

Leder

Dette nummeret begynner med klagen. I sin artikkel peker Ståle Johan Aklestad på at det som skjer med den klagende i de gammeltestamentlige klagesalmene, har interessante likhetstrekk med det terapeutiske begrepet "affektbevissthet". En konsekvens av dette er at en gudstro som står i kontakt med affektene, vil være en vital gudstro, og at den uten slik kontakt vil kunne være farlig og dysfunksjonell. Artikkelen understreker behovet for å gi klagen større plass i liturgi og fromhetsliv.

Også den neste artikkelen hører til på sjelesorgens område. Anna Dalaker påpeker og drøfter betydningen av håp for mennesker i livets slutfase. I denne sammenhengen drøfter hun også prestens rolle og betydningen av den empatiske sjelesorgsamtale.

Bård Mæland følger i dette nummeret opp sin artikkel fra forrige nummer om imaginasjon. Tema for denne artikkelen er "kirkelig reimagnasjon", hvordan kirken må tenke fremtidsrettet og mulighetsorientert om sin situasjon. Mæland drøfter i artikkelen både mer kulturorienterte og ekklesiologisk orienterte bidrag til denne tematikken.

I sin artikkel setter Lars Råmunddal et utfordrende og omstridt tema på dagorden, nemlig "åndskamp". Med utgangspunkt i sosialantropologen Paul Hiebert pekes det i artikkelen på behovet kirken har for å utforme en helhetlig praktisk-teologisk tenking på dette området, samtidig som han gir en skisse til hvordan en slik tenkning kan utformes.

Ikke mange kirkelige utredninger har trukket seg like mye debatt som "Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid" fra 1999. Redaksjonen har bedt Peder Gravem om å analysere noen av bidragene i denne debatten.

Resultatet foreligger i dette nummeret, i en artikkel der han ved hjelp av et religionsfilosofisk perspektiv setter debatten inn i en større sammenheng og drøfter noen av de sentrale spørsmålene som var involvert.

Under vignetten "Aktuelt" drøfter Atle Sommerfeldt til slutt spørsmålet om kirkens og kirkelige organisasjoners rolle som politiske endringsagenter. Han forsøker her å nyansere spørsmålet om kirkens politiske rolle, bl.a. gjennom skjelningen mellom kirken som aktør og kirken som arena.

HARALD HEGSTAD

AD FONTES

All visdom kommer fra Herren,
og evig er den hos ham.
Hvem kan telle sanden ved havet,
regnets dråper og evighetens dager?
Hvem kan utforske himmelens høyde,
jordens bredde og havets dyp?
Før dem alle er visdommen skapt,
den kloke innsikt er fra evighet av.
Hvem har fått åpenbart visdommens rot,
hvem har forstått dens kloke råd?
Bare én er vis –
ham må vi frykte over alle ting:
han som sitter på sin trone.
Det var Herren som skapte visdommen.
Han så den og målte den,
han øste den ut over alt han skapte.
Den er utdelt til alle, slik han har bestemt,
de som elsker ham, får den i rikelig mål.

Jesu Siraks sønns visdom 1,1–10
(sitert etter *Det gamle testaments apokryfiske
bøker*, Det Norske Bibelselskap 1988)

Eg skrik fordi mitt hjarte brøler¹

Gi smerten ord.
Den sorg som mister mæle
Hvisker sin kval til det forpinte hjerte
Og ber det briste.

William Shakespeare²



AV STÅLE JOHAN AKLESTAD

saklestad@gmail.com

Salmisten klagar. Job klagar. Elia klagar. Jona klagar. Jeremia klagar. Og forfattarane av Klagesongane klagar. Dei klagar til Gud. Tekstane deira dirrar av smerte. Dei klagar i djup anfektning: Kvar er du, Gud? Dei klagar i høglydt protest: Dette aksepterer eg ikkje. No er det nok. Hit, men ikkje lenger. Og dei klagar i fortvila resignasjon. Gå! Lat meg få vere i fred! Dei tek ikkje omsyn til verken sitt eige eller Guds rykte. Dei brukar ikkje noko filter. Dei vekkforklarar ikkje noko, pyntar ikkje på situasjonen. Det vi høyrer, er utildekt og ekte. "Kor lenge, Herre? Vil du gløyma meg for alltid? Kor lenge vil du løyna ditt åsyn for meg? Kor lenge skal eg ha uro i hugen og heile dagen sorg i hjarta?" (Sal 13,1–2; 11–16). "Heller døden enn denne lidning! Eg er lei av dette! Eg lever ikkje evig. Lat meg vere!" (Job 7,15–16) "No er det nok. Ta livet mitt, Herre!" (1 Kong 19:4)

Bakgrunnen for denne artikkelen³ er mitt eige møte med klagetekstane i Det gamle testamentet vinteren 2008 i samanheng med utarbeidinga av ein klageliturgi til bruk ved Menighetsfakultetet. Dette møtet gjorde djupt inntrykk. Eg opplevde ein gjenklang i desse tekstane, noko som var både framandt og kjent på ein gong: Framandt fordi språket i tekstane var så direkte og kompromisslaust at vi under arbeidet med stoffet fleire gongar måtte spørje oss sjølve: Går dette an å seie i ei kyrkje? Går dette an å seie i det heile? Er ikkje dette å gå langt over streken? Og samstundes kjent fordi dette språket gav ord til mine eigne erfaringar av

sorg og smerte i forhold til Gud på ein måte eg ikkje hadde opplevd før, og på ein heilt annan måte enn det eg vanlegvis opplever i liturgien. Tekstane var tydeleg konfronterande, og spørsmål og kjenslene som eg, i overført tyding, lenge hadde prøvd å legge frå meg i våpenhuset, vart gjennom desse tekstane tekne med inn i kyrkjerommet og stilte direkte til Gud.

Tematikk og problemstilling

Som menneske unngår ingen av oss smerte – i kortare eller lengre periodar i livet, med varierende intensitet, i fysisk eller psykisk form. "Human experience includes those dangerous and difficult times of dislocation and disorientation when the sky does fall and the world does indeed come to an end."⁴ Å vere sårbar og mottakeleg for smerte er eit grunnvilkår for mennesket,⁵ og ein berekraftig teologi må ha eit språk for kjensler og erfaringar som knyter seg til smerte og lidning.⁶ Klage er eit slikt språk. Likevel har klage generelt hatt ein marginal plass både i kyrkje, liturgi og fromheitsliv. Brueggemann skriv: "The laments are not widely used among us, not printed in most hymnals, not legitimated in our theology."⁷ Hanne Løland har arbeidd med klage i teksttrekkjene til Den Norske Kyrkje og finn at den har ein svært marginal plass. Og sjølv om dei nye teksttrekkjene gjev noko meir plass til klagetekstane, er ikkje endringa stor.⁸

Kva tyder det når klagetekstane så sjeldan får lyde i kyrkjeromma våre? Er vi redde for å gje

dei smertefulle kjenslene eit uttrykk? Kvifor? Er dei upassande? Manglar vi eit språk? Dette var spørsmål som reiste seg under arbeidet med klageliturgen. Og dei førte med seg eit anna spørsmål. Eg la nemleg merke til at fleire hadde hatt den same opplevinga som eg i møte med desse tekstane: Ei slags frigjerande kjensle av godkjenning eller legalisering av både smerta, opprøret og spørsmåla. Kvifor verka det som desse tekstane kunne ha ein slags frigjerande og til og med vitaliserande verknad på menneske som levde i eller hadde opplevd smerte og lidning? For å leite etter eit svar på dette har eg i mitt arbeid sett på klage som fenomen i lys av moderne affektteori i Jon Monsen⁹ si utforming.¹⁰ Dette gjer eg av fleire grunnar. Tekstane i GT tek utgangspunkt i konkrete og subjektive opplevingar av smerte og lidning, og ved å bruke ein psykologisk affektteori meiner eg at eg arbeider tett opp mot det som er tekstane sin grunnkarakter, ettersom psykologien nettopp arbeider med konkrete menneskelege erfaringar og har utvikla teoriar og verktyø for å forstå og arbeide med desse erfaringane. Teologien har etter mi meining alt å vinne på å ta i bruk innsikter frå andre fagområde, og ein psykologisk inngang gjev heilt andre mogelegheiter til å gå inn i den affektive dimensjonen av klagen enn ei reint GT-fagleg tilnærming ville gjort. Grunnen til at eg vel å bruke Monsen, er hans svært interessante omgrep *affektbevisstheit*; dette vil eg utdjupe etter kvart. For det andre er psykologien i stor grad behandlings- og løysingsorientert; fokuset på mogeleg endring er svært framtreddande.¹¹ Dette perspektivet meiner eg er svært interessant i møte med klage. I praksis fører det til at eg fokuserer meir på kva klage fører til, enn sjølve klagen, og at eg ikkje drøftar dei eksistensielle spørsmåla klagen reiser i høve Gud. Dette ser eg ikkje på som noko problem ettersom desse aspekta ved klage er sterkt vektlagt m.a. hjå Brueggemann og Morrow.

For å utdjupe Monsen på nokre sentrale punkt som gjeld det språklege aspektet ved klage, vil eg også bruke meir filosofisk stoff frå Arne Johan Vetlesen, Finn Skårderud m.fl. I den GT-faglege delen av arbeidet skriv eg på bakgrunn av arbeida til m.a. Westermann og Brueggemann,

som begge er toneangjevande namn i GT-forskinga og har jobba spesielt med temaet klage, men også norske forskarar som Klara Myhre og Torborg Aalen Leenderts.

Klage som uttrykk for affekt

Dei siste åra har det blitt gjort eit viktig arbeid med å revitalisere klagen innanfor academia. Fleire har skrivne om klage, både om klagens funksjon og om nødvendigheita av å klage, og ein har peika på evna den har til å forløyse smerte, å tydeleggjere smerte, å setje ord på smerte og gje den ei stemme, samt mogelegheita klagen gjev til protest og oppgjer.¹² I tillegg har ein peika på farane ved ei tru som ikkje gjev plass til heile spekteret av menneskelege erfaringar, også dei smertefulle og vanskelege.¹³

Mitt arbeid med klage byggjer på dette tidlegare arbeidet, men eg tek utgangspunkt i det som få ser ut til å ha arbeida spesifikt med, men som ligg heilt oppe i dagen som eit iaugefallande fellestrekk i tekstmaterialet: klagens affektive dimensjon, det at tekstane så tydeleg gjev uttrykk for kjensler. Dei fleste tekstane inneheld det eg vil kalle ei sterk affektiv språkleg ladning, og ei grunnspråkleg analyse av nokre av tekstane der ein tek omsyn til kjenslespråket sin fysiologiske basis i GT, viser nettopp eit fortetta språkleg uttrykk for sterke smertefulle affektar.¹⁴ Klagetekstane i GT uttrykkjer altså sterke kjensler, og desse kjenslene ser ut til å vere integrerte og aksepterte i gudsrelasjonen.

Affektbevisstheit – om å oppfatte, gjenkjenne og uttrykkje kjensler

Med utgangspunkt i Silvan Tomkins sin affekt- og scriptteori har Jon Monsen arbeidd både klinisk og teoretisk med affektar, og heilt sentralt i dette arbeidet står hans omgrep *affektbevisstheit*. Monsen hevdar at auka affektbevisstheit er nøkkelen til psykoterapeutisk forandring.¹⁵ Kva er så affektbevisstheit? Monsen definerer det som *”det gjensidige forholdet mellom aktivering av grunnleggjende affektar og individets evne til å bevisst oppfatte, reflektere over og uttrykke disse affektive opplevelsene”*.¹⁶ Affektbevisstheit handlar altså om vår evne til å oppfatte, gjenkjenne og uttrykkje kjensler, og ifylgje Monsen

vil låg affektbevisstheit føre til tap av heilskapsoppleving og samanheng i sjølv, og vanskar med å representere seg sjølv i høve til andre. Ei høg grad av affektbevisstheit skulle derimot vere forbunde med god mental helse.¹⁷

For å kartlegge affektintegrasjon utvikla Monsen og medarbeidarar eit affektbevisstheitsintervju (ABI) for ni grunnaffektar,¹⁸ der kvar av dei ni grunnaffektane vart utforska i fire bevisstheitsskalaer hjå pasienten.¹⁹ Affektbevisstheitsintervjuet gav overraskande resultat. Monsen og Monsen skriv: "ABI var opprinnelig tenkt som et diagnostisk instrument, men erfaringen med å bruke intervjuet fikk oss også til å endre vår psykoterapimodell."²⁰ Det viste seg nemleg at pasientane vart meir fokuserte og involverte i dialogen enn under vanlege terapitimar; det såg ut til at dei fekk betre tilgang til egne assosiasjonar og sentrale scener: "Terapeutene i Tøyen-prosjektet erfarte at det å holde fokus på affektene når pasientene mistet seg selv, hjalp pasientene til å få kontakt med egne affektopplevelser igjen. Gradvis, og ved hjelp av terapeutens affektfokus, utviklet de tydeligere oppmerksomhet, bedre toleranse og mer differensierte og direkte måter å uttrykke seg selv på."²¹ Og samstundes verka det som intervjuet og den vedvarande utforskinga av affektive opplevingar rett og slett hadde ei vitaliserande effekt på pasientane.

Ei gudstru som er i kontakt med affektane

Monsen hevdar i sine studier at låg affektbevisstheit vil føre til fragmentering av sjølv og ei forstyrre evne til å representere seg sjølv i forhold til andre, medan høg affektbevisstheit vil medføre auka tydelegheit og sterkare oppleving av eit samanhengande sjølv, og at det å kome i kontakt med affektane i seg sjølv har ei vitaliserande effekt. Dersom ein ser på klage i lys av denne forskinga, vert resultatet etter mi meining svært interessant. I arbeidet med klage-tekstane i GT finn eg at eit viktig fellestrekk i tekstmaterialet er den sterke affektive ladninga i språket, det at tekstane så tydeleg gjev uttrykk for sterke affektar og brettar den smertefulle røyndommen ut for Gud. Eg ser her parallellar til Monsen si forskning. Klage-tekstane i GT har sjølvstilt ikkje same funksjon som eit affekt-

bevisstheitsintervju; likevel er det interessante likskapstrekk mellom det som skjer med den klagande i klagen, og det som skjer med pasienten i arbeidet med affektbevisstheit: Det kan verke som det som skjer i klagen, nettopp er at den klagande utviklar større affektbevisstheit og dermed opplever dei positive effektane av dette i form av ei sterkare kjensle av eit samanhengande sjølv, auka tydelegheit og vitalisering.²² Auka affektbevisstheit og dermed eit styrka forhold til seg sjølv vil truleg medføre eit meir heilt forhold til andre og til Gud, og ei gudstru som er i kontakt med affektane, vil dermed vere ei meir vital gudstru enn ei som ikkje er det. Motsett vil det også vere ein klår samanheng mellom låg affektbevisstheit og gudstru: Ei fragmentering i sjølv vil truleg også medføre ei fragmentering i trua, og ein vil ha vanskar med å representere seg sjølv i høve andre, i dette tilfellet Gud. Ei oppleving av seg sjølv som utdeleg vil truleg medføre at ein opplever Gud som utdeleg.

I tillegg vil eg hevde at spesielt toleranseaspektet (i kor stor grad ein kan tillate seg å late affekten verke i seg) ved affektbevisstheitsomgrepet til Monsen er viktig i høve gudstru. Det at klage-tekstane og klage som tematikk har ein så liten plass i liturgi og fromheitsliv kan tyde på at toleransenivået for smertefulle affektar er låg i mange kristne samanhengar,²³ og fråværet av eit språk som uttrykkjer smertefulle affektar, signaliserer indirekte at desse affektane anten er urelevante, upassande eller ulovlege. Dette er interessant ettersom Monsen peikar på at ein viktig grunn til mangelfull sjølvutvikling og låg affektbevisstheit er idealførestillingar og forventningar i oppvekstmiljøet. Slike idealførestillingar og forventningar vil få konsekvensar for gudstrua: Ein Gud som ikkje toler dei smertefulle affektane, er ein Gud som ikkje toler tyngda av menneskeleg erfaring, noko som undergrev inkarnasjonen og gjev den truande ein Gud som ein i ytste konsekvens berre kan nærme seg når ein har det godt. Låg affektbevisstheit vil altså påverke gudsbilete og gudstru, og konsekvensane av ei tru som ikkje er i kontakt med affektane, er farleg fordi ho hindrar naudsynt bearbeiding av smertefulle erfaringar.

Ei gudstru som er i kontakt med affektane, vil truleg også vere ei gudstru som er i kontakt med det Vetlesen kallar *livets ontologiske dimensjon*. Det som kjenneteiknar kjenslene, er i fylgje Vetlesen dimensjonen av *berørtheit*: Gjennom kjenslene opplever vi å bli bevegde og rørte. Hendingar, handlingar, personar og situasjonar "der ute" gjev meining for oss i affektiv-bevegande forstand. På denne måten peikar kjenslene på ei side ved vår eksistens, som vi ikkje kan bestemme over. Vi har ikkje valt verken kjenslene eller det at vi er konstituerte slik at vi let ting bety noko for oss og gje meining for oss.²⁴ Vetlesen kallar altså dette for den ontologiske dimensjonen ved livet, at det finst gjevne, ikkje-valbare sider ved tilværet, som vi ikkje har kontroll over. Avhengigheit, dødelegheit, relasjonane si skjørheit og eksistensiell einsemnd, alt dette er grunnvilkår som er ufråvikelege for eit menneske.²⁵

Dette medfører ei grunnleggande sårbarheit i mennesket: Vi er berørbare og avhengige. Vi lever våre liv i *uovervinneleg sårbarheit*.²⁶ Denne sårbarheita medfører at vi alltid, i alle fall som moglegheit, er mottakelege for smerte. Dette kan verke som eit negativt utgangspunkt. Men kanskje er det nettopp denne sårbarheita ved oss, dette at vi lever våre liv som *berørbare vesen*²⁷, som også gjer oss i stand til å ta inn det gode frå andre i form av kjærleik og ivaretaking²⁸ og til å opne oss for verda og ta imot livet som gåve.²⁹ Dersom dette er tilfelle, er ikkje sårbarheit som grunnvilkår einsidig negativt, men også grunnlaget for vår evne til glede, kjærleik, ømheit og fellesskap.

Eit språk som er i kontakt med affektane

Andre Green hevdar at for at språk skal vere effektivt, må det vere i kontakt med affektane: "Without affect there is no effective language. Without language there is no effective affect."³⁰ Dette språklege aspektet er noko Monsen i mindre grad reflekterer i affektteorien sin, men som eg vil hevde trer klart fram i arbeidet mitt med GT-stoffet. Både Brueggemann, Myhre, Aalen Leenderts og O'Connnor vektlegg det språklege aspektet ved klagens funksjon: Det er ved å gje smerta eit språk at klagan kan verke forløysande og tydeleggjerande på situasjonen.

Ved å formulere smerta som ord tek ein situasjonen og smerta i eige.

Owe Wikström undersøker i ei skjønnlitterær studie det religiøse språket sin psykologiske innverknad på individet og viser korleis religiøst språk både kan verke lukkande og opnande.³¹ Ifylgje Wikström kan religiøst språk i nokre tilfelle hindre naturleg utvikling og verke lukkande og oppbremsande; dette skjer når det religiøse språket er altfor eintydig og fastlåst. Eit slikt språk er karakterisert av *mangel*. Mot denne horisonten vil eg på grunnlag av funna mine seie at eit språk som er i kontakt med affektane, er eit språk som *utvidar* og *opnar*. Ved å gje eit språk til dei smertefulle kjenslene hjelper klagan den klagande til å kome i kontakt med si eiga smerte og sine eigne kjensler, og ved å stille radikale spørsmål direkte til Gud utfordrar og utvidar klagetekstane det religiøse språket og opnar opp for ei utviding av den klagande sitt gudsbilete.

Å vekkje røyndommen

Den amerikanske forskaren Elaine Scarry undersøkte i 1985 psykologiske mekanismer knytt til ekstrem smerte i form av tortur, og studia viser at språket i ein slik situasjon gradvis blir borte ettersom smerta vert sterkare. Offeret sin røyndom av psykisk innhald vil gradvis forsvinne, og til slutt vil kroppen og eins eiga smerte vere det einaste ein greier å forhalde seg til, og dermed det einaste som eksisterer.³² Dette handlar rett nok om fysisk smerte, men Vetlesen argumenterer for at skiljet mellom fysisk og psykisk smerte skadar meir enn det gagnar når det gjeld å forstå fenomenet smerte.³³ Absolutt eller total smerte, anten ho er fysisk eller psykisk, vil øydeleggje språket. Den ytre røyndommen vil forsvinne, og ein trekkjer seg meir og meir inn i seg sjølv.³⁴ Som Vetlesen skriv: "Under sterke smerter blir hele min livsverden, min horisont, snevret inn; min oppfattelse av tiden og rommet, mine relasjoner (...) Endepunktet er nådd når tilværelsen reduseres til kroppen."³⁵ Denne prosessen kallar Scarry *"the unmaking of the world"*³⁶.

Vetlesen hevdar på dette grunnlaget at "nærveret av smerte betyr tapet av verden, den fortløpige verden av psykisk innhald, av initiativ og

betydning.”³⁷ Dette kan ein tydeleg sjå i samanheng med ein depresjon der den deprimerte mister kontakta med verda og stengjer seg inne i seg sjølv. Som Vetlesen uttrykkjer det: ”Selve vår kontakt med verden, vår oppslukthet i den, visner hen,” og ”Sansenes eminente og tilsynelatende grenseløse, utvungne og uhindrede åpenhet overfor verden (...) erstattes av en gedigen lukning.”³⁸

Vetlesen viser altså, med utgangspunkt i studia til Scarry, korleis språket og stemma er heilt sentrale for vår evne til å oppleve psykisk innhald og meining, og at sterk smerte bryt ned språket. Dette kastar lys over det Myhre seier om at klagen har ei evne til å ”vekkje” røyndommen. Det å gje smerta eit språk og ei stemme vil motverke den naturlege effekten av smerte, som altså er å bli dregen innover i seg sjølv og miste språket. I staden vert stemma ein protest og verkar i motsett retning ved å halde fast på og vekkje røyndommen. Ved å bryte tausheta og setje ord på situasjonen, ved å beskrive smerta og gje namn til røyndommen bryt ein ”fortryllinga” som smerta skaper og gjenerobrer den ytre verda. Brueggemann, som også viser til studiet til Scarry, skriv: ”As torture unmake persons, so speech makes persons.”³⁹

Språket er altså svært viktig i mennesket sitt møte med smerte. Å gjenvinne fotfestet i vanskelege situasjonar kan på mange måtar handle om å finne attende til språket, å leite etter eit språk som kan gje eit sant uttrykk for det som er min røyndom nett no, eit språk som er i kontakt med affektane. Klagetekstane gjev oss eit slikt språk.

Grensene for mitt språk er grensene for mi verd

Den unge Wittgenstein hevda i *Tractatus Logico-Philosophicus* at ”grensene for mitt språk betyr grensene for min verden.”⁴⁰ Er det slik at ein ved å utvide språket også utvidar røyndommen? Skårderud hevdar at språket i seg sjølv inneheld potensiale for endring. ”Jeg er satt saman av blod og innvoller og gener. Men limet i alt dette er språket. Språket gir meg uante muligheter for forandring (...).”⁴¹ Og han meiner språket kan forandre og overskride verda nettopp ved å *setje namn* på den.⁴² Dette er,

som eg har peika på, ein av klagen sine viktige funksjonar: å namngje smerta.

Vetlesen peikar også på språket sitt potensiale til forandring. Han hevdar at det å gjere smerte om til språk i seg sjølv har ei omformande kraft; han kallar det ”symboliseringens omformende kraft.”⁴³

Å omforme og bearbeide psykisk smerte ved symbolske formers hjelp vil si å ha mulighet til å skape bilder, sette ord på, gi skikkelse til, det ellers utålelige indre trykket. Dette trykket gjør så vondt og skaper slik indre spenning at det vil vende seg innover som selvdestruksjon eller utover som andre-rettet destruksjon dersom det ikke gis utløp i form av en tredje vei – som ord eller lyder, bilder eller forestillinger om det vonde og smerteskapende.⁴⁴

Dette kan kanskje vere ei forklaring på korleis Myhre kan seie at orda er dei første famlante skritt mot forandring.⁴⁵ Språket er i seg sjølv med på å skape endring. Skårderud skriv: ”Når vårt språk endres, endres vi også.”⁴⁶

Eg vil altså hevde at eit språk som er i kontakt med affektane, har ei ibuande terapeutisk kraft til forandring. Dette funnet set Jobs ord i eit nytt lys: ”Så legg eg ikkje band på min munn, men vil tala i mi djupe naud og klaga i min sjelekval” (Job 7,11). Og sameleis orda til den klagande i Salme 39: ”Så vart eg mållaus og still, eg tagde og hadde det ikkje godt. Mi lidning var hard, eg vart heit om hjarta; eg stunde, og det brann som eld. Då tok eg til orde og sa...” (Sal 39,3–4)

Avslutning

Eg peika i innleiinga på den marginale plassen klage har i kyrkje, liturgi og fromheitsliv. I klagetekstane har vi eit språk for den grunnleggande menneskelege erfaringa det er å oppleve smerte, og som også gjev stemme til protesten og opprøret mot Gud, men det er ikkje i bruk. Kva mister vi ved å ikkje bruke desse tekstane? Kva går vi glipp av? Etter å ha arbeidd med temaet, vil eg hevde at det er livsviktig for gudstrua at vi har eit språk for dei smertefulle affektane, og at vi ved å miste klagen går glipp av det vitaliserande og helbredande potensialet som ligg i desse tekstane, og dei positive effektane ei auka affektbevisstheit vil medføre, og at ein utan klagen står i fare for å ende opp med ei dysfunksjonell tru.

Skal vi få fleire av klagetekstane inn i litur-

gien? Eg meiner i høgste grad det. Tekstane har ei historie som liturgiske tekstar, og vi har, som eg har argumentert for, alt å tape på å ikkje bruke dei. Klage er eit språk, og i liturgisk samanheng ligg det klart til bruk i form av desse tekstane.

Litteraturliste

- Brueggemann, Walter: "A shape for Old Testament Theology, II: Embrace of pain", *Catholic Biblical Quarterly*, vol 47 (1988), s 395–415.
- Brueggemann, Walter: "From Hurt to Joy, from Death to Life", *Interpretation* 28, 1974, p 3–19.
- Brueggemann, Walter: "The costly loss of lament", *Journal for the study of the Old Testament* 36 (1986) p 57–71.
- Brueggemann, Walter: *The psalms and the life of faith*, edited by Patrick D. Miller, Minneapolis: Fortress Press 1995.
- Brueggemann, Walter: "Voice as counter to violence", *Calvin Theological Journal* 36 no 1 (2001), s 22–33.
- Bester, Dörte: *Körperbilder in den Psalmen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Demos, Virginia: *Exploring Affect: The selected writings of Silvan S. Tomkins: Studies in Emotion and Social Interaction*, Cambridge University Press 1995.
- Follesø, Gry Stålsett: "Vita-modellen: Eksistens og følelser: Fortelling om en ny behandlingsmodell i klinisk praksis", *Psykologisk Tidsskrift*, nr 1 2005.
- Green, André: *On private madness*, Madison, Connecticut: International Universities Press 1986.
- Gruber, M. I: *Aspects of nonverbal communication in the Ancient Near East*, Rome: Rome Biblical Institute Press 1980.
- Hartmann, Ellen: "Fra drift til selv: Konsekvenser for dynamisk psykoterapi" i Holte, Nielsen og Rønnestad (red.): *Psykoterapi og psykoterapiveiledning: Teori, empiri og praksis*, Oslo: Gyldendal Akademisk 2000.
- Heelas, Paul: "Emotion Talk across Cultures, i Harré, R & Parrott, W. Gerrod. (ed.): *The emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*, London: SAGE publications 1996.
- Henriksen, Jan-Olav: *Imago Dei: Den teologiske konstruksjon av menneskets identitet*, Oslo: Gyldendal Akademisk Forlag 2003.
- Holte, Nielsen og Rønnestad (red.): *Psykoterapi og psykoterapiveiledning: Teori, empiri og praksis*, Oslo: Gyldendal Akademisk 2000.
- Karterud, Sigmund: „Utviklingen etter Kohut“ i Karterud, S & Monsen, J. T: *Selvpsykologi: Utviklingen etter Kohut*, Oslo: ad Notam, Gyldendal 1997.
- Kruger, Paul A: "On emotions and the expression of emotions in the Old Testament: A few introductory remarks," *Biblische Zeitschrift*, vol 48, no 2 (2004), s 213–228.
- Leenderts, Torborg Aalen: *Når glassflaten brister*, Verbum 2005, 2. utg. 2007.
- Løland, Hanne: "Mitt liv er kommet nær dødsriket: klage i Det gamle testamentet og i dag", *Halvårsskrift for praktisk teologi*, årg. 25, nr 1 (2008), s 36–47.
- Monsen, Jon T. og Monsen, Kirsti: "Affekter og affektbevissthet : et bidrag til integrerende psykoterapimodell", i Holte, Nielsen og Rønnestad (red.): *Psykoterapi og psykoterapiveiledning: Teori, empiri og praksis*, Oslo: Gyldendal Akademisk 2000.
- Monsen, Jon T: "Selvpsykologi og nyere affektteori", i Karterud, S & Monsen, J. T: *Selvpsykologi: Utviklingen etter Kohut*, Oslo: ad Notam, Gyldendal 1997.
- Monsen, Jon T: Vitalitet, psykiske forstyrrelser og psykoterapi: *Utdrag fra klinisk psykologi*, Oslo: TANO, 1990.
- Morrow, William S: Protest against God: *The eclipse of a biblical tradition*, Sheffield Phoenix Press 2006.
- Myhre, Klara: "Leve i lyset med sitt mørke. Sjelesørgeriske motiv fra Det Gamle testamentets klagesalmer", *Tidsskrift for Sjelesorg* nr 2/3 1994 s 149–160.
- O'Connor, Cathleen M: *Lamentations and the Tears of the World*, Maryknoll, New York: Orbis Books 2002.
- Ricoeur, Paul: *The Conflict of Interpretations*, London: Continuum 2004. Original: *Le Conflict des interprétations: Essais, d'herméneutique*, éditions du Seuil 1969.
- Sasson, Jack M: *Jonah: A new translation with Introduction, Commentary and Interpretation*, The Anchor Bible, New York: Doubleday 1990.
- Scarry, Elaine: *The body in pain: The making and unmaking of the world*, Oxford University Press 1985.
- Schroer, S & Staubli, T: *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.
- Skårderud, Finn: *URO: En reise i det moderne selvet*, Oslo: Aschehoug 1998.
- Smith, Mark S: "The heart and innards in Israelite emotional expressions: notes from anthropology and psychobiology," *Journal of biblical literature*, vol 117, no 3 (1998), s 427–436.
- Stoppard, Janet M.: *Understanding depression: feminist social constructivist approaches*, London: Routledge 2000.
- Stordalen, Terje: *Støv og livspust: Mennesket i Det gamle testamente*, Oslo: Universitetsforlaget 1994.
- Stordalen, Terje: "Bibelens døde guder. Krigerguden Jahve – og Kristus, Guds offerlam", *Luthersk Kirketidende* nr 19, 2003.
- Tomkins, Silvan S: *Exploring Affect: The selected writings of Silvan S. Tomkins: Studies in Emotion and Social Interaction*, ed by Virginia Demos, Cambridge University Press 1995.
- Torp, E (red) m. fl.: *Fra skam til verdighet: Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*, Oslo: Universitetsforlaget 2003.
- Villanueva, Federico G: *The Uncertainty of a Hearing: A study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament*, Leiden: Brill NV 2008.
- Vetlesen, Arne Johan: *Smerte*, Oslo: Dinamo Forlag 2004.
- Westermann, Claus: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977.
- Westermann, Claus: "The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament", *Interpretation* 28, no 1 1974, p 20–38.
- Westermann, Claus: *Lamentations: Issues and interpretation*, Minneapolis: Fortress Press 1994.
- Whitehead, Evelyn E & James D: *Shadows of the heart: A spirituality of the Painful Emotions*, USA: iUniverse Inc, 2002.
- Wikström, Owe: *De ofrånkliga orden: Religionspsykologiska studier i modern svensk skönlitteratur*, Stockholm: Gummessons 1982.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Oslo, Gyldendal 1999. Første tyske utgåve i *Annalen der Naturphilosophie* 1921.
- Wolff, Hans W: *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser Verlag 1973.

Noter

- 1 Tittelen på artikkelen er ei meir direkte omsetjing av Sal 38,9, som i NO 78/85 er omsett "eg skrik fordi mitt sinn er i opprør".
- 2 Shakespeare, Macbeth, IV.iii.
- 3 Artikkelen er ein bearbeida versjon av spesialavhandlinga mi med same namn, skrive ved Menighets-fakultetet våren 2009 under vegleiing av prof. Leif Gunnar Engedal og Hanne Løland.
- 4 Brueggemann 1995:8.
- 5 Vetlesen 2004.
- 6 Terje Stordalen skriv noko liknande i ein diskusjon med Kjell A. Nyhus i Luthersk Kirketidende: "Tilværelsens mørke sider må vere representert i religionenes symbolunivers om den skal tjene til bærekraftig livstolkning" (Stordalen 2003:509).
- 7 Brueggemann 1988: 401.
- 8 Løland 2008.
- 9 Monsen er forskningsleiar ved Senter for klinisk psykologisk forskning, Psykologisk institutt, Universitetet i Oslo. Han er spesialist i klinisk psykologi, dr. psychol. og forskar innanfor psykoterapi, sjølvpsykologi, affekt- og scriptteori og personlegdomsforstyringar.
- 10 Det er eit langt sprang mellom fleire tusen år gamle hebraiske tekstar og moderne affektteori. Når eg likevel vågar meg ut på ei slik samanstilling, gjer eg det med grunnlag i eit postulat av Tomkins, som ser ut til å ha fått brei allmenn aksept: Affektane er medfødde og kjem forut for språket (Monsen og Monsen 2000:77, sjå også Gruber 1980 og Kruger 2004:216–217). Dersom affekt på denne måten er medfødt og universelt, vil eg kunne bruke ein moderne teori på tekstar frå ei heilt anna tid og ein heilt annan kultur, fordi eg veit at fenomenet, sjølve affektane, ikkje har forandra seg. Likevel gjenstår det her eit tekstarbeid, for sjølv om affektane ikkje har endra seg på nokre tusen år, har språket som uttrykkjer affektane, definitivt gjort det, og ein må kunne rekne med grunnleggande kulturelle forskjellar. For meir om samanhengen og om dette tekstarbeidet, sjå avhandlinga.
- 11 Skårderud 1998:275.
- 12 Sjå m.a. Myhre 1994, Brueggemann 1988, 2001, Leenderts 2007, O'Connor 2002.
- 13 Brueggemann 1986, O'Connor 2002, Myhre 1994.
- 14 Det hebraiske språket byggjer på eit lingvistisk system som har svært få abstrakte konsept og i stor grad speglar eit utgangspunkt i det konkrete, fysiske tilværet (Wolff 1973). Bruken av indre organ, spesielt bruken av hjarte, og skildringar av kroppslege psykosomatiske reaksjonar, vil difor vere sterke indikasjonar på affekt i teksten. For meir om dette, sjå avhandlinga mi i det eg kallar ei affektanalyse av Sal 22, Sal 102 og Sal 38.
- 15 Monsen & Monsen 2000:71.
- 16 Monsen og Monsen 2000:72.
- 17 Monsen og Monsen 2000:74.
- 18 (1) *interesse / iver*, (2) *velbehag / glede*, (3) *frykt / panikk*, (4) *sinne / raseri*, (5) *skam / auðmjuking*, (6) *tristheit / forviling*, (7) *misunnning / sjalusi*, (8) *skuldkjensle / anger* og (9) *ømheit / hengivenheit* (Monsen og Monsen 2000:73).
- 19 (1) oppmerksomheit, (2) toleranse, (3) emosjonell ekspressivitet og (4) begrepsmessig ekspressivitet.
- 20 Monsen og Monsen 2000:74.
- 21 Monsen & Monsen 2000:80.
- 22 Dette vil sjølvsgatt vere svært interessant å undersøkje empirisk, men det krev ei eiga studie; her peikar eg berre på den teoretisk mogelege samanhengen mellom klage og affektbevisstheit.
- 23 Ei studie av klagematikk vår tids fromheitslitteratur, t.d. Norsk Salmebok, Salmebok 2008 eller den moderne lovsongstradisjonen, ville her truleg gje interessante funn.
- 24 Vetlesen 2004:55–58.
- 25 Heidegger brukar ordet eksistensialar på desse gjevne livsvilkåra; hjå han omfattar dei avgrensingar i tid og rom, livets forgjengelegdom, dødelegheit, fridom, ansvar, skuld og meiningsløyse (Follesø 2005:73).
- 26 Vetlesen 2004:83.
- 27 Vetlesen 2004:82.
- 28 Vetlesen 2004:108.
- 29 Brueggemann 1995:9. Brueggemann byggjer her på Ricoeur (Paul Ricoeur: The conflict of Interpretations, omsett frå fransk: Le Conflict des interpretations: Essais, d'herméneutique, editions du Seuil 1969, Continuum, London 2004, s 365).
- 30 Green 1986:295.
- 31 Wikström 1982.
- 32 Scarry 1985.
- 33 Vetlesen 2004:61 Ein slik samanheng mellom fysisk og psykisk smerte ser vi også i GT der ein heller ikkje opererer med eit klart skilje.
- 34 Vetlesen 2004:18–19.
- 35 Vetlesen 2004:66.
- 36 Scarry 1985:27ff.
- 37 Vetlesen 2004:23.
- 38 Vetlesen 2004:66–67.
- 39 Brueggemann 2001:23.
- 40 Tractatus-Logico-Philosophicus 5.6.
- 41 Skårderud 1998:269.
- 42 Skårderud 1998:438.
- 43 Vetlesen 2004:108.
- 44 Vetlesen 2004:104. Brueggemann synest å hevde noko av det same i artikkelen "Voice as counter to violence", der han analyserer Sal 39 i eit taushet-/tale-perspektiv og hevdar at stemma og klagen kan gje utløp for det indre trykket som byggjer seg opp der den eine parten anten vert tvinga til eller frivillig vel taushet (Brueggemann 2001).
- 45 Myhre 1994:151.
- 46 Skårderud 1998:238.

Samanfatning

Artikkelen tek utgangspunkt i den høglydte klagen i Det gamle testamentet og ser på klagen sin funksjon i lys av moderne affektteori i Jon Monsen si utforming. *Affektbevisstheit* er hjå Monsen eit sentralt omgrep som handlar korleis vi oppfattar, gjenkjenner og uttrykkjer kjensler; studier viser at arbeid med affektbevisstheit fører til ei vitalisering hjå pasienten, og at auka affektbevisstheit er knytt til auka tydelegheit og ei sterkare oppleving av eit samanhengande sjølv. Artikkelforfattaren argumenterer for at det som skjer med den klagande i klagen, har interessante likskapstrekk med det som skjer med pasienten i arbeidet med affektbevisstheit, og at det kan verke som det terapeutiske og helbredande potensialet i klagetekstane nettopp ligg i det å gje den klagande tilgang til eigne smertefulle affektar og dermed utvikle ei høgare affektbevisstheit. Ei gudstru som står i kontakt med affektane, vil vere ei vital gudstru; motsett vil ei gudstru som ikkje står i kontakt med affektane, kunne bli fårleg og dysfunksjonell. Det vert dermed heilt avgjerande å gje språk og stemme til dei smertefulle affektane, og klagetekstane rekkjer oss eit slikt språk. Det at klage er språk, er heilt sentralt i denne samanhengen. Den naturlege verknaden av sterk smerte er at den bryt ned språket. Klagen verkar i motsett retning, ved å gje ord og språk til sin eigen situasjon "vekkjer" ein røyndommen. Eit språk som er i kontakt med affektane, vil vere eit språk som utvidar og opnar, og språket ber i seg sjølv ei terapeutisk kraft til forandring. Artikkelen understrekar behovet for å gje klagen større plass både i kyrkje, liturgi og fromheitsliv.

Det lyder best under trange kår – Det er et ekko av Guds drømmer i det høye¹

Betydningen av håp for mennesker i livets slutfase



AV ANNA DALAKER

Anna.Dalaker@haraldsplass.no

Håp er et mysterium, skriver den franske filosofen Gabriel Marcel (Marcel 1965:35). Jeg ”smakte” på ordet da jeg fant sitatet, og kjente at jeg likte det. Når vi ser hvordan mennesker ved hjelp av håp som kilde, inspirasjon, kraft og trøst klarer å møte, holde ut og prøve å forandre de mest krevende og umenneskelige situasjoner, er ”mysterium” et beskrivende ord på håp.

