og kvalifiserer spiritualiteten som diakonal. For det andre beskrives diakonal spiritualitet som et blikk "på mennesker som skapt av Gud, med gaver fra Gud. I tråd med dette ser den fellesskapet mellom mennesker som stedet der fred og rettferdighet kan erfares, fremmes og knyttes sammen" (Det lutherske verdensforbund 2010:37f). Her understrekes en kollektiv dimensjon ved

diakonal spiritualitet. Fellesskap mellom mennesker blir det sentrale stedet for den konkrete erfaringen av Guds omsorg for alle mennesker og et felles ansvar for fred og rettferdighet. For det tredje forstås diakonal spiritualitet som preget av korsteologi:

Denne teologien holder fast på at bare Gud kan sette en stopper for det onde. Jesu Kristi kors er Guds "nei" til menneskelig selvsikkerhet. Det proklamerer Guds frelsende seier over lidelse, urett og død. Guds nådige medlidelse skaper en spiritualitet som er følsom for mennesker som lider, og mobiliserer til solidaritet og modig handling. [...] Den avviser med andre ord enkle veier og forenklete svar på komplekse utfordringer, og er til sjuende og sist rede til å betale prisen for diakonale solidaritetshandlinger og diakonalt engasjement for en bedre verden. (Det lutherske verdensforbund 2010:38)

Diakonal spiritualitet kjennetegnes altså ikke bare ved sitt syn for menneskelig lidelse og erfaringen av Guds omsorg, men også ved sin kristologiske forankring og ikke minst ved utfordringen til handling og solidaritet – en forpliktende følelse av fellesskap (Hollenbach 2002; Stjernø 2005) – med dem som lider. Solidaritetshandlinger er ikke tillegg til, men del av den diakonale spiritualiteten.

Også andre utkast til kristen spiritualitet vektlegger en slik kombinasjon av bønn, handling og solidaritet som sentrale dimensjoner ved det kristne livet. Robert Schreiters bok *In Water and in Blood* med undertittelen *A Spirituality of Solidarity and Hope* (Schreiter 2006) er ett eksempel. Her understreker Schreiter hvordan en solidarisk, diakonal spiritualitet slett ikke representerer en perifer eller særegen variant av kristen spiritualitet, men overlapper med denne. Kristen spiritualitet er diakonal spiritualitet, og motsatt.

Frigjøringsspiritualitet og solidaritet

For å drøfte forholdet mellom bønn, handling og den Andre nærmere er det fruktbart å se på hvordan dette forstås i den frigjøringssteologiske tradisjonen. Som nestoren i spiritualitetsstudier, Philip Sheldrake, har påpekt:

Because the so-called political and liberation theologies are overtly concerned with social

engagement – indeed, with the prophetic role of Christianity in relation to social transformation – it is particularly instructive to see the degree to which the connections between prayer and social action are integral to such theologies. (Sheldrake 2010:99)

Frigjøringssteologiens opprinnelse plasseres helst i Latin-Amerika og 1960- og 1970-tallets folkelige, kirkelige og teologiske oppgjør med undertrykkende politikk og sosial urettferdighet. I denne sammenhengen understreket frigjøringssteologene de fattiges fortrinn og særlige plass i Guds rike (Gutiérrez 1988; Boff og Boff 1987). Denne måten å "gjøre teologi" på kan imidlertid like gjerne stå som en samlebetegnelse på flere typer teologier som svarer på ulike kontekstuelle former for undertrykkelse, for eksempel svart teologi, feministteologi og flere andre (Rowland 2007). Ikke minst i Asia og Midtøsten fikk denne tilnærmingen et interreligiøst aspekt, og kritikken av undertrykkelse ledet til en understrekning av sammenhengen mellom teologisk refleksjon, praksis og spiritualitet, samt nødvendigheten av samarbeid på tvers av religiøse skillelinjer (Pieris 1988; Ateek 2008). Dette perspektivet på den Andre og solidariteten med de fattige er dermed et hovedanliggende i frigjøringssteologien.

I et av de nyere frigjøringssteologiske bidragene beskriver Ada María Isasi-Díaz handling og bønn som deler i et integrert hele: "We need to insist that prayer and action are two dimensions of the human person that must be held together. We have to bring together our faith and the way we live our lives. Spirituality and ethics are two sides of the same coin, different ways of looking at how we live." (Isasi-Díaz 1998:12) Denne tilnærmingen viderefører et sentralt motiv i klassisk frigjøringssteologi: En holistisk forståelse av forholdet mellom bønn og arbeid. Jon Sobrino er en av dem som utfolder denne forståelsen. Han skjeler mellom spiritualitetens fire sider (Sobrino 1993). For det første innebærer kristen spiritualitet et møte med virkeligheten og å tale sant om det som egentlig foregår i denne virkeligheten (sannhet). For det andre innebærer den å svare ærlig på utfordringene fra denne virkeligheten, deriblant lidelsens utfordring (empati). For det tredje er sann spiritualitet tro mot det som er virkelig,

men med håp om å kunne endre denne (håp). Og for det fjerde er sann spiritualitet kjennetegnet av en evne til å finne frem til det som gir grunn for og skaper et slikt håp (kreativitet). Denne kombinasjonen av et realistisk blikk på verdens lidelse, utfordringen til å svare på lidelsen, forsøket på å forandre verden og å handle med håp går igjen i frigjøringssteologiens spiritualitetsforståelse.

I en tilsvarende frigjøringssteologisk drøfting av kristen spiritualitet kritiserer Leonardo Boff slagordet *ora et labora* for å være en parallelisme. Han mener uttrykket reflekterer en tendens til at bønn og arbeid foregår parallelt eller vekselvis, og mens den ene retningen innen kristen tradisjon har vektlagt bønn, har den andre latt det sosiale engasjementet dominere. Dette medfører det han kaller en form for "åndelig monofysittisme" der det ene har fortrinn framfor det andre, uten at man oppnår en syntese eller en god kobling mellom de to. Boff foreslår i stedet en modell som taler om "prayer in action, within action and with action" (Boff 1980:372). Med det mener han at forholdet mellom handling og bønn må forstås dialektisk. De må behandles som to felt som er åpne for hverandre og innebærer hverandre. Han forklarer:

It is not a question of achieving a verbal synthesis or a correct correlation of the terms. It is a question of living out a Christian practice that is simultaneously involved with prayer and commitment, so that commitment is born out of prayer, and prayer emerges from the midst of that commitment. How can this be achieved? (Boff 1980:372)

Spørsmålet til slutt – hvordan kan dette oppnås? – spiller opp til Boffs eget utkast til kristen og diakonal (frigjørings)spiritualitet. Han begynner med å understreke at det er troen som holder bønn og arbeid sammen. Dermed påpeker han også hvordan åndelige erfaringer ligger til grunn for og er en integrert del av frigjøringssteologien: "what sustains this liberating theory (theology) and practice is a spiritual encounter with the Lord amidst the poor" (Boff 1980:369).

I tråd med det tette forholdet mellom bønn og handling, ser Boff politisk handling som en form for kontemplasjon: "Contemplation is not

carried out only within the sacred space of prayer, nor in the sacred precinct of the church; purified, sustained and nurtured by living faith, it also finds its place in political and social practice." (Boff 1980:374) Dermed er ikke bare bønn og liturgisk fellesskap uttrykk for kontemplasjon hos Boff, men også det han omtaler som politisk helliggjørelse, profetisk mot og historisk tålmodighet. Dette viser til de menneskene som kjemper sammen med de fattige mot undertrykking og urettferdighet, men altså uten at dette er uttrykk for en ensidig vektlegging av handling og praktisk arbeid. Snarere er det tale om en form for kontemplasjon i praksis.

Et annet gjennomgående motiv i frigjøringssteologien og tilhørende frigjøringsspiritualitet er etterfølgelse. Groody har pekt på hvordan "Christian spirituality is about following Jesus, living out the values of the Kingdom of God, and generating a community transformed by the love of God and others" (Groody 2007:240f). Her følger han i fotsporene til grunnleggeren av latinamerikansk frigjøringssteologi, Gustavo Gutiérrez. Også for ham handler både teologi og spiritualitet om å følge Jesus: "A Christian is defined as a follower of Jesus." (Gutiérrez 2003:1) På denne måten er Gutiérrez' spiritualitet også tydelig kristosentrisk. En kristen er en som følger etter Jesus, og spiritualitet er rett og slett å være Jesu etterfølger. I dette ligger det også at frelsen ligger i Jesu gjerning, ikke i menneskelig innsats slik enkelte kritikere av frigjøringssteologien tidvis har hevdet (McGovern 1989).

I boka *We Drink From Our Own Wells* utfolder Gutiérrez mer konkret hvordan spiritualitet, teologi og sosial praksis henger sammen og utgjør et kontinuum (Gutiérrez 2003). Her beskriver han hvordan Gud taler gjennom de fattige, og hvordan det er teologiens oppgave å reflektere over denne erfaringen i lys av bibelske tekster og kristen tradisjon. Dette blir så utgangspunktet for handling som fremmer sosial rettferdighet og frigjøring for de fattige. I boka *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent* viser han videre hvor sentralt kristen spiritualitet er i hans tenkning både om teologi og sosialt engasjement. Mens Jobs venner diskuterer lidelsens problem med utgangspunkt i abstrakte

prinsipper, utfordrer Job Gud ansikt til ansikt (Gutiérrez 1987). Handling og etikk blir dermed ikke adskilt fra det åndelige liv, men en integrert del i dette. Dette er i tråd med Gutiérrez' avisning av alle forsøk på å redusere spiritualitet til et introvert, individualistisk eller elitistisk prosjekt (Henry Nouwen i Gutiérrez 2003:x).

Dette oppgjøret med individualismen kommer også til uttrykk gjennom frigjøringsteologiens understrekning av fellesskap og solidaritet. I boka *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples* skriver nevnte Sobrino gripende om hvordan solidaritet er et møte med Kristus gjennom menneskers lidelse (Sobrino 2003). Det er i møtet med de fattige at vi blir kalt til omvendelse, og følgelig er det ingen omvendelse eller frelse utenfor de fattige. Et annet sted skriver han: "At bottom the spirit of solidarity is the attitude and conviction that the Christian does not go to God alone. We are saved as members of a people... each of us lives our faith in reference to others, bestowing it on them and receiving it from them again." (Sobrino 1988:100)

Den sørafrikanske frigjøringsteologen Albert Nolan understreker også fellesskapet med og mellom de fattige, samtidig som han anerkjenner at solidaritet kan utvikle seg i retning av en tett og eksklusiv form for gruppeegoisme. For ham er imidlertid "ekte solidaritet" noe annet. Han skriver:

Real solidarity begins when we recognize together the advantages and disadvantages of our different social backgrounds and present realities and the quite different roles that we shall therefore have to play while we commit ourselves together to the struggle against oppression. This kind of solidarity, however, must be at the service of a much more fundamental solidarity: the solidarity between the poor themselves. Those who are not poor and oppressed but wish to serve the poor and live in solidarity with them often do so in a manner that divides the poor themselves and sets them one against another. We need to find a way of being part of the solidarity that the poor and oppressed are building with one another. After all, we do all have a common enemy: the system and its injustice. (Nolan 2009:45-46)

Solidaritet brukes her i to betydninger. Solidari-

tet viser på den ene siden til et fellesskap på tvers av sosiale skiller, i siste instans et universelt fellesskap som inkluderer alle. En annen og mer grunnleggende solidaritet er den som er mellom fattige. Det sentrale poenget er imidlertid forholdet mellom disse og at det store fellesskapet ser seg selv som del av et solidarisk, tjenende fellesskap med verdens fattige. Dermed handler solidaritet om alt annet enn egeninteresse eller gruppeegoisme. Groody uttrykker det samme anliggende som en solidaritet som knytter bånd med de som har mistet slik bånd, altså en solidaritet som inkluderer den som er ekskludert: "Because we are all interrelated, solidarity connects us with those most disconnected from the human family [...] It involves cultivating relationships with the poor that are marked by mutual receptivity and reciprocity." (Groody 2007:254-5) I dette perspektivet må altså en diakonal tro og en diakonal kirke være en inkluderende. Tilsvarende må en diakonal spiritualitet være orientert både mot det store universelle fellesskapet og mot det mer spesifikke fellesskapet med de fattige blant oss.

Historiens underside

I bøkene *Remember the Poor* (Rieger 1998) og *God and the Excluded* (Rieger 2001) drøfter Joerg Rieger på hvilken måte frigjøringsteologien og særlig den frigjøringsteologiske innsikten om de fattiges fortrinn får konsekvenser for kristen teologi. Et av hans sentrale anliggende er å påpeke det han kaller teologiske "blindspots" og behovet for en helt ny måte å tenke om teologi på. Utvilsomt utfordrer hans bidrag også forståelsen av kristen, diakonal spiritualitet.

I *Remember the Poor* tar Rieger først for seg liberal teologi i tradisjonen fra Friedrich Schleiermacher og hvordan denne tolker kirken tro og tradisjon i lys av det moderne mennesket. For Schleiermacher er kristen tros lære en utlegning av de kristnes religiøse følelser og erfaringer, og dermed blir kristen teologi forankret i menneskets subjektive erfaringer (Rieger 1998:15). Til forskjell fra det Rieger omtaler som historiens underside, fattige, undertrykte, sårbare og marginaliserte mennesker, ser Schleiermacher det moderne mennesket stående stolt og selvstendig på historiens scene. Rieger be-

skriver dette som teologi preget av en "discourse of the Self" (Rieger 2001:131). For ham viser dette hvordan liberal teologi er knyttet til en bestemt periode i historien og en bestemt sosioøkonomisk klasse, den sentraleuropeiske middelklassen (Rieger 1998:19). Og ettersom liberal teologi ikke anerkjenner betydningen av makt og autoritet i det teologiske arbeidet, blir heller ikke den kontekstuelle dimensjonen tilstrekkelig belyst og drøftet i denne teologiske tradisjonen.

Liberalteologiens kritikere er noe mer opptatt av makt og autoritet og tar et oppgjør med den moderne forestillingen om det autonome subjektet. Alternativet som da framholdes, er en tilbakevending til Skriften og en understrekning av Guds transcendentens slik dette kommer til uttrykk hos for eksempel Karl Barth (Rieger 1998:29). Dette omtaler Rieger som en "discourse of the Master" (Rieger 2001:14). Men på samme måte som liberalteologien fokuserer på forholdet mellom Selv og Gud, får de nyortodokse i sin opptatthet av Gud som "das ganz Andere" heller ikke opp øynene for "de Andre" i historien. Rieger skriver:

In both paradigms, however, the underside of history is not taken into account. Despite well-meaning concern, the other, the poor, the marginalized do not appear on the theological map. Neither the religious self nor the concern for the ecclesial texts leads us much closer to the repressed other automatically. Both camps share at least one thing in common: They are not able to challenge effectively our current blindness when it comes to the relation to the other. (Rieger 1998:43)

En tredje tilnærming til det teologiske arbeidet er den postmoderne vendingen til språk, tekst og tradisjon slik dette kommer til uttrykk hos for eksempel George Lindbeck (Lindbeck 1984). Her er det fellesskapets bruk av kirkens hellige tekster og tradisjonens dogmer som vektlegges, og ikke minst måten dette former og bestemmer kirkens fellesskap på. Rieger beskriver dette som en "discourse of the Tradition" (Rieger 2001:146). Vekten blir lagt på den foreliggende tradisjonen og kirkens språk, mens spørsmål om makt og sannhet kommer i annen rekke. Dermed konkluderer Rieger med at heller ikke

postmoderne teologi belyser de fattige og marginaliserte Andre på en tilfredsstillende måte.

I tradisjonell latinamerikansk, katolsk kristendom ser Rieger en tett kobling mellom stat og kirke, en form for kristen enhetsstat. Kirke og teologi er så tett knyttet til maktens sentrum at de fattige faller utenfor synsfeltet, med unntak av rollen som mottakere av rike makthaveres veldedige gjerninger. Føydalsamfunnets sammenbrudd, innføringen av nasjonalstater og demokrati har ikke endret dette på noen avgjørende måte, og Rieger framholder at de samme mekanismene gjør seg gjeldende også i vår tids moderne og kapitalistiske Latin-Amerika. Den latinamerikanske frigjøringsteologien vokser imidlertid fram som en kritikk av denne tradisjonelle formen for katolsk kristendom og er nok den teologiske retningen som har vært mest bevisst og kommet lengst i å unngå paternalisme og romantisering av de fattiges livsbetingelser (Rieger 1998:66ff). Her har også forsøket på å inkludere de marginaliserte inn i den teologiske samtalen vært tydeligst og mest ambisiøst. Det dreier seg på mange måter om en "discourse of the Marginalized" (Rieger 2001:152). Likevel, frigjøringsteologien tenderer til å gjøre de marginaliserte til teologisk autoritet og synes slik å være fanget av tradisjonelle teologiske tenkemåter:

A new authoritarianism could emerge where the theologian who identifies with the marginalized plays God, putting certain things such as "the poor" or "the woman" into an absolute place of authority. This move puts the theologian, as the one who identifies the object of desire, in a position of absolute power. In this case theology turning to others would have no need for self-critical reflection since, knowing the facts, it is exempt from the interrelation of the elements of discourse, knowing all the answers without really having to listen to the details. [...] As a result, the marginalized are romanticized and presented as autonomous selves just like the theologian. (Rieger 2001:158; hans kursivering)

Rieger tar dermed et oppgjør med to fronter. På den ene siden har han dem som forsøker å innarbeide historiens underside i det teologiske arbeidet ved å gjøre de fattige til autoritet på en måte som minner om det moderne selvet i liberal teologi. På den annen side har han dem som

ser de fattige som mottakere av veldedighetens gode gjerninger. Frigjøringssteologien opphøyer de fattige, undertrykte og marginaliserte "to a prominent place of authority and control" (Rieger 1998:3), mens andre gjør dem til "recipients of charity and well-meaning support from those who are better off" (Rieger 1998:3), hevder Rieger. Begge baserer seg på en binær logikk ved at de fattige forstås i rammen av et grunnleggende skille mellom oss og dem. Vi bedriver teologi, mens de fattige er "de andre".

Det originale ved Riegers analyse kommer primært i stand gjennom hans bruk av den franske filosofen og psykoanalytikeren Jacques Lacans begrepsapparat. Med fokuset på enten Selvet, "das ganz Andere" eller teksten og tradisjonen mener Rieger det er noe avgjørende som unnslipper, og hos Lacan finner han en måte å begrepsfeste dette på. I et oppgjør med en form for psykologisk idealisme som tildekker de smertefulle sidene ved virkeligheten, taler Lacan om "the real" (Rieger 1998:75). Dette gir Lacans tenkning et redskap til å unngå de "binary tendencies" som preger vestlig filosofi og teologi. Framfor en vending til enten Selvet, Skrift eller tradisjon, framholder derfor Rieger en vending mot "the real", eller som han velger å uttrykke det "the real other" (Rieger 1998:77). Dette er de(t) som undertrykkes i tradisjonell teologi og som selv ikke et begrep som "the poor" kan fange inn. "The poor do not exist," påpeker Lacan, og mener med det at forestillingen om de fattige som en homogen, ensartet gruppe tilslører mangfoldet og forskjellene blant fattige. Å omtale dette som én gruppe er derfor ikke bare unyansert, men også et uetisk overgrep. Generaliserende, universelle begreper fanger ikke inn "the real" og historiens underside som hele tiden unndrar seg en slik form for kategorisering. Samtidig peker Rieger på den konstruktive funksjonen begrepet om "the real" har. Ved at det synliggjør det som ellers blir gjort usynlig, utfordrer og forandrer møtet med "the real" både "the modern turn to the self and the postmodern turns to language and the text" (Rieger 1998:8).

Ettersom "the real" aldri kan fange inn eller begrepsfestes, må det holdes åpent. Dermed blir "the real" et stadig ubestemt og forstyrrende

element i våre teologiske fortolkninger og trospraksiser. Vi kan ikke fange det, men det er der. Dette betyr likevel ikke at Rieger har gitt opp den teologiske oppgaven. I *God and the Excluded* avviser han verken diskurser knyttet til Selvet, "das ganz Andere", tradisjonen eller den marginaliserte, men framholder nødvendigheten av å kombinere disse perspektivene og stadig spørre på hvilken måte hensynet til den fattige, ekskluderte Andre blir ivaretatt i hver av disse og i kombinasjonen av dem (Rieger 2001:165ff). Det betyr at teologi ikke bare kan forstås som en refleksjon over kirkens tro, men som en selvkritisk drøfting. For Rieger er dette av avgjørende betydning. Det betyr at teologer og teologien søker seg bort fra hegemoniske ideer og søker ikke-hegemoniske måter å lytte på. Dermed gjør teologen også seg selv og egen tradisjon til gjenstand for kritisk drøfting (Rieger 2001:193).

