

Knut Refsdal

DERE VET
HVILKEN TID
DET NÅ ER

TEOLOGI
POSTMODERNITET
SUBJEKTIVISME

Innhold

Innledning	3
Problemstilling og presiseringer	3
Materiale	5
Metode og disposisjon	5
Målsetting	6
DEL 1: Analyse av viktige trekk i <i>The Spiritual Revolution</i>	7
1.1 Introduksjon	7
1.2 Funn fra Kendal	9
1.3 En spirituell revolusjon i kristendommen	12
1.4 En spirituell revolusjon i kulturen	13
1.5 Hovedutfordringer fra <i>The Spiritual Revolution</i>	15
DEL 2: Perspektiver på teologi, postmodernitet og subjektivisme	16
2.1 Et historisk riss	16
2.2 Mennesket i modernitet og postmodernitet	19
2.2.1 Moderniteten	19
2.2.2 Postmoderniteten	20
2.3 Hermeneutiske utfordringer: Pluralisme og konstruksjonstesen	22
2.3.1 Pluralisme	22
2.3.2 Konstruksjonstesen	23
2.4 Teologiens oppgave i vår tid	25
2.4.1 Revisjonisme	26
2.4.2 Postliberal teologi	26
2.4.3 <i>Book of Discipline of The United Methodist Church</i>	28
2.4.4 Oppsummering	28
2.5 Sentrale trekk ved metodistisk teologi	30
2.5.1 Østlig teologisk påvirkning på metodistisk teologi	30
2.5.2 Nærheten mellom Gud og det skapte	30
2.5.3 Nåden som en forvandlende kraft	31
2.5.4 Erfaringens rolle	32
2.5.5 Oppsummering	34
2.6 Ansatser til et postmoderne evangelium	35
2.6.1 Mennesket er relasjonelt og utstrakt	35
2.6.2 Forholdet mellom teoretisk kunnskap og praktisk visdom	37
2.6.3 Fortellingen som en tolkningsnøkkel for å beskrive mennesket	38
2.6.4 Narrativ teologi eller dogmatikk?	39
2.6.5 Nåde og ansvar	40
2.7 Kommunikasjon og forkynnelse i vår tid	45
2.7.1 Medvandrermissjon og dialog	45
2.7.2 Plausibilitetsstrukturer	46
2.7.3 To kritiske spørsmål	47
2.7.4 Kirken – et verksted for Gud	48
2.7.5 Forkynnelsens språk	50
Avslutning	53
Kilder	55

Innledning

Problemstilling og presiseringer

"Dere vet hvilken tid det nå er," sier Paulus i et av sine brev i Bibelen.¹ Med disse ordene peker han på nødvendigheten av å forsøke å forstå og vinne innsikt i den kulturen vi er en del av. Det er til alle tider en oppgave som tilligger kirken og dens teologiske arbeid.

I boken *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality* hevder forfatterne, Paul Heelas og Linda Woodhead, at tradisjonelle former for religion, særlig kristendom, i vår tid vil måtte vike plass for en *holistisk spiritualitet*.² Dette er en empirisk påstand som forfatterne forklarer ved hjelp av det de kaller *det subjektive skiftet i moderne kultur*. Dette uttrykket brukes for å beskrive at det for mennesker i vår kultur, som gjerne blir kalt en *postmoderne kultur*, er et viktig prosjekt å finslipe sin egen identitet. Det har blitt en viktig kulturell verdi å bli behandlet som et unikt menneske som gis muligheter til å realisere seg selv og oppdage sine egne veier, uten at andre, verken Gud eller andre mennesker, skal fortelle hvor disse veiene går. Det samme gjelder det at man skal være sin egen autoritet, ikke bli hva andre ønsker, men anerkjenne seg selv og sitt eget livsprosjekt. Blant en majoritet av mennesker i dag er dette internaliserte og selvfølgerlige verdier.³

De samme verdiene finner vi igjen i nøkkelsektorer i kulturen: Det er vanskelig å tenke seg institusjoner i samfunnet som ikke på en eller annen måte har beveget seg i retning av å gi mer oppmerksomhet til hvordan enkeltmennesket selv erfarer sitt personlige liv. Vi ser dette i utviklingen av *elevsentrert utdanning*, i *pasientorientert helsepleie* og i en form for *"myk" kapitalisme* der styringen fra myndighetenes side er mer tydelig enn i tradisjonell "hard" kapitalisme, nettopp for å ta vare på enkeltmenneskets muligheter,⁴ for å nevne noen eksempler.

Denne utviklingen får også konsekvenser for det som har med religiøsitet og spiritualitet å gjøre. Sosiologen Pål Repstad sier for eksempel at "det moderne mennesket er dømt – noen vil si fordømt – til religiøs subjektivisme".⁵ Når utviklingen av unike subjektive liv har stor betydning i samfunnet som helhet, er det nærliggende å tenke seg at religiøsitet og spiritualitet som tar dette på alvor, også vil ha bedre muligheter for å klare seg.

Denne avhandlingen vil ta utgangspunkt i følgende *problemstilling*: *Hvordan kan kristen teologi komme vår tids postmoderne subjektivisme i møte?*

Noen *presiseringer* må her gjøres: I avhandlinger som dette er det lett både å overdrive og å undervurdere *postmodernitetens* påvirkning: Overdrive den fordi det mange ganger kan være lett å konkludere med at mennesker lever, tenker og tenker som de alltid har gjort, uavhengig av skiftende kulturelle strømninger. På sett og vis er nok dette også riktig. Noe er evig og uforanderlig. En større fare er det imidlertid å undervurdere postmodernitetens rekkevidde og ikke se at den representerer noe avgjørende nytt. Noen forskere opererer derfor med et, etter min mening: nyttig, skille mellom to typer postmodernitet: en *vitenskapelig postmodernitet* og en *folkepostmodernitet*.⁶ Dette skillet tror jeg er viktig: De færreste av oss har et forhold til diskusjonen om hvorvidt sannhetsbegrepet er i endring eller til fransk litteraturkritikk. Derimot erfarer vi alle at vi lever i et samfunn som er i endring, noe som har betydning for vår måte og tenke på og som påvirker oss på mange ulike måter.

¹ Rom 13:11

² Heelas og Woodhead, 7

³ Heelas og Woodhead, 4

⁴ Heelas og Woodhead, 130

⁵ Repstad, 140

⁶ Allen m.fl., 9

Jeg vil videre understreke at postmoderniteten ikke primært betegner en bestemt tidsepoke i historien og heller ikke representerer en ideologi med et bestemt idéinnhold, men at den primært kan ses på som en *kulturell motreaksjon* og et *kritisk korrektiv* til moderniteten, som har gjort seg gjeldende særlig fra midten av det 20. århundret.⁷ Det er altså moderniteten som er utgangspunktet for, som setter premissene for og som gir næring til postmoderniteten, og de to eksisterer side om side. *Jan-Olav Henriksen* hevder at "postmodernitet er en bestemt måte å forstå kulturen på som helhet – en måte kulturen fremstår på under en bestemt synsvinkel". Det er altså ikke verden i seg selv som er moderne eller postmoderne, det er den anvendte synsvinkelen.⁸

Følgende verdier kan sies å være typiske for henholdsvis moderniteten og postmoderniteten:⁹

MODERNITET	POSTMODERNITET
Rasjonalitet	Erfaring
Vitenskapelighet	Åndelighet
Ensretting	Pluralisme
Individualisme	Fellesskap
Funksjonalisme	Kreativitet
Lokal	Global
Differensiering	Helhet

Når jeg i denne avhandlingen legger som et grunnleggende premiss at postmoderniteten representerer en kulturell kontekst som på avgjørende måter påvirker og utfordrer oss, er dette særlig begrunnet i at de verdiene i tabellen ovenfor som karakteriseres som postmoderne i større og større grad synes å erstatte de verdiene som karakteriseres som moderne. Dette er forhold som også er tydelige i en norsk kontekst.

Det er grunn til å påpeke at teologien har hatt, og fortsatt har, et tvetydig forhold til postmoderniteten: For mange teologiske miljøer er ordet "postmodernitet" omtrent synonymt med relativisme, individualisme, etisk uansvarlighet og andre verdier som står langt fra kristen teologi. Dette, kombinert med at en del postmoderne teoretikere har uttrykt seg negativt til kristen tro, har fått mange teologer til å hevde at teologien bør ha så lite som mulig å gjøre med postmoderniteten. Andre teologiske miljøer fokuserer derimot på postmodernitetens muligheter for teologien og ser på den som et kulturelt fenomen som gir bedre betingelser enn hva som er tilfelle i en moderne kontekst.

Begrepet *subjektivism* kan defineres på følgende måte:¹⁰

Filosofisk oppfatning som hevder at all kunnskap og all vurdering er bestemt av det subjektive, d.v.s. den menneskelige bevissthet og den personlige oppfatning, og som derfor bestrider muligheten av en allmenngyldig (objektiv) kunnskap om virkeligheten og forkaster læren om enhver objektiv moral

Subjektivism som filosofisk idé er knyttet til moderniteten. I definisjonen ovenfor er det det rasjonelle, autonome og selvbestemmende mennesket, som lever uavhengig av tradisjon og fellesskap, som kommer til uttrykk. Her er det lite rom for følelser, Gud, tradisjon og relasjoner.

I en postmoderne kontekst er ikke de rasjonelle, autonome og individualistiske perspektivene på mennesket så dominerende som i en moderne kontekst. Men jeg vil hevde at det jeg vil kalle *postmoderne subjektivism* – forstått som det å leve med referanse primært til egne subjektive erfaringer og der livet styres av egne subjektive oppfatninger,

⁷ Grenz, 163

⁸ Henriksen (1999), 23

⁹ Jones, 30

¹⁰ Kunnskapsforlagets fremmedordbok

behov, ønsker og muligheter – representerer et så grunnleggende viktig kjennetegn på vår kultur at det ikke kan neglisjeres.

Materiale

Boken *The Spiritual Revolution* reiser mange spennende problemstillinger og utfordringer for alle som er interessert i teologi og kirkeliv. Boken - som ikke kun er deskriptiv i sine analyser, men som også inneholder sterke normative føringer fra forfatterens side - er kritisk til mye tradisjonell teologi. Selv om den på noen områder avfeier tradisjonell teologi på en litt for enkel måte, kan ikke bokens grunnleggende anliggender på noen måte avfeies. I boken presenteres resultatene av en omfattende empirisk undersøkelse som ble gjort i England, men den trekker også veksler på mye annen forskning som er gjort, spesielt i England og USA. Ved at sistnevnte perspektiver er tatt med, ønsker boken å presentere en mer generell karakteristik av nåtidig *vestlig* kultur.¹¹ Den er således banebrytende innen sitt felt og representerer et pionerarbeid som har høstet anerkjennelse, som har fått mye oppmerksomhet, og som, ikke minst, både fortjener og utfordrer til mer teologisk refleksjon omkring de temaene den tar opp.¹²

Det er imidlertid ikke uten videre gitt at situasjonen i England og USA automatisk kan overføres til vår norske kontekst. Derfor har jeg lett etter materiale fra Norge som kan kaste lys over det som er temaområdet for avhandlingen. Jeg har falt ned på å bruke bøker av både en teolog (Henriksen) og en sosiolog (Repstad), som begge er lutheranere, og opplever at begge disse bekrefter at funnene fra England i stor grad kan gjøres gjeldende også i Norge.