1. Tema for artikkelen²

For litt over et siden startet jeg i ny jobb som sykehusprest. Nesten halvparten av stillingen min er knyttet opp til palliativt team på sykehuset. De som blir henvist til palliativt team, er mennesker med uhelbredelig kreft som har behov for smertelindring både i forhold til både fysiske, psykiske, sosiale og åndelige/eksistensielle plager. Dette er mennesker som er inne i en kontinuerlig tapsprosess, kroppen forandrer seg, sykdommen overtar stadig flere arenaer i livene deres, og ”verden” blir tilsvarende innskrenket. Selv om jeg innimellom møter mennesker som ser på døden som ”den siste hjelper i vår nød” (NoS 281), er døden oftest en uvelkommen gjest uansett alder. I møte med døden blir vi alle avkledd og hjelpeløse, og det er ikke for ingenting at Paulus kaller døden for ”den

siste fiende” (1 Kor 15, 26). Sett utenfra, fra observatørposisjonen, vil mange si at dette er mennesker som er i en håpløs situasjon. Betyr det at de er mennesker uten håp, undret jeg meg da jeg startet i den nye jobben. Jeg var nysgjerrig på hvordan dette opplevdes innenfra, om mennesker i livets slutfase selv opplever at de har håp, og hva innholdet i et eventuelt håp er?

Denne undringen, sammen med et ønske om å lære mer om innholdet i fenomenet ”håp”, er utgangspunkt for denne artikkelen. Hovedfokus vil være å undersøke betydningen av håp for mennesker i livets slutfase. Som prest i palliativt team blir jeg utfordret i forhold til hvordan jeg kan være en håpsformidler og håpsbærer for terminalt syke mennesker, og jeg vil derfor også reflektere litt over hvordan jeg som prest og sjelesørger kan være det pastoralpsykologen Donald Capps kaller for en ”agent of hope” i møte med mennesker i livets slutfase (Capps 2001).

2. Avgrensning og metode

Teologisk forstått er håp knyttet til den treenige Gud som skaper, frigjør og livgiver, og til de løfter han har gitt menneskene. For den som tror på Gud, er framtiden åpen, fordi Gud som

har gitt disse løftene, er pålitelig og troverdig. Han holder sine løfter om utfrielse, frigjøring og frelse. Det vil imidlertid bli altfor omfattende for denne artikkelen å redegjøre utførlig for de kristne håp. Fokus vil være på håp i tilknytning til det å leve med terminal sykdom. Det er imidlertid en nær sammenheng mellom disse håpsdimensjonene, som bl.a. Moltmann gir uttrykk for på denne måten: "If hope draws faith into the realm of thought and life, then it can no longer consider itself to be an eschatological hope as distinct from the minor hopes that are directed toward attainable goals and visible changes in human life, neither can it as a result dissociate itself from such hopes by relegating them to different sphere while considering its own future to be supra-worldly and purely spiritual in character. The Christian hope is directed towards a *novum ultimum*, towards a new creation of all things by the God of the resurrection of Jesus Christ. It thereby opens a future outlook that embraces all things, including also death, and into this it can and must also take the limited hopes of renewal of life, stimulating them, relativizing them, giving them direction" (Moltmann 2002: 18–19).

I innledningen siterer jeg Gabriel Marcel som beskriver håp som et mysterium. Et mysterium kan ikke diskuteres eller forklares, bare leves, hevder han (Marcel 1965). Det innebærer at en situasjon vil kunne oppleves ulikt, alt etter om synsvinkelen er innenfra, dvs. med bakgrunn i levd liv, eller utenfra, fra observatørposisjonen. Jeg har tidligere arbeidet med troens rolle i mestringsprosessen av kronisk sykdom. Når en i denne sammenheng setter temaet "håp og livskvalitet" på dagsordenen, viser undersøkelser at det blir en spenning mellom hjelpepers utenfraperspektiv og den hjelpetrendendes innenfraperspektiv (Slevin et al. 1988). Jeg vil i denne artikkelen belyse temaet håp ut fra både innenfra- og utenfraperspektiv, men jeg vil vektlegge innenfraperspektivet når jeg skal redegjøre for betydningen av håp i livets slutfase. Dette vil jeg gjøre på bakgrunn av helsefaglige studier av håp hos alvorlig syke og døende mennesker. Jeg har lett etter slik litteratur innenfor sjelesorgfaget uten å finne det. Dette kan være et uttrykk for et poeng pastoral-

teologen Lester trekker fram i sin bok om håp. Han viser til at selv om håp er et sentralt tema i den kristne teologi, har det ikke fått like sentral plass i sjelesorgfaget, noe han forklarer med den nære relasjon sjelesorgen har til samfunnsvitenskapene, bl.a. til psykologifaget. Dette er fag som i stor grad vektlegger fortiden på bekostning av framtiden (Lester 1995).

Jeg vil innledningsvis gi en generell redegjørelse for fenomenet håp på bakgrunn av teologisk, filosofisk og helsefaglig litteratur. Deretter vil jeg beskrive nærmere håp og håpsprosesser hos terminalt syke mennesker, deriblant hva det er som styrker og svekker håp. Til slutt vil jeg reflektere over prestens rolle som en "agent of hope" i håpsprosesser hos alvorlig syke og døende mennesker.

3. Håp – et mangfoldig fenomen

De fleste av oss har en forestilling om hva håp er, men mange av oss kommer til kort når vi skal beskrive nærmere hva håp egentlig er. Det er vanskelig å gi en klar og entydig definisjon av fenomenet håp. Håp er "a diffuse, inclusive concept, denoting a mood or an attitude in which beliefs, emotions, imagination and purpose all are combined... characterized by a measure of confidence and affirmative expectation about the future" (Lester 1995:62).

Folk flest vil sidestille håp med ønsker og drømmer for framtiden. Vi har ovenfor sett at Marcel beskriver håp som et mysterium. Lester tar i sin fremstilling av håp utgangspunkt i menneskets bevissthet om tid. Han understreker sammenhengen mellom håp og framtid. Håp er en drivkraft eller motivasjonsfaktor i møte med framtiden. Det handler om troen på at noe uventet og godt kan skje i framtiden (ibid). I helsefaglitteraturen snakker en om håp som en mestringsstrategi (Herth 1990), en forutsetning for livskvalitet (Kaasa og Masterstvedt 1999). Noen fokuserer på at håp øker livslengden og bidrar til helse på lik linje med medisinsk og kirurgisk behandling (Wilman 2008, Hammer 2008). Håp er med andre ord et mangfoldig fenomen, og vi skal i dette avsnittet se nærmere på noen sider ved fenomenet håp. Men først skal vi på "håpets sted".

3.1 Det lyder best under trange kår

”Så lenge det er liv, er det håp”, sier vi gjerne. Hva da med mennesker som er henvist til palliativt team, mennesker som opplever at døden blir stadig mer nærværende i livet – er de mennesker uten håp? Det kan synes som at for folk flest er det opplest og vedtatt at en krevende livssituasjon utelukker håp. Går vi til teorier om håp, ser vi derimot at det motsatte er tilfelle. En krevende livssituasjon utelukker ikke håp, men er en forutsetning for håp (Capps 2001, Herth 1990, Lohne 2008). Håpets sted er ikke hos det moderne menneske som har alt. Vi håper ikke på ting som vi tar som en selvfølge. Capps skriver at håp springer ut av erfaringen av tap eller savn, og at håpsprosessen er ”fueled by desire” (Capps 2001: 58). Marcel skriver at håpets sted er en eller annen form for fangenskap. Han skriver videre at håpets retning er frelse fra mørket eller fengselet enten det nå er sykdom, fattigdom, ensomhet, fangenskap, eksil eller lignende. Marcel går til og med så langt som å si at en verden uten mulighet for håpløshet og fortvilelse er en verden uten håp: ”The truth is that there can strictly speaking be no hope except when the temptation to despair exists. Hope is the act which this temptation to despair is actively or victoriously overcome” (Marcel 1965: 36).³

Vi ser her at det er en sammenheng mellom håp, håpløshet og fortvilelse. Håp vokser fram i situasjoner der fortvilelse og håpløshet også er til stede som mulighet (Lester 1995). Håp og fortvilelse kan ses på som motsetninger, men det er ikke nødvendigvis slik at det alltid er et enten – eller. Pastoralteologen Rumbold skriver om hjelpløshet og håp i møte med terminal sykdom, og han viser til at ved terminal sykdom vil håp og håpløshet ofte gå hånd i hånd: ”These two positions are not to be seen as alternatives so much as endpoints of a continuum of attitude; most dying people demonstrates mixed responses, although overall they will incline one way or the other” (Rumbold 1985: 60).⁴

Forskning bekrefter også at håp synes å være sterkt i situasjoner der mange ikke forventer å finne håp. I de senere årene er det blitt utviklet forskjellige metoder for å kartlegge håp hos ulike grupper mennesker. Tone Rustøen har

ved hjelp av Herths håpsindeks⁵ kartlagt håp hos mennesker som har hjertesvikt og alvorlig kreftsykdom, og sammenlignet resultatene fra disse undersøkelsene med håp hos normalbefolkningen i Norge (Rustøen 2008). Hun fant at mennesker med alvorlig hjertesvikt og kreftpasienter med smerter hadde høyere score på Herths håpsindeks enn normalbefolkningen. Dette forklarer Rustøen med at det kan ha skjedd en endring med hensyn til hva som er viktig i livet, for dem som lever med alvorlig sykdom. De kan ha tilpasset seg situasjonen og er glade for hver dag de får leve. En annen forklaring er at alvorlig sykdom aktualiserer håp. ”... hvor sterkt et håp er, avhenger av trussel en opplever mot en trygghet og sikkerhet. En trussel kan være en motiverende faktor som styrker håpet” (ibid: 10).

3.2 Uttrykk for håp

Vanskelige livssituasjoner er altså en viktig forutsetning for håp. Innholdet i håpet er derimot kontekstuell. Det er avhengig av både situasjon og person. ”What we hope for, is determined by what we perceive ourselves to lack, either because it was never ours or because we no longer have it” (Capps 2001: 62).⁶ Det er vanlig å skille mellom to typer av håp. I helsefaglitteraturen bruker en betegnelsene spesifikke og universelle håp. Et spesifikt håp er knyttet til et konkret objekt. En håper for eksempel på å bli frisk, at en ny behandling skal lykkes osv, mens et universelt håp er knyttet til en generell tro på framtiden. Noen vil si at et generelt håp er knyttet til vitale interesser og forpliktelser vi har som mennesker, mens et spesifikt håp er knyttet til interesser av mindre viktig karakter (Fremstedal 2008). Men uansett, når et spesifikt håp trues, vil det universelle håpet overta og beskytte mot fortvilelse, og bidra til at en ikke gir opp (Hammer 2008, Rustøen 2004).

Lester har samme oppdeling, men bruker begrepet ”finitte” håp om de håp som er knyttet til spesifikke og konkrete objekter. Han bruker betegnelsen ”transfinitte” håp der en i helsefaglitteraturen snakker om generelle eller universelle håp, samtidig som han har en videre forståelse av begrepet. Transfinitte håp er: ”Hope that is placed in subjects and processes

that go beyond physiological sensing and the materiel world” (Lester 1995: 64). Det er håp om frihet, likhet, utfrielse, kjærlighet osv. De kristne håp blir av Lester betegnet som transfinite håp. Disse har sitt fundament i den treenige Gud og hans gjerning som skaper, frigjør og livgiver, og de løfter han har gitt til menneskene. Det er en sammenheng mellom finite og transfinite håp. ”When we attach our hoping process to specific content, such as vocational accomplishments, the safety of our children or surviving a disease, we strive not to allow these goals to replace our transfinite hope in the character and activity of God. Rather we can hope in these finite goals because of our transfinite hope, not instead of our transfinite hope” (ibid: 67). Denne sammenhengen kommer til uttrykk når våre finite håp ikke blir oppfylt. Da kan en allikevel vite at livet har sitt fundament i relasjonen til den treenige Gud som legger foran hvert menneske en åpen framtid, selv om konkrete og spesifikke håp går i stykker. Denne troen gjør en mindre sårbare overfor fortvilelse og håpløshet i følge Lester. En har det Lester kaller: ”hope beyond hope” (Lester 1995: 67).

3.3 Evne til å håpe

Evne til å håpe er også et sentralt moment når en behandler temaet håp. Både Lester og andre understreker at det å ha en håpende livsholdning er av større betydning enn selve innholdet i håpet. Evne til å være håpefull vil ofte være viktigere enn å ha konkrete håp (Eide 2005, Capps 2001, Lester 1995). Denne evnen er en dynamisk drivkraft inn i framtiden. Det handler om å ha tro på framtiden som ikke-determinert og åpen. Uansett hva som skjer, finnes det muligheter. Evnen til å håpe er uavhengig av om håp blir oppfylt, og er dermed en sterk beskyttelse mot fortvilelse og håpløshet. Den retter seg først og fremst mot framtiden, men er relatert til fortiden, til tidligere erfaringer som påvirker og preger evnen til å håpe (Eide 2005, Capps 2001, Lester 1995). Beskrivelsene av denne evnen har mye til felles med beskrivelsen av det Rumbold kaller for et modent håp (Rumbold 1986). Innholdet i håp forandrer seg ved terminal sykdom. I løpet av

sykdomsforløpet vektlegges ulike dimensjoner ved håp. I startfasen på sykdomsforløpet er håpet om å bli frisk enerådende. Det modne håpet utvikler seg etter hvert og er kjennetegnet av at en forholder seg til realitetene, har evne til å vente og er åpen for muligheter. ”This hope appears as a personal trust more than as commitment to details of a plan for the future. I find it difficult to express this fundamental aspect in any way other than by saying that this is a trust in God, even though the person who holds it may have no formal belief or religious affiliation” (ibid: 66). Det modne håpet utelukker ikke håpet om å bli frisk, men setter det inn i en større sammenheng

3.4 Håp og realisme

Håp er realistiske i motsetning til ønsker, dagdrømmer eller forsvarsmekaniser. Håp gir oss mot til å møte virkeligheten slik. Fortvilelse og håpløshet er ofte koblet sammen med manglende evne til å forholde seg til realitetene (Lester 1995, Rumbold 1986). En flykter inn i fantasier og illusjoner fordi en ikke har tro på at framtiden er åpen. Men realistisk for *hvem* må vi spørre i denne sammenheng. Det som det håpes på, er alltid avhengig av person og situasjon. Derrest: Realisme handler ikke alltid om harde fakta. Lester skriver: ”Hopers know that truth, like time is open – ended – there is more to come. Hope, therefore, accepts that there is mystery within reality” (Lester 1995: 87).

I palliativt team møter vi innimellom mennesker som håper på å bli friske helt til det siste. På tverrfaglige møter stiller vi ansatte spørsmål om den syke har forstått situasjonen. Fortrenger hun, og bør vi realitetsorientere henne? Håp er som vi har sett, knyttet til opplevelsen av tap. Capps snakker i denne sammenheng om reversible og irreversible tap. Jo mer irreversibelt tapet er, desto mindre realisme ligger det i å håpe på å få det tilbake. I forbindelse med terminal sykdom, vil det derfor, ifølge ham, være viktig å oppmuntre konfidenten til å endre håp, dvs. fokusere på andre, realistiske og oppnåelige mål (Capps 2001: 72). Her har Kaasa og Masterstvedt en annen tilnærming. En skal være svært forsiktig med å realitetsorientere pasienten ut fra slik virkeligheten ser ut med friske

helsepersonells øyne, hevder de (Kaasa og Masterstvedt 1999). Det er pasienten som eier håpet, og en realitetsorientering med utgangspunkt i virkeligheten til den friske helsearbeideren kan medføre at en svekker håpet hos pasienten, med de følgene det får. Viktor Frankl understreker betydningen av håp og viser til at mange av fangene i konsentrasjonsleirene ikke døde av sykdom, sult eller mishandling, men av mangel på håp (Lester 1995: 83). Uten håp hadde de ikke kraft og mot til å holde ut og kjempe.

Det er her snakk om et spesifikt håp om å bli frisk, men hva med andre håp? Kan dette spesifikke håpet umuliggjøre eller fortrenge generelle håp? Det spesifikke håpet om å bli frisk kan for eksempel umuliggjøre en god avskjed med familie og venner, noe som for mange er essensielt med tanke på en god død. Kanskje det her ikke så mye handler om et enten – eller i forhold til å realitetsorientere pasienten, men snarere om å møte pasienten der hun er, være sammen med henne og prøve å så eller aktivere andre håp som kan vokse fram parallelt med det spesifikke håpet om å bli frisk? ”En må hele tiden huske på at det er 'min neste' som er i ferd med å dø,” sier Grevbo, ”ikke jeg selv. Det innebærer å ha dyp respekt for den andres eget tempo – og dermed også for vedkommendes benektelse og andre typer forsvarsmekanismer” (Grevbo 2008: 36–37).

4. Håp og håpsprosesser i livets slutfase.

Håp er kjennetegnet av at en har tro på at framtiden er åpen og full av muligheter, mens den som er fanget i fortvilelse og håpløshet, ser på framtiden som lukket. For den som blir henvist til palliativt team, kan framtiden synes lukket. Han eller hun er i ferd med å oppleve et irreversibelt tap. Jeg har tidligere arbeidet med troens rolle i mestringsprosessen av kronisk sykdom (Dalaker 2009). Også kronisk sykdom innebærer et irreversibelt tap, og også for denne gruppen mennesker kan framtiden ved første øyekast synes lukket. Jeg har imidlertid sett hvordan framtiden kan åpnes opp gjennom en mestringsprosess der bl.a. innholdet i håpet forandrer seg. I starten av denne prosessen som vi gjerne kan kalle for en håpsprosess, handler

håpet primært om å bli bra, om å bli kvitt begrensningene og om å få tilbake det livet en har mistet. Etter hvert handler håpet mer om å ha det bra, begrensninger eller ikke begrensninger, og en begynner å lete etter de mulighetene som finnes i den nye situasjonen (Lohne 2008). Et spesifikt håp har blitt erstattet av et generelt håp.⁷ – Går mennesker som skal dø, gjennom en lignende prosess, undret jeg meg da jeg startet i jobben som sykehusprest. Vi skal nå se på tre artikler som beskriver håpsprosesser hos mennesker i livets slutfase.

4.1 Håp og mening – håpløshet og meningsløshet

Livet har alltid en mening, skriver Viktor Frankl (Frankl 2007). Han påpeker at mening er enestående. Den er individuell og situasjonsbettinget. Mening er derfor ikke noe som kan gis eller overføres fra et menneske til et annet; mening kan bare oppdages. Det finnes tre veier til mening ifølge Frankl. Den første er alt det et menneske gir til andre gjennom sine skapende evner, den andre er alt det et menneske tar imot fra andre gjennom relasjon og erfaringer, og den tredje er den måten et menneske forholder seg til de tingene i livet som ikke kan kontrolleres eller forandres, bl.a. terminal sykdom og død (ibid: 63–95).

Karen Marie Dalgaard har gjort en studie hvor hun undersøker hvordan mennesker finner håp og mening i møte med uhelbredelig sykdom, hva håp er knyttet til, og hva som oppleves som trusler mot håp (Dalgaard 2008). Å få en uhelbredelig sykdom utløser et eksistensielt vendepunkt hvor den som er rammet, prøver å finne mening i livet ut fra nye livsbetingelser. Den syke konfronteres og må forholde seg til sin egen død på en helt annen måte enn tidligere. Dette eksistensielle vendepunktet innleder en prosess der livet og døden kjemper om å være i forgrunnen, og hvor døden etter hvert kommer helt i forgrunnen. I denne prosessen er håp og mening livsfremmende fenomener, mens håpløshet, meningsløshet, tvil, frykt, angst, bitterhet, skyld er livbegrensende fenomener.

Mens livet fremdeles er i forgrunnen, er håp knyttet til sykdomsbehandling, sykdomskontroll

og livsengasjement. En prøver å leve så normalt som mulig. På et visst tidspunkt er det ikke lenger mulig å kontrollere sykdommen, og den syke begynner å innstille seg på å dø, samtidig som hun er opptatt av å finne mening i livet og med livet. I denne fasen gir det mening i for eksempel å planlegge sin egen begravelse. Noen strever med frykt for døden og frykt for en smertefull død som trekker ut. Forestillinger om den gode død er viktige med tanke på å opprettholde håp i denne situasjonen. Det er her snakk om en verdig død, en død i rett tid og en smertefri død. Noen klarer å forsone seg med det livet de har levd, noe som er med på å fremme håp. Det samme er ulike forestillinger om et liv etter døden. Selv om den syke etter hvert innstiller seg på å dø, er hun også opptatt av å finne mening i livet, bl.a. gjennom å fokusere på de små gledene i hverdagen og ved å sette seg små og gjennomførbare mål.

4.2 Det som styrker og svekker håp

Kaye Herth intervjuet 30 terminalt syke mennesker for å lære mer om håp hos mennesker i livets slutfase, hva håp er, og hva det som styrker og svekker håp (Herth 1990). Informantene definerer håp som "an inner power directed toward a new awareness and enrichment of 'being' rather than 'rational expectations' ". Dette bekrefter funn hos andre forskere, som viser til at terminal sykdom er en tid da det "å være" blir viktigere enn det "å gjøre" og det "å ha" (ibid: 1257). Ved hjelp av håp opplevde flere at de ble i stand til utvikle en ny bevissthet om hva som er mulig, og de fikk hjelp til å "samle sammen" livet til en ny helhet. Noen informanter gav uttrykk for at det var håp som gjorde det mulig for dem å forholde seg til sin egen dødelighet på en konstruktiv måte.

I studien identifiserer Herth 7 håpsstyrkende strategier som hun kaller "hope – fostering strategies". Det er "those sources that functioned to instill, support or restore hope by facilitating the hoping process in some way" (ibid: 1253).

Dette er:

- 1) Nære og gode relasjoner til familie, venner, helsepersonell og andre (jfr. 4.3).
- 2) Å sette seg oppnåelige mål.
- 3) Troen på Gud eller et høyere vesen.⁸

4) Personlige egenskaper som bidrar til a) positivt fokus, b) fortsatt kamp, c) indre harmoni.

5) Godt humør.

6) Gode minner.

7) Bekreftelse av menneskeverd.

Vi ser at det å sette seg oppnåelige mål (jfr. 4.1) er viktig med tanke på å styrke håp hos terminalt syke mennesker. I denne studien forandrer målene seg i takt med at de fysiske begrensningene blir mer og mer dominerende. I starten, mens deltakerne fremdeles var oppegående, fokuserte de på konkrete mål for dagen i dag, i morgen, neste uke eller neste måned. Det var aldri snakk om neste år. Det handlet om å få eller ha en måned til å gjøre ferdig en diktbok, rydde bort saker og ting, være smertefri en dag osv. Etter hvert som de fysiske svekkelsene satte inn, ble fokus mindre på en selv og mer og mer på andre: "...hope involved good for another person, but was significant for the hoping person's well-being because of his or her relationship with the other person" (ibid: 1254). Når døden nærmet seg, skiftet fokus igjen over til den håpende selv, men handlet nå om "å være", om å ha indre fred, harmoni og ro i møte med døden.

I tillegg til de håpsstyrkende strategiene identifiserer Herth også tre håpssvekkende strategier. Disse kaller hun "hope – hindering strategies", og det er "those factors that interfere or inhibit the possibility of attaining or maintaining hope" (ibid: 1255).

Dette er:

1) Utstøting eller andres tilbaketrekning som medfører ensomhet og isolasjon.

2) Ukontrollerbar smerte, dvs. den smerte som ikke lar seg lindre.

3) Nedvurdering av menneskelighet, dvs. objektivering, mangel på empati med mer.

Herth var den første som gjorde en langtidsstudie av håp hos mennesker i livets slutfase, og hun fant at håp ble sterkere når døden kom nærmere. Hun fant bl.a. at antall håpsstyrkende strategier informantene anvendte, sankt fra syv til tre (1, 2 og 3 ovenfor), samtidig som de håpssvekkende strategiene var helt fraværende.

4.3 Å håpe på livet mens en forsoner seg med døden

Eva Benzein med flere har gjort en studie av erfaringer knyttet til håp hos mennesker med uhelbredelig kreft (Benzein et al 2001). Håp var livsnødvendig for deltakerne i studien, samtidig som håpløsheten alltid var til stede som mulighet. Et av kriteriene for å være med i denne undersøkelsen var at deltakerne var klar over sin egen situasjon og hva det innebar å leve med uhelbredelig kreft. Allikevel viser det seg at den viktigste dimensjonen ved håp for deltakerne i undersøkelsen, var håpet om å bli frisk eller å bli bedre. Det var helt essensielt med tanke på å mobilisere vilje og krefter til å klare å fortsette å leve. Selv om sjansene var minimale, håpte deltakerne i undersøkelsen på at det skulle skje et mirakel, eller at det skulle komme et gjennombrudd i den medisinske forskningen. Denne dimensjonen ved håpet var sterkt knyttet opp til palliativ behandling, symptomkontroll og til utviklingen av sykdommen.

En dimensjon ved håp var støttende relasjoner. En god relasjon til seg selv var en forutsetning for å ha gode relasjoner med andre, men det var ikke alltid like enkelt når både fysiske og mentale kroppsfunksjoner sluttet å fungere. Medpasienter var viktige med tanke på gruppetilhørighet og det å ha noen å identifisere seg med. Familie, venner og helsepersonell hadde stor betydning for opplevelse av håp. Også relasjonen til en høyere makt spilte en viktig rolle i denne dimensjonen ved håp. Selv om deltakerne hevdet at de ikke var religiøse, hendte det at de snakket med eller ba til Gud.

Å forsones seg med situasjonen var også en dimensjon ved håp. Det handlet om å forsones seg med det livet en hadde levd, og døden en hadde i vente (jfr. 4.1 og 4.2). Deltakerne så tilbake på og oppsummerte livet; de tok fram gode minner og så på bilder. De så framover gjennom å ordne opp i papirer, økonomi osv. Samtidig som deltakerne i studien håpte på å bli friske, prøvde de å forsones seg med at livet gikk mot slutten. Dette forklarer artikkelforfatterne med den spesielle situasjonen som intervjuobjektene var i. De tilhørte to sfærer samtidig, både livet og døden. Forfatterne viser til at "the lived experience of hope" innebærer at en lever med

ulike håpsdimensjoner samtidig. Sett utenfra kan det synes som om det er spenning mellom de ulike håpsdimensjonene, mellom et spesifikt håp om å bli frisk og et generelt håp om å forsones seg med livet og døden. Sett innenfra er det imidlertid mulig å leve med en slik spenning. Det kan synes som om forholdet mellom spesifikke og generelle håp er mer flertydig enn hva vi så i avsnitt tre der vi så at et generelt håp beskytter når et spesifikt håp er tuet. Her kan det imidlertid synes som om det spesifikke håpet på en eller annen måte støtter opp under det generelle håpet.⁹

5. Presten som en "agent of hope" for mennesker i livets slutfase

Vi har nå sett på noen sider ved fenomenet håp og på beskrivelser av noen håpsprosesser hos mennesker som er rammet av livstruende sykdom. Vi skal i dette avsnittet se nærmere på hvordan presten kan være en "agent of hope" for mennesker i livets slutfase. I teologien snakker vi om hvetekornets lov (Joh. 12, 24), og i sjelesorgen sier vi gjerne at noe må dø for at noe nytt skal kunne vokse fram (Kok 2010, Stairs 2000). Innholdet i håp er, som vi har sett, ikke en konstant størrelse, men noe som ofte forandrer seg i takt med at døden kommer nærmere, og håpet om å bli frisk blir mer og mer urealistisk. Rumbold snakker om håp som blir "formed and broken down and re-formed in dying people" (Rumbold 1986: 59), og han beskriver hvordan håpet om å bli frisk blir utvidet og omformet til det han kaller for et modent håp som bl.a. kjennetegnes av at en forholder seg til realitetene og aksepterer situasjonen. Vi har tidligere sett at håpets sted er situasjoner der håpløshet og fortvilelse er til stede som mulighet. For noen omformes håpet om å bli frisk ikke til et modent håp, men til håpløshet og til resignasjon i forhold til situasjonen (ibid). Vi skal nå se nærmere på hvordan en som prest kan bidra til omformings- og utvidelsesprosessen av håp til et modent håp.

Som prest har en andre måter å jobbe på enn de andre faggruppene i palliativt team. En kommer ikke med medisiner, behandlingsopplegg eller tiltak, men byr på seg selv samtidig som en representerer noe som er større enn seg

selv. Hovedvirkemidlet en som prest har til rådighet som en "agent of hope", er sjelesorgsamtalen. Empatisk lytting er et kjennetegn på denne samtalen. Det innebærer å forlate utenfraperspektivet for i størst mulig grad å prøve å forstå virkeligheten innenfra, fra pasientens perspektiv. En stiller spørsmål som har til hensikt å virke klargjørende, en kommer med tolkninger, gir uttrykk for emosjonell støtte osv (Doehring 2006). Som hjelper er prestens rolle å være en "listener; clarifying, supporting, offering information if this is possible and appropriate. It develops to involve imagining and wishing with the other person; not arguing about the realism of those wishes and hopes, but simply sharing in them" (Rumbold 1985: 71).¹⁰

Målet med enhver sjelesorgsamtale er å få til et sant møte med den andre, skape en relasjon, og deri ligger potensialet for lindring og håp (Falk 2005). Som vi har sett i avsnitt fire, er nære og gode relasjoner et sentralt aspekt ved håp for mennesker i livets slutfase, og særlig Rumbold understreker betydning av relasjonen mellom pasient og hjelper med tanke på håpsprosessen for terminalt syke mennesker. Det ideelle er en relasjon som former og utfordrer begge parter, som gir rom for at håp kan omformes og utvikles, som gir rom for menneskelig vekst og modning, men også rom for hjelpeløshet. (Rumbold 1985). "Both participants may change; but neither can control those changes. Professional helpers thus require personal integrity and maturity as well as professional skills – who they are matters as well as what they do – so that personal qualities and personal growth cannot arbitrarily be separated from professional practice" (ibid: 40).

Det er en nær sammenheng mellom forsoningsprosessen knyttet til det å være rammet av livstruende sykdom og prosessen knyttet til utvidelse og omforming av håp. En kan enten akseptere situasjonen eller resignere i forhold til den. Den første holdningen, "aksept", er kjennetegnet av fokus på livskvalitet, åpenhet for nye erfaringer og relasjoner. En har et vidt perspektiv på livet samtidig som en lever her og nå. Livet har både vært og oppleves meningsfullt, også når døden kommer nærmere. Til sist kjen-

netegnes denne holdningen av et modent håp. Den andre holdningen, "resignasjon", er kjennetegnet av fokus på livslengde. En venter på det uunngåelige, trekker seg tilbake og blir passiv. Livet oppleves som meningsløst og er preget av håpløshet og fortvilelse (Rumbold 1986: 61). Å akseptere situasjonen er en krevende utfordring og aggresjon er en nødvendig forutsetning for å klare det. Aggresjon har en rensende effekt som gjør det mulig for den som er rammet, å akseptere situasjonen (Schuchardt 1985). Erika Schuchardt trekke i denne sammenheng fram muligheten til aggresjon og anklage mot Gud som en spesiell ressurs i akseptasjonsprosessen. En har en adressat for aggresjonen og en relasjon der en kan være ærlig i forhold til hvordan livet oppleves. I en omformings- og utvidelsesprosess av håp vil det derfor være viktig at presten gir rom for både aggresjon og anklager mot Gud og klage til Gud (Kok 2010, Wolf 2010, Stairs 2000).

Da er det prestens oppgave å være en container for den andres følelser, enten det er fortvilelse, sinne, bitterhet, skyld, skam med mer. Det er i denne sammenheng viktig at en som hjelper klarer å holde tilbake impulser for å trøste, støtte, gi råd osv. I stedet skal en lytte, stille spørsmål, prøve å forstå, ta imot og holde ut de sterke og kaotiske følelsene (Paulsen 2006). En kan da bli revet med og bli overveldet av den andres følelser. Det er også fare for at egne sårbarhetspunkter aktiveres, noe som gjør at veiledning er viktig med tanke på å utvikle sin containingkapasitet. Containing innebærer også at presten i møte med den andres smerte blir stilt overfor sin egen hjelpeløshet i forhold til ikke å kunne hjelpe (Lie-Bjelland 2001).

Noen ganger finnes det imidlertid ikke ord for å beskrive smerten, noen ganger er frykten så stor at den lammer alt, noen ganger har ikke pasienten erfaring med å snakke om eksistensiell problematikk, og noen ganger har ikke hun krefter til å snakke. Dette er også en situasjon der presten lett kan føle seg hjelpeløs. Også i slike situasjoner er det mulig å skape kontakt. Jobs venner satt tause sammen med ham i syv døgn, leser vi i Job 2,13. Som hjelpere kan en ikke være redd for stillhet. Det kreves

tålmodighet, evne til å kunne vente samt en viss utholdenhet.

Men, hva gjør en som hjelper når en føler seg hjelpeløs? Vi har alle ulike strategier for å unngå å kjenne på og å innrømme hjelpeløshet, men utfordringen er å være der og kjenne på avmakten. Rumbold skriver om egen hjelpeløshet i møte med terminal sykdom. "In a chaplain's role particularly I had found myself involved with dying people or their families in situations where there was nothing more to do, in which we were all helpless. I had found also that paradoxically, if I was prepared to stay in these situations, accepting my feelings of helplessness, then these were some of the times I was most helpful as a pastor" (Rumbold 1985: 23).¹¹ Det er noe befriende i en slik tenkemåte. Å være en "agent of hope" innebærer ikke at en som prest skal gi et annet menneske håp. "Hope can be shared, not given. It is a quality which emerges within human community," skriver Rumbold (ibid: 70). Som hjelper kan presten tilby en relasjon der det gis rom og mulighet for at håp kan vokse, men det finnes ingen garantier. Dette er utenfor prestens kontroll. Dessuten, dersom presten "acts as if she can deliver hope, it is likely that possibilities for hope will be destroyed through the constraints put on the relationship" (ibid: 71).

Innimellom blir det tydelig at det Lathrop kaller for prestens symbolfunksjon, blir ekstra viktig (Lathrop 2006). I kraft av sin ordinasjon representerer presten noe som er større enn seg selv, nemlig den Gud som alltid er nærværende, den Gud som ser og lytter (Ex 3,6–7). Vi tror at Gud er til stede ved Den Hellige Ånd i sjelesorgsamtalen. "Det egentlige møte i den sjelesørgeriske samtalen er ikke mellom sjelesørger og konfident, det er et møte med Gud. Dette gjør den sjelesørgeriske samtalen til noe annet enn enhver annen terapeutisk samtale" (Okkenhaug 2002: 40). I omformings- og utvidelsesprosessen av håp kan en som prest bruke kirkens mange tekster, liturgier, bønner, salmer osv. Det er en uuttømmelig kilde å øse av. I Bibelen finner vi fortellinger om mennesker som har strevd med livet, og som har kjempet med å finne mening i det meningsløse. Dette er fortellinger som kan skape gjenkjennelse og

sammenheng. Den døende er ikke alene med sine erfaringer. I Bibelen og salmeboken finnes ord til trøst, oppmuntring og kamp. En er ikke alene. Gud går med; Gud kjemper med den som lider. I klagesalmene finner en også ord for sin sorg, sitt sinne og sin fortvilelse overfor Gud, noe som mange strever med å gi uttrykk for. I nattverden og skriftemålet knyttes de finitte og transfinite håpene sammen til en enhet, gjennom velsignelsen blir den syke minnet på at hun er hos Gud som hans barn, og gjennom bønn og forbønn kan en som prest legge mennesker i livets slutfase i Guds hender.

Noen ganger ber pasientene meg om å be til Gud for dem. Bønn og forbønn har noen ganger en sentral plass i sjelesorgsamtalen, men hvordan skal en be for mennesker i livets slutfase? Skal en be om guddommelig inngripen i form av et under eller et mirakel, at den syke skal bli frisk? Vil det i så fall bidra til eller hindre omformings- og utvidelsesprosessen av håp? Det kommer helt an på hvordan vi ber. Blir bønnen formulert ut fra forståelsen av et modent håp, vil den kunne bidra til håp.¹² Er fokus kun på helbredelse for pasienten, vil bønnen kunne bidra til fortvilelse og håpløshet (Dalaker 2007). Et modent håp utelukker, som vi har sett, ikke håpet om å bli frisk, men det setter dette håpet inn i en større sammenheng. Uansett hva som skjer, om en lever eller dør, så er en i Guds hender. Det er ikke et enten – eller, men et både – og, ja, et mysterium.

6. Konklusjon

Vi har sett at krevende livssituasjoner er en forutsetning for håp, og at det er en sammenheng mellom håp, håpløshet og fortvilelse. Der det er håp, er det også mulighet for håpløshet, og i mange tilfeller går håp og håpløshet hånd i hånd. Hva en håper på, er avhengig av person og situasjon, og innholdet i håp er knyttet opp mot opplevelsen av tap. En skiller i mange sammenhenger mellom spesifikke eller finitte håp som er knyttet til konkrete objekter, og universelle eller transfinite håp som er knyttet til en generell tro på fremtiden, frihet, kjærlighet, tro osv. Det er vanlig å tenke at det en sammenheng mellom spesifikke og generelle håp, at et generelt (transfinit) håp beskytter mot

fortvilelse og håpløshet når et spesifikt (finit) håp går i stykker. Vi har imidlertid også sett at det noen ganger kan synes som om det spesifikke håpet støtter opp under det generelle håpet. Rumbold fanger dette paradokset i begrepet et "modent" håp, dvs. håp som har både finitte og transfinitte elementer.

Vi har også sett at innholdet i håp forandrer seg ved terminal sykdom. De utvides og omformes, blir "broken down and re-formed" (Rumbold 1986: 59) gjennom en krevende prosess. I starten av sykdomsforløpet er håp knyttet til sykdomskontroll, sykdomsbehandling og livslengde, men etter hvert som døden blir mer nærværende, blir håp knyttet til livskvalitet, gode relasjoner, en verdig død, tro med mer. Det spesifikke håpet om å bli frisk blir omformet til et modent håp som er kjennetegnet av at en forholder seg til realitetene og har forsonet seg med situasjonen.

I omformings- og utvidelsesprosessen av håp har presten som en "agent of hope" mye å bidra med, men det er ikke prestens ansvar å gi et annet menneske håp. Håp er noe som kan deles, men håp kan ikke overføres fra et menneske til et annet. Det er imidlertid prestens ansvar å tilby en relasjon der det gis rom og mulighet for at håp kan vokse. Gjennom selve relasjonen, samtaler, lytting og taushet spiller presten en viktig rolle som "agent of hope" i utvidelses- og omformingsprosessen av håp. Som kristne tror vi at Gud er til stede ved Den Hellige Ånd i sjelesorgsamtalen, noe som gjør sjelesorgsamtalen til noe annet enn enhver annen terapeutisk samtale. Gjennom tekster, symboler og ritualer markeres Guds tilstedeværelse i utvidelses- og omformingsprosessen av håp på en spesiell måte.

7. Litteratur

- Bibelen*, (1978 / 1985), Det Norske Bibelskap, Oslo 2. utg.
Norsk salmebok (1985).
- Benzein, E., Norberg, A. & Saveman B. I. (2001) "The meaning of the lived experience of hope in patients with cancer in palliative home care" i *Palliative Medicine*, (15): 117–126.
- Bjerke, T. O. (2004) "Nøktern kamp og trassig håp" i *Tidsskrift for sjelesorg* (3): 175–182.
- Björklund, L. (2005) *Tid til trøst. Om de vanskelige møtene*, Fagbokforlaget, Bergen.
- Børresen, A. J. & Bjønnes, I. M. (2001) "Ritualer, symboler og symbolhandlinger i sjelesorgen" i *Tidsskrift for sjelesorg* (3): 185–197.
- Capps, D. (2001) *Agents of Hope. A Pastoral Psychology*, Wipe and Stock Publishers, Eugene.
- Dalaker, A. (2007) "Det går flere veier til Rom–også til det gode liv. Om å forsone seg med livet slik det ble, om kronisk sykdom og helbredelse" i *Tidsskrift for sjelesorg* (1): 38–49.
- Dalgaard, K. M. (2008) "Når håpet lyser livet op og blænder for døden" i *Omsorg – Nordisk tidsskrift for palliativ medisin* (3): 13–18.
- Doehring, C. (2006) *The Practice of Pastoral Care. A post-modern approach*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- Eide, Ø. M. (2005) "Håp" i *Tidsskrift for sjelesorg* (4): 249–263.
- Falk, B. (2005) *Å være der du er – samtaler med kriserammede*, Fagboklaget, Bergen, 3. oppl.
- Frankl, Viktor E. (2007/1969) *Vilje til mening*, Arneberg forlag.
- Fremstedal, R. (2008) "Håp belyst ut fra Kant og Kierkegaard" i *Omsorg – Nordisk tidsskrift for palliativ medisin* (3): 29–32.
- Grevbo, Tor Johan S. (2008) "'Viskningar och rop' Ändelige utfordringer innenfor pallisjon", i *Omsorg – Nordisk tidsskrift for palliativ medisin* (2): 31–37.
- Hammer, K. (2008) "Sygepleie mellom håb og håbløshed – En teoretisk undersøgelse af håbets betydning for den kronisk syge" i *Omsorg – Nordisk tidsskrift for palliativ medisin* (3): 47–52.
- Herth, K. (1990) "Fostering hope in terminally – ill people" i *Journal of Advanced Nursing* (15): 1250–1259.
- Herrestad, H. (2009) "Om begrepet håp" i *Suicidologi* (1): 16–20.
- Hvidt, N. C. (2008) "Pasienters tro på mirakler – en positiv eller negativ ressource?" i *Omsorg – Nordisk tidsskrift for palliativ medisin* (2): 41–46.
- Kaasa, S. & Materstvedt, L. J. (1999) "Håp" i *Tidsskrift for Den Norske Lægeforening*, (119): 1313–1315.
- Kok, P. (2010) *Skæld ut på Gud*, Informationens Forlag København, 2. utg, 4 oppl.
- Lathrop, G. W. (2006) *The Pastor. A spirituality*, Fortress Press, Minneapolis.
- Lester, A. D. (1995) *Hope in Pastoral Care and Counseling*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- Lie-Bjelland, L. (2001) "Sjelesorgens plass i palliative medisin" i *Tidsskrift for sjelesorg* (3): 199–205.
- Lohne, V. (2008) "Håp som medisin når medisiner ikke virker – samtaler med ryggmargsskade" i *Omsorg – Nordisk tidsskrift for palliativ medisin* (3): 33–36.
- Marcel, G. (1965) "Sketch of a Phenomenology and a Metaphysic of Hope" i *Homo Viator. Introduction to a Metaphysic of Hope*, 29–67, Harper & Row Publishers, 3 oppl.
- Mjølnerød, H. (1997) *Den åndelige /eksistensielle dimensjon slik den uttrykkes hos pasienter i livets sluttfase. "I mitt indre livsrom finnes Gud, men jeg tør ikke snakke om det"*, Hovedoppgave, Institutt for sykepleievitenskap, UIO.
- Moltmann, J. (1967/2002) *Theology of Hope*, SCM Press, London.
- Okkenhaug, B. (2002) *Når jeg ser ditt ansikt. Innføring i kristen sjelesorg*, Verbum, Oslo.
- Paulsen, L. J. (2006) "Å hjelpe gjennom lytting" i *Sykehuspresten – hverdagen og håpet*, 9–27, Hertevig Forlag, Stavanger.
- Rumbold, B. D. (1986) *Helplessness and Hope. Pastoral Care in Terminal Illness*, SCM Press, London.
- Rustøen, T. (2004) "Håp og smerter hos kreftpasienter – et utforsket område" i *Festskrift. Seksjon for lindrende behandling gjennom 10 år. Jubileumskonferanse i Trondheim 4–6 nov. 2004*, 84–93, St. Olavs Hospital og NTNU.

