

Nattverdens økonomi i verdens rikeste land

En kritisk diskusjon om relevansen av Cavanaugh's politiske ekklesiologi for de
nordiske folkekirkenes møte med forbrukerkulturen.

Birgitte Kessel

Veileder

Førstelektor Tron Fagermoen

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,
AVH5065: Masteroppgave i profesjonsstudiet i teologi (30 ECTS), høst 2019

Antall ord: 22266



«Penger er en gud som leverer»

(Patrik Hagman)

Forord

Hva trenger jeg å finne ut av før jeg blir prest? Det var spørsmålet som avgjorde valg av tema til masteroppgaven. Det var ikke bare gjennom mange møter med verdens brutale urettferdighet, men også gjennom erfaringer av hva jaget etter materiell rikdom kan gjøre med mennesker, at spørsmålet stadig meldte seg: Hvordan snakker jeg om rikdom, velstand og forbruk som prest i en menighet i verdens rikeste land?

Jeg er takknemlig for å ha fått muligheten til å jobbe med to store spørsmål, som henger uløselig sammen for meg: Hva vi gjør med ressursene våre, og hva vi gjør med kirka vår. Det er på ingen måte en avsluttet prosess, men noen flere verktøy har jeg fått.

Noen mennesker må takkes:

Tron Fagermoen, en fantastisk veileder! Jeg har både fått rom til å være idealist, men har også fått nødvendig push til å få prosjektet mitt så godt som mulig ned i et akademisk format. Jeg er takknemlig for oppmuntring og konstruktive innspill på stort og smått.

Medstudenter på MF. Dere imponerer, inspirerer og utfordrer meg!

Pappa, for nyttig korrekturlesing. Og ikke minst for å sørge for at jeg aldri har fått lukke øynene for hva som skjer i verden utenfor vårt trygge hjem.

Sammendrag

Problemstillingen for denne oppgaven er: *Hvordan forstår William Cavanaugh kirkens rolle i møte med forbrukerkulturen i Nattverdens økonomi, og på hvilken måte kan dette være relevant for de nordiske folkekirken?*

Oppgaven befinner seg i skjæringspunktet mellom politisk teologi, ekklesiologi og etikk. Jeg behandler problemstillingen i to deler: Først gjør jeg et litteraturstudium av *Nattverdens økonomi* av William Cavanaugh. Jeg gjør rede for hans forståelse av de grunnleggende problemene i forbrukerkulturen, og hans forslag til hvordan kirken kan møte disse. Cavanaughs politiske ekklesiologi fokuserer på kirken som kroppsliggjort etikk i konkrete fellesskap, en *sosial kropp*, som påvirker verden gjennom den type fellesskap kirken er. Cavanaugh bryter blant annet opp skiller mellom *det religiøse* og *det sekulære* og viser hvordan det religiøse har tatt bolig i forbrukerkulturen. Hvis forbruket tar Guds plass, må kirken være motkultur.

I oppgavens andre del spisser jeg inn mot den nordiske folkekirkekonteksten, og drøfter hvordan vi skal forstå forholdet mellom *kirken* og *verden* i en postsekulær tid. Cavanaugh's posisjon drøftes opp mot den skandinavisk-lutherske skapelesesteologien. Deretter drøfter jeg Cavanaugh's ideal om kirken som sosial kropp i møte med den nordiske folkekirkevirkeligheten.

For at de nordiske folkekirken skal kunne møte forbrukerkulturen på en god måte, må de være fellesskap som har en felles grunnfortelling som verden og hverdagslivet tolkes i lys av, og praksiser som former dyder hos deltakerne. Dette må skje i en åpen holdning til Guds verden, så det ikke blir fellesskap som er selvsentrerte, men som like fullt kan vise verden et alternativ til forbrukerkulturen.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Problemstilling og oppbygning	2
1.1.1	Problemstilling	2
1.1.2	Begrepsavklaring og avgrensning	2
1.1.3	Oppgavens oppbygning.....	3
1.2	Materiale.....	3
1.3	Metodiske refleksjoner	4
1.3.1	Systematisk teologi	4
1.3.2	Tekstanalyse og hermeneutikk	6
2	Nattverdens økonomi	8
2.1	William Cavanaugh og postsekulær politisk teologi.....	8
2.2	Cavanaugh's samtidsdiagnose	11
2.2.1	Misforstått frihet.....	11
2.2.2	Forbruk uten mål	14
2.2.3	Individualistisk menneskesyn	15
2.2.4	Dualistisk virkelighetsforståelse	16
2.2.5	Mangel på nærhet	18
2.2.6	Forbrukerkulturen som åndelighet	19
2.2.7	Oppsummering	22
2.3	Cavanaugh's løsningsforslag	23
2.3.1	Fellesskapet konstituert i nattverden	23
2.3.2	Felles mål	25
2.3.3	Kirken som dydsfellesskap.....	26
2.3.4	Praksiser som former og forteller.....	27

2.3.5	Kristen liturgi som motkultur	29
2.3.6	Kirken lærer at alt tilhører Gud	30
2.3.7	Oppsummering	31
3	Drøfting	32
3.1	Nattverdens økonomi og den nordiske konteksten	32
3.2	Kirken og verden	34
3.2.1	Skandinavisk-lutherske innvendinger	34
3.2.2	Skapelsesteologien i møte med det postsekulære samfunnet	37
3.2.3	Toregimentslæren	42
3.2.4	Oppsummering: Kirken som motkultur i verden?	46
3.3	Folkekirkens kropp	48
3.3.1	En folkekirkeekklesiologi	49
3.3.2	En samfunnsengasjert folkekirke	51
3.3.3	Folkekirken som tjenesteprodusent	52
3.3.4	Folkekirkens praksiser	54
3.3.5	Oppsummering: En motkulturell <i>folkekirke</i> ?	57
4	Konklusjon	59
	Utblick: Hvilke ressurser har Den norske kirke i møte med forbrukerkulturen?	61
5	Litteratur	63

1 Innledning

Den norske kirke er kirke i et av verdens rikeste land. I en verden der ressursene er svært ujevnt fordelt, vokser oljefondet, og kjøpekraften øker for hver enkelt nordmann. Ifølge FN fortsetter forskjellene mellom fattige og rike å øke.¹ Vi vet at nordmenns forbruk ikke er uten konsekvenser. Ifølge utregninger om økologiske avtrykk, måtte vi hatt omtrent 3,6 ganger jordas ressurser hvis alle skulle hatt nordmenns forbruk.² Våre billige klær og elektronikk har dessuten en høy pris for de som produserer varene.

Dette aktualiserer spørsmålet både den verdensvide og den lokale kirke må forsøke å finne svar på: Hva er det å være kirke i møte med vår tids utfordringer? Hvordan forholder kirken seg til samfunnet rundt seg, hva er dens rolle og oppdrag? Hvilke ressurser har kirken i møte med etiske utfordringer knyttet til penger og forbruk? Hvordan kan det se ut å være kirke i en globalisert, individualisert og post-sekulær verden? I en tid der kirkens rolle i samfunnet, og dermed også kirkens selvforståelse, er i rask endring, er dette svært aktuelle spørsmål.

Som student på profesjonsstudiet i teologi med sikte på å jobbe som prest i Den norske kirke, er jeg nysgjerrig på hvordan vi kan forstå kirkens rolle og oppdrag i den konteksten den er en del av. Det er et mål at oppgaven skal ha praktiske konsekvenser for mitt fremtidige pastorale lederskap, men også at den skal kunne bidra inn i en større samtale om hva det vil si å være kirke i vår tid.

Oppgaven befinner seg i skjæringspunktet mellom politisk teologi, ekklesiologi og etikk. Jeg vil ta for meg den amerikanske teologen William Cavanaugh's beskrivelse av hva som er de grunnleggende problemene i samtidskulturen, og se på hans forslag til hvordan kirken kan møte disse. Cavanaugh's politiske teologi fokuserer på kirken som *sosial kropp*. Kirken er, slik han ser det, et fellesskap som *er* kroppsliggjort etikk i konkrete fellesskap, og som påvirker verden gjennom den type fellesskap kirken er. Flere teologer tar til orde for å bringe denne forståelsen av kirken i dialog med den nordiske folkekirkekonteksten, og mener at Cavanaugh's posisjon bidrar med konstruktive innspill når det gjelder kirkens (nye) rolle i samfunnet. Samtidig utfordrer denne forståelsen av kirken grunnleggende aspekter ved

¹ FN-sambandet: Fattigdom

² FN-sambandet: Økologisk fotavtrykk. Se også: Country Overshoot Day.

tradisjonell skandinavisk-luthersk ekklesiologi og reiser flere spørsmål om hva det vil si å være folkekirke i vår tid. Jeg vil drøfte noen av disse aspektene og spørsmålene, på jakt etter konstruktive teologiske bidrag til Den norske kirkes møte med en av vår tids største utfordringer.

1.1 Problemstilling og oppbygning

1.1.1 Problemstilling

På bakgrunn av dette, er min hovedproblemstilling: *Hvordan forstår William Cavanaugh kirkens rolle i møte med forbrukerkulturen i Nattverdens økonomi, og på hvilken måte kan dette være relevant for de nordiske folkekirkene?*

Jeg har valgt denne problemstillingen fordi jeg ønsker å undersøke hvordan de nordiske folkekirkene kan møte utfordringer knyttet til forbrukerkulturen. Jeg vil trekke inn en bestemt måte å forstå kirkens rolle i samfunnet på, her representert ved William Cavanaugh.

1.1.2 Begrepsavklaring og avgrensning

Forbrukerkulturen handler om en kollektiv livsstil som er preget av forbruk. Det er en slags samlebetegnelse for ulike utfordringer knyttet til hvordan dagens samfunn forholder seg til penger og forbruk i Cavanaugh's bok *Nattverdens økonomi (Being Consumed: Economics and Christian Desire)*. I analysen senere i oppgaven vil jeg gå mer inn i hvilke konkrete utfordringer det er snakk om. På engelsk bruker Cavanaugh ordet *consumerism*. Den norske oversettelsen av ordet kan være litt upresis. Selve begrepet *kultur* sier ikke noe om det er snakk om god eller dårlig (forbruker)kultur. Her er det heller snakk om *konsumerisme*, brukt i negativ forstand. Jeg vil likevel bruke begrepet *forbrukerkultur*, på bakgrunn av den norske oversettelsen.

Nattverdens økonomi er den norske tittelen på Cavanaugh's bok,³ men jeg vil først og fremst bruke det som betegnelsen på en postsekulær posisjon innenfor politisk teologi.

³ Cavanaugh 2013

Teologi må alltid forholde seg til konteksten den artikuleres innenfor. Debatten rundt kirkens rolle i samfunnet er stort sett felles for de nordiske lutherske kirkene. Derfor gir det mening å snevre oppgaven inn mot den nordiske konteksten.

1.1.3 Oppgavens oppbygning

Jeg vil behandle problemstillingen i to steg. I den første delen av oppgaven vil jeg se nærmere på Cavanaugh's forståelse av Nattverdets økonomi. Jeg begynner med å gjøre rede for hans samtidsdiagnose, og deretter hans forslag til hvordan kirken kan møte denne samtidsdiagnosen på en konstruktiv måte.

I oppgavens andre del, vil jeg spisse inn mot den nordiske folkekirkekonteksten. Her vil jeg jobbe med to underproblemstillinger knyttet til resepsjonen av Cavanaugh's posisjon i Norden.

Den første underproblemstillingen er: *Hvordan skal vi forstå forholdet mellom kirken og verden i en postsekulær tid?*⁴ Jeg vil drøfte Cavanaugh's posisjon opp mot den tradisjonelle skandinavisk-lutherske skapelsesteologien, og undersøke hvilke teologiske ressurser de ulike posisjonene gir i møte med forbrukerkulturen.

Den andre underproblemstillingen er: *På hvilken måte er det relevant å forstå kirken som en sosial kropp i den nordiske folkekirkekonteksten?* Her vil jeg drøfte Cavanaugh's forståelse av kirken som sosial kropp opp mot noen grunnleggende trekk i en tradisjonell *folkekirketeologi*, og dermed vurdere om det er relevant for folkekirken å møte forbrukerkulturen med den tilnærmingen som Cavanaugh foreslår.

Tilslutt vil jeg sammenfatte drøftingen og konkludere, før jeg avslutter med et utblikk med noen refleksjoner over Den norske kirkes muligheter i møte med forbrukerkulturen.

1.2 Materiale

For å svare på problemstillingen, vil jeg analysere William Cavanaugh's *Nattverdets økonomi*⁵. Jeg vil også trekke inn annen litteratur fra Cavanaugh, og andre relevante teologer som bidrar inn i denne posisjonen. Jeg har valgt Cavanaugh som representant for en større tradisjon av

⁴ Begrepet *postsekulær* beskriver hvordan samfunnets grenser mellom religiøs og sekulær er veldig uklare. Jf. Gregersen, Uggla, Wyller 2017: 7.

⁵ Cavanaugh 2013

postsekulære teologer som vektlegger kirkens politiske rolle i samfunnet som en sosial kropp. I *Nattverdens økonomi* retter han fokuset spesifikt mot forbrukerkulturen som på mange måter også gjelder for den nordiske konteksten. Han er også en av bidragene fra denne tradisjonen som har blitt diskutert mye i den nordiske debatten om folkekirkens rolle i samfunnet.⁶

I den andre delen vil jeg trekke inn ulike stemmer fra debatten om de nordiske folkekirkene. For å svare på den første underproblemstillingen, vil jeg drøfte bidrag fra teologer som Mats Aldén, Johanna Gustafson Lundberg og Tron Fagermoen som hører til en skandinavisk-luthersk skapelsesteologisk posisjon, opp mot bidrag fra teologer som Jan Eckerdal og Patrik Hagman som stiller seg bak en nordisk versjon av Cavanaughs posisjon. For å drøfte den andre underproblemstillingen, bruker jeg også materiale fra nevnte teologer, og spesielt Hagmans bok *Efter Folkkyrkan*⁷ blir viktig her. Disse har jeg valgt for å belyse spenninger som oppstår i møtet mellom Cavanaughs ekklesiologi og den nordiske folkekirkevirkeligheten.

1.3 Metodiske refleksjoner

1.3.1 Systematisk teologi

Dette er en oppgave skrevet innenfor den teologiske underdisiplinen systematisk teologi. Den danske teologen Niels Henrik Gregersen kaller denne disiplinen for «samtidsteologi». Han skriver at systematisk teologi skal beskrive kristendommens meningsunivers i dens nåtidige brukssammenheng. Den skal også utarbeide et sammenhengende og meningsgivende forslag til hvordan kristendommen kan formuleres og kommuniseres i samtidens nye kontekster. Det handler altså om å studere ulike versjoner av eksisterende kristen lære og uttrykk for kristen tro. Samtidig handler det om å reformulere og artikulere forslag til kristen lære. Gregersen skriver at teologiens gjenstand er nåtidens levde kristendom, men at i møte med nåtidens utfordringer holder ikke det deskriptive, vi må også kunne formulere konstruktiv, normativ lære.⁸ Denne oppgaven vil altså både beskrive eksisterende formuleringer og artikuleringer av kristen lære, men også ta sikte på en normativ drøfting som skal bidra til nye forslag til formuleringer.

⁶ Ideström (red.) 2010

⁷ Hagman, 2013

⁸ Gregersen 2008: 293 og 302

Den svenske teologen Arne Rasmusson skriver om tre *kriterier* for teologi.⁹ Blant annet med referanse til Gregersen, skriver Rasmusson at teologi for det første må være (1) konsistent og koherent. Det er nødvendig for at det i det hele tatt skal være forståelig kommunikasjon. Samtidig legger han vekt på at kristendommen aldri må reduseres til et intellektuelt system. Det er først og fremst et faktisk fellesskap, som er komplekst og mangfoldig. Teologi kan derfor ikke være koblet fra fellesskapets tro og praksiser. Samtidig er nettopp dette noe som aktualiserer viktigheten av å være konsistent og koherent.¹⁰ Fokuset mitt vil ikke være på å drøfte de gitte formuleringenes konsistens og koherens, men dette kriteriet ligger likevel til grunn.

For det andre, må teologi være (2) *autentisk kristen*, skriver Rasmussen. Den må forholde seg til Bibelen og til kristen tradisjon.¹¹ Bibelen er det kristne fellesskapets hellige skrifter, og kirken står i en tradisjon som den må forholde seg til. Jeg vil ikke fokusere spesielt på autentisitet i drøftingen. Likevel vil måten de ulike teologene i mitt materiale anvender Bibelen og tradisjonen på, bli synlig.

For det tredje, må teologi også må vurderes etter evne til å kunne anvendes, etter dens (3) *«ability to guide praxis»*.¹² Problemstillingen søker å drøfte *relevansen* av en teori om kirken som sosial kropp i en gitt kontekst, nemlig den nordiske. Da er dens potensiale til å være veiledende for (den nordiske) kirkens praksis avgjørende. Teologien må være hensiktsmessig og realistisk. Det henger sammen med de to andre kriteriene, men dette tredje kriteriet være hovedfokuset i min oppgave. Derfor blir Cavanaugh's posisjon problematisert, og de forskjellige bidragene som blir drøftet bidrar til å belyse på hvilken måte teologien kan anvendes i den nordiske konteksten.

De nordiske folkekirkene er evangelisk-lutherske kirker. Målet for oppgaven er ikke å formulere spesifikt evangelisk-luthersk teologi, men teologien må stå i dialog med denne tradisjonen, jf. kriterium (2). Dette er også viktig for at kriterium (3) skal oppfylles, for hvis teologien skal være veiledende for et konkret kirkesamfunn, må den gjeldende tradisjonen tas

⁹ Rasmusson 1995: 34-36

¹⁰ Rasmusson 1995: 35

¹¹ Rasmusson 1995: 35

¹² Rasmusson 1995: 36

hensyn til. Samtidig er også noe av oppgavens formål å være kritisk til denne tradisjonen, i den grad det er konstruktivt i møte med tematikken som problemstillingen løfter fram. Teologene som har bidratt til materialet i oppgaven har mange forskjellige konfesjonelle utgangspunkt. Den lutherske teologen Harald Hegstad påpeker at man kan ikke hevde at noe er sant bare fordi det er *luthersk* eller *katolsk*. Det er verken holdbart eller konstruktivt, mener han. Tvert imot, det er nettopp forskjellige forsøk på å uttrykke hva som er sant, som må vurderes opp mot hverandre.¹³ Mitt utgangspunkt er at de ulike konfesjonelle stemmene er ressurser for hverandre, for å formulere teologi som kan være både koherent, konsistent, autentisk og ha størst mulig potensiale for å veilede kirkens praksis.

1.3.2 Tekstanalyse og hermeneutikk

For å svare på problemstillingen vil jeg gjøre et hermeneutisk litteraturstudium. Det betyr at jeg gjør en kvalitativ analyse av tekster med henblikk på oppgavens problemstilling. Etterhvert som jeg blir kjent med litteratur innenfor fagfeltet og konteksten forfatterne av tekstene er en del av, endrer min tolkning og forståelse seg. Dette kaller vi for *den hermeneutiske sirkel*. Det skjer en kontinuerlig veksling mellom delene som tolkes og helheten det er en del av, samt min egen forståelse. Min forståelse av tekstene endres når kunnskapen om helheten teksten er en del av øker.¹⁴

For å få et større grunnlag for å forstå meningsinnholdet i tekstene, vil jeg gi en innføring i de teologiske strømningene som Cavanaugh sies å være en del av, i tillegg til annen relevant informasjon om hans bakgrunn. I tillegg styres min lesning av bestemte spørsmål, framfor å ha en bestemt teori som styrer lesningen. Problemstillingen er det overordnede spørsmålet som styrer lesningen.

Enda mer spesifikt er det snakk om *teologisk* hermeneutikk i denne oppgaven. Det handler om å tolke tekster med en teologisk agenda. Werner G. Jeanrond skriver at teologisk hermeneutikk har som mål å se universet som Guds univers. Tolkningen skal bidra til en større forståelse for Guds vilje og hans tilstedeværelse i verden. Jeanrond påpeker at det innebærer en forståelse av at alle tekster har en teologisk dimensjon, selv om den kan være implisitt. Men det er også en

¹³ Hegstad 2015: 25-26

¹⁴ Johannesen, Tufte, Christoffersen 2010: 364-365

fare for at en slik lesning blir for ideologisk. Tekstens meningsinnhold må derfor forstås så godt som mulig på egne premisser først.¹⁵

Gregersen skriver om samtidsteologiens teologiens doble hermeneutikk. Den tolker fortidens tekster, men også samtiden. Et relevant spørsmål blir da hvilken tolkning av samtiden vi baserer oss på.¹⁶ I materialet fra Cavanaugh foreligger en bestemt samtidsdiagnose med et tilhørende løsningsforslag. For å kunne drøfte *relevansen*, slik problemstillingen lyder, er begge deler viktig å analysere og drøfte. I det andre materialet jeg bruker ligger det også, enten eksplisitte eller implisitte, tolkninger av samtiden til grunn. Dette vil være spesielt relevant i drøftingen av relevansen for de nordiske folkekirkene.

