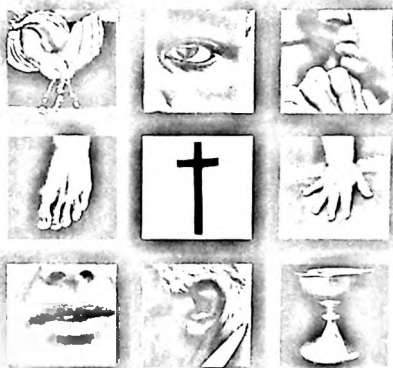


HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

2-2003
LUTHER FORLAG



Terje Torkelsen:

*«Er det bare jeg som er hard
og ikke vil tilgi?»*

T.K. Lang och Karl-Erik Tysk:

*Gudsrelation och troserfarenhet
som tema i handledningen*

Olav Skjevesland:

Ledelse som tjeneste

Philip Sheldrake:

Spirituality and theology

Torleiv Austad:

Verknader av vekkjinga i Vrådal

Ex Libris

INNHold NR. 2/2003 – 20. ÅRGANG

- 1 Leder
- 2 Ad fontes
- 3 Terje Torkelsen:
«Er det bare jeg som ikke er hard og ikke vil tilgi?»
Refleksjoner over temaet tilgivelse i forbindelse med alvorlige krenkelser av mennesker
- 14 T K Lang och Karl-Erik Tysk:
Gudsrelation och troserfarenhet som tema i handledningen
- 20 Olav Skjevesland: Ledelse som tjeneste
– tilslørende eller normerende for maktutøvelse?
- 27 Philip Shel Drake: Spirituality and theology
- 39 Torleiv Austad: Verknader av vekkjinga i Vrådalen
- 46 Ex libris

Halvårs-skrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Harald Hegstad (hovedred.), Stephanie Dietrich, Leif Gunnar Engedal, Marit Halvorsen Hougsnæs, Vidar L. Haanes, Kjell A. Nyhus

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

REDAKSJONSSEKRETÆR Ellen Merete Wilkens Finnseth (redaksjon.lk@lutherforlag.no)

ABONNEMENT Bestilles fra Luther Forlag P.b. 6640 St. Olavs pl. N-0129 Oslo

Pris: Nkr. 90,- pr. år

Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får HTP inkludert i prisen

ENKELTHEFTER kan kjøpes hos Bok&Media, Akersgt. 47 N-0180 Oslo

FORFATTERINSTRUKS Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt til hpt@mf.no, samt papirkopi til ovenstående adresse. Lengden bør ikke overskride 15 sider. Noter plasseres som sluttnoter. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil fritt få tilsendt fem eksemplarer av angjeldende hefte.

Leder

I den første artikkelen i høstens nummer tar *Terje Torkelsen* opp en problematikk som ligger i forlengelsen av hans doktoravhandling om helsefarlige arbeidskonflikter i kirken, nemlig spørsmålet om tilgivelse i forbindelse med overgrep. Torkelsens hovedperspektiv er at tilgivelse ikke først og fremst er noe offeret gir overgriperen, men uttrykk for en heling av den krenkede. Overgrepssproblematikk er for øvrig også fremme i flere bokanmeldelser lenger bak i heftet.

Den neste artikkelen handler om arbeidsveiledning i kirken. En sentral problemstilling i arbeidet med å utvikle denne har vært spørsmålet om den pastorale veiledningens særpreg. Dette kan f.eks. konkretiseres i spørsmål av denne typen: Hvordan kommer troens og tjenestens «innerside» – f.eks. spørsmål knyttet til prestens egen troserfaring – til uttrykk i den kollegiale arbeidsveiledning? Er det rom for å snakke om tro og tvil, om gudsrelasjon og bønneliv, eller bør fokus mer være på samarbeidsrelasjoner, stabskonflikter, administrative ordninger etc? Bidraget fra *T.K. Lang* og *Karl-Erik Tysk* tar opp denne problemstillingen. Deres utgangspunkt er en språk-systemisk forståelse av veiledningsprosessen. Med basis i denne forståelsen og en form for trinitarisk teologi, reflekteres det over hvordan man kan forstå Guds nærvær i veiledningssituasjonen. Utfordringen blir å relatere deltakernes gudstro til de praktiske situasjoner som veiledningen tar opp. Sentralt i dette arbeidet står spørsmål av typen «Hva har Gud med dette å gjøre?», eller «På hvilken måte er dette forbundet med din egen tro?».

Til spørsmål om den pastorale selvforståelse hører også spørsmålet om hva ledelse i kirken innebærer. I sin artikkel om «Ledelse som tjeneste» drøfter *Olav Skjevesland* spørsmålet om ledelse er genuin tjeneste eller fordekt maktutøvelse. Han peker på at all tenkning om ledelse i kirken må prøves mot det maktkritiske perspektiv i Det nye testamente. Etter hans mening må lederskap i kirken fremfor alt være en type kommunikativt lederskap, altså et aspekt ved Ordets tjeneste.

Det har i den senere tid vært betydelig interesse for *spiritualitet* som teologisk og praktisk-kirkelig tema. Vi er stolte over å kunne presentere en artikkel av en de absolutt ledende forskere på dette feltet, nemlig *Philip Sheldrake*. Artikkelen bygger på en forelesning han ga i Oslo tidligere i år, og gir en kritisk gjennomtenkning av forholdet mellom spiritualitet og teologi. For Sheldrake er det et hovedpoeng at det her dreier seg om to størrelser som må høres uløselig sammen. Samtidig som enhver spiritualitet må kunne underlegges teologisk kritikk, vil kristen spiritualitet kunne levere kritiske perspektiver på ulike teologiske systemer.

Fra et mer prinsipielt bidrag til et bidrag fra konkret norsk spiritualitetshistorie: I sin artikkel om *Vrådal-vekkelsen* forteller *Torleiv Austad* historien om vekkelsen som preget en hel bygd, og om langtidsvirkningene av den. En viktig side ved det å forstå vekkelsen er ifølge Austad å forstå samspillet med samtidskulturen. Det er et viktig memento ikke bare for vekkelsesforskningen, men for alle forsøk på å forstå og å forme kristen spiritualitet.

HARALD HEGSTAD

AD FONTES

*Pass dere
for å se med forakt
på en eneste av disse små!
For jeg sier dere:
Deres engler i himmelen
ser alltid min himmelske Fars åsyn.*

Jesus. Matteusevangeliet kap. 18 v. 10

«Er det bare jeg som er hard og ikke vil tilgi?»

Refleksjoner over temaet tilgivelse i forbindelse med alvorlige krenkelser av mennesker.¹



AV TERJE TORKELSEN
terje.torkelsen@hum.his.no

Innledning

I denne artikkelen behandles en tematikk som befinner seg utenfor synsfeltet for min doktoravhandling, men som samtidig naturlig ligger i dens forlengelse: Hvordan kan mennesker som utsettes for alvorlige krenkelser i ettertid nå fram til et forsonet forhold til det som har skjedd og slik settes i stand til livsmestring?² Med andre ord: Hvordan kan de rammede make å komme dit hen at de ikke lenger går med ryggen inn i framtiden, kneblet av fortiden?

Når denne type spørsmål løftes fram i en kirkelig kontekst, har «løseordet» i stor grad vært tilgivelse. Mennesker som har vært utsatt for alvorlige krenkelser konfronteres før eller siden alltid med spørsmålet om tilgivelse. Det kan komme til dem utenfra – ofte på en ubetenksom måte – samtidig som det ofte også finner gjenklang i deres eget indre. En av mine informanter, *Anne Lise*, forteller:

– En del mennesker sier: – Nå må dere være ferdig med dette; nå må dere kunne rekke hendene fram mot hverandre. En predikant kom og sa til meg: – Jeg må virkelig spørre om du kan være skikkelig kristen siden du ikke er villig til å tilgi og glemme! Det er ganske hard kost. Folk kan mene mye om meg, men når de stiller spørsmål ved min kristentro, så går det ganske dypt.

Anne Lise møter kravet om å tilgi fra «autoritativt» hold; fra en Ordets forkynner: Et tilgivende sinn presenteres som selve kjennetegnet på det å være en kristen. Ifølge predikanten er

kristentro og tilgivelse to sider av samme sak og kan ikke tenkes uavhengig av hverandre.

Tanken om tilgivelse gis ytterligere vekt på bakgrunn av en rekke skriftord som med all tydelighet viser at det å motta Guds nåde, uvegerlig har som konsekvens at vi er villige til å tilgi de mennesker som har forbrutt seg mot oss. Det klassiske stedet finnes i bønningen Mesteren selv lærte oss: «Forlat oss vår skyld, som vi og forlater våre skyldnere» (Mtt. 6.12; jf. Luk. 11.4), men også en rekke andre steder i Skriften gir uttrykk for samme tanken.³

Men på tross av predikanter og ord fra Bibelen får *Anne Lise* det likevel ikke til å stemme, dette med tilgivelse, etter at hun opplevde seg dypt krenket:

– Jeg har tenkt på kryss og tvers på dette med tilgivelse: – Er det bare jeg som er hard og ikke vil tilgi? Som holder på uretten og som ikke vil legge bak meg det som har skjedd og glemme? Men så tenker jeg. – Skal jeg gå og be om tilgivelse for at noen har tråkket på meg? Skal jeg be om tilgivelse for at noen sier at jeg er udugelig og ubrukelig og uansvarlig? Jeg orker ikke å bare stro glitter over det som er vondt og vanskelig der det ikke har vært et oppgjør. For alle forsøk på å ordne opp eller samtale er blitt avvist. Dette får jeg ikke til å stemme...

Og *Anne Lises* mentale reservasjoner mot å bli konfrontert med kravet om tilgivelse, er ikke uten faglig støtte. Som terapeuter målbærer Bass og Davids motstand mot å bringe temaet tilgivelse på banen i møte med mennesker som har vært utsatt for alvorlige krenkelser:

«Never say or imply that the client should forgive the abuser. Forgiveness is not essential for healing. The fact is disturbing to many counselors, ministers, and the public at large. But it is absolutely true. If you hold the belief (that) survivors must forgive the abuser in order to heal, you should not be working with survivors.»⁴

Dermed er agendaen satt: Anliggendet er å søke å gjøre rede for om, og i tilfelle hvilken plass «tilgivelse» har i menneskers liv som er blitt alvorlig krenket og som strever med seg selv og livet i etterkant.

I selve avhandlingsarbeidet mener jeg faglig å ha godtgjort at mine informanter utsettes for alvorlige krenkelser som traumatiserer dem; med andre ord det Judith Lewis Herman betegner som «*prolonged and continued trauma*».⁵ Traumeforskningen har påvist slående likhetstrekk når det gjelder forskjellige typer menneskepåførte traumer.⁶ Etter min mening har derfor de refleksjoner som her skal gjøres over temaet tilgivelse relevans i en videre kontekst enn bare informantenes. Underveis i refleksjonsprosessen vil jeg derfor også trekke inn andre typer krenkelser enn de informantene opplever. Det vil i særlig grad gjelde *seksuelle overgrep*. For å skape nærhet til temaet tar jeg imidlertid i bruk empiri fra de to intervjuundersøkelsene som ble gjennomført i forbindelse med avhandlingsarbeidet.

I et forsøk på å tenke meningsfullt og samtidig differensiert om «tilgivelse» i forbindelse med alvorlige krenkelser, vil jeg i fortsettelsen betrakte temaet ut fra to forskjellige synsvinkler:

- 1 Tilgivelse som en interaksjon mellom en skyldner og en krenket
- 2 Tilgivelse som en indre prosess hos den krenkede.

1 Tilgivelse som en interaksjon mellom en skyldner og en krenket

Ifølge denne tankegangen står tilgivelse i et polært forhold til *skyld*: Det er en person som har gjort seg *skyldig* i en ugjerning og som er i behov av *tilgivelse*. Denne måten å tenke om tilgivelse på, har ifølge flere pastoralteologer vært rådende i kirkelig sammenheng i den vestlige verden. John Patton framhever at «*the practical*

or applied theology of the church is still orientated toward guilt.»⁷ Han får støtte av Stephen Pattison:

«*However, most theologians have devoted their attention to notions of guilt, offence and forgiveness in trying to understand the nature of human alienation from neighbor and the divine. This bias has continued almost unchallenged until recently.*»⁸

Skyld og tilgivelse er med andre ord to fenomener som har vært knyttet nært sammen. I forhold til vår tematikk er denne måten å tenke om tilgivelse på problematisk, fordi den i utgangspunktet fokuserer på situasjonen til *skyldneren*, på bekostning av offeret. Det er behovet til den som *har* krenket som står sentralt, og *ikke* behovet til den som *er* krenket: Det er jo ikke den krenkede som har behov for tilgivelse, men tvert imot krenkeren. På flere måter setter denne tenkemåten et krenket menneske i en fortsatt sårbar og truet situasjon. Jeg vil peke på fire faktorer som er med og bidra til dette.

A) Fortsatt tingliggjøring av den krenkede

Det at mennesker krenkes psykisk og/eller fysisk, beskrives på engelsk med begrepet «*objectifying*».⁹ Til norsk oversettes ordet best med *tingliggjøring*. Denne type interaksjon har med andre ord ikke preg av et jeg-du forhold, hvor den andre parten behandles som en jevnbyrdig, men et *jeg-det* forhold, hvor vedkommende betraktes som et *objekt* man kan bruke til å tilfredstille egne behov. Krenkelsen er et uttrykk for at den rammede *tingliggjøres*.

Steven Tracy behandler problemet omkring seksuelt misbruk og tilgivelse.¹⁰ Han peker på at fedre som ber døtre, som de har misbrukt seksuelt, om tilgivelse, i virkeligheten utsetter dem for «*covert incest*» – «*skjult incest*»: De krenkede settes i en urettferdig og destruktiv situasjon, fordi fedrene plasserer dem i en særstilling; som de eneste som kan hjelpe dem med deres problem; *skylden*. Det kreves av den misbrukte at hun blir overgriperens «*frelser*». Rollene snus på hodet: På ny skjer det en *tingliggjøring* av offeret, nå ikke gjennom et overgrep, men gjennom en forventning om tilgivelse. Hun gjøres atter til et *middel* som brukes for å tilfredstille skyldnerens behov. På denne måten krenkes hun i realiteten på ny.

Ved alvorlige overgrep, som incest må skyldneren, om han ikke innser det selv, innprentes at det er utilbørlig av ham, uoppfordret å be offeret om tilgivelse. Det setter henne nemlig i en uholdbar situasjon og innebærer i realiteten et nytt overgrep. Tracy konkluderer derfor at det er «*a good sign of the offender's progress when he or she stops asking to make unsolicited apologies to the victim, but instead does what the victim wants, even if that means staying out of his or hers life.*»¹¹

B) Manglende ansvarliggjøring av krenkeren

Kenneth I. Pargament peker på at tilgivelse noen ganger bestemmes som «*condonation, a form of excuse or pardon for the misdeeds*». ¹² Tilgivelse blir med andre ord ensbetydende med *benådning*. Som eksempel på tilgivelse i denne mening bruker han president Gerald Fords kontroversielle benådning av Richard Nixon for hans rolle i Watergateskandalen.

Tilgivelse i betydningen *benådning* har karakter av at den som har forbrutt seg, egentlig unndrar seg konsekvensene av det han har gjort. Han går fri uten å måtte sone noen form for straff. Tilgivelse av denne type kan framstå som velmenende. Problemet er imidlertid at den kan forhindre en *ansvarliggjøring* av krenkeren. Den tildekker alvoret ved det som har skjedd: Skyldneren gis mulighet til å leve videre uten egentlig å ha erkjent ugierningen, og uten å ha gjort opp for den skade han har påført et annet menneske.

Mye av den moralske indignasjon som overgrepssaker i kirken har skapt, både nasjonalt og internasjonalt, har bakgrunn i at overgriperne har fått fortsette sin tjeneste i kirken, tilsynelatende som om ingenting var hendt. Folk flest oppfatter dette som et budskap om at man kan krenke et annet menneske, uten at det får konsekvenser. Jeg registrerer samme type reaksjon hos mine informanter, når de personer de opplever seg dypt krenket av, uten videre får fortsette sin tjeneste i kirken. *Lise* forteller:

– Jeg opplever at det er en menneskerett å være prest. Det får ikke noen konsekvenser det de gjør. De kan omplasseres, og da har de på en måte fått tillit i en ny menighet. Og det har flere sagt: – Men hvis det er så galt det presten har gjort, så hadde han vel ikke fått ny jobb?

Tilgivelse i bibelsk forstand forutsetter at den som har forbrutt seg erkjenner sin skyld og er villig til å gjøre opp for seg.¹³ Confessio Augustana, et av vår kirkes bekjennesskrifter fra reformasjonstiden, påpeker at *anger* går forut for troens mottagelse av syndenes forlåtelse.¹⁴ Det er nådens paradoks: Frelsen er betingelsesløs, men ikke kontekstløs. Martin Luther uttrykker dette slik: «*Mennesket blir frelst ved troen alene – men troen er aldri alene.*» ¹⁵ Tilgivelsens kontekst er *anger* og vilje til konkret oppgjør. Revet ut av denne sammenheng får tilgivelse karakter av det Dietrich Bonhoeffer har kalt «billig nåde».

Tilgivelse forstått som benådning kan ha som konsekvens en manglende ansvarliggjøring av krenkeren. Dypest sett innebærer det en *krenkelse av krenkeren*: Man fratrar ham status som et moralsk ansvarlig menneske. Steven Tracy peker på at *anger* kan være vanskelig å kvantifisere, men at den samtidig bør ha karakter av at den som har forbrutt seg

- fullt og helt tar ansvar for å ha krenket et annet menneske
- erkjenner den omfattende skade som er blitt påført offeret
- er villig til å respektere nye grenser som beskytter den rammede
- aktivt arbeider for å endre det adferdsmønsteret som førte til overgrepet.¹⁶

En slik framgangsmåte kan hindre at tilgivelse medfører en manglende ansvarliggjøring av krenkeren.

C) Risiko for nye krenkelser

Steven Tracy hevder at man i kirken ofte har vært utrolig naive med henblikk på overgrepsproblematikk. Heller enn solidarisering med offeret, har man til tider reagert om det ikke skjer en forsoning, så snart overgriper har bekjent og bedt om tilgivelse. Ifølge Tracy har man ikke innsett faren ved *for tidlig* å markere en ny start for en overgriper, fordi vedkommende kan tolke dette nærmest som en blankofullmakt til å foreta nye krenkelser.

Eldridge and Still kaller til ettertanke med henblikk på sex-overgriperes botferdighet når de skriver:

«Sex offenders are expert at manipulating people in order to justify their abuse to themselves and others, as well as to maintain control and protect secret wishes and plans. Offenders can often apologize in order to minimize the abuse, be forgiven and assuage any guilt. (...) They may want to maintain power and control and set up a scenario that facilitates reabuse.»¹⁷

Uten å demonisere overgripere, må vi i kirkelig sammenheng likevel ikke opptre naivt, når personer ber om tilgivelse etter å ha krenket medmennesker på alvorlig vis. I en sosial kontekst må det primære anliggendet være å trygge offeret i en utsatt og fortsatt sårbar situasjon, så vedkommende ikke risikerer å utsettes for nye krenkelser.

D) Forhindring av en nødvendig helingsprosess hos den krenkede

En aksentuering av tilgivelse som en interaksjon mellom skyldner og offer, kan komme til å forsinke, og i verste fall forhindre, en nødvendig helingsprosess hos den krenkede. I sin bok «Bound to Sin. Abuse, Holocaust and the Christian Doctrine of Sin» beskriver Alistair McFadyen hvilke konsekvenser det får, når barn misbrukes seksuelt. Det som skjer underveis i en slik prosess er at «the abuse fosters an abused identity.»¹⁸ Barnet vil med andre ord internalisere misbruket, slik at det i neste omgang preger dets selvforståelse. Den patogene dynamikken misbrukeren tvinger barnet inn i, gjennomtrenger etter hvert alle dets relasjoner, også den barnet har til seg selv. På dette viset invaderer misbrukeren barnet og endrer den balansen som normalt eksisterer mellom barnet selv og omverdenen. Konsekvensen av den traumatiske påkjenningen, som seksuelt misbruk representerer, er derfor at hele barnets realitetsorientering forvrenses personlig, sosialt, moralsk og kroppslig.

På grunn av alder og posisjon vil barn være ekstra sårbare når de utsettes for denne type alvorlige krenkelser. Samtidig viser erfaringen at de mekanismer som her trer kraft, egentlig er de samme, uansett alder, når det er dreier seg om alvorlige, menneskepåførte krenkelser.¹⁹ De samme mekanismer ser jeg også komme til uttrykk i helsefarlige personalkonflikter. En informant, Anna, beskriver denne opplevelsen slik:

– Etter hvert utviklet jeg en sterk følelse av at det måtte være noe galt fatt med meg. Jeg begynte å sette spørsmålstegn ved min egen måte å fungere på. Ja, noen ganger lurte jeg sterkt på om jeg holdt på å bli gal.

Når mennesker krenkes på alvorlig vis, er resultatet en patogen dynamikk mellom krenker og offer, som bidrar til å opprettholde og forsterke en forvrent selvforståelse hos offeret. For at skaden skal ha mulighet til å leges, må den krenkede, i de fleste tilfeller, derfor ikke oppmuntres til, men tvert om beskyttes mot videre nærkontakt med krenkeren. Som jeg skal komme tilbake til, peker Judith Lewis Herman på at første steg i en helingsprosess er å gi den rammede en opplevelse av trygghet og kontroll. Altså, det motsatte av å framskynde et samspill mellom partene, med all den uttrygghet og angst et slikt møte normalt innebærer for den krenkede.

Å søke å skape et møte mellom krenker og offer, hvor skyldner skal få be om tilgivelse, synes å bygge på en idealiserende tenkning som i liten grad tar på alvor den skade som den krenkede part er blitt påført. I de fleste tilfeller vil et slikt møte forhindre at en nødvendig helingsprosess kan komme i gang. Denne type interaksjon bør derfor normalt grensesettes, heller enn å oppmuntres.

Sammenfatning Del I

Jeg stilte følgende spørsmål innledningsvis: Hvordan kan mennesker som utsettes for alvorlige krenkelser i ettertid nå fram til et forsonet forhold til det som har skjedd og slik settes i stand til livsmestring? Mitt foreløpige svar er: Et prematurt møte mellom skyldner og krenket, hvor førstnevnte ber om tilgivelse, vil som regel heller representere en byrde for den krenkede enn en frigjøring. Jeg har pekt på fire grunner til dette. Man risikerer på dette viset å skape

- fare for en fortsatt tingliggjøring av den krenkede
- manglende ansvarliggjøring av krenkeren
- risiko for at nye krenkelser
- hindringer for en nødvendig helingsprosess hos den krenkede.

Tradisjonell tankegang i kirken har sett tilgivelse som et motsvar til *skyld*: Det er en person som har gjort seg *skyldig* i en ugjerning, som er i behov av *tilgivelse*. Jeg har søkt å vise at denne tilnærmingen normalt ikke fungerer konstruktivt, når det gjelder å hjelpe alvorlig krenkede mennesker tilbake til et godt liv. Problemet bunner først og fremst i at fokus rettes mot skyldneren og hans behov, og ikke mot *den krenkede* og *dennes skade*. Faren er da stor for at man av sekundære grunner bruker den krenkede og dermed atter risikerer å tingliggjøre vedkommende. Å betrakte «tilgivelse» som en interaksjon mellom en skyldner og en krenket, synes med andre ord ikke å framstå som en fruktbar modell for å forstå hvordan mennesker som er blitt påført alvorlige krenkelser, kan hjelpes til igjen å leve et fritt og fullverdig liv. I andre del av artikkelen vil jeg derfor ta i bruk et annet forståelsesperspektiv.

2 Tilgivelse som en indre prosess hos den krenkede

For å finne svar på spørsmålet om hvordan man kan hele skaden som alvorlige krenkelser påfører mennesker, setter jeg nå «tilgivelse» inn i en *ny kontekst*. I stedet for å bruke skyld som referanse, tar vi i bruk begrepet «*skam*». Vi skal behandle temaet «tilgivelse» i lys av skambegrepet, for å undersøke om skam, i større grad enn skyld, setter oss i stand til å svare på spørsmålet som ble stilt innledningsvis: Hvordan kan mennesker som krenkes i ettertid settes i stand til livsmestring? Jeg tror refleksjoner over fenomenet skam, kan hjelpe til bedre å forstå den *skade* mennesker påføres gjennom alvorlige krenkelser. Med bakgrunn i skambegrepet tror jeg også en vei åpner seg som kan føre den krenkede fram mot heling.

Flere sentrale pastoralteologer har publisert større arbeider som tar for seg skambegrepet; i amerikansk sammenheng John Patton²⁰ og Donald Capps²¹; i engelsk sammenheng Stephen Pattison.²² Tenkningen omkring skam i nyere pastoralteologi henter ofte teori fra *selvpsykologi*, slik den er utformet av Heinz Kohut.

I liten grad har imidlertid forskere innen pastoralteologi tatt i bruk *traumeteori* i sitt

arbeid med fenomenet skam. Med utgangspunkt i perspektivene fra objektrelasjonsteori, har imidlertid også traumeforskere pekt på hvordan alvorlige, menneskepåførte traumer i stor grad påvirker menneskers identitetsopplevelse. Sentrale representanter er den amerikanske psykiater Judith Lewis Herman²³ og den kanadiske psykolog Ronnie Janoff-Bulmann.²⁴

Leonard Shengold peker på at *både* selvpsykologi og traumeteori er viktige forståelsesperspektiv for skam. Han beskriver skam som «*soul murder*» og understreker at kronisk skam er resultat av henholdsvis en *frarøving* («deprivation») eller av et *traume* («trauma»)²⁵ Selvpsykologi har vist hvordan vedvarende frarøving av verdsetting og anerkjennelse, har skam som resultat. Traumeteori har pekt på at menneskepåførte traumer har en tilsvarende konsekvens; en dyp skamfølelse.

A) Skammens positive betydning

Skam er imidlertid ikke utelukkende et negativt fenomen. For å differensiere skambegrepet bruker man på engelsk to forskjellige begrep: «*discretion shame*» og «*disgrace shame*».²⁶

Skammens *positive* side rommes i begrepet «*discretion shame*»; også kalt «*respect shame*».²⁷ Som betegnelsen uttrykker, reflekterer denne type skam *respekt* for noe. Den gjør oss diskret, fintfølelse for hva som skjer mellom oss selv og andre mennesker. Den forhindrer oss fra å opptre som «*bulldosere*», ved at den signaliserer når vi er i ferd med å øve vold mot noe som fortjener ærbødighet. Stephen Pattison peker i denne forbindelse på skammens beskyttende karakter: «*Like guilt, it appears to form part of an internal policing function.*»²⁸

Skam kan for det første beskytte *forhold til andre* som er av stor betydning for oss, ved at den forteller oss når vi opptre *respektløst*. Skamfølelsen gir signal om at vi er i ferd med å trå over grenser som kan true viktige relasjoner. Den fungerer som et *stoppsignal* som skal få oss til senke tempoet og tenke etter hva som er i ferd med å skje. Skam i denne betydning ligger nær begrepet *skyld*. Begge har de som oppgave å korrigere oss, når står i fare for å bryte internaliserte, sosiale koder.

Ved siden av å beskytte våre relasjoner kan

skamfølelsen også beskytte *vårt selv*. Den kan gi signal om at vi er i en situasjon som truer vår integritet og selvrespekt. Francis Broucek betegner skam som «*a defence against being objectified*» – et forsvar mot tingliggjøring.²⁹ Som vi har sett, er det nettopp tingliggjøring som kjennetegner seksuelt *misbruk*: Et menneske gjøres til en ting man «disponerer» etter eget behov. Men også i andre situasjoner hvor det er fare for at andre trår over vår *intimitetsgrense*; hvor vi risikerer å bli invadert, kan skamfølelsen være et varselsignal om at noe ubehagelig eller galt er i ferd med å skje: Vi må beskytte oss selv; vår identitet.

Slik kan skam ha en viktig beskyttende funksjon. Skammens positive betydning kommer til uttrykk i den folkelige tanken om at det som er verre enn å være skampreget («shame-bound»), er å være *skamløs* («shameless»). Om det kan sies om et menneske: – *Han eier ganske enkelt ikke skam i livet!* – da er personen ille ute: Vedkommende mangler normale, mentale korreksjoner for sosial navigering.

B) Forholdet mellom skyld og skam

I første del av artikkelen var konklusjonen at begrepsparet skyld-tilgivelse ikke framstår som en sakssvarende forståelsesramme når det gjelder å tolke alvorlige krenkelser, og å hjelpe mennesker tilbake til et fullverdig liv. Innebærer dette at opplevelsen av skyld er fremmed for krenkede mennesker? Nei, paradoksalt nok opplever krenkede mennesker ofte skyld, slik tilfelle er med *Anne Lise*. Hun utbryter:

– *Det er sikkert jeg som er gal. Det er sikkert jeg som ikke takler sognepresten. Det er jeg som ikke takler oppgavene og arbeidsfellesskapet.*

Jeg begynte å saumfare meg selv. Kan det være noe med meg som provoserer ham. Jeg prøvde å unnskyldte ham. Han har nok en dårlig dag. Eller jeg satt og grein for meg selv bak en lukket dor.