- Rustøen, T. (2008) "Endrer håpet seg med diagnose?" i *Omsorg – Nordisk tidsskrift for palliativ medisin* (3): 7–11.
- Schuchardt, E. (1985) *Hvorfor netop mig.....? Lidelse og tro*, Dixit, Them.
- Slevin, M. L. m.fl. (1988) "Who should measure the quality of life, the doctor or the patient?" i *British Journal of Cancer*, (57): 109–112.
- Sosial- og helsedirektoratet (2007) *Nasjonal handlingsprogram med retningslinjer for palliasjon i kreftomsorgen*.
- Stairs, J. (2000) *Listening for the soul. Pastoral care and spiritual direction*, Fortress Press, Minneapolis.
- Swinton, J. og Mowat, H. (2006) *Practical Theology and Qualitative Research*, London: 3–27, 73–98.
- Willman, A. (2008) "Hälsa och hopp inom omvårdnad" i *Omsorg – Nordisk tidsskrift for palliativ medisin* (3): 3–6.
- Wolf, J. (2010) *Jobs tårer. Om Gud og det onde*, Forlaget Anis, København, 4. oppl.

Noter

- 1 Et litt omskrevet sitat fra sangen "Himmel" av Erik Hillestad.
- 2 Denne artikkelen er en omarbeidelse av et essay skrevet i forbindelse med etterutdanningskurset "Prest og teolog i praksis" i 2009.
- 3 Jeg gikk inn på www.bibelen.no og søkte på ordet "håp" og fikk 159 treff. At Salmenes bok er et av de to skriftene der ordet "håp" forekommer flest ganger (18 ganger), overrasket ikke, men at ordet "håp" derimot forekommer like ofte i Jobs bok, var mer uventet. Den klagende Job er også den håpende Job, noe som kan tolkes som at en krevende livssituasjon er håpets sted.
- 4 For terminalt syke mennesker er frykt en stor trussel mot håp. Det er spesielt snakk om to slags frykt. Det ene er frykt for døden, både selve dødsøyeblikket og hva som skjer etterpå. Det andre er frykt for ukontrollerbare smerter (Kaasa og Materstvedt 1999). Mange bekymrer seg i tillegg for de gjenværende, hvordan det skal gå med ektefelle eller barn når en selv dør.
- 5 Herths håpsindeks har tolv påstander der en kan krysse av ett av fire svaralternativer. Skjemaet kan gi en totalskår fra 12–48. Jo høyere skår, desto sterkere håp.
- 6 Tone Rustøen viser til en begrepsundersøkelse av håp som er gjort, der en har sammenlignet fire ulike grupper menneskers opplevelse av håp. De fire gruppene er: a) mennesker som ventet på hjertetransplantasjon, b) ryggmargsskadde, c) kvinner som er operert for brystkreft, og d) ammende mødre. De som er med i undersøkelsen, gir uttrykk for ulike håp. De i gruppe a) håpet på et normalt liv, medlemmene av gruppe b) håpet på å mestre livet så uavhengig av andre som mulig, de som tilhørte gruppe c) håpet på å leve lengst mulig, mens mødrene i gruppe d) håpet å ha et lykkelig og friskt barn også etter at de gikk tilbake i jobb (Rustøen 2008: 8).
- 7 Marcel skiller mellom "I hope that" + objekt og "I hope". Det er ifølge ham en hemmelig sammenheng mellom håp og frihet. Den som tør å håpe uten å sette konkrete betingelser, starter en håpsprosess som også er en frigjøringsprosess. Dette er et eksempel på en slik prosess (Marcel 1965: 46).
- 8 Tone Rustøen har kartlagt kreftpasienters håp i Norge ved hjelp av Herths håpsindeks. De hadde høyest skår på påstanden: "Jeg husker lykelige/gode stunder," og: "Jeg har en indre styrke." Den laveste skåren var på påstand 5: "Jeg har en tro som gir meg trøst" (Rustøen 2008). Dette stemmer dårlig med funnene Hilde Mjølnerød gjorde i forbindelse med sin hovedoppgave i sykepleievitenskap. Hun fant ut at selv om ingen av respondentene ville kalle seg "personlig kristne", hadde alle en skjult tro som ga trøst, kraft og styrke i møte med kreftsykdommen, men respondentene snakket ikke om sin tro. Mjølnerød har gitt hovedoppgaven sin undertittel: "I mitt indre livsrom finnes Gud, men jeg tør ikke snakke om det" (Mjølnerød 1997). Ut fra Mjølnerøds funn, kan det synes som om troen er en skjult ressurs for mennesker i livets sluttfase.
- 9 Denne mekanismen har jeg også møtt hos mennesker som lever med alvorlig kronisk sykdom. Samtidig som de prøver å forsone seg med situasjonen slik den er, håper de på å bli friske. Se intervju, kapittel 6, i Dalaker, A.: "Tro – en kilde til livsmot? Ressurshäfte til kurs om tro og mestring" (under publisering).
- 10 Innholdet i sjelesorgsamtalen med mennesker i livets sluttfase vil variere alt etter hva som er pasientens behov. I en artikkel om åndelige utfordringer innenfor palliasjon, beskriver Grevbo noen sentrale elementer i alvorlig syke og døende pasienters åndelige behov (Grevbo 2008: 35–37). Dette er:
 - 1) Lengselen etter å få uttrykke alle slags følelser.
 - 2) Lengselen etter å overvinne den store ensomheten (loneliness) – samtidig med behovet for å være alene (solitude).
 - 3) Lengselen etter å oppleve at ens liv har vært meningsfylt (fortiden).
 - 4) Lengselen etter å oppleve mening og håp i den aktuelle situasjonen (nåtiden).
 - 5) Lengselen etter fortsatt å kjenne seg nyttig (fremtiden).
 - 6) Lengselen etter å bevare verdigheten i kontrollen over livet.
 - 7) Lengselen etter fotfeste i noe større enn en selv.
 - 8) Lengselen etter å løse seg fra livet.
 Her ser vi at det Grevbo kaller for "sentrale elementer i alvorlig syke og døendes åndelige behov", har mange berøringspunkter og overlapper til dels de mange uttrykk for håp og håpsprosesser som ble referert i kapittel fire. Ut fra dette kan det synes som om ulike aspekter ved håp er sentrale i den pastorale samtalen med mennesker i livets sluttfase, og det bekrefter således Capps påstand om at det å være en "agent of hope" er det mest sentrale med det å være prest (Capps 2001).
- 11 Falk understreker at hjelpeperens grenser, sårbarhet og hjelpeløshet kan skape et kreativt møtepunkt mellom den som er hjelper og den som er hjelpetrengende (Falk 2005).
- 12 Nils Christian Hvidt drøfter i en artikkel pasienters tro på mirakler – er det en positiv eller negativ ressurs? Han setter opp fire kriterier for en sunn mirakeltro: 1) Bønnen om et mirakel bes sammen med bønnen om at Guds vilje må skje. 2) En tror på underet her og nå og krever ikke nytteløs behandling for at Gud skal kunne gripe inn senere. 3) Den syke er i harmoni med seg selv, omgivelsene og Gud i håpet om Guds inngripen. 4) Åpenhet for andres (fra samme menighet) tolkninger av troen, også når de går på tvers av egen forståelse (Hvidt 2008: 45–46).

Sammendrag

Artikkelen redegjør for og drøfter betydningen av håp for mennesker i livets slutfase. Den starter med en generell redegjørelse for fenomenet håp på bakgrunn av teologisk, filosofisk og helsefaglig litteratur. Det redegjøres for håpets sted, ulike uttrykk for håp og viktighet av evne til å håpe. I et eget avsnitt drøftes sammenhengen mellom håp og realisme.

Deretter refereres tre artikler som beskriver håp og håpsprosesser for mennesker i livets slutfase. En ser her hvordan innholdet i håp forandres i takt med sykdomsutviklingen. Det skjer en krevende omformings- og utvidelsesprosess av håpets innhold samtidig med at sykdommen får større plass og døden kommer stadig nærmere. I startfasen av sykdomsforløpet er håp knyttet til sykdomsbehandling, sykdomskontroll og livslengde, men etter hvert blir håp knyttet mer og mer til livslengde, relasjoner, tro, en verdig død mm.

Til slutt reflekteres det over prestens rolle i omformings- og utvidelsesprosessen av håp. Her refereres det til sentrale kjennetegn ved sjelesorgsamtalen slik som empatisk lytting og betydningen av en god relasjon. Det understrekes at det er ikke prestens oppgave å gi den andre håp, for håp kan bare deles, ikke overføres fra en person til en annen. Helt til slutt sies det noe om prestens symbolfunksjon og om betydningen av bibelske tekster, ritualer og symboler.

Når imperiet rakner og kirkene marginaliseres

Kirkelig reimagasjon i imaginasjonsalderen¹



AV BÅRD MÆLAND

baard.maeland@mhs.no

Innledning

I boken *Transforming Communities: Re-imagining the Church for the 21st Century* har biskop Steven Croft,² Church of England, konstruert en fortelling som han bruker aktivt for å diskutere kirkens liv og fremtid (Croft, 2002, 3ff). Fortellingen begynner med å beskrive en mindre britisk menighet som preges av både materielt og annet forfall. Manglende inntekter gjør etter hvert at presten må dele seg på fire menigheter. Stemningen er dyster, noen er engstelige, andre forvirrede, og ingen vet hvordan man skal komme videre. Presten som er ny, har i situasjonens alvor begynt å tenke på hva kirken er for noe. På et møte i menighetsrådet spør han medlemmene hva de selv tenker. En av dem svarer: "It means coming to the service on Sundays and sometimes coming to committees. When we are poorly, the vicar comes to see us," hvorpå alle i komitéen nikker. Presten sier så at han ikke lenger kan drive menigheten slik, og at ting må endres når situasjonen har blitt som den har blitt. "Nobody new is coming to church, and nobody seems very happy," sier han, og komitémedlemmene nikker igjen. Der er da anti-klimakset setter inn, og følgende bemerkning faller fra kirkekomitémedlemmene: "But we don't know any other way" (ibid., 4). Utsikten mot fremtiden er sperret; sporene fra fortid og nåtid blir altbestemmende for hva som er mulig og ikke mulig. Kreativiteten er fra-værende.

Presten har derimot tanker om "an other way", og sammen utvikler de det Croft senere i boken beskriver som "transforming communities". Det viser seg både at menighetene har et livskraftig potensial, og at de kan langt på vei kan klare seg uten tidligere presteressurser.

I forlengelsen av dette siterer Croft et talende uttrykk for hvordan store deler av Church of England tenker om dette. Brevet er fra London-biskop Richard Chartres til en ordinand: "We have to re-imagine the Church in the light of Scripture, Tradition and Reason, and I am glad to welcome you as a partner in that task..." (ibid., 17).

Det er våre forestillinger og bilder om kirken i en krisetid, både de nedarvede og de mulige, som er denne artikkelens tema. I teologien har vi tradisjonelt fokusert på hva kirken *er*, dens *vesen*. I denne artikkelen settes fokus på våre *forestillinger* og *bilder* om kirken. Dette forstås både i kreative og potensielle kategorier. Med et fremmedord skal jeg kalle dette *ekkesiologisk imaginasjon*. Det er særlig fantasien og mulig-hetsdimensjonen som aktiveres med den. "Se for deg hva kirken kunne ha vært i dag," kan være en måte å aktivere en slik ekkesiologisk imaginasjon. Denne rommer ofte en *metaforisk* side: Hva kan kirken og menigheten vår "lignes" med? Når vi skal besvare et slikt spørsmål, blir det klart for oss at en rekke metaforer og forestillinger melder seg. Noen er konfesjonelt bundne, andre ikke. For kirker i Norden og i

Tyskland melder metaforen "folkekirken" seg. Fra Det nye testamente og den kirkelige tradisjonen er det særlig "Kristi kropp" (lat. *corpus Christi*; jfr. 1 Kor 12), "forsamlingen" (gr. *ekklesia*) og "fellesskapet" (lat. *communio*) vi bærer med oss. Forestillingen om kirken som "samfunnet av de hellige" (*ecclesia congregatio sanctorum*; CA VII) gir seg for en luthersk kirke. Dette bildet, som aktiverer både metaforene "flokk" (gr. *greg/grex*) og "hyrde" (lat. *pastor*), har også blitt forstått som uttrykk for et annet bilde: "et sakramentalt fellesskap". For mange vil også "misjonerende bevegelse" være en meningsfull og sterk forestilling om hva kirken og dens vesen er. Mange flere bilder kunne vært nevnt, og for tiden skjer det også en kraftig mangfoldiggjøring av bilder og forestillinger (Kärkkäinen, 2002, 12). Et særlig fokus i denne artikkelen er hvilken rolle slike og andre forestillinger, bilder og metaforer spiller dersom man er i villrede om hva man skal forstå seg som, eller når tiden, konteksten og fremtiden er blitt usikker og utydelig.

For alle disse metaforene kan det imidlertid være betimelig å minne om hvordan filosofen Richard Kearney, i et kapittel om Paul Ricoeurs imaginasjonsforståelse, uttrykker vårt forhold til tradisjoner og myter, nemlig som en dialektikk mellom *poetisk troskap* og en *kritisk, spørrende holdning*. Uten de kritiske spørsmålene forblir vi slaver under fordommene og ideologiene, negativt forstått (begge deler kan jo også forstås nøytralt eller som ressurser). Og uten den kreative troskapen blir vi "desinteresserte tilskuere i et kulturelt tomrom" (Kearney, 1999, 91). I denne dialektikken utformes de ekklesiologiske bildene vi omgir oss med, både de gamle, de restaurerte, og de nyskapte. Gjennom våre forestillinger viser vi vår troskap og forpliktelse, men også evne til kritisk gjennomtenkning og kreativ nyskaping.

Jeg skal i denne artikkelen undersøke bruken av imaginasjonsbegrepet i publikasjoner knyttet til henholdsvis en nordamerikansk og en britisk kontekst hvor endrede betingelser for egen overlevelse og bærekraft kan sies å være fremtredende. Spørsmålene jeg stiller, er disse: Hvordan brukes imaginasjonsbegrepet i publikasjoner om dette? Og hvorfor fremstår imagina-

sjonsbegrepet, i praksis forstått som *reimagnasjon*, som sentralt? For å analysere og drøfte dette vil jeg mot slutten av artikkelen også bruke ressurser fra religionsfilosofi og kognitiv vitenskap for å presisere bruken av imaginasjonsbegrepet.

Kirkelig marginalisering som utgangspunkt for ekklesiologisk reimagnasjon

Siste tredjedel av forrige århundre har vært preget av en ekklesiologisk revitalisering. Det henger trolig sammen med flere ting: misjonsbevegelsen og den økumeniske bevegelse, større grad av teologisk interaksjon på tvers av konfesjonelle grenser, utviklingen av selvbevisste og vitale kirker i det Globale Sør, empirisk kirkeforskning og kanskje til og med kreative teologer. Det er for eksempel ikke noe oppsiktsvekkende å finne både lutheranere og amerikanske evangelikale som lar seg inspirere av ortodokse ekklesiologiske bilder. Ett av disse trekkene er begrunnelsen av *communio*-tanken og vesensbestemmelsen av kirken som misjonær ved hjelp av en forståelse av den treenige Gud som sosial og involverende (Guder, 1998; Swart, Hagley, Ogren, & Love, 2009; Volf, 1998).

Et annet forhold som kanskje er enda viktigere, er det faktum at mange etablerte og privilegerte nordatlantiske kirker som lenge har levd i en selvsagt stabilitet, de siste tiårene har opplevd en betydelig marginalisering i offentligheten sammen med en organisatorisk fragmentering og en numerisk tilbakegang. Disse utviklingstrekkene hos det som Mark Lewis kaller "monopolkirken" (Lewis, 2009) skjer i motsetning til det man enten kaller "Global Christianity" eller "World Christianity", altså kirker andre steder i verden, som stort sett opplever vekst, selv om kirkenes offentlighet nok kan variere. Utviklingen har vært særlig dramatisk i Europa,³ men også i Nord-Amerika er bevisstheten voksende om disse forholdene.⁴ Situasjonsanalysen blir ikke mindre dramatisk av finanskrisen som satte inn i 2008.

Noen møter slike utviklingstrekk ingeniørmessig på en metodologisk måte, hvor analyse av problemet (sosilogisk, kommunikasjonsmessig, ledelsesmessig, økonomisk, etc.) følges av tiltak og til dels "kjappe løsninger". Andre,

derimot, slik som bevegelsen "missional church",⁵ har hevdet at problemet stikker mye dypere. Representanter for denne bevegelsen, som både inkluderer kirkeledere og teologer, og i stor grad enkeltmenigheter, mener krisen primært finner sted på et åndelig og teologisk nivå, og at den til syvende og sist handler om hvem man er som kirke. Krisen aktiverer derfor forestillingene og bildene av kirken, altså den ekklesiologiske imaginasjonen. Hvem eller hva er altså dette som vi kaller "menighet" og "kirke"? Med dette blir det selvsagte gjort uselvsagt, og man etablerer dermed mulighet for et eksternt perspektiv på kirkens nåtid og fremtid.

Viktig for tanken om "misjonale kirke" har vært boken *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* fra 1998 (Guder, 1998). Boken er programmatisk på to måter: a) det å være "misjonale" på en vesensmessig måte ("from sending to being sent") lanseres som det sentrale kjennetegnet på kirken, og b) Nord-Amerika gjøres til misjonsmark. Misjon fremstår dermed verken som et sett av "misjonsaktiviteter" eller som misjon fra nord til sør. Boken og arbeidet med "den misjonale kirke" har ikke minst hentet impulser fra Lesslie Newbigin's kulturanalyse på de britiske øyer (som sjokkert, hjemvendende misjonær fra India på 70-tallet) og anvendelse av gudsforståelsen i begrepet "missio Dei" på kirkens virke i Vesten, et begrep først preget på den internasjonale misjonskonferansen i Willingen (1952). Disse impulsene fra Newbigin og Willingen er siden blitt fulgt opp på hver side av Atlanterhavet gjennom nettverkene "The Gospel and Culture" (Storbritannia) og "The Gospel and Our Culture Network" (Nord-Amerika) (ibid., 3–5). Misjonale kirke kan kanskje oppsummeres slik: Slik Gud som Fader, Sønn og Hellig Ånd er en sendende Gud, slik er kirkene kalt til å være sendt av Gud i verden (jfr. ibid., 5).

Forståelsen av kirken som misjonale ledsages stort sett av en oppfatning av at kirken er inne i en *krisetid*. En side ved denne krisen er at den lokaliseres til et oppbrudd fra en konstantinsk æra (som for eksempel en statsgarantert kirkeordning er et eksempel på) til en situasjon hvor kirken forstås som marginalisert og under

lignende forhold som den prekonstantinske kirken. Denne forståelsen av et paradigmeskifte, der fremtiden riktignok ofte ikke prognostiseres utover å si at "noe skjer", knytter seg altså særlig til forståelsen – og selvforståelsen – av hva det vil si å være "misjonale" (til forskjell fra å "drive" misjon):

We are living with a foot in each of two worlds today. For many North American Christians, "mission" still connotes sending representatives of Western Christianity to the non-Western world, laden with crayons and vaccines. For others, the notion of becoming "missional" has completely transformed their sense of the church and their role in it. For these Christians, "mission" is no longer about an optional activity of the church, but about participating in God's redeeming activity in a world bent on self-destruction (Dally, 2008, 2).

En slik "misjonale" tilnærming har i praksis altså satt i gang reimagnasjonsprosesser der man på nytt tenker igjennom hvem er og ønsker å være som kirke. Dette har ikke minst en billedside (jfr. *imaginasjon*), en metaforisk side, en forestillingsside. Spør vi: Hva skal vi ligne kirken vår med når færre og færre søker den? eller: Hva skal vi kalle kirken vår når folkekirken står i fare for å tømmes for folk? så har vi allerede aktivert den imaginative dimensjonen. Slike spørsmål tilsvarer svar av typen: "Kirken kan/skal forstås som..." (jfr. Kärkkäinen, 2002, del 1). Det samme skjer når vi arbeider med ekklesiologiske "modeller" (Dulles, 2002). Også da blir imaginasjonen viktig (McIntyre, 1987, 127–134).

Ikke minst blir den viktig når vi i postkolonialt og postkonstantinsk lys erkjenner at kirkens privilegier og statsgaranterte monopol ikke bærer i seg tilstrekkelig vitalitet og åndskraft til å drive kirken videre. Da spør vi i kreative og potensiell kategorier: Finnes det en alternativ fremtid? Imaginasjonen er derfor nært knyttet til både *kreativitet* og *håp*. Her ligger da også de primære teologiske kontekstene for imaginasjonen. På bakgrunn av imaginasjonens kreative og potensielle dimensjon, kan man for eksempel spørre: Hva vil Gud med Den norske kirke i det norske samfunnet i tiden fremover, og hvordan kan vi bidra til den fremtiden? Jeg skal ikke besvare dette spørsmålet, men lar det likevel prege konteksten for denne artikkelen.

Jeg skal i det følgende presentere analyser av amerikanske og britiske kirkeforhold hvor reimagasjonsprosesser på ulike måter tematiseres. Jeg skal begynne i det trivielle for så å bevege meg i en både mer krevende og mer omfattende retning.

Å få et større perspektiv på seg selv: Kirker i tilbakegang i amerikanske utkantstrøk

I en interessant artikkel med tittelen "Imagining futures of the rural churches of America" diskuterer Martin E. Marty, luthersk prest og kirkehistoriker, imaginasjonens relativt praktiske bidrag til å gjennomtenke situasjon og strategi for mindre amerikanske lutherske menigheter utenfor de store byene (Marty, 2000). Mange som bor i slike menigheter, oppfatter at alt av større trender skjer i de store byene (159). Det er hit de store predikantene kommer, det er her megakirkene og de kirkelige rådsstrukturene er, og det er her universiteter og kirkelige utdanningssteder er lokalisert. "Hos oss er alt smått," kan man da tenke selv om numerisk tilbakegang ofte er mer avdempet i byfjerne strøk, samtidig som man nærmest uomgjengelig følger trendene som ellers gjør seg gjeldende.⁶

Marty mener at man som lokal menighet må starte med de store og mange forestillingene. For det første, sier han, er det et faktum at de fleste menighetene ikke er så veldig store. De fleste er små eller middels store. Dette er gjennkjennelig også fra vårt eget land. Videre, sier han, er det som med mulige kombinasjoner i sjakk: Det finnes for eksempel 25x10¹⁵ (25 pluss 115 nuller!) unike måter å gjøre 40 trekk i et spill. En måte å utnytte dette mulighetsperspektivet på, sier Marty, er å forestille seg troen som en global størrelse, så vel innenfor de omfattende globaliseringsprosessene som med et tydelig utgangspunkt i den "kulturelle og sosiale økologien" som menigheten er en del av i lokalsamfunnet (ibid., 158). Det er innenfor en slik lokal koloritt at den teologiske "gjenopprettingen" ("recovery") i kirkene må finne sted.

Her er én av tankerekkene han konstruerer: "De fleste kirkene på landsbygda i Amerika er kristne. De fleste kristne i verden befinner seg

ikke i Nord-Amerika. Den største kristne veksten skjer i de fattige delene av verden, i Afrika sør for Sahara, i Latin-Amerika og på det asiatiske subkontinentet samt utkantene av Asia" (ibid., 159). Dette perspektivet bruker han for å koble kristne bønder i landbruksstrøk i USA til det globale behovet for mat. Denne avhengigheten mellom ulike deler av verden er det nettopp menighetslemmer i landsens kirker i USA som best vil være i stand til å forestille seg. Så, imaginasjonen kan altså få øye på (!) større sammenhenger som man ikke var seg bevisst på at fantes, og i sterk kontrast til et innskrenket, nærmest fatalistisk bilde av sin egen fremtid. Det globale perspektivet, det globale *synet*, kan være en ressurs for nordatlantiske kirkers reimagasjon.

Han siterer videre filosofen José Ortega y Gasset om hvordan de store endringene i verden ikke har skjedd som følge av jordskjelv, krig eller hungersnød, men som "human heart tilting" (siteret i Marty, 2000, 158). Selv om dette kan høres noe høystemt ut, så er poenget hans at "nøkkelen til den strategiske viktigheten av imaginasjonen er at den kan endre forestillingene til individer og grupper." Det er dette han (i amerikansk, pragmatisk ånd?) kaller "effektiv imaginasjon" (163). Det gjelder både hvordan en felles visjon for fremtiden kan virke samlende og byggende i en menighet. På denne måten kan derfor imaginasjonen ha en sosial funksjon, altså som en *sosial imaginasjon*. Slik kan kirkens selvforståelse bli rikere, men også mer teologiske sakssvarende i forhold til hvordan ting forholder seg her i verden, og i forhold til Guds imaginasjon: "What's God up to here?"

Det teologiske perspektivet er imidlertid ikke særlig sterkt fremme hos Marty i denne artikkelen. Det er det imidlertid i en annen artikkel av ham. Den tar for seg imaginasjonen under vinkelen "interestedness" (Marty, 1985). Her tematiserer han korsteologien, *theologia crucis*. Dilemmaet hans er dette: Mens sekulære poeter kan forestille seg nær sagt hva man måtte ønske seg, og katolske mystikere fremstår som relativt frie i sine forestillinger om den mysteriøse Gud, så er den protestantiske imaginasjonen bundet til og begrenset av "Guds bakside" (jfr. Luthers Heidelberg-disputas). Denne begrens-

ningen, hevder Marty, knytter seg til Guds spor i historien og fortellingene om Ham, det man kan vite, korset i særdeleshet, og "a boring monotony of repetitions" når det gjelder kristne praksiser. Finnes det innenfor slike begrensninger muligheter for nyskapning og forfriskning av det gamle budskapet (ibid. 236)?

"Interestingness of possibilities" er det begrepet Marty lanserer. Med "interestingness" mener han det som kan fenge oss, som kan tiltrekke seg nysgjerrigheten vår. Også i denne artikkelen siterer han sjakktrekkes mulighetsrom. På samme måte, sier han, finnes det over en milliard kristne hjerner (artikkelen er fra 1985) som kan forestille seg bokstavelig talt en uendelig mengde ting om verden,⁷ ikke minst i møte med bibeltekster som i seg selv er bærere av et "overskudd av mening".⁸ Disse tekstene som nettopp representerer det man kan vite om Gud, er altså selv "limits that hardly limit – except for the sake of building community, clarifying, and redeeming through story believed" (Marty, 1985, 237).

Konsekvensen av menneskets kreativitet og tekstenes meningspotensial er at det gjenstår et arbeid for å ta ut dette kreative potensialet. Dette arbeidet er et imaginasjonsarbeid som krever både syn for detaljer, perfektjon og nye muligheter – dette på tross av at "spontaneity is often a gift beyond 'surplus of meaning' from the Giver of Surplus" (ibid.). I forlengelsen av dette kunne man jo også utnytte en sakramental forestilling om at man som enkeltmenighet i vår tid hører sammen med kanskje over to milliarder mennesker som alle er begravd og reist opp til livet i gudsriket gjennom vanddåpen i den treenige Guds navn (jfr. David Ford i Dykstra, 2008, 28). Imaginasjonen kan forene mennesker på tvers av ulike både steder og tider, noe teologen John McIntyre i sin "analytic of imagination and images" i boken *Faith, Theology, and Imagination* kaller henholdsvis "conspatialisation" og "contemporalisation" (McIntyre, 1987, 163–165).

Tilbake til Marty: I dette imaginasjonsarbeidet med tekstene må den menneskelige kreativitet "vokse" i forhold til tekstenes meningspotensial (som riktignok ikke er uendelig), hevder han. Denne veksten er primært en vekst i å *respondere*.⁹ Et uttrykk for en slik responsiv

imanasjon er en forståelse som Marty har funnet hos Luther, nemlig det å "søke, utforske og grunne på Herrens gjerninger, vurdere dem, og forestille seg hva verden ville ha vært dersom dette ikke hadde blitt skapt".¹⁰ Tilsvarende gjelder for sosiale relasjoner: En som er "scripted", altså preget og bestemt av Bibelens fortellinger, vil kunne se "hellighet i ansiktet på en synder" (ibid. 237). Man kan her kanskje snakke om en imaginasjonens *formasjon* og dannelselse, til forskjell fra en kunnskapsmessig orientert *informasjon* og *utdannelselse*? Tilsvarende representerer imaginasjonens fiender hos Marty en "inattentiveness to the story, listlessness in response in general, loss of wonder about the world of the text" (ibid. 237), altså en forestillingsmessig forflatning og innskrenkning.

Det å etablere en omfattende teologisk visjon som både er bibelsk "skriptet", lokalt forankret i den kulturelle økologi, og som er oppmerksom og kreativt oppdagende i forhold til det man omgir seg med av både natur, historie og mennesker, gir mulighet for to ting: Det ene gjelder at man får et *større* perspektiv på det (lille) man holder på med, og det andre er at man gis mulighet for, som nevnt ovenfor, å etablere et eksternt, *selvkritisk* perspektiv. Her gjelder det å gjøre det selvsagte uselvsagt og etablere det umulige som en (av flere) muligheter.

Paul Ricoeurs konstruktive forståelse av ideologi og utopi gir et lignende perspektiv på imaginasjonens sosiale funksjon. Ideologiene gir nemlig mulighet for "brudd" og "åpninger" i forhold til den vanlige strømmen av fragmenterte og ubetydelige hverdagshendelser. Derfor vil en sosial gruppe (som for eksempel kirken) som ikke holder seg med en ideologi eller en utopi, miste et eksternt utgangspunkt for selvinnsett, selvforståelse og selvkritikk (*Science and Ideology*, 241, sitert i Kearney, 1999, 77).

I en ekklesiologisk sammenheng tilsvarer dette forholdet mellom den flate, innskrenkede og monotone historien som Marty beskriver som selvforståelsen til menigheter i amerikanske utkantstrøk, på den ene siden, og en større sosial, ekklesiologisk imaginasjon som ser det store i det unnselige. Dette krever både dristige forestillinger og kreative individer. Men

det krever også et fellesskap som kan se sammen og prege hverandres bilder av hvordan det kristne fellesskapet er, og hvordan det kan bli. Og til sist forutsetter det at kirken faktisk er bærer av det uendelige; *finitum capax infinitum*, altså et inkarnatorisk og sakramentalt perspektiv på kirkelig imaginasjon (Mæland, 2006).

Metavista, radikalt kulturengasjement og kreativ misjonsimanasjon

Vi skal nå se på en litt annen tilnærming, som på noen områder er både mer radikal og mer omfattende. Den handler om kirkens rolle i en "imanasjonskultur" på den mediegenererte og billedintensive markedsplassen, truet av både mikrofon og blendende kameraly. I mange og svært ulike kirkelige bevegelser arbeides det i dag energisk med hvordan kirkens offentlighet, med dens bidrag til det større sosiale, kulturelle og politiske fellesskapet, skal forstås innenfor slike kulturelle rammer.

I boken *Metavista: Bible, Church and Mission in an Age of Imagination* (2008) tas slike spørsmål opp av forfatterne, Colin Greene og Martin Robinson som begge er velkjent med både britisk og amerikansk kirkesosiologi. Utgangspunktet deres er følgende: "Since the 1960s popular culture and church culture have been moving more or less in opposite directions" (Greene & Robinson, 2008, xvii).

Med begrepet "metavista" som betyr et "opp-høyd utkikkspunkt", ønsker forfatterne å fange opp trekk ved en kultur som ikke helt kan fanges inn, ikke minst fordi den ennå ikke har inntruffet. Forfatterne sikter til et kulturelt metarammeverk hvor både premoderne, moderne, postmoderne og såkalte post-postmoderne fortellinger og forestillinger lever side om side på en polyfonisk og oppsplittet måte. Beskrivelsen de gir av Metavista-verdenen, gir nettopp et slikt fragmentert, mangfoldig og ubestemmelig inntrykk:

This, then, is the metavista world we now inhabit. It is an extended hyperspace that awaits a new legitimization. It is not simply one cultural space among many; it is a global-impact culture. It trades off the various successes, distortions, illusions, ideologies and penetrating narrational perspectives of the past. It is like all hyperspaces and metaframeworks – it is a breeding colony of new ideas and possibilities. For a moment – and it may only be a brief moment – it has stabilized

around some fundamental yet conflicting cultural stories (ibid., 88).

Denne kulturen beskrives i imanasjonskategorier hvor tegn og ikoner knytter seg til hverandre i ulike former for system, formidlet på en flyktig og dynamisk måte gjennom "iconic personalities [ikke bare pop- og sportsstjerner] and structures that are deeply enmeshed in the public psyche of communities, societies and cultures". Det gjør også det kristne "svaret" som forstås som *reimanasjon* av Bibelens fortellinger:

The cultural pluralism of the metavista world – a new age of imagination – awaits further reconfiguration around a reimagined encounter with the narrative world of the Bible. The metavista world awaits the invention of a new misso-ecclesiastical narrative of faith, hope and love that will provide the church with some genuinely new socio-political capital (ibid.).

Det er med andre ord to imanasjoner som tematiseres i denne boken: a) *Metavista-imanasjonen*, altså det kulturelle rammeverket som er i emning, som kan både dekonstrueres (kap. 8) og rekonfigureres av b) *den kristne reimanasjonen* som gjennom fortolkningen av Bibelen fremstår som et "radikalt kulturengasjement" og med en fornyet "sosiopolitisk kapital" (kap. 7). Forfatterne ser altså for seg et krevende og nyskapende møte mellom kirken, som bærer av de kristne fortellingene, og det kultur mangfoldet som "Metavista"-verdenen representerer, med ambisjoner for kirken om å øke den sosio-kulturelle kapitalen, altså dens samfunnsmessige betydning og troverdighet.

Fokus for boken blir derfor kulturteologi. Forfatterne forstår dette som en "kreativ misjonsimanasjon". Begge forfatterne plasserer seg i "Gospel and Church"-tradisjonen fra blant annet Lesslie Newbigin som også har vært innflytelsesrik for Missional Church-bevegelsen i Nord-Amerika, som allerede nevnt. Det er altså kirkens arbeid innenfor sin egen, nære kultur som fremheves. I *Metavista* kommer dette ikke til uttrykk som en forsiktig berøring med kulturen, men som en åpen, dyptdykkende og djerv "encounter" med samtidskulturen. Et slikt kultur møte anses som helt sentralt for en praktisk teologi. I møte med samtidskulturen må kristendommens *phronesis* – dens dømmekraft og klokskap – utvikles.

Et interessant uttrykk for dette er reflektert i det som boken sier om tradisjonelle preste-seminarer, som nok kan fortone seg noe annerledes enn norsk presteutdanning, men ikke helt ulikt heller. Greene og Robinson kommer nemlig med følgende kritikk mot presteutdanningen i England og USA: "it rarely seems to produce public intellectuals who understand that radical cultural engagement requires a portfolio of knowledge and skills brokered through interdisciplinary exposure to public theology" (231).¹¹ Alternativet, ifølge Greene og Robinson, er at man ender opp med "low results in terms of radical cultural engagement" (231). Greenes og Robinsons ideal er at kirkelig engasjement i samtidskulturen i høyeste grad er en "imaginative exercise" som, i likhet med produksjon av god vin, krever lang modningstid og omsorg for prosessen "in the theological mainstream before going public" (231). Dette er et svært nyttig og utfordrende perspektiv på fremtidens presteutdanning. Dette inkluderer både dem som utdanner ved institusjonene, og et tilsvarende innstilt kollegium av "gifted intellectuals" som tar i mot kandidatene på andre siden av fakultetsgjerdene.

Det sosiologiske kriteriet som forfatterne bruker, på bakgrunn av Callum Browns bok, *The Death of Christian Britain* (2001), er "Discursive Christianity" (Greene & Robinson, 2008, xv). Dette er den indikatoren som er viktigst, og viktigere enn følgende faktorer: a) kirkens numeriske statistikk ("Institutional Christianity": kirkebesøk, dåp, nattverd, etc.), b) hvorvidt samfunnet kan sies å ha en kristen verdensanskuelse ("Intellectual Christianity"), c) innflytelse på utdanning, lovgivning, samfunnsverdier, etc. ("Functional Christianity"), eller d) i hvilken grad man lykkes med ulike tiltak og fremstøt ("Diffusive Christianity": evangelisering, sosial rettferdighet, misjonsfremstøt). Den *diskursive* måten å være kirke på beskrives slik hos Brown:

Discursive Christianity: This is measured in terms of the discursive power of the Christian narrative or story to create a common sense of identity or belonging in a particular community or society (xv).

La meg forsøke å parafasere dette til en norsk kontekst: En diskursiv eller reflektert kristen-

dom¹² finner sted dersom den kristne trosfortellingen uttrykkes i en refleksjonskraft som kan bidra til en følelse av identitet og tilhørighet i det norske samfunnet. Hva betyr så det? Slik jeg forstår dette, så er denne formuleringen spent opp på to avgjørende punkter: For det første må den kristne fortellingen tolkes og utvikles på en slik måte at den utgjør en kraft som gjør seg gjeldende i et samfunn. Dernest må det som gjør seg gjeldende i et samfunn, ikke oppleves som fremmedgjørende eller importert, men som rotfestet i egne erfaringer og kultur, og dermed som en meningsgivende ressurs i forhold til de erfaringer mennesker i et gitt samfunn og en kultur gjør seg og strever med å fortolke. En slik forståelse har etter min mening brodd i flere retninger:

For det første har den brodd mot en forståelse av at vi skal "kristne" for eksempel den norske kulturen. Dette er et imperialistisk prosjekt og stikk i strid med et radikalt kulturelt engasjement, som jo nettopp er utviklet i en postkolonial situasjon.

Dernest har den brodd mot en kristendomsform som er adaptivt preget, altså hvor tilpassningsdyktigheten er primær i forhold til det den kristne fortellingen "produserer" av bærende forestillinger.

Til sist har denne forståelsen brodd mot en evangeliseringstenkning som på overflaten appellerer til den gjeldende kultur, men som egentlig ikke tar den helt på alvor.

Som man ser, skimter man her en ganske omfattende missiologisk tenkning, men altså knyttet til en nordatlantisk kultursituasjon, og ikke til en asiatiske, afrikansk og latinamerikansk, altså det Globale Sør. Kirkens vekst og virke kan imidlertid ikke vinnes tilbake ved å reversere utviklingstrekkene gjennom en "back-to-Christendom crusade", for eksempel ved å gjøre gudstjenestene mer tilgjengelige, utvikle alternative måter å være kirke på, utdanne evangelister og apologeter ved de teologiske lærestedene, gjøre kirken mer attraktiv for ungdom, etc. I stedet, sier forfatterne tilbake-skuende:

What the church in Europe had to accept was that as far as the First World is concerned, we were now in a decidedly post-Christendom, postmodern situation, and

that required the abandonment of the reversal model and embracing of a dispersal or diaspora mission agenda such as we find in the book of Acts (Greene & Robinson, 2008, xix).

Dette er et temmelig kjølig vann å helle i årene på menigheter som er opptatt av å fornye seg og trekke mennesker til sine arrangementer. Disse snubler imidlertid fort i problemer gjennom at man a) oversetter andres suksess til et nytt "jordsmonn" uten å foreta en grundig oversettelsesprosess, b) at man bare gjentar evangeliseringskampanjenes "attraction"-modell, eller c) forveksler misjon med kirken, hvor kirkens vekst fokuseres på bekostning av fokus på "verden" og forvandlingen av den (Greene & Robinson, 2008, 178)¹³. På hvert av disse tre punktene finnes det utfordringer innenfor en norsk kirkevirkelighet.