Siden denne avhandlingen inngår i en mastergrad med vekt på metodistisk teologi, har jeg valgt å inkludere perspektiver fra tre sentrale nåtidige metodistteologer, *John B. Cobb*, *Randy L. Maddox* og *Theodore Runyon* – dog uten at dette skal være en avhandling om metodistisk teologi som sådan. I løpet av det siste tiåret har interessen for *John Wesley* og hans betydning for utviklingen av en relevant teologi i dag, vært økende innen den delen av metodismen som både jeg personlig, men også Metodistkirken i Norge, tilhører, nemlig The United Methodist Church.¹³ De tre bøkene har i løpet av de siste to tiårene fått stor oppmerksomhet innen metodismen. Selv om de i utgangspunktet ikke eksplisitt tar for seg subjektivismen og postmodernitet som sådan, har de viktige perspektiver å bidra med, ikke minst når det gjelder utviklingen av en teologi som engasjerer dybdene i den personlige erfaringen.

Metode og disposisjon

Denne avhandlingen er plassert innen systematisk teologi og kan sies å være en "vurderende analyse av andres forskning".¹⁴

Siden én bok på mange måter danner utgangspunktet for avhandlingen, har jeg valgt å begynne med en forholdsvis omfattende analyse av viktige trekk i *The Spiritual Revolution* (del 1). Denne analysen er ikke noe fullstendig referat av boken – blant annet sier jeg lite eller ingenting om det statistikktekniske som lå til grunn for selve forskningsprosjektet. Utvalget av stoff i analysen er bestemt av det som skal behandles senere i avhandlingen, samtidig som jeg også forsøker å gi noen perspektiver på områder i *The Spiritual Revolution* som det kan stilles spørsmålstegn ved.

¹¹ Heelas og Woodhead, 49-50

¹² Henriksen (2005), 73

¹³ Når jeg i avhandlingen skriver *Metodistkirken* og *metodismen* tenker jeg primært på The United Methodist Church, vel vitende om at det også finnes andre metodistkirker

¹⁴ Fra emnekatalogen

Med utgangspunkt i denne analysen, vil jeg i del 2 behandle de to hovedutfordringene for kristen teologi som jeg opplever at *The Spiritual Revolution* reiser: For det første: At spiritualitet som tar menneskers livserfaringer på alvor, vil klare seg godt i det kulturelle klimaet vi lever i. Og for det andre: At spiritualitet som engasjerer dybdene i den personlige erfaringen har bedre vilkår enn religiøsitet som forlanger og krever konformitet i forhold til en høyere sannhet. I denne delen av avhandlingen trekker jeg inn et større mangfold av litteratur.

Jeg vil begynne med å gi et historisk riss av forholdet mellom subjektivismen og teologi siden modernitetens begynnelse og til vår tid (avsnitt 2.1). I den forbindelse er det nødvendig å gjøre noen distinksjoner mellom hvordan henholdsvis moderniteten og postmoderniteten forstår mennesket (avsnitt 2.2). Jeg vil fortsette med å drøfte noen grunnleggende hermeneutiske utfordringer som den postmoderne kulturen reiser; nemlig *pluralisme* og synet på teologi som *konstruksjon* (avsnitt 2.3), for deretter å drøfte teologiens oppgave i vår tid (avsnitt 2.4). Disse fire første avsnittene representerer grunnleggende teoretiske tilnærminger for å belyse forholdet mellom teologi, postmodernitet og subjektivismen.

I de tre siste avsnittene vil jeg bli mer konkret og applisere det teoretiske fundamentet på aktuelle utfordringer. Jeg vil begynne med å ta inn i drøftingen hvorvidt metodistisk spiritualitet, som blant annet har røtter til østkirkens teologi, kan være et viktig bidrag til utformingen av en relevant spiritualitet i dag (avsnitt 2.5). I avsnittet som handler om å gi noen ansatser til et postmoderne evangelium (avsnitt 2.6), vil jeg forsøke å antyde hvordan teologien kan forholde seg adekvat og konstruktivt til vår tids rådende kulturelle klima. Mot slutten vil jeg ta med noen refleksjoner omkring kommunikasjon og forkynnelse i vår tid (avsnitt 2.7).

Målsetting

Forholdet mellom teologi, postmodernitet og subjektivismen har opptatt meg siden jeg startet som menighetsprest for snart 14 år siden. I mer enn ti år har jeg vært i rollen som forkynner og opplevd at dette både har vært noe av det mest spennende, men også det mest krevende ved det å være prest. Mitt utgangspunkt er at teologien og kirken må sette sine beste ressurser inn på å forsøke å forstå og vinne innsikt i den kulturen vi er en del av, for på den måten å bli bedre i stand til å forkynne evangeliet på en troverdig, relevant og aktuell måte for mennesker i dag.

Jeg opplever at vår tids postmoderne subjektivismen representerer en stor utfordring for teologien. Gitt det faktum at teologien i utgangspunktet har sin grunn i noe objektivt, kan spenningen mellom teologien og vår subjektivistisk-orienterte kultur, virke uoverkommelig. Det tror jeg ikke den er. Tvert imot er jeg av den motsatte oppfatningen, noe avhandlingen vil forsøke å vise: At postmoderniteten representerer *bedre* betingelser for teologien enn det moderniteten gjør.

Med denne avhandlingen ønsker jeg å oppnå følgende:

- Reflektere over min egen teologi, ikke minst hvordan denne kommer til uttrykk i min forkynnelse. Jeg opplever at behovet for aktuell, relevant, troverdig og livsnær forkynnelse, som både tar på alvor menneskers livserfaringer og er i stand til å tolke livet på en helhetlig måte, blir mer og mer påtvingende. Altfor lenge har teologien vært fanget i modernitetens begrensede favntak.
- Gi et teologiteoretisk bidrag til forståelsen og utformingen av en adekvat metodistisk teologi i dag. Dette er et arbeid som pågår med stor intensitet innen metodismen, men som i for stor grad savner bidrag fra et norsk perspektiv og en norsk kontekst. Av den grunn blir både de metodistiske og de norske kildene for denne avhandlingen viktige.

DEL 1:

Analyse av viktige trekk i *The Spiritual Revolution*

1.1 Introduksjon

Lever vi i ei tid preget av en spirituell revolusjon der tradisjonelle former for religiøsitet må vike plass for nye former for spiritualitet? Er det som ofte kalles holistisk praksis i ferd med å bli mer populært enn kirkegang? Disse og liknende spørsmål utforskes nærmere i *The Spiritual Revolution*.

Heelas og Woodhead har et ambisiøst prosjekt: De vil presentere én teori som på samme tid kan forklare både tilbakegangen i noen former for religiøs praksis og framgangen i andre. Dette gjør de med utgangspunkt i den såkalte *subjektivitetstesens*. Før de presenterer denne trekker de imidlertid inn det de kaller *det subjektive skiftet i moderne kultur* ("the massive subjective turn of modern culture"), et uttrykk som forfatterne låner fra sosialfilosofen *Charles Taylor*¹⁵. Dette skiftet er et kulturelt skifte som vi alle har noe erfaring med: Det er et skifte *fra* liv levd på bakgrunn av eksterne eller objektive roller og forpliktelser *til* liv levd med referanse til ens egne subjektive erfaringer.¹⁶ *Det subjektive skiftet i moderne kultur* åpner for at mennesker i større grad tenker om seg selv i kategorier som følelser, ønsker, emosjoner, personlige erfaringer og unikheter, framfor i kategorier av hva de burde være eller er forventet å være.¹⁷ Hvis jeg for eksempel har levd et liv der rollen som pliktoppfyllende datter og omsorgsfull kone har vært det sentrale, og der mine egne følelser har kommet i bakgrunnen, har jeg levd et liv styrt av eksterne forventninger. Hvis jeg derimot lar livet styres av mine egne subjektive oppfatninger, behov, ønsker og muligheter, vender jeg meg fra å leve i forhold til eksterne forventninger og til et liv i overensstemmelse med egne indre oppfatninger. Dette skiftet kaller forfatterne et skifte fra *life-as* til *subjective-life*.¹⁸

Med andre ord: Skiftet går fra en verdensoppfatning der enkeltmennesket primært tenker om seg selv som tilhørende en etablert, gitt orden der det gode liv karakteriseres av å ofre seg eller å disiplinere seg. I *subjective-life* blir individet på en helt annen måte stilt i sentrum som et kriterium for refleksjonen om hvordan livet bør være. Det enkelte individ er den unike kilden for mening og innhold og det gode liv består i å leve i overensstemmelse med ens egen verden. Målet er ikke definert av ytre autoriteter, men består i å ha mot til å bli ens egen autoritet. Det handler ikke om å følge etablerte veier, men om å finne sine egne. Poenget er ikke å bli hva andre ønsker, men å anerkjenne hva jeg faktisk er og å være tro mot meg selv.¹⁹ Dette *subjektive skiftet i moderne kultur* har blitt det grunnleggende kjennetegnet på vestlig kultur, hevder Heelas og Woodhead²⁰

En av fordelene med de to uttrykkene *life-as* og *subjective-life* er, ifølge forfatterne, at de gjør det mulig å skille mellom *religiøsitet* og *spiritualitet*: De påstår at religiøsitet - tradisjonell religion, særlig kristendom - er knyttet til *life-as*, mens spiritualitet - nye former for religiøsitet - er knyttet til *subjective-life*.²¹ Denne påstanden går det an å problematisere. Jeg tror sammenhengen mellom de to er litt mer komplisert enn at det er det subjektive elementet som utgjør forskjellen mellom spiritualitet og religiøsitet.²²

For det første tror jeg ikke det er så enkelt som at "sannheten" er noe man kommer fram til bare ved å "gå innover i seg selv". *Det subjektive skiftet i moderne kultur* medfører nemlig ikke at individet er mindre avhengig enn før av sitt kulturelle og sosiale miljø. Snarere er det nærliggende å tenke seg at det alltid er sånn at erfaringer og opplevelser, uansett hvor

¹⁵ Henriksen (2005), 74

¹⁶ Heelas og Woodhead, 2

¹⁷ Henriksen (2005), 74

¹⁸ Heelas og Woodhead, 2-3

¹⁹ Heelas og Woodhead, 3-4

²⁰ Heelas og Woodhead, 5

²¹ Heelas og Woodhead, 5

²² Henriksen (2005), 76

umiddelbare de enn måtte fortone seg for et menneske, aldri opptrer uavhengig av en eller annen form for forhåndsforståelse og tolkningsramme som er kulturelt og sosialt betinget.²³ Taylor var for eksempel opptatt av hvordan vi som mennesker deler et felles rammeverk for forståelse av oss selv. Den kulturen vi er en del av i dag, hvor nettopp det subjektive spiller en så sentral rolle, representerer således et viktig *ekstern* bidrag til at det å utforske og ta på alvor sin egen subjektivitet er en så viktig kulturell faktor. Derfor mener jeg det er grunn til å stille spørsmål ved om det subjektive aspektet er et individuelt eller et sosialt anliggende. Heelas og Woodheads konklusjoner synes sånn sett å være mer individualistiske enn det de trenger å være. Det normative elementet er nemlig til stede på begge sider av skillet. I begge formene er det en link mellom det individuelle og det sosiale nivået.²⁴

For det andre vil jeg hevde at det å utelukke det subjektive elementet fra det Heelas og Woodhead kaller religiøsitet, innebærer at man ikke tar høyde for at teologien, også tradisjonell teologi, er mangfoldig. Fra et filosofisk perspektiv hevder Henriksen i en kommentar til *The Spiritual Revolution*: "Det er vanskelig å se hvorfor skiftet til *subjective life*...må stå i opposisjon til det å leve styrt av plikter i forhold til andre."²⁵ Gjennom denne avhandlingen vil jeg argumentere for at det subjektive elementet - forstått som det å leve med referanse til egne subjektive erfaringer og der livet styres av subjektive oppfatninger, behov, ønsker og muligheter - verken kan eller må settes til side i det teologiske arbeidet. Igjen blir altså Heelas og Woodheads konklusjoner noe enkle og overflatiske.