¹⁵ Jeanrond 1991: 8-9

¹⁶ Gregersen 2008: 292

2 Nattverdens økonomi

2.1 William Cavanaugh og postsekulær politisk teologi

William Cavanaugh er en amerikansk, katolsk teolog som for tiden jobber ved DePaul University i Chicago, og er direktør for *Center for World Catholicism and Intercultural Theology*. Hans første bok var *Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ*¹⁷, som er basert på doktoravhandlingen hans. Veilederen hans for avhandlingen var den amerikanske teologen Stanley Hauerwas, som han er tydelig påvirket av. Andre bøker Cavanaugh har gitt ut, er bl.a. *Theopolitical Imagination*, *Migrations of the Holy* og *Field Hospital: The Church's Engagement With a Wounded World*.¹⁸ Cavanaugh kan sies å være en *post-liberal* og *postsekulær* teolog, som er preget av sine *katolske røtter*, men inspirert av den *neo-anabaptiske* tradisjonen, og med klare likhetstrekk med *Radical Orthodoxy*-bevegelsen. I det følgende vil jeg si litt mer om hva som ligger i en slik beskrivelse.

Cavanaugh's teologi bygger på mange måter på den *postliberale* teologien til Hauerwas. Det innebærer blant annet at han stiller spørsmål ved det moderne skillet mellom privat og offentlig. Det er en viktig forutsetning for Hauerwas at kirkens tro, liv og tilbedelse er offentlig og politisk. Han henter inspirasjon fra Augustin, Thomas Aquinas og Karl Barth.¹⁹ Dette tar Cavanaugh med seg, og utvikler det videre.

Cavanaugh blir også ofte betegnet som en *postsekulær* teolog. Postsekulære teologer stiller seg kritiske til beskrivelser av virkeligheten som skiller mellom *det sekulære* og *det religiøse*.²⁰ Den «klassiske» sekulariseringsteorien, som hevder at jo mer moderne og utviklet et samfunn blir, jo mindre plass tar det religiøse, har ikke slått til.²¹ De postsekulære teologene mener tvert imot at i en svært pluralistisk og kompleks verden, er det religiøse innblandet i alle samfunnsprosesser og sfærer. I likhet med postliberalismen erkjenner postsekularismen at det ikke finnes noen nøytral sfære eller offentlighet, heller ikke et nøytralt språk som er uten kulturell påvirkning, fri for religion, eller uten historisk bakteppe. Det såkalt

¹⁷ Cavanaugh 1998

¹⁸ Cavanaugh 2016

¹⁹ Phillips 2012: 52

²⁰ Eckerdal, 2012: 178. SJEKK KILDE

²¹ Cavanaugh, Bailey, Hovey 2012: xvi

allmennmenneskelige er like ladet med verdier og ideologier som alt annet. Tiden der kristendommen hadde hegemonisk status er forbi, men de postsekulære teologene mener at kirken har en rolle som selvstendig politisk aktør i det pluralistiske samfunnet. Teologien har en egen måte å tolke hva som foregår i verden. Cavanaugh's postsekulære utgangspunkt viser seg blant annet i hvordan han stadig bryter opp skiller mellom *sekulær* og *religiøs, åndelig* og *materiell*. Det viser seg også i hvordan han beveger seg inn på andre samfunnsfærer enn det eksplisitt religiøse og tolker dem teologisk. I denne oppgaven ser jeg spesielt hvordan han tolker det som ellers er regnet som økonomiens sfære i et teologisk perspektiv.²²

Cavanaugh har *katolske* røtter, noe vi ser tydelig i hans kirkeforståelse og sakramentforståelse. Han er spesielt opptatt av nattverden som konstituerende for det kristne fellesskapet. Der er Kristus fysisk tilstede, og menigheten *blir* Kristi kropp. De er et konkret og lokalt fellesskap, men forent med alle kristne på tvers av tid og rom. Han er også opptatt av kirkens katolisitet.²³

I tillegg er Cavanaugh tydelig inspirert av det som kan kalles en *neo-anabaptistiske* tradisjon.²⁴ I tillegg til metodisten Hauerwas, er den mennonittiske teologen John Howard Yoder en viktig bidragsyter i denne tradisjonen. Til tross for at de kommer fra tre forskjellige konfesjonstradisjoner, deler de mange standpunkter som er relevante for denne oppgaven, spesielt måten å forstå skjæringspunktet mellom politikk, ekklesiologi og etikk på.²⁵ Den neo-anabaptistiske tradisjonen er kjennetegnet av tydelig fokus på fellesskap, disippelskap og pasifisme.²⁶ Jesu liv oppfattes som absolutt normativt. Det er et tydelig mål å elske sine fiender, møte hat med kjærlighet og jobbe for forsoning. Anabaptismen, og til en viss grad også neo-anabaptismen er også kjent for å vektlegge annerledeshet fra verden og kallet til å være tydelig motkultur. Ofte betyr det at man i stor grad ikke skal ha med staten å gjøre i det hele tatt. Dette henger sammen med synet på konsekvent ikke-vold og protest mot statens måte å utøve makt på.²⁷ Cavanaugh er kjent for sin kritikk av nasjonalstaten hvordan den legitimerer vold og krigføring. Han beskriver hvordan det religiøse tar bolig i dyrking av nasjonalstaten, gjennom

²² Cavanaugh 2015: 4. Eckerdal, 2012: 173-182

²³ Cavanaugh 2002: 49. Cavanaugh 2013: 71-72, 104-105.

²⁴ Hagman, 2013: 23-24

²⁵ Hagman, 2013, 23-24

²⁶ Rasmusson, 1995: 19

²⁷ Phillips 2012: 41, 74-78

symboler, mytologier og ritualer.²⁸ Denne kritikken går igjen, som vi skal se, i hans syn på forbrukerkulturen. I samsvar med den neo-anabaptistiske tradisjonen er Cavanaugh opptatt av hvordan kirken er et radikalt annerledes fellesskap, som er kalt til å være motkultur.²⁹

Radical Orthodoxy er en bevegelse med stort sett anglikanske og katolske bidragsyttere, blant annet John Milbank, Graham Ward og Catherine Pickstock.³⁰ Slik som postliberalistene, tar teologene innenfor *Radical Orthodoxy* til orde for å se på eldre kilder fra f.eks. Augustin og Aquinas med fornyet blikk. De er likevel mer opptatt av middelalderkristendom enn de postliberale. De er kritiske til marxistiske strømninger innenfor frigjøringsteologien, men har ofte endt opp med å støtte forskjellige varianter av konstitusjonelt monarki og kristen sosialisme. Et av deres viktige bidrag er at der de postliberale fokuserer på det helliges politiske natur, fokuserer *Radical Orthodoxy* på det sekulæres teologiske natur. Dette er et hovedfokus hos Cavanaugh. Han er blant annet kjent for å ha skrevet mye om hvordan det religiøse har tatt bolig i nasjonalstaten. Han mener at idealet om sekulær politikk endte med en sakralisering av staten.³¹ Det innebærer f.eks. at staten har sin egen frelseshistorie og mytologi.³² Som jeg vil gå dypere inn på, knytter han også mye religiøsitet til markedet og forbrukerkulturen.

Cavanaugh regnes innenfor feltet *politisk teologi*, men mer spesifikt kan vi si at det er snakk om en slags *politisk ekklesiologi*. Det gir også mening i denne oppgaven, der *kirkens* rolle er fokuset. Han skriver, sammen med Jefferey W. Bailey og Craig Hovey, at politisk teologi handler om å ha *visjon* for to ting: Man må både se og tolke verden, men også kunne se og peke ut en retning videre. De to perspektivene avhenger av hverandre.³³ Politisk teologi har også med *folk* å gjøre, skriver Cavanaugh, Bailey og Hovey. Det har ofte handlet om innbyggere, definert ut fra geografiske grenser. Innbyggerne har vært et slags *forestilt fellesskap*, som har vært den fremste politiske enheten. Denne forestillingen har stått sterkt, fordi det har vært mangel på gode alternativer, skriver de. Men i det siste har flere teologer begynt å utforske ideen om *Guds folk* i større grad, som et kristent alternativ med politisk relevans. Denne bølgen er Cavanaugh

²⁸ Cavanaugh 2011: 4-5, 116

²⁹ Se f.eks. Cavanaugh 2013: 8

³⁰ Phillips 2012: 52-53

³¹ Bergem 2019: 94-95

³² Cavanaugh 2011: 2-3

³³ Cavanaugh, Bailey, Hovey 2012: xx-xxi

en del av.³⁴ Det betyr at istedenfor å fokusere på kirkens offisielle *mening* om samfunnsaktuelle temaer eller på kristne enkeltpersoners engasjement som innbyggere i staten, er Cavanaugh mer opptatt av kirkens fellesskap, dens sosiale kropp, som selvstendig politisk aktør. Han etterstreber ikke en universell politisk teologi, men en politisk teologi på kirkens premisser. Dette har også åpnet for mer fokus på hvordan kristen lære og praksiser har en politisk natur, slik som Cavanaugh viser i hans forståelse av nattverden som en politisk handling.³⁵

2.2 Cavaugh's samtidsdiagnose

Hva er så problemet med forbrukerkulturen, ifølge Cavanaugh? I *Nattverdens økonomi* starter Cavanaugh med å være kritisk til hvilke spørsmål som vanligvis blir stilt i møtet mellom teologi og økonomi. Vi må belyse andre type spørsmål enn vi hittil har gjort, mener han. Istedenfor å spørre om vi skal være for eller mot fri konkurranse, bør vi spørre om når konkurransen egentlig er fri, eller hva frihet egentlig er. Istedenfor å spørre om vi skal være forbrukere eller ikke, bør vi spørre hvordan vi konsumerer rett. Istedenfor å spørre om vi er for eller mot globalisering, bør vi spørre hvordan kirken kan være både global og lokal, både universell og særskilt, og hva som er en «sunn kultur i en globalisert verden».³⁶ Og istedenfor å spørre hvordan vi skal leve i en verden med mangel på ressurser, bør vi heller spørre om det kanskje er behovene og lengslene våre som bør gjøres noe med.³⁷ Cavanaugh ønsker å «endre debattens vilkår», sett fra en teologisk synsvinkel.³⁸ Spørsmålene må, fra en teologisk synsvinkel, dypest sett ta utgangspunkt i hva som er menneskelivets formål, nemlig et liv i fellesskap med Gud og andre mennesker.

2.2.1 Misforstått frihet

Cavanaugh går løs på de nye spørsmålene han stiller, og stiller seg først kritisk til om det såkalte *frie* markedet egentlig er fritt. Han refererer i denne forbindelse til økonomene Adam Smith og Milton Friedman. De mener at frie økonomiske transaksjoner er tosidige, frivillige og velinformerte. Økonomiske transaksjoner vil rett og slett ikke finne sted med mindre begge parter har nytte av det. Det vil alltid finnes andre muligheter til å velge en annen kjøper eller

³⁴ Cavanaugh, Bailey, Hovey 2012: xxiii

³⁵ Phillips 2012: 50-51. Cavanaugh 2011: 4, 132-134

³⁶ Cavanaugh, 2013: 77

³⁷ Cavanaugh, 2013: 110

³⁸ Cavanaugh, 2013: 7

selger, en annen arbeidsgiver eller arbeidstaker. Cavanaugh plukker fra hverandre denne logikken. Han argumenterer for at Smith og Friedman ikke tar på alvor hvordan maktstrukturer infiltrerer markedet. Det ser vi for eksempel i de millioner av tilfeller der arbeidere ikke har friheten til å finne en annen jobb, og må ta til takke med elendige arbeidsforhold for å kunne skaffe seg det mest nødvendige. Det er altså tvilsomt om man kan kalle det *frivillig* eller snakke om at de har *nytte av det*.³⁹

Bedrifter og lederne deres opplever heller ikke frihet. Cavanaugh skriver at det ikke handler om at de ikke er bevisst på arbeidernes arbeidsforhold, men de føler seg *tvunget* av konkurransen til å flytte bedriften til billigere land for å øke bedriftens profitt. Alle skylder på strukturene eller andre ledd i prosessen fram mot forbrukeren, og ingen opplever at de har noe makt til å gjøre noe med det som er urettferdig. Dermed ender ingen opp med å ta ansvar. Ansvarsfraskrivelsen gjelder også den økende lønnsforskjellen mellom ledere og arbeidere i samme virksomhet. Ledernes høye lønn blir forklart med at de må være med konkurransen om de gode lederne. Dette oppleves som *tvang*.⁴⁰

Samtidig har vi eksempler på at når stater prøver å innføre lover eller reguleringer som skal beskytte arbeiderne, utøver bedriftslederne makt ved å true med å flytte hele bedriften til et sted der de får enda billigere arbeidskraft. Stater står dermed med valget mellom ingen bedrift og ingen arbeidsplasser, eller en bedrift med elendige rettigheter for arbeiderne. Dette er heller ikke reell frihet, mener Cavanaugh.⁴¹

Maktproblematikk oppstår også når de store multinasjonale selskapene fusjonerer og kjøper opp mindre bedrifter. Da kan de styre produksjonen og forbruksmønstre for å minske konkurransen og øke sin egen profitt. Små bedrifter som egentlig ville gitt forbrukerne større valgfrihet, klarer ikke å gjøre virksomheten lønnsom nok.⁴² Friedman mener at dette handler om at forbrukerne aktivt har valgt de store bedriftene. Da har de paradoksalt nok brukt friheten sin til å innskrenke sin egen frihet, påpeker Cavanaugh.⁴³

³⁹ Cavanaugh, 2013: 16, 17, 39

⁴⁰ Cavanaugh, 2013: 37

⁴¹ Cavanaugh, 2013: 80, 81

⁴² Cavanaugh, 2013: 35

⁴³ Cavanaugh, 2013: 35

Selve forbrukeren er heller ikke fri. Friedman hevder at forbrukeren vil velge ut ifra det som er dens *ekte* behov. Cavanaugh stiller seg kritisk til dette, og mener at behovene er manipulert og at det er skjev maktbalanse mellom selger og forbruker. Markedsføring manipulerer forbrukernes lengsler og behov. Kunnskap om psykologi blir brukt aktivt til å vite med større og større sikkerhet hvordan reklamene kan påvirke. Makt skaffes både ved å innhente informasjon om forbrukerne, og å holde tilbake informasjon fra forbrukerne.⁴⁴ Forbrukerne blir fortalt at produsentene eller tjenesteleverandøren vil dem det beste, og spiller på følelser, identitetsfølelse, behov for fellesskap, osv. Det gjøres til og med ved å overbevise forbrukeren om at han/hun ikke blir manipulert. Vi kommer tilbake til flere av disse punktene, men Cavaughns poeng er at denne manipulasjonen gjør forbrukeren til alt annet enn fri.⁴⁵

Forbrukerkulturen dyrker forestillingen om at det å være fri er å leve uten ytre restriksjoner eller pålegg fra autoriteter. Det påstås at man skal følge sine såkalte *naturlige* behov og lyster. Som kritikk mot dette, forklarer Cavanaugh, med referanse til Augustin, at våre behov og lyster på ingen måte er frie, men styrt av mange faktorer. Augustin beskriver det som at man føler seg tvunget til å ta de valgene man tar. Man er «bundet av egne valg». Det er ikke sant at vi ikke har autoriteter, og sånn kommer det alltid til å være. Troen på at vi kan være upåvirket gjør oss lett påvirkelige. Vi må heller avsløre markedsføringens maktmisbruk som en autoritet som styrer forbrukerne.⁴⁶

Cavanaugh kritiserer altså den markedsøkonomiske ideologiens premiss om at så lenge transaksjoner ikke er regulert av ytre tvang, f.eks. reguleringer fra staten, er de frie.⁴⁷ Det viser seg at bedriftslederne føler seg fanget i jaget etter profitt. Mange arbeidere må ta til takke med uverdige arbeidsforhold. Og forbrukerne blir påvirket av markedsføring fra alle kanter som skaper nye behov og presenterer påståtte løsninger. Et av de grunnleggende problemene er at det bare er snakk om hva man er fri *fra*, ikke hva man er fri *til*. Det er en negativ måte å snakke om frihet på. Vi må heller snakke om hva som er *målet* med forbruket.

⁴⁴ Cavanaugh skrev om dette i 2007, og innhenting av informasjon om forbrukerne har eskalert siden da. Dermed har denne maktubalansen økt.

⁴⁵ Cavanaugh, 2013: 16, 21, 31

⁴⁶ Cavanaugh, 2013: 23, 31

⁴⁷ Cavanaugh, 2013: 11

2.2.2 Forbruk uten mål

Cavanaugh beskriver en forbrukerkultur som handler om «forbruk for forbrukets skyld», begjæret etter begjæret. Det å skaffe seg noe er ikke målet i seg selv, men jakten på produktet er det som driver oss. Vi drives av rastløshet, av at det alltid mangler noe. Vi aldri har nok. Dette skjer fordi ingen vet hva målet er, og retter valgene sine etter det. Når begjæret er avskåret fra formålet om å leve i fellesskap med Gud og andre mennesker, blir det tomt. «Alt er tilgjengelig, men ingenting er av betydning», skriver Cavanaugh. Han refererer igjen til Augustin, som sier at begjær er drivkraften i livene våre. Begjæret er gitt av Gud, men vi må rette det mot riktig mål. Forbrukerkulturen dyrker begjær etter feil ting.⁴⁸

Frihet handler egentlig om muligheten *til* å oppnå visse formål, ifølge Cavanaugh. Arbeideren som blir tvunget til å ta en dårlig betalt jobb, er ikke fri *til* å ha et godt liv, *til* stabil økonomi, *til* å gi mat til, eller ha tid med familien, osv.⁴⁹ Problemet med markedsideologien er at spørsmål om formål ikke stilles. Eller mer presist, det påstås at formålet er opp til individet. Selger eller forbruker trenger ikke å ha samme mål, så lenge de er enige om den konkrete transaksjonen. Da vil begge parter få det de ønsker seg. Verdier eller mål er tilsynelatende ikke relevant. Men det finnes ingen verdinøytrale økonomisystem eller transaksjoner. De vil alltid stå for et implisitt menneskesyn, verdisystem og en teologi. Transaksjonen kan for eksempel føre til billige varer for forbrukeren og lønn til produsenten, men samfunnskostnaden er ikke med i regnestykket uten videre. Bakterieresistens, miljøutfordringer eller brutte familierelasjoner er eksempler på konsekvenser av konkrete transaksjoner, men oppfattes ikke som relevant hvis ikke målet er gitt.⁵⁰

Den typisk postsekulære kritikken av skillet mellom økonomi, verdier, kultur og religion blir tydelig her. Postsekulære Cavanaugh viser igjen motstand mot oppfatningen om at noe i det hele tatt kan være nøytralt, eller at en transaksjon kan skilles ut fra sin sammenheng. Verken enkeltstående hendelser eller strukturer er uten moralsk betydning, viser Cavanaugh.

⁴⁸ Cavanaugh 2013: 28, 87, 111

⁴⁹ Cavanaugh 2013: 41

⁵⁰ Cavanaugh 2013: 46

Paradoksalt nok blir kravet om det såkalte frie markedet til et imperativ som er like moralsk som noe annet: *Konsumer!*⁵¹

2.2.3 Individualistisk menneskesyn

Fraværet av felles mål knytter Cavanaugh til det grunnleggende individualistiske menneskesynet vi finner i forbrukerkulturen. Hver forbruker er sin egen herre, og hva man skal kjøpe er individets valg og et privat anliggende.⁵² Det kan selvfølgelig oppstå en situasjon der de individuelle målene eller behovene sammenfaller, men det er snakk om tilfeldigheter. Individene kan også gå sammen om noe felles, men bare hvis hvert individ får noe ut av det. Forbrukerkulturen forteller en fortelling om at mennesket er selvstendig og fritt til å velge etter sine behov. Som vi allerede har sett, mener Cavanaugh at dette ikke handler om reell frihet. Fraværet av formål, gjør at individet dras mellom forskjellige viljer, eller faktorer som påvirker begjær, lengsler og behov.⁵³

Mennesker lengter etter større helhet, etter fellesskap og tilhørighet, ifølge Cavanaugh. Han påstår at frihet er ikke å være et såkalt *autonomt vesen*, men å være avhengig av Gud og andre som vil oss godt og som har samme formål. Denne sammenhengen og avhengigheten av andre er en del av selve tilværelsen. Augustin hevder at man faktisk er mindre fri om man er overlatt til seg selv. For å bli satt fri fra syndens grep, trenger man et fellesskap som løser hverandre fra falske begjær. Vårt behov for tilhørighet gjør at vi lytter aller mest til det folk rundt oss sier og lar oss påvirke av fellesskapet som er rundt oss. Begjæret vårt er sosialt skapt, noe markedsøkonomien på den ene side nekter for, men på en annen side utnytter.⁵⁴

Til tross for det individualistiske menneskesynet, vet de som markedsfører sine produkter å spille på behovet for tilhørighet og fellesskap. Markedsføringen bygger opp en mytologi rundt varene eller tjenestene, med et tilhørende fellesskap av forbrukere. Reklamen er laget for å skape følelsesmessige bånd til forbrukerne. De menneskeliggjør varene og gir dem sosiokulturell identitet. Reklamene blir laget slik at produktet egentlig ikke er i fokus, men fokuset er heller på opplevelsen av å kjøpe eller konsumere. Produktet assosieres med

⁵¹ Cavanaugh 2013: 46, 77-78, 87

⁵² Cavanaugh 2013: 70

⁵³ Cavanaugh 2013: 19-20, 30

⁵⁴ Cavanaugh, 2013: 22-24

fellesskapet forbrukeren ønsker å assosieres med, eller de verdiene merkevaren kommuniserer at de står for. Det gir en slags fellesskapsfølelse, det sier noe om hvilken gruppe mennesker du identifiserer deg med.⁵⁵ Men dette er bare et virtuelt og fragmentert fellesskap, som bygger på tomhet, skriver Cavanaugh.⁵⁶

Kritikken av det individualistiske grunnsynet betyr ikke at Cavanaugh tenker at enkeltindivider aldri bør eie noe. Han skriver for eksempel om at privat eiendomsrett er noe naturlig, som er grunnleggende for menneskers frihet. Det gir muligheter og hindrer maktmisbruk. Men forskjellen fra en individualistisk frihetsforståelse handler om hva formålet med friheten er. Han refererer til Thomas Aquinas for å underbygge dette. Litt forenklet sier Aquinas at hvis målet er å få makt, er privat eiendom negativt, men hvis det er til fellesskapets beste, så er det et positivt gode.⁵⁷

For Cavanaugh er det viktig å vise at alt som lever henger sammen, på en eller annen måte. Alle valg enkeltmennesker tar påvirker andre på en eller annen måte, og er derfor ikke *private*. Her ser vi tendensene fra postliberalismen som ønsker å løse opp skillet mellom offentlig og privat. Den individualistiske logikken forbrukerkulturen dyrker svarer verken til menneskets relasjonelle natur eller sammenhengen mellom enkeltmenneskers valg. Menneskers lengsel etter fellesskap kommer til uttrykk i forbrukerkulturen, men fellesskapet som er knyttet til konsum er kortvarig og bygget på tomhet.⁵⁸

2.2.4 Dualistisk virkelighetsforståelse

Et annet problem med forbrukerkulturen er at den har blitt kritisert på feil grunnlag, forklarer Cavanaugh. Han hevder at mange kristne har en forestilling om at materielle goder er utelukkende negativt i motsetning til å fokusere på det *åndelige*. Dette kommer blant annet fra en dualistisk virkelighetsforståelse. Avstanden til det materielle fører til bruk-og-kast-kultur, og at forbrukeren ikke har noe forhold til produksjonen og de som deltar i den. Problemet er

⁵⁵ Dette gjelder også såkalte *etiske produkter*. De skaper også tilhørighet til gruppa av «de miljøbevisste» eller «de som tar ansvar», og spiller på identifikasjon og f.eks. behov for selvrettferdiggjørelse.