Slike reverseringsforsøk på å vende tilbake til "good old days" er feilslåtte, sier Green og Martinson. Det er den endrede misjonsdimensjonen som må utgjøre kjernen i en kirkelig reimaginasjon. I så måte berører de Church of Englands offisielle valg av "mixed economy", altså et samvirke mellom vedlikehold og fornyelse av eksisterende menigheter og eksperimentering med nye kirkeformer "der hvor kirken måtte finnes". Dette er heldig fordi det forflytter fokus til misjonsdimensjonen, og bort fra en generell diskusjon om ekklesiologi og ulike modeller som på ulike måter bare viser at man enten defensivt eller reaksjonært er knyttet til en konstantinsk, "Christendom"-måte å tenke på (Greene & Robinson, 2008, 182).¹⁴ Det er da også i misjonsimagingen at fokuset plasseres hos forfatterne: "If we want to reimagine the church it is best to begin with a new awareness of the task of mission" (ibid., 195), og da som uttrykk for Guds misjon og ikke enkeltmenneskers misjonstiltak.

Hva er så nytt med dette? Ikke minst dette: Fremfor arbeid med strategier og målstyring fremheves *etterfølgelse* og *nettverksformasjon*. I dette ligger det både et dydsperspektiv og et fellesskapsperspektiv. Greene og Martinson snakker om å utvikle en dydsorientert "habits of the heart" som et alternativ til en individualistisk-økonomisk bestemmelse av det gode liv. Dette har "spiritual disciplines", jevnlig kristne praksiser, som både forutsetning og konsekvens

(ibid., 199–202). På sett og vis erstatter og kompensere et slikt dyds- og praksisperspektiv institusjonelle rammer som jo, i tråd med analysen, er i ferd med å forvitte. For dette, sier de, trenger kirken en hermeneutikk som er "deeply missional", og som består av mennesker som er formet og står i et forpliktende forhold til hverandre. Da vil man i neste omgang kunne bygge opp den omtalte sosiopolitiske kapitalen som har potensial til å utgjøre en forskjell i den metavista-kulturen man aner er i ferd med å bli en ny realitet.

Denne visjonen om en ny kirkelig vitalitet er som sagt ingen eksakt vitenskap. Det er mer snakk om et artistisk forsøk på å forestille seg hvordan etterfølgere av Kristus gjennom et radikalt kulturengasjement kan leve ut Guds misjon i verden. Interessant er det her at Greene og Martinson tar i bruk antropologisk liminalitetsteori (lat. *limen*, grense) fra Victor Turner. I sin teori om pubertetsriten setter Turner opp en motsetning mellom en innadvendt, komfortabel *community* på den ene siden og en liminal, litt rufsete *communitas* utenfor det trygge og gode fellesskapet på den annen. Hos Turner representerer *communitas* det fremmedgjorte fellesskapet (fremmedgjort fra stammen – "the disorientation of an unfamiliar situation") som likefullt er internt sammenknyttet av et felles oppdrag, nemlig det "å bli voksne" (ibid., 204). Tilsvarende vil etterfølgere av Kristus i vår tid, hevder Greene og Martinson, måtte påregne å bli en liminal, om enn kreativ, minoritet (213f). Kirken er en grensebevegelse, ikke en komfortbevegelse kunne vi kanskje si.

Interessant er det også at forfatterne på dette punktet støtter seg på Pave Benedict XVI sin situasjonsanalyse av kirkesituasjonen i Europa. Kort fortalt: De kirkelige institusjonene kan se imponerende ut, men mangler vitalitet (214). Den vitaliteten som eventuelt måtte komme, er bare til for kirken selv i den grad den også tilflytter verden som barmhjertighet, rettferdighet, forsoning og fellesskap (220f). Dette er til syvende og sist kirkens fremtidsimaging, dens *metavista*, "a great light to shine on our future" (221). Slik forstått, ifølge forfatterne, skulle ikke samfunnet ha noe som helst å frykte fra denne kreative minoriteten som hever sin

stemme om sannheten på det offentlige Stortorget. Men for kirken selv må forestillingene fornyes og reformeres dersom de skal fange forestillingene til kulturene og mennesker i vårt århundre. Erkebiskopen av Canterbury, Rowan Williams, fanget selv inn Greenes og Martinsons tilnærming ganske presist da han ved sin første pressekonferanse i juli 2002 formulerte seg slik: "If there's one thing I long for above all else, it's that the years to come may see Christianity in this country able again to capture the imagination of our culture, to draw the strongest energies of our thinking and feeling".¹⁵

Hvorfor imaginasjon?

Etter at jeg nå har undersøkt bruken av imaginasjonsbegrepet i to ulike case studies, skal jeg avslutningsvis oppsummere og fremheve sider ved imaginasjon som forklarer og begrunner hvorfor imaginasjonen blir viktig i den gjennomtenkningen av kirkens stilling i en situasjon som beskrives med ulik grad av kriseterminologi. Disse perspektivene er først og fremst hentet fra religionsfilosofen John McIntyres *Faith, Theology, and Imagination*, men også den kognitive semantikerens Mark Johnsons *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* (Johnson, 1993).

For det første, som jeg mange ganger har fremhevet, er imaginasjon som fenomen *fremtidsrettet* og *mulighetsorientert*. Den søker å påvirke fremtiden, basert på enten en kontinuitet eller en diskontinuitet med fortiden og samtiden. Forstått som kreativ mulighetsbetingelse, som *projeksjon*, evner imaginasjonen å se for seg mulige og alternative verdener. Vi har sett dette i det materialet vi har presentert fra kirkelig selvrefleksjon, både at fremtiden står på spill, og at imaginasjonen kan være til hjelp når det gjelder å se for seg muligheter, sammenhenger og scenarier. I dette materialet oppleves fremtiden som usikker, både interntkirkelig og innenfor en kultur som man i stor grad ikke opplever seg som fremmed overfor. Det store spørsmålet som denne egenrefleksjonen sentrerer rundt, er dette: Hva innebærer det å være kirke i en postkonstantinsk, (post-)postmoderne verden i stadig endring? Min spådom er at dette

spørsmålet vil følge oss lenge, og at vi i norsk sammenheng bare er i startgropen av å reflektere over det. Poenget her er ikke å besvare spørsmålet entydig, men å si at svaret vil måtte innebære en viss reimagnasjon, altså en ny forestilling om hva kirken skal være.

For det andre så er imaginasjonen egnet for å *gripe komplekse* sammenhenger. Imaginasjonen arbeider på en annen måte enn analytisk arbeid. Når oppgaver og utfordringer blir for komplekse, sammensatte og uoversiktlige, så arbeider vi ofte syntetisk, mer enn i enkelt detaljer. Vi ser og tenker imaginativt – i mønstre, trender, scenarier, modeller, tendenser og metaforer. I dette ligger det også klare kroppslige, sosiale og kulturelle komponenter fordi vår tenkning skjer både i kroppen og innenfor bestemte "frames" (Johnson, 1993, 6). Ofte vil slike komplekse forestillinger kunne danne en basis for å bevege seg fra det grunnleggende og generelle over i det særegne og spesielle ved bestemte utfordringer. I dette ligger det også en metaforisk fleksibilitet (ibid., 191). Alt dette gir perspektiver på hvordan tradisjonelle kirkelige forestillinger om kirken kan fungere som ressurser for å diskutere kirkens fremtid. Når kirkens utfordringer her og nå karakteriseres som komplekse, sammensatte og uoversiktlige, er det derfor av flere grunner å forvente at imaginasjonsdimensjonen benyttes i møte med kirkelig praksis. Det kan i forlengelsen av et slikt teoretisk perspektiv bli interessant om Den norske kirke frem mot 2014 iverksetter et kreativt "imagnasjonsarbeid" for både å forberede frikobling fra statsstyret og muligens også å forberede en tid da kirken forbindes med noe mer enn seksualetiske posisjoner.

En variant av dette, nemlig at imaginasjonen bidrar til å gripe kompleksitet, er for det tredje at den får en *selektiv*, kompleksitetsreducerende funksjon (McIntyre, 1987, 160). I en moderne verden hvor den komplette utforskningen har vært idealet, med ditto analytiske metoder og apparater, så kan en slik reduksjon av analytiske ambisjoner virke unnvikende, naiv eller ukritisk. Samtidig er idealene om opplyste borgere og informerte beslutninger uoppnåelige i en ubegrenset, absolutt forstand. Menneskelig handling må derfor forholde seg til et redusert

og begrenset informasjonstilfang og altså operere på en annen måte enn en detaljorientert, kalkulerende og allvitende modus. Bilder og forestillinger har altså en viktig plass i et slikt perspektiv.

For det fjerde: Imaginasjonen har en *synoptisk* og *integrativ* funksjon som gjør at vi sammen kan forestille oss sammenhenger (McIntyre, 1987, 160). Ekklesiologi er jo nettopp et forsøk på å utvikle en korporativ teologi, altså en teologi om ikke bare enkeltindivider, men om konstellasjoner av og relasjoner mellom mennesker. Imaginasjonen stiller frem en samlende forestilling, en visjon, en korporativ selvforståelse som knytter mennesker sammen i et fellesskap, i en enhet. På denne måten er imaginasjonen også fellesskapsbyggende. Garrett Green understreker for eksempel i boken *Imagining God: theology and the religious imagination* (1989) hvordan imaginasjon er et sosialt anliggende, som for kristne betyr en kirkelig imaginasjon:

The work of imagination is social work, and for Christians that means ecclesial work. The formation, discovery and interpretation of normative patterns requires a communal context, even when it appears to be the fruit of one individual's insight. (...) We are formed by the ongoing interaction of character and circumstance, and that means in the matrix of our mutual relations (both amicable and contentious) with others. The Christian imagination is thus the imagination of the Christian church, in all its bewildering multiplicity and diversity (Green, 1989, x).

Et perspektiv med viktige teologiske implikasjoner er for det femte imaginasjonens *empatiske* funksjon (McIntyre, 1987, 162). Imaginasjonen hjelper oss til å leve oss inn i den andres perspektiv, enten det dreier seg om menneskers, kulturers eller Guds perspektiv. Om man stiller spørsmålet om "Hva Gud holder på med i Oslo," vil svaret være betinget av imaginasjon. En kirke som er preget av en destabilisert samtid, vil dypest sett trenge forestillingsevner og ikke harde kalkyler over økonomiske og demografiske trender for å forberede fremtiden som etterfølgere av Kristus og som deltakere i Guds misjon i verden. Mark Johnson understreker i boken *Moral Imagination* hvordan empatisk imaginasjon ikke først og fremst handler om hvordan enkeltindivider kan leve seg inn i andre nålevende og fortidige enkeltindividens liv og

psyke, men at dette primært er en funksjon som er både *sosialt* orientert (hvordan vi kan forestille oss andre situasjoner og betingelser) og *fremtidsorientert* (Johnson, 1993, 201).

I denne forstand, fordi det dreier seg om en imaginasjon som ikke hvem som helst kan se – den krever både et trent og kreativt øye – så kan vi med John McIntyre for det sjette også snakke om en *perseptiv* imaginasjon (159). Imaginasjonen lar oss se det usette og uventede, slik vi så det i Marty's artikkel om nordamerikanske utkantskirker.

I dette ligger det for det sjuende også at imaginasjonen har en *fortolkende* funksjon. Dette er sentralt for teologisk hermeneutikk og vil ikke minst måtte være det for ekklesiologien. Imaginasjonen benytter overleverte bilder fra både Skriften og tradisjonen for å skape nye; den er både mottakende og nyskapende. Både Bibelen og den kristne tradisjonen er rik på bilder, narrativer, praksiser som alle er bærere av sterke forestillinger. I kombinasjon med usikker fremtid og delvis uoverskuelige utfordringer, så kan en slik fortidsrettet imaginasjon være både stabiliserende og fremtidsrettet på samme tid. Gjennom den Skrift-bundne imaginasjonen kobler vi oss på en strøm av bilder, fortolkninger og imaginasjoner. Det var dette vi så i Greenes og Martinsons rekonfigurasjon av Bibelens narrativer i møte med Metavista-kulturen. Det er særlig i en slik forstand begrepet *reimagination* utmyntes og utnyttes.

Til sist: Kristen ekklesiologisk imaginasjon kan aldri overvinne en *theologica crucis*. Kirken er en kjempende kirke, en *ecclesia militans*, som ikke næres av harmoni og heiarop, men av den lidende, døde og oppstandne Herre Jesus Kristus. På denne bakgrunn tror jeg det kan være løfterikt, slik Marty skisserte ovenfor, å forsøke seg med store, om enn krevende, perspektiver på tilsynelatende små og trivielle, og kanskje litt mismodige, forhold. Ofte nok har de idealiserte og nærmest idylliske tilstandene blitt foreskrevet i forestillinger om fremtidens kirke. For en teologisk fortolkning av virkeligheten bør ikke *theologia crucis* være et fremmed perspektiv. Det betyr for eksempel at både desillusjon og ydmykelse kan være den beste kontekst for å arbeide teologisk og kirkestrategisk. At man mar-

ginaliseres, trenger for eksempel verken bety stagnasjon eller teologisk inadekvans. Det er nok av stemmer fra den tredje verden, som er innom våre utdanningsinstitusjoner, som sier at det må være lettere å være kirke under forhold hvor kristne opplever forfølgelse og ydmykelser. En analogi fra en arkitektvenninne av familien illustrerer også poenget: Det er bedre for en arkitekts kreativitet å ha sterke begrensninger enn å ha frie tøyler. Kanskje er det i Guds rike som i livet ellers, at det er begrensningene som virkelig kan åpne opp det nye og uventede? Kanskje er det ved begrensninger at også friheten kommer? Kanskje er det derfor først når imperiet rakner, og kirkene tømmes, at vi kan vinne oss dyp innsikt av hva det vil si å være del av Guds virke i verden gjennom Kirsti kropp?

Litteraturliste

- Bryant, D. J. (1989). *Faith and the play of imagination*. Macon, Ga.: Mercer University.
- Croft, S. (2002). *Transforming communities: re-imagining the church for the 21st century*. London: Darton Longman & Todd.
- Dally, J. A. (2008). *Choosing the Kingdom: Missional preaching for the household of God*. Herndon, Virginia: Alban Institute.
- Dulles, A. (2002). *Models of the church*. New York: Doubleday.
- Dykstra, C. (2008). A way of seeing: Imagination and the pastoral life. *Christian Century*, 125(7), 26–31.
- Foster, C. R., Dahill, L. E., Golemon, L. A., & Tolentino, B. W. (2006). *Educating clergy: teaching practices and pastoral imagination*. San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.
- Gill, R. (2002). *Changing worlds: Can the Church respond?* Edinburgh: T&T Clark.
- Green, G. (1989). *Imagining God: theology and the religious imagination*. San Francisco, Ca.: Harpers & Row.
- Greene, C., & Robinson, M. (2008). *Metavista: bible, church and mission in an age of imagination*. Milton Keynes: Authentic Media.
- Guder, D. L. (1998). *Missional church: A vision for the sending of the church in North America* Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans.
- Johnson, M. (1993). *Moral imagination: implications of cognitive science for ethics*. Chicago: Chicago University Press.
- Kearney, R. (1999). *Poetics of modernity: toward a hermeneutic imagination*. New York: Humanity Books.
- Kärkkäinen, V.-M. (2002). *An introduction to ecclesiology: ecumenical, historical & global perspectives* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Lewis, M. (2009). Missional kirke: En marginal kirke? Mod en post-kristen ekklesiologi. *Dansk tidsskrift for teologi og kirke*, 36(1), 77–96.
- Marty, M. E. (1985). Interestingness and the imagination. *Word & World*, 5(3), 233–239.
- Marty, M. E. (2000). Imagining futures of the rural churches of America. *Word & World*, 20(2), 153–163.
- McIntyre, J. (1987). *Faith, theology, and imagination*. Edinburgh: Handsel.

- Mæland, B. (2006). På hvert et sted. *Luthersk kirketidende* (18), 489–494.
- Nikolajsen, J. B. (2009). Missional ekklesiologi: En teologisk-historisk analyse af en ekklesiologisk tradition. *Dansk tidsskrift for teologi og kirke*, 36(1), 5–22.
- Olson, D. T. (2008). *The American Church in crisis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
- Swart, J., Hagley, S., Ogren, J., & Love, M. (2009). Toward a missional theology of participation. *Missiology: An International Review*, 37(1), 75–87.
- Volf, M. (1998). *After our likeness: The church as the image of the Trinity*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.

Noter

- Takk til Jeppe Bach Nicolajsen, Astrid Sætrang Morvik og Kari Storstein Haug for nyttige innspill til revisjonen av et tidligere utkast av artikkelen. En forløper til denne artikkelen, med en pastoraltelig tilnærming, ble publisert i forrige nummer av dette tidsskriftet under tittelen "Hva skal presten lignede med? Om muligheter og grenser for pastoral imaginasjon", *Halvårstidsskrift for praktisk teologi*, 27:1 (2010), 51–61.
- Det kan være verdt å nevne at Steven Croft holdt hovedforedraget ("The Mission of the Triune God Shaping Congregations Today Working towards a Mission-shaped Church") på Kirkemøtet i 2009, tilgjengelig på <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=236>, lastet ned 17.12.09.
- Her kunne det vært referert til ulike sosiologiske undersøkelser. La meg bare nevne et tall: I 1900 gikk 55 % av britiske barn på søndagsskolen, i 2000 var tallet 4 %. Tallene er presentert av Paul Bayes, rådgiver i Church of England for "National Mission and Evangelism": <http://institute.wycliffecollege.ca/wp-content/uploads/vpcp-1.pdf> ("A New Kind of Mission Strategy: The Mixed Economy Church"), lastet ned 17.12.09. I Norge er tallet trolig lavere.
- I USA gar tallene jevnt gått nedover siden 60-tallet, og fallet er påviselig mye sterkere enn antatt; se Olson, 2008, som inneholder statistisk materiale fra The American Church Research Project (TACRP) basert på 200.000 amerikanske kirker fra ca 1990. Ofte nevnes presentsatser over 40 for hvor mange som er innom en eller annen kirke i en gitt uke. Men mens man hører om høye tall fra de mange megakirkene som samler tusener fra særlig middelklassen, samt økte medlemstall for enkelte kirker (for eksempel den romersk-katolske), så er de harde fakta om kirkegang under halvparten (17,5 %). Tallene fordeler seg slik: 9,1 % i evangelikale kirker og menigheter, 3,0 % i såkalte "mainline"-kirker (metodister, lutheranere, baptister, reformerte, etc.), og 5,3 % katolikker, ibid. 29. Av disse gruppene er den første relativt stabil, den neste synker stadig noe, mens katolikkene synker enda mer. Totalt har prosenten falt fra 20,4 til 17,5 mellom 1990 og 2005, ibid. 36.
- I Norge er det særlig personer ved Misjonshøgskolen (Ove Conrad Hanssen, Hans Austnaberg, Thor Strandenæs, Morten Sandland) og Menighetsfakultetet (Tormod Engelsviken, Harald Hegstad) som har bragt disse perspektivene inn i norsk kirke- og misjonsforskning. I tillegg til disse representantene er det også flere nyere PhD-prosjekter som på ulik måte fokuserer på dette. Verdt å nevne her er det fokus Jeppe Bach Nicolajsen, MF, Århus, har bidratt med i dansk sammenheng, både gjennom egne bidrag (Nicolajsen, 2009 og eget PhD-arbeid ved MF, Oslo, om Lesslie Newbigin og John Howard Yoder) og gjennom det redaksjonelle ansvaret for *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* (nr. 1 og 2/2009 er i praksis begge temanumre om misjonal ekklesiologi).

- 6 For britiske forhold, se Gill, 2002, for amerikanske, se Olson, 2008.
- 7 Marty trekker her veksler på Suzanne Langers forståelse av verden som "mind-made world", Marty, 1985, 237.
- 8 Her trekker han veksler på Ricoeur.
- 9 Til menneskelig imaginasjon i teologisk lys som respons, se Bryant, 1989 samt Green, 1989, 146 og 150.
- 10 Marty, 1985, 237. Marty henviser til en annen artikkel av ham selv, nemlig "Simul: A Lutheran Reclamation Project in the Humanities", *Cresset* 45:2 (December, 1981) 7–14.
- 11 Se også Foster, Dahill, Golemon, & Tolentino, 2006 for imaginasjon som perspektiv på presteutdannelsen.
- 12 "Christianity" er ett av de vanskeligste begrepene å over-sette i denne og tilsvarende litteratur. På engelsk vil man skjelve mellom Christendom (den konstantiske kirken, med sterk formell og faktisk innflytelse i samfunnet), Church (organisert kristendom) og Christianity (som primært handler om hvordan den kristne tro og de bibelske fortellinger har et potensial for å bety noe positivt i samfunnet og kulturen). Her ligger det også bestemte bevegelser i England og USA, som vaker i bakgrunnen. Emerging Church-bevegelsen, for eksempel, vil i visse tapninger hevde sterkt at strukturer og organisasjoner er kontraproduktivt for kirkens misjon i kulturen. En forfatter, Alan Jameison, som særlig har fokusert på tro og spiritualitet hos tidligere ledere i kirker og menigheter, som nå har forlatt de etablerte strukturene, snakker for eksempel heller om "journeying in faith" (2004) og "churchless faith" (2002). Innenfor Missional Church vil man nok sjeldnere finne en slik tenking, selv om disse bevegelsene overlapper. Det gjelder ikke minst i rammen av Church of England, hvor "mixed economy", som nevnt annetsteds i artikkelen, er det strategiske slagordet som gjør at man tenker seg misjonsengasjement både innenfor og utenfor strukturene.
- 13 Se også Croft 2002, 45ff for en bitende kritikk av nettopp slike forsøk på å skape en lysere fremtid for kirken. Kritikkens "objekt" er det han henholdsvis kaller "The Church as a Chain of Cinemas" (altså en attraksjonsmodell), "The Church as a Local Franchise" (altså en kritikk av den kultursensitive oversettingen som mangler i anvendelsen av diverse suksessrike "foretak", særlig i USA), og "Church as a Unit of Production" (hvor kritikken rettes mot en "produksjonsbasert" misjonsforståelse). Om franchise-modellen sier han for eksempel at den representerer "a serious stifling of the creativity in the life of the Church".
- 14 Et eksempel på en slik måte å tenke på kan igjen illustreres med Steven Crofts bok *Transforming Communities*. Rett etter at han har omtalt viktigheten av å ta vare på det gode i det etablerte sier han: "At the same time we are called with time and patience to bring about change for the future shape of the local church in accordance with the re-imagining and fresh vision", 28. I denne forbindelsen blir både "transforming communities" og "transformational leadership" vesentlig.
- 15 <http://www.archbishopofcanterbury.org/848>, lastet ned 17.12.09.

Sammendrag

Begrepet "reimanasjon" brukes i en rekke nyere teologiske bidrag som diskuterer kirkens fremtid i rammen av synkende medlemstall, sekularisering og en postmoderne kultur. Denne artikkelen utforsker og drøfter ulike slike bidrag, både de som er mer kulturorienterte (kirkens kulturengasjement), og de som er mer ekklesiologisk orienterte (kirken som misjonal). Artikkelen argumenterer på bakgrunn av religionsfilosofisk og kognitiv vitenskapelig analyse for at det er mange grunner til at imaginasjonsdimensjonen tas i bruk i vår tid, og at den fyller en viktig funksjon innen ekklesiologisk tenkning.

”Åndskamp” som teologisk problem og utfordring for kirken

Noen praktisk-teologiske refleksjoner inspirert av Paul Hieberts forståelse av forholdet mellom ”worldview” og ”spiritual warfare”¹



AV LARS RÅMUNDDAL

raamunddal@ansgarskolen.no

Innledning

Min interesse for tematikken som behandles i denne artikkelen oppstod på 1980-tallet i sammenheng med at den såkalte ”troforkynnelsen” med sin relativt ytterliggående forståelse av fenomenet åndskamp også spredte seg til personer og miljøer utenfor de nye trosmenighetene. I den forbindelse skrev jeg den populærfaglige boken *Den tapte dimensjon. Åndskampen i et bibelsk perspektiv* (1989). Gjennom flere år på 1990-tallet underviste jeg også i kurset ”Menighet og åndskamp” ved Ansgar Teologiske Høgskole – i et forsøk på å aktualisere tematikken for kommende pastorer og menighetsledere. I år 2000 fikk jeg anledning til å være deltaker på Lausannebevegelsens teologiske konsultasjon om misjon og åndskamp under navnet *Deliver Us from Evil* i Nairobi i Kenya. Impulser fra denne konsultasjonen har også påvirket meg til å jobbe mer teologisk faglig med tematikken, noe jeg forsøker å videreformidle i denne artikkelen – blant annet ved å referere gjentatte ganger til rapporten og dokumentasjonen fra konsultasjonen.

Det norske ordet ”åndskamp” har jeg imidlertid hatt visse motforestillinger mot å bruke både i artikkelen og om den ”sak” jeg behandler her. Grunnen er at begrepet i norsk sammenheng

brukes både altfor vidt og altfor snevert. Det har ikke vært uvanlig å se at ordet anvendes relativt bredt om både religiøse, politiske og kulturelle forhold, og dermed kan begrepet sies å være lite presist i forhold til den tematikken som jeg ønsker å ta opp. Ikke minst har jeg sett at den norske politiske og kristne høyresiden bruker begrepet ”åndskamp” som et hovedord i sin argumentasjon. Dermed blir begrepet også utsatt for en politisering som kan virke forstyrrende på en noe mer presis teologisk forståelse av det. Noen assosierer kanskje også eksperimentelle og spektakulære demonutdrivelser med begrepet åndskamp. Og i norsk sammenheng kan man si at den offentlige debatt om fenomenet åndskamp i stor grad har vært preget av utdrivelsesaspektet. Psykiateren og teologen Atle Roness analyserer tre slike norske debatter (1956, 1978 og 1981) i boka *Demonbesettelse. Psykiatriske og teologiske synspunkter*, 1981. Slike debatter er både påkrevde og nødvendige, men folk flest kan sitte igjen med det inntrykk at begrepet ”åndskamp” ikke bare innnevres til å dekke en liten flik av et langt større teologisk problemområde, men det kommer også i vanry.

I den missiologiske debatt som de siste tiår har pågått om denne tematikken, og som jeg

altså kommer til å hente synspunkter fra, brukes de engelske betegnelse *Spiritual Conflict* og/eller *Spiritual Warfare* mer som teologiske tekniske termer for det "fenomen" som en også kan bruke det norske ordet åndskamp om. Det er i denne "tradisjonen" jeg også ønsker å være i min bruk av begrepet åndskamp. Etter min oppfatning ivaretar nemlig begrepsbruken i nevnte missiologiske debatt det en kan kalle den klassiske forståelse av åndskamp. Denne forståelsen har røtter tilbake i Det nye testamente og den tidlige kirke og taler om temaet/fenomenet åndskamp som et ontologisk reelt fenomen som den kristne kirke må forholde seg til både i sin teologi og i sin pastorale og misjonale praksis. Selv om dette er sagt, kan man si at det gjenstår noen betenkeligheter ved å bruke begrepet "åndskamp" da det lett kan assosieres i retning av en bestemt *type* oppfatning av åndskamp som betoner selve kampaspektet spesielt sterkt – noe jeg senere vil komme tilbake til. Men dette behøver ikke bety at man slutter å bruke begrepet, men at man er desto mer presis med å innholdsbeskrive det i lys av en bibelsk helhetsforståelse av saken.

Allerede denne korte redegjørelse for et komplisert åndskampbegrep antyder et tema eller område som med tanke på både teologisk forståelse og kirkelig praksis krever grundig gjennomtenking og tilrettelegging. Den problemstillingen jeg søker svar på i denne artikkelen, er:

a) Hvordan påvirker ulike verdensbilder med deres medfølgende virkelighetsoppfatninger forståelsen av åndskamp i kristen sammenheng?

b) Hvilke utfordringer utgjør åndskampen for kirken om man holder fast på den klassiske oppfatningen av begrepet og fenomenet?

For å svare på dette todelte spørsmålet har jeg sett det formålstjenlig å undersøke spesielt hvordan ulike verdensbilder med deres medfølgende virkelighetsforståelse påvirker – ikke bare vår mer teoretiske eller teologiske forståelse av temaet/fenomenet, men også hvordan vi i vår kirkelige praksis forholder oss til saken. I framstillingen vil jeg spesielt støtte meg til antropologen og missiologen Paul Hiebert som er en av relativt få fagpersoner som har reflektert og skrevet en del om dette noe spesielle

temaet på en vitenskapelig og fruktbar måte. Dette vil jeg komme tilbake til lengre ute i artikkelen.

Temaet er, som sagt, spesielt. Dette gjør at jeg først kommer til å gi en redegjørelse for min *problemforståelse og tilnæringsmåte* til tematikken. Dernest vil jeg forsøke å svare på problemstillingen ved å gi noen synspunkter til åndskampen som *teologisk utfordring* for kirken ut fra spørsmålet om hvordan ulike verdensbilder er med på å påvirke den teologiske forståelsen av fenomenet åndskamp. Hensikten med disse refleksjonene er egentlig å legge et tolkningsteoretisk grunnlag for mitt primære anliggende, nemlig å sette søkelys på åndskamp som *praktisk-kirkelig utfordring* i dag.

Problemforståelse og tilnæringsmåte En ny åndssituasjon

Det må kunne sies at avstanden er stor teologisk sett mellom dem – på den ene side – som mener at den eneste utfordring kirken står overfor i forhold til det som er denne artikkelens tema, er å kvitte seg med antikke og middelalderske forestillinger om en personlig djevel og demoner, og dem – på den annen side – som hevder det syn på saken som bl.a. Lausannepaktens § 12 gir uttrykk for. Her heter det:

Vi tror at vi er midt inne i en konstant, åndelig krig mot ondskapens åndemakter som prøver å ødelegge kirken og hindre dens oppgave med å evangelisere verden. Vi kjenner behov for å bli iført Guds rustning for å kjempe denne kampen med sannhetens og bønnens åndelige våpen. [...]

Spørsmålet om hvilken utfordring åndskampen utgjør for kirken, er etter min oppfatning egentlig bare interessant om en betrakter det Lausannepaktens omtaler i § 12, som *objektive ontologiske realiteter* som kirken på en eller annen måte må forholde seg til.² En slik "konstant, åndelig krig" må kunne sies å utgjøre en stor utfordring ikke bare for kirkens praksis, men også for den mer grunnleggende teologiske og ontologiske forståelse av saken. Utfordringen handler nemlig ikke bare om at kirken må forholde seg til en moderne og sekulær virkelighetsforståelse der denne del av virkeligheten (der denne type spørsmål "hører hjemme") er blitt borte, men også det faktum at "den åndelige verden" har

vendt tilbake til oss med full tyngde i den ny-åndelighetens bølge som har rullet over land og strand de siste tiår.

Nytestamenteren Clinton E. Arnold refererer i sin bok *3 Crucial Questions about Spiritual Warfare* (1997:28–29) til en Harvard-professor, Diana Eck, som påstår at vi står overfor ikke noe mindre enn et paradigmeskifte når det gjelder virkelighetsforståelse i den vestlige verden. Den østlige virkelighetsforståelsen opptrer ikke bare som konkurrent til jødisk og kristen virkelighetsforståelse, men er i ferd med å omskape dem, sier hun. Arild Romarheim sier om samme fenomen: ”Til manges overraskelse – og sekulærhumanismens fortvilelse – er den førmoderne animistiske virkelighetsforståelse atter blitt moderne, det vil si at et univers befolket av ånder, engler, demoner, nisser og skrømt atter er i ferd med å bli stuert blant befolkningen” (Romarheim 2004:61).

I møte med den type tenking om åndelighet og de erfaringer som gjøres med ulike typer åndsfenomener som følger med denne ny-åndelighetens bølge, kan vi som kristen kirke lett bli stående forlegne og bokstavelig talt ”maktesløse” om vi bare er trenet i å konfrontere moderne og sekulære mennesker med de bibelske store sannhetene, og ikke kan hjelpe mennesker som har spørsmål, og som har gjort erfaringer innenfor dette området. Tyr vi bare til ”gamle svar” på en ny åndssituasjon, får vi som kristen kirke garantert troverdighetsproblemer i dag. Og kristendommen kan lett oppfattes som ”evangelistically powerless and pastorally irrelevant”, for å sitere den malaysiske missiologen Hwa Young. Han skriver om kristen trosformidling i en asiatiske kontekst ut fra de samme premisser som er nevnt her: en dominant vestlig og sekulær virkelighetsforståelse som kristne misjonærer har fraktet med seg til den ikke-vestlige verden, og som gjør dem ute av stand til å møte spørsmål og behov innenfor dette feltet i ikke-vestlige kulturer med helt andre verdensbilder (jfr. Hwa 1997:73).

På bakgrunn av det jeg nettopp har sagt, kan en si at kirken befinner seg i en ”klemme” mellom

1) den moderne og sekulære virkelighetsforståelse som har rådet grunnen (også innen

teologien) i moderne tid i Vesten,

- 2) den fremadstormende ny-åndeligheten med dens medfølgende animistiske virkelighetsoppfatning, som har preget bildet de siste tiår, og
- 3) den mer tradisjonelle bibelske virkelighetsforståelsen – som tross alt store deler av den kristne kirke fremdeles har forsøkt å holde fast ved. Dette gjelder for eksempel Den katolske kirke og den evangelikale bevegelsen (jfr. tidligere sitat fra Lausannepakten).

Presset av ulike virkelighetsforståelser kan en registrere at det har oppstått ulike holdninger og grupperinger innenfor kirken³. Det finnes dem som påvirket av et moderne og sekulært verdensbilde forkaster den type forestillinger som åndskamptematikken representerer. En mener selvfølgelig at en bare forkaster gammel overtro, men er kanskje ikke like oppmerksom på at en står i fare for å forkaste en viktig dimensjon ved selve det kristne budskap. Det finnes også dem som, påvirket av et tilbakevendt og animistisk preget verdensbilde, feiltolker hva åndskampen kirken står i egentlig handler om, noe som ofte har ført til lite anbefalelsesverdige praksis på området. Nevnes kan også at det finnes dem som – selv om de ikke forneker den reelle side ved fenomenet – av ulike grunner overser tematikken eller utvikler en så ”kraftig” kristologi at den åndskamp som kirken faktisk står overfor, forsvinner. Dette vil jeg komme tilbake til senere i artikkelen.

Spørsmålet vi sitter igjen med etter et slikt kort ”sveip” over deler av problemlandskapet, blir: Hvordan skal kirken finne vegen ut av denne forståelsesklemmen? Etter min oppfatning kan kanskje en god start være at en forsøker å ”rydde opp” i det virvar av virkelighetsforståelser og verdensbilder som konkurrerer om å få bestemme hva åndskamptematikken egentlig handler om for kirken i dag. Og en slik oppryddingssjau kan etter min oppfatning også være nødvendig før en forsøker å mene noe om sakssvarende og relevant kirkelig praksis i den situasjonen kirken befinner seg i i dag.

Tilnæringsmåte

Som jeg innledningsvis har kommentert, har jeg latt meg inspirere av den misjonsfaglige tilnærming til åndskamptematikken. Det synes å være i faglig arbeid og forskning som på en eller annen måte er misjonsrelatert, at dette temaet er blitt løftet fram i lyset. I rapporten fra Lausanne-konsultasjonen over temaet "Deliver us from Evil" i Nairobi 2000 taler en om "a new vocabulary" (s 6) som de siste tiår er blitt skapt i forhold til denne tematikken. Mens en i "den ordinære" vestlige teologi enten for lengst har kvittet seg med denne type temaer eller av ulike grunner har følt en slags forlegenhet for å bringe tematikken opp i dagen, har en altså i misjonsfaget ofret den ganske mye oppmerksomhet. I hvert fall kan en si at dette gjelder for den delen av misjonsteologien som er preget av mer evangelikalt orientert og "bibelnær" teologi. Bak denne nye interessen for tematikken ligger tydelig beskrivelsen mange vestlige misjonærer har gjort av møtet med virkelighetsforståelse og åndelige fenomener på misjonsmarken.⁴ Men derfra kan en si at tematikken har "vendt tilbake" som et aktuelt tema også for kirkens tro og praksis i Vesten. I rapporten fra Lausanne-konsultasjonen 2000 sies det:

Gjennom stadig økende kontakt og samarbeid mellom kirker rundt om i verden har kirkers erfaringer med åndskamp i den ikke-vestlige verden fått prege synet som resten av verdens kirker har fått på saken, og det har skapt mer åpenhet i forhold til åndelige realiteter (Spiritual Conflict in Today's Mission 2000:6, min oversettelse).

Denne nye interessen for temaet "åndskamp" bunner selvfølgelig også i en stadig økende erkjennelse hos oss vestlige kristne om at også vi er i en misjonssituasjon. Tidligere nevnte tilbakekomst av den førkristne, animistiske virkelighetsforståelsen er jo en del av det bildet.

Når jeg har latt meg inspirere av den misjonsfaglige interesse og debatt om åndskamp, har det også bakgrunn i at jeg har sett at misjologien som akademisk fag har *en kritisk funksjon*. Og denne er det jo – ikke minst i forhold til den type tematikk som vi snakker om her – svært viktig å ta på alvor. Min hovedteoretiker i denne artikkelen, antropologen og missiologen Paul Hiebert, kan en si represen-

terer nettopp denne siden av misjonsteologien på en klargjørende måte. Og Hieberts kritiske holdning går to veier, både mot den moderne og sekulære bortforklaring av den delen av virkeligheten der åndskampproblematikken hører hjemme, og mot misforståelse av åndskampen basert på virkelighetsforståelser som forvrenger det bibelske budskap på dette området. Og når jeg har valgt å gå litt inn i den teologiske og ontologiske problematikken, som jeg har sagt litt om foran, har jeg hos Hiebert funnet en rekke bidrag som gir en kritisk analyse av nettopp dette feltet. I min framstilling kommer jeg til å referere til følgende bidrag fra Hiebert: "The Flaw of the Excluded Middle", "Biblical Perspectives on Spiritual Warfare" og "Healing and the Kingdom", alle i boken *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 1994 – i tillegg artikkelen "Spiritual Warfare and Worldview" fra 2000, som finnes i *Evangelical Review of Theology*, 24–3. Jeg gjør oppmerksom på at når direkte sitater fra denne litteraturen opptrer i denne artikkelen, er det jeg som er ansvarlig for oversettelsen.

Som bakgrunn for mine referanser til Hieberts analyse av verdensbilde og åndskamp, kan det være nyttig å gi en kort innføring i begrepene *verdensbilde* (engelsk: worldview) og *virkelighetsforståelse*. Ifølge Øyvind Dahl kan en definere et verdensbilde som "et sett av mer eller mindre systematiske trosforestillinger og verdier som en gruppe mennesker bruker for å vurdere og å gi mening til sine omgivelser" (Dahl 2001:131). Verdensbildet brukes til å forme verdier og normer og til å forklare livets hensikt og menneskets rolle – i forhold til universet, i forhold til overnaturlige makter og i forhold til andre mennesker (ibid.). Det er også en nær sammenheng mellom verdensbilde og virkelighetsforståelse. En kan nemlig si at verdensbildet inneholder folks grunnleggende oppfatninger av virkeligheten – inkludert religion. Det kan fungere som modell for virkeligheten idet det gir mennesker muligheter til å finne mening i tilværelsen, og det kan fungere som modell av virkeligheten – som en refleks av sosiale forhold. Dahl nevner den gamle åsatroen som refleks av det gamle vikingsamfunnet, som eksempel på det siste (ibid:133–134).

I forhold til åndskamptematikken kan en si at det er verdensbildet med tilhørende virkelighetsforståelse som avgjør om en ser på spørsmålene som om de impliserer eller refererer til *ontologiske og objektive realiteter* eller ikke, og det er også verdensbildet som avgjør spørsmålet om *hvilken karakter og betydning* åndskampen har eller får i en kristen sammenheng. I tillegg kan en si at verdensbildetilnærmingen til åndskamptematikken kan sette temaet inn i *et helhetsperspektiv*, noe som ikke minst er nyttig og nødvendig når det er forståelsesproblematikken som står i sentrum for oppmerksomheten.

Åndskamptematikken som teologisk forståelsesutfordring for kirken

Litt om forholdet mellom ulike verdensbilder og åndskamp

Om viktigheten av å sette fokus nettopp på denne tematikken sier Hiebert: ”Vår oppgave er å etterprøve våre egne verdensbilder for å se hvordan disse er med på å forme vår lesning av Skriften. Om vi ikke gjør det, står vi i fare for å lese vår kulturbestemte forståelse av åndskamp inn i Skriften og på den måten gjøre vold mot dens budskap” (2000:246). Sentralt i Hieberts tenking står hans analyse av et verdensbildes tre forskjellige nivåer og tematikken knyttet til bortfallet av midtsonen (jfr. artikkelen ”The flaw of the excluded middle”) i det moderne og sekulære verdensbildet. Relatert til de tre verdensbildene som Hiebert har spesielt fokus på, kan et slikt tredelt verdensbildeskjema se slik ut:

Begrepet ”bibelsk verdensbilde”, som Hiebert bruker, vil nok mange ut fra en bibelvitenskapelig synsvinkel oppfatte som unyansert. En vil nemlig hevde – og med rette – at Bibelen ikke bare inneholder ett, men mange ulike verdensbilder. At det allikevel gir mening å bruke begrepet slik jeg gjør her, er at man kan markere felles og samlende elementer i den bibelske tilnærming til virkeligheten, som inngår i et helhetsperspektiv. Det har vært naturlig for meg å gjøre dette siden Hiebert også bruker begrepet på denne måten, jfr. hans gjennomgang av sentrale aspekter ved det bibelske verdensbilde i artikkelen ”Biblical Perspectives on Spiritual Warfare”, 1994.