Mennesker som krenkes, opplever regelmessig skyld. Men, som for *Anne Lise*, springer ikke følelsen av skyld fram av noe konkret de har sagt eller gjort, men representerer heller en diffus opplevelse knyttet til hva de er: – *Det er sikkert jeg som er gal. (...) Jeg begynte å saumfare meg selv: – Kan det være noe ved meg som provoserer ham?*

Den skyld alvorlig krenkede mennesker opplever, er *ikke lokal*; den er ikke knyttet til konkrete handlinger, slik skyld normalt er: Vi har dårlig samvittighet for bestemte ting vi har sagt eller gjort. Hos alvorlig krenkede mennesker er skylden *global*; den preger hele personens livsverden og livsopplevelse. Ifølge Pattison opplever den skampregede seg utsatt for «*global scrutiny*» – «global overvåkning».³⁰ Selv om personen selv rubriserer slike følelser som skyld, er det imidlertid faglig sett mer sakssvarende å klassifisere dem som *skam*. Skyld oppstår nemlig når normer overtres. Skam er derimot et resultat av at *selvet krenkes*.

C) Skam er et resultat av at selvet krenkes

Felles for selvpsykologi og traumeteori er at begge teoriretninger framhever at «skam» i form av «*disgrace shame*» – *nådeløs skam* – er et resultat av at *selvet krenkes*. La oss kort se på hvordan denne dynamikken framstilles innenfor traumeteori. Både Judith L. Herman og Ronnie Janoff-Bulman peker på at vi mennesker bærer i oss visse «*grunnleggende antagelser*» («*basic assumptions*»), som gjør livet trygt og forutsigbart.³¹ Disse antagelsene representerer stabile, mentale bilder av hvordan vi forventer at livet skal være. Når mennesker traumatiseres, rokkes disse antagelsene. Herman peker på at dette oppleves særlig sterkt, når man krenkes av personer man står i et *tillits- eller avhengighetsforhold* til, som for eksempel en forelder eller en prest. Da skakes selve livsfundamentet; med ett blir alt utrygt og uforutsigbart.³²

En av antagelsene som menneskepåførte traumer skaker ved, er at tanken om at *selvet har verd*. Slike traumer etterlater offeret med en dyptgripende følelse av å være *fratatt kontroll*, psykisk og/eller fysisk. Ved for eksempel voldtekt eller seksuelle overgrep vil krenkelsen omfatte begge deler. Vi har sett at Alistair McFadyen tar i bruk *krigsterminologi* når han skal beskrive den fiendtlige handlingen som seksuelle overgrep representerer: Slike krenkelser innebærer at et menneske *invaderes*: Det skjer en *kolonialisering av livsrom*.³³ Den krenkede opplever seg frarøvet retten til å bestemme over egen kropp og egne følelser; det vil si over *seg selv*.

Ifølge Herman og Janoff-Bulman resulterer slike tap i *skam* og *tvil om eget verd*. Dette får i neste omgang konsekvenser for forholdet til andre mennesker: *Evnen til intimitet* skades: Den grunnleggende tillit til andre mennesker får et grunnskudd. Man makter ikke lenger å stole på andre; heller ikke de nærmeste; heller ikke Gud. Det som har skjedd én gang, kan skje igjen. Det tragiske er at i frykt for gjentagelse, isolerer man seg fra det man trenger aller mest; en helende nærhet til andre mennesker. Dermed kommer man inn i en ond sirkel: Krenkelsen av selvet skaper skam, som igjen fører til isolasjon, som igjen fratår muligheten for bekreftelse, som igjen forsterker skamfølelsen.

D) Skammens dynamikk og følelser

Skam i betydningen – «disgrace shame» – er altså et resultat av at selvet krenkes. I motsetning til «discretion shame» som kan være intens, men forbigående, har «disgrace shame» karakter av å være *varig*, og i de alvorligste tilfeller *kronisk*: «*There is an enormous difference between acute, reactive shame and the chronic shame that shapes a whole personality and may last a lifetime*», skriver Stephen Pattison.³⁴

Hva kjennetegner så konkret «disgrace shame»? Den nådeløse skammen er ikke skamfullhet overfor konkrete ting vi har gjort, men skamfullhet over hva vi er. Som tidligere nevnt, trer forskjellen mellom skyld og skam her fram: Skyld retter seg mot negative handlinger, og selv om vi kan føle oss ubekvemme, kan vi som regel formulere rasjonelle forklaringer på hvorfor det hele ble slik. Skam derimot involverer *hele meg selv*; *hele mitt selv*. Mens skylden er avgrenset, er skammen altomfattende.

Som navnet uttrykker, er denne type skam nettopp – *nådeløs* og *ubarmhjertig*. Den opptrer på samme måte som et aggressivt virus: Den eter seg inn og fortærer alt den kommer i kontakt med. For eksempel fanger den også inn den positive, respektpregede skammen; den som skulle beskytte selvet mot invadering. Den nådeløse skammen gjennomsyrer også den respektfulle skammen. I stedet for å beskytte selvet mot ytre angrep, vender den nådeløse skammen angrepet innover; *mot selvet*: – Det

er *deg* det er noe galt med. *Du* fortjener ikke respekt. *Du* er verdiløs!

Dette illustrerer den destruktive skammens dynamikk. Fossum og Masson formulerer dette slik: «*Shame (...) is the self judging itself*» – «Skam er selvet som fordømmer seg selv».³⁵ Den skampregede endrer med andre ord status fra å være en person som gjør vurderinger, til å være i en posisjon hvor vedkommende opplever seg vurdert og bedømt. Det handler om en indre prosess hvor selvet angriper selvet: Selvet blir på samme tid både subjekt og objekt. Det både *angriper* og *angripes*. Andrew Morrison formulerer dette fenomenet med en metafor: Skam er «*The eye turned inward*» – «øyet vendt innover».³⁶ Gjennom denne prosessen har selvet igjen en opplevelse av å bli *tingliggjort*.

Den nådeløse skammen kjennetegnes av en intens følelse av å være *uren*, *besmittet*. Den har blitt beskrevet som «*internalized pollution*» – «*internalisert forurensning*».³⁷ Denne opplevelsen av å være tilsmusset fører i neste omgang til at den krenkede kjenner et sterkt behov for å *skjule seg*, for å bli *usynlig*.³⁸ Donald Capps peker i denne sammenheng på at «*(...) shame is a type of painful suffering that we desperately want to disguise from others, so it becomes a peculiarly private form of suffering*».³⁹ En av informantene *Anna*, uttrykker denne følelsen av å være *tilsmusset* og *trangen til å skjule seg* slik:

– *Jeg gikk med en sterk følelse av skam. Jeg følte det måtte klistre noe negativt og usympatisk med meg, siden jeg ble utsatt for en slik behandling. Jeg hadde en opplevelse av å være besmittet. Jeg følte dette gjaldt bare meg og skjulte det derfor som best jeg kunne for kolleger.*

Slik har den nådeløse skammen en destruktiv dynamikk som preger den som rammes, både *personlig* og *sosialt*. Sigjørn Hølmebakk beskriver denne skammens dynamikk i et essay han har kalt «*Brønnpisseren*».⁴⁰ Essayet innledes med «*en sannferdig historie*» fra «*et bortgjemt sted nede på Sorlandet, ei innestengt grend*». Hølmebakk beretter:

«*Her var det en mann som hadde den slemme tilbøyelighet at han på sin høyst personlige måte griset til andre folks drikkevann. Alle skjønte hvem mannen var, skjønt direkte bevis hadde man ikke, for det var helst i nattens mulm og mørke han snek seg rundt og bedrev sin gjerning.*

Særlig i tørketiden ble han til stor leielse, når bekker og brønner tørket inn, da hadde mannen sin store tid. Da merket man også stanken best.

Hvorfor gikk man så ikke mann av huse og jaget ham fra bygda eller i alle fall talte ham til rette? Det er det som er det underlige ved historien. Jeg tror grunnen er den enkle at mannens oppførsel var så gemen, emnet var så ekkelt og udelikalt i seg selv at det bent ut sagt var udannet å snakke om det. Skikkelige folk snakket ikke om slikt, innrømmet knapt nok at den slags kunne forekomme. (...)

Så satte folk lås og slå på brønnene sine, og ingen våget å si et ord i frykt for at mannens onde øyne skulle falle på dem. De smisket ham heller for å få være i fred, og de som hadde fått gnoset til bronnen sin, våget ikke å si det høyt. For merkelig nok viste det seg at akkurat som vannet i bronnen deres ble svinet til, ble de selv på en måte tilsvinet, folk unngikk dem og ville ikke ha med dem å gjøre. Derfor tidde de, og ba inderlig til Gud om regn.

Slik brakte mannen uhygge til den innestengte bygda. Midt i sitt svineri var han usårlig, en aktet mann. Han ble avslørt på den forsmadelige måte at en fyllik reiste seg opp på en misjonsbasar og pekte ham ut i alles påsyn, idet han ropte med sin drukne stemme: Brønnpisser!>

«Toxic shame» er en betegnelse som brukes på den nådeløse skammen.⁴¹ Skammen er giftig, og den smitter. Som Hølmebakks essay illustrerer: Skammen forgifter menneskers personlige livsfølelse, og den smitter over på deres sosiale livsrom. Slik preger skammen alt den kommer i kontakt med. Og om ikke en fyllik – eller en prest – får satt den inn i sin rette sammenheng, kan den bokstavelig talt være livstruende. Det opplevde Anne Sidsel:

– Jeg var et vrak(...) Jeg innrømmet også selv: – Dette tar helt livet av meg. Jeg er ikke noe verd; alt jeg sier og gjør blir jo mistenkeliggiort. Jeg ønsket bare én ting – å få dø.

Hos mennesker som påføres alvorlige krenkelser, kan skam skape så sterke, negative følelser at selve livet trues, slik tilfellet er med Anne Sidsel og to andre av mine informanter: Selve livsviljen brytes ned. De blir suicidale.⁴² Det understreker alvoret ved problemkomplekset, og viktigheten av å finne en vei videre for et alvorlig krenket menneske. Derfor skal siste del av artikkelen handle om hvordan krenkelser av selvet kan heles.

3 Heling av det krenkede selv

På bakgrunn av sin analyse av forholdet mellom skyld og skam konkluderer John Patton: «While guilty people need forgiveness, shame people need a sense of valued self.»⁴³ Ifølge Patton er altså mennesker som bærer på skyld i

behov av tilgivelse. Mennesker som er preget av skam, trenger derimot å få styrket sitt selv. Deres behov er ikke tilgivelse, men få en fornyet opplevelse av eget verd.

Spørsmålet blir da: Er det ikke relevant å løfte fram temaet tilgivelse når mennesker er blitt alvorlig krenket? Framstår tilgivelse i slike situasjoner som et ikke-tema? Som jeg senere skal komme tilbake til, trekker ikke Patton denne konklusjonen. Også når det gjelder det å bearbeide skam, hører temaet tilgivelse med. Men tilgivelse står da i en annen erfaringsmessige kontekst enn den vi er vant til å tenke oss: Tilgivelse er i denne sammenheng ikke en akt; en handling. Tilgivelse er ikke noe jeg gir til andre. Tilgivelse er noe jeg oppdager.

Men prosessen som skal bringe et krenket menneske videre, starter et annet sted. For at personen skal kunne gå over fra å være offer («victim») til å bli overlevende («survivor»), må han eller hun, ifølge Herman, gjennomgå en nødvendig helingsprosess hvor personen vinner tilbake sin verden («the survivor reclaims her world»)⁴⁴ Det skjer ved at den rammede utvikler en ny selvforståelse («develop a new self»)⁴⁵ Men, Herman peker på at dette først er tredje trinn i det hun kaller «Stages of recovery»⁴⁶ Forut går to andre faser som begge er viktige og nødvendige.

A) «Safety and control»

Den krenkede må i første fase kjenne seg ivare tatt, ved at omgivelsene erkjenner den traumatiske situasjonen, og sørger for at vedkommende ikke utsettes for fortsatte krenkelser. Den rammede må få oppleve sikkerhet («safety»). Det må skapes en situasjon hvor personen ikke lenger lever i konstant frykt for igjen å bli krenket. Uforutsigbarheten og utryggheten må oppheves. Først når så har skjedd, kan en nødvendig helingsprosess komme i gang.

Ved flere typer krenkelser kan det være vanskelig å få etablert denne type trygghet og kontroll for dem som er rammet. Barn kan fortelle at de gjennom hele skoletiden er blitt mobbet, uten at de ansvarlige ved skolen har forstått og grepet inn.⁴⁷ Mine informanter forteller at de over år har vært utsatt for store påkjenninger,

uten at deres ledere har intervenert.⁴⁸ Noe av grunnen kan være at det tas i bruk *sofistikerte herskertechnikker* som for eksempel sosial isolering, som er vanskelige å oppdage. Og om man ser dem, kan de, isolert sett, virke uskyldige og harmløse. Men for den som får kjenne dem på kroppen, stiller det seg annerledes, slik tilfellet var for *Lise*:

– Det kan høres ut som det er bagateller, men det er systematikken, og det at det går over tid. Andre hører, men de handler ikke.

Tilstanden av *avmektighet* må oppheves for den krenkede. Først når personen føler han eller hun har kontroll og er trygg, kan helingen av selvet starte.: «*Trauma robes tre victim of a sense of power and control; the guiding principle of recovery is to restore power and control to the survivor,*» skriver Herman.⁴⁹ Det at den krenkede gjenviner kontroll, er første skritt mot å *myndiggjøre* personen; det vil si at vedkommende gjenviner sin autonomi.

B) «Rememberance and mourning»

Den sentrale oppgaven i den andre fasen er *gjenerindring* («rememberance») og *sorg* («mourning»). Den rammede gjennomgår den smertefulle, og ofte langvarige prosessen, det er å gjenoppleve traumatet og sørge over tapt liv.

For å overvinne skammen må den krenkede *huske*. Personen må ved hjelp av egne ord hente fram hendingene og følelsene knyttet dem, og gjøre disse til *aktive minner*. Traumeterapeuten Sverre Varin uttrykker dette slik: «*Poenget med terapi er å gjøre de traumatiske hendelsene til erfaringer som er tilbakelagt. De må bli minner. Først da kan de bearbeides, og det viktige sorgarbeidet kan begynne.*»⁵⁰ Dette er imidlertid ingen ukomplisert sak. Noen krenkelser, som for eksempel seksuelle overgrep, er ofte så skambelagt at personen selv ikke «husker» dem. De synes slettet av minnet. Men de der – alltid. Om ikke annet, så husker *kroppen*. Den reagerer ofte med psykosomatiske symptomer som i første omgang kan virke fremmede og uforståelige for personen selv, men som i virkeligheten er kroppens varselsspråk om følelser som er ubearbeidet.

I en slik gjenkallingsprosess må man gå tålmodig og skrittvis til verks. «Snitter» vi for fort

og for djupt, risikerer man å skape *følelsesmessig kaos*. Men det finnes likevel ingen annen vei til heling av et krenket selv, enn å *huske* det som har skjedd, sammen med en et annet menneske. Dermed endrer det som har skjedd status i den rammedes liv: Fra å representere et ubearbeidet og angstskapende følelsesmessig materiale, endres det til bevisste erfaringer; det vil si *fortidige minner*.

Å huske er samtidig å *sørge*; sørge over tapt liv; over det å ha tapt *seg selv*. Noe av det tapte får man aldri tilbake: Vi kan ikke spole tilbake og leve om igjen. Livet er for alltid merket av det som har skjedd. Det er óg en del av sorgen. En av informantene ser tilbake og må erkjenne: – *Denne konflikten har tatt femten år av mitt liv. Jeg blir aldri den samme igjen, verken arbeidsmessig eller privat.*

Mennesker som har opplevd alvorlige krenkelser, går gjennom en lang *sorgprosess*. Når jeg betrakter materialet samlet inn gjennom dybdeintervjuer med tjue informanter, er *tap* et gjennomgangstema i dem alle. Informantene sørger – dypt og lenge. *Kristoffer* formulerer dette slik:

– Under bearbeidingen av depresjonen kom det fram at jeg bar på en sterk opplevelse av tap, at jeg hadde mistet noe. Tapet bar i seg følelsen av å ha mistlykkes. Jeg var kommet til kort i det (...) ansvaret jeg hadde for staben og for menigheten. Men også i forhold til de idealer jeg hadde for samarbeidet i en stab og for hvordan en menighet skulle bygges. Trusselen om tap av familien var der også. Slik berørte denne følelsen meg på alle plan.

Gjenerindring og sorg. Først når disse to fasene er gjennomført, kan den rammede gå inn i tredje fasen av helingsprosessen, hvor personen *erobrer tilbake sin verden* («*the survivor reclaims her world*»).

C) «The survivor reclaims her world»

Mens oppmerksomheten i de to første fasene er vendt mot fortiden, rettes den i tredje fase mot *framtiden*. Ved, i en trygg ramme, å ha gjenerindret og sørget, er den rammede på vei fra å være et offer («*victim*») til å bli en *overlevende* («*survivor*»). I denne tredje fasen krever den overlevende sin verden tilbake. Ifølge Herman skjer det ved at personen *utvikler en ny selvforståelse* («*develop a new self*»). Dette er på ingen måte en enkel og ukomplisert sak. Det repre-

senterer i virkeligheten et trosprosjekt, hvor den overlevende usikker og prøvende beveger seg inn på nytt og fremmed territorium: «as though they were refugees entering a new country», som Herman uttrykker det.³¹ Men det er også et landskap hvor man opplever gyldne øyeblikk:

En ung kvinne opplevde hun sto på terskelen til ekteskap, og hun kjente stor glede over livet. Så opplevde hun at en «god» venninne, bak hennes rygg, undergravde forholdet til den hun var glad i. Det førte til at forholdet røk.

Da hun kom til samtale, ble hun svært bitter og preget av selvforakt. I løpet av samtalen ble hun bedt om å skrive brev – til «venninnen». I starten var reservasjonene sterke, men hun var likevel villig til å prøve. Og hun skrev – med navns nevnlse – selv om brevene langt fra startet med noe «kjære...»

Etter hvert ble det flere brev. Ingen av dem ble lagt i noen postkasse, men hun lese dem høyt i samtalerommet. Et offentlig rom ville de ikke egnet seg for. Ordene var rå; fylt av oppsamlet raseri og dyp sårhet.

En tid etter, fortalte kvinnen at hun en dag satt på trikken i en fremmed by. Rent tilfeldig ser hun «venninnen» gå forbi på fortauet. Det opprettes ingen kontakt; deres blikk møtes ikke. Hun ser henne bare passere. Men i samme øyeblikk kjenner kvinnen seg gjennomstrømmet av en sterk følelse av frihet. Den andre har ikke lenger makt over henne.

Den unge kvinnen opplever en sterk følelse av frihet gjennom å ha *gjenvunnet sin autonomi*. Og da er vi tilbake der vi startet – ved tilgivelsen. Jeg tror John Patton har rett: For mennesker som har opplevd – og overlevd – alvorlige krenkelser, er ikke tilgivelse en akt; en handling. Det er ikke noe jeg gir til et annet menneske. *Tilgivelse er noe jeg oppdager*. Det er oppdagelsen av *en nyvunnet frihet*; det å kjenne at jeg ikke lenger er bestemt av en ondsinnet handling, som fikk meg til å føle meg merket, slik at jeg skamfull vendte ansiktet ned, og dro meg bort fra andre mennesker. Tilgivelse er igjen å kunne løfte hodet og møte den annens blikk – Guds og medmenneskers – og bevende tørre tro seg verdig til å være elsket. Når det skjer, har et menneske overvunnet skammen – og vunnet tilbake *seg selv*.

Noter

- 1 Artikkelen er en utvidet utgave av prøveforelesning over selvalgt emne, holdt i forbindelse med doktordisputas ved Det teologiske menighetsfakultet 23–24. mai 2003.
- 2 Torkelsen, Terje 2003: *På livet løs*. En praktisk-teologisk studie av medarbeideres erfaringer fra helsefarlige personalkonflikter i Den norske kirke, Trondheim: Tapir Akademiske Forlag.
- 3 Jf. Også Mk. 11,25; Mtt. 18,21–35.
- 4 Bass, E.; Davis L. 1988: *The Courage to heal. A Guide for*

Women survivors of Child Sexual Abuse, Now York: Harper and Row.

- 5 Herman, Judith L. 1992b: *Complex PTSD: A Syndrome in Survivors of Prolonged and Repeated Trauma*, Journal of Traumatic Stress, Vol. 5, No. 3, 377–391.
- 6 Herman, Judith L. 1992a: *Trauma and Recovery*, New York: BasicBooks, s. 34.
- 7 Patton, John 1985: *Is Human Forgiveness possible?* Nashville: Abingdon Press, s. 126.
- 8 Pattison, Stephen 2000: *Shame. Theory, Therapy*, Theology, Cambridge: Cambridge University Press, s. 190.
- 9 Johnsen, Stephan 1987: *Humanizing the Narcissistic Style*, New York/London: W. W. Norton & Company, s. 48.
- 10 Tracy, Steven 1999: *Sexual Abuse and Forgiveness*, Journal of Psychology and Theology, Vol. 27, No. 4, 219–229.
- 11 Ibid. s. 224.
- 12 Pargament, Kenneth I. 1997: *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*, New York/London: The Guilford Press, s. 260.
- 13 Hauge, Astrid 1991: *Skal vi tilgi mer enn Gud?* Tidsskrift for sjelesorg, nr. 1, 7–20. Jf. 1. Joh. 1,9; Salme 34, 3–5.
- 14 Confessio Augustana (CA) kapittel XII.
- 15 Jf. CA kapittel VI.
- 16 Tracy 1999: 224
- 17 Eldridge, H.; Still, J. 1995: Apology and forgiveness in the Context of the Cycles of male sex offenders who abuse Children, i Salter, A. C. *Transforming Trauma. A Guide to Understanding and Treating Adult Survivors of Child Sexual Abuse*, Thousand Oaks, CA: Sage, 131–158.
- 18 McFadyen, Alistair 2000: *Bound to Sin. Abuse, Holocaust and the Christian Doctrine of Sin*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 229.
- 19 Jf. note 4.
- 20 Patton 1985.
- 21 Capps, Donald 1983: *The Life Cycle Theory and Pastoral Care*. Theology and Pastoral Care, Philadelphia: Fortress. Capps, Donald 1993: *the depleted self. sin in a narcissistic age*, Minneapolis: Fortress Press.
- 22 Pattison 2000.
- 23 Herman 1992a.
- 24 Janoff-Bulman, Ronnie 1992: *Shattered Assumptions – Towards a New Psychology of Trauma*, New York: The Free Press, 1992.
- 25 Shengold, Leonard. *Soul Murder*, New Haven: Yale University Press 1999, s. 1.
- 26 Pattison 2000: 84.
- 27 Pattison 2000: 84.
- 28 Pattison 2000: 81.
- 29 Broucek, Francis 1991: *Shame and the Self*, New York: Guilford Press, s. 135ff.
- 30 Pattison 2000: 73
- 31 Janoff-Bulman 1992: 5ff.
- 32 Herman 1992a: 55.
- 33 Fadyen 2000: 128.
- 34 Pattison 2000: 83.
- 35 Fossum, Merle; Mason, Marilyn 1986: *Facing Shame*, New York: W. W. Morton, s.71.
- 36 Morrison, Andrew 1987: *The Eye Turned Inward: Shame and the Self*, in Nathanson, Donald (ed.). *The Many Faces of Shame*, New York: The Guilford Press.
- 37 Pattison 2000: 89.
- 38 Pattison 2000: 75

- 39 Capps 1983: 81.
40 Hølmebakk, Sigbjørn 1974: *Hundevakt, Grålysning*. Artikler, taler, polemikk, Oslo: Gyldendal, s. 61–62.
41 Pattison 2000: 225.
42 Torkelsen 2003: kapittel 9.3.2.
43 Patton 1997: 245.
44 Herman 1992a: 197.
45 Ibid. s. 197.
46 Ibid. Part II.
47 Jf. for eksempel innslag i helsemagasinet «Puls» på NRK 1, mandag 8. november 2002.
48 Torkelsen 2003: kapittel 4.3.3.
49 Herman 1992a: 159.
50 Sitert fra *Portrettet: Reparerer traumer*, Universitetsforlagets Magasin nr. 3, 9–11, s 10.
51 Herman 1992a: 196.

Sammendrag:

Med utgangspunkt i temaet «tilgivelse» drøftes følgende spørsmål: Hvordan kan mennesker som utsettes for alvorlige krenkelser i ettertid nå fram til et forsonet forhold til det som har skjedd, og slik settes i stand til livsmestring?

Artikkelen har tre hoveddeler. I første del drøftes temaet tilgivelse i lys av en mulig interaksjon mellom en skyldner og en krenket. Begrepet «skyld» står her sentralt. Konklusjonen er at en slik kontekst ikke framstår som sakssvarende, når mennesker trenger å bearbeide alvorlige krenkelser de har vært utsatt for. Den kan tvert imot åpne for nye krenkelser.

I del to betraktes tilgivelse som en indre prosess hos den krenkede. «Skam» er her et sentalbegrep. Forskjellige sider av skambegrepet drøftes, og forholdet mellom «skam» og «skyld» belyses. Når mennesker utsettes for personlige krenkelser synes det sakssvarende å forstå skam som et resultat av at selvet krenkes. Det drøftes videre hva denne type skam gjør med et menneske personlig og sosialt.

På bakgrunn av traumeteori reflekteres det i siste del av artikkelen det over hvordan heling av det krenkede selv kan skje. Temaet tilgivelse bringes her inn igjen. I denne sammenheng bestemmes tilgivelse ikke som en akt; som noe man gir andre, men som noe man selv oppdager.

Gudsrelation och troserfarenhet som tema i handledningen



AV T. K. LANG OCH KARL-ERIK TYSK

tk-lang@frisurf.no / karlerik.tysk@telia.com

Handledning kan betraktas som reflektion över pastoral praxis. Den pastorala praxisen är både ett resultat av tro och har tron som sitt innehåll och sitt arbetsfält. Tron å sin sida är ett förliande på Gud, det vill säga gudsrelation. Således kan man hävda att handledning är reflektion över den pastorala praxis som härrör från vår gudsrelation.

Det finns en risk för att de som arbetar i kyrkan förlorar sin tro på grund av allt det de möter där. Byråkratiseringen, dubbelmoralen och den bristande ledarförmågan dödar inte så sällan trons engagemang. Den anställde, medarbetaren liksom den vanliga församlingsmedlemmen mister lätt tron på kyrkan. Men detta behöver nödvändigtvis inte leda till att man förlorar tron på Gud eller på den kyrka som vi med den nicenska trosbekännelsen bekänner vår tro på.

Handledning visar sig i detta sammanhang vara ett nyttigt redskap för att hjälpa människor att behålla sin tro, trots att de arbetar i kyrkan. Detta sker genom att den handleddas troserfarenhet hämtas fram och att hennes gudsrelation därigenom blir aktualiserad i berättelsens form. Utbytet av erfarenheter i handledningsgruppen kan bli ett tydligt exempel på vad kristen gemenskap är, när den är som bäst.

Detta är grunden till att många uttrycker stor glädje över det de upplever i en handledningsgrupp. Ofta hörs i utvärderingar röster som denna: «Utan handledning hade jag vid det här laget inte varit präst.» Handledningen har

behållit den som säger detta i tron. Somliga kan uttrycka det på ett annat sätt: «Jag känner inte att jag blir sedd av min arbetsledare eller arbetsgivare men i denna grupp känner jag mig bekräftad.» Gruppen har för denna medarbetare fått tjäna som Guds ögon, något som kyrkoherden och kyrkorådet misslyckats med. Ytterligare en annan kan se handledningsgruppen som den egentliga församlingen: «I denna grupp upplever jag en andlig gemenskap som jag inte sett maken till sedan studietiden.»

Gudsrelation och troserfarenhet är det underliggande temat i all pastoral handledning. För att se detta krävs det emellertid att vi vidgar perspektivet och inte uppfattar begrepp som gudsrelation och troserfarenhet alltför snävt.

I. Gudsrelation

Enligt språkssystemiskt synsätt skapas verkligheten genom språklig kommunikation människor emellan.¹ Så sker också i den gudomliga skapelseakt, där Gud säger och det blir. «Och Gud sade: «Varde ljus»; och det blev ljus.» (Gen 1:6) Samtalet inom Den heliga Treenigheten leder till att världen i hela dess mångfald tar form. Att det verkligen försiggår ett samtal inom Gudomen visar sig, när människans skapelse står för dörren: «Och Gud sade: Låt oss göra människor till vår avbild, till att vara oss lika.»

Det finns därför en gudomlig närvaro som konstitueras av Guds eget levande ord. Genom att handledningen äger rum i ett sammanhang

som redan kommit till genom detta ord, kan vi tala om en gudsnärvaro alldeles fränsett om denna närvaro tematiseras, blir föremål för samtal, i handledningsgruppen eller inte. Från ett trinitariskt perspektiv kan vi se denna närvaro som en närvaro på Faderns, Sonen respektive Andens plan. Man kan till och med betrakta det som en Den heliga Treenighetens närvaro i världen, i kyrkan och i den enskilda människan, eller om man så vill i handledningsgruppen.

Den gudomliga närvaron kan också skapas genom en slags reaccentuering, för att tala med den ryske litteraturteoretikern Michail Bachtin. Det innebär att vi använder de ord som förekommer i trostraditionen som om de uteslutande våra egna genom att vi väver samman vår egen berättelse med Guds. Vi kan på det viset på nytt göra den gudomliga närvaron levande genom att berätta om den i relation till alla de situationer som omtalas i handledningen. Två frågor som omedelbart ställer gudsrelationen och troserfarenheten i fokus är «Vad har Gud med detta att göra?» och «På vad sätt är det här relaterat till din tro?»