⁵⁶ Cavanaugh, 2013: 32, 62-63, 67

⁵⁷ Cavanaugh, 2013: 44-45

⁵⁸ Cavanaugh 2013: 22-23

ikke at vi har blitt for materialistiske, men faktisk at vi er så misfornøyde med det materielle at vi hele tiden må kjøpe nytt.⁵⁹

Cavanaugh hevder at forbrukerkulturen lærer oss også å heve oss over den materielle verden. Den betrakter materielle ting som noe godt, men det er aldri godt nok i seg selv. Det fysiske blir ofte sett på som noe negativt, som man må fris fra. Produkter kan markedsføres som løsningen på begrensninger kroppen og det materielle gir. Det virksomheten *egentlig* driver med er merkevarebygging. Mytologien som skapes rundt en merkevare, gjør at merkevaren får en «sjel», som er det som *egentlig* selges. Forbrukeren inviteres til å ta del i noe transcendent, som ikke har noe med det materielle å gjøre, men med fortellingen og fellesskapet rundt merkevaren. Dette gjør at tilfredsstillelse kobles til opplevelsen av å shoppe, mens nærheten til det fysiske produktet er fraværende nok til at vi kan kaste den og kjøpe noe nytt. Til tross for at forbrukerne knytter følelser, identitet og tilknytning til tingene de kjøper, er det ikke relasjoner som er ment til å vare. Det er avstandsforhold som tilfredsstiller umiddelbart, men skaper nye behov.⁶⁰

I tillegg argumenterer Cavanaugh for at forbrukerkulturen får oss til å se på fysisk arbeid som noe negativt. Mens virksomheten driver med merkevarebygging, settes selve produksjonen bort til noen andre, og slik skapes det en negativ holdning til arbeid.⁶¹

Skillet mellom *det åndelige* og *det materielle* er kunstig, og ikke i tråd med kristen tro på inkarnasjonen, skriver Cavanaugh. Gud ble materiell, og vi trenger derfor ikke velge. Det materielle er i utgangspunktet skapt som en gode. Også arbeid er godt, i kristen virkelighetsforståelse. «Arbeidet er et uttrykk for personligheten vår i den fysiske verden»,⁶² skriver Cavanaugh. Det er avgjørende for å skape et godt samfunn, og bør bli sett på som uttrykk for kreativitet.

⁵⁹ Cavanaugh, 2013: 52-54. Se også Cavanaugh 2011: 4

⁶⁰ Cavanaugh 2013: 56, 58-59, 62-63, 65

⁶¹ Cavanaugh 2013: 54-56

⁶² Cavanaugh 2013: 52, 55

2.2.5 Mangel på nærhet

Det individualistiske menneskesynet og tendensen til å heve seg over den materielle verden skaper, ifølge Cavanaugh, avstand. Avstand til sanne og gode mål, avstand til andre mennesker, og til Gud. Vi ser til og med på oss selv som en forbruksvare som må selges på markedet. Vi kjøper oss omsorg og status i mangel på nærhet. Religion har også blitt en vare, og mennesket har blitt en slags religionsforbruker. Religion blir brukt som en slags selvhjelp som skal hjelpe oss å takle livet.⁶³

Mennesker kan bli betegnet som «lønnskostnader» som må ned, og både produsenten og forbrukeren er bare et middel for produksjon og salg. Avstanden til produktene og menneskene som produserer dem, gjør at forbrukerne godtar hva som helst. Ikke fordi vi ikke bryr oss, men fordi menneskene har blitt usynlige. Vi klarer ikke å knytte oss følelsesmessig til dem vi ikke opplever at vi har noen forbindelse med. Dermed blir våre egne behov viktigere enn andre menneskers nød, ifølge Cavanaugh.⁶⁴

Cavanaugh skriver også om globaliseringen, som istedenfor å skape nærhet og mangfold, skaper avstand og homogenitet. Globaliseringen gjør relasjoner mer abstrakte, istedenfor konkrete og lokale.⁶⁵ Bedrifter kan lokaliseres i et lokalsamfunn uten å egentlig være i kontakt med lokalsamfunnet. Målet er heller å være mobil nok til å flytte på seg når som helst, i jaget etter billig arbeidskraft og profitt, og da må alle bånd være så løse som mulig.⁶⁶ Cavanaugh eksemplifiserer med hvordan man kan reise rundt i hele verden og spise den samme burgeren og drikke den samme colaen, og viser hvordan forbrukerkulturen og markedsøkonomien ikke bidrar til større mangfold. Resultatet er heller en homogen kultur, uten at det egentlig blir mindre avstand mellom mennesker.⁶⁷

Samtidig har autentisitet og kultur blitt en vare som selger godt. Men den såkalte autentiske opplevelsen som turister får når de kommer til en ny kultur er ofte oppkonstruert og bare på overflaten. Det er i teorien et større utvalg av forskjellige varer og tjenester, for de som har råd

⁶³ Cavanaugh 2013: 50, 71

⁶⁴ Cavanaugh 2013: 68

⁶⁵ Cavanaugh, 2013: 78

⁶⁶ Cavanaugh, 2013: 80

⁶⁷ Cavanaugh, 2013: 83

til det, men særegenhetene er overfladiske og er skapt for at alle skal føle seg unike, men like nok.⁶⁸

Vår tid er tilsynelatende opptatt av kulturelt mangfold, og har idealer om at folk fra alle kulturer og med forskjellige preferanser skal kunne leve sammen, påstår Cavanaugh. Derfor er det paradoksalt at forbrukerkulturen, med den såkalte *multikulturalismen* som et nytt hegemoni, påtvinger oss kulturell relativisme og forteller at alt handler om individuelle valg.⁶⁹

Cavanaugh er opptatt av at vårt forhold til ting har betydning for vårt forhold til mennesker.⁷⁰ I forbrukerkulturen blir mennesker sett på som varer eller lønnskostnader, og sterke relasjonelle bånd blir sett på som en svakhet. Det er i stor kontrast til det kristne menneskesynet, der menneskers nærhet til, og avhengighet av hverandre, er grunnleggende. I motsetning til den kristne katolisitet, det universelle som skaper nærhet på tvers av landegrenser og kulturelt mangfold, står forbrukerkulturens globalisering og homogenisering av kulturelle uttrykk. Cavanaugh kaller derfor globaliseringen «en parodi på sann katolisitet».⁷¹

2.2.6 Forbrukerkulturen som åndelighet

Et viktig trekk ved Cavanaugh's samtidsdiagnose, er hans forståelse av at forbrukerkulturen er en åndelig disposisjon, som har mye til felles med kristen tro. Søken etter identitet, tilhørighet og fellesskap og ikke minst mytologien som skapes rundt et produkt er nevnt allerede. Reklame er laget for å spille på behovet for frihet og kjærlighet, og på behovet for å slippe lidelse og død. I tillegg kommer det ofte et løfte om en ny start, om noe som alltid er bedre. Forbrukerkulturen inneholder dermed en slags frelseshistorie.⁷²

I følge Cavanaugh blir forbruket til og med beskrevet som løsningen på andres lidelser. Det blir for eksempel ofte snakket om at vårt forbruk skaper arbeidsplasser og økonomisk vekst både i forbrukerens land og hos produsentene, så dermed oppfordres vi til å forbruke mer. Slik lager markedet en slags frelseshistorie. Samtidig, selv om reklamen lover at det er noe godt i vente,

⁶⁸ Cavanaugh 2013: 61, 84-85, 88

⁶⁹ Cavanaugh 2013: 87

⁷⁰ Cavanaugh 2013: 76

⁷¹ Cavanaugh 2013: 90. Se også 104

⁷² Cavanaugh, 2013: 51, 53

er forbrukerkulturen «den kristne eskjatologis død», skriver Cavanaugh.⁷³ Endringen er ikke reell, og det er ikke Guds rike som bryter fram. Dessuten er forbrukerkulturen bygget på premisset om at det alltid mangler noe, at det ikke er nok for noen. Derfor må alle sikre sin egen velferd ved å kjøpe seg ting. Den fortellingen er ikke i tråd med den kristne fortellingen om at Gud har nok til alle.⁷⁴

Cavanaugh refererer til Augustin, som hevder at «dragingen mot de lavere ting» dypest sett handler om kjærlighet, men uten sant formål. Derfor mener han at det ikke er godt for å oss å strebe etter lavere ting, framfor å strebe mot et større, felles mål om å delta i Gud, som er livets kilde.⁷⁵ Cavanaugh skriver om hvordan individer, når de ikke har noe annet mål enn jakten på noe nytt, og er overlatt til seg selv og sine egne valg, blir vandrende rundt, alene, forvirret og såret. Shoppingavhengighet er et tegn på et forsøk på å «fylle hjertes tomme alter».⁷⁶

Siden Cavanaugh skrev *Nattverdens økonomi*, har han fått følge av pave Frans i kritikken mot forbrukerkulturen. Pave Frans sentrerer sin kritikk av forbrukerkulturen rundt det teologiske begrepet *avgudsdyrkelse*. Cavanaugh plukker opp dette i artikkelen *Return of the Golden Calf: Economy, Idolatry, and Secularization since Gaudium et spes*.⁷⁷ Han viser hvordan pave Frans, i motsetning til det som kommer fram i den pastorale konstitusjonen *Gaudium et spes*, knytter forbrukerkulturen til det religiøse framfor det sekulære. Cavanaugh kritiserer *Gaudium et spes* for å formane til rettferdighet og økonomisk likhet, uten å ta økonomiens religiøse karakter på alvor. Konstitusjonen bruker ikke ord som *synd* eller *avgudsdyrkelse*. De skriver at økonomi må skje på sine egne premisser, men innenfor moralsk orden. Den økonomiske sfæren blir beskrevet som rasjonell og religiøst nøytral, mener Cavanaugh.⁷⁸

Pave Frans derimot, går rett til kjernen av religiøsitet når han snakker om økonomi i sin apostoliske ekshortasjon *Evangelii gaudium*. Det er ikke snakk om «en autonom, sekulær og materiell sfære»⁷⁹, men økonomien er *sakralisert*. Pave Frans går rett til kjernen av det første

⁷³ Cavanaugh, 2013: 114

⁷⁴ Cavanaugh, 2013: 115

⁷⁵ Cavanaugh, 2013: 28

⁷⁶ Cavanaugh, 2013: 20, 29, 51, 110

⁷⁷ Cavanaugh 2015.

⁷⁸ Cavanaugh 2015: 700-702

⁷⁹ Cavanaugh 2015: 704. Min oversettelse.

budet (2. mos 20,3) og beskriver forbrukerkulturen som tilbedelse av penger. Han refererer også til Jesu beskrivelse av Mammon som avgud (Matt 6,24), og Paulus sin advarsel om at grådighet er avgudsdyrkelse (Kol 3,5). Vår tids gullkalv er penger og økonomiens diktatur, ribbet for sanne mål. Pave Frans hevder at det er pengene som har makt over oss, ikke motsatt. Problemet er ikke det materielle i seg selv, men at mennesket gjør seg uavhengig av Gud og andre mennesker gjennom å eie mest mulig. Det å ikke anerkjenne sin avhengighet av Gud, er kjernen av avgudsdyrkelse. «Such economy kills», skriver pave Frans om dagens økonomiske system.⁸⁰ Teorier som forsvarer fritt marked og ubegrenset økonomisk vekst med at det kommer de fattige til gode, blir beskrevet som naive. Menneskeliv blir ofret på pengenes og profittens alter, skriver Pave Frans.⁸¹

Postsekulære Cavanaugh viser at dette er helt i tråd med hans egen teologi. Han viser hvordan det religiøse har tatt bolig i markedet og forbrukerkulturen. Sekulariseringen i vår tid handler ikke om at det er mindre religion i samfunnet, men at det har bare skjedd «migrations of the holy».⁸² Forbrukerkulturen viser oss at mennesker søker etter noe å tilbe. I dette tilfellet viser Cavanaugh hvordan tilbedelsen har flyttet seg fra kirken til markedet.⁸³ Han refererer til Émile Durkheim og funksjonalister som hevder at graden av religiøsitet må forstås ut ifra hvilken rolle det spiller i menneskers liv og hvilken sosial funksjon et objekt eller en rite har. Han bruker en nasjons flagg som eksempel på en ting som skaper sosial struktur og tilhørighet, og kaller det «the most sacred object in a society».⁸⁴ Dette er kjent tematikk hos Cavanaugh, men her viser han tydelig hvordan dette henger sammen med forbrukerkulturen. David R. Loy blir også sitert; religion forteller oss hva verden er, hva slags rolle mennesket har i verden.⁸⁵ Merkevarer skaper identitet og sosiale strukturer, og vi ordner livene våre og samfunnet vårt slik at vi kan forbruke mest mulig. George Ritzer skriver om «cathedrals of consumption», som viser at skillene mellom shopping, underholdning og religiøsitet har blitt vagere.⁸⁶

⁸⁰ Cavanaugh 2015: 703. Referanse til no. 53 i *Evangelii Gaudium*.

⁸¹ Cavanaugh 2015: 703-705

⁸² Cavanaugh 2015: 707. Se også Cavanaugh 2011.

⁸³ Cavanaugh 2015: 716

⁸⁴ Cavanaugh 2015: 712

⁸⁵ Cavanaugh 2015: 715

⁸⁶ Cavanaugh 2015: 714

Cavanaugh presiserer at det er ikke noe nytt i å kritisere pengers potensiale til å være avgud, men det nye er at skillene mellom det *religiøse* og det *sekulære* brytes ned. Han viser hvordan mange forskjellige teologer viser at forbrukerkulturen ikke har *overtatt* for religion, men blitt *det religiøse*. Lojaliteten til merkevarene og forbrukeratferden har fått trekk som er påfallende like det vi tidligere har knyttet til tradisjonell religion. Cavanaugh konkluderer med at pave Frans har vist hvilken relevans Bibelens advarsel mot avgudsdyrkelse har i dag. Og han presiserer at det er like mye intern selvkritikk av kirken som kritikk av verden.⁸⁷

Cavanaugh beskriver forbrukerkulturen som «det mest formative systemet i verden». Det er en virkelighetsforståelse som former oss på dypet. Den former ikke bare forholdet vårt til penger og materielle ting. Det handler om hva vi tilber, hva som former vår virkelighetsforståelse og gudsbilde. Bruk-og-kast-kulturen overføres til måten vi tenker om relasjoner på. Menighetslivet blir preget av forbrukermentalitet og gudstjenestene må «selge». Båndene skal være løse nok til at man kan bytte venner og menighet når som helst. Cavanaugh presiserer at det betyr ikke at all påvirkningen er negativ i seg selv, men at vi må være bevisst på makten den har, og ta aktive grep mot det som ikke er i tråd med den kristne fortellingen.⁸⁸

2.2.7 Oppsummering

Cavanaugh beskriver samtidens forbrukerkultur som sterk motsetning til den kristne fortellingen og kirkens liv. Forbrukerkulturen representerer en misforstått frihetsforståelse og en livsstil uten noe sant mål, ifølge Cavanaugh. Vi har sett hvordan han hevder at det individualistiske menneskesynet og den dualistiske virkelighetsforståelsen ikke er forenelig med kristen forståelse av mennesket som skapt til fellesskap, og ikke bidrar til nærhet til det materielle som Gud har skapt. Han beskriver også hvordan forbrukerkulturen skaper avstand mellom mennesker og bidrar til homogen kultur.

Forbrukerkulturen beskrives som en åndelig disposisjon, med egen frelseshistorie, med mytologier, ritualer og liturgi. Cavanaugh motsetter seg forestillingen om at sekulariseringen gjør mennesker mindre religiøse. Han viser heller hvordan det religiøse har tatt bolig i konsumeringen.⁸⁹ Forbruket tar dermed plassen Gud skulle hatt. Den gir identitet, tilhørighet

⁸⁷ Cavanaugh 2015: 716

⁸⁸ Cavanaugh 2013: 64. Cavanaugh 2002: 110.

⁸⁹ Cavanaugh i Halldorf og Wenell 2014: 164

og umiddelbar opplevelse av fellesskap. Men forbrukerkulturen er avgudsdyrkelse, påstår Cavanaugh. Forbrukerkulturen gjør oss blinde for andres nød og vender oss bort fra Gud, og gir oss ingen varig tilfredsstillelse. Fordi bare Gud er verdig tilbedelse, må vi velge bort forbrukerkulturen.⁹⁰

2.3 Cavanaugh's løsningsforslag

Hvordan skal så kirken respondere på forbrukerkulturen, slik Cavanaugh beskriver den? Kirken er ikke avskåret fra forbrukerkulturen, men står heller ikke uten verktøy til å møte den og motstå den. «Alle må forbruke for å leve. Spørsmålet gjelder hva slags forbruksvaner som fremmer et liv i overflod for alle», skriver Cavanaugh.⁹¹ Han ønsker seg ikke en kirke som flykter fra forbrukerkulturen, men han mener kirken har et tydelig oppdrag til å være motkultur. Kirken skal være et konkret, lokalt og sosialt fellesskap, men likevel et universelt nattverdsfeirende fellesskap, et fellesskap som er knyttet sammen som Kristi kropp. Kirkens praksiser fungerer som en motkultur til forbrukerkulturen, og konsekvensen er at kirken fungerer som et slags *dydsfellesskap*.⁹² I det følgende vil jeg gi en mer detaljert beskrivelse av kirken som motkulturelt dydsfellesskap.

2.3.1 Fellesskapet konstituert i nattverden

Utgangspunktet for Cavanaugh's ekklesiologi er nattverden. I tråd med hans katolske nattverdsyn, skriver Cavanaugh om nattverden som en sakramental handling der menneskets begjær blir fylt av Guds overflod av nåde.⁹³ De som deltar i nattverden, deltar i Gud selv. Man blir innlemmet i en større helhet, og blir en del av Kristi kropp. I Cavanaugh's bidrag i *For the Sake of the World*, skriver han at kirkens oppdrag er å være *kroppen til det slakede lammet*, den korsfestede Kristus.⁹⁴ Det betyr at kirken er et vitne om på hvilken måte Gud regjerer i verden. Det er ikke gjennom vold eller statsmakten, men i sårbarhet og selvoppofrende kjærlighet.