Noe populært sagt er det Hiebert beskriver, historien om hvordan midtsonen (”the middle level”) i verdensbildet er blitt borte for oss mennesker i Vest, for så å dukke opp igjen – men nå kanskje mer til bekymring enn til begeistring, sett fra kristent ståsted. Særpreget for det verdensbildet som utviklet seg med den vitenskapelige og kulturelle utviklingen i Vesten fra 16- og 1700-tallet, er ifølge Hiebert at kosmos eller virkeligheten er blitt delt inn i to deler: den naturlige verden og den overnaturlige. Den naturlige verden beskriver vi ved hjelp av moderne vitenskap, mens det er religionene som har terminologien for den overnaturlige. Bak en slik todeling av virkeligheten ligger både ”den voksende aksept av en platonisk dualisme og vitenskap basert på materialistisk naturalisme. Resultatet ble sekularisering av

VERDENSBILDER	Bibelsk verdensbilde	Moderne og sekulært verdensbilde	Animistisk verdensbilde	Indoeuropeisk verdensbilde
”Evighet” Åndelig og usynlig	Gud	De store sannhetene (Gud)	Høygud Skjebne	Gode guder og onde guder (kosmisk dualisme)
”Midtsonen” Åndelig og usynlig	Opprettholdende og nedbrytende/forstyrrende makter (Djevel, engler, demoner, osv.)	?? (“The excluded middle”)	Magi, astrologi, osv. Forfedre, naturånder, spøkelseser, demoner, helgener, osv.	Kamp mellom likeverdige parter som aldri tar slutt Konflikter og konkurranse
”På jorden” Sanselig og synlig	Skaperordninger Alt det skapte	Naturlover Mennesker, dyr, planter osv. Forskning og vitenskap	Levende vesener og mekanisk virkende krefter	Gode mennesker og onde mennesker, god natur og ond natur – som er delaktige i kampen (jfr. midtsonen)

Fig. 1: Forholdet mellom verdensbilder og åndskamp (basert på Hiebert 2000, 1994)

vitenskapen og mystifisering av religion," sier Hiebert (1994:196–197).

I forhold til åndskampproblematikken sier Hiebert videre (2000:246) at det moderne vestlige verdensbildet bl.a. har ført til to ulike syn: Det ene synet handler om fornektelse av realiteten i en overnaturlig verden, noe som skjedde etter hvert som sekulariseringen spredte seg. I et moderne og materialistisk verdensbilde finnes det selvfølgelig ingen åndskamp (slik Bibelen beskriver denne), fordi det verken finnes noen gud, engler eller demoner. Den kampen som finnes, er kampen mellom ond og godt innenfor menneskelige og sosiale systemer. Dette er altså en ren antropologisk, psykologisk og sosiologisk forståelse av åndskamp. Bibelens omtale av slike fenomener må derfor avmytologiseres om det skal gi mening for moderne mennesker (jfr. Bultmanns prosjekt). Det andre synet handler ikke om fornektelse, men om "forflytning" av åndskampen til en kosmisk sfære, mens den dagligdagse kampen her på jorden best kan forstås og beskrives ut fra vitenskap og teknologiske kategorier. Dette betyr at moderne mennesker kan tro på Gud for deres sjels frelse, men denne Gud blir ingen aktiv aktør i deres daglige liv og i deres syn på den fysiske verden.

Viktige spørsmål som blir vanskelige å besvare når dette midtfeltet i verdensbildet blir borte, er av tre typer, ifølge Hiebert (1994:197–198):

1) Spørsmål som er knyttet til en usikker framtid. (Hvordan kan en forebygge ulykker og oppleve lykke i framtida? Hvordan bli sikker på at ekteskapet skal bli lykkelig og fruktbart? Hvordan kan en unngå at flyet kommer til å krasje?)

2) Spørsmål knyttet til krisene i det nåværende liv. (Hva gjør en når ens barn bare blir sykere og sykere? Hvorfor opplever jeg en økonomisk katastrofe? Hvorfor har jeg mistet helsen?)

3) Alle de ubesvarte spørsmålene mennesker har om meningen med det som har skjedd i fortida. (Hvorfor døde barnet mitt? Hvorfor har jeg opplevd så mye sykdom og lidelse?)

Med bakgrunn i en moderne vestlig virkelighetsforståelse har vi ofte ikke gode forklaringer eller svar på denne type eksistensielle spørsmål. Mye av det som har skjedd, og som skjer, må derfor forklares som meningsløst – eller det får

en subjektiv mening som kan variere fra individ til individ som lever i samme eller i ulike vestlige kulturer. Og Hiebert spør med rette: Hva er en kristen teologi for dette området?

Men historien om "the excluded middle" slutter ikke med at en viktig dimensjon av verdensbildet ble borte i den vestlige verden. Om det vi kanskje kan kalle "tilbakekomsten" av midtfeltet, sier Hiebert at til tross for den fysiske velferden som er gjort mulig gjennom moderne vitenskapelige framskritt, finnes det i dag mange som også har begynt å tvile på holdbarheten i dualismen i det moderne vestlige verdensbildet, som skiller åndelige fra materielle realiteter og de evige sannhetene fra de mer hverdagslige. Og mange gjør seg til talsmenn for et mer postmoderne verdensbilde som står for en mer helhetlig tenking, som integrerer mennesket og verden, og som tar de åndelige behov på alvor. Spørsmålet er bare hvordan man skal tolke innholdet i et slikt verdensbilde.

I postmodernismen, sier Hiebert, finner en både en tilbakevenden til førkristen animisme og en moderne synkretisme, bl.a. representert ved New Age-bevegelsen (2000:224ff). Animisme handler – populært sagt – om "åndetro". I en animistisk verden bare skjer ting, tilfeldig og vilkårlig – forårsaket av ånder, forfedre, spøkelseser, magi, heksekunst eller stjerner. Gud er fjern, og menneskene er overgitt til ånders og krefters velbefinnende. Midlene mennesker har til sitt "forsvar", er bl.a. bønner, trylleformler og medisiner. Det er kraft – og ikke sannhet – som er det mest sentrale menneskelige anliggendet i animismen. Hiebert gir flere eksempler på innslag av animisme i Vesten – og spesielt i USA.

Romarheim (2004:61) nevner også eksempler på animisme både innenfor den litterære verden og fra filmindustrien. Forfatteren Margit Sandemos bøker har for eksempel solgt i 20 mill. eksemplarer bare i Norge. Filmindustrien har de siste tiår produsert en mengde filmer som har "spilt på nysgjerrigheten og angsten for ånde-verdenen med filmer som Rosemary's Baby, Exorsisten, The Heretic, Omen, X-files, The Fairies, Charmed etc." Den enorme interessen for Harry Potter og Ringenes Herre "må også ses som et tilsvarende tegn i tiden, symptomer

på en økende interesse for det magiske og mystiske,” sier Romarheim – og han legger til: ”Noen ser i dette et behov hos det moderne menneske for en ”fortryllelse, en kompensasjon for den moderne sivilisasjons dennesidige, grå hverdag.”⁵

I tillegg til å beskrive det tilbakevendte animistiske verdensbildet gjennomgår Hiebert også en annen måte å forestille seg den åndelige virkeligheten på som har påvirket mange kristnes oppfatning av hva åndskamp handler om – nemlig det Hiebert kaller det indoeuropeiske verdensbildet (jfr. 1994:204ff, 247ff). Oppfatningen er basert på en kosmisk dualisme der kraft og kamp er sentrale motiver. Dualismen handler om den evigvarende ulikheten og kampen mellom onde guder og gode guder, onde mennesker og gode mennesker og ond natur og god natur og mellom materie og ånd, lys og mørke. Denne kampen kommer aldri til å ta slutt, for når noe/noen er bekjempet, reiser det/de seg og kjemper igjen. Fokuset er på selve kampen. Konflikter og konkurranse er nødvendig i denne verden og leder til evolusjon (biologi), framskritt (sivilisasjonene), utvikling (økonomisk), og dyktighet (sport). Moralen i denne forestillingsverden er at kampen består mellom likeverdige parter som har like muligheter og er basert på ”fairness”. Om de indoeuropeiske religionene er dødd ut i Vesten, forsetter virkelighetsforståelsen å dominere, sier Hiebert.

Eksempler på åndskampforståelser påvirket av nevnte verdensbilder

Forestillinger som er nevnt ovenfor, har også vært med på å prege mange nåværende kristne fortolkninger av hva åndskamp handler om. Åndskampen sees da på som en kosmisk krig mellom Gud og hans engler og Satan og hans demoner for å kontrollere mennesker, landområder og nasjoner. Dette er sentrale tanker i en bevegelse med tidligere kirkevekstprofessor ved Fuller, P.C. Wagner, som en av pådriverne.⁶ Denne bevegelsen kaller det de holder på med ”strategic-level spiritual warfare”, som handler om å føre åndskamp på et åndelig-strategisk nivå. Gjennom ”spiritual mapping”, dvs. åndelig kartlegging, får en oversikt over hvilke ånder som

dominerer et område. Dette er grunnlaget for bl.a. det en kaller ”smart-bomb”-bønn som skal frigjøre området fra åndelig innflytelse slik at mennesker mer fritt kan komme til Kristus. Som teologisk grunnlag for disse ideene sier en at selv om Satan verken er allmektig eller allvitende (noe bare Gud er), finnes det i åndsverdenen et hierarki der Satan delegerer makt over områder til underordnede ånder (*spiritual helpers*). Dette er også grunnen til at en taler om ånder på ulike nivåer: på grunnnivå og et strategisk nivå i tillegg til det Wagner kaller okkult nivå. Virkemidler i kampen fra de troendes side er bl.a. bønnevandring (*prayer journeys*) der en ber for bestemte områder på bakgrunn av en gjennomført åndelig kartleggings- og forsoningsvandring (*reconciliation walk*) som spesielt er knyttet til korstogsrutene i middelalderen og mot den muslimske verden.

Nok et eksempel på beskrivelse av åndskampen, som bygger på et bakgrunnsbilde for kampen som her er tegnet i den indoeuropeiske myten, er Frank Perettis svært populære romaner, *I dette mørket* og *Mørkets rike møter motstand*, som kom på norsk på slutten av 80-tallet. Her får en inntrykk av at kampen utkjempes i himmelrommet, men den omfatter det som skjer på jorden. Det er menneskene som er ofrene i kampen; også de kristne er mål for Satans angrep. Fordi utfallet av kampen er usikkert, er det nødvendig med intens bønn for å gjøre det mulig for Gud og hans engler å vinne seier over de demoniske maktene.

Et siste eksempel jeg vil ta fram, er et syn på åndelig krigføring, som en også tydelig kan se er blitt påvirket av de samme forestillinger som ovenfor er nevnt. Dette er et syn som har dukket opp i enkelte utgaver av pinsekarismatisk forkynnelse. Her framholdes det at når menneskets ånd blir frelst, og Guds ånd flytter inn, driver ånden/Ånden sin erobrende virksomhet i forhold til både sjelslivet (helliggjørelse) og kroppen (helbredelse). Også verden utenfor den kristne er styrt av Satan – og mulig for ånden å erobre. Gud/Kristus har gitt den kristne sin autoritet, og han kan dermed erobre stadig større områder fra Satans grep. Utgangspunktet for tenkingen er m.a.o. en bestemt type antropologi, en ånd-sjel-legeme-delning av

mennesket.⁸ Åndelig krigføring blir sett på som en mektig Guds mobilisering av dem som er født på nytt, til en eroblingskrig i verden. Lovsang, bønn og tungetale (såkalte "krigstunger") er mektige åndelige våpen som gir seier og framgang. Satan har altså en framskutt plass i denne tenkingen. Han behersker hele verden, samt menneskets kropp og sjel. Satan angriper menneskets tanker og fyller tanken med kritikk og motstand, viljen med opprør og følelselivet med fristelser. Den som ikke er født på ny, har Djevelens natur i sin ånd, dvs. i dypet av sin personlighet. Ikke-kristne mennesker kan bli oppfattet som de kristnes fiender. Til dette, se Fred Nilssons bok *Parakyrkligt* fra 1988, kap. 3.

Hva er særegent ved den bibelske framstilling av åndskampen?

Tiden kan være inne til å stille spørsmålet om hva som egentlig skiller en bibelsk forståelse av åndskamp fra oppfatninger påvirket av moderne-sekulært og dualistisk syn, av tilbakevendt animistisk forståelse og/eller av indoeuropeisk mytologi. Etter min oppfatning kan en si det er spesielt på fem områder der disse verdensbildenes forestillinger om åndskampen skiller seg ut fra bibelsk baserte forestillinger.

Det første området handler om at *Guds plass og rolle i åndskampen synes å bli tolket forskjellig*. I den bibelske framstilling er Gud ikke fjern og tilbaketrukket og en som har overlatt "spillet" bare til mennesker, til Satan, ånder og krefter, men han er i aller høyeste grad til stede, jfr. Sal 139; Matt 28,18; Apg 17,24–28; Rom 8,26–27. Bibelen er dessuten klar på at det finnes en kosmisk kamp mellom Gud og Satan, jfr. Ef 6,12, men det er ingen tvil om utfallet av denne kampen. Dualismen mellom Gud og Satan, godt og ondt, er ikke evig og likeverdig. Dette viktige skillet mellom Satan, synd og syndere opptrer i skapelsen, ikke fra evighet av. Bare Gud er evig, rettferdig og god. Skillet mellom Gud og det skapte blir nærmest borte i en animistisk tilnærming.

For det andre kan en si at *Satans og åndenes plass og rolle vurderes og tolkes forskjellig* i de ulike syn på åndskampen som vi her har sett på. Vurdert fra en kristen forståelse framholder Hiebert at det plasseres for mye makt og auto-

ritet til ånder og krefter både i animismen og i den indoeuropeiske forståelsen. Selve eksistensen av Satan og demoner og den kraft de bruker i sitt opprør mot Gud, må forstås i lys av den bibelske forestilling om Gud som skaper av både det synlige og usynlige, og også i lys av Guds allmakt.

For det tredje kan man si at *mennesket plass og rolle vurderes og tolkes forskjellig i disse tre synene*. I tradisjonell kristen forståelse kan man si at åndskampen primært handler om menneskets frelse. Og frelsen sett i et åndskamperspektiv handler om hvordan Gud gjennom Jesus Kristus "nedkjemper" djevelen som holder mennesket fanget gjennom syndens og dødens makt, slik teologene Origenes og Aulén har framhevet, og hvordan mennesker som tror på Jesus, blir fri sin syndeskyld og blir befridd til et nytt liv, jfr. Matt 12,28–30; Kol 2,14–15; Hebr 2,14–15; Ef 2,1–10. Slik sett kan man si at åndskampen er en kamp om mennesket og i mennesket. Men dette perspektivet på åndskampen forhindrer ikke at man kan og bør tale om åndskampen – slik Paulus gjør det i Ef 6,10–20 der han beskriver den "trussel" som Djevelen og onde krefter fremdeles utgjør for den kristne og for kirken. I animismen og i indoeuropeiske forestillinger handler ikke åndskamp om frelse i det hele tatt. Der er det trusselen "utenfra", selve kampen og menneskets eventuelle evne og mulighet til å seire som er i fokus.

For det fjerde: *Kampens karakter og hvordan den ender, er forskjellig* i de ulike oppfatningene. Den kosmiske kampen mellom Gud og Satan handler i bibelsk sammenheng ikke om hvem som har mest makt/kraft, men om etableringen av Guds rike eller kongedømme på jorden. Derfor kaller Gud mennesker fra synden og Satans herskerområde – til omvendelse og fellesskap med seg. "Hvis vi fokuserer for mye på den pågående kamp, mister vi den kosmiske visjonen der den virkelige historie ikke handler om kampen vi kjemper, men Kristi evige kongedømme. Det var denne visjonen som forvandlet den tidlige kirke, og det er denne som burde være vårt fokus i dag," sier Hiebert (2000:253). Bibelen er også tydelig på at det vil komme en "endelig" seier, nemlig når gudsriket etableres i hele universet, jfr. 1 Kor 15,24–28.

Og sist – og for det femte: *I kristen og bibelsk sammenheng utgjør Kristi kors åndskampens ”ultimate og endelige seier,”* som Hiebert sier (2000:252). Både med en moderne-sekulær, i en nyanimistisk og i en indoeuropeisk tilnærming til åndskampen mister korset sin genuine betydning. Korsets sentrale betydning for den kristne forståelsen av forsoningsverkets karakter som triumf over Djevelen og de demoniske maktene som terroriserer menneskene, var ikke minst sentral i den urkristne forkynnelse av evangeliet i den romersk-hellenistiske verden. Dette har den svenske teologen Agne Nordlander vist i sin bok *Korsets mysterium* (1984). Her undersøker han de ulike måtene eller modellene Paulus bruker for å klargjøre for sine lesere/tilhørere hva korset innebærer og betyr. Han viser blant annet til at ”kamp-seier-motivet” står sentralt i den urkristne forkynnelse. I oldkirken vet vi også at dette var et sentralt anliggende. I nyere tid har bl.a. Gustav Aulén – med sin utforming av den såkalte klassiske forsoningsteorien – gjort seg til talsmann for en fornyelse av dette viktige aspektet i kristologien.

At kristologien er det ”loci” eller ”sted” i kristen læreframstilling som all tale om åndskamp i kristen sammenheng må tolkes og forstås ut fra, er det relativt stor enighet om. Men samtidig må det sies at kristologien noen ganger kan bli så dominerende at åndskampen i den betydning som Paulus beskriver i Ef 6,10–20, uttydeliggjøres eller forsvinner. En av dem som jeg synes best har satt ord på hva det innebærer for den kristne kirke at den kan forholde seg til en ferdig kjempet åndskamp, men samtidig faktisk og fremdeles står i en åndskamp, er den kinesiske bibellæreren Watchman Nee i sitt lille hefte om Efeserbrevet: *Sit-Walk-Stand*. Her betoner nemlig Nee at Kristus har vunnet en alt-omfattende seier, og ”slagmarken” der den åndelige krig utkjemper, tilhører Kristus og dem som følger ham. Men når Djevelen prøver seg på erobret område, må vi ”stå ham imot”. Derfor, sier Nee, er den åndelige krig en kristen står i, *en forsvarskrig og ikke en angrepskrig* (Nee 1957:45ff). Dette stemmer for øvrig med språkbruken til både Paulus, Peter og Jakob. Alle tre snakker om Djevelen som ”motstander” og at vi som kristne skal ”stå ham imot”.⁹ Nettopp

denne distinksjonen mellom forsvarskrig og angrepskrig gir etter min oppfatning to helt forskjellige innganger til åndskampen. Ja, sannsynligvis gir den også to forskjellige utganger av den med tanke på forståelsen av den kristnes plass og rolle i kampen og med tanke på tilrettelegging av kirkens praksis på området.

Åndskampen som praktisk-kirkelig utfordring

Ut fra de eksemplene som ovenfor er gitt på åndskamptenking på avveier, eller hva en skal kalle det, vises klart at praksis formes og preges av hvilken grunnleggende tenking en har om åndskampens innhold og karakter. En kan derfor si at utfordringen må handle om å utforme en *helhetlig teologi* som grunnlag for en *helhetlig praksis* for dette området. Følgende gjennomgang vil derfor handle om å gi en skisse av noe av innholdet i en slik praktisk teologi for åndskamp. I forlengelsen av dette kommer jeg til å stille spørsmålet om hvordan man kan øke kirkens beredskap på området åndskamp i framtiden. Her vil jeg også peke på en rekke praksisområder som hver for seg krever grundig gjennomtenking og tilrettelegging, men som en kort artikkel av gode grunner ikke kan gå nærmere inn på. Det samme gjelder mer spesifikke temaer som for eksempel fenomenet demonbesettelse og utdrivelsespraksis og spørsmålet om kristne kan bli ”besatt” eller influert av onde ånder.¹⁰

Helhetlig teologi og helhetlig praksis

På bakgrunn av sin analyse av forståelsen av åndskamp i lys av ulike verdensbilder peker Hiebert på behovet for å utvikle en ”holistisk teologi”.¹¹ Og en slik teologi ”omfatter alle områder av livet”, som han sier (Hiebert 1994:198). Under henvisning til tidligere viste tredeling av verdensbildet peker han på behovet for at en på det høyeste nivå utvikler en teologi om Guds plass og rolle i den kosmiske historie – i skapelse, gjenløsning/forsoning, hensikt og mål med alle ting. På grunnplanet i verdensbildet vil en holistisk teologi handle om å ”se” Gud i naturens historie. Det er en utfordring for kristne å se og forstå hvordan Gud er i de naturlige ting som skjer. Faren er, som vi tid-

ligere har beskrevet, at vi skyver dette feltet over til naturlover som virker "automatisk". Om vi ikke er bevisste på dette punkt, vil vi bare bidra til fortsatt sekularisering dersom Gud blir borte fra naturen/menneskelivet/tingene. Gud kan ende opp bare som en figur i himmelen.

I midtfeltet av verdensbildet handler en holistisk teologi om Guds plass og rolle i den menneskelige historie – i nasjoners, folkeslags og individers liv og utvikling. Dette vil være en teologi om guddommelig ledelse, om helsebredelse, en teologi om forfedre, ånder, usynlige makter i denne verden – og en teologi om lidelse, ulykker og død. Det vil være en teologi om framtidens usikkerhet, nåtidens kriser og meningen i fortidens hendelser. Hiebert viser også til at i noen kirker står helgenene i denne midtsonen som mellomledd mellom Gud og mennesker; i andre kirker er det utviklet DHÅ-teologier (*doctrines of the Holy Spirit*) som viser Gud som aktivt handlende i den menneskelige historie, og han legger til: "Det er ingen tilfeldighet at mange av de mest suksessrike misjoner har gitt svar på disse midtsonespørsmålene." Hiebert sier også at det de siste år i forbindelse med et fornyet fokus på den åndskampen den kristne kirke står i, har oppstått en ny interesse for *evangeliet som kraft* i menneskers liv (2000:240). Og han ser på dette som et interessant korrektiv til tidligere ensidige vektlegging av evangeliet som sannhet og ondskap primært som menneskelig svakhet. Både sannhet og kraft er sentrale aspekter ved evangeliet – og bør derfor være det i gudsfolkets liv i dag, sier han.

I det Hiebert her peker på, ligger etter min oppfatning også ansatser til en mer helhetlig tenking når det gjelder kirkens praksis på området. Ser en kirkens pastorale og misjonale praksis i et åndskamperspektiv, vil en også kunne oppdage den *konfronterasjonskarakter* som kirkens tjeneste i verden har, slik bl.a. tidligere siterte § 12 i Lausannepakten klart uttrykker. Noe forenklet kan man si at det finnes tre slike konfronterasjonsområder: Det ene er det som i den missiologiske debatt er blitt kalt "*truth encounter*", altså forkynnelse og proklamasjon av evangeliets og Bibelens sannheter – som en konfronterasjon med all løgn og usannhet i denne

verden.¹² Den andre konfronterasjonstypen kan man kanskje kalle "*kjærlighetskonfronterasjon*" – uten at jeg har sett begrepet brukt noe sted. Men det er i grunnen et ganske godt begrep, fordi det fanger opp noe av det mest sentrale ved kirkens kall og oppgave i lys av Jesu triumf over Djevelen og ondskaperen – nemlig at det å vise den samme selvopppofrende kjærlighet i tjeneste for andre mennesker som Jesus viste, er en mektig kraft til å overvinne ondskap i alle dens valører. Djevelen og ondskaperen bekjempes ifølge kristen oppfatning ikke gjennom kamp og vold (som i indoeuropeisk tenking), men gjennom tilgivelse, godhet og kjærlighet.

Disse to nevnte konfronterasjonstypene må vel kunne sies å være stuerene i de fleste kristne sammenhenger. Det er den tredje konfronterasjonstypen, "*power encounter*", som er den konfronterasjonspraksis som utgjør "hjertet i den pågående debatt om åndskamp", som Hiebert uttrykker seg, (2000:251), som nok er kontroversiell.¹³ Jeg ønsker allikevel her å stille meg i rekken av personer som taler for en fornyet gjennomtenking av teologien bak og praksis knyttet til såkalt "*power encounter*". Og etter min oppfatning er det ikke bare tilstrekkelig – som Hiebert viser til – å ha denne typen konfronterasjonspraksis som korrektiv til de andre, men den er også *et absolutt nødvendig supplement*.

Ikke minst kan man si at vi trenger denne kraftdimensjonen med oss i formidlingen av evangeliet i dag – da vi (som jeg også tidligere har pekt på) på mange måter kan sies å befinne oss i en ny misjonssituasjon. Oskar Skarsaune påviser bl.a. i sin artikkel "Besettelse og åndsutdrivelse i den oldkirkelige og nytestamentlige litteratur" (1997:169) at eksorsisme (som jo må kunne sies å være et fenomen innenfor "*power encounter*") finner "primært sted i kirkens frontlinjer mot hedenskapet (animistisk hedenskap ville vi kanskje tilføye i dag)." Kraftdimensjonen ved evangelieformidlingen har, som vi vet, også stått sentralt i misjonshistorien helt fra urkirken og fram til i dag.¹⁴

Det finnes selvfølgelig generelle krav eller kriterier som bør ligge bak og forme den type praksis vi taler om her:

(1) Slik praksis bør være kontekstuell – i den

forstand at den tar hensyn til kulturelle og stedegne variasjoner og særegenheter.

- (2) Den bør også være under kirkelig tilsyn – da det spesielt på dette praksisområdet har vist seg at det lett oppstår mange merkverdigheter.
- (3) Den bør også være under faglig evaluering, da man møter på svært vanskelige skjæringspunkter – spesielt mot psykologi og psykiatri.
- (4) Uten å gå god for alle typer pinsekarismatisk praksis på området vil jeg også understreke at det er behov for at vi gjennomtenker Den Hellige Ånds plass og rolle i vår praksis på dette feltet.
- (5) Det bør være en praksis som søker å komme menneskers spørsmål og åndelige behov i møte.

Med henvisning til tidligere omtalte åndelighetsbølge som skyller over land og strand i dag, må det også understrekes at det er viktig å ta menneskers ulike åndelige erfaringer på alvor. Jeg har lyst til spesielt å nevne Romarheims forslag til kirkelig praksis i forbindelse med hjemsoekte hus, som eksempel på ”imøtekomende” kirkelig tenking og praksis nettopp for å komme menneskers erfarte behov i møte (Romarheim 2008). Og grunntanken her er egentlig verken å bortforklare eller å gi en fullgod forklaring på denne type fenomener, men å vise en praksis som formidler Guds nærvær og fred i den spesielle situasjonen og på det aktuelle sted.

Hvordan styrke den kirkelige beredskap på området åndskamp?

I dag er vi vant til å tale om å øke beredskapen i forbindelse med terrortrussel. Og skal vi tro at Paulus taler om realiteter i Ef 6,10–20, kan en også si at kirken er utsatt for en ”terrortrussel” – riktig nok av åndelig karakter. I den sammenheng bør det også være relevant å stille spørsmålet om hvordan vi kan styrke kirkens beredskap på området ”åndskamp” i den situasjon kirken befinner seg i i dag. La meg skissere tre områder jeg tror peker seg ut i denne sammenheng: Det første er at det utvikles og formidles kunnskap om temaet/saken. Jeg har registrert at temaet ”åndskamp” så å si er fraværende – ikke

bare på teologiske studiesteder, men også i de fleste menigheter i Norge. Antropologen og missiologen David G. Burnett sier i artikkelen ”Spiritual conflict and folk religion” (2002):

Undervisning om åndskamp må bli en del av en helhetlig tilnærming til misjon og teologi. Som Lausanne-bevegelsen på 70-tallet gjorde mye for å forene evangelisering og sosialt engasjement i en mer helhetlig tilnærming til misjonsforståelsen, er det nå behov for å integrere åndskampen i det hele. Det må bli ”word, works and wonders”.

Det andre som en høyning av kirkens beredskap på dette området innebærer, er etter min oppfatning en styrkning av *den enkelte kristnes personlige spiritualitet*. Dette kan handle om at en blir trygg i sin tro på at en har del i Jesu seier over alle onde makter. Det kan handle om at man vokser og modnes som kristen, slik at man også blir i stand til på en sunn måte å bedømme fenomener på det området vi taler om her – og at en blir i stand til ”å skille mellom åndene”, som apostelen Johannes taler om. Og ikke minst handler det om at en blir kjent med og trenet i å bruke de åndelige våpen eller virkemidler som er gitt oss i kampen. I Ef 6,17–18 nevner Paulus både Guds ord og bønn som slike våpen eller virkemidler. Og endelig: Skal kirkens beredskap høynes på det området vi taler om her, er det nødvendig at vi gir rom for *mennesker med innsikt og gaver* på området. ”Alle kirker/menigheter [...] trenger også å trekke på erfaringene til mennesker som har sin tjeneste på dette området,” sier Engelsviken (2008:125). Ikke minst vil mennesker med erfaringer fra misjonstjeneste i kulturer der en er ”vant” med denne type fenomener, være viktige ressurser. Men vi bør i de ulike kirker og menigheter også framelske en kultur der mennesker med sin særegne nådegavegaveutrustning, sine menneskelige forutsetninger og kunnskaper får tjenestetgjøre der de mener de passer best inn. Dette gjelder også på det område vi taler om her.

Konklusjon

I denne artikkelen har jeg forsøkt å si noe om åndskamp som teologisk problem og utfordring for kirken. Og jeg mener å ha vist, ved hjelp av Paul Hieberts forståelse av forholdet mellom ”worldview” og ”spiritual warfare”, at den teologiske forståelsen av åndskamp lett påvirkes av

verdensbilde og den medfølgende virkelighetsforståelse. Dette har vi sett kan slå ut både i at en kan fornekte fenomenet som ontologisk reelt fenomen – slik Bibelen beskriver det, og slik kirken tradisjonelt har tolket det – og ved at fenomenet feiltolkes eller misforstås som teologisk problem og utfordring for kirken. Dette får selvfølgelig også konsekvenser for praksisforståelsen. Fremdeles inspirert av Hiebert har jeg vist til at en kirkelig praksis på området "åndskamp" bør ta utgangspunkt i en helhetlig teologi der ikke minst midtfeltet i verdensbildet gjennomtenkes teologisk. Jeg har også påpekt en praksis der spesielt området "power-encounter" gjennomtenkes teologisk og praksistilpasses. Mitt innspill i denne artikkelen kan sees på som en utfordring til å øke kirkens, menighetenes og den enkelte kristnes beredskap på området "åndskamp". Jeg er overbevist om at den åndssituasjonen vi befinner oss i – og som vi vil komme til å finne oss i – som kristen kirke i Vesten, krever dette av oss.

Litteratur

- Anderson, N. 1990: *The Bondage Breaker*. Eugene, Ore.: Harvest House.
- Anderson, N. 1996: *The Steps to Freedom in Christ*. Ventura, Calif.: Gospel Light.
- Anderson, N. og C. Mylander 1994: *Setting Your Church Free: A Biblical Plan to Help Your Church*. Ventura, Calif.: Regal Books.
- Arnold, C. E. 1997: *3 Crucial Questions about Spiritual Warfare*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Austraberg, H. 2006: *Shepherds and demons: a study of exorcism as practiced and understood by shepherds in the Malagasy Lutheran Church*, Doktoravhandling – Misjons-høgskolen, Stavanger.
- Burnett, D.G. 2002: "Spiritual Conflict and Folk Religion", i: *Deliver Us from Evil. An Uneasy Frontier in Christian Mission*, ed.: A. Scott Moreau, Tokunboh Adeyemo, David G. Burnett, Bryant L. Myers and Hwa Yung, California: MARC, World Vision Publications Monrovia.
- Dahl, Ø. 2001: *Møter mellom mennesker. Interkulturell kommunikasjon*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Dow, G. 1991: *Those Tiresome Intruders: Sharing Experience in the Ministry of Deliverance*, Grove Pastoral Series No. 41, Bramcote/Nottingham: Grove Books Limited.
- Dow, G. 2003: *Explaining Deliverance*, Tonbridge/Kent: Sovereign World Ltd.
- Eide, Ø. 2003: "Sjelesorg i møte med "onde ånder" i Etiopia. Et forsøk på å forstå", i: *Tidsskrift for teologi og kirke*, 3/2003, 74. årgang, Universitetsforlaget.
- Engelsviken, T. 1978: *Besettelse og åndsutdrivelse – i Bibelen, historien og vår egen tid*, Oslo: Lunde Forlag i samarbeid med Credo Forlag.
- Engelsviken, T. 2008: "Spiritual Conflict. A Challenge for the Church in the West with a view to the Future", i: Van Engen, C.E., Whiteman, D., Woodberry, J.D. (eds.): *Paradigm Shifts in Christian Witness. Insights from Anthropology, Communication, and Spiritual Power*, Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Engelsviken, T. og A. Scott Moreau (ed.) 2000: *Spiritual Conflict in Today's Mission. A Report from the Consultation on "Deliver Us From Evil"*, Lausanne Occasional Paper 29, Association of Evangelicals of Africa – Lausanne Committee for World Evangelization.
- Engelsviken, T. og O. Skarsaune 2002: "Spiritual Conflict in the History of the Church", i: *Deliver Us from Evil. An Uneasy Frontier in Christian Mission*, ed.: A. Scott Moreau, Tokunboh Adeyemo, David G. Burnett, Bryant L. Myers and Hwa Yung, California: MARC, World Vision Publications Monrovia.
- Hagin, K.E. 1978: *Hvordan du kan bli ledet av Guds Ånd*, Hvitvingfoss: Agape/Logos.
- Hart, J.F. 1997: "The Gospel and Spiritual Warfare: A Review of Peter Wagner's *Confronting the Powers*", i: *Journal of the Grace Evangelical Society*, Spring 1997 – Volume 10:18.
- Hiebert, P.G. 1994: *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Hiebert, P.G. 2000: "Spiritual Warfare and Worldview", i: *Evangelical Review of Theology* 24–3, s. 240–256.
- Hwa, Y. 1997: *Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*, Regnum Books International / Paternoster Publishing.
- King, P.L. 2004: "A Historical Survey of Belief and Practice regarding Deliverance of Demonized Christians", i: *Refleks* 3–1 2004:53–65.
- Kraft, C. 1989: *Christianity with Power: Your Worldview and your Experience of the Supernatural*. Ann Arbor, Mich.: Vine Books.
- Kraft, C. 1992: *Defeating Dark Angels: Breaking Demonic Oppression in the Believer's Life*. Ann Arbor, Mich.: Vine Books.
- Kraft, C. 1993: *Deep Wounds Deep Healing. Discovering the Vital Link between Spiritual Warfare and Inner Healing*, Ann Arbor, Michigan: Servant Publications.
- Lausanne-pakten 1974. Optrykk på norsk: Den norske Lausanne-komite.
- Lowe, C. 1998: *Territorial Spirits and World Evangelization. A biblical, historical and missiological critique of Strategic-Level Spiritual Warfare*, OMF International.
- Moreau, Scott, A. 2000: "Gaining Perspective on Territorial Spirits". Paper framlagt ved Lausanne-konsultasjonen "Deliver us from Evil", Nairobi, 16.–22. august 2000.
- Nee, W. 1957: *Sit, Walk, Stand*, London: Victory Press.
- Nilsson, F. 1988: *Parakyrkligt. Om business och bön i Sverige*, Stockholm: Verbum.
- Nordlander, A. 1984: *Korsets mysterium*, Oslo: Lunde.
- Peretti, F. 1986: *This present Darkness*, Westchester, Ill.: Crossway.
- Peretti, F. 1989: *Piercing the Darkness*, Westchester, Ill.: Crossway.
- Råmunddal, L. 1989: *Den tapte dimensjon. Åndskampen i et bibelsk perspektiv*, Oslo: Ansgar Forslag AS.
- Romarheim, A. 2004: "Åndenes makt", i: *Halvårstidsskrift for praktisk teologi*, nr. 2/2004 – 21. årgang.
- Rommen, E. (ed.) 1995: *Spiritual Power and Missions. Raising the Issues*, Evangelical Missiological Society Series, Number 3, Pasadena, California: William Carey Library.
- Roness, A. 1981: *Demonbesettelse. Psykiatriske og teologiske synspunkter*, Oslo: Luther Forlag.

- Skarsaune, O. 1997: “Besettelse og demonutdrivelse i den oldkirkelige og nytestamentlige litteratur”, i: *Norsk tidsskrift for misjon*, Årgang 51 – 3/97.
- Wagner, C.P. 1991: *Engaging the Enemy: How to Fight and Defeat Territorial Spirits*. Ventura, Calif.: Regal Books.
- Wagner, C.P. 1996: *Confronting the Powers*, Ventura, California: Regal Books.
- Wimber, J. og K. Springer 1986: *Power Evangelism*, London: Hodder and Stoughton.
- 7 De engelske titlene er: Peretti, F. 1986: *This Present Darkness*, og 1989: *Piercing the Darkness*, begge: Westchester, Ill.: Crossway.
- 8 Nevnte trichotomiske antropologi (jfr. 1 Tess 5,23) finnes bl.a. hos Kenneth Hagin (1978).
- 9 Jfr. Ef 6,11: ”holde stand mot”, 1 Pet 5,8: ”stå ham imot”, Jak. 4,7: ”stå Djevelen imot”.
- 10 Dette er temaer som blant annet utdypes i den engelske biskopen Graham Dows bøker *Explaining Deliverance* (2003) og *Those Tiresome Intruders: Sharing Experience in the Ministry of Deliverance* (1991) og i den amerikanske antropologen og missiologen Charles Kraft bøker *Defeating Dark Angels: Breaking Demonic Oppression in the Believer's life* (1992) og *Deep Wounds Deep Healing. Discovering the Vital Link between Spiritual Warfare and Inner Healing* (1993). Både Dow og Kraft bygger sin framstilling også på egen praksis på området. P.L. King redegjør for spørsmålet om kristne kan bli besatt/demonisert i et historisk perspektiv i sin artikkel: ”A Historical Survey of Belief and Practice regarding Deliverance of Demonized Christians” i: *Refleks* 3-1 2004:53-65. Jfr. også Arnold (1997:143-199) som gir en teologisk drøfting av spørsmålet om kristne kan bli influert av onde ånder.

Noter

- 1 Denne artikkelen er en bearbejdet utgave av min prøveforelesning over selvvalgt emne i forbindelse med min doktorgradsdisputas ved Det teologiske Menighets-fakultet 10. desember 2009.
- 2 Til drøftingen av de ontologiske og epistemologiske implikasjonene i åndskampforståelsen, jfr. Engelsviken 2008:119-124 og Eide 2003:220-224.
- 3 Vedrørende like posisjoner i synet på åndskamp, se Engelsviken/Moreau (ed.) 2000:5-8.
- 4 Tormod Engelsviken forteller i sin artikkel: ”Spiritual Conflict: A Challenge for the Church in the West with a View to the Future”, 2008, om sitt møte med denne type problemstillinger i forbindelse med undervisning og misjonstjeneste i Etiopia på begynnelsen av 1970-tallet. Hans Austnaberg redegjør i sin doktoravhandling *Shepherds and Demons* (2006) om lignende erfaringer fra sin misjonstjeneste på Madagaskar.
- 5 Til debatten om animistisk påvirkning på kristendomsforståelse/åndskamp, se Rommen (ed.) 1995 og oppgitte bidrag fra Hiebert, der han flere steder drøfter animismens påvirkning spesielt på åndskampforståelsen. Jfr. også Ø. Eide (2003:231-232) som drøfter skillet mellom kristendom og animisme i en afrikansk sammenheng.
- 6 Jfr. Wagner 1991, 1996. Til debatten, jfr. Hart 1997, Lowe 1998 og Moreau 2000.
- 7 Hiebert har for øvrig en rekke refleksjoner og ansatser til en slik teologi, jfr. Hiebert 1994:228-253.
- 8 Jfr. Anderson 1990, 1996, og Anderson og Mylander 1994.
- 9 Jfr. Kraft 1989, Wimber og Springer 1986.
- 10 To norske teologer har hver for seg levert viktige bidrag som belyser dette. Jfr. Oskar Skarsaunes artikkel: ”Besettelse og demonutdrivelse i den oldkirkelige og nytestamentlige litteratur”, 1997 og Tormod Engelsvikens bok: *Besettelse og åndsutdrivelse i Bibelen, historien og vår egen tid*, 1978. Begge disse teologene har også sammen gitt et bidrag med tittelen: ”Spiritual Conflict in the History of the Church”, i sluttrapporten fra Lausanne-konferansen, Nairobi, 2000.

Sammendrag

I denne artikkelen drøftes spesielt spørsmålet om hvordan ulike verdensbilder med deres innebygde oppfatning av virkeligheten påvirker forståelsen av temaet og fenomenet ”åndskamp” i kristen sammenheng. I lys av den amerikanske antropologen og missiologen Paul Hieberts drøfting av forholdet mellom worldview og spiritual warfare, argumenteres det for at det finnes store og markerte forskjeller mellom en klassisk forståelse av åndskamp med røtter i Det nye testamente og i den tidlige kirken – og oppfatninger som baseres på et moderne og sekulært verdensbilde og på en nyanimistisk og/eller en indoeuropeisk forståelse av virkeligheten. På linje med Lausanne-paktens § 12 om at kirken er ”midt inne i en konstant, åndelig krig mot ondskapens åndsmakter som prøver å ødelegge kirken og hindre dens oppgave med å evangelisere verden”, argumenteres det for en ontologisk realistisk forståelse av den åndskampen kirken står i, og som innebærer en utfordring ikke bare for den teologiske tolkning av åndskampens karakter, men også for kirkens praksis på området. I lys av Hieberts framstilling pekes det i artikkelen på behovet kirken har for å utforme en helhetlig praktisk-teologisk tenking på området åndskamp. Det gis i artikkelen en skisse av innholdet i en slik tenking – samt noen ansatser til hvordan kirkens beredskap kan styrkes på dette området i dag.