Ette innebærer teologen må se på seg selv som en organisk intellektuell (Rieger 1998:225). Med det mener Rieger en som anerkjenner sin egen kontekst og konsekvensene av denne, og som hele tiden forsøker å forstå mer av forholdet mellom egne refleksjoner og den kontekst han eller hun står i. En organisk teologi vil søke sannhet verken i det moderne Selvet eller i tekstens bokstav, men vil måtte utvikle en teologi som står i kontinuerlig kontakt med historiens underside. Ettersom historiens underside – "the real" – stadig unndrar seg begrepsfesting, kan teologen aldri gripe denne sannheten, men vil stadig se seg henvist til å søke videre: "Truth in this sense is not so much a universal category, but points to that which has been repressed and covered up in a specific situation." (Rieger 1998:228) Teologi blir med andre ord et selvkritisk foretak som gjennom det gjentatte møtet med "the real other" stadig søker Gud, i ydmyk visshet om at verken han eller Han kan bli grepet fullt og helt.

Kairos og korsvei

Gitt den tette sammenhengen mellom teologi og spiritualitet, er Riegers analyse og kritikk relevant ikke bare for det teologiske arbeidet, men også for forståelsen av kristen spiritualitet. Rieger utfolder ikke dette i særlig grad selv, men

avslutningsvis i *Remember the Poor* skriver han:

Only if these moments come together – our observation of how God’s work manifests itself in unexpected places, on the underside of history, and our awareness that the real can never be reached or contained – can we hope to develop a spirituality that does not give up concrete historical questions in locating God’s presence but is at the same time aware of the continuing need for questioning and self-critique. (Rieger 1998:229)

To aktuelle og frigjøringsinspirerte eksempler på kristen spiritualitet kan imidlertid bidra til å belyse hva Riegers perspektiv og begrepet om ”the real” betyr. Jeg begynner med, og vil legge vekt på, en drøfting av kairosteologi før jeg mot slutten avlegger en visitt til Korsvei-bevegelsen.

I 1985 utga kristne teologer og kirkeledere i Sør-Afrika det som er blitt kjent som det første kairosdokumentet: *Sannhetens øyeblikk* (KSA; Kairos Sør-Afrika 1987). Dette var en refleksjon over og et svar på apartheidsystemet i Sør-Afrika. Dokumentet tolker den aktuelle situasjonen i lys av kristen tro, og formulerer en teologisk forståelse av apartheidsystemets egenart og vesen. Dette innebærer på den ene siden en avvisning av en teologisk tenkning som legitimerer apartheidsystemet og leder på den andre siden til en klar utfordring til kristne, kirker, religiøse og politiske ledere til et kritisk oppgjør med apartheidpolitikk og -teologi.

Kairosdokumentet av 1985 står i en frigjøringsteologisk tradisjon, men inspirerte også til utgivelsen av tilsvarende dokumenter en andre rekke steder, deriblant dokumentet *Veien til Damaskus* (Kirkens Nødhjelp 1990) skrevet av kirkeledere i flere såkalte ”tredje verden”-land. *Et sannhetens øyeblikk – Kairos Palestina* fra 2009 er det siste eksempelet på et slikt kairosdokument (KP; Kairos Palestina 2010). Den samme formen for frigjøringsteologi anvendes her på situasjonen i Israel og Palestina. Dokumentet knytter eksplisitt an til dokumentet fra Sør-Afrika og parallellfører den aktuelle situasjonen i Israel og Palestina i dag med den politiske situasjonen i Sør-Afrika på midten av 1980-tallet. Det teologiske språket som benyttes for å beskrive den aktuelle situasjonen, ligger også

nær det man finner i det første kairosdokumentet.

Kontinuiteten mellom de ulike kairosdokumentene gjør det rimelig å tale om en egen form for kairosteologi, og det er grunn til å framheve fire fellestrekk. For det første er alle dokumentene teologiske kommentarer og et stykke anvendt, praktisk teologi. De knytter an til kirken og kirkens liv, kristne ritualer og kristelig fromhetsliv. For det andre er kairosdokumentene preget av en kontekstbevisst form for teologi som eksplisitt tar utgangspunkt i den konteksten den er blitt til i, og har ambisjoner om å tale relevant og utfordrende inn i sin samtid. Det betyr at kairosteologi, for det tredje, er preget av en aktuell og kritisk samfunnsanalyse som adresserer de politiske implikasjonene av teologisk refleksjon og praksis. Og til slutt, for det fjerde, er det verdt å merke seg at kairosdokumentene presenterer seg som foreløpige underveisdokumenter som selvkritisk inviterer til en videre samtale om både teologi og samfunnsanalyse.

Forfatterne av det sørafrikanske dokumentet tar ettertrykkelig avstand fra det de kaller *stats-teologi* og *kirketeologi* som begge forsvarer aktuell apartheidpolitikk og et politisk *status quo*. Framveksten av slik teologi knyttes til problematiske sider ved ”den type tro og fromhet som har dominert kirkens liv i århundrer”. Denne fromheten beskrives som ”livsfjern” og en ”åndelighet også vært oppfattet som noe privat for den enkelte” (KSA:22). De skriver at denne ”type tro og fromhet har ikke bibelsk grunnlag. Bibelen skiller ikke mennesket fra den verden det lever i...” (KSA:22). Likevel, det er ikke en avvisning av spiritualitet eller teologi man finner i dette dokumentet, men et konstruktivt alternativ: profetisk teologi. Dette er en teologi som er inspirert ikke bare av Jesus, men også av gammeltestamentlige profeter og bildet av Gud som lider med dem som lider, og ikke tåler urett. Også her står kristent fromhetsliv sentralt. Kirken må møte apartheid gjennom sitt virke som kirke, heter det: ”Gudstjenester, nattverdfeiring, dåp, søndagsskole, begravelser og så videre” (KSA:27).

Også i *Kairos Palestina* adresseres og tolkes den aktuelle situasjonen i Israel og Palestina i

lys av kristen tro på en måte som framhever konfliktlinjer og spenninger i kirken(e). Dette leder forfatterne til en krass kritikk av alle former kristen teologi som legitimerer okkupasjonen av de palestinske områdene, og får dem til å kalle på kristne, muslimer, jøder, politiske og religiøse ledere, samt det internasjonale samfunn, til et oppgjør med okkupasjonen og internasjonal særbehandling av Israel. På den måten er dokumentet et kritisk oppgjør med en bestemt form for kristen samtidsreligiositet, en aktuell drøfting av kirkens oppdrag i møte med undertrykkelse og lidelse, og en oppfordring til interreligiøst samarbeid. Men også i det palestinske dokumentet er kristent fromhetsliv tydelig til stede. Dette blir tydelig allerede i beskrivelsen av dokumentets tilblivelse: "Etter bønn, refleksjon og meningsutveksling roper vi med håp selv om alt håp er borte, et rop fylt av bønn og i tro på at Gud alltid våger, og at Gud har omsorg for alle innbyggerne i dette landet." (KP:8) Kirkens oppgave forstås som "tjeneste, kjærlighet og bønn" (KP:19). Videre heter det:

Vår kirke er en kirke med folk som ber og arbeider. Bønnen og tjenesten er profetisk og bærer Guds stemme nå og i framtiden. ... Takk Gud for at kirken reiser sin stemme imot urett, tross det faktum at noen ønsker den skal være stille, lukket i sin religiøse hengivenhet. (KP:20)

Igjen er det slående hvordan bønn og arbeid går sammen, og bønn og kritikk følger hverandre: "Vi er kalt til å be og la vår stemme høres..." (KP:20).

På denne bakgrunn er det grunn til å framheve et femte fellestrekk ved kairosdokumentene: De er spirituelle tekster. De retter "oppmerksomheten mot det konkrete livet som den enkelte kristne skal leve, og søker å forene forbindelsen mellom religionens troslære og praksisfeltet hvor det kristne livet leves" (Larsen 2012:94 med referanse til Sheldrake 1995). Som i annen frigjøringsteologi blir bønn og handling knyttet tett sammen. I tillegg er kairosdokumentene båret oppe av en grunnleggende forestilling om solidaritet mellom mennesker og med de fattige. Det solidariske perspektivet framheves eksplisitt i begge disse dokumentene. I det sørafrikanske dokumentet understrekes en "folkets

solidaritet som innbyr alle til å ta del i kampen for Guds fred i Sør-Afrika" (KSA:27). Og selv om *Kairos Palestina*-dokumentets form og innhold er konfronterende, er tonen overfor Israel, jøder, muslimer og det internasjonale samfunn forsøende. Dokumentet uttrykker en tydelig appell om fellesskap og solidaritet på tvers av politiske og religiøse skillelinjer i regionen. Denne solidariteten forankres ikke minst i to forhold: 1) undertrykkelsen, fornedrelsen og lidelsen som følger av okkupasjonen for alle parter i konflikten i både Israel og Palestina, og 2) kristne, muslimer og jøders felles religiøse røtter og spiritualitet. Også kirkenes solidaritet med hverandre understrekes: "Vårt budskap til verdens kirker er først takknemlighet for den solidaritet dere har vist med oss i ord, gjerning og tilstedeværelse blant oss. ... Det er et budskap i solidaritet med de kristne og kirker som har lidd på grunn av sin kamp for lov og rett." (KP:27)

Kairosdokumentenes påpekning av fundamentale konflikter mellom ulike teologiske tilnærminger kombineres altså med en avvisning av passiv, idealistisk spiritualitet. Solidaritet på tvers av politiske skillelinjer og fiendskap understrekes, og dokumentet taler tydelig om menneskers lidelse og nød og nødvendigheten av å handle praktisk og politisk. Dette er det utløsende og avgjørende utgangspunktet for alle kairosdokumentene. Slik synes kairosteologien langt på vei å gi de fattige den autoritet som altså kjennetegner tradisjonell frigjøringsteologi, og som minner om Selvets autoritet i liberalteologien. Samtidig toner understrekning av å være kontekstuelle dokumenter, preget og formet av egen kontekst og med en selvkritisk åpenhet for å bli revidert og justert i lys av denne, ned de fattiges entydige autoritet og rolle i den teologiske tenkningen. I dette perspektivet synes det snarere å ligge en anerkjennelse av at historiens underside – "the real" – ikke kan fanges. Den må søkes, igjen og igjen – men kan ikke gripes.

En annen sammenheng der forholdet mellom kontemplasjon og aksjon er blitt utviklet og utarbeidet i rammen av kristen spiritualitet, finner man i den norske (og etter hvert skandinaviske) Korsvei-bevegelsen. Korsvei ble stiftet på midten av 1980-tallet som et "forsøk på å tolke kristen tro inn i vår tid" og beskrives som

”en åpen inspirasjonsbevegelse, et løst nettverk for Kristus-etterfølgelse og disippelskap” (www.korsvei.no, 1.3.2015). Selv om begrepsbruket og retorikken tidvis ligner, er dette organisatorisk og ideologisk en bevegelse uavhengig av kairosbevegelsen. Korsvei framstår i større grad som et nordeuropeisk og vestlig uttrykk for kristen spiritualitet og fortolkning av forholdet mellom bønn, handling og den Andre.

I en analyse av det han kaller Korsveis disippelspiritualitet, framholder Leif Gunnar Engedal to karakteristiske trekk ved Korsveis profil. For det første påpeker han hvordan Korsveis teologi er utviklet i spenningen mellom spørsmål og svar. For eksempel har bevegelsen som svar på spørsmålet ”Hva betyr det å følge Jesus Kristus i vår tid?” formulert fire såkalte veivisere: søke Jesus Kristus, bygge fellesskap, leve enklere og fremme rettferdighet. Spørsmålene er vel så viktig, om ikke viktigere enn svarene, og dermed framstår Korsveis teologi i liten grad som innholdsmessig bestemt. Det teologiske arbeidet synes ikke ”motivert ut fra behovet for å trekke klare linjer og markere tydelige grenser, men derimot ut fra lengselen etter tydeligere innhold og retning i disippelens liv” (Engedal 2013:105). Dermed blir de fire veiviserne viktige nettopp som veivisere, ikke som fastlagt lære eller entydige dogmer.

For det andre beskriver Engedal Korsveis spiritualitet som en kontemplativ og sakramental spiritualitet orientert mot fellesskapet (Engedal 2013:105). Dette kan tyde på at vekten legges på bønn og kontemplasjon snarere enn arbeid og aksjon, men handlingskomponenten er nok også til stede i Korsveis spiritualitet. Bevegelsen vektlegger kamp for rettferdighet og fred gjennom ”konkret solidaritetsarbeid, økonomisk støtte og personlig vennskap” (Engedal 2013:109). Dette blir teologisk begrunnet i en trinitarisk teologi med fokus på inkarnasjonen og Gudsriket. Engedal konkluderer derfor med at Korsvei-spiritualiteten også får et profetisk-kritisk preg.

Vektleggingen av spørsmål framfor svar og avvisningen av en tydelig retning og bestemt innhold, synes å svekke Korsveis evne til profetisk kritikk sammenlignet med det vi finner i de ulike kairosdokumentene. Det som framstår

som en postmoderne tilbakeholdenhet mildner med andre ord den sosialetiske profilen. På den annen side gjør den ubestemtheten som følger av bevegelsens dogmatiske forsiktighet, at korsveibevegelsen kan sies å fastholde det u(be)gripelige ved historiens underside minst like tydelig som det kairosteologien gjør.

Konklusjon

Kristen spiritualitet innebærer en fortolkning av forholdet mellom bønn, handling og solidaritet med den Andre. Gjennomgangen overfor viser hvordan bønn og praktisk innsats for den marginaliserte Andre i et frigjøringsteologisk perspektiv med fordel bør tenkes sammen og ikke adskilt. Diakonal spiritualitet viser nettopp til måten kristen spiritualitet og solidarisk handling framstår som tett knyttet sammen og to sider av samme sak. Den solidariske identifikasjonen med den fattige og utstøtte Andre utfordrer de rike og privilegerte, og frigjøring fra fattigdom, undertrykkelse og nød blir det sentrale uttrykket for Guds gode vilje og kjærlighet til verden.

Riegers analyse utfordrer imidlertid ikke bare liberal, nykonservativ og postmoderne teologi, men også frigjøringsteologiens forståelse av ”de fattige” og deres rolle i det teologiske arbeidet. Ved hjelp av Lacans begrep om ”the real” gir han oss mulighet til å begrepsfeste det som ellers ofte blir underbelyst i det teologiske arbeidet og dermed til å kritisere både teologisk tenkning og kristen spiritualitet. Begrepet om ”the real” advarer mot alle forsøk på å gripe den Andre. Den andre – ”the real other” – er snarere et forstyrrende element som tvinger oss til stadig selvkritikk og ny søken etter sannhet og rettferdighet.

Kairosteologien er et eksempel på en form for kristen spiritualitet som vektlegger de fattiges fortrinn. Kairosspiritualitetens handlingskomponent er et politisk engasjement med en tydelig retning, samtidig som dette stadig må gjøres til gjenstand for selvkritisk revurdering. Korsveibevegelsens teologi framstår derimot som en postmoderne tilpasset spiritualitet hvor det sterke imperativet i frigjøringsteologien og den skarpe analysen i kairosteologien erstattes av spørsmål og veivisere.

På ulike måter synes dermed både kairosteologien og Korsveis spiritualitet å stå i en frigjøringssteologisk tradisjon. Tydeligst er dette i kallet til etterfølgelse, fellesskap og solidaritet med fattige. Men det er også elementer i dem begge som synes å anerkjenne den kritikken Rieger målbærer, og uttrykker ved hjelp av begrepet "the real". Det er et fokus på fattigdom og undertrykkelse, men også en selvkritisk og spørrende holdning til de praktiske og politiske implikasjonene av dette. Dermed blir ikke de fattige opphøyd til entydig autoritet, men solidaritet med historiens underside stående som en ubestemt utfordring til bønn og handling.

I dette perspektivet bestemmes ikke kvaliteten på diakonal spiritualitet av en gitt form for praktisk innsats eller et bestemt politisk program, men primært gjennom evnen til å bli utfordret til solidaritet med historiens underside. Da gjelder det å utvikle en åpen og organisk spiritualitet som stadig søker sannhet og innsikt i møte med "the real other" – i menigheter, diakonale institusjoner og organisasjoner.

Litteratur

- Ateek, Naim Stifan 2008. *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Boff, Leonardo 1980. "The Need for Political Saints", i *Cross Currents*, Årg. 30, nr. 4, s 369–384.
- Boff, Leonardo og Clodovis Boff 1987. *Introducing Liberation Theology*. Tunbridge Wells, Kent: Burns & Oates.
- Brown, Robert McAfee 1988. *Spirituality and Liberation. Overcoming the Great Fallacy*. Louisville: The Westminster Press.
- Det lutherske verdensforbund 2010. *Diakoni i kontekst: forvandling, forsoning, myndiggjøring. Et bidrag fra Det Lutherske Verdensforbund til forståelsen av diakoni og diakonal praksis*. Norsk utg. Geneve: Det Lutherske Verdensforbund.
- Engedal, Leif Gunnar 2013. "Kristen spiritualitet i en postmoderne konsumkultur? En analyse av Korsveibevegelsens disippelspiritualitet", i K.-W. Sæther (red.) 2013: *Kristen spiritualitet. Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer*. Trondheim: Akadmika forlag, s 93–112.
- Groody, Daniel G. 2007. *Globalization, Spirituality, and Justice: Navigating the Path to Peace*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Gutiérrez, Gustavo 1987. *On Job. God-Talk and the Suffering of the Innocent*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Gutiérrez, Gustavo 1988. *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation*. London: SCM Press.
- Gutiérrez, Gustavo 2003. *We Drink from Our Own Wells. The Spiritual Journey of a People*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Holder, Arthur 2010. *Christian Spirituality: the classics*. London: Routledge.
- Hollenbach, David 2002. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isasi-Díaz, Ada María 1998. "To Be Fully Alive Is to Work for the Common Good. Spirituality, justice, and solidarity are combined in this struggle", i *Church & Society*, Årg. 89, nr. 1, s 11–18.
- Kairos Palestina 2010. *Et sannhetens øyeblikk: Kairos Palestina*. Oslo: Stiftelsen Karibu.
- Kairos Sør-Afrika 1987. *Sannhetens øyeblikk*. Oslo: Mellomkirkelig råd for Den norske kirke.
- Kirkens Nødhjelp 1990. *Veien til Damaskus: et kall til omvendelse fra kristne i den tredje verden*. Kirkens Nødhjelp.
- Larsen, Kim 2012. "Hvordan forstå spirituelle tekster? Et blikk på en hermeneutisk tilnærming", i *Teologisk tidsskrift*, Årg. 1, nr. 1, s 82–95.
- Lévinas, Emmanuel 1996. *Den annens humanisme. 2. utvidede utg.* Oslo: Aschehoug.
- Lindbeck, George A. 1984. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia, Penn: Westminster Press.
- McGovern, Arthur F. 1989. *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Nolan, Albert 2009. *Hope in an Age of Despair*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Nordstokke, Kjell 2002. *Det dyrebare mennesket: diakoniens grunnlag og praksis*. Oslo: Verbum.
- Nordstokke, Kjell 2011. *Liberating Diakonia*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Olsen, Harald 2013. "Spiritualitet – religionens dynamiske kjerne", i K.-W. Sæther (red.) 2013: *Kristen spiritualitet. Perspektiver, tradisjon og uttrykksformer*. Trondheim: Akadmika forlag, s 19–34.
- Pieris, Aloysius 1988. *An Asian Theology of Liberation*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Rieger, Joerg 1998. *Remember the Poor. The Challenge to Theology in the Twenty-First Century*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Rieger, Joerg 2001. *God and the Excluded. Visions and Blindspots in Contemporary Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Rowland, Christopher 2007. *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schreiter, Robert J. 2006. *In Water and in Blood. A Spirituality of Solidarity and Hope*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Sheldrake, Philip 1995. *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*. Rev. ed. London: SPCK.
- Sheldrake, Philip 2010. *Explorations in Spirituality*. New York/Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Sobrinho, Jon 1988. *Spirituality of Liberation. Toward Political Holiness*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Sobrinho, Jon 1993. "Spirituality and the Following of Jesus", i I. Ellacuria og J. Sobrinho (red.) 1993: *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, s 677–701.
- Sobrinho, Jon 2003. *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Stjernø, Steinar 2005. *Solidarity in Europe. The History of an Idea*. Cambridge: Cambridge University Press.

Note

- 1 Forfatteren takker anonym fagfelle for konstruktive kommentarer og organisasjonen Areopagos for støtte til innkjøp av litteratur i forbindelse med arbeidet med denne artikkelen.