Uansett, distinksjonen mellom *life-as* og *subjective-life* leder forfatterne fram til påstanden om at det har funnet sted en spirituell revolusjon i vestlig kultur ("the spiritual revolution claim") og det er denne påstanden de vil teste i prosjektet. Påstanden formuleres slik:²⁶

- *Life-as*-religiøsitet, som understreker en transcendent kilde for mening og autoritet som individet må innordne seg under på bekostning av utviklingen av ens eget jeg, vil oppleve tilbakegang.
- *Subjective-life*-spiritualitet, som understreker individets indre kilder som meningsbærende og autoritative for utviklingen av mennesket, vil oppleve framgang.

For å teste påstanden, gjennomførte forfatterne en stor empirisk undersøkelse i Kendal i England²⁷ i perioden 2000-2002, der målet både var å belyse omfanget av religiøs og spirituell praksis i området, samt foreta mer kvalitative intervjuer med deltakere i ulike miljøer. Undersøkelsen begynte med å identifisere to ulike *kjerneområder* ("heartlands")²⁸ for religiøst og spirituelt liv, for henholdsvis *life-as*- og *subjective-life*-former for det hellige. Disse to kjerneområdene kaller de for *menighetsmiljøet* ("congregational domain") – de offentlige aktivitetene knyttet til kirker og menigheter - og *det holistiske miljøet* ("holistic milieu") – som er de mer "usynlige" alternative aktivitetene som kommer til uttrykk i for eksempel ulike former for selvhjelpsgrupper, aromaterapi, buddhistiske samlinger og yoga.²⁹

I undersøkelsen fant de en klar korrelasjon mellom *subjective-life*-spiritualitet og vekst på den ene siden og *life-as*-religiøsitet og tilbakegang på den andre siden. Dette forklarer Heelas og Woodhead med den såkalte *subjektivitetstesens*, som tar utgangspunkt i *det subjektive skiftet i moderne kultur* for å forklare *hvorfor* mennesker, *hvis* de engasjerer seg i det religiøse og spirituelle, heller tar del i aktiviteter som hjelper dem til å utvikle sine egne iboende muligheter enn aktiviteter som henviser til viktigheten av en høyere, ekstern autoritet.³⁰ *Subjektivitetstesens* hevder at *det subjektive skiftet i moderne kultur* favoriserer og styrker former for spiritualitet som ser på den unike subjektiviteten som den primære

²³ Repstad, 131

²⁴ Henriksen (2005), 77-78

²⁵ Henriksen (2005), 77

²⁶ Heelas og Woodhead, 6

²⁷ Kendal ligger i nordvest-England og hadde i 1999 et innbyggertall på 27.610

²⁸ Heelas og Woodhead, 8

²⁹ Heelas og Woodhead, 13

³⁰ Heelas og Woodhead, 9-10

kilden for kunnskap og mening, og tilsvarende underminerer former for religiøsitet som ikke vektlegger dette.³¹

1.2 Funn fra Kendal

En likhet var slående i alle de 25 kirkene og menighetene hvor *menighetsmiljøet* i Kendal var samlet: "Å delta i gudstjeneste medfører at ens oppmerksomhet er rettet bort fra en selv og mot noe høyere."³² Alle intervjuobjektene fra menighetene i Kendal var enige i overbevisningen om at sannhet og godhet ikke ligger i utviklingen av unik individualitet, men i å legge bånd på slik individualitet og styre mot et høyere, felles og autoritativt gode. Autoritet ligger således *utenfor*, ikke *i* mennesket. "Hva jeg *bør* være" er viktigere enn "hva jeg *er*".³³

Det kan variere, men i alle tilfeller er det å tilhøre en menighet i Kendal ensbetydende med å være del av en ekstern, gitt visjon framfor det å gå inn i seg selv og oppdage sannhet og godhet ved å stole på og utforske egne følelser, intuisjoner og erfaringer. Mer enn 83 prosent av menighetsleddene i Kendal svarer således at påstanden "det viktige er å gjøre din plikt" kommer nærmere deres tro enn påstanden "det viktige er realisere deg selv". Den underliggende troen er at Gud, Bibelen eller kirken vet best hva som er best for den enkelte, bedre enn hva den enkelte kan avgjøre selv.³⁴

Ikke overraskende er det Jesus som er målet for tilbedelsen og modellen for lydigheten. Jesus blir imidlertid ikke tolket som et eksempel på selvrealisering som kan imiteres ved å gå ens egne veier, men som et eksempel som skal respekteres ved å følge i hans fotspor. En, et medlem i en evangelikal menighet, sa det slik: "Alt jeg vil er å adlyde Herren. Jeg vil stå der på dommens dag og høre ham si: Godt gjort, du gode og trofaste tjener."³⁵

Menighetslivet i Kendal er videre preget av en sterk etisk og metafysisk *dualisme*, en sterk vektlegging av *forskjellen* mellom skaperen og det skapte, mellom det overnaturlige og det naturlige, mellom "livet slik det burde være" og "mitt faktiske liv" og mellom ånd og kropp.³⁶

Et siste viktig element i menighetslivet i Kendal er den sterke *moralismen*, en sterk tro på at kirkens autoritet er nødvendig for å instruere menneskene hvordan de skal og bør leve sine liv. Man blir fortalt hva man skal gjøre av en høyere autoritet, ikke ved å utforske egne indre ressurser for så å avgjøre selv. Ord som "skulle" og "burde" er derfor sentrale i mange menighetsledders vokabular og mange av dem som ble intervjuet gav uttrykk for tilfredshet over den klare moralske rådgivningen menighetene gir. Dette hadde hjulpet dem fra kaos til et ordnet liv, fra meningsløshet til et meningsfylt liv og fra frykt til trygghet.³⁷

Forfatterne deler menighetene i Kendal inn i fire typer menigheter:³⁸

Congregations of difference (evangelikale menigheter) og *congregations of experiential difference* (karismatiske menigheter) vektlegger sterkt avstanden og ulikheten mellom Gud og mennesket, mellom skaperen og det skapte. Imidlertid lover de, særlig *congregations of experiential difference*, at de som underordner seg Gud vil bli "belønnet" med forvandlede, indre liv, ved at Gud kan komme inn i subjektets erfaring ved Den hellige ånd. I så måte tilbyr de noe som *tilsynelatende* kan se ut som noe som likner *subjective-life-spiritualiteten*. I realiteten dreier det seg imidlertid ikke om å stole på ens egne indre ressurser, men om underordning under Gud, Bibelen og menigheten. Individet blir ikke oppmuntret til å følge

³¹ Heelas og Woodhead, 78

³² Heelas og Woodhead, 13-14

³³ Heelas og Woodhead, 14

³⁴ Heelas og Woodhead, 14-15

³⁵ Heelas og Woodhead, 15

³⁶ Heelas og Woodhead, 15-16

³⁷ Heelas og Woodhead, 16

³⁸ Heelas og Woodhead, 17-18

sine egne veier, men blir veiledet av klart definerte roller og forpliktelser. Slik blir klimakset i det "evangelikale liv" det øyeblikket der mennesket underordner seg Gud.

Congregations of humanity (de store kirkesamfunnene, både på katolsk og protestantisk side) vektlegger etikken framfor dogmene, kjærligheten framfor loven, denne verden framfor den neste og enhet framfor splittethet. Sånn sett minskes avstanden mellom Gud og mennesket ved å understreke at menneskeheten er noe Gud og mennesket har felles. Slike menigheter er ofte relativt liberale og står for en viss frihet i forhold til tro og liv. På den måten kan man tro at de beveger seg i retning av *subjective-life*-spiritualiteten. Moralismen som sterkt vektlegger omsorgen for nesten, kombinert med at Gud og nesten settes foran hensynet til en selv, gjør imidlertid disse menighetene til de *minst* subjektive av menighetstypene. Oppmerksomheten rettes i liten grad mot selvet, men mot Gud og medmennesker. Gud finnes utenfor en selv, i ens neste i nød, ikke i dybdene i egen erfaring. Mange i disse menighetene gav i intervjuer uttrykk for at de følte en slags "skyld" dersom de fokuserte for mye på sine egne liv. Derfor er fokuset på det indre livet et lite framtrædende aspekt.

Congregations of experiential humanity (Unitarenes kapell og Vennenes Samfunn Kvekerne) er de menighetene som går lengst i å oppmuntre individet til å følge sine egne veier. Det humanitære aspektet minsker avstanden mellom Gud og mennesket, og avstanden blir enda mindre ved at de hevder at det guddommelige finnes like mye i den indre erfaringen som i de religiøse uttrykksformene, som for eksempel skriften og sakramentene. I gudstjenestene blir det understreket at den enkelte både har muligheter til og ansvar for å utvikle en personlig, meningsfylt vei. Disse menighetene går lengst i å ikke presentere Gud som en ekstern autoritet som står over individet, men som den dypeste spirituelle dimensjonen i alt liv.

Sammenfattende kan det sies at menighetene i Kendal er dominert av *life-as*-religiøsitet. I stedet for at deltakerne oppfordres til å "bli seg selv", blir de oppfordret til å innordne livet sitt i overensstemmelse med en høyere autoritet.³⁹

Vender vi oss så til *det holistiske miljøet* finner vi at aktivitetene i disse miljøene er dominert av *subjective-life*-spiritualitet. Ord som dominerer i dette miljøet er ord som "vekst", "harmoni", "balanse", "være sentrert", "integrasjon" og "interaksjon". Videre har alt et *holistisk* utgangspunkt: "Du kan ikke helbrede en bit uten det andre," som en sa det med henvisning til "det andre" som det spirituelle aspektet ved livet. Målet er å sette deltakerne i stand til å utforske og bli kjent med sitt sanne jeg, for på den måten å forløse den enkeltes potensial og ressurser.⁴⁰

I stedet for å fortelle deltakerne hvordan de skal leve er uttrykkene lederne i de alternative miljøene bruker om sin rolle ord som "hjelp", "veilede", "støtte", "oppmuntre", "utruste" og "arbeide med".⁴¹ I så måte er det holistiske miljøet *deltakerorientert*: Fordi man anerkjenner at alle er ulike individer og at bare en selv kan erfare fullt ut sitt eget liv, blir jobben for lederne å sette deltakerne i stand til ("enable")⁴² å bli seg selv ved å stole på sine egne indre ressurser og erfaringer.