"Åndelig lengsel" som tilknytningspunkt for evangeliet?

Et religionsfilosofisk perspektiv på en aktuell debatt



AV PEDER GRAVEM

Peder.Gravem@mf.no

Bakgrunn og opplegg

Til Kirkemøtet i 1999 ble det som kjent utarbeidet en betenkning med tittelen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*.¹ Betenkningen var bestilt av Kirkerådet fra Egede Instituttet og ble ført i pennen av instituttleder Tore Laugerud. Kirkerådets samrådsgruppe for nyreligiositet ble brukt som faglig referansegruppe. Betenkningen vakte betydelig oppmerksomhet. I ettertid har den også utløst en del debatt. Det er noen spørsmål fra denne debatten som skal drøftes i denne artikkelen.

Når det gjelder materiale fra debatten, begrenser jeg meg i hovedsak til den meningsutvekslingen som fant sted etter Torleiv Austads kritiske artikkel om antropologien i betenkningen², og til et par kritiske bidrag av Per Magne Aadnanes³. Etter mitt syn er det interessante og viktige spørsmål som reises i debatten. Men den har i alt for liten grad skapt den avklaringen som hadde vært ønskelig. Målet med denne artikkelen er å bidra til å avklare debatten og føre den et skritt videre ved å ta i bruk noe av den religionsfilosofien som de siste årene er utviklet av den tyske filosofen Lorenz B. Puntel (1935–).⁴ Han har utarbeidet en ramme for en omfattende virkelighetsteori⁵ og utviklet den videre til en teori om forholdet mellom det virkelige i altomfattende mening og (den kristne) Gud.⁶ Med front mot postmoderne filosofi og teologi har han som hovedtese at

spørsmålet om Gud bare kan avklares ut fra en omfattende teori om det virkelige. Bare på den måten er det mulig å uttrykke klart og begrunne forståelig hva som menes med "Gud". Det er også en forutsetning for å gjøre det forståelig når kristen tro og teologi taler om at Gud har åpenbart seg i historien.

Puntels religionsfilosofi kan brukes til å sette debatten om åndelig lengsel inn i en større sammenheng. Debatten handler om hvordan menneskets åndelige lengsel er relatert til Gud. Det reiser det mer grunnleggende spørsmålet om hva som menes med "Gud". Hvordan er talen om Gud ikke bare knyttet sammen med menneskesyn, men også med en mer omfattende virkelighetsforståelse? Og hvordan er Gud, som universets frie skaper, nærmere bestemt gjennom den historiske åpenbaringen? Det er slike spørsmål som står i sentrum for Puntels religionsfilosofi.

Målet med artikkelen er å prøve å presisere og diskutere noen av de poengene som kommer til uttrykk i debatten, først og fremst ved å sette dem inn i en bredere og mye mer gjennomarbeidet virkelighetsteoretisk ramme. Vi starter med å skissere posisjoner i debatten og antyde noe om debattforløpet.⁷ Slik får vi et inntrykk av viktige spørsmål som faktisk ble reist – men ikke godt nok besvart – i debatten. På denne bakgrunnen skal jeg så introdusere Puntel ved å drøfte noen spørsmål videre ut fra hans

religionsfilosofi. Avslutningsvis skal jeg peke på hvordan de presiserte poengene kan inkluderes i et trinitarisk gudsbilde.

Posisjoner og debattforløp *Teologisk lære eller strategi for kirkelig kommunikasjon?*

Nå kan en stille spørsmålet om et opplegg som dette i det hele tatt er forenlig med et sentralt anliggende i betenkningen om åndelig lengsel. Slik også Laugerud har understreket, er den å forstå som ”et manifest for en misjonerende kirke i vår kontekst”. Dens grep er å søke fornyelse av kirken som en misjonerende kirke gjennom en kontemplativ spiritualitet.⁸ Samtidig forsøker den å gi en kristen *teologisk tolkning* av den religiøse lengselen.⁹ Den prøver å finne et *erfaringspråk* som kan vekke gjenkjennelse, med tanke på at kirkens budskap skal kunne gi svar på den åndelige lengselen både i og utenfor dens egne rekker. Betenkningen setter et hovedfokus på kirkens *møte* med den åndelige lengselen. Dette reiser spørsmålet om forholdet mellom *kommunikasjons- eller misjonsstrategi* på den ene siden og *teologisk lære* (teori) på den andre siden.

I Austads første artikkel er det ikke spørsmålene om misjonsstrategi eller kommunikasjon som settes i sentrum, men spørsmålene om hvordan åndelig lengsel skal forstås i lys av kristent menneskesyn.¹⁰ Da er det tale om *teologisk lære*. Omtrent samtidig reiser også *Aadnanes* spørsmålet om betenkningens tale om åndelig lengsel er forenlig med en luthersk forståelse av mennesket og dets forhold til Gud.¹¹ Begge forfatterne går med god grunn ut fra at betenkningens erfaringspråk og forståelse av spiritualitet faktisk forutsetter teologisk lære. I betenkningen understreker også Laugerud betydningen av at tro og liv, lære og erfaring integreres, bl.a. fordi individuell religiøsitet trenger ”et reisverk av lære”.¹² Men, som vi skal se, Laugerud og Austad blir ikke enige om *hvilken* forståelse av forholdet mellom Gud og mennesket som faktisk forutsettes i betenkningen. De ser vel også forskjellig på hvor viktig det er at lærespørsmål blir avklart når temaet er åndelig lengsel som tilknytningspunkt for kristen forkynnelse.¹³

Hva menes med ”åndelig lengsel”, og hvordan skal den forstås teologisk?

Deltakerne i debatten har forskjellige oppfatninger av hva som skal forstås med uttrykket ”åndelig lengsel”. For anledningen kan vi skjelne analytisk mellom hvilket *begrep* (tankemessig innhold) som uttrykkes med uttrykket ”åndelig lengsel”, hvilke (erfarbare eller identifiserbare) *fenomen* uttrykket betegner, og hvordan fenomenet mer presist skal *tolkes* eller *bestemmes teologisk*. Det begrepsmessige innholdet vil selvfølgelig være med på å avgjøre hvilke fenomen en retter oppmerksomheten mot og identifiserer som uttrykk for åndelig lengsel. Hvordan fenomenet *tolkes teologisk*, vil avhenge av – og variere med – den teologiske (begrepsmessige) referanserammen.

Laugeruds opplegg i betenkningen er å gi en kristen teologisk tolkning av åndelig lengsel i vår tid,¹⁴ å peke i retning av en kontemplativ (kristen) spiritualitet som svar på lengselen¹⁵ og å tale om hvordan kirken kan møte mennesker og kommunisere kristendommens budskap i en tid preget av åndelig lengsel.¹⁶ I utgangspunktet ser det ut for at åndelig lengsel er bestemt *teologisk* som lengsel etter Gud. Åndelig lengsel er lengsel etter Gud i kraft av at mennesket er skapt av den treenige Gud og *til* fellesskap med ham. Men det blir ikke gjort noe direkte forsøk på å begrepsbestemme åndelig lengsel i betenkningen. Det sies ikke uttrykkelig hvilke kjennetegn som gjør det mulig å identifisere noe som (uttrykk for) åndelig lengsel. Men det er klart at begrepet er forstått ganske vidt. Det omfatter både uttalt lengsel etter Guds nærhet og ulike former for søking etter identitet, trygghet, mening, menneskelig fellesskap og helhet i skaperverket (naturen). Ut fra troen på Gud som skaper, frelser og nyskaper må kirken også kunne se panteisme og reinkarnasjonstro som uttrykk for åndelig lengsel.¹⁷ I debatten poengterer Laugerud at det særlig er lengselens funksjon han er opptatt av, ikke dens innhold. Gjennom lengselen driver Gud oss ut over oss selv, i retning av det endelige målet for lengselen: å bli ett med Gud og med hele skaperverket. Derfor mener han også det er fullt mulig å se en *kontinuitet* mellom en *medfødt* og en *tillært* lengsel.¹⁸ Betenkningen forstår talen

på Areopagos (Apg 17,27) slik at en lengsel etter Gud er "nedlagt gjennom skaperverket".¹⁹ Kontinuiteten kan da forstås slik at den Gud som skaper denne lengselen, er den som har gitt seg til kjenne gjennom åpenbaringen, og som vi har lært om på mangfoldige måter.

Skillet mellom medfødt og tillært lengsel uttrykker et viktig poeng hos *Austad*. Ut fra hva eller hvem lengselen retter seg mot, skiller han mellom tre forskjellige former for åndelig lengsel.²⁰ For det første kan det være en ubestemt lengsel etter en religiøs eller metafysisk forankring for den enkeltes liv. For det andre kan åndelig lengsel forstås som en teistisk orientert grunnfølelse, som lengsel etter en Gud som er ukjent. For det tredje kan åndelig lengsel forstås som lengsel etter åpenbarings trinitariske Gud. Med dette lar *Austad* uttrykket "åndelig lengsel" uttrykke tre forskjellige *begrep*. Forholdet mellom dem forstår jeg slik at begrepsinnholdet fortløpende blir mer presist: fra en ubestemt allmenn lengsel etter forankring for ens liv i en *større sammenheng* via en mer bestemt lengsel etter en (ukjent) *Gud* som sikrer denne sammenhengen, til en lengsel etter *åpenbarings* Gud som livsforankring. Omfanget av de (erfarbare) *fenomenene* disse begrepene avgrensar, blir da som tre esker som ligger inni hverandre. Den største esken omfatter lengselen etter en større sammenheng som livsforankring. I den neste esken ligger lengselen etter en Gud som ennå er ukjent. Og i den innerste og minste esken ligger lengselen etter åpenbarings Gud.

Når det gjelder forholdet mellom åndelige lengsel og den kristne Gud, skjeller *Austad* mellom tre forskjellige teologiske tolkninger.²¹ Den første går ut på at "mennesket av seg selv" har en naturlig lengsel etter Gud. "Det naturlige menneske" lengter etter sin skaper. Guds bilde er inngravert i menneskets hjerte slik at enhver dypest sett er på leting etter sitt opphav, uten at en selv behøver å vite det. Dette er en lengsel som er der "før enhver kristen påvirkning". Denne lengselen er *medfødt*. Den andre tolkningen er at den åndelige lengselen vokser fram av et visst kjennskap til den kristne Gud slik han er formidlet gjennom bibellesning, gudstjenester, undervisning osv. Lengselen etter Gud

skriver seg fra kunnskap om ham eller fra møte med ham. Den tredje tolkningen er at lengselen er en etterklang etter kristen lære og kristent liv. Som *Laugerud* mener også *Austad* at det faktisk finnes en medfødt åndelig lengsel. Men ut fra en luthersk forståelse av synden understreker han at menneskets allmenne lengsel etter livsforankring eller etter en ukjent Gud ikke kan sies å være noen kvalifisert lengsel etter åpenbarings Gud. Mennesket kan ikke "av seg selv (...) strekke seg mot den treenige Gud og erfare ham i naturen, i mystikken, i retreatbevegelsen og i dialogen. En trenger først å lære Gud å kjenne for å kunne lengte etter ham som Herre og Frelser."²² Når mange mennesker i dag lengter etter Gud, så beror denne lengselen på etterklangen av det bildet av Gud som er tegnet gjennom kirkens virksomhet. Den anelsen av Gud som mennesker har i kraft av den allmenne åpenbaringen, fører ikke uten videre til *personlig tro* på Gud. Det skjer først i møte med evangeliet. Da forsterkes og "defineres" også den åndelige lengselen og fungerer som et tilknytningspunkt for evangeliet.

Når vi nå går til *Aadnanes*, vil vi se at tilnærmingen til betenkningen har klare berøringspunkt med den vi finner hos *Austad*.²³ I artikkelen fra 2001 vurderer han den åndelige lengselen i systematisk-teologisk lys før han analyserer fenomenet i et kulturanalytisk perspektiv og til slutt drøfter lengselen som praktisk-teologisk utfordring. I den *teologiske tolkningen* av fenomenet nevner han den teologiske tradisjonen for å tale om lengsel etter Gud, men peker på hvordan denne tradisjonen skurrer i forhold til en luthersk forståelse av mennesket som synder og av frelsen som rettferdiggjørelse ved tro uten gjerninger.²⁴ Synden betyr at forholdet til Gud er brutt, men mennesket er fremdeles Guds skapning. Mennesket er et dypt tragisk vesen ved at det er skapt til fellesskap med Gud samtidig med at det ender i opprør mot Gud og flukt fra ham. Den åndelige lengselen forstås som det *tomrommet* som mennesket er etterlatt i så lenge det er skilt fra Gud. Tomrommet driver mennesket ut på en evig jakt etter livsmening. Men i denne jakten er mennesket samtidig på flukt fra Gud. Den psykologiske siden ved tomrommet etter Gud mener

Aadnanes vi må kunne kalle åndelig lengsel. Ut fra en luthersk forståelse må den også kunne betraktes som en ”negativ” forutsetning for frelestilegnelsen. Da kan åndelig lengsel ikke forstås bare som fiendskap mot Gud.²⁵

Når åndelig lengsel springer ut av Guds fravær som et grunnvilkår i menneskelivet, poengterer Aadnanes at *fenomenet* må omfatte *alt* det mennesker gjør for å gi livet mening og innhold.²⁶ Men det blir alt for omfattende når en skal drøfte åndelig lengsel som tema for praktisk teologi, dvs. som tilknytningspunkt for evangeliet. Derfor avgrenser han begrepet til *eksistensielt engasjement for å gi livet mening og innhold*. Selv med denne begrensningen oppfatter religiøs lengsel mye *mer* enn det som tradisjonelt kalles religiøse aktiviteter og *mer* enn det som tas opp i betenkningen til Kirkerådet. Han finner at åndelig lengsel kan omfatte både syndenød og spørsmål etter en nådig Gud, religiøs tvil, fritenkeri og fornuftig argumentasjon mot tro på Gud, ulike former for nyreligiøsitet og jakt etter underholdning for å møte postmoderne kjedsomhet.²⁷ På dette grunnlaget mener Aadnanes det blir for ensidig når betenkningen prøver å møte dagens åndelige lengsel ved å fornye en meditativ og kontemplativ religiøsitet.²⁸

I 2008 reflekterer Aadnanes videre over premissene for en alternativ luthersk strategi i møte med den åndelige lengselen forstått som tomrommet etter Gud.²⁹ Ut fra det lutherske skillet mellom tro og gjerninger innfører han et skille mellom tro og livssyn. Kristendommen er et livssyn innenfor et større livssynsmangfold. Forstått som livssyn er også kristendommen menneskeverk, på både individ- og tradisjonsnivå. Det er derimot ikke (den frelsende) troen; den er Guds gave som formidler nåden og frelsen gjennom ord og sakrament. Derfor er apologetikk heller ikke trosforsvar, men livssynsforsvar. Det er ikke slik at troen står og faller med hvor vellykket et slikt trosforsvar er. Det er bare gjennom Ordet og sakramentene mennesker møter ”Gud for kvarmann”, ikke gjennom spesielle former for spiritualitet eller åndelig lengsel.

Debatforløpet mellom Austad og Laugerud

Debatten mellom Austad og Laugerud startet med Laugeruds svar på Austads artikkel fra 2001.³⁰ Laugerud anerkjenner at det er legitimt å prøve å overføre betenkningens erfarings-teologi til et systematisk paradigme. Men han har innvendinger mot måten Austad gjør det på. Betenkningen går ut fra at Gud er i alle menneskers liv fra opphavet av. At mennesket er skapt i Guds bilde, betyr at dets natur er preget av Gud. Augustin taler om hvordan Gud var i hans liv allerede før omvendelsen. Synden er noe sekundært i forhold til menneskets guddommelige natur. Synden er ikke menneskets natur, men menneskets snylting på sine relasjoner til Gud, andre mennesker og naturen. Synden speiler noe opprinnelig godt. Gjennom lengselen driver Gud oss ut over oss selv, i retning av det målet han har skapt oss til. Men synden gjør at menneskets lengsler er invadert av mer overflatiske behov, og at vi er redusert i vår evne til å gjenkjenne våre dypeste behov: å være nær den Gud som har elsket oss til livet. Laugerud mener at dette er tenkt innenfor et annet systematisk paradigme enn det Austad representerer. Men han er ikke med på å plassere betenkningens antropologi innenfor en kulturprotestantisk idealistisk tradisjon.

Austad svarer med å poengtere hvordan han forstår den reelle uenigheten mellom dem.³¹ Han mener uenigheten ligger i synet på mennesket som skapt i Guds bilde. Han oppfatter Laugerud slik at det er fullt mulig at mennesket gjennom sin lengsel etter Gud kan finne ham både i skaperverket og i frelsesverket, selv om gudsbildet er skadet av synden. Austad vil tale mer nyansert. Den naturlige (medfødte) lengselen er en vag og famlende lengsel etter en ukjent Gud. Først i møte med Ordet (evangeliet) kan den naturlige og flertydige lengselen føre til en frelsende tro på den treenige Gud. En kan ikke definere enhver form for åndelig lengsel som lengsel etter den kristne Gud. Når det gjelder syndsforståelsen, forstår ikke Austad hvordan synden kan speile noe opprinnelig godt, og hvordan tale om mennesket som synder kan uttrykke forakt for skapelsen. Derfor ber han Laugerud forklare dette nærmere ut fra Bibelen.

I et forholdsvis omfattende svar utdyper *Laugerud* noen av sine synspunkt.³² Han kommenterer Austads forståelse av reell uenighet og legger vekt på at deres ulike posisjoner speiler forskjellige referanserammer.³³ Det er et annet uttrykk for at Austad og han tenker ut fra forskjellige systematiske paradigmer. Det vil si at de inntar ulike posisjoner når det gjelder forholdet mellom mennesket som skapning og som synder, og at det beror på at de forstår forholdet ut fra forskjellige teologiske (begrepsmessige) rammer. Med dette ser det ikke ut for at *Laugerud* tar stilling til om de er *reelt uenige*, slik *Austad* mener, eller om de bare tenker *forskjellig*.³⁴ I alle fall er det rimelig å lese *Laugeruds* bidrag slik at han prøver å utdype sin posisjon ved å forklare referanserammen nærmere. Da poengterer han bl.a. følgende. Ut fra kristen skapertro må vi gå ut fra at Gud virker ikke bare i det gjenfødte menneske, men i hele virkeligheten. Vi kan lære viktige ting om mennesket, om Gud og om den store natursammenhengen gjennom dialog med et bredt mangfold av menneskelig erfaring. Det kan være erfaring fra andre religioner, ny-åndelige bevegelser, urfolk eller vanlige mennesker. Når *Austad* gjentar påstanden om idealistisk antropologi, sier *Laugerud* at slike karakteristikker av andre ofte fungerer som sperrer for en utvidet innsikt. Han vedkjenner seg heller ikke den oppfatningen at det skulle være fullt mulig for mennesker å finne Gud gjennom sin lengsel etter ham. Derimot tror han det er fullt mulig for Gud å bruke alle menneskers lengsel til å føre dem nærmere seg. Det er Gud som er opphavsmann til og fullender av alle ting. Samtidig ser han ulike former for lengsel som uttrykk for en antropologisk realitet. At tale om *synd* kan uttrykke *forakt for skapelsen*, er ment som et utsagn om hva mange mennesker har erfart i møte med kirkens forkynnelse. En forkynnelse av at synden skiller mennesket fra Gud, har for mange skygget for erfaringen av å være elsket av Gud og kan vanskelig påberope seg evangelienes støtte. At synden speiler noe opprinnelig godt, forstår han ut fra en dobbelhet som karakteriserer mennesket. Drivkraften eller viljen kan være god, men gjennom synden forvrenses den til grådighet eller hovmod. I dagens

kultursituasjon er menneskets søking etter mening forsterket, og surrogatene florerer. I et teologisk perspektiv er denne søkingen å forstå som en religiøs søking, en åndelig lengsel som bare kan tilfredsstilltes fullt ut av det mysterium vi kaller Gud, slik dette mysteriet erfares i hvert enkelt menneskes hjerte.

Austad svarer med å karakterisere *Laugeruds* posisjon som idealistisk antropologi og uklar erfaringsteologi.³⁵ Når det gjelder erfaringens rolle, sier *Austad* at han strever med å forstå hva *Laugerud* egentlig mener. Derfor spør han om erfaringer en gjør i sitt bønneliv, kan utfylle det kjennskapet en får til Gud gjennom de bibelske tekstene. Det *Austad* gjenkjenner som rendyrket *idealisme*, er den tanken at det skal være nedlagt et minne om Gud (et religiøst a priori) i alle mennesker, at det fra vår guddommelige natur skal springe ut en åndelig lengsel tilbake til Gud. Så han fastholder at *Laugerud* og han skiller lag i forståelsen av menneskets gudbilledlighet. Uenigheten gjenspeiler seg også i forståelsen av synden. *Austad* er positiv til *Laugeruds* sjelesørgeriske anliggende, men kan ikke være med på å forkaste tanken om at det er synden som skiller mennesket fra Gud. Vi kan ikke tale om den gudskapte lengselen i mennesket på en måte som undergraver troen på at Jesus kom til verden for å frelse syndere. Han oppfatter *Laugerud* som svært radikal når han hevder at vi ikke skal forkynne at synden skiller oss fra Gud.

I de to siste bidragene oppsummerer *Laugerud* og *Austad* debatten. *Laugerud* ser nå ikke noe grunnlag for videre samtale og gir ganske tydelig uttrykk for at dette ikke har vært noen vellykket samtale.³⁶ Han har også blitt i tvil om hva som er *Austads* posisjon. Mener han at det falne mennesket ikke bærer Guds bilde fra begynnelsen av? Hva betyr dette i så fall antropologisk? *Laugerud* legger vekt på at hans egen tale om menneskets åpenhet for Gud har sammenheng med et erkjent behov for å tale annerledes om og til mennesker enn han lærte i studietiden. Vanskelighetene med diskusjonen setter han bl.a. i sammenheng med at *Austad* vil fastholde lutherske teologiske posisjoner som ikke lenger har tilstrekkelig bærekraft, slik *Laugerud* opplever det. Derfor har han selv

orientert seg mot andre tradisjoner, med linjer til oldkirken og nytestamentlige skrifter. Dessuten mener han Austad også i sitt siste innlegg har fordreid hans posisjon. Hans poeng var at synden ikke skulle forkynnes på en måte som skygger for at også det falne mennesket er villet av Gud og omfattet av hans kjærlighet. Han benekter ikke at synden skiller menneskene fra Gud. Men han mener det åpenbart er meningsløst å tenke dette skillet i absolutt forstand. Skille innebærer avstand og etterlater bruddflater eller sårflater, og i syndens sårflater lever lengselen.

Når *Austad* oppsummerer debatten, poengterer han hva de er enige om, og tar visse forbehold om at han har forstått Laugerud rett.³⁷ Han mener fremdeles at uenigheten mellom dem først og fremst gjelder *gudbilledligheten*. Han har ikke kunnet slutte seg til Laugeruds oppgjør med kirkens antropologi. Laugerud legger avgjørende vekt på at Gud er i alle menneskers liv fra opphavet av, og at menneskets natur er preget av Gud og er guddommelig. Selv om han ikke vil underslå at vårt gudsilde er skadet av synden, ser han like fullt det naturlige menneskes åndelige lengsel som tegn på Guds lengsel etter mennesket både i skaperverket og frelsesverket. Selv vil han også fastholde at ethvert menneske er skapt i Guds bilde fra begynnelsen av, og at gudbilledligheten følger den enkelte livet igjennom. I dette ligger det også en relasjon til Skaperen. Synden ødelegger den levende og frelsende forbindelsen med Gud. Han benekter ikke at kristen forkynnelse kan finne et tilknytningspunkt i det naturlige menneskes vage lengsel etter en ukjent Gud. Laugerud tenker annerledes og mener at den guddommelige tørsten etter evig liv som Gud har lagt ned i mennesket, også kan gjenfinnes i panteismen og reinkarnasjonstanken. Dette kaller han idealisme. For Austad ser det også ut for at de tenker forskjellig om syndens alvor og radikalitet. Han forstår fremdeles ikke hva det betyr at synden speiler noe opprinnelig godt. Nå sier også Laugerud at synden skiller oss fra Gud, men Austad forstår ikke hva det vil si at det er meningsløst å tenke at synden skiller oss fra Gud i absolutt forstand. Austad oppfatter det slik at Laugerud ikke bare

tar et oppgjør med hans lutherske forankring, men også bryter med kirkens antropologi, med at mennesket er født med synd og uten tillit til Gud (CA, art. 2). Han betrakter det som lettvent å løsrive seg fra bekjennelsen med henvisning til en subjektiv opplevelse av at den lutherske syndsforståelsen ikke lenger har tilstrekkelig bærekraft.

Forholdet mellom teori (lære) og praksis (liv)

Det første spørsmålet fra debatten som vi nå skal kommentere ut fra Puntel, gjelder forholdet mellom teologisk lære (teori) og religiøs eller spirituell praksis. I Puntels systematiske filosofi er det en sentral oppgave å vise hvordan vi som mennesker kan forholde oss til virkeligheten (universet) på tre forskjellige, men like opprinnelige måter: teoretisk, praktisk (pragmatisk) og estetisk.³⁸ Forholdet mellom disse tilnæringsmåtene kjennetegnes av forskjellige måter å bruke språket på. *Teoretiske* setninger uttrykker direkte eller indirekte at noe forholder seg slik og slik. *Praktiske* setninger uttrykker også noe, men det er knyttet til ei oppfordring, ei befaling eller lignende. Litt forenklet kan vi si at praktiske setninger på en eller annen måte sikter mot handling, vidt forstått. Det viktige poenget i vår sammenheng er at det ikke er mulig å flykte fra teori til praksis, for nissen følger med på lasset. Praktisk innstilling og praktiske setninger involverer alltid et teoretisk element, dvs. at noe faktisk forholder seg slik og slik. Ikke bare teori, men også praksis er en måte å forholde seg til virkeligheten på.³⁹ Tilsvarende gjelder for *estetiske* setninger og for estetisk innstilling.⁴⁰

Men etter Puntels syn involverer også *religion* et teoretisk element. Gjennom religion eller det religiøse som fenomen forholder mennesket seg nærmere bestemt til universet, *det virkelige som helhet*.⁴¹ Det er et grunnleggende antropologisk forhold som gjør religion mulig, nemlig at mennesket intensjonalt kan rette sin oppmerksomhet mot (omfatte) virkeligheten som helhet. Det religiøse har alltid å gjøre med menneskets forhold til det virkelige som helhet. Men forholdet er *ikke-teoretisk* eller *praktisk* i den forstand at det berører hele menneskets konkrete

liv. Mennesket forsøker å forstå sin stilling i universet i sitt konkrete liv og å forme sitt liv i samsvar med sin plass i universet. Ut fra en slik praktisk innstilling er det bare konsekvent at mennesket erfarer den altomfattende virkeligheten som bestemt av en høyeste intelligens og vilje, dvs. av "Gud" eller "guder" i religiøs forståelse. Religion eller det religiøse er uttrykk for denne omfattende erfaringen som manifesterer seg i hele menneskets liv.

Med dette har vi markert noen sentrale elementer i Puntels systematiske filosofi. Denne filosofien er utpreget *teoretisk*. Han vil uttrykke grunnleggende trekk ved det *virkelige*, ved det som forholder seg slik og slik. Det foregående er teori om hvordan den teoretiske dimensjonen uunnngåelig også *inngår* i en praktisk, estetisk og religiøs innstilling: I alle disse tilfellene legger en til grunn at noe forholder seg slik og slik. Innenfor religion gjelder dette "noe" det virkelige som helhet, slik det er bestemt av en høyeste intelligens og vilje. Nå kan vi også forklare nærmere forholdet mellom *religion* og *religionsfilosofi* hos Puntel. Hans prosjekt er å uttrykke (eksplisere) teoretisk den forståelsen av det virkelige som er *forutsatt* i den *religiøse* bruken av ordet "Gud".⁴² Han utvikler teori eller lære om "Gud" (religiøst forstått) ved å gjøre rede for de grunnleggende trekkene ved det virkelige som helhet.

Nå kan vi utnytte noen poeng i forhold til debatten om åndelig lengsel. Betenkingen var ledd i en *misjons- og kommunikasjonsstrategi*. Dette utelukket ikke at teologiske spørsmål også ble berørt. Men sjangeren var mer "oppbyggelig" og kommunikativ enn teoretisk. Uavhengig av hverandre reiste så Austad og Aadnanes spørsmålet om hvilket *menneskesyn* som var forutsatt. Dette spørsmålet involverer nettopp *teori* i Puntels mening. Det er et spørsmål om hvordan det ut fra *betenkingens* perspektiv nærmere bestemt *forholder seg* når det gjelder forholdet mellom mennesket og Gud. Ut fra en luthersk tradisjon problematiserte også Austad og Aadnanes menneskesynet i betenkingen. Det involverer også teori, på en helt tilsvarende måte. For da er spørsmålet hvordan det ut fra et *luthersk* perspektiv *forholder seg* når det gjelder forholdet mellom mennesket og Gud. Dette

aktualiserer selvfølgelig også spørsmålet om *forholdet* mellom de to perspektivene og hvilket perspektiv som eventuelt gir den *mest sakssvarende* forståelsen av forholdet.

Både Laugerud, Austad og Aadnanes har uttrykt seg i tråd med det som så langt er sagt. Det er kanskje med en viss motvilje Laugerud har gitt seg inn på de teologiske (teoretiske) spørsmålene, og han mener vel at de er av begrenset betydning for kirkens konkrete kommunikasjon med dagens mennesker.⁴³ Ut fra debatten – og kulturklimaet – er det likevel grunn til å understreke at det er ganske fåfengt å utvikle kirkelige kommunikasjonsstrategier uten at en også avklarer hva som skal kommuniseres. Dette enkle poenget har Puntel begrundet inngående og overbevisende i sin teoretiske filosofi.

Men det er også to andre viktige poeng fra Puntel som vi nå har fått demonstrert. For det første: I praksis kan vi drøfte hvordan noe forholder seg – som forholdet mellom mennesket og Gud – bare ved å drøfte forskjellige språklige artikulerte *perspektiv* på hvordan det forholder seg.⁴⁴ Perspektivene er bl.a. bestemt gjennom ulike begrepsbruk og formidlet gjennom forskjellige tradisjoner. Spørsmålet om tradisjons-tilknytning og begrepsbruk var også et viktig og følsomt tema i diskusjonen mellom Austad og Laugerud. Det andre poenget er dette: Når en skal avklare forholdet mellom to perspektiv og eventuelt ta stilling til dem, trengs det både *redskap* for å sammenligne begrepsbruken og *kriterier* for hva som eventuelt er mest sakssvarende.⁴⁵ Etter mitt syn har begge deler i praksis vært mangelfulle i debatten. Det har bidratt til å gjøre gjensidig forståelse og meningsutveksling vanskelig.

Teori, teoriramme og erkjennende subjekt

I sitt nest siste bidrag nevner Laugerud at hans og Austads posisjoner speiler ulike referanserammer.⁴⁶ Dette svarer til et poeng som er svært sentralt hos Puntel. Hva teoretiske utsagn uttrykker, er ubestemt så lenge de ikke inngår i en mer omfattende *teoriramme* eller (språklig artikulert) verden.⁴⁷ Det svarer til at en setning som rives løs fra sin sammenheng, blir flertydig. Med sin systematiske filosofi tar Puntel sikte på

å utvikle ei teoriramme som skal gjøre det mulig å uttrykke de grunnleggende trekkene (strukturene) ved alt virkelig: ved naturen, menneskets verden, den estetiske verden, ved verden som helhet og ved det virkelige som sådan og som helhet.⁴⁸ En hovedtanke i Puntels teoriramme er at *språket* (påstandssetninger) informerer om *verden* (det virkelige) ved å uttrykke at noe forholder seg slik og slik. Det som uttrykkes, er *sant* når det er fullt bestemt i den forstand at det inngår som del av en (språklig uttrykt) virkelig verden. Sann teori er for så vidt løskoblet fra *subjektet*. For teori sier ikke at et subjekt tror eller hevder noe, men at det forholder seg slik. Det som er sant, *kan* uttrykkes gjennom språket og hevdes av et subjekt. Men det er ikke sant i kraft av at det uttrykkes eller hevdes, bare i kraft av hva som er tilfelle. Gjennom sann teori er det med andre ord *det virkelige som gir seg til kjenne* eller manifesterer seg gjennom språket.

Om vi nå går ut fra disse poengene hos Puntel, er det tre forhold ved den omtalte debatten som blir påfallende. Det *ene* er at de ulike teologiske rammene (teorirammene) som Austad og Laugerud forutsetter, i liten grad blir tydelig uttrykt i debatten. Det gjør det vanskelig å forstå nøyaktig hva de sier. Når Austad karakteriserer Laugeruds tankegang som idealisme, er nok det et forsøk på å si noe om den forutsatte rammen. Men Laugerud oppfattet ikke dette som treffende eller opplysende. Også andre ganger mener han at Austad gjengir hans syn på en misvisende måte. Men Laugerud får også vanskeligheter med å forstå Austad. Det andre som blir påfallende, er følgende: På den ene siden har Austad uttrykt betydelig usikkerhet om hva Laugerud egentlig mener, og hvordan han tenker. På den andre siden virker han i sitt siste innlegg ikke i tvil om at Laugerud *bryter med kirkens antropologi* (slik den er uttrykt i CA, art. 2). Hvis dette betyr at det Laugerud har gitt uttrykk for, *i sak* er uforenlig med bekjennelsens tale om synd, så er påstanden etter mitt syn forhastet. For *før* en kan fastslå at to standpunkt er uforenlige, må de være uttrykt *langt mer presist* enn i dette tilfellet, og forholdet mellom de forutsatte teorirammene må være bedre avklart. Nå taler Laugerud rett nok om å ”revidere” kirkens

antropologi. Og slik han opplever det i dag, har de lutherske teologiske posisjoner som han tilignet seg i studietida, ikke lenger tilstrekkelig bærekraft. Derfor har han orientert seg mot andre tradisjoner og prøver nå å finne andre uttrykk for at mennesket er skapt og elsket av Gud, samtidig med at det er synder. Med dette har Laugerud ikke uttrykkelig tatt avstand fra bekjennelsens tale om synd. Men selv om han hadde gjort det, så var det ikke dermed avgjort at hans syn var uforenlig med bekjennelsen. For to standpunkt blir ikke uforenlige i kraft av at noen sier eller hevder det, bare i kraft av at de i sak utelukker hverandre.

Vi har sett at Aadnanes i 2008 pekte på en alternativ luthersk strategi i møte med den åndelige lengselen forstått som tomrommet etter Gud. Ut fra skillet mellom tro og gjerninger innfører han et skille mellom (frelsende) tro og livssyn som er menneskeverk. Dette er det *tredje* punktet vi skal kommentere ut fra Puntel. Spørsmålet er hvordan (frelsende) tro nærmere bestemt skal forstås. I tråd med luthersk teologi er vel troen i utgangspunktet forstått som *tillit*, men vel å merke som tillit til *Gud* og hans *frelse* gjennom Jesus Kristus. I så fall betyr troen som tillit at en samtidig gir sin tilslutning til et trosinnhold. Det ville også være helt i tråd med Puntels poeng. Et subjekt kan ikke *forholde seg* til det virkelige uten å hevde noe, være overbevist om det eller tro at noe er tilfelle. Hos Puntel finner vi også et annet uttrykk for samme sak, nemlig at menneskets bevissthet grunnleggende sett er intensjonal, dvs. at den retter seg mot *noe*, til sist mot det virkelige som helhet.⁴⁹ Hvis livssyn er et uttrykk for trosinnhold, så tilsier det at frelsende tro også formidles gjennom livssyn. Men da kan en ikke forstå trosinnhold eller livssyn *bare* som menneskeverk. Ut fra Puntels premisser er alternativet at Gud gir seg til kjenne og formidler sin frelse gjennom det troen tror.

Rendyrket idealisme?

Laugerud har ikke vært opptatt av å uttrykke seg i noe presist begrepsmessig språk. Uttrykksmåtene kan peke i forskjellige retninger. Hvor sakssvarende er det å tolke hans uttalelser om forholdet mellom mennesket og Gud som ”ren-

dyrket idealisme", slik Austad har gjort? Denne tolkningen bygger på Leiv Aalens forståelse og kritikk av idealisme i teologien, og den innebærer at idealisme vanskelig lar seg forene med en luthersk forståelse av mennesket som skapning og synder. For å komme videre må vi først se litt nærmere på idealisme som faglig begrep.⁵⁰

Det sentrale kjennetegnet ved idealisme er at mennesket gjennom sin erkjennelse *former* det som erkjennes. Det vi erkjenner, er derfor ikke tingen i seg selv, men fenomenet, dvs. tingen slik den viser seg for oss. Dette gjelder også når Gud blir gjort til gjenstand for menneskelig erkjennelse. Det betyr to ting: At det blir en form for vesensmessig identitet mellom Gud og menneskets ånd, og at Gud blir like uerkjennelig som tingen i seg selv. Aalens alternativ til idealismen går i retning av at Gud er *absolutt transcendent*, og at hans transcendens bare kan brytes av Guds historiske åpenbaring.⁵¹ Puntel har en tilsvarende forståelse av idealisme som faglig begrep. Hovedtanken i idealismen er at det vi erkjenner, ikke er saken selv, men saken slik den er formet av det erkjennende subjektet, eventuelt av språket.⁵² Puntels teoriramme er som helhet et forsøk på å *overvinne* denne kløften ved å vise at det gjennom teori nettopp er saken selv (det virkelige) som gir seg til kjenne. Men, som vi skal se, Puntels alternativ til idealismen betyr at *Gud* nettopp *ikke* kan forstås som absolutt transcendent.

Ut fra dette idealismebegrepet er det ved første øyekast lett å finne uttrykksmåter i betenkningen og hos Laugerud som peker i idealistisk retning, slik Austad har påpekt. Men jeg kan ikke se at materialet samlet sett passer inn i et slikt mønster. Laugerud signaliserer ganske tydelig at hans teologiske referanseramme er et trinitarisk gudsbilde. Derfor vil han tale om synd på en måte som ikke skygger for at mennesket også er skapt og elsket av Gud. Hans poeng er heller ikke å si at mennesket kan nå Gud gjennom sin lengsel, men at det er Gud som handler gjennom lengselen. I slike formuleringer ser jeg ikke noe som tyder på at det skulle være det erkjennende subjektet som former det erkjente. Det er vel heller et motsatt poeng han vil uttrykke, nemlig at Gud mer

eller mindre tydelig gir seg til kjenne gjennom det som erfares. Laugeruds tale om synd behøver heller ikke å forutsette noen vesensmessig identitet mellom Gud og mennesket. At synden speiler noe opprinnelig godt, kan enkelt forstås som uttrykk for at synd innebærer at det skapte ødelegges. Det gode som synden speiler, er dermed det skapte. At synden skiller oss fra Gud, men ikke i absolutt forstand, kan tilsvarende forstås som uttrykk for at menneskets synd ikke kan oppheve den relasjonen til Gud som består i å være skapt og elsket av ham.

Etter dette er det grunn til å spørre hvordan forholdet mellom posisjonene mer presist kan forstås. Puntel har utviklet sin religionsfilosofi ut fra ei teoriramme som skal omfatte det virkelige som helhet, og den er fra først til sist tenkt som *alternativ* til *idealistisk filosofi og teologi*. Nå skal vi antyde hvordan denne rammen kan brukes til å sammenligne, presisere og vurdere noen sentrale poeng hos Aadnanes, Austad og Laugerud. Da må vi først forklare Puntels referanseramme litt nærmere.

Det virkelige som helhet, Gud som verdens skaper og Guds åpenbaring i historien

Puntels systematiske filosofi er teori om det virkelige i altomfattende forstand. Det altomfattende virkelige er i en viss forstand *gitt* og derfor også tilgjengelig for teori. Det er tilfelle på flere måter.⁵³ Når vi sier at "*det* forholder seg slik og slik", så henviser ordet "*det*" til det altomfattende virkelige. Men den altomfattende virkeligheten er også *gitt* som korrelatet til menneskets *intensjonalitet*: det forholdet at menneskets bevissthet alltid er bevissthet om *noe*. Et grunntrekk ved bevisstheten er at den intensjonalt omfatter det virkelige som helhet. Endelig er det altomfattende virkelige også *gitt* som det vi spør om når vi spør om *sammenhengen* mellom alt som forholder seg slik og slik. Det viser seg så at det virkelige som virkelig har visse allmenne, immanente kjennetegn.⁵⁴ Når det altomfattende virkelige er sammenhengen mellom alle sammenhengene, gir det seg at det virkelige er *forståelig*. Det innebærer videre at det altomfattende virkelige utgjør en universell *sammenheng* (*koherens*), og at det er *uttrykkbart*. Men dette betyr ikke at vi som

endelige mennesker faktisk er i stand til å forstå eller uttrykke det virkelige på noen fullstendig måte.⁵⁵

Det altomfattende virkelige viser seg å ha to dimensjoner: en *absolutt nødvendig* og en *kontingent* dimensjon. Ordet ”absolutt” sier at den nødvendige dimensjonen er fullstendig uavhengig av noe annet. Derfor er det heller ikke tale om to likestilte dimensjoner. Videre viser det seg at den absolutt nødvendige dimensjonen må forstås som *åndelig* (personal), dvs. som utrustet med intelligens, vilje og frihet, og at den må forstås som *skaper* av alt det kontingente (verden). Skapelse er da forstått som *skapelse av intet* i den forstand at det skapte får eksistens uten at det ligger noe materiale eller råstoff til grunn. Først med dette har Puntel nådd det punktet der den absolutt nødvendige dimensjonen ved det virkelige kan omtales som *Gud* i religiøs mening, dvs. som *fri skaper* av det kontingente universet. Som vi har sett, forstår Puntel dette som et resultat av hvordan det virkelige i altomfattende mening *gir seg til kjenne*.