Den gudomliga närvaron kan också bli ett uttryckligt tema i själva handledningen, då den blir föremål för deltagarnas aktiva reflektion.

a. Fadersplanet

En gudsnärvaro på fadersplanet finns i allt som överhuvudtaget existerar, därför att allt är skapat av Gud och upprätthålls av Gud. Ta exempel med den 139 psalmen i Psaltaren som så poetiskt förmedlar den gudomliga närvaron: «För jag upp till himmelen, så är du där, och bäddade jag åt mig i dödsriket, se, så är du också där.» (139:8) Det skulle lika gärna ha kunnat stå: «Om jag går i en handledningsgrupp, så är du också där.» Detta kan man uppleva i gruppen, när den bär en genom svårigheterna.

Språket kan få karaktär av beaktelse, när den handledde känns vid sin praxis på gott och ont. Hon försöker inte bortförklara sina handlingar, när hon berättar om sin praxis. Tvärtom söker hon vara ärlig både i den inre dialogen som hon för med sin själv och i den yttre dialogen hon för med gruppdeltagarna. I den inre dialogen talar hon också med Gud, med sin

egen troshistoria som bakgrund.

Gruppen håller fast den handledde i det som hon bekant men på ett sätt som markerar att inte heller den fördömer det som hänt. Samtidigt understryker den nödvändigheten av att praxis förändras, om det som bekänts har en sådan karaktär.

Vi kan lyssna till orden i Psaltaren 32. «Ty dag och natt var din hand tung över mig, min livssaft förtorkade som av sommarhetta. Sela. Då uppenbarade jag min synd för dig och överskyldde icke min missgärning. Jag sade: «Jag vill bekänna för Herren mina överträdelser.» Då förlät du mig min synds missgärning. Sela.» (32:4-5)

b. Sonens plan

Genom att världen är skapad genom Sonen, är allt märkt av hans närvaro. «All blev till genom det, och utan det blev ingenting till av allt som finns till.» (Joh 1:3) Denna Kristusnärvaro lägger människor sällan märke till, inte ens de kristna: «Han kom till det som var hans, och hans egna tog inte emot honom.» (Jon 1.11)

Men Jesus säger också explicit att Gudsriket är inom oss eller att Gudsriket är mellan oss. Där två eller tre är församlade i mitt namn, är jag mitt ibland dem. Genom de orden har världen i själva verket blivit omgestaltad.

Jesus sänder också ut oss i sitt namn. Den som tar emot oss tar emot honom. I en samling av människor som är kallade av Gud, representerar var och en gudsnärvaro, just som representant för Kristus, för de andra. På det sättet är både handledaren och den handledda bärare av en Kristusnärvaro. Var och en är där för den andra. Precis så som i berättelsen om den barmhärtige samariern Kristus är närvarande såväl i den slagne juden som i den samarier som inte går förbi. Så är varje mänskligt möte mellan två människor ett Kristusmöte, också det möte som sker i handledningen.

Jesus har dessutom gett oss ett ytterligare löfte om sin ständiga närvaro: «Och jag är med er alla dagar till tidens slut.» (Matt 28: 20)

Andens plan

Anden är som vi vet närvarande redan i skapelsen: «Och Guds Ande svävade över vattnet.»

(1 Mos 1:2) Men det är också genom Anden som all nyskapelse äger rum: «Du sänder ut din ande, då blir de skapade, och du förnyar jordens anlete. (Psaltaren 104: 30)

För det som händer i handledningen är detta av stor betydelse. Guds Ande svävar över samtalet, när ny mening tillförs och förändring sker. Ja, det är Anden som är själva motorn i förändringen.

I något avseende kan vi påstå att Anden är handledare och därigenom förebild för alla jordiska handledare. I Joh 16:13 säger Jesus: «Men när han kommer, sanningens ande, skall han vägleda er med hela sanningen...och låta er veta vad som kommer att ske.» Det finns alltså en dynamisk gudsnärvaro som handlar om det ännu inte tänkta, sagda eller gjorda.

I den gammalkyrkliga väckelsen i Sverige betonade man ständigt hur viktigt det är att inte gå Anden i förväg. I denna tradition skulle självavårdaren eller om så vill handledaren inte ta upp något som den handledda själv inte var mogen för. Denna kloka regel som hör hemma inom den andliga handledningen har sin motsvarighet i den icke-vetande position som tillämpas inom det språkssystemiska synsättet, där man inte tar upp något som inte ligger i det som redan är sagt av den handledda. Vi kan här jämföra med hur Jesus tar upp det sist sagda med Emmausvandrarna och sätter det in det i ett nytt sammanhang som ändrar hela samtalet från desperation och sorg till hopp och förväntan. På samma sätt kan handledaren i handledningsgruppen säga: «Står det inte skrivet att...?» Därigenom skapar hon nya, hoppfulla perspektiv. På det sättet kan vardagslivets upplevelser genom att bli berättade lyftas in i en gudsrelation som gör dem till troserfarenheter.

Anden har alltså en handledande funktion. Det svenska ordet handledning kan i sin tur relateras till en av våra berömda påskpsalmer, där det på slutet heter «Prisa Anden, som vid handen leder oss till salighet» (Den svenska psalmboken 147:4).

II. Troserfarenhet

Tro är gudsrelation. Tron är däremot ingen kvalitet hos den enskilda människan. När jag tillfrågas om min tro, måste jag till slut hänvisa till

den jag tror på. Tron som en kvalitet hos den som tror anses i den gammalkyrkliga väckelse som jag nyss refererade till vara det sista stora hindret för en människa som vill komma till tro.

Vi kan som exempel se på det samtal som förs på stranden till Gennesaret vid det som brukas kallas Petrus biskopsvigning. Jesus frågar Simon Petrus: «Simon, Johannes son, älskar du mig mer än de andra gör?» Och han får svaret. «Ja, herre, du vet att jag har dig kär.» När Jesus för tredje gången ställer samma fråga, måste Petrus bedrövad formulera sitt svar på ett annat sätt. «Herre, du vet allt; du vet att jag har dig kär?» Det är då han mognat så att han är beredd att föda de fullvuxna fåren: «För mina får på bete.» (Joh 21: 15-17)

I en svensk psalm, som faktiskt är en påskpsalm, har biskop Einar Billing gett en annan språklig dräkt åt denna förståelse av tron. «Min tro är en flämtande gnista, din segrade än i det sista. O Herre, så tro Du för mig.» (Den svenska psalmboken 272:10)

Från språkssystemisk synvinkel handlar troserfarenhet om berättelser. Egentligen kan alla berättelser i en mening anses vara troserfarenheter, även om de inte uttryckligen betecknas som sådana. Allt det som jag skapar med språkets hjälp har en relation både till mig själv och till Gud. Språk tas då i en mycket vid betydelse som innefattar såväl verbalt som icke-verbalt handlande.

Man kan bara tänka på berättelsen om hövitsmannen som kom till Jesus och vars tjänare låg hemma sjuk. Han ansåg inte ens att han var värdig att Jesus gick in under hans tak. Det är inte något tal om tro överhuvudtaget och det är väl knappast troligt att hövitsmannen hade någon tro så som vi vanligtvis uppfattar den. Ändå kan Jesus säga om honom: «Sannerligen, inte hos någon i Israel har jag funnit så stark tro.» (Matt 8: 10)

I snävare mening har troserfarenhet med de berättelser som talar om min relation till Gud att göra. Det kan röra sig om allt ifrån mitt livs troshistoria till berättelser om enskilda händelser i vardagen, där Gud på något sätt uttryckligen är inblandad.

En troserfarenhet uppstår också när min

egen berättelse möter berättelser från bibeln, från den kristna historien eller från en annan människa, troende eller inte troende. Det är lätt att hitta exempel i det bibliska materialet. Samtalet mellan lärjungarna och Jesus på vägen till Emmaus är ett sådant, ett annat är det mellan Jesus och kvinnan vid Sykars brunn.

Salighetens väg

Ett sätt att beskriva en människas troserfarenhet är det som i den svenska andliga traditionen brukar gå under beteckningen nådens ordning. En människa måste komma till tro på Gud genom omvändelse. Denna väg beskrivs också som Andens sätt att arbeta med en människa. Anden kallar henne, upplyser henne genom lag och evangelium, rättfärdiggör, pånyttföder och helgar henne.

Det som sker i en handledningsgrupp kan med fördel ses i ljuset från denna nådensordningsteologi. Ofta hamnar kyrkliga medarbetare i ett tillstånd, där de på nytt behöver kallas, upplysas, pånyttfödas och helgas. Men det skadar heller inte med den dagliga omvändelse som handledningen kan erbjuda.

Också en människa som till synes lever som en kristen kan påtagligt erfara att Gud är frånvaro. Antingen har hon aldrig upplevt Guds närvaro eller också har hon förlorat tron på den. För en del är gudsnärvaron så självklar att man inte lägger märke till den innan den försvinner. Ludwig Wittgenstein beskriver detta på ett målande sätt: «Mennesket lever vanligtvis sitt liv i skinnet fra et lys som det ikke er seg bevisst før det slukner. Dersom det slukner, er livet plutselig berøvet all verdi, mening, eller hvordan man nå vil uttrykke det. Man blir plutselig oppmerksom på at den blotte eksistens – kunne man si – i seg selv nok er helt tom, åndløs. Det er som om glansen ble visket bort fra alle ting, alt er dødt. Dette skjer f.eks. av og til etter en sykdom – men det er ikke av den grunn mer uvirkelig eller uviktig, dvs. det kan ikke avfeies med et skuldertrekk. Man er da en levende død.» (Den ukjente dagboken, 22.2.1937)

Vem känner inte igen detta, även om det inte är, som Wittgenstein säger, den fulla sanningen.

Djävulen som handledare

I den strängare riktningen inom gammalkyrkligheten talades det gärna om att den oomvända människan inte längre är Guds avbild utan djävulens. Från handledningssynpunkt kan det vara frestande att betrakta den handledning som djävulen själv bedriver. Det är en handledning som utövas både med den oomvända, med den som befinner sig på ökenvandring i själens dunkla natt och med människan i livets alla skiften, där de små djävligheterna tenderar att avlösa varandra.

Den bibliska exempelberättelsen är givetvis den som handlar om hur Jesus frestas av djävulen och som fått en av sina stora tolkningar i avsnittet om storinkvisitorn i Dostojevskijs Bröderna Karamazov.

För det första försöker djävulen reducera tillvaron till att bara handla om det materiella. Men Jesus tar avstånd från denna metod genom att på ett för en språkssystemiker tillfredsställande sätt säga: «Människan skall inte leva bara av bröd, utan av varje ord som utgår ur Guds mun.» (Matt 4: 4) Det är en storslagen proklamation av språkets majestät och bekräftar vikten av att det gudomliga ordet i hela sin vidd kommer till användning.

För det andra vill djävulen locka Jesus till underverk. Nu rör det sig inte om en materialisering utan om ett förändligande. Men den metoden är lika farlig. Jesus avvisar den. «Du skall inte sätta Herren, din Gud, på prov.» (Matt 4: 7) Det är en enträgen varning om att inte genom fagra och till synes fromma ord, vilseföra och bedra.

För det tredje erbjuder djävulen makt mot dyrkan av handledaren själv. Men också denna metod säger Jesus kategoriskt nej till: «Gå din väg, Satan. Det står ju skrivet: Herren, din Gud, skall du tillbe, och endast honom skall du dyrka.» (Matt 4: 10) Det är än en gång orden, denna gång de skrivna, som står i fokus. Ingen annan auktoritet behövs än det gudomliga ordet självt. Djävulen har gjort det för en språk-systemisk handledare ödesdigra misstaget att uppträda som självfögdande besserwisser och maktmänniska.

När man i en handledningsgrupp övervunnit dessa frestelser är det dags för änglarna att göra sin entré.

Handledning och andlig vägledning

I konkurrens med djävulens handledning utför Den heliga Andens sitt verk. Det är en mödosam sysselsättning både för Anden själv och den handledda människan.

Som alltid har vi lust att hjälpa Gud på traven. Det som idag kallas andlig vägledning är en del av den professionella samtalskulturen och har sina rötter långt bak i den kristna idéhistorien. Värdemässigt skiljer sig andlig handledning från språkssystemisk handledning genom att den explicit syftar till att fördjupa den handleddes gudsrelation. Språkssystemisk handledning har inte uttalat det syftet utan avser att skapa en miljö, där ett tema kan belysas så allsidigt som möjligt.

Det innebär inte att den språkssystemiska handledningen skulle vara mindre andlig än den andliga vägledningen. Men uppenbarligen uppfattar de två traditionerna «andligt» på något olika sätt. Från språkssystemiskt håll kan man ibland försiktigtvis undra om det som vanligtvis kallas andlig vägledning möjligen riskerar att göra det andliga för snävt. Ibland kan man heller inte undgå misstanken att det kan röra sig om människors verk snarare än Guds.

Handledning i kyrkan

Handledningen äger rum i kyrkan, som är de heliga samfund. Det gör handledningen som sådan till en andlig handledning. Men det sätt på vilket handledningen bedrivs kan också tillhandahålla en modell för det andliga livet.

Handledningen kan vara ett mönster för hur gemenskapen i kyrkan skall gestaltas. Den kan vara en kultur för kyrkans framtid. I handledningsgruppen är alla på samma nivå, då det gäller gudsrelation och troserfarenhet. Handledaren är inte en större expert än någon annan i gruppen på Gud, tro eller människa. Var och en är i stället expert på sitt eget gudsförhållande. Det känns kanske bättre om vi då tar «expert» bokstavligt som «en som försöker». Där är således varken jude eller grek, man eller kvinna, handledare eller handledd.

Därmed erbjuder också handledningen en modell för detta att vara präst, diakon eller kateket. Vi kan se de kyrkliga medarbetarna som handledare, som personer vars uppgift det är

att skapa ett rum för det andliga samtalet, i vidaste bemärkelse, och se till att detta samtal hålls levande. För den präst, diakon eller kateket som själv går i handledning blir denna i sig alldeles oberoende av dess innehåll förebildlig för den dagliga gärningen.

Upplösning och nåd

Inom den språkssystemiska traditionen talar man inte så mycket om att man genom handledning löser (på engelska *solve*) ett problem som att problemet ifråga upplöses (*is dissolved*). Genom att frågor ställs till det som berättas, skapas nya infallsvinklar. Dessa frågor skapar i sin tur undan för undan nya berättelser. «Ni har hört att det blev sagt till fäderna. Men jag säger er.» (Matt 5:21–22) Under det att berättelsen på detta sätt förändras, kommer så småningom det som en gång återgavs som ett problem att förlora sin problemkaraktär. I den nya berättelsen kommer «problemet» inte längre att vara något problem. Det har antingen funnit sin lösning eller försvunnit som problem. Det har kort gott upplösts. Denna upplösning är inte något som uppkommer genom ett metodiskt tillvägagångssätt från handledarens eller handledningsgruppens sida. Den infinner sig spontant och överraskande, liksom utifrån. «Det outsägliga finns visserligen. Detta visar sig, det är det mystiska.» (Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 6.522.)

Upplösningen har stora likheter med det som vi från kristet håll brukar kalla nåd. Upplösningen är lika litet som nåden något vi förfogar över. Men liksom Ordet och sakramenten är nådemedel skulle man kanske kunna kalla också handledningen ett nådens medel.

Nytt synsätt och omvändelse

Den vars problem har försvunnit upplever världen på ett nytt sätt. Det vore inte fel att med kristen terminologi tala om att en sinnesändring har ägt rum, en metanoia som det heter på grekiska och som vi översätter med omvändelse. Från språkssystemisk horisont är denna sinnesändring en språklig förändring. De är i ljuset från den nya berättelsen som Gud, världen och det egna jaget nu betraktas. Det är som om Andens friska vind har skingrat dimmorna.

Self-agency

Omvändelsen i den gammalkyrkliga väckelsen syftar till att återge människan rätt kunskap, fri vilja och förmåga att handla i enligt med Guds avsikter.

När de vise männen återvände till österns länder, «tog de en annan väg hem till sitt land». (Matt 2: 12) De hade i drömmen fått veta vilka faror som hotade, på samma sätt som den handledda i gruppen får syn på de faror som hotar om man inte ändrar sin pastorala praxis.

Den språkssystemiska handledningen syftar till att skapa handlingskraft (self-agency) hos den handledda. Hon skall genom sitt nya synsätt kunna förändra den verklighet som finns utanför handledningsrummets «drömtillvaro». Från förklaringsberget skall hon ner i vardagens dal. Genom detta visar hon vilken kraft som finns koncentrerad i det gudomliga ordet och de berättelser som flyter fram ur dess källor. Hon förkunnar på det sättet Guds väldiga

gärningar för människor som på ett lika tragiskt som komiskt sätt längtar efter den gudomliga närvaro i vilken de ständigt lever, rör sig och är till.

Helgelsen

Paulus säger att det är som sig bör att han själv förminskas och Kristus växer till. Det är helgelsens hemlighet. I det språkssystemiska arbetet blir principen om icke-vetande allt viktigare för den som fördjupar sig i den genom att handledda och själv bli handledd. Det är på icke-vetandets väg vi fortsätter att söka det gudomliga mysteriet i den verklighet och i de medmänniskor, om vilka Gud alltid kan låta en ny berättelse födas.

Noter

1 Språkssystemisk handledning finns beskriven *Hoppa, landa mjukt. Arbetshandledning – en kultur för kyrkans framtid*. Västerås 2001, sid 48–63.

Sammenfatning:

Utfra et språkssystemisk perspektiv drøftes veiledning i kirkens rom som refleksjon over pastoral praksis. Fordi veiledningen finner sted innen rammen av de helliges samfunn, kirken, blir den nødvendigvis åndelig veiledning. Dette følger av at den pastorale praksisen en reflekterer over, både er et resultat av troen og har troen som sitt innhold og arbeidsfelt. Følgelig er gudsrelasjon og troserfaring det underliggende temaet i all pastoral veiledning. Artikkelen drøfter hva dette innebærer. Forfatterne hevder at veiledning kan være et mønster for hvordan fellesskap i kirken kan dannes, og at den representerer en kultur for kirkens fremtid.

Tore Kristian Lang: Familieterapeut i privat praksis. Faglig ansvarlig for ABV i Borg bispedømme
Adresse: Dolven, 3267 Larvik

Karl-Erik Tysk: Prest i Svenska kyrkan. Tilknyttet Svenska kyrkans centrum för arbetshandledning
Adresse: Svärdsjövägen 17, S-812 93 Kungsgården

Ledelse som tjeneste

– tilslørende eller normerende for maktutøvelse?



AV OLAV SKJEVESLAND

olav.skjevesland@kirken.no

«Mange yngre kunstnere søker makt.
Jeg vil være en kraftkilde»

Stein Mehren

Ledelse i kirken er tjeneste for Kristus. Ledelse i menigheten er å tjene gudsfolket på stedet. Slik lyder det fromme kirkespråk, men er det sant, i realiteten? Styrer tjenesteaspektet ledelse i kirken, eller tilslører denne type språk at makt anvendes i kirken på en krassere måte enn vi liker å snakke om? Foregår det på maktens arena mye urent trav i lys av en i og for seg korrekt kirkelig ideologi? Er ledelse i kirken, om ikke gjengs så til tider, en hard maktutøvelse som knuger mennesker ned, devaluerer dem og tar fra dem rom og motivasjon for byggende innsats?

«Makt» er på mange vis et tema omgitt av atskillig forlegenhet innenfor protestantismen. Temaer som distribusjon av makt, autoritetsfordeling og kirkerett har – generelt sett – ikke vært viet stor oppmerksomhet i vår konfesjonsfamilie. Det mener jeg bl. a. holder stikk innenfor norsk kirkefaglig utdanning. Og fordi man ikke alltid har våget å tale åpent og fritt om makten som fenomen, kan urettmessig og ufin maktbruk til tider slå til der ute på kirkemarken. Det man ikke tør å være åpen om, kan uforvarende komme bakpå en. Det som ikke tematiseres i det åpenbare, har en lei tendens til å melde seg i det dulgte...

Dessuten opplever noen rett og slett makt som noe skittent: Edel er den som *avstår* fra

makt. Men makt er jo også utgangspunkt for å kunne iverksette gode ting, ta initiativ som virker til det gode. Makt er mulighet – .

Den romersk-katolske kirke har gjennom sin utbygde kirkerett og sin tradisjonelt hierarkiske struktur gjort maktforholdene mer gripbare og tydelige. Men det er åpenbart problematiske sider også ved en stram ovenfra-og-nedad-ordning, ikke minst i dagens kultur med sterk individualisme og autonomitenkning.

Ursituasjon nr. 1 – diskusjonen om æresplasser

Som teologisk startpunkt på en drøftelse av ledelse og maktutøvelse i kirken, melder raskt «urscenen» i Matt 20,20–28 seg for tanken. Det spørsmål som der kommer opp, springer ut av en diskusjon om æresplasser i det fremtidige gudsrike. Det er Sebedeus-sønnenes ærgjerrige mor som ber om at hennes gutter må få de gjeveste setene ved Jesu side når Riket kommer med kraft.

Et slikt ønske utløser en viktig undervisning fra Mesterens side: «Dere vet at folkenes fyrster er herre over dem, og at de mektige menn hersker over dem med makt. Slik er det ikke blant dere. Den som vil være stor blant dere, skal være de andres tjener –».

«Slik skal det ikke være blant dere». Størst er tjeneren, ikke herren. Jesus setter en annen standard, en omvendt vurderingsnorm. Jesus

er den merkelige kongen på et esel. Han er Herren som må dø på et kors. Paulus utfolder samme mønster i Kristus-hymnen i Fil 2,5–11: Kristus «tok på seg en tjeners skikkelse» (v. 7), «han fornedret seg selv», men Gud «har høyt opphøyet ham» (v. 8f).

Kristus i tjenerens skikkelse setter et forbilde (jf. Joh 13), men nettopp gjennom sin tjeneste er det han blir opphøyd. Her ser vi et mønster av fornedrelse og opphøyelse i spenningsfylt kontrast. Etter korsdøden stiger den oppstandne frem for sine venner: «Meg er gitt all makt →» (Matt 28,18). Når NT taler om makt, er vi snart inne i det motsigelsesfulle språk: «Når jeg er svak, er jeg sterk» (2 Kor 12,8.10).

Det maktkritiske drag i Det nye testamente

En viktig konklusjon gir seg av dette innledningsvis: Det går et maktkritisk drag gjennom NT, og det må fastholdes og gis kraft i all kirkelig refleksjon om ledelse og maktutøvelse. Her ser vi likefrem noe *normativt* for både ledelsestenkning og lederstil i kirken. Ja, også *leder-stil*, hvor Jesus har levert et stykke modell-læring som blir stående for all ettertid. Og samtidig: På bakgrunn av oppstandelsen – «meg er gitt all makt» – var det også åpenbart en særegen «maktbevissthet» i den tidligste kirke. Vi leser ut av tekstene en kontrast mellom indre, seiersbevisst maktfølelse i lys av påsketroen – og en ytre avmakt på bakgrunn av erfaringen i Jesu etterfølgelse. Det er sterkt når Paulus skriver: «Når Gud er for oss, hvem er da mot oss» (Rom 8,31). Men i rak motsetning kan det lyde: «Vi er blitt som utskudd i verden, som avfall for alle →» (1 Kor 4,13).

Et språklig signal er også verdt å merke seg i denne sammenheng: NT oppviser ikke de vanlige greske ord for å betegne maktposisjoner (*timæ*, *arché* o.a.) når indre forhold i menigheten skal beskrives. Også i en slik enkel språklig observasjon er det mulig å se et maktkritisk trekk i NT.

I kirken skal det tenkes «annerledes» om ledelse og maktutøvelse. Kristus har all makt, men kirken har del i den kun i form av *tjeneste* – og vi kan legge til: som lidelse i Jesu etterføl-

gelse. Luther så derfor helt rett da han konstaterte at NT spiller ut en korsteologi, ikke en herlighetsteologi. Og likedannelse med Kristus må som ytterligere konsekvens innebære en solidaritet med de undertrykte og fattige, ikke makthaverne.

Kirken som sosial størrelse

Men som enhver sosial formasjon ble også urkirken ganske snart stilt overfor spørsmålet om organisering, distribusjon av makt – og etter hvert også om rettsordning. Urkirken befant seg således raskt under de vilkår for gruppedannelser som dagens sosiologi arbeider med og analyserer. Kirken er evangeliets sosiale konsekvens, og som sosialt fellesskap blir den utsatt for den dynamikk som til vanlig utspiller seg i sosiale gruppedannelser. Dette er en del av kirkens «verdslighet», så å si.

Dermed ble ledelse i urkirken – og det gjelder kirken til alle tider – et dialektisk forhold mellom idéer og sosiale strukturer. Menighetsliv, som alt sosialt liv, blir medbestemt av sosiale faktorer, av ulike aktører – og dermed, naturlig nok, av deres teologi.

Makt som fenomen

Å tale om kirken som sosial størrelse leder oss nødvendigvis til temaet «makt». Rent allment er det to-tre hovedtradisjoner i analysen av makt:

- (1) perspektivet *makt og vilje*: det å forfølge en hensikt, et aspekt som Fr. Nietzsche drev til ytterste konsekvens, jf. hans berømte utsagn: «Leben ist Wille zur Macht» – å leve er vilje til makt
- (2) perspektivet *makt og skjebne*: det å overrumples og overmannes av naturkrefter, epidemier og andre påførte tilstander. – Nært beslektet med dette aspekt er
- (3) perspektivet *makt og magi*: det fenomen at gjenstander, steder, personer og handlinger er ladet med en mysteriøs og ukontrollerbar makt som plutselig kan slå til.

Det er det første perspektiv – makt som viljesuttrykk, det å forfølge en hensikt – som er det relevante i vår sammenheng. En klassisk defi-

nisjon av makt er levert av Max Weber, som sier at *makt er muligheten til å innordne andre under sin vilje, uansett på hvilket grunnlag det skjer*. Det kan således skje gjennom frivillig tilslutning, i det man innordner seg under makthaverens autoritet. Og helt motsatt: Maktutøvelsen kan foregå med tvang og rent fysiske tiltak. En mellomposisjon her er at makt kan utøves gjennom lokkemidler, belønning, ros – eventuelt ved trussel om straff.

Forenkelt sagt består makt i muligheten til å innvirke på andres liv – positivt eller negativt. I Jesus-historien, slik evangeliene fremstiller den, ser vi tydelig at makt sannelig kan være med ord å gripe inn i andres liv: «Da han kom forbi tollboden, fikk han se Levi, sønn av Alfeus, sitte der, og han sa til ham: 'Følg meg'. Og han reiste seg og fulgte ham» (Mark 2,14). – Her rapporteres nærmest en charismatisk handling. Vi har å gjøre med et stykke charismatisk lederskap, hvor en person utstråler en kraft og fascinasjon som blir uimotståelig.

Hvis kjernen i makten er muligheten til å innvirke på andres liv, er det åpenbart viktig at denne mulighet forvaltes så «rent» og gjennomsigtig som mulig. Dette må i særlig grad gjelde for kirken, som lever i hans etterfølgelse som så fundamentalt bestemte ledelse og makt i tjenestens kategorier – med det mål å gjøre mennesker fri. Fri i forhold til synd, svik og lammende fortid, og fri til å utfolde sitt potensial i byggende innsats.

Men kirkelige tjenestebærere – som samtidig rettferdige og syndere – går ikke klar av faren for å grumse til sitt lederskap og maktutøvelse. Avsporinger fra «ren» maktutøvelse har pastoralpsykologien i senere tid gjort oss bevisst på. Selv om pastoralpsykologien primært har hatt presten som tema, kan flere av dens innsikter overføres til andre tjenestegrupper i kirken.

«Hjelpersyndromet» som forurensningskilde

Som allerede nevnt, lever kirkelige tjenestebærere på et vis mellom allmakt og avmakt: De er på sett og vis på Guds side, på den Allmektiges parti – men kjenner samtidig på maktløshet. Et

liv likedannet med Kristus befinner seg, noe pompøst sagt, mellom fornedrelse og opphøyelse.

Hva driver et menneske inn i en vei og vandrings mot kirkelig tjeneste? Motivasjonen kan være så mangt, for noen står den ikke en gang tydelig. Noen blir rett og slett sosialisert inn i kirkens arbeid, andre kan ha et helt batteri av begrunnelser: Å hjelpe andre. Dele troen. Misjonere. Avklare personlige eksistensspørsmål. Forvalte tradisjon og verdier. Eller rett og slett å få et levebrød. Dersom noen søker kirkelig tjeneste for å få del i Guds allmakt – med full adgang til den Allmektiges konto – er vi ikke lenger i kirkens rom, men i psykiatrien.

Maktproblemet er vanskelig tilgjengelig. Det kan ligge en skjult form for usunn menneskelig streben her. Men ingen som er ved sine fulle sanser vil si: Jeg har gått inn i kirken fordi jeg vil få del i Guds allmakt! Søker man til kristendom-, teologi- eller diakoni-studiet, søker man noe som gir fundamental livsorientering. Noe som er mer enn jordisk og menneskelig. Her ligger det, sterkere eller svakere, en lengsel etter transcendent forankring av livet.

«Jeg har da ingen makt!» Kirkeledere har latt slike replikker falle – enten i naivitet eller av uvitenhet. Det er umulig å overse at kirkens tjenester har elementer av makt i seg – dvs. muligheten til å innvirke på andres liv, på godt og ondt. Innenfor pastoralpsykologien har fenomenet «hjelpersyndromet» (W. Schmidbauer) en tid vært omgitt av en viss oppmerksomhet: Noen mennesker søker inn i omsorgsyrker for å utfylle eller kompensere for mangler i egen personlighet eller livssituasjon. Yrkesutøvere med «hjelpersyndrom» mangler innsikt i egne svakheter og følelsesbehov. Den indre situasjon i et menneske med slikt syndrom er å ligne med en forsvarsløs og sulten baby bak en ofte prektig fasade. Fordi hjelperen ikke har nødvendig selvinnsikt og ikke erkjenner sitt fordreide behov for bekreftelse, tar han/hun fatt i andre mennesker for å oppnå følelsesmessig stabilisering.