I møte med disse beskrivelsene av de to ulike miljøene i Kendal, er det flere tanker som gjør seg gjeldende hos meg: For det første slår det meg at alle de positivt ladete ordene brukes om det holistiske miljøet, mens ord som vi gjerne betegner som mer negativt ladete, er ord som nesten utelukkende brukes for beskrive menighetsmiljøet. Er bildet virkelig så sort/hvitt? Jeg har ingen grunn til å stille spørsmål ved om Heelas og Woodhead refererer det de faktisk observerte. Mitt anliggende er at det ikke er vanskelig å finne eksempler på menighetsmiljøer som man kan bruke de positivt ladete ordene om, og jeg undrer meg derfor over at dette er så fraværende i Kendal som det kan synes som. Sånn sett vil jeg

³⁹ Heelas og Woodhead, 22

⁴⁰ Heelas og Woodhead, 26

⁴¹ Heelas og Woodhead, 28

⁴² Heelas og Woodhead, 30

tillate meg å stille spørsmål ved om Kendal faktisk er så representativ som det hevdes. Et annet forhold som understreker dette er at det heller ikke er vanskelig å finne eksempler fra holistiske miljøer på at det finnes sterke tradisjonsbærere som mange vil oppleve som autoriteter.

Jeg tror heller ikke det er slik at tradisjonell teologi bare gir mennesker forventninger om hva de burde være eller hvordan de burde leve og ikke gir hjelp til åpne opp for å tolke de subjektive erfaringenes betydning. Det må riktignok innrømmes at mye tradisjonell teologi ikke tar menneskers subjektive livserfaringer på alvor og derfor mister en viktig dimensjon ved menneskers liv. Selv aktive kirkefolk kan gi uttrykk for at kirken tilsynelatende ikke har rom for deres livsopplevelser og erfaringer. Sannsynligvis har derfor Anstorp m.fl. rett når de hevder at teologien som fagdisiplin "ikke alltid [har] vært særlig interessert i å forholde seg til hvordan mennesker faktisk lever, tenker, føler og handler".⁴³ I mye protestantisk teologi ligger det dessuten en dyp skepsis til det subjektive fordi dette ofte forbindes med synd og noe som skal møtes med mistenkeligjøring.⁴⁴ På den måten risikerer teologien at den fjerner seg fra det livet mennesker lever.

Der jeg opplever at Heelas og Woodhead bommer, er når de avskriver all *life-as*-religiositet på denne bakgrunnen. Det de da ikke ser er at det går an å tenke annerledes om dette, også fra et teologisk perspektiv: Henriksen hevder for eksempel, programmatisk, at teologien ikke skal ha noen andre interesser enn å tolke menneskers erfaringer, og å åpne opp for nye erfaringer.⁴⁵ I dette ligger det en helt annen innfallsvinkel til kristen teologi enn det inntrykket som Heelas og Woodhead gir.

I Heelas og Woodheads tolkning av kristen teologi er det videre slik at Gud alltid blir sett på som noe eksternt og "utenfor". De har nok rett i at Gud i mye tradisjonell teologi har blitt sett på som en "der ute" eller "der oppe", en Gud som er hinsides og som har lite med våre liv å gjøre – annet enn å foreskrive veier for hvordan livet skal leves. Dette er imidlertid ikke hele bildet. Det man risikerer med en slik ensidig tilnærming er at man går glipp av en teologisk tilnærming som hevder at Gud også kan komme til uttrykk innenfor rammene av det subjektive. Gud kommer oss ikke bare i møte utenfra, men også innenfra. Dette har for eksempel vært et dominerende trekk i såpass ulike sammenhenger som protestantisk vekkelsetradisjon og mye av ortodoks og katolsk spiritualitet. Derfor mener jeg at teologien fullt ut er kapabel til å anerkjenne at menneskers subjektive liv inneholder viktige sannheter om hvordan et menneske er og at denne informasjonen, som den er, er viktig for teologien.

De to ulike miljøene i Kendal er ifølge forfatterne som to ulike verdener. De to miljøene er helt ulike og helt atskilt fra hverandre. Det subjektive skiftet i vestlig kultur er mye mer tydelig i det holistiske miljøet enn i menighetsmiljøet.⁴⁶

Igjen går det an å komme med en innvending: Er virkelig skillet mellom de to miljøene så skarpt og er det ikke mulig å tenke seg en "drift" mellom de to? Henriksen peker, riktignok med utgangspunkt i en nordisk kontekst, på tre eksempler på at det muligens er mer "drift" mellom de to miljøene enn det Heelas og Woodhead synes å anta:⁴⁷

1. Uformelle grupper i kirkene som starter som bibelgrupper, men som utvikler seg til å tematisere subjektive aspekter ved livet uten å relatere disse til et normativt rammeverk.
2. Grupper av kristne kvinner som tematiserer spiritualitet mer eller mindre uavhengig av doktrinære innfallsvinkler, men som allikevel definerer seg innenfor den kristne tradisjonen.
3. Praktiserende kristne som, på grunn av en eller annen krise, forsøker å finne hjelp i andre ressurser enn tradisjonell medisin og terapi for å komme gjennom en krise.

⁴³ Anstorp m.fl., 21

⁴⁴ Henriksen (2005), 81

⁴⁵ Henriksen (2005), 81

⁴⁶ Heelas og Woodhead, 31-32

⁴⁷ Henriksen (2005), 84

Det som er felles for disse eksemplene er at de ikke innebærer en løsrivelse fra den sammenhengen man befinner seg i. Heelas og Woodhead synes å være av den oppfatning at veien for mennesker som befinner seg i *life-as* dominerte miljøer, men som begynner å stille spørsmålstegn ved disse, nærmest automatisk går over til andre miljøer, preget av *subjective-life*. Slik må det imidlertid ikke være. De tre eksemplene ovenfor viser det Henriksen kaller *religiøs privatisering*. Dette er et fenomen som er tydelig i en nordisk kirkevirkelighet, der spesielt de store folkekirkene i forholdsvis stor grad lar sine medlemmer få individualisere sin tro og ha sine subjektive erfaringer. Det interessante er at mange av disse medlemmene ikke løsriver seg fra den sammenhengen de står i, men fortsatt ser på den som en viktig relasjon i livet.⁴⁸

Et interessant spørsmål er om det også er mulig å se for seg en "drift" den andre veien, fra spiritualitet til mer tradisjonelle former for religion? Det fenomenet som kalles *resakralisering* kan ses på i dette perspektivet. Dette er et fenomen som kan forstås som en individuelt basert vei til mer tradisjonelle former for religiøsitet, nettopp fordi dette ses på som en ressurs for erfaring og selvforståelse som er viktig for individet. Henriksen viser i denne forbindelse til ei kvinne som fant "sin" mening i tilknytning til gammel keltisk tradisjon, en tradisjon som definitivt er en del av den kristne arven. Dette gav henne tilhørighet til en historie og noe "større" og er et uttrykk for en vei som har en sterk subjektiv forankring.⁴⁹

Kan man så med utgangspunkt i *The Spiritual Revolution* si at det har skjedd en spirituell revolusjon i Kendal? På den ene søndagen hvor alle deltakerne i menighetene i Kendal ble talt, var det 7,9 prosent av befolkningen som deltok på en gudstjeneste.⁵⁰ Det tilsvarende tallet for det holistiske miljøet, der søndag ble erstattet med "during a typical week", viser at 1,6 prosent av befolkningen deltar regelmessig i en eller annen holistisk aktivitet.⁵¹ Disse tallene stemmer godt overens med nasjonale data som er utarbeidet i England: Oppslutningen om tradisjonelle religiøse aktiviteter har sunket fra 11,8 prosent i 1980 til 7,9 prosent i 2000, en nedgang på 1/3 på 20 år,⁵² mens holistiske aktiviteter har vokst fra omtrent ingenting i 1970 med omtrent 300 prosent fram til i dag.⁵³

Dette viser at fortsatt tar fem ganger så mange mennesker del i tradisjonelle menighetsaktiviteter enn i det holistiske miljøet i løpet av en vanlig uke. Dette gjør det ikke mulig å si at det har skjedd en spirituell revolusjon i Kendal. Allikevel viser tallene at det har skjedd et skifte, og at hvis utviklingen fortsetter som til nå vil en spirituell revolusjon finne sted i det tredje tiåret i dette årtusenet. Allerede nå har antallet deltakere i det holistiske miljøet vokst seg større enn deltakerne i alle de kristne menighetene, med unntak av den anglikanske.⁵⁴

En siste bemerkning må gjøres vedrørende funnene fra Kendal: Når man snakker om en spirituell revolusjon kan man fristes til å tro at religiøse og spirituelle aktiviteter vokser i det hele. Det er ikke tilfelle. Det totale antallet mennesker som er involvert i organisert religiøs eller spirituell praksis går tilbake. Framgangen i det holistiske miljøet kan således ikke kompensere for nedgangen i menighetsmiljøet.⁵⁵

1.3 En spirituell revolusjon i kristendommen

I Kendal var det ikke tilfelle, men kan det tenkes at *subjective-life*-spiritualitet har fått mer innflytelse i kristendommen hvis vi vender blikket bort fra Kendal og til den vestlige

⁴⁸ Henriksen (2005), 85

⁴⁹ Henriksen (2005), 85-86

⁵⁰ Heelas og Woodhead, 35

⁵¹ Heelas og Woodhead, 40

⁵² Heelas og Woodhead, 41

⁵³ Heelas og Woodhead, 45

⁵⁴ Heelas og Woodhead, 46

⁵⁵ Heelas og Woodhead, 48

kristenhet som helhet? Igjen vender forfatterne seg til den inndelingen av fire ulike menighetstyper som ble gjort for Kendal.⁵⁶

Congregations of difference: På begynnelsen av 1980-tallet ble det i evangelikale menigheter i USA påvist en større åpenhet for liberale ideer og subjektivisering. Dette bildet har de siste årene endret seg i takt med at evangelikale har blitt mer konservative, både teologisk og politisk. Det vi ser er en anerkjennelse av viktigheten av det subjektive livet og dets utvikling, men bare så lenge dette er kontrollert av et strengt teologisk rammeverk. Vi finner derfor ikke en autorisasjon av *subjective-life* i moralske og religiøse spørsmål. Snarere ses dette i mange sammenhenger på som et "New Age"-fenomen, som står i motsetning til en sann kristen spiritualitet. Både blant protestanter og katolikker finner vi teologer som ser på det de kaller "New Age" som en moderne form for gnostisisme.

Congregations of experiential difference: Disse menighetene legger stor vekt på den indre erfaringen av Gud ved Den hellige ånd. Mange mener at denne måten å være kirke på, representerer det nye paradigmet innen kristenheten. Man viser her ofte til de amerikanske megakirkene hvor behov, erfaringer og unikheten ved den enkelte blir tatt mer på alvor enn i mange andre sammenhenger, samtidig som dogmer ikke spiller den samme rolle som i etablerte kirkesamfunn. Ved nærmere ettersyn viser det seg imidlertid at disse menighetene ikke er så *subjective-life*-orientert som det ved første øyekast kan virke som: Selv om man anerkjenner, appellerer til og tar vare på og utvikler den enkeltes individualitet, blir denne aldri autorisert. Målet er alltid å "omvende", å få folk dit at de underordner seg Guds autoritet. Med andre ord: *life-as* kontrollerer *subjective-life*.

Congregations of humanity: Disse blir ofte referert til som liberale menigheter, men fordi gudstjenestene så sterkt fokuserer på tilbedelse av Gud og fordi forkynnelsen ofte vektlegger "humanitære" perspektiver, er det få tegn på at slike menigheter er særlig preget av *subjective-life*-spiritualitet. Riktignok finnes det grupperinger som er opptatte av spiritualitet, men dette er lite forankret i den offisielle kirkestrukturen.