Nå kan vi forklare nærmere hvordan Puntel forstår Guds transcendens.⁵⁶ Som skaper er Gud ikke absolutt, bare relativt transcendent i forhold til det skapte. Hans relative transcendens finner sted innenfor et rom som *omfatter* det kontingente, og som *er Gud selv*. Ved at Gud skaper det som er kontingent, skaper han innenfor seg selv, den forskjellen til seg selv som vi kaller transcendens. Med dette blir forskjellen mellom skaper og skapning på ingen måte visket ut i en slags ”panteisme”. Rett forstått er det derimot tale om en form for *panenteisme*, i tråd med Paulus’ tale om at det er *i Gud* vi lever, beveger oss og er til (Apg 17,28). Bli Guds transcendens derimot forstått absolutt, står vi i fare for å gjøre Gud til et absolutt hinsidig fantom. Kort sagt: Guds transcendens hos Puntel innebærer at Gud er radikalt forskjellig fra det skapte, men at han samtidig er immanent ved at han omslutter det skapte, er til stede der og gir seg til kjenne.

Det siste trinnet i Puntels teori om Gud fører fra Gud som universets frie skaper til *Guds åpenbaring av seg selv i historien*.⁵⁷ For å kunne bestemme Gud nærmere må den systematiske

filosofien undersøke den *historien* der Gud utfolder seg fritt. Ikke minst må den studere den jødisk-kristne religionen der tanken om Guds åpenbaring i historien står sentralt. Med dette utgangspunktet bestemmer Puntel forholdet mellom filosofi og teologi på nytt. De er forskjellige, men som vitenskaper utgjør de likevel en tematisk enhet. Den systematiske *filosofien* må være ”teologi” ved å utvikle teori om hvordan det altomfattende virkelige gir seg til kjenne som universets frie skaper, og så definerer seg selv mer presist gjennom historien. Den systematiske *teologien* må være ”filosofi” ved å vise hvordan Gud, slik han har åpenbart seg i Jesus Kristus, er *den fulle bestemmelsen* av det virkelige i altomfattende mening.

Debatten om åndelig lengsel i lys av Puntels teori om Gud

Vi har kritisert det skillet *Aadnanes* innførte mellom (frelsende) tro og livssyn. Når han tolker åndelig lengsel som uttrykk for *tomrommet* etter Gud, er det ikke så lett å vurdere hva som menes. Metaforen skal karakterisere menneskets tragiske situasjon som både skapning og synder. I denne forbindelse taler han også om Guds fravær som et grunnvilkår i menneskelivet. Er dette tenkt slik at Gud – bortsett fra den historiske åpenbaringen – er *absolutt transcendent*, slik Aalen mente? Eller betyr det at Gud også er til stede i det skapte og gir seg til kjenne der? I så fall er det tale om en relativ transcendens. Siden tomrommet (Guds fravær) også er en negativ forutsetning for tilegnelsen av frelsen, er det rimelig å forstå det slik at Gud også handler og indirekte gir seg til kjenne gjennom den åndelige lengselen. Men dette gjør ikke *Aadnanes* til tema. Det blir særlig tydelig når han i denne sammenhengen bestemmer åndelig lengsel som eksistensielt engasjement for å *gi* livet mening og innhold. Perspektivet er da hva mennesket gjør, ikke om eller hvordan Gud eventuelt gir seg til kjenne gjennom jakten etter mening og innhold. Dermed blir det ubesvart om Gud også er til stede og gir seg til kjenne i det skapte. *Aadnanes* har likevel et godt poeng når han utvider omfanget av den åndelige lengselen til mye *mer* enn det som tas opp i betenkningen til Kirkerådet. Åndelig lengsel blir

likevel alt for smalt som tilknytningspunkt for evangeliet. Puntel utvider perspektivet radikalt ved å knytte talen om Gud til det virkelige i altomfattende mening.

Austad bruker Aalens idealismekritikk når han analyserer og vurderer menneskesynet i betenkningen og i bidragene fra Laugerud. Men betyr det at han også selv forutsetter at Gud er *absolutt* transcendent i forhold til det skapte, slik Aalen gjør? På spørsmål fra Laugerud gjør han det helt klart at ethvert menneske er skapt i Guds bilde fra begynnelsen av, og at gubbilledligheten følger den enkelte livet igjennom. I dette ligger det også en relasjon til Skaperen. Men med dette er det ikke sagt hvordan Guds forhold til det skapte nærmere bestemt skal forstås. Er det slik at skaperen også er til stede og (indirekte) gir seg til kjenne gjennom det skapte og gjennom menneskelig erkjennelse av det skapte? På dette punktet har Harald Hegstad med god grunn kritisert Aalen og hans tanke om Gud som absolutt transcendent. Hos Aalen er denne tanken bl.a. bestemt av idealistiske innslag i forståelsen av menneskelig erkjennelse.⁵⁸ Hegstad viser her til Løgstrups kritikk av Kant ut fra skapertanken. Når verden er skapt, har den allerede form og skikkelse; den blir ikke formet av det erkjennende subjektet. Med et slikt utgangspunkt blir ikke menneskets erkjennelse av Gud uten videre menneskets verk. Hegstad siterer Løgstrup som sier at når vi erkjenner at universet og vår egen tilværelse er Guds verk, da er vår erkjennelse av det også Guds verk. Akkurat dette poenget er helt i tråd med den hovedtanken Puntel gjennomfører i sin systematiske filosofi. Austad går også ut fra at vi i kraft av den allmenne åpenbaringen har en anelse av Gud. Det tilsier at anelsen ikke beror på menneskets verk, men på Guds handling. Men hvordan Gud mer bestemt *gir seg til kjenne* i den allmenne åpenbaringen, gjør heller ikke han til noe tema i debatten, selv om dette er et sentralt spørsmål hos Laugerud. I stedet poengterer han at mennesket *ikke av seg selv* kan strekke seg mot den treenige Gud og erfare ham i naturen, mystikken osv. Først i møte med evangeliet forsterkes og "defineres" lengselen og fungerer som et tilknytningspunkt for evangeliet. Aalen avviste enhver tale om

tilknytningspunkt. Når Austad ikke gjør det, tyder det på at han også distanserer seg fra Aalens forståelse av Gud som absolutt transcendent. Men det er åpent hvordan han mer presist vil bestemme Guds immanens (nærvær) i det skapte, forholdet mellom Guds allmenne og spesielle åpenbaring og mellom troserkjennelse og annen erkjennelse.

I Austads artikkel fra 2001/2008 er det likevel et innslag som svarer til og kan presiseres ut fra Puntel. Det er en bestemt sammenheng mellom Austads tre begrep om åndelig lengsel. Åndelig lengsel blir mer og mer bestemt, fra en vag lengsel etter forankring i en større sammenheng til en lengsel etter åpenbarings Gud som livsforankring. Om vi her skifter synsvinkel og tolker lengselen som uttrykk for Guds handling, så er det tale om hvordan Gud gjennom menneskers lengsel gir seg til kjenne på en stadig mer bestemt måte. Det svarer i så fall til hvordan hele Puntels religionsfilosofi er bygd opp. Der viser det seg hvordan det virkelige i altomfattende mening blir mer og mer bestemt, først som den frie og absolutt uavhengige skaperen av alt kontingent, senere som den kristne Gud som fullt ut gir seg til kjenne gjennom åpenbarings- og frelseshistorien.

Det mest interessante er kanskje å prøve å presisere noen sentrale poeng hos *Laugerud* ut fra Puntels religionsfilosofi. Det behøver ikke å være noen uløselig konflikt mellom Laugeruds interesse for kontemplativ spiritualitet og Puntels arbeid med å utvikle en filosofisk teori om Gud. For Puntels prosjekt er å uttrykke teoretisk hvordan det virkelige/Gud gir seg til kjenne også gjennom spiritualitet og religiøs praksis. Men spørsmålet om Gud kan ikke avklares ut fra et eller annet fenomen i verden, bare ut fra en tolkning av det virkelige *som helhet*.⁵⁹ Det taler også for at det blir alt for smalt å satse på kontemplativ spiritualitet som kirkelig kommunikasjonsstrategi. Når vi så ser nærmere på hva Laugerud prøver å uttrykke om forholdet mellom Gud og verden, så kombinerer han et trinitarisk gudsbilde med tale om hvordan Gud også gir seg til kjenne i det skapte og gjennom menneskelig erfaring. Etter mitt syn er det mer sakssvarende og mer interessant å prøve å presisere en slik kombinasjon ut fra Puntel

enn å kritisere den som uttrykk for idealisme. Forståelsen av Guds transcendent hos Puntel fanger svært presist opp mange av de poengene som Laugerud har uttrykt mer intuitivt. Her er det likevel to viktige spørsmål som står igjen, og de henger sammen. Det ene er om Puntels forståelse av Guds nærvær i det skapte lar seg integrere i et trinitarisk gudsbilde. Det andre er forholdet til bekjennelsens forståelse av synd (CA, art. 2).

Når det gjelder det siste spørsmålet, begrenser jeg meg til en kort kommentar. Det er fullt mulig å slutte seg til Laugeruds sjelsørgeriske og kommunikative kritikk av tale om synd i mye protestantisk fromhet samtidig med at en i sak utarbeider og forsvare en luthersk forståelse av synd. Pannenbergs er etter mitt syn et klassisk eksempel.⁶⁰ En grunnleggende forutsetning for å tale om at synd skiller oss fra Gud, er at Gud som skaper er til stede i det skapte. For mennesket som synder er det ikke mulig å bryte ut av det forholdet til Gud som består i å være skapt og elsket av ham.⁶¹ Det poenget kommer også til uttrykk både hos Austad, Laugerud og Aadnanes.

Puntel forstår Guds transcendent slik at Gud er radikalt forskjellig fra det skapte, men slik at han samtidig er immanent ved at han omslutter det skapte og gir seg til kjenne der. Om vi nå igjen bruker Pannenbergs som eksempel, så viser han hvordan en slik forståelse av Gud som både transcendent og immanent også er integrert i en trinitarisk forståelse av Gud som kjærlighet.⁶² De egenskapene som sier hvem åpenbaringsens Gud er, kan sammenfattes og ordnes i to grupper. De "metafysiske" egenskapene sier at Gud er til stede over alt, at han er evig, og at han er allmektig. De uttrykker hva det vil si at Gud er *Gud*. Han er *den uendelige* i forhold til både rom, tid og makt. Men skal Gud være uendelig og ikke begrenset av det endelige, må han også være til stede i det endelige. Dette svarer nøyaktig til hvordan også Puntel forstår Gud som uendelig og transcendent. Den andre gruppen av egenskaper springer ut av Guds historiske handling og går ut på at Gud er god, barmhjertig, nådig, rettferdig, trofast, langmodig osv. Egenskapene kan sammenfattes i at Gud er kjærlighet. Gjennom alle disse egen-

skapene kommer det på forskjellige måter til uttrykk at Gud som kjærlighet er forskjellig fra det skapte, men at han samtidig omslutter det skapte og er til stede der, endegyldig gjennom Jesus Kristus. Guds kjærlighet gjennom Jesus Kristus er den konkrete, historiske realiseringen av Gud som den uendelige. Det passer godt sammen med Puntels systematiske filosofi der åpenbaringsens Gud er den fulle bestemmelsen av Gud som universets uendelige skaper.

Noter

- 1 Utgitt av Kirkerådet i 1999. Betenkningen kan også finnes på adressen <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=3167> (2.9.2010). I det følgende refererer jeg til sidetallene i den trykte utgaven fra Kirkerådet (Betenkningen).
- 2 Torleiv Austad: "Et minne om Gud? Synspunkter på antropologien i den åndelige lengsel i vår tid", først publisert i Tage Kurtén, Mikael Lindfelt og Pamela Slotte (red.): *Ratio et fides. Studia in honorem Hans-Olof Kvist*. Åbo: Åbo Akademis förlag 2001. Artikkelen er senere også trykt i Torleiv Austad: *Gud møter oss. Artikler om bønn og gudsbilde*. Oslo: Akademia forlag 2008, kapittel 11, s 145–164 (Austad 2001/2008). I det følgende refererer jeg til sidetallene i den siste publikasjonen. Den meningsutvekslingen som så fulgte, fant sted i *Luthersk Kirketidende* (LK) og består av disse bidragene: Tore Laugerud: "Nødvendig at kirken reviderer sin antropologi. En respons til Torleiv Austad", LK 143 (2008), nr. 22, s 576–579; Torleiv Austad: "Speiler synden "noe opprinnelig godt"?" LK 144 (2009), nr. 1, s 6–7; Tore Laugerud: "Nødvendig å knytte an til menneskets åpenhet for Gud", LK 144 (2009), nr. 11, s 256–259; Torleiv Austad: "Idealistisk antropologi og uklar erfaringsteologi", LK 144 (2009), nr. 19, s 498–499; Tore Laugerud: "Sluttreplikk til Torleiv Austad om kirkens menneskesyn", LK 144 (2009), nr. 20, s 516–517; Torleiv Austad: "Samtalen om kirkens antropologi", LK 144 (2009), nr. 21, s 536–537.
- 3 Per M. Aadnanes: "Møte med den åndelege lengten i ei etterkristen tid. Ein praktisk-teologisk refleksjon", i Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.): *Jeg gikk meg over sjø og land...* Bidrag til Kyrkjefaga. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag 2001, s 331–347 (Aadnanes 2001), og Per M. Aadnanes: *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiositeten*. Oslo: Universitetsforlaget 2008, kapittel 10: "Religion er hjemlengsel". Livssynsstrategi for ei ny tid?" (Aadnanes 2008), s 309–329.
- 4 Puntel har bl.a. studert filosofi og katolsk teologi i München, Wien, Paris og Roma. Han har doktorgrader i filosofi og katolsk teologi og har vært professor i filosofi ved universitetet i München fra 1978 til 2001. Puntels arbeid har usedvanlig høy faglig kvalitet og stringens. Noe av hans styrke som filosof er at han slår bru over kløften mellom tradisjoner som ofte har stått steilt mot hverandre. Han kombinerer arbeidet med de store spørsmålene fra metafysisk tradisjon med omfattende innsikt i analytisk filosofi.
- 5 Lorenz B. Puntel: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (Puntel 2006). Boka er også oversatt til engelsk.
- 6 Lorenz B. Puntel: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.*

- L. Marion. Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Puntel 2010). Dette arbeidet vil også bli utgitt på engelsk.
- 7 En bredere oversikt over debatten kan en finne i Aadnanes 2008 (jfr. note 4 ovenfor).
 - 8 LK 143 (2008), nr. 22, s 576.
 - 9 Betenkingen, s 5.
 - 10 Austad 2001/2008 (jfr. note 2 ovenfor).
 - 11 Aadnanes 2001 (jfr. note 2 ovenfor), særlig s 333–337. Dette spørsmålet drøftes også i Aadnanes 2008. I sak behandler Aadnanes også teoretiske spørsmål når han i artikkelen fra 2001 drøfter hvordan "åndelig lengsel" kan identifiseres i et kulturanalytisk perspektiv, jfr. Aadnanes 2001, s 337ff.
 - 12 Betenkingen, kapittel 2.1.5, s 25.
 - 13 Betenkingen har en tendens til å se en viss motsetning mellom innhold og autentisitet (s. 8), klar lære og åndelig liv (s. 20), teologi og mystikk (s. 25), teoretiske kunnskaper og et liv i Kristi etterfølgelse (s. 29) osv.
 - 14 Jfr. de innledende bemerkningene og kapittel 1, betenkingen s 5–17.
 - 15 Betenkingen, kapittel 2, s 19–29.
 - 16 Betenkingen, kapittel 3, s 31–52.
 - 17 Jfr. betenkingen, s 16f.
 - 18 LK 143 (2008), nr. 22, s 579. Skillet mellom *medfødt* og *tillært* lengsel har Laugerud overtatt fra Austad 2001/2008, s 162.
 - 19 Betenkingen, s 8.
 - 20 Austad 2001/2008, s 149.
 - 21 Samme sted, s 147f.
 - 22 Samme sted, s 163.
 - 23 Aadnanes 2001.
 - 24 Samme sted, s 333–335, jfr. også hans egen omtale av artikkelen i Aadnanes 2008, s 325f.
 - 25 Aadnanes 2001, s 335.
 - 26 Til dette og det følgende, samme sted s 336f.
 - 27 Samme sted, s 337ff.
 - 28 Samme sted, s 345ff.
 - 29 Til dette og det følgende, Aadnanes 2008, s 327ff.
 - 30 LK 143 (2008), nr. 22, s 576–579: "Nødvendig at kirken reviderer sin antropologi". I det følgende bruker jeg en del av forfatterens ord og uttrykk uten å markere det som sitat. Poenget er å signalisere begrepsbruk og presisjonsnivået i de aktuelle tekstene.
 - 31 LK 144 (2009), nr. 1, s 6f: "Speiler synden 'noe opprinnelig godt?'".
 - 32 LK 144 (2009), nr. 11, s 256–259: "Nødvendig å knytte an til menneskets åpenhet for Gud".
 - 33 Samme sted, s 256.
 - 34 Det foreligger *reell uenighet* hvis to forskjellige standpunkt i sak utelukker hverandre. At to standpunkt er *forskjellige* og uttrykkes innenfor ulike referanserammer, behøver derimot *ikke* bety at standpunktene utelukker hverandre. Hva er det for eksempel vi ser tidlig en skyfri morgen når sola begynner å lyse opp landskapet? Er det *at sola går opp*, eller er det *at jorda i sin bane rundt sola kretser rundt sin egen akse*? Dette er forskjellige standpunkt, men begge kan sies å være sanne, innenfor hver sin referanseramme. Jfr. Puntel 2006, kapittel 5.1.5, s 531ff.
 - 35 LK 144 (2009), nr. 19, s 498f: "Idealistisk antropologi og uklar erfaringsteologi".
 - 36 LK 144 (2009), nr. 20, s 516f: "Sluttreplikk til Torleiv Austad om kirkens menneskesyn".
 - 37 LK 144 (2009), nr. 21, s 536f: "Samtalen om kirkens antropologi".
 - 38 Til dette og det følgende, jfr. Puntel 2006, kapittel 2.2.3, s 120ff.
 - 39 Jfr. Puntel 2006, kapittel 4.3.2.
 - 40 Jfr. Puntel 2006, kapittel 4.3.
 - 41 Til dette og det følgende, jfr. Puntel 2006, kapittel 4.5.2, s 440ff.
 - 42 Jfr. Puntel 2010. Det religiøse ordet "Gud" uttrykker en virkelighet som har *personal* karakter, dvs. som er utrustet med intelligens, vilje og frihet.
 - 43 Jfr. hvordan Laugerud avslutter sin sluttreplikk til Austad: "Hvis vi teologer fortsetter med å besvare hverandres spørsmål og påstander i stedet for å besvare menneskenes spørsmål om Gud og livet, er jeg redd vi marginaliserer oss selv." LK 144 (2009), nr. 20, s 517.
 - 44 Dette svarer til at gjenstanden for Puntels systematiske filosofi i utgangspunktet er det han kaller det ubegrensede *diskursuniverset*, dvs. virkeligheten i sin helhet slik den er forstått og artikulert språklig. Jfr. Puntel 2006, kapittel 1.2.
 - 45 Begge deler er drøftet inngående i Puntel 2006, mest direkte i kapittel 5.1.5.
 - 46 Jfr. ovenfor.
 - 47 Jfr. at Puntel omtaler *Struktur und Sein* som en teori-ramme for en systematisk filosofi.
 - 48 Teorirammen er utviklet i Puntel 2006. Hovedelementene er utviklet i de tre første kapitlene, mens de grunnleggende trekkene ved det virkelige framstilles i kapitlene 4 og 5.
 - 49 Jfr. drøftingen av menneskets intensjonalitet i Puntel 2006, s 371–376.
 - 50 Til dette og det følgende, jfr. Harald Hegstad (1993): *Transcendens og inkarnasjon. Troserkjennelsens problem i Leiv Aalens teologi*. Oslo: Solum forlag 1993, kapittel 4, s 54ff.
 - 51 Samme sted, s 67f og 75ff.
 - 52 Puntel 2006, s 208f.
 - 53 Det følgende refererer kort den tankegangen som er utviklet i Puntel 2010, kapittel 3.
 - 54 Puntel 2006, kapittel 5.2; Puntel 2010, kapittel 3.3. At kjennetegnene er *immanente*, vil si at det er kjennetegn ved det virkelige selv, ikke kjennetegn som vi legger inn i det virkelige, slik tilfellet er hos Kant.
 - 55 Jfr. Puntel 2010, kapittel 3.3, pkt. [2] [i], s 220.
 - 56 Puntel 2010, kapittel 3.7.3. Når han innfører ordet "Gud" og taler om forholdet mellom det virkelige og Gud, går han uttrykkelig ut fra den *kristne* forståelsen av Gud.
 - 57 Puntel 2010, kapittel 3.7.4.
 - 58 Hegstad 1993 (jfr. note 50), s 335ff.
 - 59 Jfr. Puntel 2010, for eksempel s 9f.
 - 60 Se for eksempel artikkelen "Christliche Bussfrömmigkeit" i Pannenberg: *Christliche Spiritualität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, s 5ff, og Pannenberg: *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, kapittel 8.
 - 61 Det er for eksempel også en forutsetning for Søren Kierkegaards forståelse av synd som psykologisk fenomen i *Begrebet Angst* (1844). Kierkegaards analyser av angsten, bl.a. angsten for det gode, gir en langt bedre psykologisk forståelse av synd enn om utgangspunktet er åndelig lengsel.
 - 62 Pannenberg: *Systematische Theologie*, Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, kapittel 6.

Sammendrag

Til Kirkemøtet i 1999 ble det utarbeidet en betenkning om Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid. Et sentralt tema i utredningen var hvordan kirken kunne bruke den åndelige lengselen som tilknytningspunkt for evangeliet. Uavhengig av hverandre reiste Torleiv Austad og Per Magne Aadnanes i 2001 spørsmålet om den teologien som lå til grunn for betenkningen, var forenlig med luthersk forståelse av mennesket som skapning og synder. Da Austads artikkel ble trykt på nytt i 2008, utløste det en meningsutveksling mellom ham og Tore Laugerud. Et sentralt spørsmål var hvordan åndelig lengsel skal forstås i lys av kristent menneskesyn. Artikkelen analyserer posisjonene og debattforløpet. Så introduseres L. B. Puntels religionsfilosofi for å sette debatten inn i en større sammenheng og drøfte noen av de sentrale spørsmålene som var involvert. Når temaet er åndelig lengsel som tilknytningspunkt for evangeliet, da forutsetter det også en avklart teologisk forståelse av forholdet mellom det lengtende mennesket og åpenbaringsens Gud. Så langt er debattantene enige. Men de blir ikke enige om hvilken forståelse det er som ligger til grunn i utredningen og hos Laugerud. I debatten er innholdet i standpunktene for lite utarbeidet til at det lar seg avgjøre om de utelukker hverandre, om Laugerud forutsetter et idealistisk syn på menneskets gudbilledlighet, og om han kommer i konflikt med bekjennelsens forståelse. Ut fra Puntel er det fullt mulig å presisere viktige poeng hos Laugerud slik at de ikke rammes av idealismekritikk, og slik at de også blir fullt forenlig med sentrale synspunkt hos Austad. Puntels religionsfilosofi viser også at Aadnanes har et godt poeng når han hevder at kontemplativ spiritualitet blir alt for smalt som tilknytningspunkt for kirkens tale om Gud.

Kirken og kirkelige organisasjoner som politiske endringsagenter¹



AV ATLE SOMMERFELDT

Atle.Sommerfeldt@nca.no

Grenser for politikk?

Den norske kirke, Kirkens Nødhjelp og Norges Kristne Råd har sammen etablert et tiårs-prosjekt, Skaperverk og Bærekraft, som på det grunnlag Kirkemøtet la i 2008, skal bidra til endring i kirke og samfunn for å møte miljø- og klimautfordringene vi som menneskehet og natur står overfor i de neste hundre år. Prosjektet spenner fra teologisk refleksjon, spiritualitet og politisk mobilisering. En slik bred ambisjon krever at vi sammen reflekterer om hvordan kirken, kirkelige organisasjoner og menigheters samfunnsengasjement skal tilrettelegges. Vi må finne en god balanse som kommer tilrette med at kirken er både en samfunnsaktør og en fellesskapsarena.

Det er helt vanlig når kirken drøfter sitt samfunnsengasjement, at kravet kommer om at kirken må lage klare systemer for hvor konkret kirken kan involvere seg i og uttale seg om aktuelle samfunnsproblemer. I en luthersk tradisjon har det vært gjort forsøk på å dra grensen slik at politiske spørsmål bør overlates til fyrstene eller statsmakten, og i moderne tid til parlamentet og politikere.² Likevel har biskoper i Den norske kirke med stor frimodighet avgitt høringsuttalelser til en stor mengde offentlige utredninger og lovforslag uten å legge slike begrensninger på seg selv. I alle kirkesamfunn er det allment akseptert at lovgiving innenfor familie- og seksualiteten hører til det vi kan uttale oss om og mobilisere politisk til støtte for

kirkenes standpunkter. For mange er også forsvaret av staten Israels politikk helt akseptert.

Denne faktiske, kirkelige praksis er en indikasjon på at det er meget vanskelig å dra en slik grense. Svært ofte dras grensen slik at kirkens ytringer er legitime i den grad de styrker den posisjon en politiker, offentlig byråkrat eller kirkeleder måtte innta. Selv om en ofte henviser til prinsipper, er posisjonen i realiteten tilfeldig og preget av hensiktsmessighet.

Det er imidlertid viktige, prinsipielle grunner til at det er meget vanskelig å dra en allmenngyldig og entydig grense på teologisk grunnlag for hvor konkret kirken skal tale og handle i politiske spørsmål.

For det første er dette vanskelig fordi det å hevde at det finnes teologiske eller teoretiske grenser kirken må holde seg innenfor, også innebærer at det er en grense for hvilken del av livet kirken skal forholde seg til. Politikk handler om hvordan styresmaktene lokalt, nasjonalt og internasjonalt skal legge forholdene til rette for menneskers levekår og liv. Det er ikke bibelsk grunnlag for å hevde at dette er utenfor kirkens interessefelt eller bør overlates til politiske myndigheter uten at kirken interesserer seg for det. Det vil i så fall bety at kirken abdiserer fra å gi livshjelp og livsstøtte i en svært stor del av menneskenes liv.³

For det andre er det umulig å trekke slike grenser teoretisk og allment fordi posisjonens politiske funksjon er avhengig av samfunns-kontekst. I en norsk kontekst i dag vil det ikke

være en politisk kontroversiell posisjon å invitere mennesker av ulik etnisk tilhørighet til samme nattverdbord og kirkekaffe. Begge deler var politisk sprengkraft i Sør-Afrika under apartheid, sørstatene i USA på 1950-tallet og i det koloniale miljøet i Burma på 1930-tallet⁴. I en pinsemenighet på Oslo østkant ved begynnelsen av forrige århundre var det ukontroversielt å la en arbeider vitne om Jesus; det ville vært utenkelig i Kongsberg kirke 100 år tidligere. Da ville det blitt betraktet som oppvigleri. Vi må heller ikke glemme at å ønske jøder velkommen til Norge var en svært kontroversiell sak, og at 17. mai-gudstjenester – for ikke å snakke om 1. mai-gudstjenester – ble betraktet av mange som utilbørlige, politiske handlinger. I Sør-Afrika under apartheid ble begravelsene politiske markeringer, mens kveldsgudstjenestene for fred ble politiske samlingspunkter i Øst-Tyskland under kommunismen, begge deler helt ukontroversielt i andre kontekster og tider.

For det tredje er det heller ikke mulig å dra grensen i forhold til hvor kontroversiell en posisjon er. Det kan være nødvendig at kirken både uttrykker allment aksepterte posisjoner, og at den markerer mer kontroversielle posisjoner i aktuelle saker.⁵ Politikere og statsmakten vil rutinemessig i de fleste sammenhenger jeg kjenner, ønske at kirkens engasjement holder seg inne i kirkerommet når de er uenig i kirkens engasjement og posisjon, men ser det gjerne i det offentlige rom dersom kirkens posisjoner støtter ens egen politikk eller bevegelse. Men de aller fleste er enige om at mer generelle etiske verdier og standpunkt gjerne må hevdes – så lenge de ikke konkretiseres og aktualiseres for mye.⁶

Disse tre punktene viser etter min oppfatning at å diskutere kirkens involvering i samfunns-spørsmål med utgangspunkt i ønsket om å definere en grense for hva kirken kan si, er lite fruktbart for den videre samtale. Graden av konkretisering avhenger av hva slags saker det handler om, hvem som uttrykker en mening og med hvilken autoritet. Det er derfor etter min mening verken ønskelig eller mulig å dra generelle og abstrakte grenser for hvor konkret kirkene kan engasjere seg og uttale seg i politiske spørsmål.

Dette må ikke forstås slik at det skal være fritt fram å gi enhver mening og posisjon kirkelig status og legitimitet. Hver posisjon og sak må prøves på dens forankring. Slik jeg ser det, må kirkelige posisjoner på den ene siden være forankret i bibelske verdier og normer og på den andre siden reflektere menneskelige erfaringer kirkene gjør seg gjennom sitt lokale og globale nettverk, tilstedeværelse og pastoral-diakonale erfaring. Kanskje må vi også i vår tid med en ny forståelse av naturens selvstendighet inkludere naturens erfaringer. I den bibelske og kirkelige tradisjonen har det vært lagt særlig vekt på å være deres røst hvis stemme ikke høres eller er representert på maktens arenaer.⁷ Dette er et perspektiv som er meget aktuelt også i vår tid der det politiske ordskiftet og beslutningsprosesser domineres av interessegrupper, folkeflertallet, kommersielle medieinteresser og "kjøttvekt" samtidig som vi lever i et demokratisk folkestyre.⁸

Enkelte hevder at bibelsk forankring betyr at Skriften i bokstavelig forstand skal ha omtalt eller behandlet den konkrete saken. Dette har aldri vært kirkens hovedforståelse av Skriftens autoritet og etterleves da heller ikke av noen av de større kirkesamfunn. Det er i møtet mellom samtidens realiteter, Skriftens norm og menneskets og naturens erfaringer, etikk utvikles og posisjoner formes.⁹

Historien har lært oss at kirkelige posisjoner i stor grad reflekterer "tidsånden", dvs. rådende politiske ideologier og partier og det en kan kalle konvensjonell visdom. Ikke sjelden har kirkene og teologiske posisjoner blitt utviklet og anvendt som legitimering av ulike politiske ideologier, en bestemt samfunnspraksis eller politiske grupperinger og interesser. Dette er naturlig siden politiske ideologier nettopp er forsøk på å operasjonalisere normer inn i samfunnet. Partiene forsøker å anvende ideer og ideologier i en praktisk hverdag. Jeg skal komme tilbake til noen måter vi kan redusere faren en politisk-ideologisk "Gott-mit-Uns"-praksis på. Samtidig kan ikke redselen for å gjøre feil hindre et aktivt, kirkelig samfunnsengasjement. Da overlater vi politikere og mennesker til seg selv, mens kirkene blir sittende bedende i sine katedraler og gudshus og høre

verdens støy der ute. Det er vanskelig å se at dette reflekterer en kirke som er fundert på inkarnasjon og Guds kjærlighet til verden. Det reflekterer i alle fall ikke Jesu egen praksis i sin samtid.

Kirken som endringsagent og endringsarena

Kirken er samlingen av mennesker som deler troen på at de lever av Guds nåde og mottar Guds nåde gjennom Ordet og Sakramentene. Kirken er et livs- og dødsfellesskap med den korsfestede og oppstandne Kristus. Det menneskelige fellesskapet som samles i kirkene, samles for å motta Guds nåde, feire Guds kjærlighet og bli utfordret av Guds Ord. Etter sin karakter er derfor det menneskelige fellesskapet kirkene utgjør, mangfoldig og skal ikke knyttes til særgrupper basert på kjønn, alder, etnisitet, sosial klasse eller samfunnssyn – og enda mindre bestemte politiske posisjoner og ideer.

Kirken gir derfor adgang til og tilgang for mennesker av ulik politisk holdning – og må gjøre det. Men det betyr likevel ikke at kirkens samfunnssyn og posisjon er summen av deltagernes holdninger. Tvert om er det slik at kirken møter mennesket med et budskap som kommer utenfra fellesskapets egen kontekst. Budskapet tar sikte på å endre adferd og holdninger slik at fellesskapet kommer nærmere Guds kjærlighetsvisjon for samfunn og menneskelig. Kom som du er, sier vi i kirken, og vær med og la deg forme av Guds nåde og Guds kjærlighet. Kirkenes Verdensråd formet begrepet om kirken som "a moral community" nettopp for å understreke at det i dette heterogene fellesskapet må være en bevegelse for å virkeliggjøre de verdiene som Gud har kalt menneskene til å leve i og for.¹⁰

Denne fundamentale karakteren ved et kirkelig fellesskap gjør det krevende å være et instrument for samfunnsmessig endring. Potensialet er enormt fordi kirken er organisert lokalt og globalt og derfor samler mennesker som kan handle sammen og utgjøre en betydelig endringskraft lokalt, nasjonalt og globalt. Det mangfoldige fellesskapet er ikke begrenset lokalt, men er et globalt fellesskap av "alle nasjoner

og folk og klasser". Og det er konstituert slik at det er åpent for å bli utfordret utenfra på etiske og verdimeslige posisjoner og holdninger. Men fordi det ikke er samlet for å bli en sosial massebevegelse for bestemte politiske spørsmål – det være seg ekteskapslov eller klimarettferdighet – er det krevende å utløse dette potensialet.

Det viktigste for kirkene er å se dette mangfoldet i fellesskapet som en enorm ressurs, også når vi vurderer kirkenes samfunnsmessige og politiske rolle. Nettopp mangfoldet gjør det mulig å skape et kommunikativt rom der mangfoldet skaper grunnlaget for de store samtale om de store og praktiske utfordringene vi som mennesker og samfunn står overfor.¹¹ Ved hjelp av fellesskapets felles verdier og forankring er det mulig sammen å identifisere grunnleggende posisjoner i møte med samtidens utfordringer og danne konsensusposisjoner på tross av ulikheter. På dette grunnlaget kan vi så utgjøre en arena for mobilisering på tvers for felles handling. Kirken er altså en mangfoldig arena med potensial til å bli en kraftfull aktør.¹²

Denne skjelningen mellom kirken som arena og som aktør for samfunnsendring grodde ikke minst fram i kirkene i Sør-Afrika i apartheids siste fase. Da hadde man lenge talt om kirkenes profetiske rolle og ansvar for å være en aktør i demokratibevegelsen. Inspirasjonen fra basismenighetene i Latin-Amerika der menighetene ble tenkt som kjernen i samfunnsendringene, den rollen kirken hadde spilt i organiseringen av boerbevegelsen i Sør-Afrika, og inspirasjonen fra den katolske kirkes rolle i Polen og Filipinene gjorde at en til erstatning for de forbudte politiske partiene så på kirkene som en organisasjonsmessig grunnenhet i den politiske kampen mot apartheid og for folkestyre. Delvis som en følge av bedre politisk organisering innenfor fagbevegelsen og demokratibevegelsen, men også som følge av at erfaringen med å omgjøre folkekirkemenigheter til politiske aksjonsgrupper ikke var så vellykket, endret en posisjon. Virkeligheten var at de reelle deltagere i de politiske og samfunnsmessige prosessene var en begrenset gruppe aktivister i menighetene. I stedet for å oppgi kirken, noe som kunne vært et alternativ, og som mange i Vesten har gjort i tilsvarende situasjoner, valgte

en å omdefinere kirkens rolle fra å være et senter i motstandsorganiseringen til å være en arena for mobilisering for endring. Dette gjorde ikke kirkens samfunnsrolle mindre politisk, men mer presis.¹³

I dette perspektivet er det nødvendig å utvikle langt tydeligere en kompromissenes handlings-teologi og ikke så ensidig knytte kirkens samfunnsengasjement til en profetisk rolle.¹⁴ Den siste vil ofte ha et proklamerende preg som kan være viktig nok, men det kan lett bli en eksklusiv og monolitisk ideologi som vil undergrave kirkefelleskapets mangfoldighet og ende som en ensom røst i ørkenen. Alternativet er å knytte seg til Habermas sin tenking om det kommunikative rom der ulike posisjoner og interesser brytes i en dialogisk prosess med det formål å finne fram til handlingsalternativer som fellesskap.¹⁵ Da vil det kirkelige fellesskaps karakter av å være arena – mangfoldets kommunikative rom, og aktør – fellesskapets handlinger – bli reflektert. Men forutsetningen er at ikke samtalen handler om hva vi ikke kan være engasjert i eller uttale oss om, men hva vi skal gjøre som fellesskap i møte med de konkrete samfunnsutfordringene vi møter, og som menneskene det kirkelige fellesskap består av, lever i.¹⁶ Vi må, i tråd med vårt bibelske mandat, utvikle en teologi og en praksis som legger et solid fundament for vår involvering i samfunnet¹⁷.

Ulike kirkelige aktører med ulike roller

Med dette utgangspunktet må vi så utvikle en mer differensiert tale om kirken og hvem den er. Opp gjennom historien har kirkene gitt rom for ulike spesielle tjenester og fellesskap med spesialiserte og avgrensede mandater innenfor et helhetlig kirkelig oppdrag og organisering. Historisk er det fullt mulig å se på de ulike kloster- og ordensbevegelsene innenfor de to største kirkesamfunnene – katolske og ortodokse – som uttrykk for dette, likeledes den moderne diakonale bevegelse, misjonsorganisasjonene og de kristne avholdsorganisasjonene. Disse ulike, spesialiserte organiseringene innenfor kirken er også kirke. Kirken er langt mer enn det prestelige embetet eller de synodale styringsorganer, enten disse bare er lokalt eller

også nasjonale og globale. Det må også gis rom for ulik grad av engasjement.¹⁸

Som et utgangspunkt vil jeg foreslå tre ulike nivåer av samfunnsengasjement:

- Nødvendige grunnlagsposisjoner for enhver kirke.

Dette vil være posisjoner som gjenspeiler de grunnleggende verdiene i den bibelske visjonen for samfunnet og vil omfatte fattigdomsbekjempelse, alle menneskers menneskeverd, omsorg for nødlidende og fremmede, sentrale familieverdier, respekt for hele skaperverket og omsorg for å skape et levelig habitat for alle skapninger.

Dette vil være posisjoner som gjenspeiles i forkynnelse, salmesang, felles bønner og felles handlinger lokalt og globalt. Det kan ikke tenkes en sann, kristen kirke som ikke promoterer slike grunnlagsposisjoner.

- Rådgiving til styresmakter og velgere.

Dette vil være posisjoner som i mindre grad er en del av forkynnelsen, men som likevel fremføres med kirkelig tyngde og legitimitet i møte med konkrete lovforslag, budsjettprioriteringer, internasjonale posisjoner som regjeringen tar eller bør ta, etc. Her er det naturlig at både ordinerte personer og synodale strukturer deltar og ytrer seg i det offentlige rom – i de kirkesamfunnene der disse rollene er mer eller mindre adskilt. I slike saker er det svært viktig at en forsøker å utnytte kirkens karakter av et kommunikativt rom slik at en utvikler gode prosesser der ulike synspunkter blir representert og hørt med en levende meningsbryting – som også må finne sted i etterkant for å markere at mindretallet fortsatt er en legitim aktør i samtalen. Ikke minst må de med pastoralt ansvar være påpasselige med å uttrykke dette klart.

- Spesialiserte posisjoner i konkrete politiske prosesser.

Politiske beslutninger fattes etter kompliserte prosesser med flere aktører og mange kryssende interesser. For kirkene er det nødvendig å holde seg med spesialiserte organer og/eller organisasjoner som gis mandat til å delta i slike prosesser for å

følge grunnlagsposisjonene helt fram til den konkrete utforming av beslutninger. Også ordinerte personer kan gis en rolle på dette nivået. I denne frontlinjen er allmenn kompetanse og politisk håndverk avgjørende, men forbindelsen bakover til grunnlagsposisjonene må opprettholdes, og videreutviklingen av det kommunikative rommet må fortsette også her.

Skaperverk og bærekraft – noen erfaringer og utfordringer.