På denne bakgrunn kan en ledende pastoralpsykolog hevde at «å hjelpe betyr å herske» (D. Stollberg). Preste- og diakontjenesten hører til omsorgsyrkene. Og siden motivasjonen til

disse yrkene gjerne er sterkt preget av motivet om å hjelpe andre, kan prester og diakoner i sin hjelperfunksjon fanges i maktkonstellasjoner som er tilslørt for de involverte, og dermed usunne og livshemmende.

Å bearbeide hjelpersyndromet – og avklaring kan her være alt fra åpenhjertig arbeidsveiledning til dybdeanalyse – handler ikke nødvendigvis om å «avsløre» grumsete motiver og stemple nestekjærlig innsats som forkvaklet egoisme. Det handler om å være vår og våken i situasjoner som har sine faremomenter både for hjelper og konfident. Poenget er å gjøre kirkelige medarbeidere klar over det maktspill og den dynamikk som *kan* oppstå i tette mellommenneskelige relasjoner, og hvor religion og eksistensspørsmål som regel er involvert. For her kan det nettopp oppstå tilslørt maktutøvelse, i det man tar kontroll over andre for å kompensere brist i egen personlighet og savn i eget liv.

Makt som positiv innflytelse

Det speil som pastoralpsykologien holder opp for å gjøre oss bevisst på egne blinde flekker og på faren for usunn involvering i andre menneskers liv, skal ikke hindre oss i å se innflytelsens positive muligheter. Undersøkelser om maktens psykologi vil nettopp forstå makt som det å ha innflytelse, i konstruktiv mening. Det er av grunnleggende betydning – også i kirkelig sammenheng – at medarbeidere får opplevelsen av å bety noe, at deres nærvær, ord og handlinger verdsettes. Og dette leder oss nok en gang til det viktige poeng at medarbeidere – både lønnede og frivillige – må kjenne at de har sine *innflytelsessfærer*, sine spesifikke områder og funksjoner. Dermed er vi saklig sett i nærheten av den teologi Paulus utfolder om nådegavene –.

En kirke med «nådens struktur»

Som nevnt innledningsvis, må kirken betraktes både som institusjon i verden og – mer fundamentalt – som fellesskap i Kristus, en *communio* i Åndens enhet. Sett i institusjons-perspektivet er kirken satt til å være en struktur til tjeneste for nådemidlenes frie vei ut til menneskene. Som redskap for nådens midler, bør

kirkens ytre orden fremstå som en «nådens struktur», jf. Hans Dombois' perspektiv på kirkeretten som en «nådens rett», som «Recht der Gnade». Retten er til for evangeliets skyld, ikke motsatt. Å tale om kirkens struktur og rettsordning på denne måten, er ikke ensbetydende med en «snillistik» og ettergivende arbeidskultur. Når evangeliet ikke lenger er evangelium, har forkynnelsen diskvalifisert seg selv og må tilbakevises med full kraft, jf. Gal 1,6–9.

Kirkens rett er dypest sett ikke en del av den verdslige rett (om dette diskuteres det riktignok blant kirkerettslærde!). Den er en åndelig rett basert på Kristi lære og eksempel, og springer ut av sentrale bibelske begreper som nåde, kjærlighet, fellesskap (*koinonia*). Dette er en rett som preges av rikdommen i det bibelske materiale. Retten har sin basis i evangeliet og har en støttende funksjon til evangeliets løp i verden.

Stikkord som «nådens struktur» og «nådens rett» er anvendt her fordi de kan ivareta det kontrastfylte i kirkens tilrettelegging av ledelse, maktutøvelse og rettslige forhold. Man kan si at slike uttrykk fanger opp den «annerledeshet» som Jesus siktet til da han i kontroversen om æresplasser i Guds rike, sa: «Slik er det ikke blant dere».

Både som fellesskap i Kristus og som institusjon i verden trenger kirken ledelse, maktutøvelse og rettsorden. Ytre rammeverk er ikke i strid med kirkens vesen, slik Rudolf Sohm (1841–1917) og etterfølgere hevdet, men tvert om en følge av dens egenart. Ledelse i kirken står i et tjenende forhold til kirkens sendelse og oppdrag i verden. Derfor må enhver diskusjon om ledelsen i kirken ha kirkens egenart for øyet.

Kirken – en relasjonell størrelse

De vigslede tjenester er plassert i relasjon til hverandre og til hele menigheten. Menigheten er en korporativ størrelse i et grunnleggende hverandre-forhold. De mange «hverandre»-ordene i Paulus-litteraturen bevitner dette til overmål: «Bygg hverandre opp» (1 Tess 5,11), «bær hverandres byrder» (Gal 6,2), osv. Funksjoner som ikke står i en tjenende relasjon til menigheten, er på siden av saken. De feiler på oppdraget. Den enkelte tjenestes særpreget

blir tydeliggjort og vedlikeholdt i relasjon til de øvrige. Det må være forskjell på tonene, sier Paulus i sin undervisning om menighetens nådegaver (1 Kor 14,7). Definerte tjenester ivaretatt av personer med trygg identitet, dét er poenget.

I det hele rommer tanken om Kristi legeme at kirken er en relasjonell størrelse. Legeme-tanken er jo i høy grad en relasjonell forståelsesmodell. Å se tjenestene i et relasjonsperspektiv innebærer at en etablert autoritet befinner seg innenfor fellesskapet. Kirken som sosialt system trenger en etablert maktrelasjon (herredømme) som er legitimert og institusjonalisert. «Herredømme» er, for å bruke klassisk organisasjonsterminologi, en egenskap ved et sosialt system. Det representerer et strukturelt prinsipp som plasserer aktørene i deres respektive posisjoner.

De etablerte maktrelasjonene behøver ikke forstås og praktiseres som en umyndiggjørende hierarkisk struktur – den ene over den andre – men i en tjenestestruktur som både gir medarbeidere innflytelse og en positiv innordning i fellesskapet.

Hvis vi tar en rask avstikker til de greske kirkefedre for å søke om hjelp til å avklare spørsmålet om ledelse og makt i kirken, vil vi bli belært – av Gregor av Nazianz for eksempel – om at slike saker må modelleres i pakt med den treenige Gud og Treenighetens innbyrdes relasjoner, fremfor i tråd med sekulære tanke- og talemåter som impliserer forestillingen om forrang og over/underordning. Den innbyrdes kjærlighet mellom Faderen, Sønnen og Ånden blir grunnstrukturen som også må få sette tjeneste-perspektivet på all ledelse i kirken.

Ledelse som strategisk kommunikasjon

Det relasjonelle perspektiv på kirken med dens mange lemmer, hjelper oss å se ledelse som tjeneste. Ledelse handler om å sette i stand fellesskapet til å være kirke i verden med tydelig identitet og sendelsesbevissthet.

Makt utøves i relasjoner, i sosiale prosesser, som tilpasses i forhold til oppdrag og medbestemmelse. I relasjonelt lederskap blir kommunikasjon en hovedsak. *Relasjonelt lederskap er ensbetydende med kommunikativt lederskap.* Fra dette allmenne synspunkt kan det bygges bro

over til et mer spesifikt teologisk tenkesett. Forkynnelsen er jo en språkhendelse. Og for luthersk kirketenkning er det fundamentalt at kirken er skapt ved Ordet og lever av Ordet.

Jeg gjentar en viktig sats: Lederskap må defineres i forhold til egenarten ved den størrelse som skal ledes. I kirken som et produkt av Ordet (*creatura verbi*) må spørsmålet om lederskap og maktutøvelse i særlig grad kretse om språket som lederinstrument. Dette korresponderer både med apostlenes ledelsesprinsipp, som var konsentrert om «Ordets tjeneste» (Apg 6,2) – og med reformatorenes sterke poengtering av at kirkeledelse ikke skal skje ved menneskelig makt, men ved Ordet alene («*sine vi humana, sed verbo*», Conf. Augustana art. 28).

Dersom ledelse i kirken grunnleggende forstås som et aspekt ved Ordets tjeneste, fremstår forkynnelsen og prekestolen som interessant base for utøvelse av lederskap. Jeg stiller spørsmålet til ettertanke for oss alle: Hvor mange prester forstår sine mange anledninger på prekestolen som mulighet for å utøve lederskap? Prekestolen et sentralt utgangspunkt for lederskap når vi forstår ledelse som en kreativ, språklig prosess.

Ett av de tydeligste eksempler i nyere tid på at Ordets tjeneste har et stort ledelsespotensial, er øst-tyske presters mobiliserende og veivisende innsats i det gamle DDR i tiden forut for «die Wende» i 1989. Kirken fremsto i disse kritiske år av Europas historie som et fristed for åpen samtale og folkelig bevisstgjøring. Og prekestolen var arena for lederskap! At historien siden tok andre løp, er en sak for seg...

Vi har sagt at makt består i muligheten til å innvirke på andres liv, positivt og negativt. Ledelse er å påvirke andres liv gjennom språk, kommunikasjon. Poeter og filosofer kan aldri slutte med å undres over språkets gåtefulle vesen og dets mange forunderlige veier inn i menneskesinnet. «Eit ord er eit under», sa Tor Jonsson. «Sproget er det ypperste Middel til Aandsdannelse», skrev Henrik Wergeland. Og filosofien i det 20. århundre har i stor grad vært språkfilosofi. For når oppmerksomheten etter hvert har vendt seg bort fra subjektet (fornuft) og fra observasjoner av det gitte «der ute» (empirien), kommer det som på et vis befinner

seg mellom subjektet og verden i fokus, altså språket, som tolker og gir navn til tingene.

«Urscene» nr. 2 – avskjeden på fjellet

Når vi taler om ledelse, er det således viktig å understreke språkets mobiliserende kraft. Gjennom språket kan lederen skape en felles forståelse av foreliggende situasjon, av oppgavene og veien fremover mot løsningene. Slik sett fremstår Jesu avskjed med disiplene på fjellet i Matt 28 som en ledelsens «urscene» nr. 2 i NT. Her beskriver Jesus majestetisk den totalt nye *situasjon* som foreligger etter oppstandelsen («meg er gitt all makt»), *visjonen* («gå ut i all verden» og gjør disipler) og *virkemidlene* (ved å døpe og lære).

Matt 28 som «urscene» preger – bør prege – all tenkning om lederskap i kirken som en dynamikk som inkluderer hele fellesskapet og setter det inn i et misjonerende sikte. De 11 apostler på fjellet den gangen var jo både kimen til Kristi kirke og kirkens påtroppende lederskap – i ett. Hvor mye kan vi trekke ut av akkurat denne innsikt? Mon ikke også dette kan tolkes slik at ledelse i kirken må forstås som et korporativt anliggende som involverer hele gudsfolket?

Ledelse som retorisk fenomen

Ledelse handler i dag i mindre grad om den ene, sterke toppfigur som tar de tøffe beslutninger, men mer om brede overveielser om mål, veivalg og virkemidler. Hvis ledelse i stor grad er en språklig-kreativ prosess, kan ledelse betraktes som et retorisk fenomen. Nå er retorikken, etter lang tids forsømmelse, på ny kommet i skuddet, ja, nærmest blitt mote. Men den retoriske innfallsvinkel til å drøfte ledelse er i flere henseende et fruktbart perspektiv.

Med tanke på å gå klar av ledelse som utilbørlig maktutøvelse – vårt tema her – er det for det første verdt å notere at den klassiske retorikk var etisk bevisst. «Bare en god mann kan tale godt», slik lyder en retorisk fundamentalsats. Betoningen av talerens *ethos*, altså av personlige kvaliteter og troverdighet, er sterk i de klassiske retoriske håndbøker fra antikken. Taleren må ha noe å fare med (*logos*), eie formidlingsenergi (*pathos*), og altså integritet (*ethos*).

Den klassiske retorikk står opp mot den sofistiske retorikk, som tilslørende og forførende kan tale om hva som helst uten real-kunnskap, og dermed manipulere tilhørerne og gjøre dem til objekter uten å vise respekt for dem som selvstendige individer. Den sofistiske retorikk ivaretar ikke sanne *kommunikative* handlinger, men gjør dem om til *instrumentelle* handlinger hvor mennesker forvrenges til påvirkningsobjekter. Den klassiske retorikk er, motsatt, innsiktet på å *overbevise* gjennom fair meningsutveksling, ikke om å *overtale* gjennom pågående press, endog med trusler om sanksjoner og straff. *Overbevisning* er en frukt av ettertanke og modning. *Overtalelse* kommer som følge av ordgyteri og pågående press.

Videre opererer retorikken som kjent med tre ulike taleformer, eller sjangre:

- *rettstalen* i det juridiske rom om (straffbare) forhold i *fortiden*
- *lovprisningstalen*, oppvisningstalen ved de seremonielle anledninger her og nå, altså i *presens* form
- og *den overleggende, deliberative tale* omkring målsettinger og veivalg med henblikk på *fremtiden*.

Hovedkonklusjonen på disse overveielser blir dermed denne: Som språklig-kreativ prosess kan ledelse i kirken bestemmes som et stykke deliberativ retorikk, hvor fellesskapet overveier mål og strategi i lys av kirkens overordnede oppdrag – det være seg i stab, råd eller kirke-møte. En deliberativ retorisk prosess er avhengig av de igangsettende innspill fra personer som «ser» og «vil» noe, og som evner å få andre med i en felles tenkning og strategi. Gode ledere særpreges ved at de har en medrivende evne!

Ett poeng til sist som ikke må glemmes: I en tid hvor de mange ledelsesteorier florerer og ledelseslitteraturen blir uoverskuelig, skal vi i kirken minne hverandre om det vi kan kalle ledelsens *intuitive* side, den som springer ut av åndelig innsikt og dømmekraft. I disse tider må vi oppøve – og be om – lydhørhet for «hva Ånden sier til menighetene» (Åp 2–3). Dette er et genuint aspekt ved ledelse i kirken.

*

Kirkelig lederskap tar alt i alt form av en sam-
lende, korporativ prosess innenfor menighets-
fellesskapet, hvor noen – i et tjenende perspek-
tiv – anerkjennes og gis rom som inspiratorer,
for ikke å si: katalysatorer, til helhetens beste.
Gjennom dette kan de ulike medarbeidere og
nådegaver bli motivert og støttet til tjeneste i
rammen av Guds frelsesvilje for verden.

I denne sammenheng ligger det også andre
temaer og presser på, bl. a. det sentrale poeng
som ligger i å utvirke en sakssvarende *lederstil
formet i tjenerens bilde*. Dessuten trengs det et
klart syn for menighetenes ulike historikk, for
deres varierende vilkår og ulike situasjoner –
momenter som peker på behovet for *situasjons-
bestemt ledelse*.

Sammendrag:

Er ledelse i kirken genuin tjeneste eller tilslørt maktutøvelse? Det reises spørsmål om ikke kirken ofte taler unnvikende om fenomenet makt. Temaet maktutøvelse fører oss til Matt 20,20–28, hvor Jesus (som NT for øvrig) uttaler seg maktkritisk: Stor er den som er alles tjener. Makt er muligheten til å innvirke på andres liv (M. Weber), og denne må forvaltes så «rent» som mulig. En «forensningskilde» er det såkaldte «hjelpersyndrom»: å utnytte andre mennesker til å dekke grumsete behov i eget liv. Makt må i kirken fremstå som å øve positiv innflytelse. Og kirken bør fremstå som en «nådens struktur», hvor de ulike tjenester er innordnet i en etablert maktrelasjon («herredømme»). Denne utgjør en tjenestestruktur som gir medarbeiderne innflytelse og en positiv innordning i fellesskapet. I tråd med nyere ledelsesteori påpekes det at lederskap fremfor alt er kommunikativt lederskap, m.a.o. et aspekt ved Ordets tjeneste. Ifølge klassisk retorikk fremstår da ledelse i kirken som en type overveiende, deliberativ tale omkring mål og veivalg med henblikk på fremtiden.

Spirituality and theology



BY PHILIP SHELDRAKE

philip.sheldrake@durham.ac.uk

Paradoxically, the progressive decline in religious practice in the West has been accompanied by an increasing hunger for spirituality.¹ One sign of this is the availability of an extraordinary variety of books and courses on the so-called New Age, popular psychology, science and religion, mysticism, ritual and meditation. For example, in general book stores in England, popular editions of Christian mystics such as Meister Eckhart or Hildegard of Bingen sit alongside Sufism and the occult. In the British Isles, Celtic spirituality (sometimes a rather uncritical pagan-Christian mix) has been enthusiastically 'rediscovered'. Music too plays its part in the spirituality renaissance as recordings of monastic chant appear in CD best-seller lists.

Many people who are interested in spirituality are also suspicious of religious dogma. A coherent belief system is no longer assumed to be necessary for a fruitful spiritual journey. There has been a privatisation of spirituality and a concentration on the interior life. 'Spirituality' is often eclectic and anti-rational. This reflects a wider Western cultural fragmentation popularly known as postmodernity.

Alongside this cultural phenomenon there has been a second important development over the last fifteen years or so, at least in the English-speaking world. Spirituality is slowly being accepted as a serious academic subject whether in centres of Christian education or in some university departments of theology and

religious studies. Although spirituality is frequently taught in a comparative rather than classically theological way, I will limit myself today to spirituality in close relationship to Christian theology.²

The Culture of Postmodernity

Teachers, scholars and pastors are not protected from the popular interest in spirituality even if they have some misgivings about some of its features. Equally, for better or for worse, the impact of postmodern culture (as well as theory) on the developing field of spirituality has been significant.³

Postmodernity is too complex to discuss fully but a brief summary might go as follows. Its roots lie in the experience of loss that, theorists suggest, characterises the last part of the 20th century. What has been lost is the spirit of optimism and certainty associated, at the beginning of the twentieth century, with an apparently stable social, religious, intellectual and moral order. The decisive breakdown began with the 1914–1918 war and reached an appalling climax in the Nazi death camps and the bombing of Hiroshima and Nagasaki.⁴

Theorists seem to support broadly one of two versions of postmodernism. The first is essentially deconstructive. It is radically suspicious of attempts at normative interpretations of culture. The second form is less extreme. It recognises the reality of social and cultural fragmentation but seeks to reconstruct a strategy

that will enable us to offer some kind of authoritative interpretation of events. However, both versions of postmodernism have something in common. They reject the optimism of 'modernity' or the Enlightenment about human knowledge. In other words, postmodernism criticises our over-confidence in the powers of human reason to discover essential truths or to establish definitive meaning. Postmodernism recognises that all interpretations of 'truth' are culturally-conditioned, contingent and morally flawed as well as intellectually partial. Contemporary culture is suspicious of total systems, whether moral, philosophical or theological, that seek to escape from the limitations of context. It is a short step from this suspicion to a rejection of conventional religious institutions.

Spirituality and Belief

So, Christianity in the West currently exists in an intellectually fluid and uncertain culture. Yet our faith has traditionally sought to speak about God revealed in Jesus Christ. Is this now a problem; has there been too much dogma in Christianity? For example, many people see the doctrine of the Trinity as, at best, entirely incidental to how we live as Christians.

For contemporary Christians, spirituality is no longer necessarily the practical application of a theological belief. Yet, we cannot entirely escape questions of belief. Our world-view is framed by the beliefs we carry with us. Christianity's fundamental frameworks of belief, for example the language of Trinity and Incarnation, act as the boundaries within which we come to understand ourselves, other people and the world around us. To some extent, the instinctive separation of theology from our practice of everyday life that still characterizes much western Christianity came about because believers internalized a post-Reformation, post-Enlightenment opposition between the «secular» and «sacred» spheres of existence.

There is a kind of doctrinal vacuum both inside and outside Christian communities. In the past there may, in practice, have been more variety in belief within the Christian Church than appeared on the surface. However, there was a bedrock of beliefs, even if rarely exami-

ned explicitly, that can no longer be taken for granted. Beyond the boundaries of the Christian Church, the situation is even more uncertain. While the characteristic question of the contemporary spiritual seeker is more likely to be «Who am I?», the question at the forefront of the great western spiritual classics was «What or who is God?» Equally, once detached from a community of faith, spiritual experience can easily become separated from a social vision or a concern for public ethics.

Spirituality in the Academy

I must be honest! 'Spirituality' is a word that is sometimes difficult to pin down. There have been attempts to offer generic definitions (i.e. 'spirituality as such') that transcend the assumptions of specific religious traditions. However, a number of writers question the validity and coherence of this approach.⁵ In Christian terms, a working definition might be that 'spirituality' is the study of how individuals and groups appropriate traditional Christian beliefs about God, the human person, creation, and their interrelationship, and then express these in worship, fundamental values and lifestyle. Thus, spirituality is the whole of life viewed in terms of a dynamic relationship with God, in Jesus Christ, through the indwelling of the Spirit and within the community of believers.

Where spirituality is offered within theology and religious studies syllabuses, or as a separate graduate programme, its content is usually multidisciplinary involving the study of its biblical foundations, the historical traditions, classic texts and the crucial theological issues that underlie these. Often the study of spirituality also overflows the confines of theology into an engagement with other areas of human enquiry such as the social sciences, psychology or literature. New journals have appeared with the explicit aim of encouraging a scholarly approach to the field.⁶ The last few years have also witnessed the birth of a scholarly society, the Society for the Study of Christian Spirituality, closely associated with the American Academy of Religion but with an increasingly international membership.

Yet spirituality continues to be viewed with suspicion in some academic circles. Some university theology departments share a suspicion of so-called 'applied' or 'practical' subjects. Intellectual assumptions born of the Enlightenment still pervade these universities and are not always at ease with the notion of 'experience', 'practice' or 'application'. Such concepts seem to imply uncritical subjectivity. Because the popular definition of 'spirituality' can appear rather slippery it is perceived as an intellectually shallow religiosity that at best is optional and at worst borders on the superstitious.⁷ Theologians have particular suspicions concerning spirituality. Some of these are rooted in a long tradition of separation between theology and spirituality. This has led to the two words being interpreted as concerned, respectively, with the intellectual and devotional dimensions of Christian religion. Nowadays, however, spirituality demands to be taken seriously as a scholarly field in its own right. This raises difficulties for theologians especially when spirituality refuses to see itself simply as a subordinate discipline. Spirituality appears to want to cross all kinds of disciplinary boundaries that were previously considered as 'hard'. It also seems to lay claim to almost unlimited resources (for example, historical, biblical, theological, philosophical, psychological and social scientific). Spirituality has been accused of not defining its own methodology very precisely. As a matter of fact, significant attempts have been made by scholars in recent years to provide a coherent definition and methodology from both a theological and historical standpoint.⁸ Spirituality is beginning to take shape as a substantial field with a special, but not exclusive, relationship to theology.

Historical Developments

In the West, the subject we now study as 'spirituality' began as part of an undifferentiated reflection on Christian sources and their application. From the Patristic period until the development of the 'new theology' around the twelfth century theology was a unified enterprise.⁹ To say this does not simply mean that later distinctions between *intellectual* discipli-

nes were not present. The unity of theology implied that intellectual reflection, prayer and discipleship were, ideally speaking, a seamless whole.

To be a theologian meant that a person had contemplated the mystery of God revealed in Christ and possessed an experience of faith on which to reflect. Knowledge of divine things was inseparable from the love of God deepened in prayer. For Augustine (*De Trinitate*, Books XII–XIV), God is known not by *scientia* but by *sapientia* – that is to say, not by analysis but by a contemplative «knowing» through love and desire. Patristic theology was not an abstract discipline separated from pastoral theory and practice. The unifying feature was the Bible and the Patristic approach to scripture ultimately developed, in the West, into a medieval theory of exegesis.¹⁰ Thus, theology was a process, on different levels, of interpreting Scripture with the aim of deepening the Christian life in all its aspects.

Doctrinal theology arose from this biblical base and attempted to provide a language to express an essentially mystical apprehension of God revealed in Christ and as Spirit within every Christian. The very heart of Patristic theology was mystical not in the later Western sense of subjective religious experiences but in the sense that every baptized Christian was drawn into the divine mystery through belonging to the 'fellowship of the mystery', the Church, by exposure to scripture and by participation in the liturgy. In the sixth century this insight fused with neo-Platonic elements in the writings of an anonymous theologian known as Pseudo-Dionysius or Dionysius, to produce a more explicit 'mystical theology'.¹¹ The unity between knowledge and contemplation found its supreme expression in the West in the Golden Age of monastic theology. This stretched from Gregory the Great in the sixth century through Anselm of Canterbury in the eleventh century to Bernard of Clairvaux in the twelfth century.¹² The Eastern Orthodox tradition, unlike the Western tradition, continues to follow the Patristic model of 'mystical theology'.¹³

It is difficult to be precise about the date

when a more rational or 'scientific' approach to theology in the West was born. This is because change is always an extended process rather than a single event. However, from approximately 1100 onwards, scholars such as Peter Abelard (1079-1142) began to understand theology as a process of intellectual speculation. In the construction of the new theology, philosophical categories (especially those of Aristotle) began to rival biblical ones. The 'new' theologians treated scripture and Patristic writings in a more propositional way.

Not surprisingly there were serious conflicts between those who espoused this new approach and those who continued to oppose it.¹⁴ During the 12th century, the centres of theological enquiry increasingly moved from the monasteries to new cathedral 'schools' that gave birth to the first European universities. This involved not merely a geographical shift from the countryside to the new towns but also an ideological shift in that theology was no longer focused in places explicitly dedicated to a religious way of life. The new scholarship existed primarily to foster teaching and learning. The new theology gradually gave birth not only to distinctions between disciplines such as biblical theology, doctrinal theology and moral theology but also produced a belief that the discipline of the mind could be separated from the discipline of an ordered life-style or *ascesis*.

It is true that the greatest figures of the theology of the new schools (scholasticism) such as Aquinas and Bonaventure still sought to unite theological reflection with contemplation. Yet the new theological method with its more 'scientific' approach, led to a slow but sure separation of spiritual theory from the hard core of theology. This was a tragedy for both. Secular reason has traditionally been considered the child of the Reformation and the Enlightenment. However, its intellectual origins lie in the theological developments in the High Middle Ages where 'thinking' came to be understood as a mastery of facts rather than attention to a vision of truth expressed in symbols.

By the end of the Middle Ages, the 'spiritual life' had increasingly moved to the margins of theology and culture as a whole. Although late

medieval religion was not completely individualistic (the growth of lay confraternities is evidence of the importance of collective experience), there is no doubt that religious practice became more personal and internalized. It also began to demand a new specialized language, mystical theology, distinct from theological discourse as a whole and capable of expressing its separate existence.

By the sixteenth century the relationship between mystical theology and theology in general was at best ambiguous and at worst antagonistic. The divisions in western Christianity after the Reformation encouraged theology to concentrate on dogmatics in order to become the guardian of the prevailing orthodoxy, Catholic or Protestant. Equally, much mainstream Protestantism tended to be suspicious of a turn inwards to the human heart, deemed to be corrupted by sin and selfishness. Mysticism and contemplation also appeared to claim that through practice, through effort, one could reach out towards union with God. In contrast, *the* fundamental mark of Reformation piety was the principle that God alone initiates and accomplishes everything in the work of salvation.¹⁵ The Reformation traditions, therefore, became somewhat suspicious of the concept of spirituality overall with the exception of elements within the English Church. Until the modern era, within Protestantism, there was no systematic approach to the spiritual life such as there was in Roman Catholicism or Anglicanism.

The period of the Enlightenment in the 17th and 18th centuries saw the growth of scientific enquiry as a way to truth and certainty. This further aggravated the split between spirituality and theology. Theology tended to espouse a defensive positivism. That is to say, faith was increasingly expressed in terms of propositional 'truths'. The value of abstract intelligence was overestimated. Consequently the experiential dimension of human life was to be questioned continuously throughout an analytical journey towards what could be proved. The notion that theology was a science became linked to the belief that science could generate value-free knowledge.¹⁶

During the next hundred and fifty years a vocabulary of Christian life and prayer stabilized in isolation from theology particularly in Roman Catholic circles. There were, of course, Anglican and Protestant mystical writers who produced works of spiritual guidance or meditation. Among Anglo-Saxon Protestants (not least the Puritans) and Lutheran Pietists there was a vocabulary of 'piety', 'Godliness', 'holiness of life' and 'devout life'. A genre of devotional literature developed to correspond to this.¹⁷

The Contemporary Era

In recent decades two major shifts have taken place. As a consequence, the separations noted at the end of the medieval period and reinforced by the Enlightenment have begun to break down. First of all, what is understood by 'spirituality' has changed significantly. It is no longer limited to monastic-clerical elites and has also broadened beyond attention to prayer and contemplation to include reflection on the values and lifestyles of all Christians. The term 'spirituality' has gained considerable ecumenical acceptance and so studies of it tend to draw on the riches of a shared Christian heritage rather than limit themselves to sectarian understandings of life in the Spirit.¹⁸ Retreat houses have sprung up in several places in the Protestant world. In Britain the current chair of the ecumenical national retreat movement (previously dominated by RCs and Anglicans) is a Baptist. Monastic life has reemerged in a number of Protestant churches – Versailles and Taizé in France, Darmstadt in Germany, Grandchamp in Switzerland, communities in the Church of Sweden, even a small Baptist convent in England.

Then, Christian spirituality is no longer concerned with defining 'perfection' in the abstract. Rather it surveys the complex mystery of human growth in the context of a dynamic relationship with God. Spirituality these days seeks to integrate all aspects of human experience and existence. The British theologian Rowan Williams, now Archbishop of Canterbury, rejects an understanding of spirituality as the science of spiritual and private experience:

'it must now touch every area of human experience, the public and social, the painful, negative, even pathological byways of the mind, the moral and relational world'.¹⁹ The way in which perceptions of spirituality came to give priority to the inner life over external action and public engagement, and how and why this needs to be replaced by a dialectic of interiority and exteriority is too complex a topic to deal with here. Suffice to say that I believe a tension between the mystical and the prophetic should be characteristic of Christian spirituality in our contemporary world.