Congregations of experiential humanity: Med disse menighetenes arv og tradisjonelle vektlegning av at Gud taler til den enkelte, er det ikke overraskende at en del spiritualitet i slike menigheter bærer preg av *subjective-life*-spiritualitet. Mange slike menigheter er imidlertid delt mellom eldre generasjoner som vektlegger "humanistiske" verdier og andre som vektlegger personlige erfaringer i det spirituelle livet.

Sammenfattende sier Heelas og Woodhead at det ikke er dekning for å hevde at *subjective-life*-spiritualiteten preger store deler av kristenheten i den vestlige verden. De ansatser til slik tenkning som man finner, går rett og slett ikke dypt nok til at de kan karakteriseres som *subjective-life*.⁵⁷

1.4 En spirituell revolusjon i kulturen

Hvis vi så vender oss ut over de organiserte religiøse og spirituelle aktivitetene, kan man da si at det har funnet sted en spirituell revolusjon i den vestlige kultur som helhet? Det forfatterne først understreker er at fokuset på "kvalitetsliv" er stort i vår vestlige kultur i dag. I samfunnet er det mange aktører som er opptatte av det enkelte menneskets velvære. Også på kjerneområder innenfor kulturen finner vi dette: Blant annet har salget av *bøker* som omhandler velvære økt dramatisk de siste tiårene.⁵⁸ Vi finner det samme aspektet i *utdanningssystemet* som etter hvert har blitt mindre religiøst forankret, men hvor utviklingen av den enkeltes iboende ressurser har blitt desto viktigere.⁵⁹ Undervisningen har gått fra mer autoritær formidling til å fremme elevenes muligheter.⁶⁰ Også i *helsevesenet*

⁵⁶ Heelas og Woodhead, 62-66

⁵⁷ Heelas og Woodhead, 67

⁵⁸ Heelas og Woodhead, 69

⁵⁹ Heelas og Woodhead, 71

⁶⁰ Heelas og Woodhead, 80

finner vi det samme: Det fokuseres på enkeltpersoners velvære og ansatte blir hele tiden drillet i å vise holistisk omsorg for pasientene.⁶¹ Til slutt nevnes også *frivillig organisasjonsliv* som har opplevd et skifte fra organisasjoner preget av *life-as* som for eksempel kvinneforeninger og fagforeninger, til organisasjoner som legger mer vekt på livskvalitet som ulike støttegrupper, barn/foreldre-grupper og lignende.⁶²

Dette leder forfatterne til å hevde at selv om det ikke kan sies at det har funnet sted noen spirituelt revolusjon innen de organiserte religiøse og spirituelle gruppeaktivitetene, har det funnet sted en revolusjon i nøkkelsektorer innen kulturen.⁶³ Det har blitt en viktig kulturell verdi å bli behandlet som et unikt menneske som gis muligheter til å realisere seg selv og oppdage egne veier. På samme måte har verdier som handler om å ofre seg selv for en "høyere" sak blitt mer marginale⁶⁴

Også andre forskere støtter synet på at det har funnet sted en markant endring i vestlig kultur hva gjelder religiøsitet og spiritualitet. *Ingvild Gilhus* og *Mikaelsson* skriver for eksempel om at en "New Age"-kultur nesten umerkelig, fordi det er "smurt tynt utover", har glidd inn i vestlig kultur og forandret det religiøse bildet. Til tross for at uttrykket "New Age" kanskje høres litt absurd ut, mener Gilhus og Mikaelsson at mye av denne religiøsiteten kjennetegnes av forhold som Heelas og Woodhead ville ha brukt om *subjective-life*-spiritualiteten, ikke minst overbevisningen om at både verdens og enkeltmenneskets framtid framstilles i et positivt og optimistisk lys. Igjen, det dreier seg ikke om at så mange er direkte involvert i organiserte aktiviteter, men om at denne typen religiøsitet påvirker mange samfunnsforhold og, dermed, mange mennesker.⁶⁵

Dette forholdet forklarer altså både veksten i det holistiske miljøet og nedgangen i menighetsmiljøet: Forfatterne hevder at *subjective-life*-spiritualitet vokser nettopp fordi den møter og tar på alvor den kulturelle virkeligheten som preger mennesker i dag; den enkeltes opplevelse av å være unik og ha mulighet til å ta avgjørelser om hva som er det beste for ens eget liv. Funnene fra Kendal, samt annen forskning, viser også at det holistiske miljøet er rettet inn mot dette og at det således representerer det de kaller en "spesiell variant av den mer omfattende *velværekulturen*" ("culture of wellbeing"). Mennesker som allerede er preget av denne vil derfor finne disse miljøene attraktive. På den måten reflekterer *subjective-life*-spiritualiteten nåtidige kjerneverdier.⁶⁶

Den samme samfunnsutviklingen som forklarer veksten i det holistiske miljøet, forklarer også nedgangen i mer tradisjonelle menighetsmiljøer: Disse opplever nedgang fordi så mange mennesker ikke er villige til å innordne seg pliktene, rollene, ritualene, tradisjonene og forventningene som dominerer.⁶⁷ Religion som forteller deg hva du skal tro og gjøre er simpelthen ute av stand til å kommunisere med en kultur som tror at den enkelte kan og må finne passende svar for seg selv. I stedet for å holde seg til religiøsitet som krever at man må tilpasse seg for å finne svar, vender man seg innover i seg selv for å finne svar.⁶⁸

Undersøkelser fra England viser at det at unge mennesker har forlatt kirken ikke bare har vedvart gjennom de siste tiårene, men at dette har blitt intensivert og at de forlater kirken tidligere og tidligere. Årsaken er, ifølge *Hoge* og *Roozen*, ikke primært at de ikke har en tro, men at de ikke deler de rådende verdiene.⁶⁹ Både fra England og USA viser undersøkelser at stikkord som autonomi, uavhengighet og frihet er viktige grunner til at mennesker forlater kirkelige miljøer. Andre snakker om at de forlater kirken på grunn av den måten kirken får dem til å føle seg på, det oppleves både "kjedelig" og "lite relevant". Mange hevder også at

⁶¹ Heelas og Woodhead, 72

⁶² Heelas og Woodhead, 80

⁶³ Heelas og Woodhead, 75

⁶⁴ Heelas og Woodhead, 81

⁶⁵ Gilhus og Mikaelsson, 13

⁶⁶ Heelas og Woodhead, 83

⁶⁷ Heelas og Woodhead, 112

⁶⁸ Heelas og Woodhead, 126

⁶⁹ Heelas og Woodhead, 119-120

kirken lett blir forbundet med det ytre, og at det indre, åndelige har forsvunnet og at kirken derfor har lite å tilby.⁷⁰

Dette bildet stemmer overens med analyser som er gjort i en norsk kontekst: I en artikkel i Vårt Land i august 2005 hevder for eksempel studentpresten ved Universitetet og høyskulane i Bergen, *Leni Mæland*, at mange studenter er åpne for å snakke om Gud og åndelige spørsmål, men ikke så opptatte av å tilhøre en definert religion. Mange sier at de tror Gud finnes, men er ikke så opptatte av å definere Gud ytterligere med utgangspunkt i en bestemt religion. Snarere søker de Gud innover i seg selv. Mange av dem har, fortsetter hun, liten tro på at de kan bli tålt i kirkens fellesskap, men de tror til gjengjeld at Gud tåler det livet de lever. Prorektor *Berit Nøst Dale* ved Lærarhøgskulen ved Norsk Lærarakademi sier i samme artikkel at studentene generelt sett er mer åpne for åndelige spørsmål, uavhengig av om de er kristne eller ikke. Mange vedkjenner seg det hun kaller en generell religiøsitet.⁷¹

Dette individualiserende perspektivet ved religion er ikke begrenset til kristendommen. I en artikkel i Vårt Land i desember 2005, skriver *Marianne Tønnessen* om unge vestlige muslimer som med Koranen i hånden står opp, gjør opprør mot foreldregenerasjonen og sier at de vil bestemme selv. "Det er ingen tvang i islam," sier de og understreker på den måten at religionen fungerer som en frigjørende kraft for mange unge, "mot familiens klamme favntak." Her er det, for mange, en ny form for individualisme som kommer til uttrykk, men den har altså sin grunn i det samme kulturelle klimaet som det subjektive skiftet i moderne kultur, bunner i.⁷²

1.5 Hovedutfordringer fra *The Spiritual Revolution*

Heelas og Woodhead har en skjematisk oppstilling som redegjør for hvordan de tenker seg at religiøse/spirituelle miljøer vil klare seg i vår tid:⁷³

- Det holistiske miljøet, med dets vekt på *subjective-life*-spiritualitet, klarer seg best.
- Congregations of experiential humanity og experiential difference, som retter seg mot det subjective, men som setter det i en *life-as*-ramme, klarer seg relativt godt.
- Congregations of difference, som i noen grad bare legger vekt på unik subjektivitet, men som sterkere vektlegger *life-as*, klarer seg relativt dårlig.
- Congregations of humanity, som legger minst vekt på unik subjektivitet og mest på moralske forpliktelser, klarer seg dårligst.

For meg er det særlig to hovedutfordringer som blir stående etter å ha lest *The Spiritual Revolution*. Disse vil være retningsgivende for del 2 i avhandlingen:

1. Spiritualitet som tar menneskers livserfaringer på alvor, vil klare seg godt i det kulturelle klimaet vi lever i.
2. Spiritualitet som engasjerer dybdene i den personlige erfaringen, har i vår tid bedre vilkår enn religiøsitet som forlanger og krever konformitet i forhold til en høyere sannhet.

⁷⁰ Heelas og Woodhead, 120-122

⁷¹ Norheim

⁷² Tønnessen

⁷³ Heelas og Woodhead, 75

DEL 2:

Perspektiver på teologi, postmodernitet og subjektivisme

2.1 Et historisk riss

Hensikten med dette avsnittet er å forsøke å sette det som er denne avhandlingens tema og problemstilling inn i en historisk sammenheng. Rent konkret vil jeg, gjennom et kort historisk riss, se på hvordan teologien generelt sett har levd i dialog med og blitt preget av sin samtid og dernest mer spesifikt på hvordan subjektiv innflytelse har innvirket på teologien.

Diskusjonen mellom teologi og subjektivisme er ikke noe nytt fenomen i teologiens historie. Repstad referer for eksempel til den amerikanske teologen *George Rupp* som hevder at det allerede rundt år 1000 fant sted "an emotional humanizing of Latin Christianity" som gav seg utslag i større bevissthet om individets betydning i kristen sammenheng.⁷⁴

Allikevel markerer den protestantiske *reformasjonen* et veiskille i denne sammenhengen, sammenfallende som den er med modernitetens begynnelse. Én følge av reformasjonen er at relasjonen mellom Gud og det enkelte mennesket blir mer direkte og uavhengig av kirkeinstusjonen. Det er delte meninger blant teologer om hvor moderne *Martin Luther* var: For noen, spesielt blant de liberale teologer, var det en tendens til å framstille Luther som en moderne individualist, mens for andre, deriblant *Ernst Troeltsch*, var det viktigere å understreke kontinuiteten mellom Luther og middelalderen. Uansett synes det å råde stor enighet om at religion fra og med reformasjonen blir "et spørsmål om tro og overbevisning, i stedet for noe som er knyttet sammen med et hierarkisk-sakramentalt system".⁷⁵ Allerede her ser vi altså spirene til mer subjektiv innflytelse på teologien.