⁹⁰ Cavanaugh 2011: 120

⁹¹ Cavanaugh 2013: 71

⁹² Cavanaugh 2013: 24

⁹³ Cavanaugh 2013: 115

⁹⁴ Cavanaugh i Ideström (red.) 2010: 16

Nattverden «definerer den kristnes forhold til forbruk»⁹⁵, skriver Cavanaugh. Nattverden står i motsetning til forbrukerkulturen som er bygget på tanken om knapphet. Den er en fortelling om liv og overflod, om at det er nok til alle. Det gir frihet til å ikke sikre seg ved å skaffe seg mest mulig. Når man blir Kristi kropp, blir avstanden mellom mennesker borte, så man kan dele. Der syndefallet splittet og isolerte, er nattverden det som forener. Kristus gjenoppretter mennesket i Guds bilde. Når man konsumerer nattverden, blir man konsumert av Gud selv.⁹⁶

Nattverden er også definerende for forståelsen av forholdet mellom fellesskap og individ, ifølge Cavanaugh. Selv om man blir en del av en helhet, oppheves ikke det unike med hvert menneske. Cavanaugh viser til Paulus sine ord om Kristi kropp. Hvert enkelt menneske har sin plass som lem på kroppen. Man har en unik rolle og et unikt oppdrag i fellesskapet. Dette er avgjørende for vårt forhold til forbruk: At vi ser oss selv som en del av en større helhet. Cavanaugh argumenterer for at lengselen etter helhet ligger i alle mennesker. Denne lengselen blir møtt i nattverden, ikke i tomt forbruk og homogeniserende globalisering.⁹⁷

Nattverdfellesskapet er et konkret, lokalt fellesskap. Samtidig binder det sammen kristne på tvers av tid og rom. Det er både lokalt og universelt. Dette er sann universalitet, mener Cavanaugh, i motsetning til globaliseringens universalitet. Katolske Cavanaugh er opptatt av å kalle dette for «sann katolisisme». Han argumenterer for at jo tettere man er knyttet til det lokale, jo tettere er man på den store helheten.⁹⁸

Cavanaugh skriver at det å være Kristi kropp også innebærer å bli mat for andre. Derfor er kroppen en utovervendt kropp som er tilstede blant de svake og i verden. Cavanaugh viser til Matt 25,34-36 og hvordan Jesus identifiserer de fattiges smerte som sin egen smerte. Derfor skal lemmene på Kristi kropp også identifisere seg med andre smerte. Hva som er mitt og ditt blir ikke så viktig lenger. Det å dele, kommer ut ifra det å være en enhet, ikke fordi «de andre» trenger hjelp. Altfor ofte åndeliggjør vi dette med enhet og solidaritet, argumenterer Cavanaugh. Et ekte fellesskap med de sultne må nødvendigvis innebære at vi møter behovene deres. Han viser hvordan Matteus knytter dette til den eskatologiske dommen. Guds rikes

⁹⁵ Cavanaugh 2013: 71

⁹⁶ Cavanaugh 2013: 72, 116. Cavanaugh 2002: 47

⁹⁷ Cavanaugh 2013: 72, 78

⁹⁸ Cavanaugh 2013: 89-90. Cavanaugh 2002: 5

komme blir annonsert i nattverden. Gud bryter inn og avbryter fortvilelsen med budskap om håp og rettferd. Dette er kirken kalt til å kroppsliggjøre.⁹⁹

2.3.2 Felles mål

Ingenting er egentlig godt for oss hvis det ikke er rettet mot livets sanne formål: fellesskap med Gud og andre mennesker, skriver Cavanaugh. Men for at det skal oppleves sann, må vi lære å begjære rett. Begjæret må nemlig ses i lys av formålet for at vi skal kunne sjeldne mellom ekte og falskt begjær. Begjæret er i utgangspunktet godt, det er det som får oss ut av senga på morgenen, skriver Cavanaugh med referanse til Augustin. Løsningen på rastløsheten og tomheten forbrukerkulturen kjennetegnes av, er å dyrke de rette lengslene. Dypest sett er Gud den eneste som kan tilfredsstillere våre lengsler.¹⁰⁰

Cavanaugh mener vi må ta innover oss at markedet ikke er moralsk nøytralt, og dermed må vi snakke om hva målet egentlig er. Hvis målet er forbruksvaner som fremmer et godt liv for alle, må arbeiderne som produserer varer få arbeidsforhold og lønn som bidrar til det. Innenfor det økonomiske systemet vi har, kan kirken være aktive i opprettelsen og driften av økonomiske ordninger som «harmoniserer med skapelsens virkelige formål». Da kan vi oppleve frihet *til* å oppnå formålet.¹⁰¹

Cavanaugh bruker begrepet *formål*, eller *telos*, ofte. Selv om han bare nevner det eksplisitt noen få ganger, tolker jeg det som at han har en *dydsetisk* tilnærming til forbrukerkulturen. Hans tilknytning til Hauerwas sin teologi gjør også at vi kan lese det på denne måten. Dydsetikken har sine røtter i Aristotelisk etikk, og den handler om spenningen mellom mennesket slik det er, og mennesket slik det vil være, dets mål (*telos*). Dydene er det som gjør det mulig å komme fra det mennesker er, til det som er målet.¹⁰²

En av dem som har stått for dydsetikkens renessanse i vår tid, er den britiske filosofen Alasdair MacIntyre, som både Hauerwas og Cavanaugh bygger sin teologi på. Han kritiserer etikkdebatten for å handle for mye om hva mennesket er, istedenfor hva det kan bli. MacIntyre

⁹⁹ Cavanaugh 2013: 73,117-119

¹⁰⁰ Cavanaugh 2013: 25-26, 66-67

¹⁰¹ Cavanaugh 2013: 48

¹⁰² Christoffersen 2012: 54-55. Referanse til MacIntyre 2007.

kritiserer også individualismen, og sier at etikk aldri kan bli koblet vekk fra fellesskapet. I boka *After Virtue*¹⁰³, skriver han at det er nettopp i fellesskapet med en felles grunnfortelling og felles tradisjoner at vi kan finne koherent etikk. Individet i seg selv kan ikke gjøre etiske vurderinger. De felles godene i et fellesskap er grunnlaget for etikken, og de mister man når man isolerer seg fra fellesskapet. For at etikk skal henge sammen, må vi altså ha et felles system, en type felles virkelighetsforståelse som grunnlag, ifølge MacIntyre.¹⁰⁴

MacIntyre og Cavanaugh kritiserer politikk for å handle for mye om rettigheter. Mangelen på felles uttalt mål gjør at vi relaterer til hverandre gjennom en slags sosial kontrakt. Det skjer gjennom statens lover og reguleringer som gjør at individene ikke skal stå i veien for hverandres rettigheter. Dette skal beskytte individene og deres eiendom fra hverandre. Men *rettigheter* holder ikke som felles mål. Det resulterer i en slags minimumsetikk. MacIntyre skriver at individene heller bør være en del av et fellesskap som har et felles mål, og har *ansvar* for å føre hverandre mot det målet.¹⁰⁵

2.3.3 Kirken som dydsfellesskap

Kirkens natur legger til rette for å være et slikt fellesskap som MacIntyre beskriver, hevder Hauerwas. I boka *Community of Character*, beskriver Hauerwas hvordan kirken skal kroppsliggjøre den etikken som gjør et godt samfunn mulig, gjennom livet i det kristne fellesskapet. «The church is a social ethic», er Hauerwas sitt programmatisk sitat.¹⁰⁶ Kirken skal være et vitne på hvilket sosialt liv som er mulig når man lar seg forme av fortellingen om Kristus, skriver han. Her ser vi hvordan han knytter dydsetikk og narrativ etikk sammen. Fortellingene må kroppsliggjøres i fellesskapets liv for å bli sanne. Kirken skal være «a school of virtue», der dyder øves opp i fellesskap.¹⁰⁷ Postliberale Hauerwas er tydelig: det er ingen etikk som kan kalles privat. Dydsfellesskapet *er* politisk, fordi det viser en måte å leve sammen

¹⁰³ MacIntyre 2007

¹⁰⁴ MacIntyre 2007: 258

¹⁰⁵ Cavanaugh 2002: 17, 45. MacIntyre 2007: 258 og Gill 2012: 171.

¹⁰⁶ Hauerwas 1981: 2-3, 11, 40

¹⁰⁷ Hauerwas 1981: 1-2, 83

på.¹⁰⁸ Cavanaugh følger opp dette, og skriver blant annet at distinksjonene mellom offentlig og privat «bare blir hindringer til å se verden med Guds øyne».¹⁰⁹

Dydsetikken bygger på en forutsetning om at det å gjøre det gode er godt i seg selv. Mennesker lengter etter å være hele og integrerte. Hauerwas kaller det «en personlig nødvendighet».¹¹⁰ Men det stopper ikke med individet, for det å være et integrert menneske er også et sosialt ansvar. Fellesskapet leder oss vekk fra å være kyniske, forklarer Hauerwas. Det retter fokuset bort fra individets egen interesse i moralske valg. Moralsk vekst handler om å bygge selvbildet sitt på oppdraget man deler med fellesskapet. Man trenger en sann historie å identifisere seg med, og som trener oss i de riktige dydene. Kirken har disse verktøyene, i motsetning til f.eks. staten, mener Hauerwas. Han mener at de mest sentrale dydene det kristne fellesskapet utvikler, er håp og tålmodighet.¹¹¹

Når Cavanaugh snakker om dydsfellesskapet, bygger han på Hauerwas sin forståelse av denne sammenhengen mellom ekklesiologi og etikk. Vi trenger dydsfellesskapet for å lære å lengte rett, skriver han.¹¹² Begjæret er sosialt skapt, og det helbredes i det konkrete sosiale fellesskapet. I fellesskapet kan man få hjelp til å ta gode valg, og fellesskapet øver seg sammen på å utvikle dyder som gjør at man klarer å stå imot forbrukerkulturens makt. Da oppstår ekte frihet. Slik lærer vi å konsumere riktig.¹¹³

2.3.4 Praksiser som former og forteller

Kirken fungerer som et dydsfellesskap fordi den har praksiser som former dyder og forteller en felles fortelling, ifølge Cavanaugh. Den kirkelige praksisen som står i sentrum for Cavanaugh er, som vi har vært inne på, nattverden. Det er ikke bare et sakrament som konstituerer kirkens fellesskap, men en praksis som former og forteller. Nattverden er en korreksjon til forbrukerkulturens fortelling. Forbrukerkulturen forteller en fortelling om knapphet, individualisme og mellommenneskelig avstand. Nattverden forteller om overflod, fellesskap og nærhet. Kirken formes ved å ta del i denne fortellingen i nattverden. Nattverden øver blant annet

¹⁰⁸ Hauerwas 1981: 2, 11

¹⁰⁹ Cavanaugh 2013: 117

¹¹⁰ Hauerwas 1981: 127

¹¹¹ Hauerwas 1981: 127

¹¹² Cavanaugh 2013: 24

¹¹³ Cavanaugh 2013: 22-23

deltakerne opp i *takknemlighet*, dyden som er menneskenes viktigste motstand mot forbrukerkulturen.¹¹⁴ Cavanaugh refererer også til Paulus sin fordømmelse av nattverdsfeiringen hos korinterne, der det ble gjort forskjell på fattig og rik rundt nattverdsbordet. En slik praksis står, slik han ser det, i sterk motsetning til nattverdens fortelling om solidaritet, fred og forsoning på tvers av nasjonale grenser.¹¹⁵

Både for Hauerwas og Cavanaugh er det lokale fellesskapet avgjørende. Det er bare det lokale fellesskapet som kan motvirke at vi ender opp som forbrukere, skriver Cavanaugh. Bare i et fellesskap der vi får blomstre, kan vi ha identitet i den sanne historien om oss selv. Og det er gjennom konkrete og lokale møter med andre vi kan møte Kristus. Men møtet med Kristus har også en universell karakter: I det konkrete møter vi den universelle Kristus.¹¹⁶

Praksisenes formende potensiale henger sammen med Cavaughns syn på mennesket som helhet av kropp og sjel. Cavanaugh skriver i *Theopolitical Imagination* at dyder formes gjennom «discipline imposed on the body». Det handler om at det vi gjør med kroppen, former karakteren hos mennesket. Det indre religiøse livet kan aldri være skilt fra ytre handlinger. Cavanaugh knytter dette til hvordan Gud gav Israel en lov som omfatter alle aspekter av livet. Dyder er ikke noe som bare kan tenkes ut, det må læres i fellesskap og opprettholdes i fellesskap. Det handler om vaner og praksiser som er helt nødvendige for at kirken skal kunne avsløre og snakke sant om makt, enten det er statsmakten eller forbrukerkulturen. Først da kan den yte motstand. På den måten driver kirken med politisk etikk.¹¹⁷

Kirken må ha praksiser som gjør motstand mot forbrukerkulturens makt, uten å flykte fra den, forklarer Cavanaugh. Det er også snakk om praksiser i hverdagslivet. I denne sammenhenger skriver han om alternative økonomiske ordninger, som f.eks. å kjøpe mat som man vet er produsert bærekraftig og slik at alle menneskene som bidrar til mat på vårt bord får betalt slik at de har muligheter til et godt liv. Dette innebærer et ansvar for å skaffe seg kunnskap som gjør at man kan ta gode valg. Resultatet kan bli at menighetens fellesskap kan gå aktivt inn og støtte initiativer som fremmer rettferdighet og bærekraft, for eksempel, men det handler også om

¹¹⁴ Cavanaugh 2013: 72

¹¹⁵ Cavanaugh 2002: 51

¹¹⁶ Cavanaugh 2013: 90, 106

¹¹⁷ Cavanaugh 2002: 86-88

enkeltmenneskers valg i hverdagen. Da er man like fullt bevisst at man er en del av en større helhet. Og de som produserer maten og produktene blir anerkjent som en neste. Slik forteller kirken en annen fortelling enn forbrukerkulturen gjør.¹¹⁸

Vi ser altså at Cavanaugh legger vekt på at konkrete og materielle valg har med åndelighet å gjøre. Både praksiser som gjøres i kirkens konkrete og lokale fellesskap, og de valgene den enkelte kristne gjør i sin hverdag, er hellige handlinger som former fellesskapet og enkeltmenneskene, og relasjonen til Gud.

2.3.5 Kristen liturgi som motkultur

Cavanaugh hevder at den største misforståelsen om kristen liturgi, er at den blir omtalt som *hellig*, i motsetning til *sekulær*. For like fullt som liturgien i kirken, er det vi bruker pengene våre på en del av tilbedelsen. Ingenting er uten betydning for livet i Gud. Det vi gjør med det materielle og kroppslige er aldri irrelevant, fordi alt henger sammen. Alle typer praksiser vender oss i en retning. Spørsmålet er hvilket *mål* vi vil være vendt mot og *hvem* eller *hva* vi tilber.¹¹⁹

I *Migrations of the Holy*, skriver Cavanaugh om hvordan liturgier ikke er noe særegent kirken driver med. Liturgi blir beskrevet som en handling som gjør at man sammen blir noe annet enn man hadde vært som en samling individer. Liturgi er rituel språk og handlinger som skal fortelle om det som er uunnværlig for gruppa. En stat har f.eks. heising av flagg, musikk av seremonier, som skaper en opplevelse av enhet og tilhørighet. Og det fungerer veldig bra, hevder Cavanaugh: Folk velger å dø for landet sitt, på bakgrunn av tilhørigheten og lojalitet som skapes gjennom denne ritualiseringen.¹²⁰ Vi har sett tidligere hvordan Cavanaugh viser til hvordan dette ser ut i forbrukerkulturen også. Forbrukerkulturen har sine liturgier, og skaper tilhørighet og lojalitet til f.eks. bestemte merkevarer. Igjen ser vi hvordan Cavanaugh viser hvordan det religiøse ikke har blitt borte, bare har tatt bolig i andre ting, enten det er dyrking av staten eller materielt forbruk.

Kristen liturgi er å øve seg på å se verden slik som Gud ser den. Den forteller en annen fortelling enn forbrukerkulturen. Liturgien forstyrrer «the uniform march» som er uten mål, skriver

¹¹⁸ Cavanaugh 2013: 75, 107. Cavanaugh 2002: 94

¹¹⁹ Cavanaugh 2011: 115. Cavanaugh 2002: 81

¹²⁰ Cavanaugh 2011: 115-116. Se også Cavanaugh 2002: 75

Cavanaugh.¹²¹ Det er en reise inn i Guds rikes dimensjon. Fortellingen liturgien forteller, ser både tilbake på Jesu død og oppstandelse, og framover mot Guds rike. Dette kaller Cavanaugh for «memory of future».¹²² Praksisene i liturgien minner oss om at Guds framtid tok bolig hos oss i Jesus Kristus, og fortsetter å gjøre det fram mot Guds rikes fullendelse.

2.3.6 Kirken lærer at alt tilhører Gud

I nattverden lærer vi at alt vi eier tilhører Gud. Det blir ikke så viktig hva som er mitt og ditt lenger, skriver Cavanaugh. Vi er hverandres lemmer og henger sammen på en unik måte. Jo mer vi er knyttet til hverandre, jo mindre blir vi knyttet til ting, hevder Cavanaugh. Det betyr også at ingen er gjenstand for individuell veldedighet lenger, for det er ikke lenger «de andre», men vi ser på de som lider som en del av oss. Cavanaugh siterer Paulus: «for om et lem lider, lider alle de andre med».¹²³

Et av de grunnleggende argumentene i *Nattverdens økonomi*, er at vi trenger å få et nærere forhold til det materielle, så det begynner å bety nok for oss til at vi tar vare på det, og at vi også setter pris på dem som har laget det. Cavanaugh tar til orde for at hver og en av oss bør produsere mer selv, slik at vi får en større bevissthet om det materielle og prosessen bak det vi eier. Slik får vi et tettere forhold til tingene våre. Det påvirker hvordan vi forholder oss til den materielle verden og til de som produserer varer for oss. De blir også en del av oss.¹²⁴ Slik kan vi også utvikle et åndelig syn på arbeid. Cavanaugh beskriver arbeid som noe som skal være meningsfullt, gi livsutfoldelse og skape et godt samfunn. Det lar oss delta i Guds kreative virksomhet.¹²⁵

Sakramentene lærer oss at det materielle er et gode. Et sakramentalt verdensbilde ser alle ting som en del av Guds gode skaperverk, forklarer Cavanaugh. De er et tegn på hans herlighet, men bare når de bidrar til fellesskap med Gud og mennesker. I fellesskapet lærer vi å bruke det vi eier til fellesskapets beste. Det betyr av og til å gi opp goder for de som er de svakeste og mest sårbare.¹²⁶ Nattverden er en gave, men ikke etter kapitalistiske definisjoner, skriver Cavanaugh.

¹²¹ Cavanaugh 2002: 5

¹²² Cavanaugh 2002: 5

¹²³ Cavanaugh 2013: 70

¹²⁴ Cavanaugh 2013: 74

¹²⁵ Cavanaugh 2013: 54-55, 66

¹²⁶ Cavanaugh 2013: 70

For det er ikke en privat gave, og man er heller ikke en passiv mottaker. I nattverden blir mottakerne deltakere i selve gaven, i Kristi kropp. Dette er en modell for hvordan livet med Gud ser ut: Alt er en gave fra Gud, men mottas ikke passivt.¹²⁷

2.3.7 Oppsummering

Cavanaugh's politiske ekklesiologi viser hvordan kirken som fellesskap kan være motkultur til forbrukerkulturen, og dermed en selvstendig politisk aktør i samfunnet. Hans ekklesiologi vektlegger det konkrete, sosiale fellesskapet som blir konstituert i nattverden. Der blir deltakerne satt inn i det universelle fellesskapet som er Kristi kropp i Guds skapte verden. Det bryter ned skiller som mennesker har satt opp, og gjør at enkeltmenneskene forstår seg selv som en del av en stor helhet.

I møte med de etiske utfordringene i forbrukerkulturen, foreslår Cavanaugh en dydsetisk tilnærming. Kirkens sosiale kropp er et dydsfellesskap med felles mål, fortelling og praksiser som former kirken til å kroppsliggjøre alternativet til forbrukerkulturen. Begjæret omskoleres i fellesskapet, forklarer Cavanaugh, og dyder læres og opprettholdes i fellesskap som er basert på tillit og avhengighet av hverandre. Kristen liturgi fungerer som motkultur når det vender de som deltar mot Gud og er en øvelse i å se verden slik Gud ser den, mener han.

Vi ser at Cavanaugh er opptatt av å ta et oppgjør mellom dualismen mellom *det åndelige* og *det materielle*, og dualismen mellom *det religiøse* og *det sekulære*. Samtidig lager han et tydelig skille mellom *kirken* og *verden*. Guds tilstedeværelse i verden blir knyttet særskilt til kirken, der deltakerne i fellesskapet er *aktive* i mottakelsen av Guds gaver.

¹²⁷ Cavanaugh 2002: 48. Cavanaugh 2013: 118

3 Drøfting

3.1 *Nattverdens økonomi og den nordiske konteksten*

Etter å ha beskrevet William Cavanaugh's politiske ekklesiologi, vil jeg nå drøfte dens relevans for den nordiske konteksten.

Det er ikke bare utviklingen av forbrukerkulturen som gjør at kirkens rolle i samfunnet er et aktuelt tema. De nordiske folkekirkene er i en tid med mye endring, både innenfra og utenfra. De har gått fra å være statskirker i relativt kulturelt homogene samfunn til å bli en av flere trossamfunn i svært pluralistiske samfunn. Ser vi på medlemstallene, er folkekirkene fortsatt majoritetskirker, men med lav deltakelse utover livsriter som dåp, konfirmasjon og begravelse.¹²⁸ På grunn av folkekirkenes tette forhold til staten, har politisk teologi og ekklesiologi i Norden i stor grad vært sentrert rundt staten som den primære politiske aktøren. Men de nordiske samfunnene har i dag flere aktører som kirken må forholde seg til. Markedet, som er spesielt relevant i denne oppgavens sammenheng, er en av dem.¹²⁹

Når Cavanaugh's teologi har blitt trukket inn i den nordiske debatten om kirkens rolle i samfunnet, er det nettopp først og fremst hans kritikk av staten, og den politiske ekklesiologien denne kritikken springer ut av, som har blitt debattert. Siden de nordiske folkekirkene ikke lenger er statskirker, er det naturlig at nye spørsmål om den teologiske betydningen av staten og kirkens rolle i forhold til den dukker opp. Cavanaugh er bare en av flere teologer som setter dette på dagsorden, og som tar til orde for en ekklesiologi som forutsetter et konkret fellesskap, en *sosial kropp*. Stanley Hauerwas og John Howard Yoder er andre teologer som blir trukket inn som bidrag i samtalen. Cavanaugh har blitt spesielt invitert til å ta del i den nordiske debatten, som vi ser f.eks. i de svenske bøkene *For the Sake of the World*¹³⁰ og *Between the State and the Eucharist*.¹³¹ Her er svenske og finske teologer i dialog med hans teologi. Det viser oss at det åpenbart er noen interessante elementer i hans posisjoner som er aktuelle for debatten om de nordiske folkekirkene. De nordiske landene er blant annet karakterisert som svært sekulære, og Cavanaugh's teori om at det religiøse har flyttet fra kirkene og inn i staten

¹²⁸ Ideström og Kaufman 2018: 8

¹²⁹ Hagman 2013: 104-105

¹³⁰ Ideström 2010

¹³¹ Halldorf og Wenell 2014

eller forbrukerkulturen er dermed enda mer interessant. Samtidig er det klart at i møte med den nordiske konteksten og luthersk teologi, er det ikke alt i Cavanaugh's politiske ekklesiologi som uten videre lar seg overføre. Selv med tilpasninger fra nordiske teologer, har resepsjonen av Cavanaugh's politiske ekklesiologi blitt problematisert.¹³² Jeg vil trekke fram to forhold i den nordiske konteksten som problematiserer Cavanaugh's politiske ekklesiologi.