Thirdly, spirituality has once again become more fruitfully associated with theology and biblical studies and theology itself has changed in significant ways. Theologians are now more likely to take experience and practice seriously as subjects for theological reflection. Theology has moved from a more deductive, transcultural approach towards reflection on the experience of God and the practice of discipleship in their cultural particularity. In some cases, reflection on «experience» and/or «practice», and the question of the relationship between experience /practice and the tradition, has become the heart of theological method. Among the most significant theological thinkers during the second half of the Twentieth Century have been the Roman Catholics Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx and Bernard Lonergan; the Protestants Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg and the Anglican Rowan Williams. In addition, attention should also be paid to two «schools» of theology as a whole, liberation theology and feminist theology. In what might be thought of as the second wave of each of these a fundamental connection between theology and spirituality has become axiomatic.

How do Theology and Spirituality Relate?

Some of the most important reflections over the last 20 years on the new academic field, spirituality, its content, method and relationship to theology and other disciplines, has arisen from English-speaking scholars, particularly in North America. It has been a thoroughly ecumenical exercise. Within the international

scholarly society I have mentioned, apart from Roman Catholics, Presidents have included a Lutheran, a Methodist, an Anglican and currently a member of the Reformed tradition. In addressing how theology and spirituality relate, there have been broadly two schools of thought among scholars. The first seeks to promote spirituality as an autonomous discipline, distinct from theology while related to it. The second prefers to treat spirituality simply as a subdivision of theology.

The most significant representative of the first position is the biblical scholar Sandra Schneiders.²⁰ Schneiders believes that spirituality and theology are close partners that mutually assist, but are autonomous from, each other. Spirituality should not be seen as a subdivision of one of the traditional theological disciplines such as systematics, historical theology or moral theology. Theology cannot ultimately contain spirituality because the latter is inherently interdisciplinary and, even in a Christian context, is no longer limited to a practical expression of doctrines.

The second viewpoint is represented by the eminent historian of mysticism, Bernard McGinn of the University of Chicago. In that he believes that spirituality has a priority in its partnership with theology, he also rejects the old-fashioned view that spirituality was simply derived from dogmatic theology. Nevertheless, he is concerned that the concrete nature of religious experience should properly be the concern of theology as a whole and is nervous of separating spirituality from it in any way. Consequently, McGinn believes that spirituality is best taught within a combination of theological disciplines: systematics, historical theology, ethics and the history of Christianity. Following von Balthasar, he believes that the particularity of Christian spiritual experience demands that theology be the primary criterion of its interpretation.²¹ Other scholars who believe that spirituality can be encompassed within an essentially theological framework include the American Lutheran Bradley Hanson and the British Anglicans Rowan Williams and David Ford.²²

More recently, a number of British and American theologians have tried to move away

from a sharp contrast between these two positions.²³ It seems possible to argue that a relationship between spirituality and theology is central without denying that spirituality has a distinct identity. The important word is 'distinct' rather than 'discrete' or 'autonomous'. In different ways, the new wave of scholars rejects attempts by philosophical theologians to squeeze spirituality into their tidy systems. Some speak of the need for a 'turn to spirituality' within the overall theological enterprise. Theology must come to realize more effectively its own, essential, spiritual core. It must also seek to enter into dialogue with spirituality in a way that is radically different from its more familiar conversations with philosophy or other intellectual disciplines. This involves allowing theological discourse to be questioned by the deeper insight that the reality of God is beyond the 'God' of rational argument. The reality of God is more likely to be encountered by the ways of 'knowing' espoused by mystical texts that are, at the same time, ways of unknowing from the perspective of conceptual thinking. Examples are the Americans Matthew Ashley and Mark McIntosh and the Oxford theologian Philip Endean. I also share this viewpoint.

Theology Evaluating Spirituality

What use are spirituality and theology to each other? A number of writers offer useful theological criteria evaluating spirituality. Theologians commonly approach the question on two levels. First, it is important to show that a spiritual tradition meets the basic demands of modern knowledge. This approach is termed «criteria of adequacy». Beyond this basic, human level lies a further level concerning issues of faithfulness to a specifically Christian understanding of existence. This approach is termed «criteria of appropriateness». The work of the Chicago theologian David Tracy may be taken as a typical example.

The application of criteria of adequacy should not be interpreted as a reduction of Christian theology and spirituality to purely secular norms. What it implies is that neither spirituality nor theology can be innocent of generally accepted developments in human

knowledge. Nor can they ignore the ways in which previously over-confident views of human progress have been undermined by the painful historical events of the 20th century. To put it simply, we have to take into account the new worlds opened up by cosmology, quantum theory, evolutionary theory, psychology and the social and political sciences. Equally, theology and spirituality can never be the same after Auschwitz and Hiroshima.

Tracy suggests three broad criteria of adequacy. First, every religious interpretation of experience needs to be meaningful. That is, it must be adequately rooted in common human experience. Second, the religious understanding of experience should be intellectually coherent. Third, any spiritual tradition needs to throw light on the underlying conditions of life. Does it have anything to say about whether our human confidence in life is actually worthwhile?²⁴

In terms of criteria of appropriateness, in general terms any spirituality ought to relate us to a God worthy of our loving commitment.²⁵ An adequate understanding of Christian spirituality must relate in some way to the classic Christian doctrines. Far from being irrelevant, the language of Trinity and Incarnation act as a critique of distorted spiritualities that are preoccupied, in a narcissistic way, with «self-realization» or self-improvement.²⁶ Within the limits of legitimate diversity and of valid emphases, spiritualities should be inclusive of the *whole* gospel rather than unbalanced. What models of holiness are presented? Is the view of human nature dualistic with a low theology of the human body? Is there a balanced and healthy evaluation of sexuality? Understandings of prayer and contemplation are central in Christian spirituality. Does a spiritual tradition view Christian life as rooted in a common baptism? Is there a balance between contemplation and action? Christian spirituality of its nature cannot avoid the question of 'tradition'. What is the role of scripture and tradition? Finally, an important question is whether a spirituality has a developed eschatology and specifically one that encourages an appropriate balance between 'the now' and 'the not yet'.

Spirituality Evaluating Theology

Spiritual traditions in their turn offer criteria to judge the adequacy of theological systems. A fundamental question must always be borne in mind. This concerns whether a theology offers not merely an attempt at knowledge of the presence of God but a knowledge that enlivens the *practice* of the presence of God. Intellectual coherence is not sufficient. As Professor Andrew Louth of Durham suggests,

Spirituality [is] that which keeps theology to its proper vocation, that which prevents theology from evading its own real object. Spirituality does not really answer the question, Who is God? but it preserves the orientation, the perspective, within which this question remains a question that is being evaded or chided.²⁷

Equally, the late Karl Rahner's theological method reminds us that spirituality provides solid foundations for judging the adequacy of our theological explanations. For example, classical 'spiritual texts' can be true sources of theology as both Rowan Williams and Jürgen Moltmann have argued for Teresa of Avila.²⁸ They frequently contain wisdom that philosophical theology has not taken seriously. If we were to push Rahner's basic stance to its logical conclusion, spirituality is the unifying factor that underlies all attempts to 'do' theology or, more properly, to *be* a theologian.

If you like, spirituality reminds theology that the theological enterprise is fundamentally practical and needs to be practised. In the context of academic study, this view implies that what is sometimes called 'practical' theology should not be an optional extra within the theological core curriculum. However, the place of practice in theology means something more. Theology is not merely concerned with content or resources. To do theology means being a *theological person* not merely using theological tools.

Being a theological person implies more than intellectual exploration. *Theologia* is a much broader concept than theology as an academic field. It inevitably involves what Eastern Orthodox Christianity has called *theoria*. At first sight, this word is misleading to Western eyes. It is more accurately translated as 'contempla-

tion' rather than 'theory'.²⁹ The committed believer is one who *lives* theology rather than 'does' it as an activity detached from who he or she is. Sadly there is still a tendency in Western thought to think and act as if knowledge means something purely objective and rational. But theology in its richest sense is essentially performative as well as informative; is concerned with action as well as ideas. Consequently, the title 'theologian' does not imply someone who provides specialized analysis and information while standing at a personal distance from the object of reflection. 'Being a theologian' involves a quality of presence to the reality we reflect upon as much as a concern for the techniques of a specific discipline.

The ancient meaning of a theologian as a person who sees and experiences the content of theological reflection connects well with contemporary understandings of the self-implicating nature of study. Theology and spirituality in their fullest sense are self-implicating. This does not imply anti-intellectualism. There needs to be a critical approach to both theology and spirituality but critical analysis is the servant of good theology not, surely, what theologians do or live theology for. In both theology and spirituality a kind of transformation is implied by the search for knowledge. As David Tracy reminds us, '«Saying the truth» is distinct from, although never separate from, «doing the truth»....More concretely, there is never an authentic disclosure of truth which is not also transformative'.³⁰

Spirituality, in the language of Paul Ricoeur is a kind of 'field-encompassing field'. This does not simply imply that it is theologically multidisciplinary, and more broadly interdisciplinary, but also that it has the unique capacity to hold our theology together as a whole.³¹ Spirituality also offers a vital critique of any attempt by theology to launch itself into some stratosphere of timeless truth, abstract distinction or ungrounded definition. The way that spirituality 'speaks' of God is radically different from the approach of old-fashioned systematics or fundamental theology. If theology turns to spirituality and allows its systems to be questioned it will find that spirituality recognizes that

what is implied by the word 'God' cannot ultimately be spoken completely.

One of the most fundamental aspects of the Christian doctrine of God is that human relationships with God embrace a paradox of knowing and not knowing. This has particular force in the context of a conversation between spirituality and theology. The words 'cataphatic' and 'apophatic' have often been used to describe the two sides of human relations with God. The cataphatic element emphasizes the way of imaging. It is a positive theology or a theology of affirmation based on a high doctrine of creation and of human life as contexts for God's self-revelation. The apophatic element, in contrast, emphasizes 'not knowing', silence, darkness, and the absence of imagery. It is a negative theology, or a theology of denial. A sixth-century Eastern Christian writer known as Dionysius (or Denis) the Areopagite was one of the most influential exponents of the concepts of apophatic and cataphatic theologies.³² He had a major impact on Western theology and mysticism. In Dionysius' approach to God, knowing and unknowing are mutually related rather than mutually exclusive. For the contemporary British theologian Rowan Williams, apophatic or negative theology is ultimately normative. This is because it should not be seen simply as a way of correcting an unbalanced 'positive' theology. «Apophasis is 'not a branch of theology', but an attitude which should undergird *all* theological discourse, and lead it towards the silence of contemplation and communion.»³³

It is worth noting that a number of modern theologians have been fascinated by the theological possibilities of mystical writings. The American David Tracy, for example, suggests that in our present era 'we may now learn to drop earlier dismissals of «mysticism» and allow its uncanny negations to release us'.³⁴ This reflects Tracy's own journey towards a belief that the apophatic language of the mystics is where theologians must turn in our present times.

As critical and speculative philosophical theologians and artists learn to let go into the sensed reality of some event of manifestation, some experience of release and primal

thinking, a sense of the reality of mystical experience can begin to show itself in itself. Even those with no explicit mystical experience, like myself, sense that thinking can become thinking, that silence does become, even for an Aquinas when he would 'write no more', the final form of speech possible to any authentic speaker.³⁵

In the West we have inherited a tendency to believe that 'knowledge' means only abstract intelligence and objective analysis. The problem with theological 'knowledge' is that while we may be impelled to speak of God, we cannot in the end speak definitively *about* God in the sense of capturing the divine. The problem with a purely intellectual search for God is that it necessarily regards what is sought as an object or an objective that can be reached. In so far as we can, in Christian terms, speak of the human search for God, it will be a search that involves a continuous failure to 'find' God in a definitive sense. Thus Gregory of Nyssa could suggest that a 'true' vision of God always involves a movement onwards towards the ever more, the ever greater.

This truly is the vision of God: never to be satisfied in the desire to see him. But one must always, by looking at what he can see, rekindle his desire to see more. Thus, no limit would interrupt growth in the ascent to God, since no limit to the Good can be found nor is the increasing of desire for the Good brought to an end because it is satisfied.³⁶

Conclusion: critical contemporary horizons.

In conclusion, what do I see as some of the contemporary issues where a renewed relationship between spirituality and theology is especially vital? The choice is wide but I want to offer three examples and then make a practical comment.

I detect one particular weakness in some elements of the contemporary spiritual hunger in our western cultures. While there is certainly a hunger for community, a lot of the popular writing about spirituality is strong on individual personal development and weak on human relationships (except perhaps sexuality), on the creation of community and on issues of human solidarity and social justice. Theologically speaking, Christian spirituality addresses the inherently collective nature of human identity. I, the self, my self, exist and grow always within relations-

hips and within a social matrix. For Augustine, in his commentary on Genesis, it is humanity that is created in God's image and it is humanity that is saved and redeemed. With others I am currently pursuing this specifically in exploring the meaning of cities as human communities and as a theological-spiritual as much as an architectural, economic and political issue.

I mentioned the current fascination with personal transformation. A theological spirituality has a great deal to contribute here as well. What does it mean to be a person? What do the Christian spiritual classics have to say about spiritual development – how we change and grow? What are we called to grow into? What is the fullness of human perfection? What does the Christian theological emphasis on 'conversion' and 'redemption' say both about a flawed human condition and at the same time about human potential?

Finally, I want to suggest another critical theme, related broadly to the previous ones of community and transformation, where I believe the Christian tradition of theological-spirituality may be fruitful. This is the question of human reconciliation whether that is religious, political, racial, social or a mixture of some or all of these elements. Obviously we cannot bypass issues of pluralism where Christianity has sometimes had some problems. But we live in an irreducibly plural world where some of the old simple answers no longer make sense. We also need a vision of what I call «tough reconciliation» beyond conciliation, negotiation – beyond even the establishment of human rights. We are bound to think about this in terms of political and social structures. We are also, as Christians, bound to think theologically. However there are moments when deep transformation, of attitudes and behaviours, only begins at a more mysterious level – dare I say at the level of spirituality. Some months ago I received a report of a conference in Jerusalem, which brought together local Arab (Christian and Muslim) and Jewish educators along with six scholars of religion from around the world. The discussions were often academic and conceptual as participants debated their worldviews, theologies and issues of pluralism and co-

existence. The conference was transformed onto another level, however, when it was addressed by a speaker from the Hassidic Orthodox Jewish community who talked about the mystical understanding of sacred place among the Hassidim. The meeting changed radically as a special chemistry developed between Sufi Muslim members of the group and the Hassidic speaker. I quote from the report: «This was the first interreligious encounter for either side and outwardly one wouldn't have thought possible significant contact between the groups. Nevertheless, the spiritual (even mystical) encounter was profound and felt to be so by both sides. The Muslims declared the Hassid to be a Jewish Sufi while he in turn was transformed by his first meeting with Arabs in a dialogical context. A strong desire was expressed to follow up with additional meetings». The seeds of reconciliation within this interfaith dialogue were truly sown when discussion changed from a purely conceptual approach to religious traditions to a shared spiritual approach to the divine-human encounter.

My final, practical comment is this. In the field of Christian spirituality it is still the case that there is a gap between the scholarly and the practical worlds. For example, those in the retreat movement often cannot see how scholarly questions affect their work. Conversely, scholars are often suspicious of the supposed naivety, subjectivity and 'psychologisation' of practical spirituality. Partly because of my own history as *both* an academic *and* as a former chair of the English national retreat movement I consider such a divide unhelpful. Personally, I wish to encourage contexts where spirituality 'practitioners' (e.g. spiritual directors or retreat-givers) and scholars may dialogue fruitfully to the mutual benefit of both.

Noter

- 1 See Wade Roof's landmark study of the new generation of spiritual seekers in the USA, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journey of The Baby Boom Generation*. New York: HarperCollins, 1994.
- 2 The fact of different (though not mutually exclusive) approaches to the discipline was recognised by the Faculty of Theology and Religious Studies of the University of London in the early 1990s. It allowed the creation of two distinct MAs in spirituality, one comparative (at SOAS) the other theological (at Heythrop College).
- 3 See for example, Ann Astell, 'Postmodern Christian Spirituality: A *coincidentia oppositorum*?' and Philip Sheldrake, 'The Crisis of Postmodernity' both in *Christian Spirituality Bulletin*, 4/1, Summer 1996 and Veronica Brady, 'Postmodernism and The Spiritual Life' in *The Way*, July 1996, pp 179–87.
- 4 Among some theorists, 'Auschwitz' has become a paradigm of the postmodern experience. See, for example, Jean-François Lyotard, *The Postmodern Explained*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, pp 18–19. Such a view has also been adopted in one recent work on the impact of postmodernity on Christian spirituality. See Ann W. Astell, ed., *Divine Representations: Postmodernism and Spirituality*, New York: Paulist Press, 1994, pp 2–3.
- 5 For example, see Jon Alexander, 'What do recent writers mean by spirituality?' in *Spirituality Today*, 32, 1980, pp 247–56.
- 6 For example, *Studies in Spirituality* begun 1991 in Nijmegen, The Netherlands and *Christian Spirituality Bulletin* begun 1993 at Loyola Marymount University, Los Angeles and is now *Spiritus*, the journal of the Society for the Study of Christian Spirituality published at Johns Hopkins University. The older journal *The Way* (founded 1961) from Campion Hall, Oxford University, continues to bridge the gap between scholarship and a general readership and produces a more scholarly *Supplement* a year.
- 7 See, for example, the structures of Nicholas Lash in *The Beginning and the End of 'Religion'*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp 17, 116, 165, 174–75.
- 8 For example: Bradley Hanson, ed., *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*, Atlanta, 1990, Part One: What is Spirituality & 'Theological Approaches to Spirituality: A Lutheran Perspective' in *Christian Spirituality Bulletin*, Spring 1994, pp 5–8; Edward Kinerk, 'Towards a Method for the Study of Spirituality', in *Review for Religious*, 1981, 40/1, pp 3–19; Bernard McGinn, 'The Letter and The Spirit: Spirituality as an Academic Discipline' in *Christian Spirituality Bulletin*, Fall 1993, pp 1–10; Walter Principe, 'Towards Defining', in *Sciences Religieuses*, 1983, 12/2, pp 127–141; Sandra Schneiders, 'Theology and Spirituality: Strangers, Rivals or Partners?', in *Horizons*, 1986, 13/2, pp 253–74, also 'Spirituality in the Academy', in *Theological Studies*, 1989, 50, pp 676–97, also 'A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality' in *Christian Spirituality Bulletin*, Spring 1994, pp 9–14, also 'Spirituality as an Academic Discipline: Reflections from Experience' in *Christian Spirituality Bulletin*, Fall 1993, pp 10–15; Philip Sheldrake, *Spirituality and History: Questions of Interpretation and Method*, New York, 1992/ London, revised edition 1995, Chapter 2; Otger Steggink, 'Study in Spirituality in Retrospect', in *Studies in Spirituality*, 1991, 1, pp 5–23; Kees Waaijman, 'Toward a Phenomenological Definition of Spirituality', in *Studies in Spirituality*, 1993, 3, pp 5–57.
- 9 There are few overall historical surveys of the relationship between theology and spirituality. Some pointers are provided in two recent articles. See, Steggink, *art.cit.*, especially pp 5–10, and Waaijman, *art.cit.*, especially pp

- 5-37. See also Sheldrake, *Spirituality and History*, pp 36-49 and Eugene Megyer, 'Spiritual Theology Today' in *The Way* 21/1 January 1981, pp 55-67.
- 10 For an excellent summary of Patristic and medieval exegesis, see the essay by Sandra Schneiders, 'Scripture and Spirituality', in Bernard McGinn, John Meyendorff & Jean Leclercq, eds., *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York: Crossroad/London: Routledge, 1986, pp 1-20. On monastic exegesis, the classic study remains the four volumes of Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale: Les Quatres Sens de L'écriture*, Paris: Aubier, 1959-63.
 - 11 See Louis Bouyer, 'Mysticism: An Essay on The History of the Word' in R. Woods, eds., *Understanding Mysticism*, London, 1981. Also Paul Rorem, 'The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius' in Bernard McGinn, John Meyendorff & Jean Leclercq, eds., *Christian Spirituality, 1: Origins to the Twelfth Century*, London, 1986.
 - 12 See the classic study of monastic theology, Jean Leclercq, *The Love of Learning and Desire for God*, ET London: SPCK, 1978, especially Chapter 9.
 - 13 See Vladimir Lossky, *The Mystical Tradition of the Eastern Church*, London, 1973.
 - 14 For a critical study of the relationship in the twelfth century between traditional monastic theology and the new 'theology of the schools' see Jean Leclercq, 'The Renewal of Theology' in Robert Benson, Giles Constable and Carol Lanham, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto, 1991 edition, pp 68-87. For a pioneering study of the creation of the universities and the origin of 'the intellectual', see Jacques Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, ET Oxford, 1993.
 - 15 See for example Wolfhart Pannenberg, *Christian Spirituality and Sacramental Community*, ET London: Darton, Longman & Todd, 1984, Chapter 1 'Protestant Piety and Guilt Consciousness'.
 - 16 See Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford, 1983, chapters 1 & 6.
 - 17 On Protestant spirituality, see for example: Frank C. Senn, ed., *Protestant Spiritual Traditions*, New York: Paulist Press, 1986; various essays in Louis Dupré & Don Saliers, eds., *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, New York: Crossroad, 1989/London: SCM Press, 1990.
 - 18 Schneiders, 1986, pp 253-74; 1989, pp 687-97; Also Peter Van Ness, 'Spirituality and Secularity', *The Way Supplement* 73, 1992, pp 68-79.
 - 19 Rowan Williams, *The Wound of Knowledge: Christian spirituality from the New Testament to St John of the Cross*. London, revised edition, 1990, p 2.
 - 20 'Theology and Spirituality: Strangers, Rivals or Partners?' in *Horizons*, 13 (1986), pp 253-74; 'Spirituality in the Academy', in *Theological Studies*, 50 (1989), pp 676-97; 'Spirituality as an Academic Discipline: Reflections from Experience', in *Christian Spirituality Bulletin*, 1/2 (Fall 1993), pp 10-15; 'A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality', in *Christian Spirituality Bulletin*, 2/1 (Spring 1994), pp 9-14.
 - 21 Bernard McGinn, 'The Letter and The Spirit: Spirituality as an Academic Discipline' in *Christian Spirituality Bulletin*, 1/2, Fall 1993, pp 1-10.
 - 22 See Bradley Hanson, 'Spirituality as Spiritual Theology' in Hanson, ed., *Modern Christian Spirituality: Methodological and Historical Essays*, Atlanta: Scholars Press, 1990, pp 45-51 and 'Theological Approaches to Spirituality: A Lutheran Perspective', in *Christian Spirituality Bulletin*, 2/1, Spring 1994, pp 5-8. Also Kenneth Leech, *True God: An exploration in spiritual theology*. London 1985..
 - 23 See the articles in *Christian Spirituality Bulletin*, 3/2, Fall 1995: Philip Endean, 'Theology out of Spirituality: The Approach of Karl Rahner' pp 6-8; Mark McIntosh, 'Lover without a Name: Spirituality and Constructive Christology Today', pp 9-12; J. Matthew Ashley, 'The Turn to Spirituality? The Relationship between Theology and Spirituality', pp 13-18; Anne M. Clifford, 'Re-membering the Spiritual Core of Theology: A Response', pp 19-21.
 - 24 David Tracy, *Blessed Rage for Order*, New York: The Seabury Press, 1975, pp 64-71.
 - 25 Tracy, pp 72-79. See also Dermot Lane, *The Experience of God*, Dublin: Veritas, 1985, p 26 and Walter Principe, 'Pluralism in Christian Spirituality' in *The Way*, January 1992, pp 58-60.
 - 26 See Catherine LaCugna, 'Trinitarian Spirituality', in Michael Downey, ed., *New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville: The Liturgical Press, 1993, pp 968-71.
 - 27 Andrew Louth, *Theology and Spirituality*, Fairacres Publications 55, Oxford: SLG Press, 1978, p 4.
 - 28 See Rowan Williams, *Teresa of Avila*. London 1991 and Jürgen Moltmann, 'Teresa of Avila and Martin Luther: the turn to the mysticism of the Cross', *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 13 (1984), pp 265-78.
 - 29 See John Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York, 1974, Introduction; also Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1973, Chapter 1.
 - 30 David Tracy, *Analogical Imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. New York 1991, pp 77-78.
 - 31 Implicitly in Alan Jones, 'Spirituality and Theology' in *Review for Religious*, 39/2, March 1980, pp 161-76, and explicitly in Sandra Schneiders, 'Spirituality in the Academy' in *Theological Studies*, 50, 1989, pp 676-97.
 - 32 On the broader context of patristic theology, see Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture*, New Haven: Yale University Press, 1993, Chapter 4 'God and the Ways of Knowing'. The complete works of Dionysius are now available in reliable English translation. See Colm Luibheid and Paul Rorem, eds., *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, London/New York: Paulist Press, 1987. For useful studies of Dionysius see Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1981, Chapter VIII and his *Denys the Areopagite*, London: Chapman, 1989; also Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, Chapter 2.
 - 33 See Rowan Williams 'The Via Negativa and The Foundations of Theology: An Introduction to the Thought of V.N. Lossky' in Stephen Sykes & Derek Holmes, eds., *New Studies in Theology*, 1, London, 1980, p 96. Italics are in the original.
 - 34 *Analogical Imagination*, p 360.
 - 35 *Analogical Imagination*, p 385.
 - 36 See the modern English translation of Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, New York: Paulist Press, 1978, Book 2.239.

Sammendrag:

I en kultur preget av stadig økende sekularisering, kan vi samtidig iakttatte en voksende interesse for ulike former for spiritualitet og religiøs praksis. I en slik kulturell kontekst blir det viktig for kirken å gjennomtenke forholdet mellom teologi og spiritualitet på ny. I artikkelen belyses dette forholdet både historisk og systematisk. Det framholdes at teologisk arbeid helt fra oldkirken og framover mot opplysningstiden framsto som en enhet mellom *gudserkjennelse* og *gudskjærighet*. Sagt annerledes: Den teoretisk-intellektuelle klargjøring (*scientia*) gikk alltid sammen med et liv i bønn, tilbedelse og gudstjeneste. Vårt eget arbeid med integrasjon av teologi og spiritualitet, kan sees som et forsøk på å gjenvinne og gjenskape noe av denne enhet med basis i de forutsetninger som vår egen kulturelle og kirkelige kontekst gir. Artikkelen drøfter ulike posisjoner i aktuell debatt om hvordan teologi og spiritualitet forholder seg til hverandre. Det er et hovedpoeng for forfatteren å framheve at de to hører uløselig sammen. Det understrekes at en genuint kristen spiritualitet må vektlegge sosial ansvarlighet og tjenesten for medmennesket, og dermed også forholde seg kritisk til moderne tendenser til en individualistisk og selvsentret spiritualitet. Samtidig pekes det på de konstruktive muligheter som den apofatiske teologien representerer i møte med utfordringer i vår egen tid.

Verknader av vekkjinga i Vrådøl



AV TORLEIV AUSTAD

torleiv.austad@mf.no

Denne artikkelen har vokse fram av eit innlegg på eit møte i Vrådøl Helgetorsdag 2003 om vekkjinga i bygda for nærare 150 år sidan. Møtet var arrangert av Hauge-komitèen i Telemark.

Aashild og Jon

Omkring midten av 1800-talet var det lite kristeleg liv i Vrådøl og bygdene omkring. Utanom prestane var det ikkje nokon som i song, tale eller skrift stod fram og vitna om at dei trudde på Jesus Kristus. Hans Nielsen Hauge hadde reist gjennom Vrådøl i 1803 og 1809, men utan at det utløyste vekkjing. Ved «strøk» (dansemoro) og «kast» (samanskotslag) var det mykje fyll og leven. Det gjekk gjerne vilt føre seg, og det kunne bli slagsmål. Folk hadde ord på seg for å fare med stygg og rå tale. Like fullt gjekk folk i kyrkja. Jamt over hadde dei god bibelkunnskap og var vel kjende med Pontoppidans katekismeforklaring.

Aashild og Jon Undeberg var husmannsfolk på ein liten plass oppe i åsen i nordenden av Vrådøl. Plassen var på om lag 20 mål. Av dei var 3–4 mål dyrka mark. Ein kunne fø ei ku og nokre sauer og geiter. Sola var borte frå vinter natt (14. oktober) til marimesse (25. mars). Aashild og Jon hadde ni born, åtte saman og eitt barn frå Jons tidlegare ekteskap. Dei måtte streve for føda. Jon var nevenyttig og tok arbeid som tømmermann ved sida av arbeidet på garden som husmannsplassen låg under. Han var også ein god spelemann. Aashild hjelpte til som jordmor i bygda. Dei to gjekk for å vere

enkle, greie, pålitelege og dyktige menneske.