Sammendrag

Denne artikkelen drøfter hvordan solidaritet med fattige, nødlidende og marginaliserte inngår som et aspekt ved kristen, diakonal spiritualitet. Drøftingen anlegger dermed et frigjøringsteologisk perspektiv, men knytter også an til Joerg Riegers påpekning av teologiske "blindspots" og det ubestemte ved "historiens underside". Dette legger grunnlaget for en diskusjon av to aktuelle eksempler – kairoteologi og korsveispiritualitet – og hvordan solidaritet med den Andre og historiens underside innarbeides i disse. Avslutningsvis argumenterer jeg for at kvaliteten på diakonal spiritualitet ikke bestemmes av en gitt form for praktisk innsats eller politisk program, men gjennom evnen til solidaritet med historiens underside.

Care and conflicts among colleagues

Deacons' professional knowledge development in the Church of Norway



BY MARIANNE RODRIGUEZ NYGAARD, RESEARCH FELLOW,
NORWEGIAN SCHOOL OF THEOLOGY

marianne.r.nygaard@mf.no

Keywords: Deacons, knowledge-creation, care, power, empirical, congregations, SECI

Introduction

The aim of this article is to explore the knowledge creation¹ of deacons as they interact with other members of their working community in the Church of Norway (CofN) as well as the expression of care among these colleagues. The CofN belongs to the Evangelical Lutheran branch of Christian church and was a state church until 2012. About 75 per cent of Norway's population are baptised members (Church of Norway, 2015b). The average church attendance is approximately 3 per cent of the population per service (Church of Norway, 2015a).

Why is this research focus of interest? To my knowledge, there is no empirical research on deacons' professional knowledge development in congregations or on how the expression of care among members of professional religious working communities influences their knowledge creation processes. Moreover, I regard deacons to be of special interest because of their interdisciplinary role within the church where they negotiate their theology from a wide range of professional knowledge.² Furthermore, extant

research on how care facilitates knowledge development has not addressed workplaces that strive to be external care providers (von Krogh et al., 2001a, p. 49), therefore, such a focus may offer important new contributions. However, the reference is 14 years old, which raises the question of whether the research gap still remains an unexplored field. Searches in research databases show that this research field still remains unexplored (see 'research overview').

One of the workplaces appropriate for research on knowledge creation and care, I argue, is the Church's diaconal work, understood as the 'Church's caring ministry' (National Council, 2009, p. 5). Deacons are leaders of the congregation's caring ministry (Diakonforbundet, 2003). All the congregations of this study had working communities that included various professions: two or three pastors, one cantor, at least one religious educator and one deacon. In addition, there were administrative and technical staff and volunteers.

My analysis draws on Nonaka's concept of *knowledge creation* and Krogh's notion of *care*

related to Nonaka's theories of knowledge creation (von Krogh et al., 2001a). The knowledge creation concept concentrates on *processes* (not knowledge per se), practices and social structures that encourage the formation of new knowledge and innovation, rather than assimilation of existing knowledge (Hakkarainen et al., 2004, p. 12). The concept has been developed to underline *collaborative creativity* in theories of learning (Paavola et al., 2012, p. 1). For knowledge to be developed, it must be shared, re-created and amplified through interaction with others, and the effectiveness of these processes depends on the extent of care experienced in these interactions (von Krogh et al., 2001a, p. 30). In this article I ask:

What characterises the deacons' professional knowledge creation and the expression of care within the working community of the Church of Norway?

To answer the research question, I first present theoretical perspectives on knowledge development and care. Then, I introduce my methodological approach, thematic analysis and finally, the concluding remarks. This article focuses mainly on the processes of knowledge creation and not specifically on the outcomes. The empirical findings indicate processes with low extent of care, but they also expand the theoretical notion of low care by introducing power relations as a suitable concept to characterise some of the empirical findings. Therefore, I argue that knowledge creation theories could benefit from including theories of power in relationships to a greater extent.³ I understand power relationships as the possibility to exercise influence, both negative and positive, in relationships. The central question is how power is exercised, and the focus is on processes, not only structure (Flyvbjerg, 2010, pp. 131–132).

Research overview

Little empirical research has been conducted on deacons in countries that have a diaconal tradition comparable to that of the CofN. Although research on deacons' professional knowledge creation is lacking, some existing empirical studies are relevant to this article. Researchers

in Sweden have investigated deacons' identities and how they experience their work (Lindgren, 2007; Olofsgård, 2003). Another relevant study is Angell and Kristoffersen's examination of deacons' identities and the notion of diakonia in the CofN (Angell, 2011; Angell et al., 2004). These researchers have empirically analysed deacons in parish contexts, but none have directly approached knowledge creation by deacons in everyday practise.

A keyword search for 'knowledge creation' in Google Scholar shows that the work of Nonaka et al. is the most relevant, based on the number of hits (Nonaka & Teece, 2001; Nonaka et al., 2000; Nonaka et al., 2009). Further, searches on 'knowledge creation and care', 'knowledge creation and care and relig*', 'knowledge creation and care and Christian', 'knowledge creation and care and congregation'⁴ showed no relevant hits. Thus, searches in Origo.no and Google Scholar confirm von Krogh et al.'s (von Krogh et al., 2001a, p. 49) call to address the research gap in knowledge creation and care within working communities that provide external care. Moreover, research has established the importance of care in knowledge creation in professional communities, particularly business management (Costa et al., 2010; Styhre et al., 2002; von Krogh, 1998; von Krogh et al., 2000; 2001a, p. 30; von Krogh et al., 2012).

Research on deacons in the CofN fills three knowledge gaps. First, it contributes to research on the professional knowledge creation of the deacons themselves; second, it remedies the lack of broad empirical research on knowledge development in communities of religious professionals; and third, it links knowledge creation and care to communities that are supposed to be external, high-care providers.

Theory of knowledge creation – the SECI process, 'ba' and care

Nonaka's theory of knowledge creation and Krogh's concept of care related to Nonaka's theory offer a theoretical framework for understanding deacons' knowledge creation and expression of care in their professional communities (Nonaka, Konno, et al., 2001; von Krogh et al., 2001b, p. 18). The creation of knowledge

includes both facilitating relationships and dialogues and developing a shared platform of knowledge for the entire organisation (von Krogh et al., 2001b, p. 18). Nonaka et al. (2001) state that an organisation is essentially a knowledge creation entity. Organisations identify and define problems and develop new knowledge to solve these problems through interactions with the environment and within the organisations themselves (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 13). I do not use the concept of organisation in this study but instead, refer to congregations as workplaces and potential knowledge creation entities.⁵ Although I do not discuss whether a congregation⁶ is an organisation, I use the framework of knowledge creation developed by Nonaka et al. (Nonaka, Konno, et al., 2001) because it 1) provides a theoretical approach to analysing knowledge creation in the workplace, 2) can combine the emphasis on knowledge development and care and is not explicitly focused on other business interests, and 3) can be placed within the socio-cultural theoretical framework while emphasising interactions with the environment and among people.

The process of knowledge creation is itself divided into four modes: Socialisation, Externalisation, Combination and Internalisation (SECI). This division provides a structure for understanding the dynamic nature of knowledge creation. According to Nonaka et al. (2001), knowledge is context-specific, dynamic and relational and is established through dynamic social interactions (2001, p. 14).

SECI: The process of knowledge creation

The first mode in the SECI process is socialisation, which emphasises the importance of joint activities and the capture of knowledge through physical proximity, which facilitate shared experiences and the creation of context-specific knowledge. Certain types of knowledge can only be created and communicated by sharing time and space (Nonaka, Konno,

et al., 2001, p. 23). What is learned through interactions in the socialisation process may provide questions, thoughts, ideas and reflections. This mode is also described as *empathising* with the field (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 18). The second mode, the *externalisation* process, emphasises dialogues and reflections with other members of the staff. The goal is that knowledge can be shared by others in the staff community, even though the thoughts, ideas, questions, reflections and experiences may be inadequate and inconsistent (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 16). This mode is characterised by *conceptualising*, or creating *shared* concepts (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 18). The third mode, *combination*, is the convergence of knowledge from the socialisation and externalisation modes to create more complex and systematic explicit knowledge. Combination can take place, for instance, through the production of documents, meetings and conversations via telephone and the internet (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 16). The combination mode defines the concept of connecting, or the transfer of knowledge to others in the congregations (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 18).

Combination is the integration of new know-

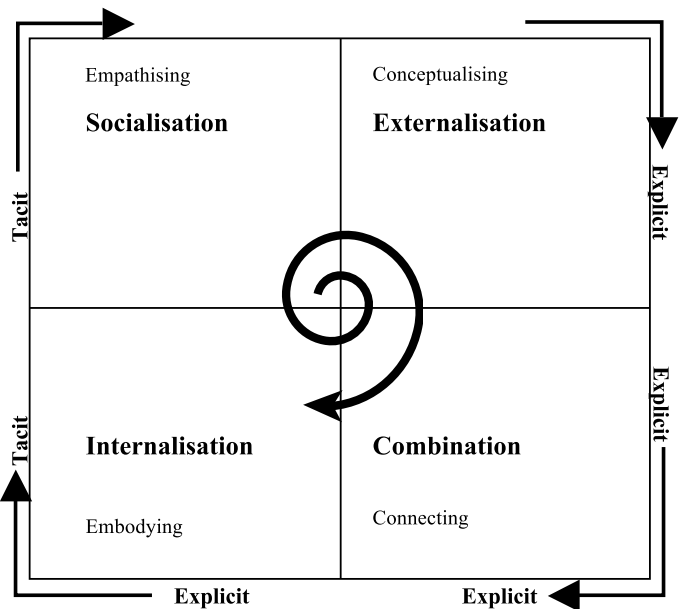


Figure 1: The SECI process (source: (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 18)).

ledge into existing organisational knowledge (Lewis, 2010, p. 43). Finally, *internalisation* is characterised by learning by doing, and it involves the process of *embodying* new knowledge and sharing it within the organisation. The knowledge created in each mode interacts with the others in a continuously escalating process of knowledge creation (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 17). Figure 1 shows the original SECI model, which is also called the SECI process (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 18).

The SECI process was originally developed to describe the conversion of tacit and explicit knowledge across the four modes. However, I do not use these concepts as each mode tends to combine both tacit and explicit knowledge (Nygaard et al., 2013).⁷ For instance, in the socialisation process, tacit knowledge, as a hunch, and explicit epistemic knowledge, as theology, can provide new questions, thoughts, ideas and reflections. Therefore, instead of referring to explicit and tacit knowledge, I refer to situations in which professionals seek new solutions, insights or knowledge. Figure 2 illustrates the modified SECI process developed in

this research, where the deacons move (arrows) between the four modes when seeking new solutions.

The SECI process, illustrated in figure 2, takes place on a platform on which knowledge can be shared, recreated and amplified through interactions with others (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 27). I use the four modes in the SECI process as analytical concepts.

The platform of knowledge creation: ba

Effective knowledge creation requires the concentration of knowledge in a particular time and space. This space is theorised as *ba*, a platform where knowledge is created, shared and exploited. *Ba* is not necessarily a physical space, but it is a context that harbours meaning. *Ba* can be physical, such as an office, virtual, such as email, mental, such as shared experiences, values and ideas, or a combination of all three. The most important aspects of *ba* are the interaction between individuals and between an individual and the environment in the process of creating knowledge. Thus, *ba* is the common time and space created through emerging relationships among the individuals and groups creating knowledge (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 19). The concept of *ba* is used to analyse shared platforms of interactions between the deacons and their colleagues.

Bringing care into knowledge creation

One definition cannot cover all dimensions of care. In this article, I use von Krogh's notion of care because 1) his notion of care is combined with Nonaka's theories on knowledge creation (von Krogh et al., 2001a), and 2) he has outlined five dimensions of care that provide a useful analytical operationalisation.

von Krogh argues that the presence or absence of care

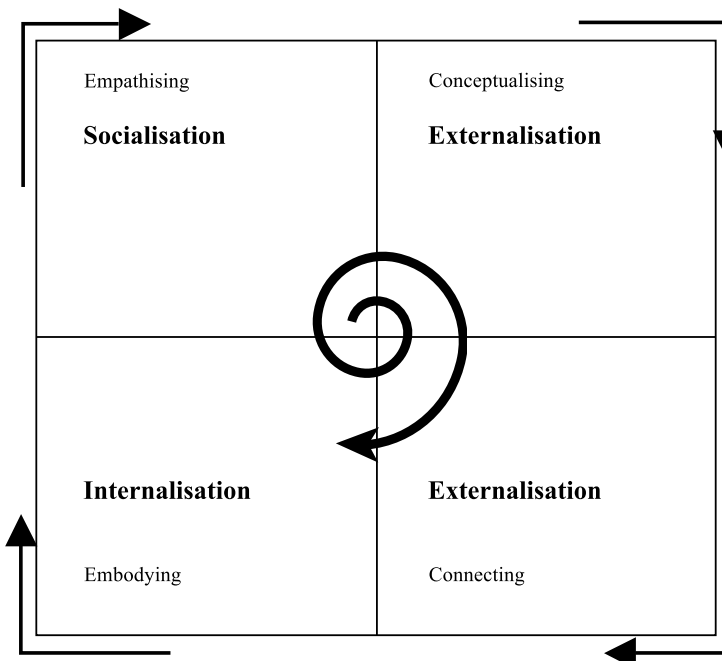


Figure 2: A simplified model of the SECI process adjusted to my use of the model.

affects the development of organisational knowledge (von Krogh et al., 2001a, p. 30). Therefore, human relationships in a working community should be given adequate attention. According to von Krogh et al. (von Krogh et al., 2001b, pp. 67-73), care has five dimensions: reciprocal trust, active empathy, good access to help and advice, minimal condemnation and a 'can-do' spirit. High-level care relationships in an organisation include all five dimensions. Low-level care relationships are those in which there is little propensity to help, colleagues are not accessible to one another, there is little empathy, there is widespread condemnation and everybody puts himself or herself first. High care in knowledge creation promotes deeper relationships in which one shares personal difficulties and ideas more often and becomes a resource in the knowledge creation process. In contrast, in low-care relationships, only certain, established knowledge is discussed explicitly while doubts are kept hidden (von Krogh et al., 2001b, p. 73). However, care has some overall limitations. First, care is based on an often implicit understanding of a need for help. Second, care can be misused as a strategy of manipulation (von Krogh et al., 2001a, p. 48). In this analysis, I use von Krogh's five dimensions of care to investigate how care empirically emerges when colleagues interact.

By deacons' *professional* knowledge creation and care in this article, I refer to 1) deacons as professionals because of their specialised and scientific knowledge obtained at university or university college (Smeby, 2012, p. 49), and 2) as a delimitation of deacons' knowledge creation and care to work situations.

To operationalise the analytical concepts of the SECI process, *ba* and care, the research question is divided into two main analytical steps. The first step focuses on the empirical characteristics of the SECI processes:

What characterises the SECI processes in the deacons' working communities?

In this analysis, two new main empirical patterns of the SECI process emerge, both of which are different from the theoretical ideal SECI process. I call the two new empirical patterns a 'pre-defined' and a 'parallel' or isolated SECI

process. The first analytical question continues with one sub-question:

What characterises the pre-defined and the parallel SECI processes?

In the second step, I am attempting to understand these patterns in the context of how care is enacted in interactions between colleagues, I subsequently ask:

What characterises the knowledge creation processes and the expression of care in the pre-defined and parallel SECI processes?

In both the first and second steps of the analysis, the concept of *ba* is included.

Methods

The present study is part of a larger research project on learning and knowledge processes in the CofN, 'LEarning and knowledge TRAjectories in the Church of Norway', called LETRA.⁸ The sample for the study included relatively large congregations in the CofN. As mentioned, all of the congregations contained working communities from a variety of professions. The five congregations had extensive programmes of activities for church members. I do not regard the geographic variations as crucial in this study, due to the similar representation of professionals and activities in all congregations.

The sampling criteria selected deacons in the CofN with a formal diaconal education. Deacons ordained before 2005 needed a single year of theological studies and one year of diaconal studies in addition to the bachelor's degree, but not a master's degree, as required by those ordained after 2005. The deacons I studied had either of these two educational requirements, and they had backgrounds in nursing, social work, child welfare or theological education.⁹

A variety of ethnographic methods were chosen to capture the complexity of the deacons' knowledge creation. The empirical material analysed in this article was established through *ethnographic fieldwork*, consisting of *observations*, *informal interviews* (Hammersley et al., 2007, p. 117) and three semi-structured qualitative interviews with each of the five deacons during their everyday practice in the CofN from Fall

2011 to Fall 2012 (Kvale et al., 2009, pp. 21,47). Ethnography is a method of the *direct observation* of social practices and actors in their natural settings to access what people actually do (Silverman, 2011a, p. 15ff). I chose to be a participant observer with an emphasis on observation, because I wanted to disturb the deacons' normal work interactions as little as possible (Bryman, 2012, pp. 440-445). I observed and took notes using my laptop and notebook, and I used the Dictaphone as often as possible, but I did not partake in discussions or work tasks. The Church staff gave informed consent in advance.

I observed each deacon for a period of one to three weeks during daily activities, from early morning to the end of their working day in a variety of contexts: 1) in interactions with colleagues at staff meetings, during small talk, at other meetings and at Church services; 2) in interactions with participants¹⁰ in diaconal activities, such as pastoral care and Bible groups; 3) in interactions with professionals outside the local Church, at seminars, study trips abroad and collaborative groups of deacons. In the process of following the deacons, I established a series of 'representations of the field' as field notes, photographs, recordings, memories and informal interviews (Denzin et al., 2005, p. 3).

The informal interviews were characterised by questions that emerged as relevant in the situation (Hammersley et al., 2007, p. 117). Further, the three semi-structured qualitative interviews with each deacon established their narrative accounts (Silverman, 2011b, p. 131). I applied a thematic analysis (Bryman, 2012) with an abductive approach (Afdal, 2010, p. 114) to establish a dynamic interaction between the material and the theoretical focus of my analysis. The material was coded in Atlas.ti (Friese, 2012), employing concepts from my understanding of both the empirical material and theories. The coding process uncovered the two new empirical types of the SECI process identified above. The analysis was then narrowed down to a selection of samples from the two SECI processes to maximise the utility of information from small samples (Flyvbjerg, 2010, p. 79). I looked for deeply involved situations and situations rich in details (Flyvbjerg, 2010,

p. 135) that illustrated both SECI processes and the extent of care. Two situations with maximum variation were selected to provide insight into the spectrum of care and knowledge creation (Flyvbjerg, 2010, p. 79). The first situation illustrates the SECI process with the lowest level of care: Deacon William suggested serving hot dogs at a meeting of elderly parishioners that traditionally served sandwiches. The other situation illustrates a higher level of care and knowledge creation: Deacon Katie invited a woman begging in the streets into the Church. Both situations indicate challenges in the deacons' knowledge development process in their work environments. The deacons have read and approved their quotes, and the material has been made anonymous (Miles et al., 1994).

Analysis

What characterises the five deacons' knowledge creation and expression of care in their work community? The analysis is structured according to the two mentioned analytical steps.

What characterises the SECI processes in the deacons' working communities?

In the first analytical step, two empirical patterns of the SECI process emerged. The first was a process that pointed to *pre-defined* guidelines and routines in the working communities. This process functioned effectively in the everyday implementation of routines. However, how did the established processes perform when everyday situations became too complex for the pre-defined guidelines? The second was the *parallel we* SECI process that indicated that members of the working community were primarily occupied with their own tasks. In this context, how and with whom did the deacons seek to collaborate when faced with situations that exceeded their own knowledge of how to act? In the following, I explore these two patterns in depth.

What characterises the pre-defined SECI process?

During my observation period and the interviews, all five deacons whom I observed expressed that they were exhausted by their experi-

ences with the pre-defined guidelines within the working community.

I observed Deacon David at a staff meeting, which is usually the only meeting where all members of a work community participate during the week. Here, the members share experiences from the past week and discuss tasks for the next. David suggested having a diaconal service, emphasising environmental diaconia with focus on ‘caring for creation’ (National Council, 2009, p. 5), but none of the other members at the staff meeting responded directly, and the pastor said he had to think about it. Afterwards, in our informal interview, David explained this limited interest by the scarce meeting time available. On one hand, routines at staff meetings may facilitate effective interactions that maintain everyday practice; efficiency may be experienced as necessary to complete all the work tasks. On the other hand, routines may facilitate platforms of minimal care and mutual sensitivity (von Krogh et al., 2001b). In particular, externalisation—the dialogue-based mode of sharing new and unsecure thoughts and ideas—is challenged by routines and time constraints.