Under overskriften "Modernitetens rammeverk rundt religionen" kommenterer Repstad to forhold som har betydning i denne sammenhengen: For det første at moderniteten skapte et skille mellom en offentlig og en privat sfære og at religionen i praksis ble plassert i den sistnevnte. Dette korresponderte med at tidens ledende filosof, *Immanuel Kant*, plasserte religionen i privatsfæren og det samsvarer med at framveksten av moderniteten ofte blir beskrevet som en oppsplittings-, sektoriserings- og pluraliseringsprosess, der ulike samfunnsområder selvstendiggjør seg, slik at stat, kirke, undervisningssystem og rettsvesen ikke lenger framstår i full harmoni med hverandre. Denne *sektoriseringen* førte også til at kristendommens rolle i kulturen ble avgrenset til bestemte områder.⁷⁶

For det andre hevder Repstad at tanken om mennesket som et autonomt individ vokste sterkere og sterkere fram i denne tiden: Idealmennesket skulle være kalkulerende, resonnerende, endringsorientert og mobilt. Det er ikke lenger samfunnet eller tradisjonen som bestemmer hva som er rett, men mennesket selv ut i fra sin egen tid og sin egen autonomi. Dette minsket selvsagt Guds plass, fordi troen på en Gud som griper inn i menneskers liv, ville innebære et tap av forutsigbarhet i livet. Skal mennesket være autonomt og fritt, må det også være sin egen lovgiver og ikke underkaste seg lover og normer fra utenfor det selv. I praksis førte dette til at det moralske skilles fra det religiøse og begynner å opptre som et selvstendig virkelighetsområde som ikke lenger er begrunnet i religionen.⁷⁷ Begge disse forholdene fører til at hovedtrekkene i Vesten de siste tre hundre år har vært at "mennesket objektiviserer og manipulerer naturen, og marginaliserer og subjektiviserer religionen".⁷⁸

⁷⁴ Repstad, 75

⁷⁵ Repstad, 75-76

⁷⁶ Henriksen (1994), 136

⁷⁷ Henriksen (1994), 139

⁷⁸ Repstad, 78-79

Disse forholdene kan ses i sammenheng med to trekk som er typiske for opplysningstidens teologi og som bidro til en *moralisering* og *individualisering* av religionen: Det ene er den pietistiske fromhetsorienteringen, og det andre er dreiningen i retning av rasjonalisme. *Pietismen* kan forstås som en dreining "innover" i mennesket, der det å leve rett og virkeliggjøre kristentroens innhold i livet blir viktigere enn det å mene det rette og ha de rette læremessige formuleringene. Dette trekket ved teologien førte til et sterkere fokus på det lærende subjektet og dets erfaringer, og korresponderer med tidens tendens til å sette den menneskelige erfaringen i sentrum. *Rasjonalismen* preget teologien, særlig gjennom *deismen*, på den måten at den kristne åpenbaringen – som tidligere var ansett for å være noe man uten videre kunne si seg enig i – ble sett i forhold til fornuften. Man kan si at Gud rykket et hakk tilbake ved at Gud ikke lenger blir sett på som årsaken til alt, men som årsaken til fornuften, som Gud har gitt oss for at den skal brukes. Vekten legges på de evige sannheter Bibelen åpenbarer og disse kan bare fornuften innse.⁷⁹ Begge disse forholdene kan ses på som uttrykk for at kirken som institusjon fikk mindre innflytelse over menneskers liv, på bekostning av at mennesket selv ble en tydeligere autoritet som kunne forme sine egne livsbetingelser og ta selvstendige valg.

Ett viktig bidrag i den generelle kulturelle utviklingen var *Charles Darwins Artenes opprinnelse* som kom i 1859. På mange måter slo den beina under mye av det kirken hadde hevdet omkring livets opprinnelse og menneskets plass i skapelsen. Etter hvert måtte kirken derfor trekke seg tilbake fra det Repstad kaller "det fysiske domene" og overlate dette til naturforskerne. Det teologien da ble "tvunget" inn i var psykologiske forklaringer av religiøse opplevelser som appellerte til den religiøse erfaringen og som således var sterkt preget av subjektivitet. Men heller ikke på dette området – "verdienes og følelsenes rike" - fikk teologien være i fred: "Biologien satte spørsmålsteget ved mennesket som Guds utvalgte skapning, psykologien ved den kristnes selvforståelse og historieforskningen ved kristendommens eksklusivitet."⁸⁰

Sentralt i opplysningstidens filosofi stod altså oppfatningen av det menneskelige subjektet som utgangspunkt for enhver oppfatning. Dette kom for eksempel til uttrykk i individualisme, i retten til kritikk og i selvstendigheten overfor alle ytre autoriteter.⁸¹ Stikkord som derfor blir mer og mer dekkende for teologiens utvikling innen moderniteten er "privatisering", "subjektivering" og "inderliggjøring" med den følge at Bibelen, som gjennom mange århundrer var den viktigste boken i vestlig kultur, blir det indre livets bok. Teologiens område har samtidig skiftet fra kosmologi til psykologi.⁸²

Henriksen hevder at teologien i denne fasen gjennomgikk en utvikling fra det han kaller *ovenfra-teologi* til *nedenfra-teologi*. Ovenfra-teologi tar utgangspunkt i den guddommelige virkeligheten og åpenbaringen, mens nedenfra-teologien prøver å forstå Gud og åpenbaringen ut i fra menneskelig erfaring og fornuft.⁸³

Hvordan løste så teologene dette? Ledende liberale teologer som *Johannes Weiss* og *Albert Schweitzer* var liberale subjektivister som var tydelige på at de satte personlige opplevelser foran forpliktelser på et fortidig begrepsinnhold. De vedkjente seg at de ønsket å omforme den tradisjonen de selv var en del av og hadde et tydelig apologetisk sikte med sin teologiske virksomhet, de ønsket å kommunisere med datidens rådende kulturelle strømninger.⁸⁴

Mer konservativ teologi har hevdet at den ikke har vært så preget av subjektivismen, men Repstad viser, blant annet ved å henvise til *Einar Mollands* uttalelse om at vekkelser og sekularisering er to sider av samme sak, at dette er en sannhet med modifikasjoner. "Det er et dialektisk forhold mellom vekkelser og sekularisering," hevder han.⁸⁵ Når mennesker ser

⁷⁹ Henriksen (1994), 136-137

⁸⁰ Repstad, 81

⁸¹ Henriksen (1994), 138

⁸² Repstad, 82

⁸³ Henriksen (1994), 138

⁸⁴ Repstad, 85

⁸⁵ Repstad, 86

en tradisjon bli svekket kan dette nemlig føre til en intensivert innsats for å opprettholde denne tradisjonen. Hvis mange nok mennesker som føler at en tradisjon blir svekket søker sammen, skapes det forutsetninger for et intenst åndelig liv. Samtidig kan dette intensiverte åndelige livet føre til at de som står utenfor blir passiviserte og marginaliserte i forhold til det de opplever som en sekterisk og fanatisk forvaltning av tradisjonen. De vekkelsesbevegelsene som på denne bakgrunn vokste fram i mange land i den vestlige verden, særlig på 1800-tallet, var nettopp av en slik karakter at de vektla individuell religiøs erfaring på en slik måte at de bidro til å drive det allmenne religiøse klimaet i samfunnet i retning av den samme subjektivering som den liberale teologien gikk inn for.⁸⁶

Den teologen som i kanskje størst grad har forsøkt å utvikle en teologi uavhengig av den personlige, subjektive erfaringen, er *Karl Barth*. Hans såkalte "kriseteologi" var en reaksjon på den utviklingsoptimismen som preget den kulturprotestantiske teologien i tiårene etter 1900. Barth var desillusjonert og lette etter et nytt teologisk fotfeste. Dette fant han verken i den menneskelige fornuft eller i de fromme følelser. I stedet utviklet han en sterkt dialektisk teologi som understreket den store avstanden mellom Gud og mennesket, mellom tro og tanke og mellom teologi og filosofi. Barth startet ikke, som mye av teologien før ham, nedenfra, men ovenfra. Han avviser enhver syntese mellom teologi og kultur og all naturlig teologi. Barth hevdet at det ikke kan finnes spor av Gud i den empiriske virkelighet – Gud er den helt andre ("Der ganz Andere"). Ved slik å understreke det motsetningsfylte forholdet mellom Gud og mennesket, risikerer man at man river Gud og verden fra hverandre. Dermed er veien kort for teologien til å innrømme at den ikke har noe viktig å si om eller til verden, og kan således passe godt til en sekulær tolkning av verden.⁸⁷

På mange måter kan veien fra Barth til vår tid synes lang. På den annen side legger for eksempel Heelas og Woodhead vekt på at et avgjørende trekk ved menighetene i Kendal er nettopp at de er preget av en sterk etisk og metafysisk dualisme, en sterk vektlegning av *forskjellen* mellom skaperen og det skapte, mellom det overnaturlige og det naturlige, mellom "livet slik det burde være" og "mitt faktiske liv" og mellom ånd og kropp.⁸⁸ Selv om Barth i mange teologiske miljøer i dag vil oppleves som noe suspekt, er dette kanskje et uttrykk for at hans påvirkning lever videre på mange måter.

Repstad har en interessant drøfting vedrørende Barths forsøk på å etablere en "objektiv" teologi. Fra én side sett kan hans teologi ses på som en reaksjon mot den teologiske subjektiviteten som preget hans tid. På den annen side er det også mulig å se på hans teologi som en videreføring av nettopp denne subjektivismen. Tanken i så måte er at forsøket på å forankre teologien i noe annet enn menneskets følelsesliv nettopp kan formidle "gode følelser i form av et stabilt religiøst følelsesliv".⁸⁹ Teologen *Reinhold Niebuhr* så på barthianismen som "...a new and more terrifying subjectivism" fordi den ikke lot seg underkaste noen historisk, fornuftsmessig eller erfaringsmessig validering.⁹⁰

Et slikt syn på barthianismens "objektivisme" bekreftes av *Alex Johnson* som beskriver møtet med Barths teologi som en befrielse fra å skulle være personligheter med religiøse opplevelser, fordi Barth flyttet tyngdepunktet fra mennesket til Gud. Dette viser sannsynligvis at bruddet med den liberale teologiens subjektivisme ikke resulterte i erfaringsløshet, men i *andre* subjektive erfaringer.⁹¹ Det tror jeg er en riktig analyse, som nettopp understreker at man rett og slett ikke kommer bort fra at teologien må finne plass i den subjektive erfaringen hvis den i det hele tatt skal ha noen relevans for mennesker.