For det første, vil jeg drøfte den første underproblemstillingen: Hvordan skal vi forstå forholdet mellom *kirken* og *verden* i en postsekulær tid? Cavanaugh's politiske ekklesiologi møter motstand i såkalt *skandinavisk-luthersk skapelsesteologi*, spesielt i synet på den delen av det skapte som ikke er kirken, ofte kalt «verden».¹³³ I de nordiske landene har det vært tradisjon for et relativt harmonisk forhold mellom kirken og samfunnet. Det henger blant annet sammen med skandinavisk-luthersk tradisjon og at de nordiske landene har sterke stater og høy grad av tillit til myndighetene, og dermed et positivt forhold til samfunnet som helhet.¹³⁴ Mange av de nordiske velferdsstatenes verdier, som individuell autonomi, likhet og solidaritet, sies å være forenlige med luthersk lære.¹³⁵ Nordiske teologer som Niels Henrik Gregersen, Bengt Kristensson Uggle, Trygve Wyller, Mads Aldén, Johanna Gustafson Lundberg og Tron Fagermoen argumenterer for at en skandinavisk-luthersk skapelsesteologi er konstruktiv for å forstå kirkens rolle i samfunnet. De henter, som vi skal se, ressurser fra for eksempel Gustaf Wingren, Knud E. Løgstrup og Nikolai F. S. Grundtvig. Av teologer som argumenterer for å hente ressurser fra posisjonen Cavanaugh står for, har vi for eksempel Jan Eckerdal, Patrik Hagman og Jonas Idestrom. Jeg vil drøfte spørsmål som oppstår i møtet mellom disse posisjonene, og undersøke hvilke muligheter og svakheter de forskjellige posisjonene gir i møte med forbrukerkulturen.

For det andre, vil jeg drøfte den andre underproblemstillingen: På hvilken måte er det relevant å forstå kirken som en *sosial kropp* i den nordiske folkekirkekonteksten? Cavanaugh's politiske ekklesiologi i møte med *folkekirken*. Hvis kirken skal være det konkrete fellesskapet, *den sosiale kroppen*, som Cavanaugh forutsetter i sitt forslag til hvordan kirken kan møte

¹³² Se f.eks. Aldén og Lundberg 2014 og Gregersen, Uggle, Wyller 2017

¹³³ Hegstad 2009: 61. Harald Hegstad skriver at «verden» ofte blir brukt som et motbegrep til «kirke». Han presiserer at det innebærer at ordparet innebærer både at kirken har noen ulikheter med verden, men også noe til felles med verden, i tillegg til at den uansett er *i verden*.

¹³⁴ Tønnesen i Dietrich, Dokka, Hegstad 2011: 193-194

¹³⁵ Halldorf og Wenell 2014: 13.

forbrukerkulturen, dukker det opp en del spørsmål knyttet til hva eller hvem dette fellesskapet skal være, og om det nevnte dydsfellesskapet Cavanaugh forutsetter er mulig i en *folkekirke*. Jeg vil drøfte Cavanaugh's posisjon i møte med noen grunnleggende trekk i Einar Billings *folkekirketeologi* og drøfte om ekklesiologien *Nattverdens økonomi* forutsetter er konstruktiv i en folkekirkekontekst.

3.2 Kirken og verden

3.2.1 Skandinavisk-lutherske innvendinger

En av de problematiske sidene ved Cavanaugh's politiske ekklesiologi er hans nedvurdering av *verden*. Samtidsdiagnosen i *Nattverdens økonomi* er et eksempel på dette. Som nevnt, tegner han opp et tydelig skille mellom *kirken* og *verden*. I motsetning til dette, kjennetegnes den skandinavisk-lutherske skapelsesteologien av dens positive syn på verden. Gregersen, Uggla og Wyller skriver at de orienterer seg mot en «world-affirmative approach»,¹³⁶ og ser ikke på verden som noe fremmed, men som «vårt hjem».¹³⁷ De setter skandinavisk-luthersk skapelsesteologi opp mot teologi som ikke tar Guds universelle tilstedeværelse i verden på alvor, og som trekker seg tilbake til «spiritual catacombs, focusing solely on what is distinctively Christian, and how that contrasts to a society alien to it», og nevner blant annet postliberal teologi og *Radical Orthodoxy*.¹³⁸

De svenske teologene Mads Aldén og Johanna Gustafson Lundberg trekker også fram denne problematikken i møte med den nordiske resepsjonen av Cavanaugh, Hauerwas, Yoder og Graham Ward. De henter inn Gustaf Wingrens skapelsesteologi og refererer til hans positive syn på Guds tilstedeværelse overalt, ikke bare i kirken. Livet i Guds skaperverk er i seg selv meningsfullt, og trenger ikke «kristnes» noe mer, argumenterer Aldén og Lundberg.¹³⁹ Skapelsesteologien innebærer en åpenhet mot verden, i motsetning til en avvisning av den eller frykt for den, slik vi kan forstå Cavanaugh's posisjon.

¹³⁶ Gregersen, Uggla, Wyller 2017: 13

¹³⁷ Gregersen, Uggla, Wyller 2017: 12

¹³⁸ Gregersen, Uggla, Wyller 2017: 12

¹³⁹ Aldén og Lundberg 2014: 125

Nattverdens økonomi sin posisjon, der kirken skal være motkultur, kan føre til for stort fokus på hva kirken gjør, framfor hva Gud gjør. Aldén og Lundberg kritiserer Patrik Hagman og Jan Eckerdal for å sentrere kirken rundt seg selv, heller enn rundt Gud som skaper og handler i verden. Ekklesiologien må være forankret i skapelsen, ikke i kvaliteten på kirkens fellesskap, hevder de. Hvordan Gud *gir* sin nåde er det avgjørende, framfor hvordan resultatet av *mottakelsen* ser ut være.¹⁴⁰ Den norske teologen Tron Fagermoen er også bekymret for det han kaller *ekkesiosentrisme* når han kritiserer Patrik Hagemans *Efter Folkkyrkan*. Han argumenterer, som Aldén og Lundberg, for en mer *teosentrisk* ekklesiologi. Gud er kirkens subjekt, mens kirken er verktøyet, og menneskene er objektet for Guds nåde, skriver han. Det er altså viktig å plassere kirken riktig i forhold til Gud, som er skaperen og opprettholderen av alt – både kirken og verden.¹⁴¹

Når det gjelder kirkens rolle i samfunnet, fokuserer Cavanaughs politiske ekklesiologi på at kirken er en samfunnsaktør i kraft av det sosiale fellesskapet det er kalt til å være. Gjennom det fellesskapet lærer menneskene dyder som gjør at de vitner om Guds rike i hverdagene sine. Aldén og Lundberg er enige i at kirken er et fellesskap når den samles til gudstjeneste, men samtidig er de aller fleste mennesker deltakere i mange forskjellige fellesskap i en svært kompleks hverdag. De forklarer at livet både i og utenfor det kristne fellesskapet er en blanding av godt og ondt, sant og usant, hele tiden. Det ser de imidlertid ikke på som noe problem. Aldén og Lundberg refererer til Wingrens påstand om at Gud vil at kirken først og fremst skal være utspredd. Dåpen blir virkeliggjort på arbeidsplassen, ifølge Wingren.¹⁴² Tjenesten i hverdagen får for lite oppmerksomhet når kirkens fellesskap blir sentrum for ekklesiologien, skriver Aldén og Lundberg.¹⁴³ Også Gregersen, Uggla og Wyller skriver at det å leve et normalt liv i verden er å delta i Guds liv. Livet skjer midt i skaperverket, der Gud ønsker at kirken skal være. *Det sekulære* er ikke noe man skal unngå, det er også Guds verden, og kristne gjør ikke noe som er «mindre kristent» når de lever i den sekulære verden eller bruker sekulært språk.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Aldén og Lundberg 2014: 122-128

¹⁴¹ Fagermoen 2014: 30-32

¹⁴² Wingren 1960: 168f

¹⁴³ Aldén og Lundberg 2014: 126

¹⁴⁴ Gregersen, Uggla, Wyller 2017: 14-16

Det skapelsesteologiske perspektivet får konsekvenser for forståelsen av etikk. I motsetning til i *Nattverdens økonomi*, der kirken fremstilles som et fellesskap med en form for spesiell moralsk innsikt, argumenterer Aldén og Lundberg for at det ikke finnes noen spesifikk kristen etikk. De viser til Wingren, som mener at loven er tilgjengelig for alle i Guds skaperverk, også ikke-troende. Moralsk kunnskap kan komme fra mange forskjellige kilder.¹⁴⁵ Dette er et viktig perspektiv, og ikke minst en erkjennelse av at kirkens fellesskap også kan lære av de som ikke er en del av kirkens fellesskap. I møte med forbrukerretiske utfordringer, er mange typer kunnskap nødvendig for å ta moralske valg. Dessuten er utfordringene knyttet til overforbruk felles utfordringer for alle. Dermed kan man finne felles løsninger på vår tids utfordringer. Aldén og Lundberg skriver at Gud bruker også ikke-troende for å fremme det gode på jorden, og de mener at kristne bør forene seg med alle krefter av god vilje for å møte vår tids utfordringer.¹⁴⁶

I en tid med økende mangfold og polarisering, bør ikke kirken jobbe for å finne felles grunn med andre tros- og livssynstradisjoner, framfor å dyrke sin særegenhet og dermed skape avstand? Representantene for den skandinavisk-lutherske skapelsesteologien mener den mest konstruktive tilnærmingen er å ta utgangspunkt i det felles livet alle mennesker har i verden, uavhengig av tros- og livssynstilknytning.¹⁴⁷

Spørsmålet blir da hva kirkens særegne oppdrag er. I følge den skandinavisk-lutherske posisjonen er kirkens særegenhet kun at det er stedet der evangeliet forkynnes og sakramentene forvaltes. Aldén og Lundberg presiserer at kirken trenger ikke formulere spesifikk etikk, for mennesker vet allerede om sin skyld. Derfor er kirkens oppgave å forkynne tilgivelse.¹⁴⁸ Samtidig refererer de til Wingren og skriver at Guds ord er levende og virksomt. Det former og forandrer mennesker når de hører det. Men det former ikke kristne til å bli noe annet enn andre mennesker, det er først og fremst en påminnelse om hva som er et sant menneskelig liv. Det er i utgangspunktet tilgjengelig for alle. Men forkynnelsen skaper dypere innsikt i lovens krav, som på en måte kan oppfattes som noe nytt.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Aldén og Lundberg 2014: 130

¹⁴⁶ Aldén og Lundberg 2014: 129

¹⁴⁷ Gregersen, Uggla, Wyller 2017: 11

¹⁴⁸ Aldén og Lundberg 2014: 128-129

¹⁴⁹ Aldén og Lundberg 2014: 125

Gudstjenesten skal utruste mennesket til det kallet det har i skapelsen, men praksisene og de menneskelige handlingene er ikke de sentrale, men derimot Guds handling. Kristne gjør ikke mer «kristne» handlinger enn andre, men de ser sitt liv, midt i det allmenne, i lys av skapelsen og det kristne budskapet. Dessuten skriver Wingren at evangeliet gir den kristne motivasjon til å lide for sin neste.¹⁵⁰ Prekenen skal formane til nestekjærlighet, men med åpne handlingsalternativer. Dette setter Aldén og Lundberg opp mot den detaljstyringen av den enkelte kristne sitt liv som de påstår at Eckerdal og Hagman står for.¹⁵¹

Den skandinavisk-lutherske skapelsesteologien vil flytte fokuset fra kirkens fellesskap og handlinger til Guds skapende handling. Kristenlivet leves først og fremst i hverdagen, midt i det sekulære og allmenne. Loven er tilgjengelig for alle, også ikke-kristne. Derfor bør alle gode krefter forenes for å møte vår tids utfordringer, og dialog bør fremmes framfor å skape større avstand. Kirkens oppdrag er å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene, og forkynnelsen av Ordet vil gi motivasjon til å tjene og lide for nesten, og se livet i lys av skapelsen.

3.2.2 Skapelsesteologien i møte med det postsekulære samfunnet

Holder disse innvendingene i møte med forbrukerkulturen? Den skandinavisk-lutherske skapelsesteologien bidrar med viktig kritikk mot Cavanaugh og de som deler hans posisjon. Cavanaugh's samtidsdiagnose har potensiale for å bli tolket som en undervurdering av verden og godheten i Guds skaperverk utenfor kirken. Men bildet er ikke entydig. Som vi har sett, framhever Cavanaugh hvordan kristne bør få et nærere forhold til skaperverket og det materielle, nettopp fordi det er skapt av Gud til å nytes og deles.

Eckerdal og Hagman svarer på kritikken fra Aldén og Lundberg, og beskriver hvordan de ikke ser seg selv som uenige med Wingren i viktigheten av at kirken er utspredd. I *Nattverdens økonomi*, viser Cavanaugh hvordan nettopp handlinger i hverdagen, i verden, er med og skaper forandring. Å delta i verden er å delta i Guds liv. Men er *all* type deltakelse i verden å delta i Guds liv? Cavanaugh's politiske ekklesiologi innebærer at ingen handlinger i verden er verken moralsk eller religiøst nøytrale. Jeg kommer tilbake til dette.

¹⁵⁰ Hegstad 2009: 66, Wingren 1960: 189

¹⁵¹ Aldén og Lundberg 2014: [finn side](#)

Det er definitivt potensiale i Cavanaughs posisjon for å være ekklesiosentrisk. Harald Hegstad skriver også om denne faren for å at kirken blir seg selv nok. Den må alltid ha utgangspunkt i Guds frelseshandling ovenfor hele skaperverket og være til for verdens skyld.¹⁵² Jonas Ideström nevner faktisk at påvirkningen fra markedstenkningen med tilhørende «finn deg selv»-språk, gjør at kirken får et behov for å skille seg ut og vise at den er forskjellig fra alt annet.¹⁵³ Men Eckerdal og Hagman vil ikke gå med på at det å tale for at kirken trenger en sosial kropp er ekklesiosentrisk. De skriver om sin egen ekklesiologi at den er *trinitarisk* forankret. De mener Wingrens skapelsesteologiske perspektiver er viktige, men at det ikke står i motsetning til en kristosentrisk teologi, og de minner oss også på at kirkens liv er forankret i Åndens verk.¹⁵⁴ Cavanaughs ekklesiologi er først og fremst kristologisk forankret. Han starter i Jesu død og oppstandelse som kirken får ta del i i nattverden. Kirkens hovedoppdrag er å være kroppen til den korsfestede Kristus, også i Norden, skriver Cavanaugh.¹⁵⁵ Det er viktig å poengtere at det er ikke hvilken som helst sosial kropp det er snakk om, men *Kristi* kropp, som kirken er kalt til å være. Når Jesus er absolutt norm for kirkens liv, slik Cavanaughs posisjon forutsetter, og kirken er tro mot det, er den ikke kirke for sin egen del, men for verdens del.

Det at kirken først og fremst er utspredd, og at kristenlivet leves først og fremst i hverdagen blant ulike mennesker, er viktig å holde fast ved. Dette stiller også Eckerdal og Hagman seg bak.¹⁵⁶ De presiserer også at Wingren heller ikke så noen motsetning i det å samles og så sendes ut igjen. Wingrens fokus på kirkens utspredning handler om hans motstand mot pietismen, men det utelukker ikke at kirken også er samlet, forklarer de. Cavanaugh holder også fast på at kirken skal være utspredd, men han advarer mot forbrukerkulturens formende makt. Derfor trenger menneskene i kirken verktøy til å nettopp være i sine hverdager. Når vi sendes ut til verden, må vi også vite at verden *gjør* noe med oss. Det er ikke moralsk likegyldig hva vi deltar i og lar forme oss.

Den norske teologen Harald Hegstad poengterer dette når han stiller spørsmål ved om Wingren ser for seg et samfunn der kirken er i majoritet, eller i det minste som er bygget på verdier fra

¹⁵² Hegstad 2009: 73

¹⁵³ Halldorf og Wenell 2014: 142

¹⁵⁴ Eckerdal og Hagman 2015: 67

¹⁵⁵ Ideström 2010: 16

¹⁵⁶ Eckerdal og Hagman 2015: 66

det kristne enhetssamfunnet. Det kan være gode grunner til å spørre om det harmoniske synet på samfunnet ga mer mening da alle i Norden var «omgitt av døpte», som Wingren skriver.¹⁵⁷ Hegstad problematiserer Wingrens forståelse av *det allmenne samfunnet* som noe som tilsynelatende er religiøst eller moralsk nøytralt. Det kan se ut som Wingren tenker at evangeliet er noe som kommer *i tillegg* til det såkalt *allmenne*.¹⁵⁸ Vi ser noe av det samme hos Gregersen, Uggla og Wyller som refererer til et såkalt *normalt liv*. Hva innebærer det i et pluralistisk samfunn? Hvordan skal kirken forholde seg til at det «normale livet» er en del av miljøproblemene som skader det som Gud har skapt, og bidrar til urettferdighet og nød? Det positive synet på hverdagslivet kan stå i fare for å ikke ta hensyn til hvordan alt har moralsk betydning og henger sammen. Dessuten må menneskets sosiale natur tas på alvor, og hvordan moralsk innsikt blir formet av fellesskapene hvert menneske er en del av.

Det skapelsesteologiske synet på mennesket ser ut til å fremheve enkeltmenneskets evne til å ta moralske valg basert på rasjonalitet og samvittighet, men hvor lærer enkeltmennesket dette? I *Folkkyrkans kropp*, stiller Eckerdal seg bak Cavanaughs posisjon når han skriver at mennesket ikke vet hva som er godt og ikke klarer å oppnå frihet så lenge begjæret er rettet mot feil ting. Han mener kirken fungerer som «begjærsterapi», der mennesker lærer å lengte rett.¹⁵⁹ Hva som er intuitivt eller sant og ekte menneskelig, er sosialt lært, og ikke noe mennesket kan finne ut av i et vakuum eller ved å være i dialog med hvilke stemmer som helst.

Det skapelsesteologiske perspektivet er bevisst noe av denne kompleksiteten når det blir tydeliggjort at kristne er en del av mange forskjellige fellesskap, ikke bare kirken. Mennesket kan få moralsk kunnskap fra mange kilder. I møte med de enorme utfordringene knyttet til overforbruk, dårlige arbeidsforhold og miljøødeleggelser, må kunnskap om hva som er rett og godt, og hvilke løsninger som er gode, komme fra ulike kilder. Også andre fellesskap, for eksempel familien, kan være slike dydsfellesskap som Cavanaugh nevner, som øver mennesker opp i dyder som er nødvendige i møte med vår tids utfordringer. Vi kan også si med sikkerhet at mennesker og fellesskap med annen tros- og livssynstilhørighet enn den kristne har vært minst like aktive i klima- og miljøspørsmål og etiske problemstillingen knyttet til forbruk (om

¹⁵⁷ Wingren 1960: 245

¹⁵⁸ Hegstad 2009: 67-68

¹⁵⁹ Eckerdal 2012: 293-297

ikke mer). Her har kirken mye å lære av andre. Likevel må vi spørre om hvordan vi skal kunne skille ut hva som er god og dårlig kunnskap om moral i mangfoldet av kilder til moral. Nettopp fordi mennesker er en del av så komplekse hverdager med komplekse relasjoner, er det ikke bare å hente ut en slags objektiv god moral noe sted. Ingen fellesskap er moralsk nøytrale. Og det innebærer at ikke alle fellesskap er like gode veiledere for moralsk kunnskap. Å skjelne mellom hvilken påvirkning som er god eller dårlig, må læres et sted. Det at mennesket er en del av en kompleks hverdag og mange fellesskap der man lærer god moralsk kunnskap, tar ikke bort nødvendigheten av å ha et *primærfellesskap* som har en fortelling og et formål som styrer hva som er godt eller ikke godt. Erfaringene fra alle de andre fellesskapene og hverdagens situasjoner kan bli bragt inn i det kristne fellesskapet og bli belyst av den kristne fortellingen og det kristne formålet. Denne vekselvirkningen mellom samling og utsendelse er nettopp den som øver menneskene opp i dyder.

I synet på om kristen etikk skiller seg ut fra såkalt *allmenn* etikk, er det en tydelig forskjell mellom de to posisjonene. Hagman og Eckerdal skriver at alle typer menneskelige fellesskap har forskjellig moralsk kunnskap. Det gjelder også kirken. Dette handler om kirkens særegne perspektiv. Den kristne fortellingen *er* spesifikk og har moralske implikasjoner, skriver de, og påstår at det er heller ikke Wingren uenig i.¹⁶⁰ Det betyr ikke at moralsk kunnskap ikke kan komme fra ulike kilder. Men dømmekraften til å skjelne må være forankret i den kristne fortellingen.