Deacon Katie told me about a staff meeting where she shared the idea of an ‘open local church’ (‘åpen kirke’). Katie argued that opening the church could enable a freer community and a valuable space for people. According to Katie, her idea was met with concerns, such as: ‘What if the silver gets stolen, or if hooligans show up?’ ‘What about the insurance?’ ‘What about fire?’ Katie says that it is hard to do anything because ‘We have so many rules and guidelines. The rules just push down, and hinder new ideas.’

I did not observe this

staff meeting, and many of the arguments against Katie’s proposal, such as guidelines, insurance concerns and fire prevention, could be valid. Furthermore, staff meetings may not be the appropriate arena for new ideas. Katie’s interpretation of the guidelines could also be highly subjective. Rather than ‘rules that push down’, others might experience them as necessary guidelines to maintain existing activities. Moreover, the responses could be representative for only the individuals expressing them and not for the whole working community. Still, Katie’s story highlights pros and cons for guidelines. The pre-defined SECI process is not necessarily negative, as working communities may need routines to efficiently fulfil tasks. The challenge appears when new ideas are presented.

The ba, where colleagues can talk with one another to turn new ideas and experiences into new concepts, models and plans, could be hindered by routines and time constraints (Nonaka, Konno, et al., 2001, pp. 16,21). The lack of multi-faceted dialogues in the externalisation mode suppresses new ideas and restricts the changing of habits in documents, meetings and conversa-

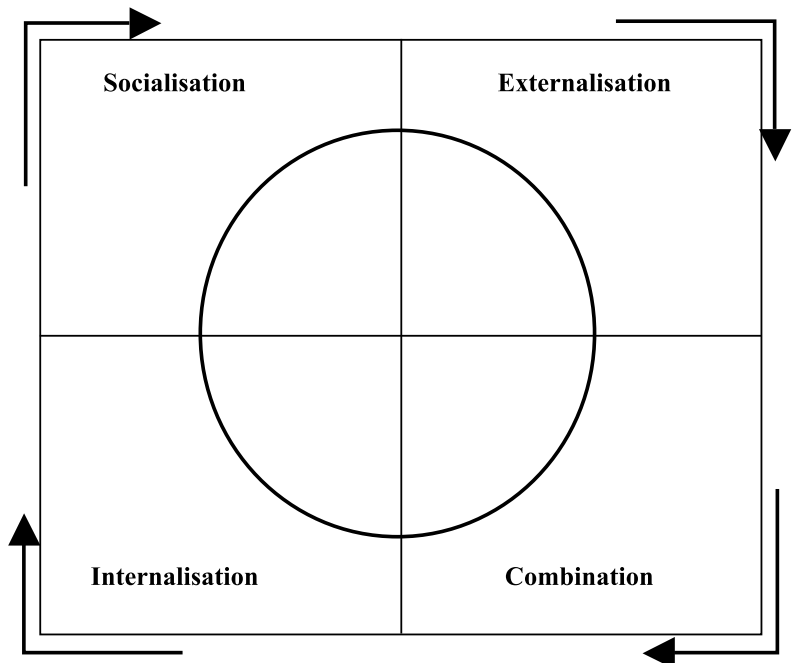


Figure 3: The pre-defined SECI process, where established habits resist the adaptation of new elements.

tions in the combination mode (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 16). Consequently, the work community may resist internalisation or the process of embodying new knowledge to test ideas, like an open church. Based on these empirical findings, I propose an alternative SECI process: the pre-defined SECI process, as illustrated Figure 3.¹¹

Pre-defined guidelines are not only related to activities. Deacon David discusses the pre-defined yet unclear conception of the deacons' roles in their work community:

The pastors here haven't been the ones helping me the most to make clear my role as a deacon... they have held firmly on to an old, traditional way of thinking about diakonia... I have struggled to open up to the fact that diakonia is something else than it was thirty years ago... that role of comforting and taking care of the elderly (informal interview).

What David calls an 'old, traditional way of thinking' about a deacon's role can be understood as a pre-defined approach. According to David, the resistance to breaking established routines has affected collegial interactions (Nonaka, Konno, et al., 2001). He continues, disheartened:

One of the frustrations during my twelve years as a deacon ... has been the way I've had to work to become visible. Pastors, church wardens and organists all have defined tasks. But the deacon, what is that? ... Do I always need to tell you that what I do is as important as what you do (informal interview)?

According to David, the combination of a pre-fixed understanding and an invisible and undefined role for the deacon in the staff community hinders the creation of a *ba*. The lack of a shared *ba*, where his role is understood and acknowledged, challenges the SECI process in all modes. Deacon Emma expresses the same challenges:

I feel that I have to have a strong case if I am to match the other professions in the staff... and it's like – what can you bring to the table? Where are your skills relevant? I have to express many things myself, make a stand... even if I work in the Church and the Church knows what a deacon works with, I need to express why I do what I do (semi-structured interview).

All five deacons expressed fatigue regarding the deacons' role, the pre-defined guidelines and lack of acknowledgement. Deacon William explains:

I am struck by the fact that I am not heard more. My tasks and ways of addressing them are pre-defined, and no one asks if it works today... I have to put aside my own professionalism and experience, and try to understand what they want (informal interview).

Finally, Deacon Sophie says, 'You have to work hard to be heard', and she concludes on the same note as the other four deacons: 'The pastors' understanding of diakonia is significant for the deacons' role in the Church community' (informal interview).

In sum, empirical findings show that the deacons' knowledge creation processes with colleagues, the SECI, can be characterised as pre-defined processes. Routines are both necessary and challenging.

What characterises the parallel SECI process?

All five deacons describe a sense of loneliness and a lack of common vision within the work community. This isolation affects knowledge creation because the community does not enter the SECI process as a group. In this section, I analyse how deacons work on their own tasks. First, I observed that deacons mainly work on their individual tasks. Being preoccupied with one's own tasks can facilitate effectiveness and allow for concentration and focus, but the significance of relational interactions emerges when complex challenges require new knowledge (von Krogh et al., 2001b, p. 66). Second, I saw that such isolation drives deacons to work with professionals outside the Church. Working with other professionals may facilitate knowledge development, but the lack of cooperation within the Church hinders context-specific negotiation.

'In our working community, there are many professions, and one is often occupied with oneself,' explains Emma. David says, 'We never sit down and discuss... during a staff meeting'. Katie says, 'I work alone a lot.' The quotes are from informal interviews. I also observed that

the deacons often conduct their own trajectories, with their own goals, through the SECI modes. The absence of shared, long-term goals (Edwards, 2010, p. 53; Engeström, 2008, p. 133) makes it difficult for deacons to work as team members within the Church staff community. Based on the empirical findings of this article, Figure 4 presents the 'parallel we' SECI process as colleagues work alone but in parallel.¹²

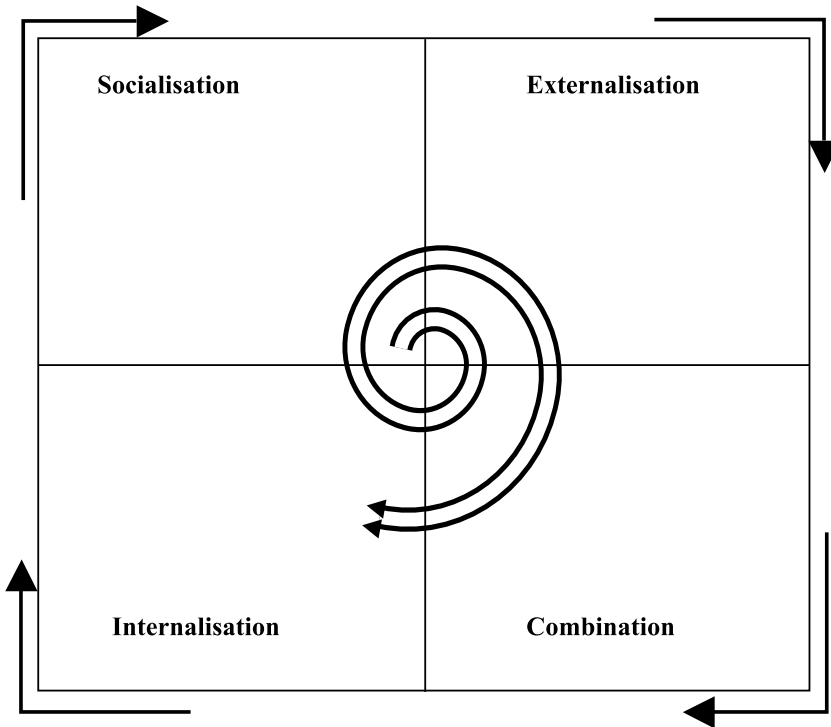


Figure 4: The parallel SECI process, where individuals work on their own tasks..

According to my observations, the parallel, isolated work emerges as the most common process. The deacons also describe these processes in the informal interviews. Sophie says, 'Now we mostly work in parallel, alongside each other ... you become isolated, with yourself and the task at hand'. Emma expresses what all five deacons say about their role within the wider Church staff: 'It is quite a lonely job, but that is the reality in Norwegian congregations.' Without a shared *ba*, the collective knowledge development is hindered.

However, during her 17 years as a deacon, Sophie has worked with some pastors who, in

contrast, encouraged cooperation. She explains: 'When an accident had occurred, for example, these pastors asked, "What do we do? How do we manage this?"' These questions invited collective discussion and reflections, along with open-ended solutions. Instead of using pre-defined guidelines, the pastors asked open questions to encourage new solutions through 'creative chaos' (Nonaka, Konno, et al., 2001,

p. 26), and the problems to be solved were anchored in the local social context (Hakkarainen et al., 2004, p. 197). Together, they created and amplified knowledge, demonstrating that collective processes of knowledge development are possible in the CofN.

In the second step, to deepen my analysis of professional knowledge development, I examine one pre-defined and one parallel process in depth, emphasising the extent of care expressed in the interactions. Both parallel as well as pre-defined SECI patterns can co-occur and interact within the same

congregation.

For the former, I analyse William's interactions within his work community in negotiating 'the routines of sandwiches'. To analyse the parallel process, I examine Katie's invitation of a woman begging in the street to come into the church.

What characterises the knowledge creation and expression of care in pre-defined processes?

In this section, I emphasise how deacons' knowledge creation can be vulnerable in pre-defined processes with a low extent of care and then

argue that theories of knowledge creation and care must include power relations.

I observed a meeting for the elderly where Deacon William was in charge. I overheard the administrative leader of the congregation, Ann, talking with two volunteers. She suggested that William could buy food for the confirmation meeting when he buys food for the next meeting for the elderly. One of the volunteers said, 'That must be a diaconal act', and they smiled. William approached them, and the leader asked if he could buy food. I heard the question as an instruction. William answered yes.

Later, in William's office, I was curious about the mentioned situation and asked about the processes of defining what he as a deacon should do. He explained about unclear expectations since he started one year ago. Even though he had ten years of experience being a deacon in another congregation, he felt that he had to just enter a system in the new congregation without using his capacity. When I asked about cooperation within his work community, he said he did not know whether he should laugh or cry, and he referred to a situation where the room they normally used to prepare sandwiches for meetings with the elderly was occupied. William suggested having the meeting in another room, serving hot dogs and ice cream, because that was easier. He tells his version of what could have been just a trifle:

We absolutely **have** to have those – those sandwiches [William refers to Ann, who argued for sandwiches]. But... it's not possible, but we still need to do it like that. We have always had sandwiches.

According to William, Ann argued that without sandwiches, few would probably turn up, and she suggested cancelling the meeting. Nevertheless, they invited the elderly and served hot dogs in the other room.

How does such a simple idea as serving hot dogs instead of sandwiches illustrate knowledge development in a Church staff community? According to William, the hot dogs represent a new idea, a response to the breaking of a routine (Nonaka, Konno, et al., 2001, p 26). Such a periodic break can be an opportunity to reconsider

existing routines and can enable knowledge creation (Nonaka, Konno, et al., 2001, pp 26–27). A breakdown of routines, even trivial, can shed light on the extent or absence of care in the interactions in a working community. According to William, enabling and maintaining relationships with the elderly were more important than following the routine of serving sandwiches. However, with little space to experiment, it is almost impossible to introduce new ideas into the SECI process (von Krogh et al., 2001b, p 74). William's previous experiences of organising meetings with the elderly in different places were likewise not acknowledged. William recounts:

'No, that's not possible,' Ann said.
'Yes,' I said, 'I have done it before, so I think it's possible'.
'No, they couldn't...' Ann responded.

In William's account of events, Ann maintains a pre-defined SECI process, basing her arguments on existing routines. William's experience was that there was little propensity in this staff community to help and that supporting inquiry was lacking. During our conversation, William was fighting back tears, and I wondered how relevant power relations are when analysing professional knowledge development.

Normally, in low-care situations, one cannot expect that other members of one's organisation will attend to one's own knowledge development and task performance (von Krogh et al., 2001a, p 38). However, William felt that he was attentively observed—but not with empathy, trust (von Krogh et al., 2001b, p 68) or with helpful questions indicating mutual personal interests and willingness to help (von Krogh et al., 2001a, p 38). The lack of helpful questions corresponds with my observations of William in interaction with colleagues in other situations.

The concept of 'routines' in this context refers to an established power position. According to William, Ann said, 'We have always had sandwiches'. Here, the phrase 'we have always' emerged as a 'routine', a conceptual tool for expressing the expertise of 'knowing how' to perform diaconal activities (Edwards, 2010). The 'routine' was expressed as expert knowledge and

a governmental rationality of work (Flyvbjerg, 2010, p 131). The fixity of a pre-defined SECI process de-legitimised William's experience, excluding him from real, shared, professional discourse.

Nevertheless, an expanded practice emerged in the internalisation mode. According to William, the overall goals were to establish inclusive communities and to not let the type of food hinder encounters (informal interview). As William stated, 'Old ladies and old men eat hot dogs and ketchup... and ice-cream – they loved it'. Hot dogs replaced sandwiches and became alternative tools for creating inclusive communities (National Council, 2009, p 5). William expanded the internalisation mode, opening the pre-defined process to some extent, but he had to do so alone, as a parallel we. However, it is important to stress that this is William's story, and I did not observe the situation. From Ann's point of view, this situation might look quite different.

The empirical findings from William's story indicate that, with little space to experiment and minimal care interactions, introducing new ideas into a pre-defined SECI can be quite difficult. Knowledge creation can be a vulnerable process in pre-defined SECI with low extent of care. The situation presented may be seen as an extreme situation, made more extreme because it arose from the trivial suggestion of serving hot dogs to the elderly. However, low care interactions in both trivial and complex tasks can subjugate and hinder knowledge creation. Moreover, the empirical findings highlight that theories of care do not sufficiently consider the misuse of power. I argue that the concept of care in knowledge creation theories may achieve more nuanced analytical approaches through expansion via theories of power.

What characterises the knowledge creation and expression of care in parallel processes?

When I was interviewing Katie, we sat in her small office, surrounded by books, pictures, papers, a Bible, a tool box, a cash box, a hammer, coffee cups, a sleeping bag, plastic flowers, big bags of clothes, a lighted candle, a Romanian-Norwegian dictionary and a sleeping dog. Katie

told a story:

It was a hopeless situation. I saw her, Elena, sitting on the bridge I pass over every day for work... I thought, if I give money to her, the money may go to an organised group. Maybe she has a lot of money in Romania, and I doubt that all the children in her photo album are hers... Maybe she fakes and is just a part of a large criminal network... And I thought that if I get involved, suddenly I will have every beggar at the door. What will the church staff and congregation say?... But then the other voice came, that says, 'You can't just pass a beggar, a poor person in the street, this is written about a lot in the Bible. The least you can do is to invite her into the community' (informal interview).

Katie invited Elena to the church in spite of unknown consequences and feared how her colleagues might react. At that time, around 2011, poor people begging in the street was a relatively new phenomenon in Norway.

Katie chose not to discuss her actions with the Church staff or decision-making committees before inviting Elena in. According to Katie, she avoided the constraints arising from the pre-defined SECI process—constraints she knew existed from her discussions of the open church, what she called the 'rules that push us down'. Instead, she intentionally conducted a parallel SECI process, where she could work alone without what she regarded as constraints from her work community. She invited Elena to have a cup of coffee in the church. Katie said:

I thought that I would take her in and simply present her as 'Elena'. I thought it was much easier that people got to meet her, rather than to begin to discuss whether we should take her in or not (informal interview).

The practical needs of life directed the deacon's actions according to the relational rationality of the care professions (Tufte, 2013, p 3).

Katie was acting on her own in unfamiliar territory, however, for which she was to some extent unqualified. Her actions challenged her cooperation with others on the Church staff. Katie worked first with volunteers and frequenters of the café and candle-lighting ceremonies in the parish centre. When the volunteers drank coffee and prayed with Elena, they

immediately began to engage with her situation, inviting her back and giving her food and other necessities. I observed that Katie had established a socialisation mode and a lot of face-to-face interactions with marginalised people unfamiliar to the congregation (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 20).

Further, to get around more pre-defined SECI constraints, Katie adapted her arguments to fit the 'rules' she knew from earlier discussions. She claimed to have assumed that permission from the Church staff community was not necessary to invite *one person* into the parish. Thus, she did not ask before she invited Elena in. In fact, she did not tell the other parishioners that Elena was begging in the street. Katie introduced Elena by her first name, rather than as a problem to be discussed or affected by pre-existing guidelines. Katie thought that, if she presented Elena as a representation of the problem of 'what to do with people begging on the streets', constraints on inviting her into the congregation would be imposed. Katie feared that low-care interactions, such as a lack of a 'can-do' spirit, would result in little active empathy for Elena's situation and thus reduce access to help for practical solutions to social challenges (von Krogh et al., 2001b, pp 67–72).

Instead, Katie expanded into an externalisation phase with professionals from outside the congregation. She contacted social services, the City Mission, the Salvation Army, organisations working

in Romania, the Norwegian Directorate of Immigration, other deacons with similar challenges and a European diaconal organisation working with the same needs. I observed that she created collaborative groups where members shared knowledge in the form of concepts, reflections and dialogues (Nonaka, Konno, et al., 2001, p. 16). The extent of their care, expressed as mutually enhanced access to help, active empathy, a 'can-do' spirit and little condemnation, expanded their professional knowledge (von Krogh et al., 2001b, pp. 67–73).

These collaborative groups enabled a combination mode of a SECI process external to the Church staff, emphasising communication and systematisation of knowledge, in addition to their shared externalisation mode. Group mem-

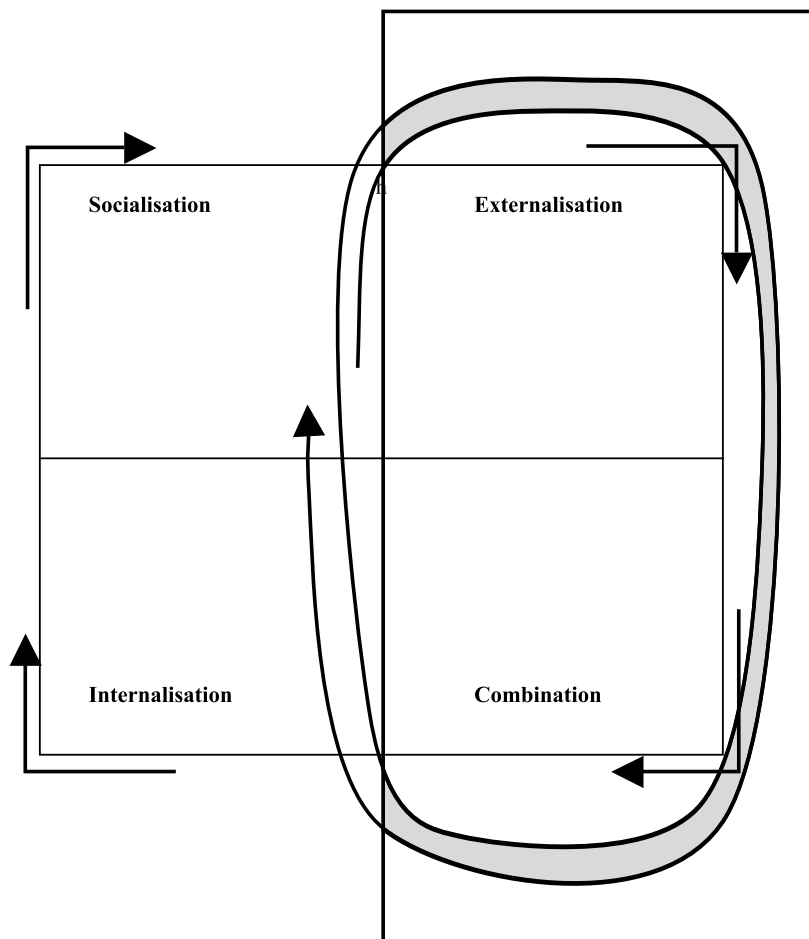


Figure 5: The boundary-crossing SECI process.

bers learned how to give practical support to poor people, systemise theoretical knowledge and establish working projects in the local congregation and community. Documents were created and shared with others seeking information. Katie held seminars that I attended, and she gave interviews in newspapers and on television. The bishop began to participate, and I heard him support the deacon Katie. They invited other famous professionals from outside the Church to seminars, which I also attended. However, Katie's *entire spiralling process* did not really include either the Church's staff community or outside professionals, since the latter groups do not normally partake in the local congregation's life. This parallel SECI is a boundary-crossing process between deacons and professionals outside the Church in the externalisation and combination mode, as Figure 5 illustrates. The grey strip indicates interactions with other professionals.