Dette historiske risset tydeliggjør særlig to forhold som er relevante i denne avhandlingen: For det første at teologien alltid har levd i dialog med og blitt preget av sin samtid. Vi lever alle i en kontekst som preger oss, bevisst eller ubevisst. Når de kulturelle rammene endres, endres også de teologiske utsagnene. Det å holde samtidens kunnskap på avstand lar seg

⁸⁶ Repstad, 86-87

⁸⁷ Henriksen (1994), 169-172

⁸⁸ Heelas og Woodhead, 15-16

⁸⁹ Repstad, 104

⁹⁰ Repstad, 104

⁹¹ Repstad, 105

ganske enkelt ikke gjøre. Dette trenger selvsagt ikke å bli betraktet som noe negativt. Snarere vil jeg hevde at kristen teologi ikke er sann mot seg selv hvis den ikke våger å leve i en slik nærkontakt med eksterne kunnskaper og eksterne strømninger og lytte til de erfaringer som mennesker kommer fram til. Dette representerer muligheter for læring, vekst, utvikling og tilknytningspunkter, både på det individuelle og på det kollektive plan. I forlengelsen av dette vil jeg hevde at dominerende strømninger i vår egen kultur, enten det dreier seg om det subjektive skiftet eller postmoderniteten, heller ikke lar seg holde på avstand. De preger oss uansett om vi er oss det bevisst eller ikke. Derfor tror jeg teologien skal våge å møte den nåtidige kulturelle situasjonen som den har møtt tidligere situasjoner. Ikke fordi vi tror at den representerer noe endepunkt i verdens historie, men ganske enkelt fordi teologien skal være opptatt av å tolke tilværelsen på en meningsfull måte for mennesker i sin samtid. Med Cobb vil jeg hevde at teologien er på sitt sunneste og mest vitale når den åpner seg for det gode i sin samtid og forsøker å integrere dette med de perspektivene på tilværelsen som teologien bærer med seg fra sin egen tradisjon.⁹²

For det andre viser det historiske risset at teologiens utvikling siden 1500-tallet og fram til i dag har gått i retning av mer og mer vekt på det subjektive. Den utviklingen som den moderne tid startet, med vekt på menneskets autonomi og frihet fra tradisjon, har ført til at det enkelte menneskets opplevelser gradvis har blitt mer og mer normerende for det teologiske arbeidet. Derfor tror jeg det er riktig, som Repstad hevder, at det moderne mennesket er dømt til religiøs subjektivisme. Han mener at barthianismen og den objektive teologien kun er "en slags krøllstrek" på en uavvendelig utvikling mot subjektivisme som religiøst sannhetskriterium og at "den moderne, relativiserende tenkemåte sniker seg inn hos de fleste, og lar seg...i lengden bare holde på avstand gjennom krampaktige manøvrer eller i lukkede, tette subkulturer".⁹³

2.2 Mennesket i modernitet og postmodernitet

I forlengelsen av dette historiske risset, er det naturlig å fortsette med å se på hvordan synet på mennesket har gjennomgått store forandringer i løpet av de siste århundrene. Mens moderniteten plasserte enkeltmennesket – rasjonelt, autonomt, selvbestemmende og uavhengig av tradisjon og fellesskap - i sentrum av verden, snakkes det i en postmoderne kontekst om desentreringen av mennesket.⁹⁴

2.2.1 Moderniteten

De fleste historikere vil datere modernitetens begynnelse til starten av opplysningstiden, og legge til at den har røtter tilbake til renessansen.⁹⁵

Otto Krogseth beskriver det grunnleggende ved moderniteten slik:⁹⁶

I sin enkleste og mest banale form kan det moderne prosjekt beskrives som et antimetafysisk, antireligiøst, antiautoritært og tradisjonskritisk frigjørings- eller opplysningsprosjekt...Fra begynnelsen av var prosjektet entydig optimistisk – et befrielsens prosjekt der vitenskap og teknikk og progressive ideologier skulle frigjøre mennesket både fra avhengigheten av natur og av tradisjon.

Oplysningstidens tenkere plasserte enkeltmennesket i sentrum av verden. I forlengelsen av dette ble målet for den menneskelige intelligens å avdekke universets hemmeligheter, for på den måten å beherske naturen og skape en bedre verden for menneskehetens beste, frigjort fra det som tidligere bandt. Framskritt, frihet og fornuftstro var parolene. I stedet for å sette sin lit til det guddommelige, som i det premoderne, setter man nå sin lit til mennesket og man har oppmerksomheten rettet framover. Arkitektene av moderniteten mente at de bygde

⁹² Cobb, 152-153

⁹³ Repstad, 140

⁹⁴ Krogseth, 8

⁹⁵ Middleton og Walsh, 14

⁹⁶ Krogseth, 7

et nytt samfunn på basis av menneskelig rasjonalitet alene. Deres mål var å komme forbi krig og konflikt, som de mente var uunngåelige resultater av myter og religiøse forestillinger.⁹⁷

Stanley J. Grenz hevder at visse epistemologiske forutsetninger lå til grunn for det *Jürgen Habermas* kalte for "opplysningsprosjektet": Kunnskap ble sett på som *sikker, objektiv og god*. At kunnskapen er *sikker*, innebærer en absolutt tro på menneskets fornuft og rasjonelle kapasitet. At kunnskapen er *objektiv*, innebærer at man trodde at det gikk an å stå "på siden" av verden og betrakte denne på en objektiv måte. At kunnskapen er *god*, skapte stor optimisme med tanke på framtidsmulighetene og tilsvarende liten tro på de destruktive mulighetene i den menneskelige kunnskapsmakten.⁹⁸

Det er altså det rasjonelle synet på mennesket som er det helt grunnleggende og dominerende i moderniteten. Videre kan det sies at moderniteten bygger på forestillingen om at fornuften er allmenn. Dette innebærer en sterk tro på individets evne til selv å skape en helhet av sine handlinger. I tillegg kan det sies at en "moderne" forståelse av mennesket på mange måter er *punktuell* (i motsetning til *utstrakt*, som jeg kommer tilbake til siden). Med det mener jeg at forståelsen av mennesket bæres oppe av en tro på at det faktisk går an å finne en formel for å beskrive mennesket. Mennesket har en kjerne, som det er mulig å finne fram til, for så å utlede andre sannheter derfra. Det betyr selvsagt ikke at det har vært enighet om hva denne kjernen består i, gjennom hele moderniteten strevde man med dette – poenget er at man tror det lar seg gjøre å finne en slik kjerne. Allikevel kan det nok med rette hevdes at perspektivet nesten utelukkende har handlet om at mennesket er et enkeltindivid som har frihet, ansvar og fornuft som skal forvaltes på en best mulig måte. Kant formulerte for eksempel betydningen av at mennesket er autonomt: Ethvert menneske er ansvarlig for sin egen moral og kan ikke bare ukritisk ta til seg normer og lover utenfra uten at disse har funnet samklang med individets fornuftige refleksjon omkring dem. Den franske eksistensialisten *Jean-Paul Sartre* hevdet at "Du er dine valg!" og også her hviler det et tungt ansvar på enkeltmennesket, fordi Sartre så på fornuften som det viktigste grunnlaget for å ta valgene som bestemmer hvem man som individ faktisk er.⁹⁹

2.2.2 Postmoderniteten

I motsetning til hva som er tilfelle for moderniteten, finnes det i postmoderniteten ikke noen forestilling om et fast og enhetlig subjekt eller noen tro på at det finnes en formel eller et objektivt grunnlag for å beskrive mennesket. Subjektet som en stabil og enhetlig størrelse problematiseres. Derfor snakker man om desentreringen av det menneskelige selv: "Poststrukturalistene *Lacan* og *Derrida* dekonstruerer eller desentrerer jeget, oppløser dets enhet, fratar det dets kjerne og substans."¹⁰⁰ Dette betyr at beskrivelsen av mennesket må gjøres fra en lang rekke ulike perspektiver. I så måte er ikke mennesket noe punktuelt lenger. Jeget er oppløst i roller. "Mot overbetoningen av subjektet i moderniteten setter det postmoderne oppløsningen av subjektet," hevder for eksempel Henriksen.¹⁰¹

Dette gir særlig to konsekvenser: For det første avviser postmoderniteten at fornuften alene styrer mennesket. I stedet hevder den at fornuften langt på vei er uttrykk for før-rasjonelle instanser, enten det er driftslivet, viljen til makt, viljen til herredømme, kontroll eller andre ting. Sånn sett kan det sies at postmoderniteten representerer "kjødets tilbakekomst" til etikken, ved at den understreker det samme som Paulus gjorde, at "det gode som jeg vil, gjør jeg ikke, og det onde som jeg ikke vil, det gjør jeg".¹⁰² Med dette markeres det at fornuften har tydelige grenser som den ikke kan overskride.¹⁰³ Med dette får vi i postmoderniteten også en større åpenhet for at mennesker tenker om seg selv mer i kategorier som følelser, ønsker, emosjoner og personlige erfaringer. Med andre ord blir det

⁹⁷ Grenz, 44

⁹⁸ Grenz, 4

⁹⁹ Eriksen, M., 5

¹⁰⁰ Krogseth, 8

¹⁰¹ Henriksen (1999), 136

¹⁰² Rom 7: 19

¹⁰³ Henriksen (1999), 135

et større tilfang av menneskelige erfaringer som er gyldige og relevante, akkurat som Heelas og Woodhead peker på som noe av det viktige ved *subjective-life*-spiritualiteten.

For det andre får vi i det postmoderne en ny og positiv tilbakevending til historien og de ulike tradisjonene. Det er ikke som i moderniteten der mennesket erklærer sin selvstendighet ved å markere uavhengighet til fortiden. I postmoderniteten innser man at det er umulig å tenke seg at mennesket kan skape seg selv uavhengig av historie og samfunn. I stedet får historien rollen som en instans som tilbyr mennesket ulike repertoarer av identiteter, verdier og handlingsalternativer.¹⁰⁴

Henriksen sier at "striden" mellom modernitet og postmodernitet nettopp handler om forståelsen av mennesket. Mens det moderne overbetoner subjektets evne til å skape seg selv gjennom fornuftig handling, oppløser postmoderniteten langt på vei subjektet ved å si at mennesket ikke har noe fast og stabilt som styrer dets liv.¹⁰⁵

Disse ulike måtene å betrakte mennesket på får også konsekvenser for måten man tenker mennesket som moralsk handlende og etisk ansvarlig på. Henriksen drøfter dette forholdet i en diskusjon mellom moderne *kaosteori* og filosofen *Hans Jonas'* tanker om etikkens vesen.

Kaosteorien hevder at menneskets muligheter til å påvirke tilværelsen er begrensede fordi det omtrent er umulig å overskue alle konsekvensene av alt det vi gjør. På den måten understreker kaosteorien noe vi alle har erfaring med: At vi ikke har noen sikkerhet for at våre valg med nødvendighet får de effekter vi ønsker at de skal få. Sånn sett passer kaosteorien godt sammen med en følelse mange mennesker har i dag: At verden har blitt uoversiktlig og at våre gode hensikter ikke alltid er nok for at resultatet skal bli som vi ønsker.¹⁰⁶

Hans Jonas derimot peker på at etikken i løpet av de siste årene har fått et mer langsiktig preg på den måten at våre handlinger ikke bare får konsekvenser for våre nære omgivelser, men også for framtidige generasjoner. Denne langsiktige horisonten gjør oss ansvarlige på en helt annen måte enn tidligere.¹⁰⁷

Det er ikke vanskelig å se en spenning mellom kaosteorien og *Hans Jonas'* etikk: "Jonas sier at vi skal handle ansvarlig og ut fra et langtidsperspektiv. Kaosteorien sier at vi ikke kan regne med å sikre oss mot uønskede effekter av våre handlinger, fordi det forutsetter en form for innsikt vi prinsipielt ikke kan få på forhånd."¹⁰⁸

Avhengig av om man har på seg moderne eller postmoderne "briller" vil innfallsvinkelen til kaosteorien og *Hans Jonas'* etikk være ulik: En moderne respons – basert på betoningen av subjektets evne til å skape seg selv gjennom fornuftig handling – vil være å etablere så mange rasjonelle kalkyler som mulig og deretter ordne tilværelsen etter allmenne etiske prinsipper. En postmoderne respons er, etter Henriksens mening, ikke lett å tenke seg som annet enn tilbaketrekning og resignasjon, fordi noe av det som særpreger den jo nettopp er at den oppløser subjektet ved å si at mennesket ikke har noen kjerne som danner utgangspunktet for hva det gjør.¹⁰⁹ Når man også ofte sier at noe av det som særpreger postmoderniteten er øyeblikksorienteringen, er det lett å se for seg at veien kan være kort til etisk uansvarlighet, noe mange av dens kritikere har påpekt.