Den skapelsesteologiske posisjonen har, som nevnt, en forståelse av forkynnelsen og sakramentene som innebærer at Ordet forandrer og former. Hvilken type forandring er det snakk om? Er det noe som ikke er etisk relevant? Wingren skriver både at kristen etikk ikke er noe særegent, men også at den kristne lærer å lide for nestens skyld, og at den kristne lærer å utføre sitt kall med glede og takknemlighet.¹⁶¹ Det kan virke som hans forståelse av etikk ikke har noe å gjøre med «å lide for nesten» eller «å utføre sitt kall med glede og takknemlighet». Men vilje til å lide, og evne til å glede seg over arbeidet man gjør, kan helt klart bli plassert inn under det Hauerwas ville kalt *etikk*, eller *dyder*. Og i møte med forbrukerkulturen kan nettopp disse dydene være avgjørende. Det å «se livet i lys av skapelsen», er helt i tråd med Hauerwas og

¹⁶⁰ Eckerdal og Hagman 2015: 66-67

¹⁶¹ Wingren 1960: 190

Cavanaugh's fokus på å se livet i lys av den kristne fortellingen, men de poengterer også at det å leve som kristen er å ta de praktiske konsekvensene av denne fortellingen. Hvis menneskene ser sitt liv i lys av skapelsen, *vil* de leve annerledes enn om de *ikke* ser sitt liv i den sammenhengen.

I den skandinavisk-lutherske skapelsesteologien, er kirkens særskilte oppdrag å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene. Gud er til stede i ordet og sakramentene (og i alt annet) uavhengig av fellesskapets kvalitet. Samtidig er forkynnelsen av inkarnasjonen nettopp Guds gode nyheter om frelse – kroppsliggjort. I det konkrete og relasjonelle kan evangeliet erfares.¹⁶² Evangeliet forkynnes ikke ut i et abstrakt tomrom, men vil få etiske konsekvenser i øyeblikket det møter virkeligheten.

Der den skandinavisk-lutherske skapelsesteologien ser for seg en rett linje fra en aktiv Gud til et passivt enkeltmenneske, vil Cavanaugh's posisjon stå for at virkelighetsforståelse ikke er noe som mottas passivt, men noe som faktisk må øves på. Sannhet blir til mens man gjør. Eller kanskje rettere sagt: Sannheten blir virkelig *for mennesket* når den manifesteres i noe konkret. Det kan ikke kun være et abstrakt budskap som blir overlevert som en teori. Og hvis evangeliet er relasjonelt og sosialt, må det virkeligjøres i fellesskap.

For Cavanaugh og de som deler hans posisjon, blir den dualistiske oppdelingen av virkeligheten i sekulær og religiøs en svært problematisk forståelse av samfunnet.¹⁶³ Teologene bak den skapelsesteologiske posisjonen er også klar over at disse skillene er porøse og at lov og evangelium, religiøst og sekulært lever om hverandre.¹⁶⁴ Likevel vil Cavanaugh gå enda lenger og si at det sekulære og allmenne også er religiøst. Evangeliet er ikke noe som kommer i tillegg til hverdagslivet. Hele hverdagslivet er religiøst, heller enn sekulært. Dermed blir spørsmålet Cavanaugh løfter fram, om forbrukerkulturen kan regnes som avgudsdyrkelse, aktuelt. Spørsmålet er ikke om menneskene deltar i Guds verden eller ikke, men om de er vendt mot Gud, og henter tilhørighet, identitet og sitt dypeste formål i livet med Gud, framfor i forbruket.

¹⁶² Eckerdal 2012: 257

¹⁶³ Eckerdal 2012: 173-175

¹⁶⁴ Se f.eks. Gregersen, Uggla, Wyller 2017: 7

Hvis evangeliet bare handler om rettferdiggjørelsen av enkeltmennesket ovenfor Gud, reduseres evangeliet til noe rent individualistisk. Evangeliet står i fare for å bli fremstilt som noe som kan tas imot i ren form, som et abstrakt budskap uten sosial eller politisk betydning. Dette gir også en dualisme som viser seg i den såkalte toregimentslæren, som jeg vil drøfte i det følgende.

3.2.3 Toregimentslæren

Det positive synet på den skapte verden i skandinavisk-luthersk teologi, henger sammen med den såkalte toregimentslæren. Den blir ofte trukket inn som modell for hvordan kirken skal forholde seg til samfunnet. Det er vanskelig å snakke om en helhetlig «toregimentslære», for noe slikt utformet aldri Luther selv. «Altså må de to slags myndighet, den kirkelige og den borgerlige, ikke blandes sammen», lyder de lutherske bekjennelsesskriftene, men dette har blitt tolket på mange ulike vis.¹⁶⁵ Den norske teologen Aud Tønnesen beskriver både toregimentslærens utvikling og betydning, og en skandinavisk-luthersk versjon av toregimentslæren, beregnet på vår tid.¹⁶⁶ Kort fortalt handler toregimentslæren om at Gud utøver sin makt i verden gjennom to regimenter, det *verdslige* og det *åndelige*. De er begge nødvendige, men har forskjellige mål og maktmidler. Det åndelige regimentet skal sørge for å «skape kristne og rettferdige mennesker», og det verdslige regimentet skal hindre ondskap og skape fred.¹⁶⁷

Det er viktig å forstå hvor Luthers skille mellom det åndelige og det verdslige kommer fra. Jeg kan ikke gå inn på hele det komplekse bildet av historiske og samfunnsmessige årsaker, men Tønnesen forklarer blant annet hvordan Luther hevdet at kirken blandet samfunnsplikter og frelse sammen. For å ta oppgjør med avlatshandelen, måtte dette skilles fra hverandre. Luthers syn på forskjellen mellom det indre og det ytre mennesket ble viktig. Det var menneskets indre sjel som avgjorde forholdet til Gud. De ytre handlingene skulle gjøres kun av kjærlighet til nesten, uavhengig av spørsmålet om frelse. Som Tønnesen skriver, gjorde dette at gjerningenes betydning ble plassert i det sekulære og borgerlige, og samfunnsordningene ble avgjørende for hvordan den kristne skulle tjene og lyde myndighetene.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Confessio Augustana, art. 28

¹⁶⁶ Tønnesen i Dietrich, Dokka, Hegstad 2011: 194-200

¹⁶⁷ Tønnesen i Dietrich, Dokka, Hegstad 2011: 195

¹⁶⁸ Tønnesen i Dietrich, Dokka, Hegstad 2011: 192

Videre forklarer Tønnesen at skillet mellom regimentene har blitt vektlagt, framfor hvordan Gud utøver sin makt gjennom begge. Dermed har det i mange sammenhenger blitt til en politisk teori om forholdet mellom staten og kirken, spesielt med fokus på statens autonome moral, frakoblet fra kirkens moral. Flere utviklingstrekk, som skillet mellom offentlig og privat, og en forestilling om det religiøse knyttet til det indre liv og følelser, førte til at kirken fikk ansvar for det indre mennesket, mens staten fikk ansvar for det ytre. Under 2.verdenskrig fikk toregimentslæren i Tyskland form som en ordningsteologi, der den ble brukt for å legitimere statens egenlovmessighet, og slik prøvde å unngå kirkens moralske innblanding. Dette tok nordiske teologer naturlig nok avstand fra. «Kirkens Grunn» trekkes heller fram statens forpliktelse til å verge mot «åpenbar urett» og «opprettholde borgerlig rettferd og fred».¹⁶⁹ Når staten ikke utfører dette, er «ikke Guds redskap, men en demonisk makt».¹⁷⁰ Dermed kan kirken stå opp mot staten når det skjer urett. Vi kommer likevel ikke utenom at det lutherske synet på staten og det såkalt verdslige samfunnet i utgangspunktet er positivt, og legger opp til et ideal om å adlyde myndighetene. Også i tiårene etter krigen, var det lite opposisjon mot staten fra kirkens side, selv når statens makt over enkeltmennesket økte, skriver Tønnesen.

Tønnesen beskriver også Tor Aukrusts nytolkning av toregimentslæren, der han inkluderer det økonomisk livet under det verdslige regimentet. Dermed åpnet Aukrust for å tenke seg at Gud også styrer verden gjennom økonomien. Aukrust hevdet at kapitalismen og sosialismen, som økonomiske systemer, bekjente seg til verdier som frihet, likhet og rettferdighet. Selv om han erkjente at alt ikke var helt i tråd med kristen etikk, var det kjent nok, og kunne brukes til noe godt. For Aukrust var det viktig å vise at kirken var en del av det moderne samfunnet, og ikke fremstå som noe «eksklusivt kristelig alternativ til verdslige samfunnsideal»¹⁷¹

Når det kristne enkeltmennesket engasjerer seg i samfunn og politikk, er det, ifølge skandinavisk-luthersk lære, på bakgrunn av prinsippet om den kristne frihet. Tønnesen, med referanse til Inge Lønning, hevder at det kristne enkeltmennesket har frihet til, og faktisk ansvar

¹⁶⁹ Tønnesen i Dietrich, Dokka, Hegstad 2011: 196. Referanse til «Kirkens Grunn», 1942, og CA art. 28.

¹⁷⁰ Kirkens Grunn, 1942: 3

¹⁷¹ Tønnesen i Dietrich, Dokka, Hegstad 2011: 199, referanse til Aukrust 1966.

for, å engasjere seg i samfunnet. Men dette er ikke kirken som institusjon sitt oppdrag, og den kristne trenger ikke å begrunne sitt engasjement som spesifikt kristelig.¹⁷²

Fra frigjøringsteologisk hold kritiserer Sturla Stålsett norsk teologi for å skille unødvendig mellom «skapelse og forløsning, lov og evangelium, og det verdslige og åndelige regimentet». ¹⁷³ Han går rett til kjernen, nemlig forståelsen av hva *evangeliet* er. Stålsett hevder at luthersk tradisjon holder fast ved at kjernen i evangeliet er rettferdiggjørelsen ved troen på Jesus Kristus, mens i den frigjøringsteologiske tradisjonen handler evangeliets kjerne om at Guds rike er kommet nær, allerede, men ennå ikke. Stålsett mener at dermed har den såkalte «sosaletikken» blitt sekundær ovenfor den åndelige frelsen. Det at Guds rike allerede har kommet nær, har politiske konsekvenser, forklarer han. Nettopp som institusjon har kirken en makt som enkeltmennesker ikke har, som gjør at den kan kjempe mot strukturer som undertrykker fattige og utstøtte. Kirken skal ikke søke utøvende politisk makt, men være «profetisk tegn på Guds rike»¹⁷⁴, som fremmer interessene til de som ikke har en stemme, og nettopp derfor er fattige og undertrykte. Dette uttrykkes gjennom det Stålsett kaller «gudsrikepraksiser». ¹⁷⁵ Disse praksisene kan være nattverd og kollekt, eller det kan være politiske protester eller uttalelser på vegne av det kristne fellesskapet, forklarer han.

Tønnesen hevder at frigjøringsteologien står i fare for å blande sammen teologi og politikk slik at «alt blir teologi» og «alt blir politikk». ¹⁷⁶ Men det er nettopp her både Stålsetts frigjøringsteologiske posisjon og Cavanaugh's posisjon vil hevde at det er nettopp slik det er. Alt *er* teologi, og alt *er* politikk. Ingenting er uten både teologisk og politisk innhold, mener Cavanaugh. Stålsett har rett i at det har stor betydning hvilken forståelse av evangeliet, og hva frelse er, som ligger til grunn. Hvis vi skal snakke om en mer helhetlig forståelse av evangeliet, slik Stålsett foreslår, der frelsen er noe som pågår allerede, men som skal fullendes når Guds rike kommer for fullt, vil frelsen nødvendigvis vise seg i en sosial og politisk kroppsliggjøring for kirkens vedkommende. Det forutsetter også en forståelse av mennesker som *aktive* deltakere

¹⁷² Tønnesen i Dietrich, Dokka, Hegstad 2011: 205-206

¹⁷³ Stålsett 1994: 33

¹⁷⁴ Stålsett 1994: 40

¹⁷⁵ Stålsett 1994: 38

¹⁷⁶ Tønnesen i Dietrich, Dokka, Hegstad 2011: 205

i Guds liv, både i kirken og i verden, ikke bare passive mottakere av en åndelig rettferdiggjørelse.

Dessuten vil jeg hevde at prinsippet om den enkelte kristnes frihet ikke tar høyde for det kristne fellesskapets profetiske potensiale, slik Stålsett påpeker, og heller ikke hvordan den kristne formes som politisk vesen i det kristne fellesskapet, slik Cavanaugh hevder. Også det at kirken lever sammen på en annen måte enn det staten eller de økonomiske systemene legger opp til, har politisk betydning, nettopp fordi politikk handler om hvordan mennesker lever sammen, og fordeler goder og ansvar.

Patrik Hagman spør om toregimentslæren i det hele tatt har noen konstruktiv funksjon i vår tid. Han mener at den måten å dele opp virkeligheten på er en dårlig ide. Inndelingen svarer ikke til kompleksiteten av samfunnet med mange ulike samfunnsaktører, der det religiøse og sekulære, åndelige og verdslige, uansett vil være blandet sammen. Hagman viser til at det er lite som tyder på at samfunnet «underordner seg Gud som skaper».¹⁷⁷ Det binder oss mer enn å gi konstruktive muligheter for kirkens forhold til samfunnet. I tillegg er det for mange muligheter for misforståelser. I likhet med Cavanaugh mener han derimot at de gjeldende samfunnsstrukturer og ordninger ikke lever harmonisk ved siden av kirken, men tvert imot er konkurrerende i kampen om menneskenes oppmerksomhet og tilbedelse.

Hagman går så langt som å være kritisk til at kristne i det hele tatt engasjerer seg i politikk. Han påstår nemlig at den negative påvirkningen av maktspillet blir for stor. Hans tilnærming til forbrukerkulturen er også i stor grad preget av å ta avstand, blant annet gjennom hans oppfordring til forskjellige former for askese.¹⁷⁸ Dette tar på alvor den påvirkningen forbrukerkulturen kan ha på mennesket og hvordan det vi *gjør* også påvirker hva vi *tilber* og *tror*. Samtidig kan det fort ende i en tilnærming som er preget av frykt, en slags paranoid holdning til verdens påvirkning. Det er heller ikke konstruktivt. Kristne vil, og bør, være en del av både politikken og markedet, men kirkens fellesskap kan være med å gi ressurser til å skjelve mellom hva som er avgudsdyrkelse og hva som tjener til å bygge Guds rike.

¹⁷⁷ Hagman 2013: 82

¹⁷⁸ Se f.eks. Hagman 2012 og Hagman 2014b

Slik Hagman også påpeker, er det viktig å holde fast på at Gud også kan virke gjennom den verdslige makten, både staten og markedet. Kirken skal ikke isolere seg, men huske at hverdag og arbeid bør forstås som noe som er like åndelig relevant som det som skjer når kirken samles. Dessuten trekker Hagman fram en interessant problemstilling rundt behovet for samfunnsstrukturer for å ha et godt samfunn.¹⁷⁹ Et luthersk samfunnssyn handler, som nevnt, om at myndighetene skal hindre ondskap og urett. Hagman spør om vi trenger å bli *tvunget* til å ikke gjøre det gode, av strukturer og lovgivning? Dette er relevant i møte med forbrukerkulturen. Det lutherske synet på en verden preget av synd, vil hevde at når urett oppstår bør myndighetene gripe inn og hindre det. Spørsmålet i møte med uretten som skjer som konsekvens av forbruket, blir på hvilken måte staten kan hindre uretten. Og hvis det lutherske synet på økonomien i utgangspunktet er positivt, kan man spørre seg om eventuelt konsekvensene av forbrukerkulturen har ført til at den på mange måter fører til så stor urett at den kan regnes som en «demonisk makt». I så fall vil ikke den skandinavisk-lutherske toregimentslæren være noe hinder for å kirken til å kunne stå opp mot den. Den frigjøringsteologiske tradisjonen vil hevde at kirken må være den profetiske stemmen som forteller staten hvordan den bør endre lovene og strukturene slik at fattige ikke blir utnyttet av de økonomiske strukturene, og kjemper for at markedsaktørene tar ansvar for at urett ikke skjer.

Cavanaugh og Hagman nekter ikke for at kirken kan ha denne profetiske *stemmen*,¹⁸⁰ men som fellesskap har den enda en funksjon, nemlig å være et politisk fellesskap i kraft å være en *sosial kropp* som kroppsliggjør en måte å leve sammen på, og dermed forandre forbrukerkulturen innenfra og nedenfra.

3.2.4 Oppsummering: Kirken som motkultur i verden?

Posisjonene som har vært drøftet står sammen om at kirken eksisterer *midt i* Guds verden, og skal være aktive deltakere i den. Samtidig er beskrivelsene av verden forskjellige og gir utslag i forskjellige forståelser av kirkens rolle og oppdrag. Jan Eckerdal beskriver hvordan begge posisjonene forsøker å bryte ned skillelinjer. Den skapelsesteologiske posisjonen vil bryte ned skillet mellom kirken og verden, mens Cavanaugh's posisjon ønsker å bryte ned skillene mellom det ytre og indre, sekulære og åndelige. Eckerdal forklarer forskjellen i forståelsen av forholdet

¹⁷⁹ Hagman 2013: 87

¹⁸⁰ Se f.eks. Hagman 2013: 136-137

mellom kirken og verden i de to hovedposisjonene jeg har drøftet, ved å sette opp de to regimentene mot Augustins *to byer*. I toregimentslæren ser vi en slags arbeidsfordeling mellom regimentene, mens Augustins to byer konkurrerer om menneskene.¹⁸¹

Den skandinavisk-lutherske skapelsesteologien holder fast ved at det religiøse og sekulære lever om hverandre, og at det spesifikt kristne skjer i gudstjenesten der evangeliet blir forkynt og sakramentene forvaltet. Det å leve i hverdagslivet og tjene sin neste er noe alle er kalt til, men det er ikke noe spesifikt kristent ved det. Kallet til tjeneste har utgangspunkt i skapelsen. Det gode livet og det moralsk rette er dermed tilgjengelig for alle. Verden er også stedet for Guds maktutøvelse, gjennom det verdslige regimentet. Derfor bør kristne forenes med alle gode krefter for å skape et godt samfunn, spesielt i en tid med økende mangfold og polarisering. Kristne har frihet til å engasjere seg i alle arenaer i samfunnet.

Vi har sett hvordan den skandinavisk-lutherske posisjonen også oppfordrer til å stå opp for urett i verden. Det skjer i all hovedsak enten gjennom enkeltmenneskers engasjement, eller når representanter for kirken kommer med uttalelser. Grunnleggende sett fremhever denne posisjonen positivt forhold mellom kirken og resten av verden, og det legges ikke opp til en slikt motkulturelt fellesskap slik som hos Cavanaugh. Likevel har vi sett at Wingren, Aldén og Lundberg trekker fram ting som kan tolkes som motkulturelle holdninger. Holdninger om å tjene nesten og lide for sin neste, som vi finner hos Wingren, er motkulturelle i en kultur der selvhevdelse og selvrealisering står sentralt. Det samme gjelder Wingrens oppfordring til å se seg selv som en del av en større helhet og se livet i lys av skapelsen i møte med en individualistisk kultur.

Vi har også sett at flere nordiske teologer tar til orde for at de nordiske folkekirkene må bryte ut av en forståelse av forholdet mellom kirken og verden som harmonisk og komplementært. De påstår at både staten og forbrukerkulturen¹⁸² heller konkurrerer om noe så sentralt i kristen tro som menneskenes tilbedelse. Virkelighetsforståelsen og menneskesynet i forbrukerkulturen er så fremmed for den kristne fortellingen, at det må skje et brudd med verden. Kirken må, hvis

¹⁸¹ Eckerdal 2012: 328, 331. I dette tilfellet drøfter Eckerdal skillet mellom Einar Billings ekklesiologi og Cavanaugh's/ Wards ekklesiologi

¹⁸² De bruker forskjellige ord for dette, som «det kapitalistiske hederssamfunnet»(Hagman), «konsumsjonskulturen»(Eckerdal), osv.

den skal være tro mot sin egen fortelling, leve annerledes, selv når det svekker ro og orden i de nordiske samfunnene.

Like fullt er alle deltakerne i det kristne fellesskapet en del av komplekse hverdager og mange andre typer fellesskap. Også disse fellesskapene kan forme mennesker til å møte forbrukerkulturen på en god måte, og også i disse fellesskapene kan både kristne og ikke-kristne delta i Guds skapende handling. Dette må en konstruktiv teologi i møte med forbrukerkulturen ta på alvor. Samtidig, også i de nordiske landene med majoritetskirker, trenger mennesker et fellesskap som øver opp dømmekraften til å skjelne mellom hva som er sant og usant, godt og ondt. Kun det kristne fellesskapet former sitt moralske liv etter livets dypeste mål: Livet i relasjon med Gud og andre mennesker. Kirkens rolle er å minne både kirkens deltakere, og resten av verden, på hvem som er verdt tilbedelse, skriver Hagman.¹⁸³ Det er et tydelig motkulturelt vitnesbyrd i møte med forbrukerkulturens åndelige disposisjon.

Teologi må vurderes etter evne til å veilede kirkens praksis.¹⁸⁴ Vi har sett at Cavanaugh's politiske ekklesiologi har potensiale for å undervurdere hvordan Gud kan skape og handle i verden utenfor og uavhengig av kirken, samtidig som kirken blir overvurdert som moralsk og politisk fellesskap. Ekklesiologien må ha et tydelig teosentrisk tyngdepunkt. Samtidig vil jeg hevde at kombinasjonen av de nordiske folkekirkenes tradisjonelt harmoniske forhold til samfunnet, og at dette underbygges av den skandinavisk-lutherske skapelsesteologien og toregimentslæren, kan være lammende for kirkens møte med utfordringer i samtiden. Forbrukerkulturen er et eksempel på dette. Uten en kroppsliggjort etikk, står kirken i fare for å bare bli en åndelig størrelse uten verktøy til å nettopp leve midt i Guds verden. Uten å reagere med frykt for forbrukerkulturen, må kirken anerkjenne at den er en åndelig disposisjon som står i kontrast til den kristne fortellingen. Kirken må kunne kroppsliggjøre et alternativ – en motkultur – for verdens skyld.