Katie has become a *boundary crosser*, developing dynamic professional knowledge with an emphasis on the 'clients' needs' (Akkerman et al., 2011; Tufte, 2013, p 3). This role may prove demanding because she must face challenges of negotiation and combine different contexts. On one hand, Katie has attained a valuable position because she can introduce elements of one practice into another. On the other hand, she faces a difficult position because she is easily perceived as peripheral to either side, risking never belonging fully to any one practice (Akkerman et al., 2011, p 134).

Within these shared modes, Katie created powerful tools from seminars and relationships with high-level Church leaders and other professionals, as well as an international communication network through media and documentation. She used the free space of the parallel SECI to enable moral power and achieve good (Kinsella, 2012, p 133). Katie's actions confronted the Church's work community with new practices in unfamiliar situations. Collaboration with Elena began a process of internalisation – the process of incorporating new knowledge into the congregation. I observed Elena working in the congregation, cleaning and preparing for the parish café and serving coffee after services

and seminars. In addition, I observed that pastors and other members had begun facilitating work for her.

In summary, Katie used the parallel SECI strategically to create a relationship with a client and to avoid the pitfalls of pre-defined SECI processes. According to von Krogh's notion of care, Katie was encouraged by and experienced some extent of care from the staff. However, she still could not enable a ba with high care interactions because of loneliness and sharing few long-term goals with colleagues. One can say that she chose isolation intentionally and hindered a possible ba in the staff, but the parallel work was chosen as a response to the 'rules that push down'. Katie established a boundary-crossing process, which created space to experiment, and she ultimately facilitated knowledge development. Finally, the material reflects the deacons' perspectives and would have been different if it had included their colleagues' reflections.

Concluding remarks

What characterises the deacons' professional knowledge creation and the expression of care within the working communities? The study's findings show five perspectives on the deacons' knowledge creation and care. First, that the five deacons' knowledge creation takes two alternative pathways from the normative and idealistic view of knowledge creation in the SECI processes: a pre-defined and a parallel SECI process, both of which can co-occur and interact within the same congregation. Both may be effective and necessary ways of working on defined tasks and routines, but they can also present significant constraints when everyday situations become too complex for the established guidelines or for one person to handle alone. When the situation becomes too complex for pre-established guidelines, the boundary crossing process emerges as a variation of the parallel SECI.

Second, according to von Krogh's conception of care, the congregations I observed displayed a tendency to low-care interactions. With the majority focusing on their own tasks, active empathy, good access to help and advice and a

collective 'can-do' spirit are constrained. However, not every deacon experienced the same extent of low care. I identified three categories of low care: 1) subjugated, 2) professionally isolated, neither hindered nor helped, and 3) encouraged, but with few shared, practical interactions. In addition to indicating the personal costs of being part of a low-care work community, the findings show that low-care interactions *reduce knowledge sharing*. More specifically, sharing knowledge in the context of both low care and the pre-defined SECI process is especially demanding, as in William's situation. A higher performance of care, as Katie experienced, facilitated more space to experiment and establish new ideas and practices. Consequently, my empirical findings support the theoretical claim that high-care relationships improve the quality of knowledge produced, while low-care relationships retard knowledge production (von Krogh et al., 2001a, p 40). Because one typically expects congregations to be external high-care providers, these internal low-care interactions are, to some extent, surprising. The Church, as a whole, appears to lose valuable contributions not only from deacons but also from *all professionals* through reducing the knowledge shared in interactions.

Third, the findings from this study indicate that deacons are creating ba with the rationality of care professions. The situations and needs of the participants in diaconal activities influence the deacons' work (Tufté, 2013, p 3). William transformed and expanded a pre-defined SECI into a parallel process in conducting the gathering for the elderly. Katie became a boundary crosser (Akkerman, 2011, p 186), seeking to develop dynamic professional knowledge by emphasising the participant's need. She created a parallel process to avoid a pre-defined SECI process, allowing her to invite Elena to church. Katie then expanded this parallel process to become a boundary crossing process that included other professionals from outside the Church. The deacons' expansions and transformations of SECI processes expanded the congregations' practices, especially in the internalisation and socialisation modes.

Fourth, deacons' knowledge development is vulnerable to asymmetrical power relationships and low-care interactions. One reason for this vulnerability is the unclear definition of their professional role, without specifically designated tasks. Without a clear negotiation of the deacon's role from the beginning, their professional knowledge easily becomes diffuse and invisible and therefore more difficult to negotiate with others (Edwards, 2010). The invisibility of knowledge and the common mind-set of taking care for granted make deacons dependent on person-to-person dialogues in their professional communities.

Fifth, the empirical findings illuminate that combining knowledge creation with care is not sufficient in analysing professional knowledge creation. I argue that theories of power will help fill a gap in theories of knowledge creation and care because 1) what looks like care can be misused to gain power; for instance, gaining a person's trust makes it easier to lead that person according to one's own interests; and 2) von Krogh's notion of low care indicates there is little interest in other persons. I believe a person can exercise power by showing much interest in each other in low-care interactions. Consequently, knowledge creation theories (Nonaka, Konno, et al., 2001; von Krogh et al., 2001b) could profit from more explicitly accounting for theories of power relationships, in addition to the effects of variations in caring behaviours. Knowledge and power are intertwined, and power relationships may both produce and restrict knowledge creation (Flyvbjerg, 2010, p 132).

To summarise, the deacons' knowledge creation and the expression of care within the working communities are characterised by two alternative pathways from the idealistic theoretical view, low-care interactions, the deacons' creation of ba with the rationality of care professions, the deacons' vulnerability to asymmetric power relations, and that theories of power will help to fill a gap in theories of knowledge creation and care. Few interactions of shared knowledge challenge the working communities' collective knowledge development.

Bibliography

- Afdal, G. (2010). *Researching religious education as social practice*. Münster: Waxmann.
- Akkerman, S., & Bakker, A. (2011). Boundary crossing and boundary objects. *Review of Educational Research*, 81, 132–169.
- Angell, O. H. (2011). Diakonforståing og identitet hos diakoner i Den norske kyrkja. In S. Dietrich, K. Nordstokke & K. K. Korslien (Eds.), *Diakonen - kall og profesjon* (pp 187–204). Trondheim: Tapir akademisk.
- Angell, O. H., & Kristoffersen, A. S. (2004). Diakoni og frivillig engasjement i menighetene: Menighetsdiakonien i Tunsberg bispedømme (Vol. 4/2004, pp. 84, XXVIII s. ; 30 cm). Oslo: Diakonhjemmet høgskole.
- Bryman, A. (2012). *Social research methods*. Oxford: Oxford University Press.
- Church of Norway. (2015a). Basics and statistics. Retrieved 25.3.15, from <http://kirken.no/nb-NO/church-of-norway/about/basics-and-statistics/>
- Church of Norway. (2015b). Church of Norway - a brief history. Retrieved 25.3.15, from <http://kirken.no/English>
- Costa, G. J. M. d., Prior, M., & Rogerson, S. (2010). *Organizational Knowledge: Ethics and the Importance of Trust*: Springer.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2005). *The Sage handbook of qualitative research* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Diakonforbundet. (2003). *Stillingsbeskrivelse for Diakon*.
- Edwards, A. (2010). *Being an expert professional practitioner: The relational turn in expertise*. Dordrecht: Springer.
- Engeström, Y. (2008). *From teams to knots: Activity-theoretical studies of collaboration and learning at work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flyvbjerg, B. (2010). *Making social science matter: Why social inquiry fails and how it can succeed again*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friese, S. (2012). *Qualitative data analysis with Atlas*. Los Angeles: Sage.
- Hakkarainen, K., Palonen, T., Paavola, S., & Lehtinen, E. (2004). *Communities of networked expertise: Professional and educational perspectives*. Amsterdam: Elsevier.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Principles in practice*. London: Routledge.
- Kinsella, E. A. (2012). Phronesis as professional knowledge: practical wisdom in the professions. In E. A. Kinsella & A. Pitman (Eds.), *Professional practice and education*. Rotterdam: SensePublishers.
- Kvale, S., Rygge, J., Brinkmann, S., & Anderssen, T. M. (2009). *Det kvalitative forskningsintervju* (2. utg. ed.). Oslo: Gyldendal akademisk.
- Lewis, M. (2010). *Knowledge Creation in Professional Learning Communities*. Saarbrücken, Germany: VDM Verlag Dr. Müller Aktiengesellschaft & Co. KG.
- Lindgren, T. (2007). Diakoners upplevelse av sitt arbete: En kvalitativ studie. *Anpere*, 1–21.
- Miles, M. B., & Huberman, M. A. (1994). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- National Council. (2009). *Church of Norway plan for diakonia*. Oslo: Church of Norway, National Council.
- Nonaka, I., Konno, N., & Toyama, R. (2001). Emergence of "ba". A conceptual framework for the continuous and self-transcending process of knowledge creation. In I. Nonaka & T. Nishiguchi (Eds.), *Knowledge emergence social, technical, and evolutionary dimensions of knowledge creation* (pp. 13–29). New York: Oxford University Press.
- Nonaka, I., & Teece, D. J. (2001). Managing industrial knowledge: Creation, transfer and utilization. London: SAGE.
- Nonaka, I., Toyama, R., & Konno, N. (2000). SECI, Ba and Leadership: A unified model of dynamic knowledge creation. *Long Range Planning*, 33(1), 5–34. doi: 10.1016/S0024-6301(99)00115-6
- Nonaka, I., & Von Krogh, G. (2009). Perspective-tacit knowledge and knowledge conversion: Controversy and advancement in organizational knowledge creation theory. 20(3), 635–652. doi: 10.1287/orsc.1080.0412
- Nygaard, M. R., & Afdal, G. (2013). Deacons' professional practice as knowledge creation *PRISMET, Nr. 2*.
- Olofsgård, K. (2003). Professionell eller perspektivbærende? Om diakoners yrkesidentitet. In E. S. h. Institutionen för socialt arbete (Ed.). Stockholm.
- Paavola, S., Engeström, R., & Hakkarainen, K. (2012). The troological approach as a new form of mediation. In A. I. Mørch, S. Paavola & A. Moen (Eds.), *Collaborative knowledge creation: Practices, tools, concepts* (pp 1–14). Dordrecht: Dordrecht: Springer.
- Silverman, D. (2011a). *Interpreting qualitative data: A guide to the principles of qualitative research*. Los Angeles, CA: Sage.
- Silverman, D. (2011b). *Qualitative research: Issues of theory, method and practice*. Los Angeles, CA: Sage.
- Smeby, J.-C. (2012). The significance of professional education. In L. C. Lahn, M. Nerland & K. Jensen (Eds.), *The knowledge economy and education. Professional learning in the knowledge society* (pp 49–67). Dordrecht: Dordrecht: Springer.
- Styhre, A., Roth, J., & Ingelgård, A. (2002). Care of the other: Knowledge-creation through care in professional teams. *Scandinavian Journal of Management*, 18(4), 503–520. doi: 10.1016/S0956-5221(01)00022-7
- Tufte, P. A. (2013). Risky professions? Risk of disability in professions in Norway. *Professions & Professionalism*, 3(1), 1–22.
- von Krogh, G. (1998). Care in knowledge creation. *California Management Review*, 40(3), 133.
- von Krogh, G., Ichijo, K., & Nonaka, I. (2000). *Enabling knowledge creation: How to unlock the mystery of tacit knowledge and release the power of innovation*. Oxford: Oxford University Press.
- von Krogh, G., Ichijo, K., & Nonaka, I. (2001a). Bringing care into knowledge development of business organizations. In I. Nonaka & T. Nishiguchi (Eds.), *Knowledge emergence social, technical, and evolutionary dimensions of knowledge creation*. Oxford, New York, NY: Oxford University Press.
- von Krogh, G., Ichijo, K., & Nonaka, I. (2001b). *Slik skapes kunnskap: Hvordan frigjøre taus kunnskap og inspirere til nytenkning i organisasjoner*. [Oslo]: NKS forl.
- von Krogh, G., Nonaka, I., & Rechsteiner, L. (2012). Leadership in Organizational Knowledge Creation: A Review and Framework (Vol. 49, pp 240–277). Oxford, UK.

Notes

- In this article, I use the concepts of knowledge creation and knowledge development interchangeably. When referring to the SECI model, Nonaka et al. use the concept of knowledge creation (Nonaka, Konno, et al., 2001), while the concept of knowledge development is used more frequently in relation to care (von Krogh et al., 2001a). However, when Nonaka and Georg von Krogh write together about knowledge creation and care, they use knowledge development at some points (von Krogh et al., 2001a) and knowledge creation at others (von Krogh et al., 2012). In this article, I use the concepts of knowledge creation and knowledge development interchangeably.
- To be a deacon in the CofN requires a master's degree in

diakonia (since 2005). The degree includes the study of theology, pastoral care, ethics, leadership, research and practical fieldwork, and normally requires a bachelor's in health care, social work or pedagogy as a pre-requisite.

- 3 The word 'power' is used (von Krogh et al., 2001a, pp 39,41,45) but not in relation to an extensive use of the theories of power.
- 4 I also searched with the terms 'development' and 'SECI' instead of 'creation' (see 'Theory of knowledge creation-the SECI process, 'ba' and care).
- 5 I make pragmatic use of Nonaka's understanding of organisations in order to analyse knowledge creation in congregations as a workplace and the potential knowledge creation entity.
- 6 I do not discuss what religious communities are in relation to professional communities. My main focus is professionals within religious communities.
- 7 Instead of using the notions of tacit and explicit know-

ledge, I rely on Yrjö Engeström's (Engeström, 2008, pp. 128–129) concept of tool-mediated knowledge. I do not explicitly use the concept of tool-mediated knowledge in this article, but I elaborate on my understanding of it in the SECI model in the article 'Deacons' professional practice as knowledge creation' (Nygaard et al., 2013).

- 8 <http://letra.mf.no/>. Read 29.1.15
- 9 Two of the deacons had master's degrees.
- 10 By participants in this article, I refer to people participating in various activities, who are neither professionals nor volunteers.
- 11 I call the pre-defined process a SECI process, because it empirically illustrates how the deacons negotiate the routines and guidelines in their professional knowledge creation.
- 12 I call the parallel process a SECI process, because it illustrates how individuals empirically, not idealistically, interact when they work in the same organisations.

Abstract

How does the expression of care between colleagues influence knowledge development in working communities? This paper presents the results of an ethnographic field study of five deacons in five Church of Norway congregations, focusing on their professional knowledge development with colleagues in the congregational context. The analysis applies theories concerning the relation between knowledge creation and care to highlight how the presence or absence of care can influence knowledge development. Knowledge development refers to formation of new knowledge rather than adaptation of existing knowledge. Findings indicate two main constraints regarding deacons' knowledge development in their working communities. First, interactions between staff members in the congregations I studied indicate a tendency of low-care exchanges. Second, deacons' knowledge creation is characterised by pre-defined and parallel work processes within their work environment which isolate the individuals from one another. The results show connections between the knowledge created and the extent of care expressed, as well as how relational power influences the knowledge created. I argue that theories of knowledge creation and care must consider to a greater extent the significance of a community's power relations in the knowledge development process.

Abstract in Norwegian (Sammendrag)

Hvordan påvirker omsorg blant kollegaer kunnskapsutvikling i et arbeidsfelleskap? Denne artikkelen presenter resultater fra en etnografisk feltstudie av fem diakoner i fem ulike menigheter i Den norske Kirke. Fokuset er på diakoners kunnskapsutvikling med kollegaer i menighetsstaben. I analysen brukes teorier som belyser sammenhengen mellom kunnskapsutvikling og omsorg. Kunnskapsutvikling handler om å utarbeide ny kunnskap fremfor å tilpasse seg den eksisterende. Funnene indikerer to hovedhindringer i forhold til diakonenes kunnskapsutvikling. For det første, interaksjonene mellom kollegaer i stabsfelleskapet indikerer en tendens til liten grad av omsorg. For det andre er den potensielle kunnskapsutviklingen preget av rutiner og parallelle arbeidsprosesser hvor hver enkelt ofte jobber alene. Funnene indikerer en sammenheng mellom grad av omsorg i arbeidsfelleskapet og hva slags kunnskap som blir utviklet. I tillegg viser materialet at relasjonell makt påvirker hva slags kunnskap som bli utviklet. Derfor argumenter jeg for at teorier om kunnskapsutvikling og omsorg vil tjene på å inkludere maktperspektiver.

Gjensyn som håpsdimensjon

En praktisk-teologisk studie



AV TERJE TORKELSEN, FØRSTEAMAUENSIS DR. THEOL.,
TILKNYTTET UNIVERSITETET I STAVANGER

terje.torkelsen@uis.no

Innledning

Hun var i 60-årene og hadde vært gift i mange år. Mannen hadde hele tiden vært aktiv i kirke- og samfunnsliv. Så fikk han Alzheimers lidelse. Etter å ha levd med sykdommen i ti år og stadig mistet flere mentale funksjoner døde han. I tiden etterpå grublet ektefellen mye over spørsmålet: "Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?"

Hun tok spørsmålet opp med en teolog hun kjente godt og hadde stor tillit til. Han mente imidlertid at Bibelen ikke ga noe konkret svar på spørsmålet om gjensyn. Hun måtte derfor leve videre med en vond usikkerhet når det gjaldt spørsmålet om gjensyn med ektefellen. Denne usikkerheten plaget henne til tider mye.

Problemfokus

Mitt anliggende i artikkelen er å reflektere teologisk over spørsmålet om gjensyn som håpsdimensjon. Med ordet *gjensyn* menes i fortsettelsen et *personlig* og *gjenkjennende* møte etter oppstandelsen med mennesker som står oss nær.

Spørsmålsstillingen for undersøkelsen kan

formuleres slik: *Finnes det momenter i det bibelske materialet som kan belyse tanken om gjensyn som håpsdimensjon, og hvordan kan resultatet av en slik undersøkelse tilrettelegges i det praktisk teologiske arbeidet?*

Så langt jeg har kunnet registrere, er refleksjon over håpsdimensjonen gjensyn fraværende i norske praktisk teologiske tidsskrifter. Jeg har gjennomgått de ti siste årene av to slike tidsskrifter uten å kunne registrere at det er publisert noen artikkel om temaet.¹

Oppbygning og metode

I første del av artikkelen anlegger jeg et bibelteologisk perspektiv og gjennomgår utvalgte bibelteksters framstilling av det kristne håp. Spørsmålet tematiseres henholdsvis i et *skapelses-teologisk*, *kristologisk* og en *ekkleziologisk* avsnitt. Jeg kaller dette "den store fortellingen."

I en praktisk teologisk kontekst vil jeg i andre del av artikkelen anvende det bibelteologiske materialet til å kaste lys over spørsmålet som ble stilt innledningsvis: *"Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?"* Jeg kaller denne del av artikkelen "den lille

fortellingen.”

I drøftingen finner jeg det fruktbart å knytte an til Jürgen Moltmanns hermeneutiske anliggende i tolkningen av det kristne håp.

Et aktuelt innsteg kunne også være å relatere håpsdimensjonen gjensyn til menneskers situasjon som er fremmede for eller har tatt avstand fra troen og kirken. Omfanget av artikkelen tillater imidlertid ikke å ta opp dette spørsmålet.

Adressater for artikkelen er prester/pastorer og andre kirkelig ansatte som har teologisk utdanning, eller som har tilegnet seg teologisk innsikt på annen måte, og som i sitt arbeid møter mennesker i sorg.

Før vi starter på ”den store fortellingen”, er det for den praktiske teologen vesentlig å bære med seg og reflektere over hvordan håpsdimensjonen gjensyn lever blant troens mennesker.

Spørsmålet om gjensyn i en folkelig kontekst

Jeg tror mange lever med en personlig tro på at de engang skal møte sine kjære igjen, uten at det egentlig ligger noen dypere teologisk refleksjon bak for tanken.