Vinteren 1853 fekk Aashild «fillesjuken» (ratesjuka – med opne og vonde sår, som kunne minne av spedalsksjuka; det var visstnok ein tertiær syfilis). Ho fekk sjukdomen då ho amma eit sjukt spedbarn som nett hadde mist mor si. Dei to minste borna til Aashild blei også smitta. Alle tre måtte leggjast inn på Bratsberg Amts sjukehus ved Skien. På sjukehuset kom Aashild i kontakt med Olai Skullerud, som var lærar på Hans Cappelens Minde, ein barneheim i nærleiken. Olai Skullerud (som seinare blei redaktør i *For Fattig og Rik* og døde 29 år gamal) hadde ein eigen evne til å vekkje folk til syndserkjenning og leie dei til tru på Gud. Etter at han hadde vitja Aashild fleire gonger og tala med henne om Gud, kom ho til tru og blei omvendt. Det var sumaren 1854. Ho bad til Gud om at også mannen hennar måtte bli sjuk og kome på sjukehuset, så han kunne bli omvendt. Slik gjekk det også. Jon blei lagt inn på sjukehuset i oktober same året og gav seg snart over til Gud. Han kunne reise heim i januar 1855, medan Aashild og borna måtte vere på sjukehuset eitt år til før dei kunne seiast å vere friske.

Aashild og Jon levde eit gudfryktig liv med dagleg bibelesing og bøn. Dei var opptekne av at bygdefolket måtte kome til levande tru på Gud. Ei natt Aashild låg og tenkte, vekte ho Jon og sa: «Tenk, heile bygdi ligg i åndeleg svevn, og me ligg og søv! Lat oss rise upp og be til Gud!» (Svendsen 2000:40f). Dei bad for folk i

bygda og nemnde kvar einskild med namn. Til å byrje med såg dei ikkje noko resultat. «Dette er ikkje nok, Jon, du må ut og tale med folk», sa Aashild. Jon så gjorde. Han gjekk frå hus til hus, las Guds ord og oppbyggjelege skrifter og bad. Det var det mange i bygda som ikkje tolde. Aashild og Jon møtte motstand. Dei skulle ikkje få arbeid. Det blei sett ut vonde rykte om dei, og det hende det blei lyst forbanning over dei. Det såg ut til at vondskapen auka. For husmannsfolket frå Undeberg var dette hardt. Likevel gav dei ikkje opp, men heldt fram å be. Dei hadde ein bønestad ute på ein fjellknatt. Der hadde dei eit vent utsyn og kunne sjå langt utover i bygda. På bønestaden låg dei som oftast på kne og bad for folket på gard etter gard.

I 1859 klaga folk i Vrådal til prost Halvor O. Folkestad (seinare biskop i Hamar bispedøme) over at Aashild og Jon Undeberg førde falsk lære. Prosten bad om ein samtale med dei. Jon kom og synte prosten dei skriftene han las frå. Forutan *Bibelen* var det Johan Arndts *Sande Christendom*, ein postille av Lars Linderoth og eit par preiker av Martin Luther. På spørsmål frå prosten om kvifor han las frå desse skriftene for andre, svara Jon med å vise til Kol 3,16: «Lat Kristi ord få rikeleg rom hjå dykk, så de med visdom kan lære og rettleie kvarandre». Prosten var nøgd med samtalen og oppmuntra Jon til å halde fram i arbeidet. Prosten hadde sjølv røter i vekkjingskristendomen og syn for lekmannsarbeidet i kyrkja.

Då prost Folkestad seinare på året tok farvel med Kviteseid prestegjeld, sa han i siste preika si i Vrådal: «Jeg har nå vært prest her i ti år, men jeg kjenner ikke til at noen er blitt omvendt ved mine prekener!» Og til folks undring heldt han fram: «Nå merker jeg at Gud har begynt sin gjerning til frelse her i bygden, og jeg vil inderlig ønske at denne Guds gjerning må få gripe videre om seg.» (Svendsen 2000: 52). Prosten tenkte nok på bøne- og vitnetenesta til Aashild og Jon Underberg.

Vekkjinga kjem

Aashild og Jon var overtydde om at vekkjinga ville kome, jamvel om det heldt hardt med all motstanden dei møtte. Seint på hausten 1859 blei ei unngjente med namnet Gunhild

Svensdatter Veamyrane alvorleg sjuk. Ho var frå ein liten plass under Veum i Fyresdal og gjorde teneste hjå morbror Aadne Lønnegraf på Steane lengst sør i Vrådal. Gunhild fekk underlege anfall. Kroppen stivna og blei tilsynelatande kjenslelaus. Det tykkjest ha vore epilepsi. Samstundes blei sinn og tankar skjærpte i overnaturleg grad. Ho hadde syner og kunne lese folks tankar og sjå kva som ville hende dei. Sjukdomen førde til at ho fekk eit åndeleg gjennombrot. Ho sanna synda i hjarta sitt, og vedgjekk at ho var fylt av vonde ånder. Nå kom det brått ei radikal endring i livet hennar. Gunhild fekk sjå seg sjølv rein og uskuldig, og opplevde ei glad visse om tilgjeving for syndene sine. Ho bad til Gud om å bli brukt som reiskap for vekkjing i bygda. Frå nå av åtvare ho folk mot å halde fram å leve utan Gud. Ryktet om Gunhilds omvending spreidde seg i bygda og til bygdene omkring. Folk kom for å sjå og høyre henne.

I 1860 braut vekkjinga laus. Nokre av dei fyrste som kom med, var slektingar av Gunhild Veamyrane og av Aashild og Jon Undeberg. Aadne Lønnegraf fekk sitt åndelege gjennombrot. Kona hans, Signe, fylde etter. Også borna i huset blei vakte. Så blei Gunhilds syster, Kristi, som var gift på Ormtveit i Vrådal, omvendt. Jon Underbergs bror Gunnar kom med. Og fleire andre slutta seg til vekkjinga.

Aadne Lønnegraf drog same året til Skien for å tale med Gustav Adolf Lammers. Men han møtte ikkje den underlege presten. Istaden kom han i kontakt med folk som hadde syn for vekkjinga. Det endte med at Anders Bergh, som var lærar på Hans Cappelens Minde, kom til Vrådal i pinsa. Han var der i 2–3 veker og hadde møte. Mykje folk samla seg om forkynninga hans, og fleire nye kom til tru på evangeliet. Bergh var meir evangelisk enn dei som fyrst blei vunne gjennom vekkjinga. Det opplevde folk som frigjerande.

Vekkjinga spreidde seg. Av dei 700 fastbuande i Vrådal på den tida reknar ein med at tredjeparten blei omvendt. Mange av dei leiande i bygda kom med. Det la ein merke til. Folkelivet blei som omskapt. Det blei ei anna stemning i bygda. Dei som blei omvendt, måtte leggje om livsstilen sin. Ein måtte bryte med den kulturen

som dyrka «strøk» og «kast». Det førde til at dei nyomvendte brende eller knuste felene sine. Ein skulle ikkje lese bøker som ikkje hadde eit gudeleg innhald. Kvinnene la bort syljer og annan pynt og kledde seg svært enkelt. Aashild Undeberg meinte det ikkje var turvande å gå så langt. Ho skjøna ikkje at det var gale at kvinnene kledde seg fint, heller ikkje at folk spela fele. Ho var nok meir kulturopen enn mange andre i vekkjinga. Likevel kunne ho ikkje hindre at vekkjinga i nokon mon blei lovisk og moralistisk. Det vekte motseiing – ikkje minst hjå dei som ikkje sjølv var med i vekkjingsmiljøet.

Folk frå andre bygder kom til Vrådal, tok del i møta og blei omvendte. I siste tredjepart av århundret breidde vekkjinga seg til nokre av bygdene omkring.

Langtidsverknader

Ikkje alle vekkjingar har langtidsverknader. Vekkjinga i Vrådal på 1860-talet har det. Kvifor blei det så? Og kva veit vi om langtidsverknadene?

Vi har rimeleg godt kjennskap til sjølve vekkjinga og til dei personane som var sentrale dengong. Fleire av dei som opplevde det som hende, har skrive ned minna sine eller fortalt om vekkjinga til generasjonane etter. Men det er vanskelegare å få oversyn over korleis vekkjingsarven blei ført vidare. Kan ein finne liner som går heilt fram til våre dagar?

Når ein vil sjå attende på denne vekkjinga, kan det liggje nær å skilje mellom fire perspektiv: 1) den entusiastiske perioden, 2) den læremessige utviklinga, 3) institusjonaliseringa, og 4) verknadene over tid.

Den entusiastiske perioden

Omkring midten av det 19. århundre og utover var det vekkjing mange stader i Europa. På det politiske, økonomiske, sosiale og religiøse området var det mykje som rørde seg nett då. I kyrkjesoga talar ein om «de store folkevækkelsers tid» – for å låne eit uttrykk frå den danske kyrkjenhistorikar P. G. Lindhardt (Lindhardt 1951: 7). I Noreg braut nye og sterke krefter fram. Dei var både nasjonale og religiøse. Ved desse tider kom dei fyrste bøkene til Henrik Ibsen og

Bjørnstjerne Bjørnson ut. Folkemålet, nynorsken, blei lyft fram av Ivar Aasen og Aasmund Olavsson Vinje. Magnus Brorstrup Landstad tok til å nedteikne folkeviser frå Telemark, og Peter Christen Asbjørnsen og Jørgen Moe drog land og strand og samla inn folkeeventyr. Dissenterlova av 1845 opna for ikkje-luthersk misjon i landet. Konventikkelplakatens tid var forbi, og lekmannsrørsla kunne organisere seg på haugiansk grunn. Det braut ut vekkjingar i ulike sosiale lag, også blant prestar (den johnsonske vekkjinga). Presten og kyrkjenhistorikaren Ivar Welle fortel om kapellan Wilhelm Andreas Wexels ved Vår Frelsers kyrkje i Kristiania at han frå 1819 til 1849 hadde preika for mest tom kyrkje, utan å sjå særleg vokster i truslivet hjå folk. «Men nå strømmet Vår Frelsers kirke full av tilhørere», fortel Welle. «Mange var de som fant lys til livet i Wexels forkynnelse.» (Welle, III, 1948: 200).

Vrådalsvekkjinga var altså ikkje eit isolert fenomen. Ein kunne kanskje seie at det låg vekkjing i lufta på den tida. Likevel har vekkjinga i denne bygda ved overgangen til 1860-talet og utover sine særdrag. Vi har ikkje å gjere med ein rein kopi av andre vekkjingar. Når ein ser attende på det som hende, er det noko som det er særleg god grunn til å framheve:

For det fyrste er det Aashild og Jon Undeberg sitt bønearbeid over fleire år. Dei bad ikkje berre generelt for folket i bygda. Dei nemnde kvart einaste menneske i bygda for Gud. Som vi har vore inne på, utløyste det motstand blant folk. Det blei lagt hindringar i vegen for husmannsfolket frå Undeberg. Bønene deira provoserte dei antikristelege kreftene, og det blei ein åndskamp mellom Gud og den vonde. Når Jon etter oppmoding frå Aashild tala med folk om Gud og las og bad for dei, syntet det seg kor dyrebar nåden var for folket frå Undeberg. Dei var verkeleg opptekne av folks frelse.

For det andre er det grunn til å reflektere over Gunhild Veamyrane sine syner og openberringar. Var ho ei kvinne som det gjekk rundt for? Eller var ho ei Guds profettrøyst? Både dengong og nå kan dette vere vanskeleg å skjønne kva som hende når ho hadde sine anfall. Etter å ha blitt liggjande som død, sume tider i

opptil fleire dagar, kunne ho stå opp og fortelje kva ho hadde sett og høyrte. Ho kunne då vere veltalende og verka avgjort truverdig. Det var ikkje utan grunn at folk kom langvegs frå for å møte henne. Ho kunne minne om Olav Åsteson, som «la seg ned om joleeftan, sterkan svevnen fekk, vakna kje fyrr om trettandagjen, då folkjet åt kyrkjun gjekk». Olav Åsteson drømde om frelse og fortaping. Eit visjonskvad som dette er ikkje særnorsk. Det har motiv frå middelalderen. Kanskje kunne vi samanlikne Gunhild Veamyrane med mystikarar som Julian av Norwich (1342–1416) og Teresa av Avila (1515–1582) ? (Moe 1999: 63). Det var kvinner som hadde visjonar, ofte knytt til Kristi liding. Den som har lese om slike kvinner, er ikkje så rask til å seie at Gunhild Veamyrane var særtilfelle. Kyrkjesoga kjenner fleire som henne. Dei tykkjest å vere synske og ha nådegaver som dei fleste av oss ikkje har.

Den læremessige utviklinga

I etterkant er det ikkje så vanskeleg å sjå at vekkjinga i Vrådal var ei vekkjing på pietistisk grunn. Det var Bibelen og barnelærdomen som låg i botnen, tolka etter Erik Pontoppidans katekismeforklaring, *Sandhed til Gudfrygtighed* (1737). Dette går fram av dei impulsane Aashild og Jon tok imot frå Olai Skullerud medan dei var på Bratsberg Amts sjukehus. Forkynnaren Anders Bergh og etter kvart andre forkynnarar som kom til Vrådal frå det haugiansk inspirerte miljøet i Skien, nørde opp under det same synet på vekkjing og omvendning. Den litteraturen som Aashild og Jon Undeberg brukte, og som prost Folkestad tykte godt om, høyrde med til arven frå pietismen. Dette var botslitteratur som var velkjend hjå vekkjingsfolket både her i landet og andre stader.

Hjå vekkjingsfolket i Vrådal la ein stor vekt på erkjening av synd. Det var ei vekkjing med negativ bakgrunn i mykje drukkenskap, lauslivnad, bannskap og slåsting i bygda. Den som blei vakt, skulle vedgå å ha tala og handla mot Herrens bod og ordningar. Syndserkjenninga skulle gjere nåden stor. Ein var oppteken av å få folk til å omvende seg. Med det meinte ein at dei fullt og heilt skulle gi seg over til Gud. Det var ei viljeshandling. Så langt eg kjenner til,

blei det tala heller lite om dåpen – for ikkje å seie barnedåpen. Det ser ikkje ut til at ein har framstilt omvendinga som ei levandegjering av dåpsnåden.

Det er det verdte å merke seg at vekkjinga i Vrådal opphavelig ikkje hadde front mot prestskapet, skriftemålsordninga og statskyrkja, slik som til dømes i Lammers-vekkjinga i Skien og omegn. Til å byrje med gjekk vekkjingsfolket i Vrådal jamt og trutt til kyrkje, og sa heller tydeleg frå til prestar som ikkje hadde syn for vekkjinga. Men som i andre lekmannsmiljø på denne tida melde det seg etter kvart ein viss misnøye med statskyrkjeordninga, særleg utover på 1870- og 1880-talet. Det kom nå «ei tid full av strid og sterke meiningsbrytningar», fortel Tor O. Sanden i eit manuskript om kristenlivet i Vrådal gjennom 200 år. Det opparbeidde seg ei motstandsbylgje mot prestane, og «dissenterar og sterke frikyrkjekrefter dukka opp både her og der» (Sanden 1987: 11). Kvifor blei det så? Svaret tykkjest liggje i at vekkjingsfolket kjende seg uvel med den sakramentale vanekristendomen. Dei var opptekne av at dei i liten grad blei drive kyrkjetukt blant dei ubotferdige (Løvlie 2002: 52 og 121). Etterkvart braut fleire med statskyrkja og gjekk over i ei eller anna frikyrkje. Då *Den evangelisk-lutherske frikyrkja* blei skipa i Arendal i 1877, forlet vrådølane Ådne G. Lønnegraf, Halvor S. Lønnegraf og Aslak Findreng (son til Ådne Lønnegraf) statskyrkja og melde seg inn i den nye kyrkja. Aslak Findreng, som ei tid hadde reist som emissær i Langesundsfjordens Indremisjonselskap, flutte seinare til Kristiansand og blei forstandar i Frikyrkja der i 42 år (Steane 1935: 126; Handeland 1948: 49). Det interessante er at dei vrådølane som gjekk over i Frikyrkja, ikkje braut med indremisjonen. Dei støtta framleis dette arbeidet. I si bok *Vekkelsesretninger i norsk kirkeliv* (1978) skriv Godvin Ousland at dei frikyrkjelege svært gjerne ville «bevare forbindelsen med indremisjonen». Dei såg på indremisjonen som «en forløper for frikirken» (Ousland 1978: 112f). Ein kan derfor spørje: Kor stor prinsipiell skilnad var det eigentleg mellom Frikyrkja og indremisjonen? (Løvlie 2002: 170).

Det var ikkje berre til Frikyrkja at sume av

dei vekkingskristne i Vrådal gjekk, men også etter kvart til andre frikyrkjer og seinare til pinserørsla. I det heile er det ikkje uvanleg at vekkjingar fører til at sume kryssar grensene mellom kyrkjесamfunna og konfesjonane. Det ser likevel ut til at storparten av dei som kom med under Vrådalsvekkjinga, blei verandere i Den norske kyrkja. Men kvar blei det av dei? Biskop Johan Christian Heuch i Agder bispedøme teiknar eit heller mørkt bilete av kristenlivet i Kviteseid prestegjeld på 1890-talet. «Aldrig har jeg holdt en Visitats under saa liden Deltagelse af Menigheden», seier han om visitasen i 1894. Rett nok var det på same tid dyrskue i Seljord, men det kan ikkje forklare «Menighedens overordentlige Likegyldighed» (Heuch 1965: 67). Fem år seinare var biskopen atter på visitas i Kviteseid. Etter det han hørde av prestane og på visitasmøta, drog han den slutning at det i dette store prestegjeldet må «være vanskelig at finde Spor af Kristeligt Liv og Interesse», når ein ser bort frå «den for øvrig temmelig forkrøblede og sværmeriske lille Frikirke». Til gudstenestene i dei tre kyrkjene kom det ned til 3 og opp til 50 menneske, og «ingen læg Forkyndelse pleiede at finde Sted i Præstegjældet» (Heuch 1965: 104). Kan dette verkeleg stemme?

Slutten av 1800-talet og byrjinga på 1900-talet var ei vanskeleg tid for indremisjonsarbeidet i Vest-Telemark. Det var stor usemje blant vekkingsfolket om teologiske og kyrkjelege spørsmål, så som: Jesu snarlege atterkome, syndfriheten, det kyrkjelege embetet og fri nattverd. I fleire av bygdene praktiserte vekkingsfolket fri nattverd. Det skapte strid. I 1889 blei det halde eit folkemøte på Moland klokkargard i Fyresdal. Der var høgskulemannen Viggo Ullmann frå Seljord til stades. Han var ikkje kjend som nokon ven av pietismen, men i tråd med liberalistisk tradisjon gjekk han i forsvar for retten til å halde fri nattverd utan prest til stades. Presten i bygda, Jon Laurits Quisling, hadde «samhug med den gudelege rørsla», men sa nei då dei ville ha nattverd på møta sine på skulehuset (Taraldlien 1910: 92). Til Ullmann sa Quisling at han – presten – var kyrkjelyden sin herre og hadde retten til å forvalte nattverden. Til det repliserte Ullmann at pres-

ten måtte nøye seg med å vere tenar i kyrkjelyden (Ådna 1955: 84). Då prost Quisling stengde skulane for vekkjinga, bygde vekkingsfolket med Jon Kiland i brodden eit bedehus i bygda. Det blei innvigd i 1890. Seinare blei det bygd fleire bedehus der.

I Fyresdal oppstod det også strid om samarbeidet med Vegårdsheingane, som hadde brote med statskyrkja og danna *Guds menighet på Vegårdshei*. Jon Kiland og fleire med han viste Vegårdheingane tillit og innbaud dei til å delta ved møter i bygda. Andre ville ikkje samarbeide med dei, fordi dei var dissentarar og gjekk lenger i retning av ei syndfrihetslære enn vanlig i lutherske krinsar. Striden førde til at indremisjonsforeininga i Fyresdal blei splitta. I 1892 melde om lag 40 kvinner og menn seg ut av foreininga og skipa ei ny, som dei kalla *Fyresdal indremisjonsforening* (Taraldlien 1910: 93). Fram til 1915 var det to indremisjonsforeningar i bygda. Då fann dei saman att.

Institusjonaliseringa

Vekkjinga i Vrådal voks fram på eit tidspunkt då det ikkje var anna organisert kristeleg verksemd i bygda enn det arbeidet presten gjorde. I og med at dette var ei vekkjing ved lekfolk og for lekfolk, var det naturleg at spørsmålet om organisering av vekkjinga kom opp. På eit møte tredje pinsedag 1865 møttes kristne frå Vrådal, Veum, Kviteseid, Nissedal og Tørdal og stifta ei fellesforeining. Namnet blei *Vrådal og omegns indremisjonsforening*, og det fortel kvar sentrum i indremisjonsarbeidet i Vest-Telemark dengong låg. Formålet til foreininga var det same som for *Skien indremisjon*, som blei stifta i 1860. Det gjaldt «at virke, hva Herren giver til, for vor egen og andre Sjæles Frelse ved at utbrede og befæste den saliggjørende Sandhed, saadan som den i Guds aabenbarede Ord og den på samme grundede evangelisk-Lutherske Bekjændelse» (Steane 1935: 118). Då fellesforeininga blei stifta, var alt entusiasmen frå vekkjingas fyrste tid noko dempa. Foreininga skulle ha to stormøte i året, 3. juledag og 3. pinsedag. I dei einskilde bygdene heldt møteverksemda fram i heimane.

I 1866 blei *Langesundsfjordens Indremisjons-selskap* stifta. Fellesforeininga melde seg inn i

selskapet i 1870. Derifrå kom det av og til predikantar til Vrådalen og bygdene omkring. I 1882 endra fellesforeininga namn til *Telemarkens kreds for indremisjon*. Fem år seinare, i 1887, melde krinsen seg ut av Langesundsfjordens Indremisjonsselskap. Grunnen til det var at det kom så få predikantar frå selskapet, og – for å sitere John G. Steane – at «der var kommen frikirkelige og ukirkelige tendenser inn i foreiningen» (Steane 1935: 123f; Grave 1966: 83). Det førte til at det i 1893 blei stifta ei ny fellesforeining, *Vest-Telemarkens fellesforeining*. I 1915 var det sterkt på tale å slå saman dei to fellesforeiningane, men det gjekk ikkje heilt i orden med semja før i 1931 (Sanden 1987: 13).

Tida etter fyrste verdskrigen var vanskeleg for mange i Noreg, også for folk i Vest-Telemark. Det rådde økonomisk kaos, og fleire stadar var det arbeidsløyse og tvangsauksjonar. Arbeidarrørsla vakna og voks også i denne delen av landet. Tor O. Sanden fortel at «konservative kapitalistar misbruka Bibelen til vern om det beståande slavesystem». Mange vende seg mot kristendomen, som heldt oppe klasse-skilje og ulikskap. Striden logna noko ut på midten av 1930-talet. Ein av grunnane til det var arbeidet til *Kristne Arbeideres Forbund*, som hadde ikkje liten innverknad på dei sosiale tilhøva i Vrådalen på denne tida (Sanden 1987: 21). Indremisjonsarbeidet fekk ein ny kveik, og «det var litt vekkjing der både unge og gamle kom med (Sanden 1987: 22).

Langtidsverknadane

I åra etter 1860 og ein generasjon framover var det ikkje få lekmenn frå Vrådalen og bygdene omkring som reiste rundt med evangeliet i Vest-Telemark. Etter kvart blømde det kristlege livet fleire stader, ikkje minst i Nissedal. Det kan òg nemnast at Jon Kiland, som blei omvendt på eit møte i Vrådalen i 1873, på eiga hand sende ut eit par emissærar. Han lønte dei som skogsarbeidarar. Ein av desse indremisjonsemissæranane, Abraham Havstad, gjekk over til pinsevenene i 1919, tre år før Jon Kiland døde (Ådna 1955: 90). Ein kan også sjå misjonærheimen på søndre Lønnegrav i Vrådalen som ei frukt av vekkjinga. Denne eigedomen blei testamentert til *Det norske misjonsselskap* av

vrådølen Gunnar Dahle, som i godt voksen alder blei prest. Elles gjer det inntrykk å høyre om ungdomshuset som blei «omvendt» for om lag 100 år sidan (Steane 1951: 89). Det var eit samlingshus som låg ved vegskiljet mellom Skafså, Fyresdal og Vrådalen. På festane der var det mykje drikk, krangel og slagsmål. Indremisjonsvenene i dei næraste bygdelaga slo seg saman og kjøpte huset, og gjorde det til ein samlingsstad for det kristlege arbeidet i området. Nå er huset rive.

Når ein ser attende på vekkjinga i Vrådalen for snart 150 år sidan, legg ein merke til at langtidsverknadene er aller mest tydelege i dei slektene som har halde minnet om Aashild og Jon Undeberg friskt. På den måten har dei overlevd soga om vekkjinga til nye generasjonar. Lauvland-slekta på Sørlandet, som er direkte etterkomarar etter Aashild og Jon, er eit godt døme på nettopp dette. I denne slektsgreina har dei vore ivrige etter å spreie Sigrid Svendsens bok *Vekkelsen i Vrådalen* (1929, 3. opplag 2000). Også andre greiner etter dei som kom med under vekkjinga, kunne nemnast. Alt i alt er det ikkje få barnebarn, oldebarn og tippoldebarn av denne vekkjinga rundt omkring i landet.

Elles gjekk det her som med mange andre vekkjingar. Ein tok sikte på å føre vekkjingstradisjonen vidare gjennom organisering og institusjonalisering. Det er framleis indremisjonsforeiningar i Vest-Telemark som kan føre historien sin attende til det som hende i Vrådalen på 1850- og 1860-talet. Men det må også seiast at det er vanskeleg å konservere ein vekkjingsarv. Ein kan ikkje føre arven vidare berre gjennom styre og stell, lover og protokollar, bedehus og møteformer. I denne delen av landet er det fleire bedehus som står tome i dag. Indremisjonen har ikkje hatt det så lett i Vest-Telemark dei siste 50 åra. Det er fleire grunnar til det. Ein av grunnane er at mange unge har flutt ut.

Avslutning

Det er så godt som umogeleg å kopiere ei vekkjing. Ein kan knapt tenkje seg ei ny Vrådalsvekkjing akkurat som den som endra livet i bygda i andre halvdel av det 19. hundreåret. Sidan dengongen har det vore fleire

vekkjingar på ulike plassar i landet, ikkje minst i 1930-åra. Men vekkjingane blei gjerne noko annleis enn ein på førehand hadde tenkt seg. Slik er det også i dag. Det har blant anna samanheng med at kulturen har endra seg og alltid er i endring. Det er kyrkjesituasjonen også. Held ein fast ved at ei vekkjing er eit verk av Den Heilage Ande, treng ein å minne kvarandre om at Anden er som ein vind. Vi merkar han, men veit ikkje heilt kvar han kjem frå og kvar han fer av. Når vi ber om vekkjing, gjeld det å vere opne for at Gud kan gjere det på ein annan måte enn det vi eller forfedrane våre har opplevd tidlegare.

Vrådalsvekkjinga sette fingeren på eit vesentleg punkt i all forkynning til omvending: synd og nåde. Aashild og Jon Undeberg fekk også røyne at ekte og sann tale om synd og nåde er upopulært. Det vekkjer motkreftene, som er styrt av «vondskapens åndehær i himmelromet» (Ef 6,12). Men det får ein tole så sant ein vinn fram til den glade og frimodige vissa om frelsa i Jesus Kristus. Det er om å gjere å få tak i dette også i dag, men kanskje i anna innpakningspapir enn dei hadde for 150 år sidan.

Litteratur

- Bøe, Gunvald (utg.): *Biskop Johan Christian Heuch – Visitasberetninger 1889–1902*. Oslo 1965.
- Dæhlin, Dag Johan: *To vekkelser i Telemark på 1800-tallet: En oversikt og sammenligning mellom Lammersbevegelsen og Vrådal-vekkelsen*, Spesialavhandling MF 1977.
- Friis, Henrik: *Det brenner i bygda: Trekk fra vekkelsesliv i Telemark*, 2. opplag Oslo 2000.
- Grave, Jørgen: *I fedrenes spor: Langesundsfjordens Indremisjonsselskap gjennom 100 år*. Skien 1966.
- Handeland, Oscar: *Kristenliv på Agder*, Oslo 1948.
- Lindhardt, P. G.: *Vækkelser og kirkelige retninger i Danmark*. København 1951.
- Løvlie, Birger: *Vestavind: 1870-årenes debatt om kristenliv og kirkeordning under innflytelse fra Skottland*, Trondheim 2002.
- Moe, Karin: «Om kvinner i kristenlivet i Telemark, før og no», *Telemark Historie, Tidsskrift for Telemark Historielag*. Nr. 20 – 1999, 60–70.
- Ousland, Godvin: *Vekkelseretninger i norsk kirkeliv. Hva de lærte og siktet på*, Oslo 1978.
- Sanden, Tor O.: *Kristenliv i Vrådal gjennom 200 år*. manuskript frå 1987.
- Steane, John: *Gunhild Svensdatter: Middel til en religiøs vækkelse i øvre Telemark i 60-årene*. Skien 1906.
- Steane, Jon G.: *Fra Indremisjonsarbeidet i Telemark: Langesundsfjordens indremisjonsselskap gjennom 70 år*, Skien 1935.
- Steane, Jon G.: *Vår over Vrådal: Blad av ei bygd si religiøse søge*, Oslo 1951.
- Svensden, Sigrid: *Vekkelser i Vrådal*, 3. utgave. Ottestad 2000.
- Taraldlien, Bendik: *Fyresdal: Med bilæte*, Kristiania 1910.
- Welle, Ivar: *Norges kirkehistorie: Kirkens historie III*, Oslo 1948.
- Ådna, Karsten: *Kristenliv i Telemark: Et festskrift ved Skien krets av Norsk Luthersk Misjonssambands 50 års jubileum*, Oslo 1955.