3.3 Folkekirkenes kropp

Jeg har tidligere vist at Cavanaugh's forslag til hvordan kirken skal møte forbrukerkulturen innebærer et dydsfellesskap som lærer deltakerne i fellesskapet å lengte rett, og utvikle dyder

¹⁸³ Hagman 2013: 132. Hagman 2014a: 147

¹⁸⁴ Jf. Rasmussons kriterier, se 1.3.1

som virkeliggjør formålet i livet. Det innebærer en sosial kropp med en felles fortelling og felles praksiser som former livene til deltakerne, og et nært nok fellesskap til at de former hverandres holdninger og dyder. Dette høres kanskje ut som en god idé, men finnes disse fellesskapene?

Det er flere utfordringer med Cavanaugh's politiske ekklesiologi. Som nevnt over, er alle mennesker en del av mange forskjellige fellesskap, og blir dermed formet av andre fellesskap enn menighetsfellesskapet. Dette gjelder også for kirker i Cavanaugh's amerikanske kontekst. Dessuten er en av kjennetegnene på den nordiske folkekirkekonteksten at mange av de fellesskapene vi måtte finne i kirken har ganske flytende grenser og det er svært vanskelig å si hvem og hva dette fellesskapet egentlig er.

Harald Hegstad beskriver denne folkekirkekonteksten når han skriver om hvordan kirken i Norge fremstår i en slags «dobbel skikkelse». På den ene siden, er den en religiøs institusjon for majoriteten av befolkningen, uten et distinkt fellesskap som skiller seg ut fra samfunnet. Mange av medlemmene deltar aldri, eller svært sjelden i kirkens gudstjenesteliv, men har en tilknytning gjennom kirkelige ritualer som dåp, konfirmasjon og begravelse. Det er dette Hegstad mener er den typiske *folkekirken*. På den andre siden, er kirken en rekke fellesskap som møtes til gudstjeneste eller andre typer sammenkomster innenfor rammen av kirkens struktur. Disse fellesskapene har ulikt preg og har ulikt opphav.¹⁸⁵

I det følgende vil jeg drøfte ekklesiologien som forutsetter en sosial kropp opp mot noen grunnleggende ideer i det vi kan kalle en *folkekirkeekklesiologi*, som blant annet bygger på Einar Billings forståelse av folkekirken. Deretter vil jeg drøfte ulike forslag til hvordan kirken som sosial kropp kan se ut i den nordiske folkekirkekonteksten.

3.3.1 En folkekirkeekklesiologi

Hvordan begrepet folkekirke skal forstås, er en pågående samtale. Det er ikke mulig å gjøre rede for alle aspekter av denne samtalen her. Jeg vil ta utgangspunkt i noen perspektiver som blir spesielt belyst i debatten om folkekirkens *sosiale kropp*.

I denne sammenheng er noen grunnleggende trekk i den svenske teologen Einar Billings forståelse av folkekirken relevant. Hans programmatisk utsagn «Syndernas förlåtelse till hele

¹⁸⁵ Hegstad 2009: 97-99

Sveriges folk»¹⁸⁶ forteller både om hans forståelse av hva evangeliet dreier seg om, og hva som er kirkens oppdrag. Kirkens oppdrag er å bringe evangeliet om syndstilgivelse til menneskene som befinner seg innenfor et bestemt geografisk område. I de nordiske folkekirkene er det ofte snakk om soknet. I likhet med Wingren, poengterer han at Gud er kirkens subjekt, kirken er distributører av evangeliet gjennom ord og sakrament, og menneskene er passive mottakere. Kirken består av alle døpte, og Billing er opptatt av at folkekirkens organisasjonsform, med kirker over hele landet, er den som på best mulig måte gir uttrykk for hvordan Guds nåde er tilgjengelig for alle mennesker.¹⁸⁷ Slik vi har sett i den skandinavisk-lutherske skapelsesteologien, innebærer denne kirkeforståelsen ingen særskilt kristen etikk. Kristenlivet leves ute i hverdagen, i mange typer fellesskap og relasjoner.¹⁸⁸ Billing er ikke imot at mennesker kan samles i tettere fellesskap for å dele troen med hverandre, men dette er sekundært, mener han. Dessuten advarer han mot at disse skal se på seg selv som «innerst» i menigheten.¹⁸⁹ Eckerdal forklarer at Billings ekklesiologi er en motstand både mot grupperinger i kirken som isolerer seg mot samtiden, og mot liberalistene som prøvde å skrelle vekk alt som ikke kunne forstås av det kritisk tenkende mennesket.¹⁹⁰

Denne forståelse av folkekirken blir problematisert av blant annet Jan Eckerdal. Han leser Billings folkekirkeekklesiologi i lys av Graham Ward og Cavanaugh's ekklesiologi. Eckerdal beskriver blant annet at Billings folkekirke er en «ekklesiologisk hovudfoting»¹⁹¹. Med det, beskriver han en kirke der alle enkeltmennesker kan ha en individuell relasjon til Kristus, som er hodet, men den er uten kropp. Det blir en individualistisk kirke uten sosial betydning, hevder Eckerdal.

Spørsmålet blir om evangeliet i det hele tatt kan gjøres tilgjengelig for «hele Sveriges folk» eller for noen andre, hvis det ikke kan erfares som sosial realitet? For Eckerdal innebærer inkarnasjonen at Jesus Kristus tok plass i en sosial virkelighet, og dermed må kirken også gjøre

¹⁸⁶ Fagermoen 2016: 71. Referanse til Billing 1920: 7.

¹⁸⁷ Eckerdal 2012: 71-72

¹⁸⁸ Fagermoen 2016: 5-6.

¹⁸⁹ Eckerdal 2012: 102, referanse til Billing.

¹⁹⁰ Eckerdal 2012: 322

¹⁹¹ Eckerdal 2012: 278

det.¹⁹² Evangeliet må forstås som noe mer enn en åndelig tilgivelse, men som en helhetlig frigjøring, som konkretiseres og kroppsliggjøres i menneskers liv og relasjoner.

Patrik Hagman kritiserer folkekirkeekklesiologien for å ikke ta den postsekulære virkeligheten på alvor. Den såkalte «lutherske arbeidshypotesen», at alle døpte er kristne, hevder Hagman at er en illusjon. De nordiske kirkene må slutte å late som de er kirker for hele folket. Han advarer mot for lettvinde svar på spørsmålet om hvem som er kristne, men mener at det ikke er et spørsmål kirken trenger å svare på.¹⁹³ Kirken skal først og fremst svare på hvordan Guds frelse ser ut og erfares til enhver tid og i enhver kontekst. Dette handler ikke om *hvem* som er kirke, men *når* vi handler slik at Guds rike blir synlig, og verdens ondskap blir avslørt, det er *da* vi er kirke, hevder Hagman.¹⁹⁴

3.3.2 En samfunnsengasjert folkekirke

Men kan ikke evangeliet bli manifestert i den sosiale virkeligheten uten et adskilt, kristent felleskap? Den norske biskopen Atle Sommerfeldt argumenterer for at en samfunnsengasjert kirke ikke handler om «disiplenes og fellesskapets kvalitet»,¹⁹⁵ men at det er gjennom feiringen av dåp og nattverd at Kristi kropp blir manifestert. Han slutter seg til kritikken Fagermoen retter mot den neo-anabaptistiske teologien¹⁹⁶, og mener at den har begrenset verdi i den nordiske konteksten. Han svarer på kritikk om at folkekirken føyer seg etter den rådende kulturen blant folket, med at så lenge den er sakramentalt forankret, er den forankret utenfor folkets syn og meninger. Han nevner også folkekirkens forpliktelse på Skriften og bekjennesskriftene, og behovet for ordnet tjeneste med ordinerte personer som er sendt til lokalsamfunnet for å forvalte ord og sakrament på kirkens vegne. Deretter skriver biskop Sommerfeldt om den samfunnsengasjerte kirken som er sendt til alle mennesker uavhengig av religiøs tilhørighet, og spesielt til de sårede og marginaliserte. Han refererer til Wingren når han forklarer hvordan hvert menneske er et verktøy for Guds pågående skapergjerning, også i en potensiell situasjon der kirken er minoritet. Kirken skal invitere til deltakelse i sakramentene og til tjeneste. Dessuten skjer det meste av folkekirkens medlemmers liv utenfor kirken. Han skriver også at

¹⁹² Eckerdal 2012: 222

¹⁹³ Hagman 2013: 38, 54

¹⁹⁴ Hagman 2013: 171

¹⁹⁵ Sommerfeldt i Dietrich, Elstad, Fagerli og Haanes 2015: 105

¹⁹⁶ Fagermoen 2014. Se 3.2.1. ovenfor.

lokalsamfunnets aktører må vurderes av kirken opp mot Guds oppdrag til alle om å «fremme barmhjertighet, fred, skaperverkets integritet og rettferdighet», spesielt med tanke på den lokale konteksten.¹⁹⁷

Dette er bare et av mange eksempler på hvordan representanter for Den norske kirke er opptatt av at Kristi kropp skal bli manifestert i vår verden. Det er åpenbart at biskop Sommerfeldt er opptatt av kirkens sosiale oppdrag. Likevel vil jeg hevde at det er vanskelig å se for seg hvordan den sosiale manifesteringen av Kristi kropp kan skje uten å snakke om «fellesskapets kvalitet». *Hvem* er det Sommerfeldt tenker at skal invitere til sakramentsfeiring og tjeneste, og *hvem* som skal si ifra når de lokale aktørene ikke bidrar til rettferdighet eller å opprettholde skaperverkets integritet. Er det presten eller diakonen? Hvis det er et fellesskap som inviterer inn og kaller til tjeneste i lokalsamfunnet, og som sier ifra når urettferdighet skjer, er ikke det nettopp et resultat av det som leves ut i fellesskapet? Med mindre det kun er presten eller diakonen som driver med dette, vil jeg påstå at det *er* snakk om et fellesskap med visse kvaliteter. Disse kvalitetene er forankret i ordet og sakramentene, slik biskop Sommerfeldt er opptatt av, men kroppsliggjort i et fellesskap.

3.3.3 Folkekirken som tjenesteprodusent

Billings folkekirkeekklesiologi legger opp til at presten har en viktig rolle i kirken som forvalter av ord og sakrament. Presten er et verktøy for distribueringen av Guds nåde og tilgivelse, på vegne av kirken. Uavhengig av personlig tro eller aktiv deltakelse i fellesskapet, gir Gud nåde, og enkeltmennesker kan komme og motta.¹⁹⁸

Styrken i denne forståelsen er det teosentriske fokuset på Gud som handler, og mennesket som får motta Guds nåde ubetinget. Dessuten er den lutherske tanken om «nåden alene», uavhengig av gjerninger, av stor betydning for en slik forståelse av forholdet mellom Guds gave og menneskets mottakelse. Samtidig blir forskjellige varianter av denne folkekirkeekklesiologien kritisert for å legge opp til at kirken blir redusert til en tjenesteprodusent, der kirken reduseres til «brukere».¹⁹⁹ Dette henger sammen med utviklingstrekkene som er nevnt tidligere, der

¹⁹⁷ Sommerfeldt i Dietrich, Elstad, Fagerli og Haanes 2015: 105-109

¹⁹⁸ Eckerdal 2008. Fagermoen 2016: 6

¹⁹⁹ Eckerdal 2012: 338-343. Se også Vikström 2008, der den svenske biskopen og teologen Björn Vikström har behandlet dette spørsmålet grundig.

flertallet av kirkens medlemmer kun har kontakt med kirkens institusjon gjennom noen få kirkelige ritualer.

Hagman argumenterer for at folkekirken har en sosial kropp, men at det er de ansatte som blir dem som har fått i oppdrag å kroppsliggjøre Guds nåde i verden. Hvis kirken «tilbyr» Guds nåde til mennesker i et bestemt område, er de ansatte dem som «deler ut». Dette forsterkes av profesjonaliseringen av kirkelig arbeid. Dette er ikke bare et umulig oppdrag for kirkens ansatte, men skaper også et unaturlig skille mellom ansatte og ikke-ansatte. Dessuten fører det også til en vektlegging av enveis overføring av budskapet eller læren, framfor å leve sammen i fellesskap, hevder Hagman.²⁰⁰ Sammen med Eckerdal argumenterer han for at kirken kroppsliggjøres på en eller annen måte uansett, og hvis det er de ansatte som er «vi» i kirken, er det ikke noe mer teosentrisk enn om «vi'et» er den sosiale kroppen. Tvert imot, det vil føre til mindre fokus på enkeltpersoner, og et større «vi».²⁰¹

Begrepet «åpen folkekirke» blir også problematisert av Hagman i denne sammenhengen. Han kritiserer oppfatningen om at det er «mer kristent» å være tilstede for folk når de trenger det, og ikke stille krav til forpliktelse. Men hvis kirken skal være reelt åpen, må den være et konkret fellesskap som ønsker velkommen, argumenterer Hagman, og hevder at uten en sosial kropp blir «åpenhet» bare en abstrakt idé.²⁰²

Hvordan kirkens selvforståelse er preget av markedstenkningen, vises også når den argumenterer for sin egen eksistens og posisjon i samfunnet ved å referere til hvorfor folk trenger kirkens *tilbud*, skriver Hagman. «Folk trenger kirken i krisetider» eller «kirken er en plass for stillhet», eller «kirken er viktig kulturbærer i samfunnet», er eksempler på en slik måte å snakke om kirkens posisjon i samfunnet på. I forsøk på å være relevant, tilpasser kirken seg den rådende maktens språkbruk. Konsekvensen blir, hevder Hagman, at evangeliet blir redusert til et «tilbud», fram for et levd liv i fellesskap, og fremstilles som en hvilken som helst bedrift. Han refererer til John Howard Yoder, og forklarer hvordan kirken blir en støttefunksjon for

²⁰⁰ Hagman 2013: 40, 172, 246

²⁰¹ Eckerdal og Hagman 2015: 65

²⁰² Hagman 2013: 36, 246. Hagman 2014b: 110

folk, der de kan få tilfredsstilt sine individuelle åndelige behov. Dermed kan også folk klage på «dårlig service» fra presten hvis de ikke er fornøyde.²⁰³

Hagman tegner opp et dystert og kontrastfylt bilde av hvordan folkekirken oppfører seg som en tjenesteprodusent, i motsetning til hans ideal om hvordan den sosiale kroppen skal fungere. Folkekirkevirkeligheten i de nordiske landene er, som jeg har beskrevet tidligere, mer kompleks og mangfoldig. Det er ikke enten-eller. Hagman er også klar over dette, og modererer den kontrastfylte fremstillingen videre i *Efter Folkkyrkan*, men han får fram et tydelig poeng som samsvarer med Cavanaughs samtidsdiagnose: Markedet lever ikke ved siden av kirken som noe nøytralt, men påvirker hva kirken forstår seg som, og hva den gjør. Selv om Hagemans dystopi ikke nødvendigvis slår til, retter han like fullt oppmerksomheten mot noen utviklingstrekk som peker mot at kirkens sosiale og politiske rolle i samfunnet blir redusert til å være en tjenesteprodusent.

3.3.4 Folkekirkens praksiser

Et grunnleggende trekk ved Cavanaughs politiske ekklesiologi som er avgjørende for den relevans for de lutherske folkekirkene, er dens fokus på sakramentene som konstituerende for kirken. Nattverden har en avgjørende plass i både Cavanaughs sosiale kropp og Billings folkekirke. Samtidig er det en tydelig forskjell når det gjelder *hva* med nattverden som er avgjørende. Biskop Sommerfeldt baserer seg på Wingren og Billings teologi når han argumenterer for en «sakramental folkekirke», sentrert rundt «Guds handling for menneskene i Jesus Kristus, synliggjort og praktisert gjennom forvaltningen av ord og sakrament».²⁰⁴ Han vektlegger at tegnet på Jesu handling er det avgjørende, og at dette blir synlig når sakramentene forvaltes i henhold til kirkens liturgi.²⁰⁵

Nattverdens økonomi vektlegger i større grad *hvordan* nattverden feires. Cavanaugh poengterer at nattverden aldri kan skilles fra den sosiale konteksten den feires i.²⁰⁶ Hagman slutter seg til

²⁰³ Hagman 2013: 34, 152-158.

²⁰⁴ Sommerfeldt i Dietrich, Elstad, Fagerli og Haanes 2015: 105

²⁰⁵ Sommerfeldt i Dietrich, Elstad, Fagerli og Haanes 2015: 105-106

²⁰⁶ Cavanaugh i Idestrom 2010: 33

dette når han skriver at fokuset i nattverden bør flyttes fra elementenes ontologiske status til *hva gjør vi når vi feirer nattverd*.²⁰⁷

Hagmans folkekirke blir til i nattverden, og det er slik han mener at folkekirken har mulighet til å bli en sosial kropp. Nattverden er mer enn en utdeling av en abstrakt syndstilgivelse, og det er heller ikke bare en «sak mellom oss og Gud». Nattverden handler om hverdagsøkonomi, forklarer Hagman, og refererer til John Howard Yoder og Apg 4,43, der det fortelles at «ingen led nød». Nattverden feires, med Yoder sitt uttrykk, «foran øynene på verden», og viser dermed en helt annen måte å forstå økonomi på.²⁰⁸ Som vi ser, er dette også i samsvar med Cavanaugh's forståelse av nattverden. Når Hagman trekker dette inn i folkekirkekonteksten, holder han både fast i at folkekirken må starte med noe den allerede gjør, nemlig å feire nattverd. Han mener at fundamentet i folkekirken er lagt for en mer nattverd-sentrert kirke, men at vi må ta konsekvensene av det vi er med på, nemlig at vi blir én kropp. Han nevner sosiale konsekvenser han allerede ser i de nordiske folkekirkene, som at folk møtes på tvers av generasjoner, at hierarkiske strukturer brytes ned, at funksjonshemmede får plass i fellesskapet, og at kirken tar imot innvandrere på en god måte. Dette kan ikke bare plasseres under betegnelsen *diakoni* eller settes bort til diakonen eller diakoniutvalget, men er en del av det å være en nattverdsfeirende kirke. Hagman hevder at nattverden skal gjøre at deltakerne blir engasjert i hverandres liv.²⁰⁹

Det er ikke bare nattverden som er praksiser som former fellesskapet. Svenske Arne Rasmusson henviser til Yoders forståelse av dåpens sosiale realitet: At den dømte blir satt inn i et fellesskap som opphever alle andre identitetsmarkører som nasjonalitet, kjønn og klasse. Det gir det gudstjenestefeirende fellesskapet en konkret erfaring av kristent likeverd.²¹⁰ Slik fungerer dåpen som en motkulturell praksis.

Hele gudstjenesten er motkultur til *det kapitalistiske hederssamfunnet*, viser Hagman. I boka *Om sann gemenskap*, plukker han fra hverandre leddene i den lutherske gudstjenesten.²¹¹ Han forklarer hvordan liturgien er «folkets arbeid», som er en fellesskapshandling, og dermed i tydelig motkultur til individualismen. Tilbedelsen gjør at man går fra å være enkeltindivider til

²⁰⁷ Hagman 2014b: 105

²⁰⁸ Hagman 2013: 195, 206

²⁰⁹ Hagman 2013: 226-229

²¹⁰ Rasmusson i Idestrom 2010: 33

²¹¹ Hagman 2014a: 119

å bli *Guds folk*. Den forteller frelseshistorien og setter menighetens liv inn i den kristne fortellingen. Det gir menigheten en helt annen måte å relatere seg til hverandre på. Gjennom syndsbekjennelse forteller menigheten seg selv hva slags fellesskap de er, nemlig syndere som trenger tilgivelse. Menigheten erkjenner at de er mennesker som er avhengige av Gud, og at de er like overfor Gud. Dette skiller det kristne fellesskapet fra andre fellesskap, forklarer Hagman. I *kyrie* ber menigheten om Guds barmhjertighet inn i menneskers utsatte situasjon i verden, og i *gloria* øver menigheten seg i takknemlighet for det Gud har gjort og gjør. Begge deler er nødvendige for å ta livet på alvor. Bibelen blir lest i gudstjenesten, men Guds ord kommer aldri til oss i «ren form», forklarer Hagman. Den blir alltid tolket inn i den sosiale konteksten den leses i. Rammen av fellesskapet, syndsbekjennelsen og nattverden menigheten deltar i, hjelper menigheten å tolke tekstene. Prekenen skal være samlende, og hjelpe menigheten å forstå verden i et kristent perspektiv. På denne måten vil prekenen alltid være politisk, fordi det er ut ifra forståelsen av verden mennesker handler. I bønnene bryter verden inn i gudstjenesten, beskriver Hagman, og former fellesskapet slik at det alltid retter blikket utover og mot andres behov. Salmer og andre kunstneriske uttrykk engasjerer hele mennesket med kropp og følelser, og gir rom for skjønnhet. I kollekten fortsetter tilbedelsen, der menigheten gir av det de har til fellesskapet. Man øver seg på å gi uten å forvente noe tilbake. Kollekten er også en øvelse i å se på individets ressurser i et fellesskapsperspektiv. Vi gir livene våre til Gud, og slik starter nattverden. Med kollektbøssene på nattverdsbordet ligger menighetens liv foran Gud, og enkeltmenneskets liv settes inn i et større «vi». Velsignelsen er også en øvelse i å se på livet som en gave. Hagman viser, gjennom alle leddene i gudstjenesten, hvordan menigheten øver opp en forestillingsevne: en måte å forstå virkeligheten på som gjør at man ser for seg hvordan man kan påvirke den. Gudstjenesten er en øvelse i kristen virkelighetsforståelse, kroppsliggjort i en sosial kontekst.²¹²

Hagman hevder med dette at gjennom praksisene blir folkekirken en sosial kropp. Det er flere styrker ved denne forståelsen av praksisenes formende funksjon. Det ikke er snakk om et fellesskap som streber etter moralsk perfeksjon, men har rom for at mennesker er i ulike prosesser og på ulikt sted i livet. Praksisene bærer i forskjellige faser. De nordiske folkekirkenes liturgi er stabil nok til at ikke alt er opp til hver enkelt prest eller menighetsråds preferanser,

²¹² Hagman 2014a: 119-145

men fleksible nok til at de kan tilpasses etter lokale forhold. Dessuten får både de som deltar ofte og de som deltar sjelden i utgangspunktet delta som fullverdige medlemmer av kroppen. Samtidig kan vi stille spørsmål ved hvor realistisk det er at praksisene har den formende effekten Hagman hevder. Vi kommer heller ikke utenom det faktum at *aktiv* deltakelse kreves i Hagmans modell, og at den formende effekten av å delta ofte blir større enn å delta sjelden. Det er heller ikke irrelevant, som Hagman også er opptatt av, at *hvordan* praksisene gjennomføres har betydning for hva den *gjør* med deltakerne.