En far forteller om datteren som ble født med cerebral parese. Han ble ”tvunget” til å forlate læreryrket og har i 12 år pleid sin datter på heltid. Om sin tro sier han: ”Det viktigste i troen nå er nok tanken om det evige livet. Jeg tror på oppstandelsen og at vi skal møtes igjen i himmelen. Jeg tror på at Petrine en dag skal danse rundt med en frisk kropp. Slike tanker gjør meg om livet og troen.”²

I salmeskatten lever tanken om gjensyn:

*Dei skal møte dei trufaste vener
Som dei miste på jorda eingong
Og med englar og heilage leika
I Guds paradís.³*

*Der har eg mine kjære,
der skal me møtast att
Og evig saman vere
Ein dag forutan natt.⁴*

Også i populærmusikken formuleres spørsmålet om gjensyn. Gitaristen Eric Clapton skrev sangen ”Tears In heaven” etter at hans 4 år gamle sønn, Conor, døde. Han falt ut av et vindu i morens leilighet på Manhattan. Her stiller Clapton det personlige spørsmålet: ”Would you

know my name if I saw you in heaven?”⁵

Med andre ord står vi i behandling av håpsdimensjonen gjensyn ikke bare overfor et tema som er potensielt interessant for den akademiske teologien. Vi beveger oss inn på et felt hvor det handler om *troforestillinger* som stikker dypt hos de mennesker det gjelder, sørgende mennesker som vi møter i samtale og i sjelesorg. Det faktum må med nødvendighet danne resonansbunnen for refleksjonen over temaet i den praktiske teologien.

DEN STORE FORTELLINGEN

Et skapelsesteologisk perspektiv på håpstenkningen

Skal vi forstå det kristne håp på en sakssvarende måte, må vi betrakte temaet i et skapelsesteologisk perspektiv. I en håpskontekst blir det relevant å drøfte forholdet mellom *skapelse* og *nyskapelse*; mellom begynnelse og ende.

I sin monografi ”*Anfang und Ende der Bibel*” framhever den tyske gammeltestamentlige teologen Claus Westermann nettopp dette. Han peker for det første på at det å betrakte det kristne håp i et skapelseperspektiv innebærer å tenke *teosentrisk*.⁶ Det er den treenige Gud gjerning som binder skapelse og nyskapelse sammen. Det er bare i lys av den treenige Guds gjerning at det gir mening å tale om nyskapelse. Alene det gir denne tanken det kristne håp bærekraft. ”*Jeg er Alfa og Omega, den første og den siste, begynnelsen og enden.*” (Åp 22,13)

Dette perspektivet setter dernest håpet inn i sin kontekst. Det dreier seg om ”*en ny himmel og en ny jord*” (Åp 21,1). Slik blir håpet ikke knyttet til fjern og konturløs himmelfære, men til vår jord. Det er først i lys av den første jord at det gir mening å snakke om en ny jord.

Begge disse perspektivene hører nødvendigvis sammen, Det ene kan bare forstås i lys av det andre. Dette blir tydelig når vi, som Westermann, sammenstiller det første og det nest siste kapitlet i Bibelen; 1 Mos 1,1–31 og Åp 21,1–8.

1 Mos kapittel 1

Den første himmel og den første jord (1,1–31)
Fravær av lidelse og død

(v 31; sml. kap 3, 16–19)

Gud vandrer blant menneskene

(Sml. kap 3,21)

Åp kapittel 21

Den nye himmel og

den nye jord (v 1)

Smerte og død er borte (v 4)

Gud bor blant menneskene (v 4)

Denne verdens ende skal bli til en ny begynnelse hvor alt det som er gått i stykker her, skal gjøres helt der. Det skapte skal framstå slik det engang var i Guds tanke og plan (1 Mos 1,31). Håpet er knyttet til en nyskapt jord hvor Gud, som ved tidenes morgen, skal bo blant sitt folk og være deres Gud (1 Mos 3,8a; Åp 21,3).

Det Gud har skapt, skal ikke gå til grunne, men heles. Og mennesket skal framstå som forvandlet, løst fra døden og fridd fra den smerte og de begrensninger som jordlivet har påført det.

Biskop Ireneus av Lyon, en av urkirkens mest betydelige teologer, bruker i denne sammenheng begrepet "recapitulatio". Kort fortalt er inkarnasjonen for ham selve kjernen i hele teologien. På spørsmålet: Hvorfor måtte Gud bli menneske, er svaret "*för at han skulle döda synden, nedslå döden och levendegöra människan*".⁷ Og inkarnasjonen får for Ireneus sin nødvendige fortsettelse i Jesu korsdød. Her beseierer han Djevelen og alle onde og nedbrytende krefter (Sml. Koll 2,15).

Den svenske teologen Gustav Wingren peker på at læren om "recapitulatio" i alle henseender sikter inn mot *parusien*.⁸ Først da når Kristi verk sitt mål. Ved Jesu gjenkomst skal det skapte rekapituleres; det vil si: vende tilbake til sin opprinnelige skikkelse.

På dette viset er håpet samtidig himmelvendt og jordvendt. Fornyselsen kommer fra himmelen, men materialiserer seg på jorden, i skapelsen som helhet og hos det enkelte individ (Rom 8,20–23). Slik gir tanken om "recapitulatio" det kristne håp farge, smak og duft, i motsetning til den blasse og konturløse himmelforventning som ofte har preget forståelsen av det kristne håp.

Et kristologisk perspektiv på håpstenkningen

For å tegne den store håpsfortellingen skal jeg for det andre foreta et kristologisk innsteg og i lys av utvalgte tekster søke å vise hvordan Jesu oppstandelse og vår oppstandelse er uløselig knyttet sammen. "*It is no longer possible to say: 'We shall arise,' without saying at the same time: 'Christ has risen.'*" This is the new thing in the resurrection in *The New Testament*.⁹ Det innebærer at det som skal hende ved tidens slutt, allerede er en realitet i Kristus.

1 Kor 15,20.35ff

I 1 Kor 15,20 betegnes Kristus som "*førstegrøden av dem som er sovnet inn*". "Førstegrøden" er et kultisk begrep hentet fra offerterminologien i Det gamle testamente. Førstegrøden var pantet på den kommende innhøstning, og det ble båret fram som et takkoffer til Gud for denne (2 Mos 23,16; 3 Mos 23,10ff).

Når Paulus bruker begrepet "førstegrøde", er det fordi Jesu oppstandelse utgjør begynnelsen på Guds fornying av hele sitt verk.¹⁰ Oppstandelsen settes i en eskatologisk kontekst. Som parallell til dette knyttes begrepet førstegrøde i Jakobs brev til at de troende er "den første frukt av Guds nye skapning" (Jak 1,18).

Ifølge Paulus er Jesu oppstandelse og de troendes oppstandelse uløselig knyttet sammen som to avgjørende hendinger "*comporising the total event of resurrection*".¹¹ Det forhold det er mellom den første grøde og den fulle innhøstning, er det mellom Jesu oppstandelse og vår oppstandelse. I Jesu oppstandelse er alle troendes oppstandelse innbefattet. Han er pantet. Det som skjedde med Ham påskemorgen, skal skje med troens menneske på den siste dag.

I 1 Kor 15,35ff behandler Paulus videre spørsmålet: "*Hvordan kan de døde oppstå? Hva slags kropp får de?*" (v 35) For første gang trekkes ordet "kropp" (*såma*) inn i hans drøfting av oppstandelsen. For Paulus er et liv etter døden utenkelig uten en form for kroppslig eksistens.

Når det gjelder oppstandelsens *hvordan*, introduserer Paulus "*the conception of identity of kind. If the seed is rye, the plant is rye*".¹² Her møter vi antagelsen om at det eksisterer en type *kroppslig kontinuitet* mellom den kropp som dør, og den

kropp som står opp igjen: "Gud lar det få den skikkelse han vil, hvert enkelt slag får sin egen skikkelse." (v 38) I fortsettelsen utvider Paulus tanken om at ethvert såkorn har sin særskilte skikkelse med bilder menneske- og dyreverden (v 39ff).

Paulus fortsetter resonnementet som følger: "Og det finnes himmelske kropper og jordiske kropper; de himmelske har én glans, de jordiske en annen." (v 40) Samtidig som apostelen altså framhever kontinuitet mellom kroppen vi bærer på jorden, og den vi får i oppstandelsen, peker han her på at det også skjer et *brudd*. Den nye kroppen har en annen karakter; den er av en annen art enn den jordiske. Kontinuitet er med andre ord ikke synonymt med likhet mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen (Jfr. refleksjonen over Luk 24,36ff nedenfor).

Antagelsen om at det eksisterer en type *kroppslig kontinuitet*, ligger også bak en annen tanke Paulus løfter fram tidligere i 1. Korinterbrev. En kristen må ikke bruke kroppen til hor, som om den jordiske kroppen er frakoblet det framtidige oppstandelseslivet.¹³ Våre kropper er tvert imot Jesu lemmer, omfattet av oppstandeshåpet – et tempel for Den hellige Ånd (1 Kor 6,13b–20). Dette forsterker tanken om kontinuitet mellom den jordiske kroppen og kroppen som står opp igjen.

Fil 3,21

I Fil 3,21 konkretiserer Paulus ytterligere oppstandelsens *kroppslige* karakter ved å peke på at det som skjer i oppstandelsen, er nært knyttet opp til det som skjer med kroppen vår. Jesus skal forvandle *vår skrøpelige kropp* og gjøre den lik den kropp han selv har i herligheten. M. Silva skriver: "We await the Lord because it is he who will transform our bodies, it is his glorious body that becomes the pattern for ours, and it is his sovereign power that will lend certainty to our hope."¹⁴

Også etter opphøyelsen, etter at han har satt seg ved Guds side, er Kristus fortsatt ikledd en kropp. Inkarnasjonen ender med andre ord ikke ved himmelfarten. Også etter denne hendelsen bærer Kristus en kropp. Han er fortsatt Menneskesønnen (Åp 7,55f; Åp 1,12f). Og den nye kroppen den troende skal få, er i sitt vesen "*lik den kroppen han selv har i herligheten*".

Denne tanken er sentral hos Paulus. Og som vi har sett, bruker han også begrepet "*første-grøden*" for å beskrive oppstandelsens karakter. Begge disse aspekter understreker at Jesu oppstandelse har karakter av *forbilde* for det som skal skje med et menneske i oppstandelsen. Den nye kroppen Kristus bærer, er av samme art som den kropp den troende skal bære i oppstandelsen: "It is his glorious body that becomes the pattern for ours," slik Silva formulerer det.

Luk 24,36ff

Lukas 24,36ff kaster ytterligere lys over Paulus' antagelse om at Jesu oppstandelse både *foregriper* og er *forbilde* for vår oppstandelse. Her beskrives Jesu andre møte med disiplene etter oppstandelsen.

Evangelisten har allerede understreket at Jesu kropp ikke lenger er i graven (Luk 24,3,23). Disiplenes tvil og frykt synes derfor å ha bakgrunn i at de ikke fatter oppstandelsens natur. Og nettopp Jesu kroppslighet er det Lukas understreker sterkt i denne fortellingen. "The resurrected Jesus is not a vaporous, shadowy apparition (...) and this account seeks to prove that the resurrected Jesus is fully human, flesh and bones," skriver D. E. Garland.¹⁵

Den røde tråd som går gjennom denne fortellingen, er nettopp Jesu vedvarende forsøk på å overbevise disiplene om sin *kroppslighet* (v 39–43). Han viser dem sine hender og føtter og ber om noe å spise, for å overbevise dem.

Samtidig har Lukas et annet viktig anliggende. Det kommer til uttrykk i Jesu ord: "Det er jeg." (ἐγώ εἰμί αὐτός)¹⁶ Direkte oversatt fra grunnteksten står det egentlig: "Jeg er meg selv." Vi møter her den karakteristiske "jeg er"-formuleringen. Hos evangelisten Johannes får den sin pregnante utforming (f.eks. Joh 6,35; 10,11,11, 25;14,6;15,1). Hos Johannes foreligger det nok en klar henvisning til 1 Mos 3,14 der Jahve ber Moses å fortelle Israelfolket at "Jeg er" har sendt ham. På dette viset framhever evangelisten Johannes at den oppstandne Jesus fortsatt har identitet som både Gud og menneske.

Hos Lukas er det antagelig ikke grunnlag for å bruke denne ene "Jeg er"-formuleringen i johanneisk forstand. Det vi imidlertid kan slutte fra den, er at Jesus med disse ordene under-

streker sin personlige *identitet*. Den oppstandne Jesus er den samme personen som ham disiplene lærte å kjenne før Langfredag. Han er nok annerledes. Samtidig er han ikke en annen; han er seg selv. *“Lukas’s emphasis is that Jesus who was with the disciples in Galilee and was nailed to a cross, is the same one who is risen. It is expressed in the emphatic “It is I myself” (ἐγώ εἰμι αὐτός).”*¹⁷

Slik innebærer det som skjer påskedag, både *brudd* og *kontinuitet*. Oppstandelsen innebærer at Jesus nå er annerledes. Han har en annen slags kropp. Han kan gå gjennom stengte dører. Han blir ikke umiddelbart gjenkjent av Maria Magdalena i hagen på oppstandelsesdagen eller av disiplene på vei til Emmaus (Joh 20,1ff; Luk 24,13ff).

Grunnen til at disiplene ikke umiddelbart gjenkjenner Jesus, kan vi anta skyldes at disiplene og den oppstandne Kristus befinner seg i to forskjellige “dimensjoner”. Jesu kropp har oppstandelsens egenart, mens disiplene fysisk sett fortsatt er preget av det jordiske og de begrensninger det medfører.¹⁸ Denne inkongruensen oppheves først på oppstandelsens dag: *“På samme måte som vi har båret det jordiske menneskets bilde skal vi også bære den himmelskes bilde.”* (1 Kor 15,49)

Samtidig har Jesus beholdt sin personlighet, sin *identitet*. Det er tydeligvis viktig for Jesus å få overbevist disiplene om dette. Det er realiteten enten vi oversetter hans utsagn med *“Det er jeg”* eller *“Jeg er meg selv.”*

Sammenfattende kan vi si at Luk 24,36–43 har to viktige anliggender. For det første understrekes det at Jesu oppstandelse er *kroppslig*. For det andre pekes det på at Jesu personlighet, hans *identitet*, er den samme etter oppstandelsen som før han døde.

Et ekklesiologisk perspektiv på håpstenkningen

Vi har behandlet håpstanken i et skapelsesteologisk og et kristologisk perspektiv. I denne siste delen av den store fortellingen skal vi fokusere på håpstanken i et ekklesiologisk lys, særlig med henblikk på Paulus sin bruk av metaforen *kropp* (“*såma*”).

Paulus bruker ikke begrepet *kropp* i dualistisk

betydning som i gresk tradisjon, men i gammeltestamentlig mening som en beskrivelse av mennesket som et selv, en person: *“Man does not have a sōma, he is a sōma.”*¹⁹ Når apostelen bruker kroppsmetaforen, er det ikke for å beskrive et attributt, men en *identitet*.

Begrepet “*kropp*” knytter Paulus flere steder nært opp til nattverden. Ved å ta imot brødet og vinen innlemmes den troende i Kristi kropp: *“Velsignelsens beger som vi velsigner, gir det ikke del i Jesu blod? Brødet som vi bryter gir det ikke del i Kristi kropp? Fordi det er ett brød er vi alle en kropp, fordi vi alle har del i det ene brød.”* (1 Kor 10,16–17)

Paulus setter videre nattverdsfeiringen opp mot deltagelse i hedenske offermåltider (10,1ff; 10,18ff). Enheten med Kristus ekskluderer fra alle andre religiøse fellesskap, spesielt dem som er forbundet med avgudsdyrkelse: *“Paul stresses that blessing the cup and partaking in the Lord’s supper forges a unique relationship between the believer and Christ that excludes participation in all other sacral meals at which food is consumed in the presence of the deity.”*²⁰ (Sml. 2 Kor 6,14ff)

Nattverdsfeiringen skaper et unikt fellesskap – for det først ved at det gir del i Kristi verk, hans soning for våre synder: *“Dette er min kropp, som er for dere”* (...) *Dette begeret er den nye pakt i mitt blod.”* (1 Kor 11,24f)

For det andre beskriver kroppsmetaforen et *livsfellesskap* mellom de troende. Ved å motta Kristi kropp, “*det ene brød*”, blir de til “*én kropp*”; Kristi kropp. Tanken om menigheten som Kristi kropp er fundamental for Paulus. Dette kommer også til uttrykk ved at han knytter den til dåpen og meddelelsen av Den hellige ånd. Ved dåpen gjøres de mange troende til ett, fordi de er “*døpt til å være én kropp*” (1 Kor 12, 13).

Paulus bruker også kroppsmetaforen for å karakterisere den kristne menighet som et *tjenestefellesskap*. Apostelen innleder nådegavelisten ved å henvise til tanken om at menigheten er Kristi kropp: *“Dere er Kristi kropp, og hver av dere et lem på ham. I kirken har Gud satt noen til (...).”* (1 Kor 12, 27–28a) Apostelen peker også på hvordan de enkelte lemmene på kroppen er avhengige av hverandre for å kunne fungere tilfredsstillende. For at det skal kunne skje, må menigheten også ha karakter av å være et om-

sorgsfellesskap (1 Kor 12,12ff). Som Kristi kropp er den kristne menighet altså samtidig et tjenestefellesskap og et omsorgsfellesskap.

Hvor grunnleggende fellesskapstanken, uttrykt gjennom kroppsmetaforen, er for Paulus, reflekteres i hans kritikk av korintermenighetens nattverdfeiring: "Når dere kommer sammen og er samlet, er det ikke Herrens nattverd dere holder." (1 Kor 11,20) De rikes forakt for de fattige diskvalifiserer måltidet som Herrens nattverd. Enheten i Kristus brytes, når menighetsmedlemmene danner grupperinger (Sml. 1 Kor 6,1ff om rettssaker medlemmene i mellom).

Kroppsmetaforen som Paulus knytter nært til nattverden, har også en klar eskatologisk dimensjon. Paulus sin gjengivelse av Jesu innstifelsesord avsluttes med ordene "For hver gang dere spiser dette brødet og drikker av begeret, forkynner dere Herrens død helt til han kommer." (1 Kor 11,26) Lignende utsagn finner vi også i de tre første evangeliene.²¹

Forkynnelsen av Herren død "helt til han kommer", henviser sannsynligvis til nattverdliturgien. Den tyske teologen Joachim Jeremias mener at uttrykket "obviously plays upon the maranatha of the liturgy, with which the church prays for the eschatological coming of the Lord. That is, the meal is a memorial (ἀναμνησίς) of the Kyrios, not because it reminds the church of the past event of the passion, but because it proclaims the beginning of the time of salvation and prays for the breaking in of complete fulfillment."²²

Nattverdfeiringen, og dermed kroppsmetaforen, peker framover. Den store feiringen skal finne sted ved parusien, Jesu gjenkomst. Tanken samstemmer med Jesu egne ord: "Sannelig, jeg sier dere: "Aldri mer skal jeg drikke av vintreets frukt før den dagen jeg drikker den på ny i Guds rike." (Mark 15,24)²³

Tanken om de troende som Kristi kropp er altså sentral hos Paulus, ikke minst i hans nattverdforståelse. Og denne tanken bryter også tidens grense og rekker inn i evigheten. En dag skal hans menighet "i himmelen og på jorden" bli ett. Den dagen skal alle troende være forenet i Kristi kropp, Guds menighet som lovpriser hans navn "med samstemming jubel."

DEN LILLE FORTELLINGEN

Et praktisk teologisk perspektiv på håpsdimensjonen gjensyn

På bakgrunn av det framlagte tekstmaterialet må vi i denne omgang trekke følgende konklusjon: Spørsmålet om et personlig gjensyn etter døden er ikke spesifikt omtalt i de sentrale håps-tekstene som er behandlet. Hverken de skapelsesteologiske, kristologiske eller ekklesiologiske tekstene danner et direkte grunnlag for å slutte at det en gang skal skje et personlig og gjenkjennende møte med nære og kjære mennesker. Dette tema synes å ligge utenfor tekstenes frelseshistoriske horisont. Tekstene fokuserer ganske enkelt ikke på dette spørsmålet.

Det er imidlertid viktig å presisere at det i tekstene ikke skjer noen benektelse av denne håpsdimensjonen. Tekstene gir følgelig ikke grunnlag for å avvise at et slikt gjensyn kan skje. De behandler ganske enkelt ikke spørsmålet. Det ligger utenfor tekstenes frelseshistoriske perspektiv.

De følgende refleksjoner vil derfor, med bakgrunn i tekstene, ha preg av å være indirekte utprøvinger av håpsdimensjonen gjensyn – en utprøving som nok mer vil resultere i spørsmål til videre refleksjon enn enkle og bastante svar.

Med dette i tankene vil den praktiske teologen i det følgende likevel driste seg til å dyppe pennen og forsøke å la blekket tegne den "lille" fortellingen, den enkelte troendes håpsfortelling, og i fortsettelsen drøfte spørsmålet om et eventuelt gjensyn.