Sammendrag:

I denne artikkelen fortel Torleiv Austad om ekteparet Aashild og Jon Undeberg som kom til levande tru på Gud midt i 1850-åra. Gjennom omsut i bøn for kvar einskild i bygda og vitnemål om Guds ord rundt om i heimane fekk dei vere reidskap for ei vekkjing som langt på veg endra folkelivet i Vrådal. Ein reknar med at tredjeparten av dei 700 menneska i bygda blei omvendt under vekkjinga, som for alvor braut ut i 1860-åra. Vekkjinga spreidde seg også til nokre av grannebygdene. Austad analyserer ikkje berre den entusiastiske perioden, men også langtidsverknadane av vekkjinga. Læremessig var det ei vekkjing etter pietistisk mønster. Det vidare arbeidet blei organisert som indremisjonsverksemd. Etter kvart kom det til ei viss avskalling: I siste del av 1800-talet gjekk fleire av dei som var komne med, over i Den evangelisk-Lutherske Frikyrkja. Seinere var det ein og annan som fann seg heime hjå pinsevenene. Til å byrje med levde vekkjingsfolket eit strengt puritansk liv. Dei brende eller knuste felene sine, og tillet ikkje kvinnene å pynte seg. Dette skapte tydelege skiljeliner i ei bygd med rike kulturtradisjonar.

Torbjørn Herlof Andersen: *Tause menn. Seksuelle overgrep mot gutter i kristne miljøer.* (Verbum forlag, Oslo 2001 – 206 s)

De siste tiårene har kirken gjort erfaringer som på ettertrykkelig vis har satt temaet «seksuelle overgrep» på dagsorden. Det har vært en krevende og smertefull prosess. Lenge prøvde det kirkelige fellesskap å holde fast ved forestillingen om at seksuelle overgrep ikke skjedde i kristne sammenhenger. Men etter hvert som det fortrente og skjulte ble avdekket, ble vi tvunget til å se den onde virkelighet i øynene. Skremmende mange bærer på livsødeleggende sår etter seksuelle overgrep.

Fram til nå har fokus i denne sammenhengen stort sett vært på menns overgrep mot jenter / kvinner. Dette har vært naturlig ettersom det er grunn til å tro at denne formen for overgrep er den mest utbredte. Men den er altså ikke den eneste. Seksuelle overgrep rammer også gutter.

Det vet folk som arbeider i helsevesen og i kirkens diakonale og sjelesørgeriske omsorg. Men til nå er det gjort svært få undersøkelser av dette, og skrevet lite om tematikken. Derfor er det meget fortjenstfullt at Torbjørn H. Andersen har skrevet den boka som her skal omtales. Den gir oss innblikk i en virkelighet som de fleste heldigvis slipper å komme i direkte berøring med, men som det samtidig er meget viktig at det kirkelige fellesskap har innsikt i og kompetanse på.

Boka er en bearbeidet utgave av en hovedfagsoppgave i sosialt arbeid fra Høyskolen i Agder.

Den presenterer og fortolker et empirisk materiale som forfatteren har hentet gjennom kvalitative forskningsintervjuer med 6 menn i alderen fra 30 – 75 år. Felles for dem alle er at de har opplevd seksuelle overgrep over kortere eller lengre perioder da de var barn, og at disse overgrepene har funnet sted i kristne miljøer.

Gjennom inngående samtaler med de seks, rekonstruerer Andersen det som engang skjedde, og gir sin fortolkning av den sosiale, religiøse og følelsesmessige dynamikken i og rundt de overgrep som skjedde.

Denne måten å undersøke problematikken på reiser selvsagt ganske store metodiske problemer. For eksempel: Hvordan kan man vite at det som fortelles i nåtid gir et rimelig nøyaktig og pålitelig bilde av det som skjedde for flere tiår siden? Hvordan kan man få en rimelig metodisk 'kontroll' på den prosess av erindring og omstrukturering som skjer når svært traumatiske hendelser gjenfortelles etter så mange år? Andersen er selvsagt klar over disse og andre metodiske problemer i det opplegg han har valgt for sin undersøkelse. Han kommenterer dem kort, men gir ingen grundig avklaring. Dette kan for så vidt aksepteres ettersom han ikke utgir en akademisk avhandling, men først og fremst ønsker å gi en erfaringsnær og utfordrende formidling av kunnskap om et problemfelt som er sterkt underbelyst i norsk sammenheng. Dette lykkes han med på en måte som avtvinger stor respekt, og som presenterer norsk kristelig offentlighet for utfordringer som vi er nødt til å forholde oss til.

Det bildet teksten ruller opp er skremmende. Andersen makter på en levende måte å føre oss dypt inn i livshistoriene til sine informanter. Han forteller og formidler på en måte som gir nærkontakt med den virkelighet han undersøker. Og nettopp den valgte 'litterære formen' (fortellingen) utgjør etter min vurdering en viktig faglig kvalitet ved framstillingen (jfr. bokas del I – II). Teksten abstraherer ikke, men søker bevisst mot å gjengi det konkrete og erfarte i informantenes beretninger. Derfor konfronteres jeg som leser med den redselsfulle forvirring og fortvilelse som ofrene lever i. Jeg møter det eksistensielle og følelsesmessige fangenskapet som bygges opp av fortielsene, truslene, skylfølelsene og den dype skammen. Og jeg får

et gløtt inn i de følger og senvirkninger som overgrepene gir. Dette gir leseropplevelsen en spesiell karakter, og åpner for en type innsikt og forståelse som det ikke ville vært mulig å få gjennom en mer rapporterende og distansert framstilling.

Dette gjelder med tanke på møtet med overgrepsofrenes erfaringer. Men de fortellende og nyanserende beskrivelsene er ikke mindre viktig med tanke på det bildet Andersens undersøkelse tegner av overgriperne og deres handlemåter. Også her fører teksten oss tett på alle de subtile former for manipulasjon, maktbruk og forførelse som overgriperne anvender for å få sin vilje. Og dersom noen ennå skulle leve med forestillinger om at overgriperne er aparte personer eller 'skumle menn' som streifer omkring i utkanten av det kristne fellesskapet, så fjerner Andersen effektivt slike vrangforestillinger (jfr. s 102 ff). Overgriperne i hans materiale er tvert imot personer som i særlig grad nyter fellesskapets tillit: En predikant, en institusjonsbestyrer, en evangelist, et menighetsrådsmedlem, en skolestyrer etc. Blant disse betrodde menn og i rammen av de tillitsfulle relasjoner som bærer det kristne fellesskapet, skjer overgrepene.

Andersens fortolkning av den virkelighet intervjuene har avdekket, er på mange måter utfordrende, innsiktsskapende og deprimerende lesning. Han evner på en klargjørende måte å vise hvordan *makt-avmakt-perspektivet* spiller en helt avgjørende rolle i etablering og opprettholdelse av overgrepsrelasjonen. Seksualiteten blir i dette perspektivet på sett og vis underordnet, mens derimot fenomener knyttet til tillitsforhold og makt-konstellasjoner trer i forgrunnen. Denne fortolkning skjer gjennom anvendelse av en bestemt teori om makt og maktbruk hentet fra den franske sosiologen Pierre Bourdieu. I utgangspunktet kunne man kanskje tenke at en kobling av denne typen – å anvende en akademisk orientert fransk sosiolog i fortolkningen av overgrepshistoriene til seks norske menn i et kristent miljø – ville være nokså kunstig og konstruert. Det interessante er at Andersen nettopp gjennom denne koblingen får stoffet til å leve. Kategoriene i den sosiologiske teorien viser seg relevante og

fruktbare i fortolkningen av materialet. Ikke minst gjelder dette Bourdieus begreper om «*symbolsk kapital*» og «*habitus*» (jfr. s 150 ff; 159 ff). Gjennom anvendelsen av disse i fortolkningen, avdekker Andersen viktige sammenhenger i sitt materiale samtidig som han også formulerer en rekke problemstillinger med direkte teologisk relevans. Disse problemstillingene berøres, men får ingen grundig drøfting (jfr. s 133 ff). Bokas styrke ligger ikke i de teologiske refleksjonene selv om viktige spørsmål berøres. Men de analyser og fortolkninger som presenteres, viser det fruktbare i å foreta den bevegelsen som forfatteren kaller «*Fra bedehus til akademi*» (s 147) – altså fra empirisk materiale til sosiologisk teori. Han forlater ikke sitt materiale til fordel for abstraherende teoretisering, men får materialet til å tale på en måte som åpner for ny innsikt.

På den måten legger han grunnen for konklusjoner som dels er dypt deprimerende, og under alle omstendigheter sterkt utfordrende. Noen eksempler: «*Det religiøse feltet er «egnet» som kontekst for seksuelle overgrep mot gutter*» (s 190) – «*Gutter kan risikere å bli narret inn i en overgrepsrelasjon på grunnlag av forståelseskategorier som er tillagt stor verdi i det religiøse feltet*» (s 191) – «*Tabuisering kan hindre at overgrep avdekkes*» (s 191) – «*Avdekking av overgrepet innebærer ikke automatisk støtte fra feltet, og det kan plassere den overgreps-utsatte på anklagebenken*» (s 192) – «*Det tar tid å bli hel*» (s 192).

Andersen har gitt oss ei bok som avdekker og synliggjør en virkelighet som svir. Han fortjener takk for det, og bør få mange lesere. Ikke minst blant de i kirke og bedehus som har ansvar for diakonal omsorg, miljøbygging og sjelesorg. Selv om teksten svir, skriver Andersen tydelig *con amore* i forhold til et miljø han kjenner. Han har et sterkt ønske om å bidra til at overgrepets ødeleggende virkelighet skal kunne bekjempes. Til det trengs det både velvundert innsikt og mot til å handle. Andersen viser at han besitter begge deler. Gjennom den tekst han har skrevet utfordrer han oss både til å våge å vite, og til å handle der grov urett skjer.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Reimunn Førsvoll: *Fra Synd, fra Sorg, fra Fare Seksuelle overgrep i kirke og samfunn* Verbum, 350 s.

Dette er en bok som seksuelle overgrep. I forordet skriver forfatteren at den er skrevet med tanke på de utsatte, overgripere og de som ønsker å vite mer om overgrep, dvs de som vil være til hjelp for den utsatte. Første hoveddel handler om hvordan vi skal forstå overgrep, mens andre delen behandler bearbeiding og den siste forebygging av overgrep.

I den første delen skriver han om hva seksuelle overgrep egentlig er, han spør hvem som rammes, hvilke strategier overgriperen bruker for å oppnå det han ønsker. Han beskriver det som skjer og ser på skader og senvirkninger. I et lite avsnitt kommenterer han også hvilke spesielle senvirkninger overgrep i kristne miljøer kan ha på den utsatte. I den neste delen drøfter forfatteren hvordan overgrep kan bearbeides. Han presenterer sin egen spørreundersøkelse. Deretter ser han på overgripers strategier, viser hvordan denne plukker seg ut «ofre», bygger tillit, isolerer «offeret» fra det naturlige nettverket, hemmeligholder og forgriper seg, samtidig med at skylden og skammen overføres til den som utsettes for overgrepet. Så ser han nærmere på hva som konkret skjer og på den utsattes skader og reaksjoner, både akutt og på lang sikt. Den neste delen handler om bearbeiding av overgrep, om traumbearbeidelse, om møtet med det offentlige helsevesen og om ulike elementer i selve bearbeidingsprosessen. Så følger et kapittel om møte med politi og rettsvesen. Den siste delen har forfatteren kalt «Forebygging». Her skriver han først om overgriperen og deretter om forebyggende arbeid i familie, kirke og det offentlige rom. Boken har en fylldig litteraturliste og et stikkordsregister.

Boken er pedagogisk tilrettelagt med illustrerende figurer. Punktvisse kommentarer og oppsummeringer gjør det enkelt å følge resonnementene. Forfatteren har rik erfaring fra samtaler med overgrepsofre. Han systematiserer erfaringene sine og krydrer med mange eksempler fra sin egen praksis. Han skriver i forordet at den som har fortalt sin historie ikke skal kunne kjenne seg igjen. Men eksemplene er etter min vurdering alt for detaljerte og spe-

sifikke. Som leser får jeg en opplevelse av å være i kikkerposisjon, og det kjennes ubehagelig. Jeg spør om forfatteren ivaretar den nødvendige diskresjon som sjelesørger. Han må oppleve det problematisk at konfidentene kan kjenne seg igjen i intime og konkrete fortellinger, selv om noen av dem har gitt ham sin tilatelse. Jeg savner den varsomme håndteringen av et slikt komplisert og skambelagt problemområde. Dessuten er detaljene slik jeg vurderer det, unødvendige og forstyrrende.

Jeg er også noe undrende til spørreundersøkelsen hans, ikke minst fordi han spør så mange av sine egne klienter/konfidenter. Dessuten ser det ut til at han bruker et spørreskjema beregnet på store kvantitative undersøkelser til denne mindre undersøkelsen. Spørsmålene er til dels meget intime, om seksualitet og onanering, for eksempel. Han får ikke frem, slik at jeg forstår det, hvordan denne undersøkelsen er å forstå, hvordan den skal brukes og hvordan den er forskningsmessig sikret.

Mange av forklaringene hans er pedagogiske, men unyanserte. Det er for eksempel vanskelig å godta en påstand om at «overgrep (har) *ingenting* (hans egen utheving) med seksualitet å gjøre (s 28)». Riktignok definerer han seksualitet som «et likeverdig forhold», og da er han innenfor sin egen definisjon. Jeg kan likevel ikke forstå at det ikke også handler om seksualitet, selv om jeg kan forstå hans poeng med å fremheve at overgrep handler om makt og avmakt.

For lite nyansert og for fragmentarisk blir for eksempel også hans behandling av møtet med behandlingsapparatet. Han siterer en del konfidenters uttalelser, og vi kan være enige både med ham og med konfidentene at mange opplever behandlingsapparatet arrogant og likegyldig. Men overgrepsutsatte er like forskjellige som alle andre. Noen er svært oppegående, som han sier. Andre er faktisk ikke det, og det vil være nødvendig å stille diagnose. For det er noen som ikke tåler å gå inn i sine traumer uten vel gjennomtenkte behandlingsformer. Noen vil dissosiere og bli syke om så ikke gjøres. Det å hjelpe en pasient best mulig vil handle om hva pasienten er i stand til på det

gitte tidspunkt, det handler om behandlingskontrakter, om hvilke ressurser som finnes, ikke bare i behandlingsapparatet, men også hos pasienten. En slik nyansering finner jeg ikke i denne boken, og det skremmer meg. Ellen Hartmanns artikkel, som han referer til, er en interessant artikkel om hvordan dynamisk psykoterapi kan forstås ut fra selvpsykologiske perspektiver. Jeg synes han bruker den noe fritt for å underbygge sine egne påstander.

Hans egen rolle i møte med ofrene er ikke definert i boken. Er han prest og sjelesørger, eller er han terapeut? Og hva vil forskjellen være? Hva skal et alminnelig menighetslem gjøre om et menneske kom og åpnet opp for sine overgrepserfaringer? Hvordan ivareta denne kunnskapen på en god måte for dem det gjelder?

Boken er skrevet for de utsatte, for overgriperne og for dem som ønsker å vite mer om overgrep, dvs de som vil være til hjelp for den utsatte. Dermed ønsker han å nå alle. Boken er detaljert, men ikke nyansert. Derfor er den ikke til veldig god hjelp for sjelesørgere. Men den kan være et godt verktøy for mennesker som ønsker å gjøre seg kjent innefor feltet. Til det kunne han ha nøyd seg med halvparten av sidene og spart oss for å føle at vi kommer i kikkerposisjon.

BERIT OKKENHAUG

Trine Anstorp, Beate Indrebø Hovland, Elisabeth Torp (red.) *Fra Skam til Verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*. Universitetsforlaget, 242 s. 2003

Fra Kirkens Ressurssenter har vi fått en bok om seksuell overgrep. I innledningskapitlet skriver redaktørene instruktivt om hvem de selv er og hva de ønsker å bidra med ved å skrive denne boken. De er både teologer, psykologer og sjelesørgere. Tverrfagligheten bidrar til en økt og utvidet kompetanse. De uttrykker også en viktig holdning, idet de sier at «erfaringer med å ha vært påført alvorlige krenkelser kvalifiserer ikke for å tilhøre noen egen form for gruppe...Det skillet som ofte blir satt mellom vi liksom normale og *de* som har opplevd overgrep, er misvisende (s 15).» De skriver om den usynliggjorte og skambelagte volden og om den psykologiske motstand vi kan kjenne på i forhold til å gå inn i denne problematikken. Hjelpeapparatet synes igjen å ha blitt tausere, og teologien har sviktet i sin rolle som fortolkningsvitenskap i møte med menneskers faktiske erfaringsverden.

I det neste kapitlet skriver Benedikte Ericson en «messe for et skjendet barn». Forfatteren har selv krenkelseserfaring, og hun er teolog. Hun har i annen sammenheng levert et viktig teologisk bidrag til spørsmålet om overgrep og tilgivelse (Koinoniahefte fra Institutt for Sjelesorg). Liturgien er en bønn, en bekjennelse en nattverdhandling og en velsignelse, personlig og sannferdig.

I et annet kapitel beskriver Elisabeth Torp det grundige og pågående arbeid som Ressurssenteret driver i forhold til gudstjenesteliturgier. Hun skriver om dilemmaene underveis mot en god liturgi som kan fungere, om prosessene der en har ønsket å skape et rom for sinne og håp, for retten til å bli sett og hørt. Hun sier noe om hvor viktig det er å gjenerobre et rom for myndighet og verdighet, og hun skriver om nattverden som Guds gode gave. Deretter følger en konkret liturgi der tekstene nettopp er blitt til i en kontinuerlig prosess innenfor Ressurssenteret.

Diakon Elsbet Pilskog tar for seg den sjelesørgiske samtalen, der det handler om å vise

omsorg uten å invadere og krenke i et skjult behov for makt. Det handler kanskje først og fremst om å vise respekt for personen som forteller, respektere denne personens egne grenser, både fysisk, psykisk og åndelig. Og deretter å bidra, slik at: «ved å gyldiggjøre si eiga historie og sin eigen røyndom kan den utsette ta tilbake retten til sjølv å definere det som skjedde (s 98).»

To kapitler handler om skam og skyld. Beate Indrebø Hovland skriver fra teologens ståsted, og Gry Stålsett Follesø fra psykologens. Hva handler det om, spør Hovland, når Guds kjærlighet til verden er den kristne tros sentrum, men likevel så vanskelig å ta til seg for mennesker som strever med å *kjenne* seg elsket av Gud (s 47). Hun spør om forholdet mellom forkynnelsen og skamfølelsen, om koblingen mellom seksualitet, urenhet og skyld, og om bruk og misbruk av bibelske tekster. Stålsett Follesø skriver om psykologens møte med den skambe-lagte, om overgrep som traume, og om skammens dynamikk i forhold til den overgrepsut-satte. Deretter ser hun på nødvendigheten av å kartlegge og plassere skyld, og om arbeidet med å skape en sunn selvhevdelse.

Psykolog Kirsten Benum ser nøyere på arbeidet med traume-bearbeidelse, spesielt knyttet til langvarige relasjonstraumer. Hun skriver om svikene, om skammen og krenkelsene og om hvordan de traumatiske min-nene sitter i kroppen. Deretter skriver hun om det terapeutiske arbeidet med å skape trygghet, om betydningen av å balansere mellom arbeidet med å se ressursene hos den enkelte – de har faktisk overlevd – og bearbeide traumet. Hun kaller det en «ressursorientert tilnær-ning» (s 149) og viser også hvordan en kan arbeide både med behovet for grenser og beho- vet for tilknytning.

Psykolog Trine Anstorp ved Ressurssenteret skriver om den vonde virkeligheten og avdek- king av smerten i det som skjedde, troen på res- sursene i pasienten, og forståelsen av de psy- kiske symptomene som en naturlig reaksjon på de alvorlige bruddene på egen integritet som overgrepene representerer. I et neste kapittel skriver hun om det psykologisk viktige arbeidet i forhold til den krenkedes dissosiasjonsproble- matikk.

I det aller siste kapitlet i boken setter teolog og førsteamanuensis Eva Skærbæk søkelyset på makt, kjønn og seksualitet i et mer kulturkritisk perspektiv. Det handler om synet på kvinnen og dypest sett om menneskesyn.

Boken gir forskjellige innsteg inn i den samme problematikken, vold og seksuelle over- grep. Teologer, sjelesørgere og psykologer kom- mer til orde med sine bidrag. Denne tverrfag- ligheten gir et nyansert bilde av et ytterst komplisert område. Det er viktig at vi lytter til hverandres kompetanse, så vi ikke trekker lett- vinte slutninger eller trår feil. Vi står alltid i fare for å krenke dem vi ønsker å hjelpe. Ikke minst viktig er det derfor at vi lytter til den kompetan- sen de overgrepsutsatte sitter med selv og erkjenner at det er de som er eksperter i sine egne liv. Denne respekten er en gjennomgå- ende nerve i alt det som skrives. Derfor kan jeg trygt anbefale boken til videre lesning.

BERIT OKKENHAUG

Paul Leer-Salvesen: *Min skyld*

Verbum forlag, Oslo 2002. 105 s.

En frihetselskende kultur med individuell selvrealisering som sentralt ideologisk program, synes ikke særlig om skyld og skyldfølelse. Det er ikke så lenge siden en kvasi-psykologisk bestselger av en bok erklærte at «skyldfølelsen er den mest unyttige av alle følelser». Det modne, tolerante mennesket har lagt slike destruktive og hemmende følelser bak seg, og realiserer sine egne potensialer i selvsikker frihet. Slik ble det glade budskap formidlet til titusenvis av lesere.

I Paul Leer-Salvesens bok møter vi en helt annen virkelighet. I et lettfattelig og hverdagsnært språk og med tydelig vilje og engasjement, hevder forfatteren at skyldfølelse i utgangspunktet må betraktes som sunt. Ja, mer enn det. Evnen til å kunne oppleve og erkjenne skyld, hører med blant menneskets fremste adelsmerker. Der denne evnen svekkes eller forsvinner, er menneskets menneskelighet truet.

Jeg opplever det inspirerende og befriende å lese Leer-Salvesens bok. Den har mange kvaliteter. At forfatteren forvalter et godt språk, viste vi fra før. At han kan skrive om innfløkte og dyptgående eksistensielle og moralske problemer uten at det blir banalt eller forførerisk, ser jeg på som helt avgjørende for ei bok av denne typen. Det samme gjelder en annen vesentlig side ved teksten og den 'tonearten' den kommuniserer med leseren i: Forfatteren makter å skrive tydelig, utfordrende og konkret om skyld og skyldfølelse uten å virke moraliserende eller autoritær. Nettopp derfor blir hans anliggender så tydelige, og mulighetene for å nå igjennom i kommunikasjonen tilsvarende store. Dette tror jeg i sin tur har sammenheng med følgende: Gjennom tekstens måte å analysere, argumentere og eksemplifisere på, makter Leer-Salvesen langt på vei å vise hvilke grunnleggende verdier og mellommenneskelige kvaliteter som er truet dersom talen om skyld og bønnen om forsoning og tilgivelse forstummer i våre fellesskap. Dette skjer på en måte som både tematiserer sentrale teologiske innsikter, og som samtidig legger vekt på å gi allmenne grunner for det

som sies. Derfor blir det også mulig å skrive om så gammelmodige og bakstreverske emner som «skriftemål» og «bot» uten å pådra seg mistanker om å ville undertrykke folk og rane livsgleden fra dem! Tvert imot er sjansene etter min vurdering rimelig store for at leseren - for første gang eller på nytt - alvorlig vil overveie om ikke en innsiktsfull botsøvelse eller et sannferdig og frigjørende skriftemål ville være kristelig rett og (dessuten) mentalhygiensk godt. Lykkes boka her, vil den kunne formidle viktige impulser til en fornyelse av klassiske elementer i en robust og livsnær reformatorisk (og økumenisk) spiritualitet.

Som man nå vil ha forstått: Jeg synes godt om boka. Jeg anbefaler den gjerne, og kan godt tenke meg å gi den videre - både til kirkens kjernetropper, og til dem som av ulike grunner beveger seg mer i utkantene.

Det betyr imidlertid ikke at boka er uten problemer. Jeg vil peke på et par forhold. Et problem som enkelte steder blir ganske påtrengende, henger sammen med den bortimot altomfattende *målgruppen* som forfatteren har definert som sine lesere. For det første skriver han for både krenker og krenket. Det er sannelig krevende nok. Ikke minst når teksten berører radikalt ødeleggende erfaringer knyttet til overgrep av ulike slag. Leer-Salvesen sier flere viktige og innsiktsfulle ting til dette. Men jeg synes han enkelte steder beveger seg ut mot grensene av det som er forsvarlig kortfattet framstilling. Det gjelder da ikke så mye det han sier som alt det viktige av nyansering og forhold som *ikke* blir sagt. Noe av det samme problemet dukker etter min vurdering opp i forhold til den andre delen av forfatterens målgruppe, nemlig 'hjelpeyrkene': sjelesørgere, familieterapeuter og helsepersonell. Jeg er ikke i tvil om at også disse gruppene har atskilleg av utfordringer å hente i bokas tekst. Ikke minst bør prester og sjelesørgere lese grundig de to kapitlene om skriftemålet og boten. Samtidig blir framstillingen etter mitt skjønn også her problematisk summarisk med tanke på å åpne for ny viktig innsikt når det gjelder terapeutisk og/eller sjelesørgersk hjelp i møte med «skyld og skyldfølelse».

Et helt sentralt problem her kan knyttes til

det forfatteren selv fortjenstfullt understreker når han sier: «Skyldfølelsen er med andre ord nokså lumsk. Den må tolkes» (s 12). Så sant som det er sagt ! Og nettopp derfor blir de kategorier som presenteres for slik tolkning så viktige. De perspektiver som forfatteren her gir oss er for så vidt greie nok så langt de rekker, men etter min vurdering temmelig utilstrekkelige. Det jeg da først og fremst har i tankene, er det ganske påfallende fraværet av begrepet *skam*. Jeg er etter hvert overbevist om at mange mennesker som plages av den typen diffuse skyldfølelser som forfatteren beskriver, i realiteten plages av en dypt smertefull, men oftest skjult og uerkjent skam. Skal de få den hjelp de trenger, fordres det helt andre rammer for forståelse og (terapeutisk) handling enn de som er gyldige i relasjon til problemet 'skyld'. Om dette er det skrevet mye og innsiktsfullt i den terapeutiske og sjelesørgeriske faglitteraturen det siste tiåret. Desverre viser Leer-Salvesen oss ikke vei inn i disse faglige landskapene. Det ville ha beriket og utdypet en verdifull framstilling ytterligere.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Bo Håkansson: *Vardagens kyrka. Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid*. Arcus förlag 2001. 400 sider.

Da *Svenska Kyrkan* formelt ble skilt fra staten i år 2000 opphørte den ikke å være en folkekirke. Tvert i mot var det en uttalt målsettingen at kirken også etter «skilsmissem» skulle framstå som en nasjonal *folkekirke*. Dette til tross for at noe av motivasjonen for å skille kirke og stat nettopp var at det svenske samfunn i stadig sterkere grad framstår som et pluralistisk samfunn, og at *Svenska kyrkan* derfor ikke lenger er en kirke for hele folket. I denne nye situasjonen for *Svenska kyrkan* er det mange spørsmål kirken og teologien tvinges til å tenke gjennom på nytt: Hva er folkekirkens framtid? Hva innebærer det å være en nasjonal folkekirke i et religionspluralistisk samfunn? Hvordan skal en nasjonal folkekirke skilt fra staten begrunnes teologisk? Det er disse og beslektede spørsmål Bo Håkansson behandler i sin meget lesverdige avhandling om Gustaf Wingrens kirkesyn og folkekirkens framtid. Håkanssons utgangspunkt er at Wingrens teologi kan levere viktig materiale til en teologisk gjennomtenkning av folkekirkens status også som fri folkekirke.

Etter et innledningskapittel hvor Håkansson presenterer avhandlingens tema og problemstilling, følger det tre hovedkapitler disponert etter spørsmålene *hva*, *hvem* og *hvor* er kirken. I disse kapitlene gis det en grundig gjennomgang av Wingrens kirkesyn, med sideblikk også til andre aktuelle kirkesyn. Her viser Håkansson hvordan Wingrens visjon om kirken som en «hverdagskirke» med fokus på evangeliet ble formende for hans kirkesyn. Kirken kan, ifølge Wingren, falle for fristelsen til å bli både moralistisk og dømmende, men dens primære oppgave er en helt annen, nemlig å gjøre det «lettare att andas» i en verden full av krav og byrder. Ifølge Håkansson kjempet Wingren med kirkesynet sitt en kamp på flere fronter. På den ene siden kjempet han mot pietismen, som identifiserte «den lille flokk av sant troende» med den egentlige kirken. På den andre siden kjempet han mot høykirkelighet som satte kirkens embetsbærere i sentrum. På den tredje siden kjempet Wingren mot ulike former for kirkelig politisk aktivisme, som han mente reduserte evangeliet

til et politisk program. Wingren understreket i denne forbindelsen at evangeliet ikke var gitt for å forbedre verden, men for å gi forlatelse for syndene. Likevel utelukket han ikke helt muligheten for at også evangeliet kunne ha en viss etisk relevans, ikke minst som korrektiv til samtidens økonomiske vekstideologi.

Selv om Wingrens teologi ifølge Håkansson kan kalles kerygmatiske på grunn av fokuset på evangelieforkynnelsen, så er Barth gjennomgående definert som «den andre» i hans teologi og kirkesyn. Mot Barths vektlegging av andre trosartikkel, understreket Wingren betydningen av første trosartikkel og skapelsesteologien, også med tanke på ekklesiologien. Mot Barths understreking av det spesielle og unike ved kristen etikk, understreket Wingren at loven var gitt i skapelsen og dermed tilgjengelig for alle. Gjennomgående fastholder Wingren det allmenne ved både ekklesiologi og etikk, og gjentar stadig at kirken verken står for en overlegen eller avsondret etikk i forhold til verden. Kirken er *hverdagens kirke*.