Det felleskirkelige prosjektet Skaperverk og Bærekraft er unikt i norsk kirkeliv for så vidt som det har et tiårs perspektiv og en endringsagenda både i kirke og i samfunn. Prosjektets grunnposisjoner er vel utviklet teologisk og samfunnsmessig, og det legges opp til en differensiert arbeidsmåte med ulike aktører som slutter seg til og tar ansvar for deler av de identifiserte delene. Prosjektet er organisert som en nettverksallianse der ulike aktører oppfordres til å delta i samfunnsdebatten og implementere innenfor egen virksomhet prosjektets visjoner og grunnlagsposisjoner.¹⁹

Det er også et felles prosjekt, og det vil derfor være nødvendig å ha noen felles handlinger og posisjoner for å holde prosjektet sammen.

I dets første år var behandlingen av grunnlagsdokumentet på Den norske kirkes Kirkemøte i november 2008, Kirkens Nødhjelps fasteaksjon i mars 2009 og Norges kr. Råds store konferanse Tro til Forandring i mai 2009 slike felles begivenheter. Alle tre utviklet posisjoner som i denne artikkelens sammenheng må karakteriseres som politiske. Det har vært lite kontroverser om disse posisjonene både i kirke og i samfunnsliv.

Den store kontroversen oppsto imidlertid omkring lanseringen av tiåret og utspillet om et 5-årig moratorium på ny letevirksomhet etter olje og gass på norsk sokkel inntil det er klart hva Norges nye forpliktelser under den nye klimaavtalen vil bli.

Dersom vi vurderer prosess og posisjon ut fra det resonnementet jeg har lagt frem her, kan følgende sies:

- Lanseringen var svært vellykket i den forstand at den brakte kirkens engasjement i

klimaspørsmål og miljøspørsmål opp på den offentlige arena. Det avslørte, som ventet, de ulike holdningene til kirkens samfunnsengasjement, i hovedsak om en var enig i de konkrete posisjonene eller ikke. Flertallet av partiene på Stortinget støttet kirkens posisjon, selv om de tre største var uenig. Det er derfor ikke slik at posisjonen representerte en urealistisk kirkelig idealposisjon slik enkelte hevdet. Det er også vanskelig å forstå at posisjonen ligger lengre utenfor kirkens kompetanseområde enn andre posisjoner kirkene har tatt det siste året, knyttet til både familiespørsmål og økonomisk globalisering.

- Derimot ble ikke begrunnelsen for posisjonen tydelig nok – posisjonen ble en del av Lofoten-diskusjonen som i all hovedsak er blitt en miljødebatt om risikoen for miljøødeleggelser. I noen grad er også utslippsøkning nevnt, men det som var hovedanliggendet, nemlig moratorium for at Norge skal kunne holde forpliktelsene i en ny klimaavtale og slik være med å sikre fattige land og folk deres fremtidige levebrød, ble usynlig og overkjørt.
- Posisjonen som ble presentert, må klart sies å falle inn under gruppe to ovenfor: rådgiving til styresmakter og velgere. Den var spissere enn grunnlaget, men ikke spesialisert i den forstand som gruppe tre omfatter.
- Den viktigste svakheten ved lanseringsposisjonen var at det ikke hadde vært en tilstrekkelig prosess der de ulike synspunktene og perspektivene var hørt. Kirkens Nødhjelps posisjon, basert på erfaringene til dem som opplever klimaendringene i fattige land, var hørt. Det var også de sterke miljøgrupperingene i kirken. Men kirkelige erfaringer fra dem som har særlig tilknytning til leteindustrien, til deler av kystbefolkningen i Nord-Norge, som trenger arbeid, inntekt og distriktsutvikling, var kommet for lite til orde. Jeg mener at posisjonen ikke ville blitt vesentlig endret med grunnlag i en slik prosess, men den ville fått en mer solid forankring og helt sikkert noen andre formuleringer.

Avslutning

Jeg har i denne artikkelen forsøkt å vise at en samtale om kirken og kirkelige organisasjoners deltagelse i den politiske debatt og de politiske prosesser i samfunnet må utvikles konkret i møte med de ulike sakene og prosessene. Det er viktig å skjelne mellom kirken som aktør og kirken som arena, og at kirkens karakter av et nådens fellesskap som samtidig er et verdiforankret fellesskap, ivaretas. Forhåpentligvis er disse refleksjonene egnet til å stimulere til videre handling for mennesker og natur; deres nåtid og fremtid er for viktig til at en levende kirke kan overlate dem til makt-haverne.

Noter

- 1 Artikkelen er en bearbeiding av en Innledning holdt 7.10.09 på Norges kr. Råds frokostmøte for kirkeledere. Innledningen hadde tema: "Kirker og kirkelige organisasjoner som endringsagenter? Hvor politiske kan og vil vi være?" Frokostmøtet fant sted for å bearbeide erfaringene etter lanseringen av det store felleskirkelige tiårsprosjektet Skaperverk og bærekraft. I lanseringen tok kirkene til orde for et moratorium på fem år på leting etter olje og gass i Norge i påvente av en plan for hvordan Norge skal oppfylle sine forpliktelser i en ny global avtale om reduksjon av klimagasser – en post-Kyoto-avtale. I ordskiftet etter lanseringen ble det en til dels opphetet debatt om kirkens legitimitet i å uttrykke slike holdninger. Debatten gikk både innenfor kirkenes opinionsdannere og i bredere lag av offentligheten.
- 2 Det er i lys av erfaringene den tyske lutherdommen gjorde seg under nazitiden, der ledende lutherske teologer som f.eks. Althaus og Bultmann var kollaboratører med naziregimet, forbausende hvor sterk denne ordningsteologiske tradisjonen har stått i norsk kontekst etter krigen – ikke minst fordi Den norske kirke med tilslutning av legmannsorganisasjonene og frikirkene, utviklet en helt annen forståelse av en luthersk kirkes samfunnsengasjement. Jfr. Torleiv Austad: Kirkens Grunn. Oslo 1974. Trond Bakkevig: Ordnungstheologie und Atomwaffen. Oslo/ Paderborn 1989. Dorothe Sölle: Politische Theologie. Stuttgart-Berlin 1971. Martin Greschat: Die Schuld der Kirche. München 1982
- 3 Jeg har utfoldet dette i artikkelen Pastoralpolitisk engasjement for mennesket, Tidsskrift for Sjelesorg 1987-4 s. 25
- 4 Burma nevnt som koloniale eksempel, levende beskrevet i George Orwells klassiker *Burmese Days* fra 1934.
- 5 I historiens lys er det for oss ubegripelig at ikke kirkene var entydige og konkrete i sin motstand mot slaveri, og ikke minst den kommersielle slavehandelen. Historien om samtidens kirkelige og politiske reaksjoner på hvordan enkelte kirkelige personer og strømninger (særlige kvekerne) mobiliserte konkret politisk – og inn i den aktuelle, parlamentariske dagsorden – viser hvor farlig det er for kirken ikke å utfordre konvensjonell visdom og ikke å våge å gå inn i konkrete, politiske saker. Til denne historien, se f.eks. Adam Hochschild: *Begrav lenkene*. Pax Oslo 2007.
- 6 Det er i denne sammenheng interessant å se på forskjellen i reaksjonen i offentligheten og i kirkene mellom Kirkemøtets vedtak i november 2008 og den omtalte lanseringen i mars 2009. Kirkemøtets vedtak er radikalt, men allment, mens lanseringsposisjonen er moderat og konkret. Mens det første vakte liten kontrovers, ble lanseringen kontroversiell fordi kirkene turde å konkretisere hva de allmenne, og radikale, posisjonene ville bety i praktisk politikk.
- 7 Jfr. den profetiske kritikk av kongemakten og samfunnsledere – fortellingen om Nabots vingård er en sentral eksempelfortelling. 1 Kong 21. Til forståelsen av teksten, se Knut Holter: *Nabots vingård i Henriksen (red.): Makt, Eiendom, Rettferdighet*, Oslo 2000 s 98 ff. Til anvendelse av denne fortellingen, se Sommerfeldt: *Tegn til håp*, Oslo 2004 s 80ff.
- 8 Se f.eks. *Vetlesen og Henriksen: Moralens sjanser i markedets tidsalder*. Oslo 2003.
- 9 Jfr. f.eks. *Asheim: Mer enn normer*. Oslo 1994.
- 10 Jfr. *Best & Granberg-Michaelson: Costly Unity*. Genève 1993. Dette er rapporten fra en konsultasjon Kirkenes Verdensråd avholdt i Røde, Danmark. Konsultasjonen skulle bygge bro mellom Kirkenes Verdensråd store "convocation"-prosess Justice, Peace and Integrity of Creation og arbeidet med ekklesiologi. Sluttkommuniket bruker begrepet "moral community" på en fornyet måte, som brobyggende konsept. Prosessen ble fulgt opp med en videre refleksjon, dokumentert i *Best & Robra: Costly Commitment*. Genève 1995.
- 11 Begrepet "kommunikativt rom" er hentet fra Jürgen Habermas sin tenking. For en introduksjon til Habermas, se Thomassen: *Habermas, A guide for the Perplexed*. London/New York 2010. Til anvendelsen av Habermas i norsk, etisk tradisjon, se f.eks. *Asheim s. 163ff*, *Henriksen og Vetlesen: Nærhet og distanse*, Oslo 1997, *Henriksen & Vetlesen: Moralens sjanse i markedets tidsalder*, *Henriksen: På grensen til den andre*. Oslo 1999. Nettopp fordi kirkene som fellesskap har en før-etisk livsverden, er Habermas sin tanke om det kommunikative rom som arena for etisk normutvikling og felles handling, mulig og nærliggende. *Asheim* er inne på dette i beskrivelsen av utviklingen av kirkens sosiale etik, der det bibelske grunnlaget danner den felles, før-etiske basis. *Asheim s 163*
- 12 Min erfaring som sekretær og saksbehandler for Den norske kirkes Kirkemøte og Komiteen for Internasjonale Spørsmål under Mellomkirkelig Råd på 1980-tallet bekrefter de mulighetene et kirkelig rom har for å virke som et kommunikativt rom i Habermas sin forstand. I svært kontroversielle saker, Kirkens Fredsengasjement, Kirkens menneskerettighetsengasjement og uttalelse fra KISP om situasjonen i Det hellige land, lyktes det å komme frem til konsensus mellom posisjoner som i utgangspunktet var svært forskjellige. Forutsetningen var lange og grundige samtaler og vilje hos alle deltagere til å se legitimiteten i den andres posisjon.
- 13 Kairos-dokumentet fra 1986 representerer det viktigste enkeltokumentet. Til refleksjonen om det sørafrikanske Kairos-dokumentet av flere av de involverte, se *Kairos in Africa*, Edicesa 1989 og *Kairos at the threshold of Jubilee*, Institute for Contextual Theology, Johannesburg 1995. Utfordringen med å ta denne videre inn i det nye, demokratiske Sør-Afrika kan en se vel dokumentert f.eks. i *Pityana og Villa-Vicencio (ed.): Being the Church in South Africa today*, SACC, 1995.
- 14 Jfr. *Charles Villa-Vicencios bidrag I Freedom is Forever Unfinished s. 57 I ibid Pityana/Villa-Vicencio*. Samme forfatter *A Theology of Reconstruction*, Johannesburg 1995.

- 15 I alle slike kommunikative rom er det klokt å huske på den store indiske teologen og økumenen M. M. Thomas sine ord: "Let us not forget that our struggle is not merely against others but also against ourselves, not against flesh and blood, but against the false spirituality of the idolatry of race, nation and class and of self-righteousness of ideals which reinforce collective structures of inhumanity and oppression."
- 16 Vi skal ikke tenke smått om kirkens potensial som et kommunikativt rom i vårt samfunn. Jeg tror Vetlesen og Henriksen har rett i at vår tid mangler moralske arenaer for identifisering av grunnleggende verdier og deres anvendelse i samfunnet. De peker på skolen som en slik arena; kirken er en enda mer naturlig arena. (Ibid 2003 s. 143). Kirken som globalt fellesskap gjør det nødvendig å overskride den gitte livsverden og legge grunnlaget for global etikk og handling. Et slikt fellesskap, forankret lokalt så og si i alle "nasjoner og stammer" og globalt med vilje til etisk handling, er det heller ikke mange av.
- 17 Jeg har utfoldet dette mer i heftet *Spiritual reflections on trade*, Kirkens Nødhjelp 2005, spesielt del 1: *A theology of involment*.
- 18 I artikkelen "Forsoningens tjeneste – i møte med menneskeskapt klimaendringer" i *Av jord er du kommet...*, Kirkens Nødhjelp 2008, forsøker jeg å skissere tre handlingsgrupper som alle må få plass i kirkens involvering: De utvalgte få, de mange engasjerte og det handlings-søkende flertallet. Kirkens kommunikative rom må innrettes slik at mennesker og grupper fra alle de tre gruppene kommuniserer og søker handlingskonsensus – i tråd med Habermas sitt ideal for det kommunikative rom der alle skal behandles som likeverdige.
- 19 Se prosjektets nettside på kirken.no.

Jonas Ideström:

Lokal kyrklig identitet – en studie av implicit ekklesiologi med exemplet Svenska kyrkan i Flemingsberg

Bibliotheca theologicae practicae 85, Skellefteå: Artos & Norma 2009 (296 s.).

Studier av lokale menigheter har etter hvert etablert seg som en egen sjanger innenfor praktisk-teologisk forskning. Et uavklart spørsmål i mye av denne forskningen har vært forholdet mellom den kunnskapen en empirisk utforskning av kirken kan fremskaffe, og den forståelse av kirken som ligger i en teologisk fundert ekklesiologi. I sin avhandling ønsker Jonas Ideström å bidra til fag- og metodeutviklingen innen dette feltet. Det gjør han gjennom en empirisk undersøkelse av en menighet tilhørende Svenska kyrkan i en forstad til Stockholm. Selve undersøkelsen er rammet inn av en forholdsvis omfattende redegjørelse for teoretiske perspektiver, av både samfunnsvitenskapelig og teologisk karakter. Disse perspektivene anvendes så i analysen av det empiriske materialet.

Sitt teologiske utgangspunkt for undersøkelsen tar Ideström i tanken om kirken som Kristi kropp, noe han tolker som en henvisning til en konkret sosial størrelse, ikke bare til en teologisk idé. Under henvisning til Sven-Erik Brodd forstår han kirken som en korporativ person, forankret i det sakramentale forholdet til Kristus. Et annet grunnleggende teologisk utgangspunkt er en forståelse av kirkens identitet som en identitet *in via*, dvs. at kirken alltid er underveis til fullendelsen, og at den derfor alltid har noe ufullkomment og provisorisk ved seg.

Ved siden av dette teologiske utgangspunktet søker Ideström å etablere en organisasjonsteoretisk ramme for sin analyse. Han søker her etter teorier som kan bidra til å belyse kollektiv identitet, noe som han først og fremst mener å finne i et systemteoretisk perspektiv (Luhmann og andre). Til dette føyer han teorier om *praksiser* (MacIntyre, Dykstra), om *"identitetsutrymnen"* (Lefebre) og begrepene *strategi* og

taktikk (de Certau). Ved hjelp av sine analyse-redskaper ønsker han å finne fram til det han kaller "implicit ekklesiologi" i det feltet han studerer.

Et problem i Ideströms tilfang av teorier er at de i noen grad adderes til hverandre, uten at sammenhengen mellom dem tilstrekkelig klargjøres. Han innrømmer også at han tilpasser og anvender teoriene etter sine egne behov (s 66). Det grunnleggende problem i den teoretiske basis for studien er likevel etter mitt skjønn den rolle den grunnleggende teologiske forståelse av kirken som "korporativ person" og "sosial kropp" spiller for undersøkelsen, ved at slike begreper brukes ganske direkte for å beskrive den empiriske virkelighet. Fra et samfunnsvitenskapelig synspunkt kan dette fortone seg som en høyst problematisk reifisering (tingliggjøring) av kirken som sosial størrelse. Etter min mening er ikke minst bruken av begrepet "sosial kropp" (i en nærmest bokstavelig, ikke-metaforisk mening) som utgangspunkt for analyse av et empirisk materiale problematisk i forhold til det systemteoretiske perspektivet som det også redegjøres for, men som spiller en overraskende liten rolle i analysen.

Hoveddelen i boken er en analyse av Flemingsberg församling. Analysen bygger på et lengre feltarbeid der forskeren har benyttet seg av tradisjonelle kvalitative empiriske metoder som observasjon, intervjuer og dokumentstudier. Til forskjell fra den forkjærlighet for induktiv framgangsmåte som han hevder preger etnografiske studier, vil han i sin versjon av en "eklesiologisk fältstudie" (s 78) arbeide *abduktivt*, dvs. at han i større grad vil ta utgangspunkt i sine teoretiske analyseredskaper.

En slik mer teoriorientert tilnærming sikrer naturligvis at man får prøvd ut sine teoretiske interesser i forhold til materialet. Det er imidlertid viktig at teoriorienteringen ikke blir så dominerende at materialet selv ikke kommer skikkelig til utfoldelse. Til forskjell fra en ren deduktiv tilnærming preges en abduktiv til-

nærming nettopp av interaksjonen mellom teori og empiri. Dessverre er det mitt inntrykk at Ideströms teoretisk funderte problemstillinger i noen grad hindrer ham i å utfolde potensialet i sitt materiale. Noen "thick description", som gjerne oppfattes som idealet for etnografiske studier, gir denne boken ikke uten videre. I mange tilfelle arbeider Ideström med forholdsvis formale problemstillinger. Ikke minst er han opptatt av å finne ut hvordan man forstår den "sosiale kroppen" som kommer til uttrykk i selvbetegnelser som "vi" og "församlingen". Ikke overraskende påviser han at begrepene brukes i ulike betydninger der de dels viser til de ansatte, dels også inkluderer frivillige og gudstjenestedeltakere – og dels kirkemedlemmene i soknet. Han bruker mye plass for å påvise dette, men uten å gå dypere inn på hvordan disse ulike menighetsforståelsene forstås i forhold til hverandre.

Også hans behandling av menighetens teologiske selvforståelse er etter mitt skjønn svært formal. I letingen etter menighetens "implisitte ekklesiologi" virker det på en måte som han ikke er særlig opptatt av å analysere dens mer *eksplisitte* ekklesiologi. Den mest interessante delen av analysen er etter mitt skjønn der han diskuterer de telos (forestillinger om mål) som kommer til uttrykk i menighetens selvforståelse.

Et viktig empirisk funn er den sentrale rolle de ansatte spiller i menigheten. I en menighet med 16 ansatte og 48 deltakere i gjennomsnitt på hovedgudstjenesten er dette ikke et overraskende funn. Også her kunne forskeren med fordel gått dypere i å analysere det fenomenet som her kommer til uttrykk. Samtidig må det sies at studien ikke gjør noe for å få fram andre perspektiver, ved at forskeren merkelig nok i hovedsak har nøyd seg med å intervjuere ansatte. En kan spørre om det i et slikt utvalg allerede ligger en "implisitt ekklesiologi" fra forskerens side.

Et karakteristisk trekk ved Flemingsberg er den store andelen av innvandrere med annen etnisk bakgrunn enn de fleste av dem som tilhører Svenska kyrkan. Det er et eksempel på det litt formale ved studiene at det ikke i særlig grad går inn på hva dette betyr for menighetens praksis og selvforståelse. Hvilken betydning har

f.eks. det å være Svenska kyrkan i et multietnisk miljø?

Bokens avsluttende kapittel bekrefter etter mitt skjønn inntrykket av en undersøkelse der teoretiske perspektiver ikke helt har lyktes å komme i inngrep med det empiriske materialet. På særlig ett punkt synes jeg imidlertid Ideströms analyse kombinerer empirisk analyse, organisasjonsteoretisk tilnærming og ekklesiologiske perspektiver på en interessant måte, nemlig i identifikasjonen av "strategiske" og "taktiske" elementer i menighetens selvforståelse. Mens det "strategiske" perspektivet forutsetter en forestilling om å bevare situasjonen som den er, åpner det "taktiske" i større grad opp for forandring og fremtid – og er dermed mer i samsvar med et eskatologisk perspektiv på kirken. På dette punkt kommer Ideström nær opp til et hovedpoeng i nyere "misjonale" ekklesiologi, uten at han selv utnytter en slik parallell.

Den oppgave Jonas Ideström har satt seg fore sin avhandling, er etter min mening svært verdifull og helt nødvendig for en praktisk teologi som vil arbeide både teologisk og empirisk. Selv om jeg har fremmet en del kritiske merknader til måten han har gjennomført oppgaven på, er boken like fullt interessant og stimulerende lesing for den som er opptatt spørsmålet om den lokale kirkens identitet.

HARALD HEGSTAD

Kjell Arnold Nyhus:

U Alminnelig. Jon Fosse og mystikken

Efrem Forlag, 2009.

En av det forrige århundres største teologer skal ha sagt omtrent følgende: Det 21. århundres kristne vil være en mystiker, eller han vil ikke være i det hele tatt. Den boken som her skal omtales, formidler noe av den samme lidenskap og overbevisning. Talen om Gud og kristendom i vårt land trenger et annerledes og radikalt utvidet rom, et rom bygd rundt den stillhet som finnes i alt det skapte, et rom med lavmælte, men tydelige ord som kan åpne troen og tilbedelsen mot en Gud som er større og helt nær i alt menneskelig.

Dette anliggendet formuleres presist og med kirkepolitisk snert av Nyhus: *"Det å kjenne Gud henger på det nøyeste sammen med å kjenne seg selv, og vice versa. Det er ikke det samme, men det er heller ikke helt forskjellig. For Gud er ikke langt borte og helt fremmed, han er også helt nær og har plassert bildet av seg selv inne i oss. Det finnes slike og andre innsikter i mystikken som jeg ubeskjeden tror Kirken må framholde om den ønsker å være en kraft og kilde i folkelivet og ikke forfalle til sekterisme, eller til en religiøs interesseorganisasjon stivet opp av statlige oljepenger"* (s 220).

Dermed er tonen satt for det engasjement som målbæres i Nyhus' bok. Det er hans overbevisning at den klassiske kristne mystikken har stor aktualitet i dag, og et potensial for både å fordype og fornye vår kristentro. Men dette er bare den ene siden av saken. Like sentralt i boka står Nyhus' kjærlighet til Jon Fosses diktning. Han beveges av lysten til å åpne dører for oss andre inn i et særegent innsiktsfullt og høyt verdsatt forfatterskap. Og det originale grepet som Nyhus gjør, er altså å føre de to størrelsene – Fosses forfatterskap og den kristne mystikken – inn i dialog med hverandre.

Det er et ganske dristig og krevende prosjekt. Verken Fosses eller mystikkens tekster er typisk lett tilgjengelige kioskeltere. Det nytter derfor ikke å ta seg fram i tekstene i rastløst tempo på jakt etter action. Nyhus' bok innbyr til langsomhet i lesningen, med pauser og gjentakelser. Men finner man denne rytmen i omgangen med tekstene, er det min erfaring at lesingen

kan bli en ren nytelse. Dessuten både utfordrende for tanken og oppbyggelig for troen. For det analytiske grepet viser seg etter mitt skjønn å være meget fruktbart. Når den moderne dikterens univers leses i lys av den klassiske kristne mystikkens tale om Gud og verden, åpnes det for fascinerende utsyn og innsikter. Gjennom åtte kapitler (+ forord og etterord) møter vi rekken av sentrale tema i den klassiske kristne mystikken: "det navnløs", "mors mystica", "docta ignoranta", "Guds bilde", "via negativa" og flere med. Spennende er det å se hvordan Nyhus mener å kunne gjenfinne disse motivene hos Fosse, og da ikke bare som perifere henvisninger, men som helt sentrale og bærende motiver i hans diktning. Måten dette skjer på, bidrar samtidig til å kaste lys over på mystikernes språk og gjøre deres erfaringer mer tilgjengelige i en nåtidskontekst.

Nyhus' forkjærlighet for Mester Eckharts apofatiske teologi og mystikk viser seg her å være en fruktbar samtalepartner. Fosses tekster åpnes. Slik Nyhus presenterer og anvender de klassiske temaene fra kristen mystikk, avdekkes og tydeliggjøres motiver og mønstre i Fosses diktning. De ordknappe og ytre sett handlingsfattige tekstene blir dermed mer tilgjengelige og bærere av mening. Men hva med Eckharts mystikk som leverandør av teologi og inspirasjon for kristen praksis i dag? Dette er jo også et sentralt anliggende for Nyhus.

Her er jeg mer spørrende – i og for seg ikke i forhold til det Nyhus skriver, men mer til det han velger å ikke si noe om. Det jeg savner, er en kritisk refleksjon knyttet til hvordan den negative teologien vil bli forstått, og hvilke virkninger den vil ha i møte med en individfokusert kultur og en nyåndelighet preget av gnostiske tankemønstre? Her gir Nyhus' tekst lite, i alle fall i form av eksplisitt tematisering. Man kan jo spørre seg om ikke en rendyrkning av den apofatiske teologien kan ende opp med en ganske konturløs og introvert åndelighet som drar av gårde i retning langt bort fra "klassisk kristentro". Annerledes og tilspisset sagt: Risikerer man ikke å ende opp med *en Gud uten navn, en kirke uten sakramenter og en tro uten handlingskraft i møte med verdens urett og nød?* Jeg nærer ingen som helst mistanker om at Nyhus

tenker i slike baner. Men i lys av det prisverdige engasjementet for kristen mystikk og apofatisk teologi ville det vært fruktbart om noen setninger ble sagt også om denne siden av saken.

Dette forkludrer imidlertid ikke at jeg etter lesing av Nyhus' bok sitter takknemlig og beriket tilbake. Jeg håper boka får mange lesere, ikke minst dem som opplever at troens rom ofte blir for trange, og som lengter etter hvile og frihet i større virkeligheter, eller dem som er trøtte av materialistisk mas og overfladisk religiøsitet. Nyhus peker her mot helt andre og befriende muligheter. Dessuten har han gitt oss en usedvanlig velskrevet tekst og pekt mot nye sammenhenger og åpninger både i Fosses diktning og i den klassiske mystikken.

Og kanskje ennå viktigere: Jeg kjenner hungeren etter mer. I en tid med mye overfladisk religiøsitet og tomt fjas lengter sjelen etter litteratur som tar livets eksistensielle og religiøse dimensjoner på alvor. Nyhus har skrevet ei bok som gir næring til denne lengselen. På mange måter framstår han derfor som en åndelig veileder. Gjennom det sagte og det usagte viser han retning og rydder vei i en jordvendt og hverdagsnær kristen spiritualitet. Hvis det også er lov i en bokomtale å være litt personlig, vil jeg si følgende: Ganske ofte underveis i lesningen har jeg merket en underlig blanding av takknemlighet og trøst. Jeg griper meg i å tenke: Når de dagene kommer da alle fortrolige ord krymper, når de trygge formuleringene faller som tunge dråper ned i tomheten, når troen blir avstand og fravær, da vil jeg ta boka fram igjen. lese noen linjer, ta en pause, lese en gang til. Og de små ordene vil møte meg med noe som gjør sjelen godt, noe som er bærer av livsmot.

"Om vi ikke bare søker Guds trøst, men heller trøstens Gud, så vil gradvis interessen for vårt eget åndelige velbefinnende vike til fordel for Gud, den virkelige, han som er," skriver Nyhus (s 222). Det syns jeg er godt sagt. Dessuten er det viktig. Det snur perspektivet. Gud er mål, ikke middel. Retningen snus bort fra feelgood-religionens kretsing om Gud som leverandør av personlig velvære. I stedet utfordres vi til et risikabelt men befriende møte med den treenige Gud.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Kai Ingolf Johannessen, Kari Jordheim og

Kari Korslien (red):

Diakoni. En kritisk lesebok

Oslo: Tapir forlag, 2009

Det er mye som har forandret seg på det diakonale feltet innenfor Den norske kirke de siste årene. Ikke bare har det vært store endringer i den samfunnsmessige og kirkelige konteksten diakonien forholder seg til. Også når det gjelder forståelsen av diakoniens innhold og egenart, er det mye som har endret seg: Spørsmålet om diakoniens forhold til det såkalte embetet har vært utredet i flere omganger, og i 2007 vedtok Kirkemøtet en ny plan for diakoni med en diakoniforståelse som skiller seg klart fra det som til da var gjeldende. Det har imidlertid vært svært sparsomt med faglitteratur som har fanget opp disse endringene, noe som har vært et stort problem ikke minst for oss som har ansvaret for utdanningen av diakoner. Det er derfor svært gledelig at det ledende diakonifaglige miljøet i Norge (knyttet til seksjon for diakoniutdanning ved Diakonhjemmet Høgskole) nå har gått sammen om å utgi antologien *Diakoni – en kritisk lesebok*. Og bare så det er sagt med en gang: Ulike bidrag fra denne boka bør raskt finne veien til pensumlistene innenfor diakoniutdanningene så vel som de andre kirkelige profesjonsutdanningene (kantor-, kateket-, og presteutdanningen). For dette er bok som på en grundig men likevel tilgjengelig måte behandler et felt innenfor kirkens hverdag, som "er lettere gjort enn sagt" for å sitere bokas redaktører, men hvor behovet for refleksjon er tilsvarende stort.

Antologien er ifølge redaktørene strukturert med utgangspunkt i den nye diakoniplanen for Den norske kirke. Foruten artikler som ser nærmere på innholdet i planen, på utviklingen i av diakonitjenesten i Den norske kirke og på diakonitjenestens plass i forhold til kirkens embete, har boka derfor også med artikler som går mer spesifikt inn på de ulike områdene som er nevnt i diakoniplanen: Vern om skaperverket, kamp for rettferdighet (i form av internasjonal diakoni) og diakoni forstått som inkluderende fellesskap. Redaktørene har også gitt plass til artikler som tar for seg temaer som diakonens

identitet og yrkesrolle, nyåndelighet og diakoni, barnediakoni samt diakoniens profetisk-politiske rolle i velferdssamfunnet. Til sammen viser de ulike artiklene det vide faglige spennet diakonien beveger seg innenfor – et spenn som ikke er blitt mindre etter at den nye diakoniplanens diakonidefinisjon ble gjort gjeldende.

Jevnt over holder de ulike artiklene et høyt faglig og pedagogisk nivå: Stoffet er forståelig presentert, og ulike standpunkter blir drøftet på en god måte. Plassen her tillater ikke at jeg går nærmere inn på alle de tretten artiklene. Jeg har derfor valgt å si litt om de artiklene som etter mitt skjønn mest direkte springer ut av den nye diakoniforståelsen som kommer til uttrykk i diakoniplanen fra 2007.

Kari Jordheim gjør i sin presentasjonsartikkel av den nye diakoniplanen rede for hovedpunktene i planens innhold og for den prosessen som ledet fram til den foreliggende planen. Særlig interessant er det å få innblikk i noen av de overveielserne som ble gjort underveis i arbeidet med utformingen av planen. Jordheim gjør også fint rede for hvordan deltagelse og dialog er hovedanliggende i planen i sin helhet hviler på. Kanskje kunne gjengivelsen av de ulike hovedelementene i diakoniplanen ha vært kuttet noe ned; denne delen gir ikke så mye nytt i forhold til å lese selve planen. Alt i alt gir artikkelen likevel en verdifull og leseverdige presentasjon av innholdet i og prosessen bak den foreliggende diakoniplanen.

I artikkelen om diakoniens plassering i kirken gir Kai Ingolf Johannessen et viktig bidrag til forståelsen av de senere års utvikling på det diakonale feltet. Ikke minst er skisseringen av de to diakonale paradigmenet – det kirkesentrerte paradigmet og det velferdssentrerte paradigmet – et opplysende grep for å tolke diakoniens posisjon i dagens kirkevirkelighet. En hovedkonklusjon i artikkelen er at det kirkesentrerte paradigmet etter hvert har fått fullt gjennomslag (selv om det gjenstår mye når det gjelder å innarbeide diakonien i det lokale menighetslivet) uten at dette har gått på bekostning av det velferdssentrerte paradigmet. Fra en side sett kan det synes som om Johannessens harmoniserende konklusjon er litt mer rosenrød enn det praksisfeltet gir dekning for: Fort-

satt er det spenninger mellom det kirkesentrerte og det velferdssentrerte paradigmet som det er nødvendig å komme til rette med (for eksempel når det gjelder de diakonale institusjonenes kirkelige selvforståelse og deres forhold til den offisielle kirkestrukturen). Samtidig er det ikke vanskelig å være enig med forfatteren når han hevder at det fortsatt foregår en utveksling mellom de to paradigmenet – en utveksling som begge paradigmenet nyter godt av.

Stephanie Dietrich hevder i artikkelen “Diakonitjenesten i Den norske kirke i et økumenisk perspektiv” at forståelsen av diakonitjenesten i Den norske kirke bør reflektere den utviklingen av diakoniforståelsen som ikke minst den nye planen for diakoni er en eksponent for. Når det her heter at diakoni er evangeliet i handling, så har dette blant annet som konsekvens at diakonitjenesten bør forstås som en del av det som i luthersk kirkeforståelse *konstituerer* kirken. Dermed blir det også naturlig å forstå diakonitjenesten som en del av kirkens ordinerte tjeneste, noe som ifølge forfatteren ikke står i strid med den lutherske læren om rettferdiggjørelse ved troen og nåden alene. Selv om jeg deler Dietrichs ønske om å gjøre kirken i enda større grad til en tjenende kirke og gi kirkens diakoner en klarere identitet og legitimitet, og selv om jeg mener at det å innlemme diakonitjenesten i den ordinerte tjeneste vil kunne være et viktig skritt i denne retningen, skulle jeg likevel ønske at hun i større grad hadde gått inn på diskusjonen om hvorvidt alt som er *nødvendig* for kirken (altså tilhører dens vesen), dermed samtidig er konstituerende for kirken. Også teologer som er opptatt av å understreke at gode gjerninger hører til kirkens kjennetegn (og slik sett fastholder at diakoni er nødvendig for kirken), skiller med henvisning til Luther mellom de av kirkens kjennetegn som skaper kirken, og de som er nødvendige for kirken men likevel ikke konstituerer den. I Dietrichs framstilling tenderer det kirkekonstituerende og det som er nødvendig for kirken i å gå over i hverandre, slik at eventuelle spørsmålstegn ved om diakonien hører til det som konstituerer kirken, samtidig blir spørsmålstegn ved om diakonien er nødvendig for kirken. Og dette er etter mitt skjønn en forenkling av det disku-

sjonen handler om. Dietrichs artikkel har ellers sin styrke i at hun setter diskusjonen om forståelsen av diakonitjenesten inn i en videre økumenisk kontekst, blant annet ved å gå gjennom forståelsen av diakonitjenesten innenfor de kirkene Den norske kirke har kirkefelleskap med. Dermed demonstrerer hun at spørsmålet om diakonitjenestens eventuelle del i den ordinerte tjeneste i høyeste grad er et spørsmål som bør behandles som en *økumenisk* problemstilling – en innsikt som forøvrig er nærmest fraværende i den relativt ferske uttalelsen fra Bispemøtet om diakonitjenestens plassering i kirkens tjenestemønster.

Kjell Nordstokke gir i sin artikkel om internasjonal diakoni et oversiktsbilde over hva som rører seg på denne diakonale arenaen. Først går han inn på spørsmålet om hvorvidt og på hvilke måte internasjonal diakoni er en integrert del av kirkens liv, lokalt så vel som globalt. Dernest behandles noen av de fremste utfordringene i dagens globaliserte verden; her peker han særlig på den økte migrasjonen, vold og terrorisme, HIV og AIDS og de klimaendringene vi ser rundt oss. I artikkelens tredje del ser forfatteren nærmere på hvordan den internasjonale diakonien blir organisert, før han avslutningsvis peker på tre oppgaver som etter hans skjønn blir sentrale i de nærmeste årene (identifisere primære utfordringer, utvikle en form for profesjonalitet som svarer til den diakonale identiteten, og løfte fram tegn på håp). Artikkelen gir i en fortettet form et bilde av det som rører seg innenfor internasjonal diakoni fra en av nestorene i faget. Derfor er dette en svært nyttig artikkel for alle med interesse for internasjonal diakoni. Samtidig er artikkelens fortettede form også dens problem: Her serveres de ulike perspektivene og anliggende såpass tett at det kan være en utfordring for leseren å følge det hele.

Kari Karsrud Korslien hevder i sin artikkel om anerkjennelsens plass i diakonien at nettopp anerkjennelse er et nødvendig premiss for at sant inkluderende fellesskap kan vokse fram. Ved å knytte an til teorier om anerkjennelse, hentet fra filosofene Nancy Frazer og Julia Kristeva, drøfter Korslien innholdet i og betydningen av anerkjennelsesbegrepet for inklu-

derende fellesskapsarbeid. Ved å gjøre dette grepet kommer Korslien forbi de ofte klisjéfylte slagordene og gir spennende og nye innspill til forståelsen av hva inkluderende fellesskap kan være. Et viktig anliggende for forfatteren er at inkluderende fellesskap til tross for edle hensikter kan tilslore faktiske (urettferdige) forhold og dermed fastholde undertrykkende mønstre. En vektlegging av inkluderende fellesskap må derfor kombineres med et fokus på en rettferdighetskamp som også går løs på urettens bakenforliggende årsaker, slik at spørsmål som status, representasjon og fordeling blir tematisert. Som Korslien treffende uttrykker det: "Det er med andre ord ikke nok å bli sett, som det heter i diakoniplanen, man må også bli hørt" (s 92).

I artikkelen "Vern om skaperverket" behandler Hans Morten Haugen ett av de temaene som virkelig er nytt i forhold til den gamle diakoniplanen, nemlig at vern om skaperverket nå er inne som en del av kirkens diakonale oppdrag. Tatt i betraktning at dette kanskje er det mest omdiskuterte momentet i den nye planen, blir avgjørelsen om å trekke vern om skaperverket inn i selve diakoniforståelsen i overraskende liten grad diskutert. Her er tvert i mot utgangspunktet allerede gitt: Vern om skaperverket er en integrert del av kirkens diakonale oppdrag, og det presserende spørsmålet nå er hvordan dette arbeidet kan utføres og begrunnes. Foruten å gi en kort oversikt over hva som synes å være de mest presserende miljøutfordringene vi står overfor, fokuserer artikkelen på den teologiske refleksjonen som bør ligge til grunn for et slikt arbeid, samt at den gir et riss av Den norske kirkes miljøengasjement de senere åra. Artikkelen inneholder også en interessant iakttagelse av at det også innenfor evangelikale eller karismatiske miljøer synes å være en økende erkjennelse av at kirken ikke bare er kalt til å drive misjon i klassisk forstand, men at den også har et ansvar for å ta vare på den verden den er en del av. Haugen understreker dessuten at kirkens miljøarbeid rett forstått ikke er et uttrykk for et ønske om å være relevant, men at det springer ut av kirkens kall til å være et gjensvar på Guds kjærlighet til hele sin skapning.

Selv om antologien *Diakoni – en kritisk lesebok* i det store og hele preget av en grunnleggende sympati med den nye diakoniplanen, tjener det redaktørene til ære at de har sluppet til Einar Aadland og hans relativt kritiske artikkel ”Det godes fiende?”. I denne artikkelen hevder Aadland at den utvidede diakoniforståelsen i den nye diakoniplanen virker tilslørende på skillet mellom individual- og sosialetikk, at den hviler på en utilbørlig utvidelse av omsorgsbegrepet (til å også omfatte vern om skaperverkt og kamp for rettferdighet), og at selve uttrykket ”evangeliet i handling” er upresist i den forstand at evangeliet – forstått som det gode budskap om Guds frelse til menneskene – selvsagt kan inspirere til handling men neppe *være* handling. Ifølge Aadland fører alt dette til at den nye diakonidefinisjonen til tross for edle hensikter står i fare for å føre til en overbelastning av det diakonale engasjementet med en påfølgende handlingslammelse som resultat. Mitt inntrykk er at Aadland her er inne på noe vesentlig. Jeg har møtt mange – blant både ansatte og frivillige i kirken – som har gitt uttrykk for lignende bekymringer. Samtidig, selv om jeg tror mange kan kjenne seg igjen i den overbelastningen og handlingslammelsen Aadland mener vil følge i kjølvannet av den nye diakonidefinisjonen, deler jeg ikke Aadlands tro på at en klarere avgrensning av diakonien til en bestemt del av kirkens etiske oppdrag vil løse problemet. Selv om vi sorterer tydeligere mellom sosialetikk og diakoni, er det slett ikke sikkert handlingslammelsen blir mindre av den grunn; det er tross alt fortsatt den samme kirken som må sysle med begge deler. Da har jeg større tro på å gi diakonien et klarere fokus og et mer markert sentrum ved å tydelig fastholde at diakoni er kirkens omsorgsarbeid, et omsorgsarbeid som springer ut av evangeliet, og at resten av det som sies i den nye diakonidefinisjonen, er å betrakte som mer eller mindre åpne konkretiseringer av dette oppdraget. Spørsmål som har med hvor diakonien slutter, og sosialetikken begynner, er, slik jeg ser det, uansett først og fremst av akademisk interesse.

Det er all grunn til å gratulere fagmiljøet knyttet til seksjon for diakoniutdanning ved Diakonhjemmets Høgskole med en vellykket

bokutgivelse. Gjennom antologiens trettien artikler tegnes det et fyldig og godt bilde av hva diakoni i det 21. århundre dreier seg om. Derfor er dette en viktig bok for alle som ønsker å vite mer om hvordan kirkens diakonale oppdrag kan begrunnes og ivaretas. Herved er boka anbefalt!

TRON FAGERMOEN