Dette foretaket handler egentlig om bibeltekstenes plass i livet: Er de bibelske tekster statiske og uforanderlige, noe vi utforsker med anerkjent vitenskapelig metode for deretter å sette punktum? Eller er tekstene plastiske og dynamiske, levende ord som først når sitt mål når de brynes mot levd liv? Dette vil da innebære at de bibelske tekster stadig må nytolkes og anvendes inn i nye kontekster som livet selv frambringer, både individuelt og kollektivt.²⁴

Teologisk forskning skjer ikke i et vakuum. Konfesjonell teologi artikuleres i rammen av kirkens og bekjennelsens rom, med andre ord i troens rom. Den praktiske teologis særpreg er at den utvikles i møte med enkeltmenneskers

troshistorie; det vil si med den *personlige tro*.

Som praktisk teolog tenker jeg at bibeltekstene først åpner seg i møte med mennesker som *roper* og *leter*, ofte i sinne, sorg eller desperasjon. Slik patriarken Jakob standhaftig tviholder på Gud og hvisker – eller roper: *"Jeg slipper deg ikke før du velsigner meg!"* (1 Mos 32,26)

Håpet om gjensyn med nære og kjære etter døden er ett slikt spørsmål med eksistensiell betydning for etterlatte. Prester møter spørsmålet i sorgsituasjoner, og det aktualiseres i sjelesorgssammenheng.

Utpøvning av vårt tema i en praktisk-teologisk kontekst dreier seg derfor ikke om å lete etter et teoretisk svar, men et eksistensielt. For det er det *sårede* hjerte som spør. Derfor kreves det av oss at vi, i respekt og med innlevelse, forsøker å formulere et mulig svar på det som for mange er et livsviktig spørsmål.

Utgangspunktet er da som følger: Kan den "store", frelseshistoriske håpsfortellingen mer *indirekte* være med og kaste lys over den "lille", personlige håpsfortellingen? Med andre ord: Åpner tekstene seg mot levd liv, på en måte som gjøre det mulig for sjelesørgere på en trygg og tillitsvekkende måte å møte spørsmålet som vibrerer i menneskers indre, og som enken formulerer slik: *"Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?"*

I denne drøftingen finner jeg det fruktbart å knytte an til Jürgen Moltmanns hermeneutiske anliggende i tolkningen av det kristne håp.

Moltmanns teologiske arbeid bærer overskriften *"Theologie der Hoffnung" – "håpets teologi"*. Paradoksalt fordi det som danner bakgrunnen for hans teologiske arbeid, er *krigens ondskap* og *ufattelige lidelse*, både slik han erfarte den i eget liv som tysk soldat, og slik den kom til uttrykk i den større sammenheng, *nazistenes ufattelige og velorganiserte ondskap, Holocaust og Hiroshima*. På denne bakgrunn reflekterer han over menneskers smertelige erfaringer i videre forstand.

Ifølge Moltmann vil alle teologiske utsagn være håpspreget. Det viktigste anliggende for teologien er nemlig *framtiden* og dens betydning. Framtiden er referansepunktet for all tolkning av de bibelske tekster.

Samtidig innholdsbestemmer han *framtiden* gjennom kristologien. Framtiden kommer til uttrykk gjennom Jesu liv, død og oppstandelse, og skal virkeliggjøres i dagens verden gjennom den kristne forkynnelse og samtale.²⁵

For å strukturere denne andre del av artikkelen tar jeg i bruk begrepene *kroppslighet, identitet* og *kirken som fellesskap*.

Menneskets kroppslighet sett i lys av håpsdimensjonen gjensyn

Hvordan kan så tanken om Guds nye *skaper-handling* kaste lys over håpsdimensjonen gjensyn? Den må i alle fall gi oss frimodighet til å fortelle kjempende og sørgende mennesker at den personen de har mistet, en gang skal framstå slik han eller hun var i Guds gode tanke ved skapelsens morgen.

Det innebærer at vedkommende skal heles både til *kroppslig* og *åndelig*. Vedkommende blir da *seg sjøl* igjen. Det vil skje forandring fordi personen da, som Petrine, *"skal danse rundt med en frisk kropp"*, slik det var ment i Skaperens plan. Jürgen Moltmann bemerker: *"Before God" every human being is unique, and (...) is "God's own unique thought." God only creates originals, never replicas – and furthermore, God does not "clone."*²⁶

I lys av skapelsestanken kan vi slutte at likesom det er sammenheng mellom den nåværende og den nye jord, vil det også være sammenheng mellom den nåværende og den nye kroppen. I praksis innebærer det at det enkelte individ ved nyskapsen vil framstå med den kropp og det individuelle særpreg som det opprinnelig var skapt med, bare i ny og forbedret utgave, fridd fra de mangler og de handicap som måtte prege den jordiske kroppen. For når Gud nyskaper, frambringer han ikke midelmådige kopier (*"replicas"*). Han restaurerer originaler (*"originals"*).

Vi ikles ikke en tilfeldig kropp. Det er vår opprinnelige kropp som rekapituleres, for å bruke Ireneus' begrepsbruk. Når det gjelder kroppslig identitet, vil den nye kroppen substansielt være nært knyttet opp til vår opprinnelige kropp.

I et skapelsesteologisk perspektiv er det en gjennomgående framheving av kontinuitet mel-

lom vår nåværende kropp og den kroppen som gis oss gjennom Guds nye skapelse. Det dreier seg om at vår *kroppslige identitet* bevares.

Slik registrerer vi en understrekning av både *kontinuitet* og *identitet*. Vil ikke tanken om at "every human being is unique, and (...) is God's own unique thought", bety at vårt kroppslige særpreg så å si er "lagret" i Guds tanke? Vi nyskapes ikke bare; vi *gjen*skapes. Vil det i denne tanken ligge implisitt at vi også *gjen*kjennes og *gjen*kjenner? Og om vi avviser denne tanken, bryter vi da en viktig sammenheng mellom skapelse og nyskapelse, og på dette viset tømmer skapertanken for noe av dens konkrete og jordnære innhold?

Evangelieteksten (Luk 24,36ff) vektlegger sterkt Jesu *kroppslighet* etter oppstandelsen. På forskjellig vis søker Jesus å overbevise disiplene om at han fortsatt har en kropp, at han fortsatt er en person av "kjøtt og bein".

Det eksisterer, som vi har sett, en inkongruens mellom den "gamle" kroppen og den "nye" kroppen. Jesu kropp er etter oppstandelsen av en annen art enn disiplenes. Samtidig understreker Jesus at hans kroppslige identitet er den samme, før og etter oppstandelsen. Og Lukas synes mer enn å antyde at en gjenkjennelse vokser fram hos disiplene, og at denne gjenkjennelse i neste omgang blir til *bekjennelse*, målbåret av disippelen Tomas: "Min Herre og min Gud!" (Joh. 20,28)

Kan vi med en avvisning av disiplenes gjenkjennelse av Jesus svekke inkarnasjonstanken ved at vi tar bort noe av dens konkrete innhold? Og er det, i forlengelsen av dette resonnementet rimelig å anta at gjenkjennelsen av Jesus også vil omfatte et gjenkjennende møte med *hverandre* etter oppstandelsen? Gir dette grunn til å anta at også dette møtet vil bære preg av en *gjenkjennende glede*?

Hos *Paulus* er det et gjennomgående tema at mennesket får en ny kropp i oppstandelsen. For ham er et liv etter døden utenkelig uten en form for kroppslig eksistens.

Paulus antar en *kontinuitet* mellom vårt jordiske kropp og den kropp vi skal bære i oppstandelsen. I oppstandelsen vil vi være fysisk til stede med en kroppslig profil som har sammenheng med den kropp vi nå bebor. Oppstan-

delseskroppen bærer fortsatt vår "skikkelse".

Samtidig tilfører oppstandelsen kroppen en ny dimensjon. Likesom vi har båret "det jordiske menneskes bilde", skal vi også bære "den himmelskes bilde". Og med Jesus som forbilde skal vår "*skrope*lige" kropp forvandles. Vår oppstandelseskropp er annerledes. Kroppen blir forvandlet, men den er fortsatt *vår* kropp. Peker dette i retning av at det etter oppstandelsen vil være mulig å *identifisere* et menneske rent kroppslig? Og vil dette da innebære at en person også kan gjenkjennes av andre?

Menneskets identitet sett i lys av håpsdimensjonen gjensyn

Teksten fra *Lukasevangeliet* viser at det for den oppstandne Jesus er viktig å understreke sin personlige *identitet*. Jesus er den samme personen som ham disiplene lærte å kjenne før Langfredag.

Han er nok annerledes, men samtidig er han ikke en annen; han er *seg selv*. Det framgår ikke minst hans beskrivelse av seg selv med uttrykket "*эгó eimi a vtós*" som vi altså kan oversette som enten "*Det er jeg,*" eller "*Jeg er meg selv.*" Jesus har etter oppstandelsen beholdt sin personlighet, sin identitet. Det er tydeligvis viktig for Jesus å få overbevist disiplene om dette.

Av dette vil vi kunne slutte at oppstandelsen innbefatter *identitet* på *individplan*. Jürgen Moltmann uttrykker denne sak slik: "*Of cause the raising of the dead presupposes death, but it does not premise the annihilation of the dead's identity. On the contrary, God must be able to identify the dead in order to raise them. God must, that is so to say, have them "in mind."* (...) *Eternal life does not mean a life other than this life, it means that this life itself becomes other.*"²⁷

Det er også naturlig å knytte spørsmålet om identitet opp til en persons *navn*. I jødiske kultur er navnet ikke bare en katalogisering. Navnet rommer en persons særpreg.²⁸ I Johannes' åpenbaring har de som tilhører Herren, fått sitt navn skrevet inn i "*livets bok*" (Åp 20,12.15). "*For everything is bound up to one's name – everything that a name means, is preserved in the resurrection and transformed. Resurrection of the dead means that nothing is lost to God, all is restored.*"²⁹

Det framlagte skriftmaterialet gjør det rimelig å kunne anta at vi i oppstandelsen ikke bare beholder vår kroppslige identitet, men også vår identitet i videste forstand. Som den oppstandne Jesus er *seg selv*, vil også vi i oppstandelsen være *oss selv*. Apostelen Paulus framhever at Jesus er førstegrøden, forbildet på det som skal skje med oss. Oppstandelsen fører med andre ord ikke til anonymitet, men til *autentisitet*.

Spørsmålet blir da om denne sterke understrekingen av identitet, som vi ser i Lukasteksten, og hos Paulus, kan legge grunnlag for tanken om gjenkjennelse og dermed gjensyn? Når et menneske har en bestemt kroppslig og personlig identitet, og samtidig bærer et bestemt navn, kan vi da tenke at vi vil kunne kjenne vedkommende igjen den dagen vi møtes igjen?

Kirken som fellesskap sett i lys av håpsdimensjonen gjensyn

Som det framgikk av det paulinske tekstmaterialet, står *kroppsmetaforen* sentralt her. Flere steder knyttes den nært opp til nattverden. Ved å ta imot brødet og vinen innlemmes den troende i Kristi kropp. Samtidig peker også talen om Kristi kropp framover. Den har eskatologiske dimensjoner. Kirken som Kristi kropp opphører ikke ved tidens slutt, men fullendes. Og i kraft av å være Kristi kropp foregriper den jordiske menighet det fullkomne fellesskap som venter.

Måltidsfellesskapet fortsetter etter parusien, Herrens komme da den Oppstandne igjen feirer måltid sammen med sine (Mark 15,24). Åpenbaringsboken bekrefter også at livet på den nye jord skal være et fellesskapsliv der Gud er til stede blant sitt folk.

Denne dimensjonen gjenspeiler seg i Den norske kirkes nattverdsliturgi: "(...) Jesus Kristus vår Herre, han som kom til oss med himlenes rike og forkynte det glade budskap, så syndere får sitte til bords i ditt rike. Ved Ham lovsynger englene din herlighet og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemming jubel."³⁰ En dag skal den jordiske og himmelske menighet forenes i den felles lovprisning av den treenige Gud, samlet om hans bord.

Hva betyr så dette fellesskapsperspektivet med

henblikk på håpsdimensjonen gjensyn?

Ethvert fellesskap har preg av å være *relasjonelt*; i et fellesskap forholder mennesker seg til *hverandre*. Slik må det også være med det kristne fellesskap som fullt ut skal realiseres ved parusien. Dette ligger innbakt i bruken av kroppsmetaforen hos Paulus. Moltmann skriver: "*Just as we live a social life here, so according to the biblical account the resurrection is by no means a private matter. The resurrection of the dead is a social resurrection in the new community of redeemed humanity under the 'new heavens' and on the 'new earth'*".³¹

Som vi har sett, vil dette komme til uttrykk i et omsorgs- og et tjenestefellesskap. Det ligger i sakens natur at det bare er *personer* som kan vise hverandre omtanke og stille opp for hverandre. Fellesskapet som realiseres i oppstandelsen, må derfor ha karakter av å være et *personfellesskap*.

Spørsmålet blir da om kroppsmetaforen og den fellesskapstenkingen vi ellers finner i det paulinske skriftmaterialet, legger viktige premisser med henblikk på vårt spørsmål om gjensyn. Rommer et slikt *relasjonelt* fellesskap hvor *personer* forholder seg til *hverandre*, også tanken om et *personlig* og *gjenkjennende* møte?

Erling Utnem skriver om denne sak: "*Det at oppstandelseslivet skal være et liv hvor mennesker viser omsorg for og tjener hverandre, forutsetter relasjoner; det vil si enkeltmennesker som lever og virker sammen. Også dette peker i retning av at vi ikke opphører å være individer, men forblir enkeltmennesker som lever med og for hverandre. Det et kommende fellesskap vil derfor ikke være ansiktsløst, men personlig. Det personfellesskap som nattverden her skaper, skal utdypes og fullendes der*".³²

Konklusjon

I denne artikkelen har jeg reflektert over enkens spørsmål: "*Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?*" Med andre ord spørsmålet om gjensyn med et kjært menneske i oppstandelsen.

Som vi har sett finnes det, i dobbel forstand, ikke noe *åpenbart* svar på dette spørsmålet. Men med refleksjonene i "den lille fortellingen" har jeg likevel forsøkt å legge et faglig fundament som kan bistå sjelesørgeren i møte med spørsmålet som erfaringsvis mange, på samme måte

som den sørgende kvinnen, stiller: "Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?"

Undervises i en slik faglig refleksjon kommer vi imidlertid til et punkt hvor utforskningen møter livet. Her må sjelesørgeren forlate sitt lune studerkammer og forflytte seg til det rom hvor smerten vibrerer og spørsmålet om gjensyn formuleres. På dette punkt trer vi imidlertid inn i den *personlige* troens rom. Og inn i dette rom går vi med hele oss selv, også med våre tanker og refleksjoner.

Men i dette rom problematiseres eller argumenteres det ikke. Her lever stillheten, klagen og lovprisningen. Og nettopp i dette rom tror jeg tanken om et personlig gjensyn vil vokse fram og bli en umistelig del av det kristne håp.

Litteratur

- Aulen, G. (1930) *Den kristna försoningstanken, huvudtanker och brytningar*, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.
- Barratt, C. K. (1971) *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London: Adam & Charles Black.
- Clapton, E. (1999) *Clapton's chronicles, the best of Eric Clapton*, New York: a Time Warner Company.
- Collins, C. J. (2006) *Genesis 1–4. A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*, Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing.
- Conzelmann, H. (1975) *1 Corinthians*. Translated by J. W. Leitch Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Cullmann, O. (1964) *Christ and Time, The Primitive Christian Concept of Time and History*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Edwards, T. C. (1884) *A Commentary to the Corinthians*, 2nd edition, London: Hodder and Stoughton.
- Garland, D. E. (2011) *Luke. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Grobel, H. (1954) "Somå as Self, Person in Septuagint" in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, BZNW, 21.
- Henriksen J. O. (1994) *Tegn, tekst og Tolk*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Jeremias, J. (1973) *The Eucharistic Words of Jesus*, London: SCM Press.
- Moltmann, J. (1998) *Is there a life after Death?*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Perkins, P. (1984) *Resurrection: The New Testament Witness and Contemporary Reflection*, New York: Doubleday.
- Silva, M. (2005) *Philippians* (second edition), Baker exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Sloan, R. B. (1983) Resurrection in 1 Corinthians, *Southwestern Journal of Theology*.
- Torkelsen, T. (2008) *Sangen etter dine sko. Når en av våre kjære tar sitt eget liv*. Stavanger: Hertervig forlag (andre utgave).
- Torkelsen, T. (2010) "Der e mange så har onklar her" *Tidsskrift for sjelesorg*, 4, 322–329.
- Utnem, E. (1987) *Visst skal jorden bli ny*, Oslo: Luther forlag.

Walter, N. (1978) Christenglaube und Heidnische Religiosität in Paulinischen Gemeinden. *New Testament Studies* 25: 229–42.

Wingren, G. (1947) *Människan och inkarnationen enligt Ireneus*, Lund: C.W.K. Gleerups förlag.

Westermann, C. (1969) *Anfang und Ende in der Bibel*, Stuttgart: Calwer Verlag.

Gudstjeneste for den norske kirke (2011), Stavanger: Eide forlag.

Noter

- Jeg har gjennomgått "Tidsskrift for sjelesorg" og "Tidsskrift for praktisk teologi" i årene 2004–2013. I "Tidsskrift for sjelesorg" tas temaet ikke opp i noen selvstendig artikkel. I artikkelen *Sjelens udødelighet og forholdet til de døde* (2/2012) berører Tore Laugerud imidlertid så vidt vårt tema. Han skriver: "Døden betyr ikke en total relasjonsløshet, den betyr opprettelsen av en ny relasjon. Trosbekjennelsen betyr også at bare gjennom ham som 'for ned til dødsriket', når denne relasjonen en kvalitet som omdanner lidelsen og garanterer bestandighet. Derfor trenger vi ikke å ødelegge de etterlattes håp om å se den døde igjen; vi kan styrke det gjennom håpet om Guds rike som kommer. (...) Trosbekjennelsen viser hvor sterkt vårt håp er, og hvor uutslettelig fellesskap vi har med de døde gjennom Kristus. Dette bør gis mer plass i forkynnelsen. Å forholde seg til de døde som om de ikke finnes, er ikke en kristen, men en sekulær tanke." (side 95)
- Temaet tas videre opp i en erfaringsrefleksjon av undertegnede i nr. 4/2010 kalt "Der e mange som har onklar her." Om å miste en sønn i selvmord (side 22–25).
- "I tidsskrift for praktisk teologi" behandles heller ikke temaet i artikkelform i tiårsperioden 2004–2013.
- Vårt Land 28. mars 2014:26.
- Norsk salmebok 2013 nr. 272 (V3) T Britt G. Hallquist 1976/Oscar Ahlén 1984 (v 4) O Pål Sindre 1994.
- Norsk salmebok 2013 nr. 889 (v 2) T Svensk 1873 O Tormod Vågen 1931.
- Clapton1999:spor 4.
- Westermann 1976:8.
- Aulen1930:42.
- Wingren 1947:224.
- Cullmann 1964:235.
- Perkin 1984:318.
- Sloan 1983:77.
- Edwards 1885:434.
- Garland 2011:729.
- Silva (1992) 2005:185.
- Garland 2011:965–66.
- Bibelselskapets oversettelse 2011.
- Garland 2011:966.
- Jfr. Paulus tale om forskjellen mellom det jordiske og himmelske legeme, 1 Kor 42–50.
- Groebel: 1954:54ff.
- Walter 1978:432f.
- Mark 14,25; Luk 22,18; Matt 26,29.
- Jeremias 1973:253. Jfr. Åp 22,17.
- Sml. Matt 26,29; Mark 14,25; Lukas 22:18.
- Et aktuelt eksempel på denne arbeidsmåten er spørsmålet om homofilt ekteskap. To mennesker av samme kjønn, som ønsker å inngå et livslangt og forpliktende samliv, banker på kirkens dør og ber om å få avlegge et løfte for Guds ansikt i kirkens rom. Dette utfordrer kirken til bokstavelig talt å konfrontere Ordet med et tidsaktuelt spørsmål som for mange rommer et hav av personlig smerte og kamp, for i lys av evangeliet søke å gi dem et svar.
- Henriksen (red):215–216.