I *Nattverdens økonomi* er det det gudstjenestefeirende fellesskapet som er kirken. Uansett hvor mye Cavanaugh og Hagman vektlegger gudstjenesten og praksisenes åpenhet, er det et faktum at svært få av folkekirken medlemmer deltar på gudstjenester utover sin egen dåp og konfirmasjon.²¹³ Det betyr ikke at de er mindreverdige medlemmer, men hvis gudstjenesten skal forme, krever det tilstedeværelse og deltakelse. Dessuten er det viktig å fremheve alle de andre formende møtepunktene og praksisene som skjer utenfor menighetens hovedgudstjeneste. Det kan også være interessant å spørre om noen av samlingspunktene, slik som middagsfellesskap i menighetshuset eller en ungdomsklubb av og til er fellesskap med større formende potensiale enn menighetens hovedgudstjeneste.

3.3.5 Oppsummering: En motkulturell folkekirke?

Jeg har nå drøftet noen aktuelle problemstillinger som oppstår når *Nattverdens økonomi* sitt ideal om kirken som sosial kropp møter Billings folkekirkeekklesiologi og den nordiske folkekirkevirkeligheten. Billings posisjon tar Guds universelle nåde som er tilgjengelig for alle mennesker på alvor, og plasserer rettmessig Gud som kirkens subjekt. Samtidig har vi sett at det kan være vanskelig å se for seg hvordan evangeliet blir synlig og mulig å erfare for mennesker uten en sosial kropp. Dette viser seg også i biskop Sommerfeldts visjon om den samfunnsengasjerte folkekirken, som en sakramentalt forankret kirke. Denne kirken forutsetter også en type kroppsliggjøring. Jeg har også drøftet hvordan folkekirken står i fare for at det er de ansatte som blir kirkens primære kropp, og at kirken blir en tjenesteprodusent i samfunnet framfor et deltakende fellesskap. I forsøket på å skape en åpen folkekirke som formidler Guds ubetingede nåde, kan kirken miste muligheten til å være et inkluderende fellesskap og en tydelig

²¹³ Ideström og Kaufmann 2018: 8

samfunnsaktør. Folkekirken må prøve å holde sammen åpenhet og deltakelse. Vi har også sett at markedsspråket i forbrukerkulturen former hvordan vi snakker om, og forstår, folkekirken. Dette viser hvor kompleks forholdet mellom kirken og forbrukerkulturen er. Tanken om en folkekirke som er tilgjengelig for alle, har potensiale for å tilpasse seg en markedstenkning, der kirken tilbyr sine tjenester på markedet sammen med andre markedsaktører. I så fall er det vanskelig for kirken å være motkultur til forbrukerkulturen.

Folkekirkens *stemme* kan bidra til å være motkultur i den offentlige debatten, for eksempel gjennom biskopenes uttalelser eller kirkemøtevedtak. Men uttalelser må være forankret i kirkens fellesskap og i fellesskapets erfaring, hevder Hagman.²¹⁴ Dessuten, hvis kirken virkelig skal kunne forme forbrukerkulturen, framfor å *bli formet* av den, må det være et holdningsskapende fellesskap, et dydsfellesskap, som forandrer kulturen nedenfra. Det er imidlertid ikke noen motsetning mellom å ha en *kropp* og en *stemme*.

Som jeg har vist ovenfor i drøftingen om kirken og verden, er kirken en del av forbrukerkulturen og skal ikke trekke seg tilbake til den. I folkekirkekontekst er dette enda tydeligere. Folket, som skaper og opprettholder forbrukerkulturen, er også en del av kirken. Skal kirken dermed være motkultur til seg selv? Det kan bare skje hvis fellesskapets fortelling og praksiser er motkulturelle. Uavhengig av om deltakerne allerede innehar de bestemte dydene, bestemmer fellesskapet seg hva de ideelt sett vil oppnå, og hvordan de skal komme seg dit. Folkekirken kan altså ha praksiser som har et formål som skiller seg fra forbrukerkulturen, og uavhengig av hvor deltakerne befinner seg i forhold til det formålet, kan praksisen forme hver deltaker og fellesskapet.

²¹⁴ Hagman 2013: 136-137.

4 Konklusjon

I denne oppgaven har jeg vist hvordan William Cavanaugh forstår kirkens rolle i møte med forbrukerkulturen i *Nattverdens økonomi*, og drøftet på hvilken måte det kan dette være relevant for de nordiske folkekirkene.

Jeg har vist at Cavanaugh's politiske ekklesiologi vektlegger hvordan forbrukerkulturen er et formativt system som påvirker alle aspekter av menneskelivet. Cavanaugh viser hvordan nattverden er utgangspunktet for hvordan kristne skal forbruke, der man får delta i en større helhet som er både lokal og global, som man ser seg selv i lys av. Deltakerne blir Guds folk og Kristi kropp, og hvert menneske verdsettes for sin plass i kroppen. Kirken skal være den synlige kroppen til den korsfestede Kristus, som identifiserer seg med de fattige og svake. I nattverden lærer kirken hva som er formålet med livet, nemlig fellesskapet med Gud og andre mennesker. Forbruket kan dermed styres av dette formålet, som, i motsetning til forbrukerkulturen, gir sann frihet. Dette forutsetter også at forbrukerkulturen møtes med en dydsetisk tilnærming. Kirken fungerer som et dydsfellesskap, der deltakerne lærer dyder som er nødvendige for å være motkultur til forbrukerkulturen. Dette kan skje fordi kirken har felles mål, fortelling og praksiser. Kirkens oppdrag og rolle i samfunnet er å avsløre avgudsdyrkelsen som forbrukerkulturen fører til, og leve i samsvar med den kristne fortellingen. Kirken skal kroppsliggjøre alternativet til forbrukerkulturen, og er dermed en politisk aktør i samfunnet i kraft av hvordan menneskene lever sammen.

På bakgrunn av Cavanaugh's teori om hvordan det religiøse tar bolig i forbrukerkulturen, kan det være aktuelt å spørre om det at Norge tilsynelatende er et av verdens mest sekulære land, og samtidig et av verdens rikeste land, har en sammenheng. Cavanaugh's forståelse av menneskers religiøse natur gir grunnlag for å si at nordmenn ikke nødvendigvis har blitt mindre religiøse, men at nordmenns religiøsitet leves ut i forbrukerkulturen. Dermed er ikke kirkens møte med forbrukerkulturen kun et spørsmål om konsekvensene i form av miljøødeleggelser og uverdige arbeidsforhold, men også et spørsmål om hva det gjør med selve forbrukerens verdensbilde, menneskesyn og gudsforhold. *Nattverdens økonomi* bidrar til en mer helhetlig forståelse av hvordan dette henger sammen.

I den første delen av drøftingskapitlet viste jeg hvordan Cavanaugh's posisjon blir utfordret av skandinavisk-luthersk skapelsesteologi. I forsøket på å bryte opp *noen* kategorier og skillelinjer,

skaper *Nattverdens økonomi* noen nye. Cavanaugh's tydelige skille mellom kirken og verden bør korrigeres av det skapelsesteologiske perspektivet som holder fast at verden er Guds verden, og at Gud skaper og handler også utenfor kirken. Dette er spesielt relevant i den nordiske konteksten som er preget av høy grad av tillit og samarbeid mellom kirken og andre samfunnsaktører. Dessuten er alle mennesker en del av en kompleks hverdag og deltakere i mange typer fellesskap, som alle kan gi moralsk innsikt og verktøy i møte med forbrukerkulturen. Kirken bør samarbeide med andre aktører i samfunnet for å løse globale utfordringer knyttet til forbruk og ressursfordeling. Likevel vil jeg hevde at kun et fellesskap som er forankret i den kristne fortellingen kan være primærfellesskapet som gir mennesker dømmekraft til å skjelne mellom hva som er av Guds rike eller ikke. Selv om hele verden er Guds verden, er ikke alle bevisst Guds herredømme, og kirkens oppgave er dermed å vise verden hvordan livet i fellesskap ser ut når Gud er Herre. Verden skal ikke møtes med frykt, men med åpne øyne for hvilke makter som gjør krav på oppmerksomhet og tilbedelse. Kirken tolker verden og sine liv i lys av den kristne fortellingen, og peker ut retning framover. Etter mitt syn, bør evangeliet forstås som en sosial og politisk realitet, som ikke kan forkynnes i ren form, men må kroppsliggjøres for at mennesker skal kunne erfare det. Kvaliteten på fellesskapet eller menneskers handlinger rettferdiggjør ikke og gjør ingen mer eller mindre fortjent til frelse. Men fellesskapet lar oss få *erfare* frelsen, at Guds rike er nær - allerede, men ennå ikke.

I den andre delen av drøftingen viste jeg hvordan Cavanaugh's ideal om kirkens sosiale kropp blir utfordret av den nordiske folkekirketeksten. En tradisjonell folkekirketeologi som vi ser hos Einar Billing, hevder at folkekirkens oppdrag er å være et verktøy for å gjøre Guds nåde tilgjengelig for alle innenfor et geografisk område. Det er viktig å holde fast ved at kirken ikke gjør seg til dommer over medlemmenes tro eller tilhørighet, men at kirken defineres ut fra sitt sentrum i Jesus Kristus. Samtidig må, som nevnt, evangeliets helhetlige sosiale og politiske natur tas på alvor. Evangeliet forkynnes aldri i et tomrom, og for at kirken skal være en *åpen* folkekirke, må den også invitere til deltakelse i et faktisk fellesskap. De ansatte kan ikke være den sosiale kroppen alene. Noe av det mest kritiske i folkekirkens møte med forbrukerkulturen, etter mitt syn, er hvordan den infiltrerer kirkens selvforståelse, ved at kirken for eksempel ser på seg selv som en tjenesteprodusent. Kirken skal ikke, og *kan* ikke, møte *markedets behov*, men heller stille spørsmålstegn ved om disse behovene er reelle, slik Cavanaugh gjør i *Nattverdens økonomi*. Patrik Hagman viser hvordan kirken kan gjøre motstand mot forbrukerkulturen gjennom det folkekirken allerede driver med, nemlig å feire gudstjeneste.

Måten dette gjøres på, er avgjørende for praksisenes formende potensiale. Samtidig må heller ikke kirkens dydsfellesskap begrenses til gudstjenesten. Hele menighetens liv er inkludert, og skjer i en vekselvirkning mellom samling og utsendelse.

Utblick: Hvilke ressurser har Den norske kirke i møte med forbrukerkulturen?

Å være kirke i verdens rikeste land er et privilegium og et stort ansvar. I løpet av veldig kort tid har et forbruk som bidrar til ekstremt høyt økologisk avtrykk blitt alminneliggjort. Som sosiale og relasjonelle mennesker blir vår virkelighetsforståelse og moralske dømmekraft formet av fellesskapene vi er en del av. Den eneste måten vi kommer til å klare å gå radikalt ned i materiell velstand på, slik vi må hvis vi skal leve etter klodens tåleevne, er hvis vi er et fellesskap som gjør det sammen. Den norske kirke er ikke lenger en «leverandør» av etikk til det norske samfunnet, men er mange små og store fellesskap som øver seg på å tolke livene sine i lys av den store fortellingen, og se på seg selv som en del av Guds handling med og i verden. Da kan et liv formet etter nattverdens økonomiske logikk være mulig, i alle fall i små glimt.

Hvis folkekirken skal være en betydningsfull aktør i det norske samfunnet, må det vi tror på være forankret i fellesskapet. Hvis biskopene våre eller andre representanter for Den norske kirke skal være en profetisk *stemme* i samfunnet, må kirken også ha en *kropp* som virkeliggjør budskapet. Den norske kirke *har* ressurser til å møte forbrukerkulturen. Ikke ved å være et etisk ekspertorgan, men ved å være seg selv, nemlig *en kirke*.

I denne oppgaven blir praksisene trukket fram som avgjørende for folkekirkens mulighet til å være motkulturell. Her har Den norske kirke mulighet til å være kreative i måten praksisene utformes på, slik at de oppnår nettopp dette. *Grønn menighet* er et konsept som jobber med dette, og mulighetene er mange for å legge til rette for at praksisene vi *allerede* gjør i større grad blir fellesskapsbyggende og former oss i en retning vi ønsker.

Alt vi gjør kommuniserer, bevisst eller ubevisst, hva vi tenker at kirken er og bør være. Derfor må for eksempel Den norske kirkes strukturer legge til rette for at fellesskap kan bygges. Sentralisering av ansatte eller fokus på statistikk har gode hensikter, men kommuniserer i større

grad at kirken er en tjenesteyter, framfor liv levd i fellesskap. Vi må jobbe kontinuerlig for å bryte ned skillet mellom ansatte og ikke-ansatte, uten å undervurdere kompetansen og ressursene mange av de ansatte bidrar med inn i fellesskapene. Språket vi bruker om kirken skaper virkelighet. Ord som «trosopplæringstilbud», «brukerundersøkelser», og det mye brukte ordet «frivillige», skaper et «vi» og «dem», og vitner om markedstenkning framfor fellesskapsbygging.

Patrik Hagman og Jan Eckerdal forteller at det å være kirke innebærer en risiko.²¹⁵ Det er mange fallgruver for de ulike posisjonene jeg har drøftet i denne oppgaven, og de skal vi være oppmerksomme på. En ekklesiologi som fokuserer på det sosiale og dydsformende fellesskapet, kan føre til eksklusive fellesskap som trekker seg vekk fra, heller enn å forandre verden. Å heve stemmen, leve motkulturelt eller bygge fellesskap av syndige mennesker kan gå galt, og det går ofte galt. Men jeg tror at det er en risiko det er verdt å ta. Om vi ikke prøver, går vi glipp av muligheten til å gjøre en reell forskjell, og til å oppdage hvordan Gud bruker sitt folk til å vise mennesker i verdens rikeste land at Gud har noen gode nyheter til oss, som også de rike trenger å erfare.

²¹⁵ Eckerdal og Hagman 2015: 64

5 Litteratur

- Aldén, Mats. Lundberg, Johanna Gustafson.(2014) Skapelsen som evangeliets forståelseshorisont. En ekklesiologisk erinran. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Årg. 90. s.122-132.
- Bergem, Ragnar Misje. (2019). *Politisk teologi*. Oslo: Dreyers forlag
- Billing, Einar. (1920) *Vår kallelse*. (4.oppl) 1.oppl 1909. Stockholm. Sveriges kristliga studentsrörelses förlag.
- Cavanaugh, William T. Bailey, Jeffrey W., Hovey, Craig.(red.) (2012) *An Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Cavanaugh, William. (1998) *Torture and Eucharist : theology, politics, and the body of Christ*. Oxford: Blackwell Publishers
- Cavanaugh, William. (2002) *Theopolitical Imagination. Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. T & T Clark Ltd.
- Cavanaugh, William. (2011). *Migrations of the Holy. God, State, and the political meaning of the church*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Cavanaugh, William. (2013). *Nattverdens økonomi*. Først utgitt i 2008 av Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Norsk utgave: Luther forlag AS.
- Cavanaugh, William. (2015) Return of the Golden Calf: Economy, Idolatry, and Secularization since Gaudium et spes. *Theological Studies*. Vol 76(4) 698-717
- Cavanaugh, William. (2016) *Field Hospital: The Church's Engagement with a Wounded World*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Christoffersen, Svein Aage.(2012) *Handling og dømmekraft. Etikk og menneskesyn i lys av kristen kulturarv*. 1.utgave 1994. 2.utgave 2012. Oslo: Universitetsforlaget
- *Country Overshoot Days*. Hentet 06.12.19 fra:
<https://www.overshootday.org/newsroom/country-overshoot-days/>
- Dietrich, Stephanie Elstad, Hallgeir. Fagerli, Beate. Haanes, Vidar L. (red.) (2015) *Folkekirke nå*. Oslo: Verbum Akademisk.
- Dietrich, Stephanie, Dokka, Trond Skard og Hegstad, Harald (red.). (2011) *Kirke nå. Den norske kirke som evangelisk luthersk kirke*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.

- Eckerdal, Jan. (2008) Folkkyrkans kropp. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Årg 84.
- Eckerdal, Jan. (2012) *Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning*. Skellefteå: Artos.
- Eckerdal, Jan. Hagman, Patrik. (2015). En trinitariskt förankrad kyrkoteologi. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Årg 91. s. 64-67
- Fagermoen, Tron. (2016) Et valg mellom visjoner? En analyse av ulike kirkesyn i kirkevalgkampen 2015. *Tidsskrift for praktisk teologi*. 1-2016. 33.årg. Luther Forlag.
- Fagermoen, Tron. Etter folkekirken: en kritisk diskusjon av neo-baptismen som veileder for de nordiske folkekirken. *Tidsskrift for praktisk teologi: tilleggshefte til Luthersk kirketidende, 2014*, p.24-35
- FN-Sambandet. (2018) *Tema: Fattigdom*. Hentet 06.12.19 fra: <https://www.fn.no/Tema/Fattigdom/Fattigdom>
- FN-Sambandet. *Økologisk fotavtrykk*. Hentet 06.12.19 fra: <https://www.fn.no/Statistikk/OEkologisk-fotavtrykk>
- Gill, Robin (Red.). (2012) *The Cambridge Companion to Christian Ethics* (2.utg). UK: Cambridge University Press
- Gregersen, Niels Henrik. (2008) Dogmatik som samtidsteologi. *Dansk teologisk tidsskrift*, 71(4), s. 290-310.
- Gregersen, Niels Henrik. Uggla, Bengt Kristensson. Wyller, Trygve. (red.) (2017) *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future og Scandinavian Creation Theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hagman, Patrik. (2012) To Travel in One place: Openings for a New Asceticism in the Theology of Stanley Hauerwas. *Political Theology*, Vol.13(1), p.93-109
- Hagman, Patrik. (2013) *Efter Folkkyrkan: en teologi om kyrkan i den efterkristne samhället*. Artos & Norma Bokförlag.
- Hagman, Patrik. (2014a) *Om sann gemenskap. Att leve i en kapitalistisk hederskultur*. Artos & Norma bokförlag: 2014.
- Hagman, Patrik. (2014b) Tydlighet och öppenhet. Eller, varför de lutherske folkkyrkorna i Norden behöver en kombination av katolsk ock anabaptistisk teologi för att möta framtiden. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Årg. 90. s.102-110.

- Halldorf, Joel. Wenell, Fredrik. (red) (2014) *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
- Hauerwas, Stanley. (1981) *A Community of Character. Toward a constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press.
- Hegstad, Harald. (2009) *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.
- Idestrom, Jonas og Kaufmann, Tone Stangeland(red). (2018). *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography*. Eugene: Pickwick Publications.
- Idestrom, Jonas(red). (2010) *For the Sake of the World: Swedish Ecclesiology in dialogue with William T. Cavanaugh*. Eugene: Pickwick Publications.
- Jeanrond, Werner G. (1991). *Theological Hermeneutics. Development and Significance*. London: The Macmillian Press Ltd.
- Johannesen, Asbjørn. Tufte, Per Arne. Christoffersen, Line. (2010) *Introduksjon til samfunnsvitenskapelig metode*. (4.utg.) Oslo: Abstrakt forlag.
- *Kirkens Grunn*. (1942). Hentet 29.12.19 fra <https://www.prest.no/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/Kirkens-Grunn-til-prest-no.pdf>
- MacIntyre, Alasdair. (2007) *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3. utg). 1. utgave 1981, 2. utgave 1985. London: Gerald Duckwork & Co Ltd.
- Pave Frans. Apostolisk ekshortasjon: *Evangelium Gaudium*. Hentet 22.12.19 fra: http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#No_to_the_new_idolatry_of_money
- Phillips, Elizabeth. (2012) *Political Theology. A Guide for the Perplexed*. London/New York: T&T Clark International.
- Rasmusson, Arne. (1995) *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Stålsett, Sturla J. (1994) Teologi og politikk: fra «sosial-etikk» til «gudsrike-praksis».
Norsk teologisk tidsskrift. Årg.95 s. 31-46

- Vikström, Björn. (2008) *Folkkyrka i en postmodern tid. Tjänsteproducent i välfärdssamhället eller engagerande gemenskap?* Åbo Akademi.
- Wingren, Gustaf. (1960) *Evangeliet och kyrkan*. Lund: Gleerups Förlag.