I avhandlingens siste hovedkapitel foretar Håkansson en drøfting av folkekirkens muligheter inn i et nytt årtusen. Her går han også inn på det han mener er de mer problematiske sidene ved Wingrens kirkesyn. Håkanssons første kritiske bemerkning handler om Wingrens manglende syn for spiritualitet og fornyelse av gudstjenestelivet. Nettopp Wingrens betoning av den lutherske kallstanken og fokuset på hverdagslivet gir ifølge Håkansson liten hjelp for mennesker som søker et dypere åndelig liv. Videre blir Wingrens manglende syn for det kirkelige embete problematisk for Håkansson, all den tid Wingren *både* vektlegger forkynnelsen av evangeliet og er skeptisk til å gjøre menigheten om til tette fellesskap av engasjerte kristne. En folkekirketenkning som legger vekt på evangelieforkynnelsen og sakramentsforvaltningen trenger ifølge Håkansson en mer positiv forståelse av embete enn det Wingren legger opp til. Også Wingrens skepsis overfor kirkens institusjonelle rammer er Håkansson kritisk til, i det han peker på hvordan kirken som folkekirke nettopp trenger noen rammer av institusjonell art. Behovet for fellesskap innenfor kirken blir også neglisjert av Wingren

ifølge Håkansson, fordi han er så redd for at kirken ved å dyrke sitt indre fellesskapsliv blir avsondret fra menneskenes hverdagsliv. Men, bortsett fra disse mer problematiske sidene ved Wingrens kirkesyn, stiller Håkansson seg alt i alt positiv til Wingrens teologi. Han hevder at det kan være fruktbart for en folkekirke i en pluralistisk tid å følge Wingrens insistering på at kirken konstitueres av det objektivt gitte, av ord og sakramenter, og ikke av menneskers tro.

Håkanssons avhandling om Wingrens kirkesyn har relevans også for norske forhold. Selv om den svenske og den norske konteksten ikke er identiske, er det nok av likhetstrekk mellom dem til å rettferdiggjøre Wingrens posisjon som samtalepartner også på vår side av kjølen. Dessuten er mye av det som litt enkelt kan kalles «folkekirkeideologien» også i Norge sterkt farget av Wingrens teologi. Dermed utgjør hans teologi og kirkesyn en viktig forståelseshorisont for mye av det som sies i våre hjemlige diskusjoner om folkekirkens status. Skulle jeg komme med noen kritiske merknader til Håkanssons avhandling, måtte det være at jeg ville lagt mer vekt på de innvendingene Håkansson selv er inne på i forhold til Wingrens kirkesyn. Jeg må også innrømme at jeg savner en mer inngående drøfting av Wingrens kirkesyn ut fra forutsetningene det hviler på. Selv om Håkansson skal ha ros for å presentere andre og konkurrerende måter å tenke om kirken på enn den Wingren selv representerer, blir Wingrens kirkesyn bare i liten grad *drøftet* opp mot disse. Jeg savner også mer om hvordan Wingren i mangt og meget faktisk motsier seg selv, alt etter som hvilke diskusjonspartner han til enhver tid retter oppmerksomheten mot. Likevel, alt i alt er Håkanssons avhandling et meget leserverdig og viktig bidrag til den videre diskusjonen om folkekirkens framtid.

TRON FAGERMOEN

Dr.theol. Lars Johan Danbolt. *Den underlige uka – de sorgende og begravelsesriten*. Verbum 2002. 144s.

Lars Johan Danbolt har skrevet boken «*Den underlige uka – de sorgende og begravelsesriten*».

Den er skrevet for helsepersonell, prester og andre som kommer i kontakt med pårørende etter et dødsfall. Boken er en omarbeidet og popularisert utgave av Danbolts doktoravhandling fra Uppsala universitet i 1998.: «*De sorgende og begravelsesriten – en religionspsykologisk studie*».

Danbolt har skrevet en meget leseverdig bok om et viktig tema. Den inneholder både beskrivelser av konkrete situasjoner rundt dødsfall, og faglige drøftinger omkring sorgproblematikk og riter knyttet til dødsfall. Rammen for bokens drøftelser er begravelsesuken, fra dødsfallet skjer til den døde er gravlagt. Boken er delt i 7 kapitler. Kap.1 inneholder hovedsakelig en gjennomgang av ritenes endringer og dertil en nyttig gjennomgang av materiale om sorg. Kap.2. inneholder resultater fra et forskningsprosjekt av Danbolt som viser sammenhengen mellom hvordan de etterlatte gjennomlever begravelsesuka og hvordan sorgen forløper. Her vises det og hvordan de etterlattes religiøsitet innvirker på sorgarbeidet. Kap.3. forteller historien om et foreldrepar som mistet et barn. Begravelsesriten drøftes i kap.4. I kap. 5. drøftes Tap og Gjenskapelse der Danbolt på en nyttig måte prøver å forstå dynamikken i begravelsesriten ikke bare som sorg som reaksjon på tap, men der han anvender psykologiske teorier omkring kreativitet. I kap. 6. drøfter han videre hva slags forhold det er mellom sorg og religiøsitet i begravelsesgudstjenesten. I denne drøftingen bygger han på teoriene omkring rekreasjon. Kap. 7 er et avslutningskapittel.

Det har vært skrevet mye om sorg og sorgarbeid de siste årene. Svært mye av dette stoffet har vært skrevet ut fra den vanligste teorien om sorg – som reaksjon på tap. Som Danbolt sier: «Sorgprosessen blir dermed en reaktiv erfaring». Danbolt tilnærmer seg sorg etter denne tradisjonelle forståelsen og påpeker at denne måten å se sorg på har gitt «mye god innsikt». Men Danbolt peker i sin bok også på svakheter i denne forståelsen. Dermed utvider han per-

spektivet og vil se på sorg ikke bare som reaksjon på hva som har skjedd, men han kompletterer den tradisjonelle sorgteori med å anvende teorier om kreativitet. Han anvender psykologiske teorier om kreativitet. Denne utvidelsen av sorgbegrepet og nyanseringen av hva som skjer er svært interessant. Det hjelper leseren til ikke å låse seg fast i en teori om sorg som lett kan bli for ensidig. Boken gir mye tradisjonelt stoff omkring sorg, men denne perspektivutvidelsen gjør at boken på det sterkeste er å anbefale for mennesker som er mye i kontakt med sorgende. Danbolt legger vekt på «å forsøke å forstå sorgen som en gjenskapende prosess». Kapittel 5 i boken, som omhandler kreativitet i forbindelse med sorg oppleves som det mest interessante og nyttigste å lese. Her er mye nytenkning knyttet til sorg som det er svært nyttig å reflektere omkring. Det er svært meningsfullt at boken skifter mellom konkrete og gjenkjennbare beskrivelser fra «den underlige uka» og faglige drøftinger om hvordan sorgarbeidet forløper. Boken anbefales.

HANS OLAV GILJE

Birger Løvlie, *Vestavind: 1870-årenes debatt om kristenliv og kirkeordning under innflytelse fra Skottland*, KIFO Rapport. Rapportserie fra Stiftelsen Kirkeforskning Nr. 20, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2002, 213 s.

Førsteamanuensis Birger Løvlie ved Høgskulen i Volda har satt seg fore «å fortelle en historie som åpenbarer en innflytelse utenfra på norske kirkeforhold» (s.19). Innflytelsen utenfra er begrenset til Skottland, og det gjelder å vise hvordan den kom til å prege norsk kirkeliv på 1870-tallet. Resultatet er blitt en interessant bok. Den kaster lys over forbindelsen mellom den presbyterianske kirke i Skottland og Den norske kirke på et tidspunkt da det norske samfunn så vel som kirke- og kristenlivet var i endring. Kontakten med den skotske kirke synes faktisk å ha vært mer levende i annen halvdel av det 19. århundre enn i lange perioder i det 20. århundre. Derfor er det viktig å ha fått en kirkehistorisk fremstilling av forbindelseslinjene over Nordsjøen i en viktig periode i norsk kirkehistorie.

Likevel er jeg usikker på hva boken egentlig handler om: Er det en fremstilling av den skotske presbyterianismes betydning for dannelsen av Den Evangelisk Lutherske Frikirke i 1877? Eller er det som antydnet i undertittelen en oversikt over «1870-årenes debatt om kristenliv og kirkeordning under innflytelse fra Skottland»? Leser man kun det engelske *Summary*, får man inntrykk av at det i stor grad handler om innflytelsen fra Skottland som bakgrunn for dannelsen av Frikirken. Når boken leses i sin helhet, blir perspektivet bredere og dekkes bedre av undertittelen. Frikirkedannelsen blir ikke så dominerende. Nå kan det tenkes at forfatteren har villet slå to fluer i en smekk og skrive både om kristenliv og kirkeordning i Norge i 1870-årene og om Frikirkens tilblivelse under innflytelsen fra Skottland.

Denne smule usikkerhet i forståelsen av bokens hovednerve skal ikke skygge for dens fortjenester. Løvlie har en del interessante observasjoner og overveielser som er av betydning for fremstillingen av norsk kirkehistorie i 1870-årene. Det legges spesiell vekt på å beskrive de samfunnsmessige brytninger og deres innflytelse på kirketenkningen. Av nye

trekk i samfunnsbildet nevnes modernismens gjennomslag i Norge, liberaliseringen av demokratiet, tanken om den sekulære stat, fremveksten av en individualistisk mentalitet og like rettigheter for alle i spørsmålet om religion. På det kirkelige område førte dette til angrep på statsreligionen og til forsvar for det kristelige frihetsideal. Utviklingen av det politiske demokrati bidro til å forme det kirkelige demokrati. Nå gjaldt det å frigjøre Den norske kirke fra de tvangsreligiøse rammer som statskirkesystemet representerte. Både den kirkelige reformbevegelse fra 1850-årene av og den lavkirkelige lekmannsbevegelse i haugiansk ånd protesterte mot kirkens tette bånd til staten og mot det statskirkelige embetshierarki.

Da reformbevegelsen led nederlag i Stortinget i årene 1869–73, meldte spørsmålet seg om hva man nå skulle gjøre. Det forelå i grunnen bare to løsninger, frikirke eller indremisjon. Løvlie spør hvor stor den prinsipielle forskjellen mellom disse løsningene egentlig var. I det svaret som gis, nedtones betydningen av ulik forståelse av staten og av kirken. Den utslagsgivende forskjellen var langt på vei av pragmatisk karakter. Det dreide seg om «to ulike veier til en nødvendig realisering av frihetsidealet», hevder Løvlie (s.190). Tilhengerne av en frikirke hadde fått det meste av grunnlaget for sin presbyterianske kirketenkning fra sine venner i reformbevegelsen. I synet på kirken og kirkeordningen tenkte de ikke vesentlig forskjellig fra dem som forble i Den norske kirke, og som valgte å vente til tiden ble moden for omfattende reformer. Det er ellers verdt å merke seg at to skotske pastorer, George Robson og John Cairns, som en tid på 1870-tallet gjorde tjeneste blant skotske forretningsfolk i Norge, var «de mest reserverte med tanke på frikirkedannelse i Norge» (s.117). Selv om de prinsipielt var frikirkelige, var de først og fremst opptatt av vekkelsen i Norge. De ønsket ikke noen kirkesplittelse som kunne svekke vekkelseslivet.

De mest ivrige i reformbevegelsen var tilhengere av frikirkealternativet. De fant nå tiden moden for å bryte med statskirken og danne en frikirke. Bruddet fant sted i Arendal i 1877. Den Evangelisk Lutherske Frikirke ble stiftet.

Frikirkestifterne la avgjørende vekt på at kirkens ordning skulle ha sin basis i den lokale menighet. De overtok den skotske presbyterianisme, idet de var overbevist om at denne kirkeordningen bygget på prinsipper som kan utledes av Det nye testamente. Pastorer skulle tilsettes etter kall fra den enkelte menighet, og det skulle ikke være noe avgjørende skille mellom de eldste og pastorene. De som brøt med statskirkeordningen og dannet Den Evangelisk Lutherske Frikirke, hadde stor sympati for veknelsen i den lavkirkelige lekmannsbevegelsen og delte dens kritikk av statsreligionen og den sakramentale vanekristendom. «Det eneste spesielle med frikirkestifterne var at de hentet en kirkeordning fra en ikke-luthersk og utenlandsk sammenheng», hevder Løvlie (s.171).

Løvlie tolker dannelsen av Den Evangelisk Lutherske Frikirke i 1877 som «en prinsipiell sekularisering av øvrigheten og den offentlige sfære til fordel for en «privatisert» religion innenfor rammen av det liberale demokratiet» (s.190). Det skal bli spennende å se om Løvlie får full tilslutning i Frikirken for denne forståelsen av kirkens tilblivelse.

TORLEIV AUSTAD

Gunvor Lande: *Visjonen om likeverdet – Det økumeniske tiåret 1988–1998. Kyrkjer i solidaritet med kvinner i El Salvador og Norge, Kenya og Japan.* Arcus, Lund. 2000. (316 sider)

Kirkenes Verdensråd (heretter KV) gjorde decenniet 1988–1998 til et tiår der kirker i hele verden skulle fokusere på forholdet mellom kirke og kvinner. Det ble kalt «Det økumeniske tiåret – Kirker i solidaritet med kvinner», og det skulle utfordre til et oppgjør med tradisjonell teologi, som ser kvinna som (1) «det andre kjønn» og (2) «underordnet mannen». Videre skulle «kvinnetiåret» (som det ofte ble kalt) fremme tiltak som kunne gi kvinner likeverd i praksis. Denne visjonen førte til en rekke ulike prosjekter i KVs medlemskirker, og Gunvor Lande har i sin doktoravhandling fra 2000 undersøkt «korleis visjonen om eit likeverdig menneskesyn kan tolkast og få konsekvensar for utforming av ulike pedagogiske program i ramma for KVs tiårsprogram i nokre kyrkjekontekstar» (s. 5).

Gunvor Lande arbeider ved Høgskolen i Agder, Kristiansand, men disputerte ved Teologiska fakulteten, Lunds universitet. «Visjonen om likeverdet» er den publiserte utgaven av hennes avhandling, og den er skrevet på nynorsk. Selv hadde jeg verken hørt om Lande eller avhandlingen hennes før jeg ble bedt om å anmelde den. Jeg er imidlertid glad for at jeg sa ja til å gjøre det, for dette har vært spennende lesning! Og det er absolutt en avhandling å bli oppmerksom på! Den bør i alle fall leses av dem som arbeider med forsknings- og mer praktisk-kirkelige prosjekter innenfor noen av temafeltene kvinner-kirke-teologi-lederskap-økumenikk, samt av andre med interesse for disse fagområdene. I likhet med de fleste kvalitative studier, er også denne lettlest til å være en avhandling på doktorgradsnivå, og vil både innholdsmessig og språklig være av interesse langt utenfor de mer snevre, akademiske sirkler.

Det empiriske materialet, som undersøkes, er de tekster fra KV som inneholder visjonen om det likeverdige menneskesynet fremmet i det økumeniske tiåret samt tekster fra fire kirker, der denne visjonen fikk sitt uttrykk i ulike prosjekter:

- Den lutherske kirka i El Salvador utarbeidet et pastoralt lederutviklingsprosjekt for kvinner.
- Den norske kirke sluttet seg ved Kirkerådet til tiåret og prioriterte lederutvikling for kvinner i Dnk.
- National Council of Churches (NCC) i Kenya arrangerte økonomikurs for kvinnelige ledere i kirkene.
- NCC i Japan laget spørreundersøkelse og avslutningsseminar om tiåret for kvinner i kirkene.

Lande behandler stoffet på tre nivåer: *Deskripsjon, analyse og tolkning*. For å få et grep om materialet nyttes tre sentrale begreper som materialet beskrives og analyseres ut fra. De er dels formet ut fra visjonen, dels hentet fra visjonen. Dette er (1) *likeverdig menneskesyn*, (2) *solidaritet (med kvinner)* og (3) *partisipasjon*. De tre første hovedkapitlene i avhandlinga er viet til å beskrive og analysere visjonen for det økumeniske tiåret i KV og visjonene til prosjektene i hhv. El Salvador og Norge, som utgjør de to hovedeksemplene i avhandlingen. Prosjektene i Kenya og Japan benevnes som referanse-eksempler, og disse presenteres kort i det fjerde hovedkapitlet i tilknytning til tolking og sammenligning av analyseresultatene.

Som tolkingsredskaper bruker Lande *Bevans' modeller for kontekstuell teologi* og *Bednarowskis feministteologiske teori om forutsetninger for kvinnelig lederskap i kirka*.

Kontekstuell teologi er for Bevans forholdet mellom de fire elementene: Evangeliebudskap, kristen tradisjon, kulturen der teologiseringa foregår og sosial forandring i den kulturen. Hans fem modeller er: (1) Translasjonsmodellen (den mest konservative), (2) Den antropologiske modellen (den mest radikale), (3) Praxismodellen (også kalt frigjøringsmodellen) (4) Den syntetiske modellen (en typisk kombinasjonsmodell) og (5) Den transcendentale modellen (vekt på det subjektet som får sine verdier snudd opp-ned, ikke på selve innholdet). Lande stiller følgende spørsmål til de fire prosjektene: (1) Kan de karakteriseres som et kontekstuellt teologisk prosjekt? Og (2) Lar prosjektet seg forstå i lys av noen av Bevans'

modeller? Hun finner at samtlige av de fire prosjektene kan betegnes som kontekstuell teologi, og at de grovt sett lar seg plassere i hver sin modell (El Salvador-prosjektet i praxis-modellen, det norske prosjektet i translasjonsmodellen, det kenyanske i den antropologiske modellen og det japanske i den syntetiske modellen), selv om de også inneholder trekk fra de andre modellene. Slik jeg ser det, fungerer dette tolkingsredskapet godt på materialet hennes, og kaster ny forståelse over det.

Jeg er imidlertid enig med Lande i hennes vurdering av at det også er nødvendig å inkludere feministteologisk teori for å besvare problemstillinga på en tilfredsstillende måte. Den amerikanske forskeren Mary Farrell Bednarowski stilte bl.a. spørsmålet. «Hva kjennetegner kirker og religiøse samfunn som er åpne for kvinners lederskap? Hvilken teologi har de? Hvilket syn har de på kvinner og lederskap?» Hun fant at dette bl.a. avhenger av de følgende fire faktorene: Synet på (1) gudsbegrepet (entydig maskulint?), (2) menneskesynet (negativt for kvinna?), (3) synet på det ordinerte presteskaper og (4) synet på ekteskap og morsrolle. Hennes forskning fra rundt 1980 har ført til flere større forskningsprosjekter om kvinnelig lederskap i kirkelig sammenheng, og hennes teorier er, etter mitt skjønn, interessante i fht. Landes materiale. Hun tolker sine analyseresultater på bakgrunn av disse nevnte fire faktorene, og gjennomfører også en sammenligning av de fire prosjektene. Her følger et kort sammendrag av noen av hennes resultater:

I El Salvador-prosjektet handler kampen om kvinners lederskap mye om kampen mot ei undertrykt kvinnerolle i et «macho-samfunn» (pkt. 2 og 4 hos Bednarowski). Sammen med Praxismodellen har imidlertid dette prosjektet et potensiale for sosial forandring. Det kan karakteriseres som kontekstuell teologi av frigjøringsteologisk type, men med et sterkere kvinneperspektiv enn det som er vanlig i frigjøringsteologien generelt.

Plasseringen av det norske prosjektet i translasjonsmodellen (den mest konservative av Bevans' modeller, og den modellen som legger størst vekt på teologi), viser at det åpenbarte evangeliet er viktigere enn alt annet. Dermed er

det et viktig – og i følge Lande – fremdeles uavklart spørsmål om hvorvidt likeverdet hører med til denne uforanderlige evangeliekjernen. I Norge har imidlertid sosiale forventninger om likestilling i samfunnet, og dermed også i kirka, ført til at kvinnerolla er annerledes enn i de tre andre prosjektene (pkt. 4). Det er en generell oppfatning i samfunnet at kvinnerolla rommer atskillig mer enn hjem og familie. Dette har også ført til kamp for likestilling i kirka. I følge Lande vil imidlertid fullverdig partisipasjon først kunne oppnås når likeverdet teologisk plasseres i den uforanderlige evangeliekjerna. Dette forklarer også at det er gudsbegrepet (i det norske prosjektet forstått som tradisjonelt maskulint) som er det mest sentrale av Bednarowskis fire faktorer (pkt 1), i og med at det hører til den uforanderlige evangeliekjernen, og at det fort blir uro hvis man forsøker å endre på dette.

I følge Bednarowski tar det kenyanske prosjektet på bakgrunn av et skapelsesteologisk gudsbegrep med rom for likeverd (pkt 1) et oppgjør med kvinnerolla i det patriarkalske samfunnet (pkt 4). Dette samstemmer med Bevans' antropologiske modell (den mest radikale), som tilsier at man tar tak i kultur- og samfunnsspørsmål når man ønsker endring. Her spiller teologien en mye mindre sentral rolle enn i for eksempel det norske prosjektet.

Det japanske prosjektet plasseres i den syntetiske modellen, noe som passer godt sammen med den spenning som både kvinnerolla (pkt 4) og gudsbegrepet (pkt 1) uttrykker. Gudsbegrepet er kulturelt sett feminint, men kristendommen har introdusert et maskulint gudsbegrep. Det kulturelle gudsbegrepet blir bærer av den tjenende, «bakenfor»-omsorgsrolla, som kristendommen i særlig grad har plassert på kvinnerolla. Også når kvinner er prester, er det gjerne den tradisjonelle kvinnerolla som styrer presterolla. Dette fører til at det er vanskeligere for kvinnepresten å framstå med samme autoritet og myndighet og oppnå samme posisjon som mannspresten. Også som prest får hun gjerne den tjenende rolla. Imidlertid la man i dette prosjektet mest vekt på å hente kraft til å til å fungere i den eksisterende kvinnerolla.

Avhandlingen viser at det er stor forskjell

mellom de fire ulike kontekstene. Den peker også på muligheter for videre engasjement. En interessant sak å merke seg, er at så lenge det ble antatt at det likeverdige menneskesynet dreide seg om et kulturelt aspekt, eller et tillegg til evangeliekjernen, så var det relativt lett å få gjennomslag for tiåret. Når det klarer for de involverte parter at denne visjonen faktisk innebar et kritisk oppgjør med rådende teologi og praksis, ble tiåret straks møtt med flere innvendinger. Lande konkluderer allikevel med at kvinnetiåret har ført til en større bevissthet om kvinners rolle i kirka og gjort at tankene har gått videre til et generelt arbeid for større likeverd for alle.

Etter min mening, er dette blitt en spennende, velformulert og meget lesverdig avhandling. Lande er svært pedagogisk og systematisk, men alle oppsummeringene og serviceavsnittene om hva hun har til hensikt å gjøre kan noen ganger bli litt kjedsommelige. Vi har liksom fattet poenget! Dette er imidlertid min eneste innvending, for denne avhandlingen fortjener definitivt å bli lest! Jeg håper virkelig at den ikke bare blir støvsamler i et eller annet bibliotek!

STONE STANGELAND KAUFMAN

Prekenen som forestilling

Hans-Günter Heimbrock: *Spuren Gottes wahrnehmen. Phänomenologisch inspirierte Predigten und Texte zum Gottesdienst*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2003

Hans Günther Heimbrock ønsker å ta på alvor at prekenen faktisk er en form for «forestilling». Ordet skal ikke tas odiøst, men bare markere at prekenen ikke bare er en verbal hendelse, men en sanselig og fysisk begivenhet. Prekenen som *fenomen* omfatter ordene, kroppen, rommet, kort sagt «atmosfæren»: Alt dette som i vid mening kommer i spill under forkynnelsen kommunikative samhandling. Denne boka er et bidrag til en «fenomenologisk» orientert homiletikk. Det handler om å forstå hva som faktisk skjer når det prekes, og det omfatter langt mer enn ordene i manuskriptet.

Heimbrocks bok er bygget opp med en samling prekener der konteksten rundt prekenene kommenteres, helt i tråd med det fenomenologiske prosjekt. Avslutningsvis utfolder hans så sin prinsipielle posisjon i et «Enzyklopädisches Stichwort» med undertittelen: «Phänomenologische Impulse für die Homiletik». Det er særlig i dette etterordet at vi lærer om hva hans fenomenologiske program egentlig innebærer. Den anbefalte lese måte vil være å ta for seg etterordet først, for så å gå til prekenene for å se hva dette grepet kaster av seg.

Fenomenologien fokuserer det ytres betydning. Det handler om å tilnærme seg virkeligheten i et *sanselig perspektiv*. Et nøkkelord hos Heimbrock blir ordparet: «Sinnliche Wahrnehmung». En slik tilnærming har tradisjonelt vært ringeaktet av teologene. De har ansett fenomenologien som for overflatisk. Denne skjevhet vil Heimbrock nå rette opp. Langt på vei lykkes han med sitt forsett. Det er denne bokas store fortjeneste.

Likevel er det ikke til å komme forbi at en fenomenologisk tilnærming ofte får preg av å fastslå selvfølgeligheter. Heimbrock setter ord på noe vi kanskje egentlig visste for vi leste det hos ham. Men lesningen skaper en ny og skjerpet bevissthet for slike «ytre» ting som eksempelvis dialektens betydning og prekenstolens

effekt på tilhørerne. Her viser han overbevissende at yttersiden i høy grad angår forkynnelsens innside. Andre ganger kan hans observasjoner virke vel elementære, for eksempel når han minner om at en tordnende prekenstemme på påskedag kan gjøre at tilhørerne ikke får med seg oppstandelsens budskap. Det er noe med Heimbrocks fenomenologi som lett kan minne om Keiserens nye klær – med akademiske kniplinger.

Men fenomenologi for Heimbrock handler om mer enn en utvidet bevissthet om hva som egentlig foregår når det prekes. Han utvikler også et *hermeneutisk program*: «Die hermeneutische Wahrnehmungsaufgabe». Her gjelder det å kunne lese virkeligheten som fenomen i lyset fra Guds rike. Prekenen skal beskrive vår hverdag slik at vi ser hva vi ellers ikke ville ha sett. Den skal vise oss hvordan Guds rike kan gjenkjennes i livets skjulte strukturer. Heimbrock vil at predikanten skal hjelpe tilhøreren med å oppdage «hverdagens transcendens». Dermed blir konteksten, vår situasjon her og nå, en del av selve prekenens tekst i kvalifisert forstand. Gud handler ikke bare i Bibelteksten, men også i hverdagen. Dette skjulte nærvær skal prekenen åpenbare.

Hva betyr det? Dersom Heimbrock vil hjelpe oss predikanter til å veve vår forkynnelse inn i en renning av konkret og livsnær skapelsesfenomenologi og -teologi, er det utmerket. Uten en slik tilnærming, blir vår preken ikke relevant, og da hjelper det lite om den er dogmatisk korrekt. Men dersom Heimbrock oppstiller et program der virkeligheten prinsipielt og alltid rommer Guds rike som en allerede (!) iboende mulighet, er det grunn til å melde noen motforestillinger. Prekenens mandat er vel mer enn å avsløre hva som finnes i situasjonen? Nettopp som nådemiddel skal prekenen performativt legge noe nytt in i øyeblikket, en tilsigelse av evangeliet, en mulighet som nettopp ikke var tilstede for virkeligheten motte Guds ord. Guds rike er ikke uten videre gitt midt i vår hverdag. Ord og sakrament gjør noe nytt med virkeligheten.

Dette performative perspektivet kommer etter min mening til kort i Heimbrocks prinsipielle fenomenologiske hermeneutikk. Rett

nok er han oppmerksom på faren for at bibelteksten kan miste sin karakter av et «ytre ord». Men denne risikoen er nødvendig. Han betrakter teksten som en «ekstern dialogpartner» i en hermeneutisk sirkel der teksten kaster lys over virkeligheten som så igjen forklarer teksten osv. Nå er en kontekstuell hermeneutisk bevissthet selvsagt uoppgivelig. La det stå fast. Men Heimbrocks program makter ikke å fange den enestående performative kraft som ligger i forkynnelsen som et skaperord. Lyset faller for flatt og derfor blir forholdet mellom lov og evangelium for kontrastsvakt. Slikt blir det ikke sterk og utfordrende forkynnelse av.

De prekerer av Heimbrock som jeg har bladd gjennom i denne boka virker da også noe flate. Han blir i for stor grad værende i en betraktning av livets mange sider og muligheter, og makter lite å formidle det virkelig nye i Kristi evangelium. Et typisk eksempel kan være hans utlegging av Salme 23: «Jeg er usikker på

om jeg i min bydel bør søke kilder som jeg kan drikke av for å få ny kraft. Hvor er de egentlig i min hverdag? Mange ganger oppdager jeg midt i maset et nytt perspektiv, et lysglimt. Det kan forfriske meg, i hvert fall for et øyeblikk.» Som sagt, et slikt blikk er ikke galt. Det er et ærlig forsøk på å la tekstens og tilhørerens horisonter møtes. Men i for stor grad blir Heimbrock stående i det beskrivende. Det blir lite spennende, og lite evangelisk.

Det er påfallende at Heimbrock bare har tyske titler i sin litteraturliste. Selv om han i notene er innom enkelte skandinaviske og amerikanske homiletikere, er hans referanser i massiv grad tyske. Men det er nok USA, mer enn Tyskland, som leverer de mest vitale homiletiske impulser for tiden. Heller ikke Heimbrocks bok endrer på dette.

HALVOR NORDHAUG