26 Moltmann 1998:31.

27 Ibid. 1998:17–18.

28 Peter har tilnavnet *Kefas* som er en gjengivelse av det arameiske ordet for klippe – *"kefa"*. Samtidig har selve navnet Peter sin bakgrunn i ordet *"petra"* det greske ordet for klippe. Begge navnene bærer i seg den livsoppgave Jesus gir ham: *"Du er Peter, og på denne klippen ("petra") vil jeg bygge min kirke."* (Matt. 16,18)

29 Moltmann 1998:18.

30 Prefasjonen for treenighetstiden, Gudstjeneste for den norske kirke:2:70.

31 Moltmann 1998:18–19.

32 Utne 1987:207.

Sammendrag

Artikkelen tar utgangspunkt i spørsmålet fra en enke: "Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?" På denne bakgrunn formulerer forfatteren spørsmålsstillingen: Finnes det momenter i det bibelske materialet som kan belyse tanken om gjensyn som håpsdimensjon, og hvordan kan resultatet av en slik undersøkelse tilrettelegges i det praktisk teologiske arbeid? I første del av artikkelen anlegger forfatteren et bibelteologisk perspektiv og gjennomgår utvalgte bibelteksters framstilling av det kristne håp. Spørsmålet tematiseres henholdsvis i et skapelsesteologisk, kristologisk og en ekklesiologisk avsnitt. I andre del av artikkelen anlegges et praktisk teologisk perspektiv hvor forfatteren anvender det bibelteologiske materialet med henblikk på spørsmålet om gjensyn etter oppstandelsen i møte med sørgende mennesker.

Flemming Bak Poulsen:

Tilgivelse er ikke for tøsedrenge.

En dialog mellom psykologi og teologi.

Logos Media, Forlagsgruppen Lohse. Frederica 2014.



”Tilgivelse er ikke for tøsedrenge” er tittelen på boken. ”Tilgivelse er ikke for pyser” ville vi vel sagt på norsk, og setningen stammer fra en kvinne som opplevde at datteren ble myrdet. Kvinnen bestemte seg for å tilgi drapsmannen. Det var en hard kamp

for hun nådde den avgjørelsen, og hun opplevde da at den første som fikk en livets gave av datterens død, faktisk var henne selv.

Det forteller Poulsen som er en dansk ungdomsprest, og som har omskrevet sin avhandling i praktisk teologi og utvidet den med eksempler til denne boken som vil være en dialog mellom psykologi og teologi. Som teolog spiller Poulsen på bortebane når han trekker psykologien inn i sin teologi, men mener altså at det er bedre å ”spille på udebane enn å sitte på bænken”. Det er mellommenneskelig tilgivelse som er i fokus, og da kommer psykologiens vurderinger inn.

I praktisk teologi kommer vi ikke utenom en slik tverrfaglig øvelse, og jeg synes at Poulsen kommer godt fra sitt forsøk. Men jeg er altså selv på ”udebane” her. Ofte har jeg ønsket meg psykologiens synspunkter på mange av våre teologiske drøftinger for å sikre at de er ”jordet”. Det får vi et godt stykke på vei her. Et bibelsk eksempel er Josef og brødrene hans som blir beskrevet på en meget forfriskende måte. Vi får høre at Josefs far hadde fire koner – med tilsvarende rivalisering, og det skapte ingen idyll for brødrene. Når Josef tilgir til slutt, er det med

en ”dømmende tilgivelse”, altså uten å bagatellisere skylden.

Boken innledes med to historier fra krigen, som understreker at det ”beste og det verste møtes i tilgivelsen”. Her ser vi hvor komplisert det er å snakke om tilgivelse av det utilgivelige; det blir lett for billig. Samtidig er det ikke til å komme utenom for dem som skal leve sammen etterpå.

Poulsen understreker at det er en oppstandelsesdimensjon ved tilgivelsen, ”hvor man kommer til live i et nyt fællesskab. Det var det, der skete for kvinden.” Som teolog (og prest) må han trekke Gud og hans tilgivelse inn i drøftingene. Guds og menneskers tilgivelse henger sammen.

Poulsen siterer K.E. Løgstrup at det kun er overfor det utilgivelige vi har bruk for tilgivelse. Det tilgivelige tilgir sig selv. Derfor er tilgivelse noe annet og mere enn et terapeutisk anliggende. Det er også et under, slår forfatteren fast. Og det er vel her dialogen mellom psykologi og teologi må opphøre. For undere kan man ikke kalkulere med.

Disposisjonen er todelt: Del 1. Tilgivelse og skyld og Del 2. Tilgivelse og forsoning.

Tilgivelse er helt nødvendig siden menneskene ikke er isolerte øyer, men må leve sammen. Uten tilgivelse visner man som person, er Poulsens påstand som han begrunner utførlig i kapitlet om skyld. Her blir Paul Leer-Salvesens bøker om fangers forhold til soning flittig brukt. For dem skjer den egentlige soning i samvittigheten – for å kunne se seg selv i øynene og for å bevare en drapsmanns rest av verdighet. Her er mange eksempler som viser hvor vanskelig dette er – og hvor nødvendig.

Andre norske forfattere som benyttes, er Øivind Eide, Astri Hauge, Edvin Larsson, Ole Modalsli og Klara Myhre.

Et tema som vies mye oppmerksomhet, er for-

holdet mellom skyld og skam: ”Vi må forstå skammen før vi kan forstå tilgivelsen.” ”En sterk opplevelse av skam kan gjøre det umulig å erkjenne sin skyld.” Her blir psykoanalytikeren Heinz Kohut trukket inn til hjelp.

Men det er likevel ikke så enkelt å si hva tilgivelse er. Det er lettere å si hva tilgivelse ikke er: benådning, unnskyldning, glemsel, benektelse, aksept eller forsoning (som er hovedsak i Del 2). Forsoning forutsetter at det er noen å forsone seg med. Det er det ikke alltid (død eller benektelse av skyld).

Her blir Sør-Afrikas Sannhets- og Forsoningskommisjon trukket inn og beskrevet som en stor suksess, men òg med sine svakheter. Mange følte seg presset til tilgivelse, og Poulsen stiller dette spørsmål til seg selv og leseren: ”Er det måske sådan, at nogle overgreb er utilgivelige psykologisk set, mens vi teologisk set ikke kan sætte en grænse for tilgivelsen?”

Det er vanskelig å yte Poulsen rettferdighet i en kort bokomtale, for han får med så mange aspekter ved tilgivelsen, som vi ikke her kan komme inn på.

De to siste kapitler heter ”Mellemmenneskelig tilgivelse af guddommelig art” og ”Findes tilgivelsen? – en slags konklusjon”. Her viser han hvor avgjørende det er for teologien å være i dialog med psykologien – og en lang rekke andre fag: ”Hvis Gud er blevet menneske i Jesus, så må vi også kunne tale menneskelig om det guddommelige.”

Det er vel et godt program for all teologi! Her har Poulsen lyktes i stor grad.

ARNE SAND

Merete Thomassen og Sylfest Lomheim:

Når dere ber. Om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten.

Oslo: Verbum 2013.



For noen år siden var det en bekjent av meg som påsto å ha funnet årsaken til at klimaet hadde begynt å slå seg vrangt. Han hadde besøkt en høymesse og oppdaget til sin forbauselse at det ikke lenger ble bedt om ”godt og tjenlig vær”. Han lot seg lett over-

bevise om at klimaspørsmålet nok var mer komplisert enn som så, men jeg tenker at hans spøkefulle bemerkning var et eksempel på at ord og vendinger fra gudstjenestens bønnespråk kan bite seg fast i folks bevissthet. Nå ser det ut til at ”godt og tjenlig vær” er på vei ut av både språk og sinn, og meteorologene har gått over til å omtale været som ”pent”, noe som vel må bety at klimaet definitivt er blitt innhentet av sekulariseringen. Jeg foretrekker at været er ”godt” for noe og noen, slik at det kan tjene alt som lever. Mer presis teologi om været lar seg vel knapt uttrykke på fire bokstaver!

Teologen Merete Thomassen og filologen Sylfest Lomheim har gått sammen om en bok om bønnens språk – eller ”bønsk” som det heter i Lomheims vellykkede ”nyord”. Det er en bok i rette tid, siden Den norske kirke har satt i gang et stort eksperiment. Det går ut på at deler av kirkens liturgiske språk skal kunne formuleres lokalt. Kan et slikt demokratisk prinsipp forenes med krav til språklig kvalitet? Det er et velment ønske at de tusen blomster skal blomstre, men hva om gudstjenesten blir et villnis på grunn av manglende språkrøkt? For ikke å si underlødige teologi? De to tingene henger nemlig ofte sammen. Fra hvert sitt ståsted dokumenterer forfatterne hvor krevende det er å finne gode formuleringer til erstatning for formentlig ”forældede” talemåter. For de fire ordene fra Gustav Jensens gamle kirkebønn fra slutten av 1800-tallet utmerker seg gjennom å forene knapphet og innholdsfylde på samme tid. Og den er et utmerket eksempel på grunnlov nummer én for

liturgisk språk: Vi blir ikke bønnhørt ved å bruke mange ord – eller i moderne utgave: "Less is more."

Lomheim benytter mer enn gjerne "less is more" som et kvalitetskrav til bønnespråket i gudstjenesten. I det formelle og ytre bør "bønsk" framstå som "ukunstla og tilsynelatande lett", sier han. Samtidig bør den språklige utforming- en "i djupna vera full av innhald og perspektiv på liv og æve". I klassisk retorisk terminologi har dette vært beskrevet ved hjelp av ordparet "knapphet" (*brevitas*) og "fylde" (*copia*). Som Lomheim antyder, lå dette stilidealet til grunn den gang Bibelen ble oversatt til en "folkelig" (*Vulgata*) latinsk språkdrakt, og i middelalderen var det et etablert retorisk ideal for liturgisk bønn, noe som vi ikke minst finner eksempler på i de klassiske kollektbønnene fra middelalderens messeliturgi.

Nøkternt og samtidig gnistrende godt skrevet viser Lomheim hvordan tydelige krav til språklig kvalitet er nødvendige dersom en ønsker å ta vare på den finstemte balansen mellom fylde og knapphet. Her er det mye å lære! Også Thomassen legger for dagen en skarp observasjonsevne når hun analyserer eksempler på det nye bønnespråket. Hun registrerer hvordan knappheten (*brevitas*) er satt under press. Hun utfyller filologen Lomheim når hun peker på hvordan noe av det bønnespråket som er i omløp, er resultat av en utilsiktet påvirkning fra samtidskulturen. Her viser det seg at det frigjørende nettopp ikke ligger i å følge tiden og det dagsaktuelle. Selvrealisering og markedsretorikk vinner altfor lett innpass. Her har Thomassen fått god hjelp av sosiologen Richard Sennett og hans kritikk av nykapitalismen, noe som hun utnytter til en skarpsindig ideologikritikk av tendenser innenfor samtidig bønnespråk. En god liturgisk språkrøkt trenger innsikt i hvilke verdier som hylles av samfunnet rundt oss. Og den behøver mot til å møte slike vurderinger med en evangelisk motkultur.

Nå vil Thomassen plassere spørsmålet om liturgisk språkrøkt i en langt større sammenheng. I spennet mellom "luthersk skyldbevissthet" og nymotens "sentimentalitet" vil hun forankre et slitesterkt bønnespråk i gleden over Jesu oppstandelse. Det er et godt mål å strekke

seg etter i praktisk-liturgisk arbeid. Men når forfatteren så slår fast at "den eneste følelsen som har fått rikelig plass i det lutherske bønnespråket, er skyldfølelsen", blir man i stuss, for å si det mildt. For en som har levd i og av norsk høymesseliturgi siden tidlig på 1960-tallet, fortøner utsagnet seg som en forenkling som bare er egnet til å bekrefte fordommer hos bokens lesere. Påfallende er også kritikken som rammer Gustav Jensen, Den norske kirkes fremste liturgiske teolog i moderne tid. Jensen skal angivelig ha tilgodesett "individualismen" ved å si at Jesus sonet våre synder! Dette skulle så gå på bekostning av "gjenopprettelse og nyskaping av livet, samfunnet og verden" som "hensikten med nattverden". Saken er snarere den at Jensen greide å holde minst to ting i hodet og på tungen på en gang. Han levde etter ordet om å "hente fram nytt og gammelt av sitt forråd", noe som er avgjørende for å unngå at "liturgi i tiden" blir "tidens liturgi" – med det resultat at det liturgiske språket oppkaster seg til herre over menneskers tro.

Thomassen er i det hele tatt svært opptatt av å stille det "kollektive" ved gudstjenesten opp mot det "individuelle". På dette punktet er imidlertid boken i strid med seg selv, noe som konkret viser seg i Lomheims – berettigede etter mitt syn – verdsetting av den såkalte "klokkebønnen", mot Thomassens svært reserverte oppfatning. Fortsatt å kjempe mot "individualisme" i gudstjenestens språklige uttrykk er ingen god strategi – og slett ikke dersom en ønsker å oppnå en større grad av "involvering".

Som bakgrunn for drøftingen av liturgisk språk trekker Thomassen opp et bredt liturghistorisk lerret. Som allerede antydnet kommer den lutherske gudstjenesten ikke særlig gunstig ut. Noe av det samme gjelder det som sies om middelalderen under overskriften "fremmedgjøring". I dag er vårt bilde av gudstjenesteliv i middelalderen – pace Helge Fæhn – langt mer nyansert. Framstillingen av liturghistorien fra vår egen tid baserer Thomassen på en kobling mellom den moderne liturgiske bevegelse, det Annet Vatikankonsil og frigjørings-teologi. Som fortelling om det 20. århundre blir dette for enkelt, og den liturgiske teologien får en politisk slagside med en tilsvarende

mangel på ekklesiologi.

Ett av de teologiske spørsmål Thomassen tar tak i, er forholdet mellom liturgi og dogme. Det naturlige utgangspunktet er maksimalt *lex orandi, lex credendi*, og Thomassen argumenterer for en svært åpen forståelse av dette prinsippet ("Liturgi er teologi") – ja, så vidåpen at hun selv må stille spørsmålet: "Hvem skal få velge hvilke erfaringer som skal synliggjøres?" Eller med andre ord: Hvem skal avgjøre hvilke erfaringer som skal komme til orde? Er det de lokale gudstjenestevalg? Er det prestene – eller teologene? Eller de praktisk-teologiske seminarene?

Dette dilemmaet sier meg blant annet at det etter tjuen år med liturgisk teologi nå er på tide med en tenkepause for å finne ut hva som opprinnelig lå i uttrykket "*lex orandi, lex credendi*", og i hvilken grad det lar seg anvende som et generelt "prinsipp". I den grad man beveger seg bort fra en tradisjonell dogmeforståelse, vil "*lex orandi, lex credendi*" fortone seg som et så abstrakt prinsipp at det er på tide å etterlyse bedre bakkekontakt med historien.

Thomassen vier et helt kapittel til spørsmålet om det inkluderende språket. I sentrum står spørsmålet om "kjønnsnøytrale" gudsmetaforer. Feministteologer av ulike avskygninger skal ha honnør for å ha satt et viktig spørsmål på den teologiske og liturgiske dagsordenen. Vi må stadig rense vår språkbruk for det den måtte inneholde av begrensning, billedtale og ufullkommenhet, slik at vi ikke forveksler den uut-sigelige og ufattelige Gud med våre menneskelige forestillinger om Ham. På den andre siden skulle denne innsikten nettopp hjelpe kirken til å holde stand mot "tidens liturgi". Det kommer vel neppe som noen bombe at denne anmelderen mener at tradisjonens mange røster er et godt botemiddel mot liturgisk reduksjonisme.

JAN SCHUMACHER

Tidsskriftet
Ung Teologi
nr. 1/15



Læring i kirken har alltid vært viktig. Samtidig har læring i kirken fått en fornyet oppmerksomhet de siste årene. Trosopplæringsreformen har siden 2003 stadig utviklet nye tiltak, kurs, aktiviteter og ikke minst en rekke nye stillinger som jobber med læring i kirken. På Menighetsfakultet har et eget forskningsprosjekt, LETRA (Learning and Knowledge Trajectories in Congregations), forsket på læring og kunnskapsprosesser på ulike områder i menigheter. Derfor er det gledelig å se at studentene på Menighetsfakultetet gir plass til dette temaet og selv bidrar med faglige artikler. Ung Teologi er nok kjent for mange, det er Menighetsfakultetets studentenes eget tidsskrift, og årets nummer er 48. årgang.

Denne utgaven av Ung Teologi har læring i kirken som hovedtema. Bidragsyterne er både studenter og ansatte som arbeider med denne tematikken. Reidun Rindal Opsal analyserer skole-kirke samarbeid rundt en påskevandring. Med en sosiokulturell tilnærming til læring analyserer Opsal påskevandringen ved bruk av aktivitetsteori. Dette bringer fram spennende perspektiver på religion i bruk mellom skole og kirke som to ulike aktivitetssystemer. Anne-Marthe Eilertsen setter fokus på en viktig, men utfordrende tematikk: Å formidle en sann Gud i møte med overgrepsutsatte barn. Eilertsen aktualiserer tematikken inn i ulike trosopplærings tiltak. Hun minner oss på alle barn og unge som kommer til vår kirke, som har erfart overgrep. All formidlere i kirken må også ha denne horisonten med når de skal snakke om Gud. André Nikolai Øvrebø har en artikkel om dåpens betydning for det kristne liv, og Silje Mathea Kleftås Nygård drøfter forkynnelse for konfirmanter og hvordan nærhetsetikken kan være til hjelp. Asbjørn Håkonseth drøfter barneteologi i møte med universitetsteologien. Håkonseth leverer en meget spennende artikkel, og han drøfter problemene med en faglig dybde. Ung Teologi viser med dette nummeret et faglig nivå på artiklene, samtidig som jeg opplever at de treffer mange aktuelle problemstillinger i vår kirke.

MORTEN HOLMQVIST



Johne Stødle,
Maria Bjørdal og
Nils Terje Andersen (red.)

157 BØNNER

249,-

Nå i 2. opplag

«Kjære Gud. Du vet hva jeg mener.»

Hva er bønn?
Hvordan ber jeg?
Må jeg folde hendene?
Hva skal jeg be om?
Hvordan være sammen med Gud?
157 bønner hjelper deg å finne frem.

Her finner du både eldgamle og nyskrevne bønner av blant annet Den hellige Birgitta, Mor Teresa, Augustin, Leonard Cohen, Maria Solheim, Rudi Myntevik, Sunniva Gylver og Per Eriksen.

Boken løfter også frem mange ulike måter å be på, og tar opp kjernes spørsmål om bønn.

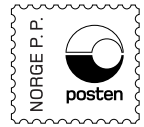
Denne boken er virkelig en skattekiste! Jeg gleder meg til å gi den bort til unge mennesker som jeg er glad i, og til å bruke den selv.

– **Idun Strøm Sefland,**
universitetslektor ved Det teologiske Menighetsfakultetet

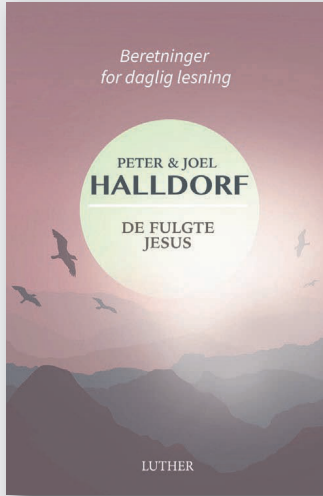
157 bønner gir språk til en tro som rommer hele livet. Dette er en bok jeg håper mange vil lese, be og leve ut!

– **Andreas Hegertun,** pastor i Filadelfiakirken i Oslo

Avsender:
Luthersk Kirketidende
Sinselveien 25
0572 OSLO



luther



Peter Halldorf
DE SOM FULGTE JESUS
299,-

Nå i 2. opplag

Peter og Joel Halldorf har skrevet en bok om troens forbilder og vitner – én for hver dag i året. La deg inspirere av norske personligheter som Marie Monsen, Børre Knudsen, St.Sunniva, Edin Løvås, Annie Skau Berntsen, Ludvig Karlsen og Arnfinn Haram – i tillegg til internasjonale navn som William Wilberforce, Martin Luther King, C.S. Lewis og pave Johannes Paul II.

Peter Halldorf er en av de viktigste åndelige veiledere i Norden i dag. Hans fokus på kirkens enhet og hans trofaste bidrag til seriøs dialog gjør ham til en viktig brobygger og inspirator. Han leter i kirkens skatter og deler så gamle tekster blir levende og eksistensielle.

Per Arne Dahl, biskop i Tunsberg.

Kallet til hellighet gjelder alle kristne like fra kirkens begynnelse til dags dato. Til det trenger vi følgesvenner og veivisere. I denne boken møter vi noen fra den gang kirken var én, andre da den ble delt og frem til dagens konfesjonelle mangfold – også i Norge. Et sterkt økumenisk vitnesbyrd.

**Sr. Else-Britt Nilsen OP Dominikanersøster,
leder av Norges Kristne Råd.**

www.lutherforlag.no