Hvordan kan man komme til rette med denne spenningen i en kristen teologisk ramme? Fra én side sett kan ikke kristen teologi godta modernitetens forestilling om at mennesket er i stand til å skape sitt liv helt på et fritt grunnlag. Dette begrunnes i at vi mennesker er forankret i og må godta visse betingelser i tilværelsen som gitte. Sånn sett gjør man felles sak med postmoderniteten et mer subjektivistisk perspektiv på mennesket som avviser at

¹⁰⁴ Henriksen (1999), 136

¹⁰⁵ Henriksen (1999), 137

¹⁰⁶ Henriksen (1999), 130-131

¹⁰⁷ Henriksen (1999), 131

¹⁰⁸ Henriksen (1999), 131

¹⁰⁹ Henriksen (1999), 137-138

fornuften alene styrer det. *Med* det postmoderne og *mot* det moderne, må et kristent menneskesyn derfor hevde at forutsetningene for å leve ansvarlig også er knyttet til krefter som ligger forut for mennesket. Hvis vi forlanger av mennesket at det skal skape helhet og mening kun gjennom sin egen fornuft, vil det overbelastes.¹¹⁰

De følgende punktene understreker at vi som mennesker er vevd inn i sosiale sammenhenger som danner og former oss på måter som vi ikke er herre over, og som det heller ikke er mulig å forstå fullt ut via fornuften:¹¹¹

- Før vi former tilværelsen, former den oss.
- Før vi er i stand til å handle, er vi allerede gjenstand for hendelser som former oss.
- Før vi er i stand til å skape vårt liv, har noen allerede skapt oss.
- Før fornuften gjør oss fornuftige, er det noe(n) i vår tilværelse som bestemmer hva som er fornuftig.
- Før fornuften kommer til, er vi i kraft av vårt "naturlige menneske" allerede disponert for å ta hensyn til oss selv på måter som kan gå ut over andre.

Dette betyr imidlertid ikke at fornuften er utelukket fra det etiske og teologiske. Fra en annen side sett kan derfor heller ikke teologien godta postmodernitetens antakelse om at mennesket helt er prisgitt sine ytre betingelser og helt utlevert til krefter utenfor det selv. Snarere tvert imot peker Henriksen på at det å rotfeste normer, verdier og holdninger i egen subjektivitet og være trofast mot dem, er en forutsetning for å kunne være et moralsk ansvarlig menneske. "Et stabilt moralsk subjekt forutsetter at etikken er forankret i oss selv og våre overbevisninger, selv om den ikke skapes utelukkende av oss selv og vår fornuft." *Mot* det postmoderne og *med* det moderne, må derfor et kristent menneskesyn også holde fast ved at etikken skal ha som målsetting å være fornuftig og allmenn. Bare slik kan etikken være med på å skape den stabilitet og identitet som er nødvendig.¹¹²

Henriksen konkluderer derfor med et tydelig "ja" på spørsmålet om det er mulig å leve moralsk ansvarlig i ei tid der mye oppleves som kaotisk. Dette begrunnes i at det som gjør oss til moralske mennesker ikke primært er våre handlinger, men måten vi forholder oss til dem på.¹¹³ Det å være moralsk ansvarlig innebærer med andre ord at vi ser at tilværelsen innebærer flere muligheter og at noen av disse mulighetene kan realiseres ved hjelp av våre valg og beslutninger.¹¹⁴ Dette er et forhold som kristen teologi må holde fast ved i møte med en postmoderne virkelighet.

2.3 Hermeneutiske utfordringer: Pluralisme og konstruksjonstesen

I dette avsnittet vil jeg presentere to helt grunnleggende aspekter ved postmoderne tenkning som utfordrer teologien på avgjørende måter. De to er nært forbundet med hverandre.

2.3.1 Pluralisme

Pluralisme var på mange måter hovedelementet i modernitetens frigjøringsprosjekt fra den premoderne enhetskulturen. Ifølge postmoderne kritikere representerer imidlertid denne pluralismen bare en tilsynelatende pluralisme. Moderniteten er fortsatt "fundamentalistisk" i sin tro på sannheten og metoden og i sin tro på at det finnes faste forankringer i de såkalte "sisteinstanser".¹¹⁵

Den typen pluralisme vi finner i postmoderniteten er derfor en helt annen. Den tyske filosofen *Wolfgang Iser* hevder at pluralisme er selve kjerneelementet i

¹¹⁰ Henriksen (1999), 142

¹¹¹ Henriksen (1999), 138-139

¹¹² Henriksen (1999), 141

¹¹³ Henriksen (1999), 134

¹¹⁴ Henriksen (1999), 132-133

¹¹⁵ Krogseth, 7

postmoderniteten.¹¹⁶ For å belyse dette tar Henriksen utgangspunkt i *Ludwig Wittgensteins* tanker om at all bruk av språk er rotfestet i og må forstås i lys av en kontekst. Når vi bruker språket er vår forståelse av det vi snakker om konstituert av de begrepene vi tilbys ved vår deltakelse i et fellesskap. Dette betyr at det finnes ulike språk som er rotfestet i ulike kontekster, og at vi, siden kontekstene er ulike, får forskjellige uttrykk når vi snakker om det samme. Denne pluraliteten i kommunikasjonsformer og kulturuttrykk, gjør at vi må anerkjenne pluralismen.

Det finnes med andre ord ikke én felles og endelig mening som alle kan slutte seg til uansett ståsted og kontekst. Det finnes heller ikke fortolknings- og verdifrie beskrivelser av virkeligheten. "Vår forståelse av ethvert fenomen, også de kulturelle, er konstituert av de begreper som står til rådighet for oss gjennom deltakelsen i et historisk gitt kommunikasjonsfellesskap."¹¹⁷

Welsch hevder videre:¹¹⁸

Alle temaer som ble kjent som postmoderne – slutten på metafortellingene, fragmenteringen av subjektet, desentreringen av mening, samtidigheten av det usamtidige, uforenligheten av mangfoldigheten i livsformer og rasjonalitetsmønstre – blir forståelige i lys av pluraliteten.

2.3.2 Konstruksjonstesen

Fordi det finnes ubegrensede muligheter for å forstå ulike fenomener på ulike måter, kan man ikke insistere på én forståelse, men hele tiden forsøke å komme videre, kritisere og komplettere. Dermed er vi kommet til et annet grunnleggende kjennetegn på postmoderne tenkning, nemlig vektlegningen av det Henriksen kaller *konstruksjonstesen* og som han formulerer slik:¹¹⁹

Alle menneskelige uttrykk er med på å artikulere – og dermed konstruere – de sider av den menneskelige virkelighet som bare eksisterer i kraft av vår forståelse av dem. Denne artikulasjonen skaper derfor samtidig den virkeligheten som blir artikulert. Den kulturelle virkelighet fremstår dermed som resultat av en konstruksjon. Artikulasjonen er ikke nødvendig, og konstruksjonen er det derfor også mulig å dekonstruere.

Konstruksjonstesen er en tese som handler om betingelser for å forstå og den sier noe om hvordan alle våre uttrykk er menneskeskapte konstruksjoner. Konstruksjonstesen understreker de tilfeldige og ikke-nødvendige karakterene i våre kulturelle uttrykk og den tar det faktum på alvor at vi derfor ikke kan frambringe noen universelt gyldig selvforståelse, men kun uttrykk som gjelder for oss. I utarbeidelsen av slike uttrykk, hevder konstruksjonstesen, er vi hele tiden henvist til og avhengig av den kulturen vi er en del av. Dette betyr blant annet at ingen av våre oppfatninger *må* være som de er, at de *kunne* ha vært annerledes og at de er mulige å dekonstruere. Dette leder igjen til perspektivisme. Alt dette står i skarp kontrast til moderniteten, med dens tro på metafortellingen, på universelt gyldige forståelser og på at det går an å betrakte verden på en objektiv måte. Pluralismen blir altså en nødvendig konsekvens av at man ikke kan etablere universelle kulturuttrykk. "Det at vi stadig er henvist til å konstruere og utvikle nye former for selvforståelse, *må* generere pluralitet, og *skal* generere pluralitet."¹²⁰

Hvilke følger har dette for den teologiske refleksjonen? Mange hevder at konstruksjonstesen innebærer at våre uttrykk ikke kan ses på som normert ut fra en transcendent eller universell rasjonalitet¹²¹ og at det dermed ikke er plass til Gud. Det er ikke vanskelig å se at veien dit kan være kort.

¹¹⁶ Henriksen (2002), 155

¹¹⁷ Henriksen (1999), 23

¹¹⁸ Henriksen (1999), 24

¹¹⁹ Henriksen (1999), 25

¹²⁰ Henriksen (1999), 28

¹²¹ Henriksen (1999), 27

Samtidig hevder for eksempel Henriksen at teologien, selv om den delvis relaterer seg til kulturavhengige uttrykk, også fortolker verden ut fra et perspektiv som sier at verden er noe mer enn tilfeldige og menneskeskapt konstruksjoner.¹²² Hans grunnleggende innstilling er todelt: For det første er menneskers tale om Gud alltid konstruksjoner. Sannheten om Gud og livet er ikke tilgjengelig for oss i ren form. Teologi er derfor uttrykk for menneskers refleksjoner. Vi er alle henvist til å tale om Gud på måter som alltid har noe foreløpig over seg. Men alt er ikke sagt med dette, for han fortsetter med å si at konstruksjonsten ikke medfører at teologien skal gi opp forestillingen om at den i eller annen forstand forutsetter og er knyttet opp til sannheten.¹²³ Hvis teologien gjør det, oppgir den hele sitt grunnlag. Teologien springer jo nettopp ut fra overbevisningen om at det finnes en sannhet om hva det vil si å være menneske og at troen på Gud på avgjørende måter åpner for innsikter i dette. En teologisk refleksjon kan ikke komme forbi at Gud må oppfattes som noe mer enn våre konstruksjoner: "Å tenke seg Gud som en ren funksjon av menneskets konstruktive evner, er en "mindre" Gud enn den Gud den kristne tradisjonen kjenner."¹²⁴ Det eksisterer med andre ord en dialektikk mellom det som er gitt, det som ligger der på forhånd, forut for våre konstruksjoner og de konstruksjonene vi skaper.

For å underbygge synspunktet om at noe er gitt og går forut for våre konstruksjoner, viser Henriksen til ideen om *Den Andre*, et uttrykk som også andre postmoderne teoretikere som Ricoeur, Levinas, Derrida og Lyotard har med i sin tenkning.¹²⁵ Den Andre kan være både Gud og andre mennesker. Den Andre er et uttrykk for det som er *gitt*. I denne sammenheng er det viktig at det finnes noe i tilværelsen som alt annet avhenger av, noe som har skapt livet. På et helt grunnleggende nivå er dette Gud, men det kan også sies om det Gud har skapt. Det foreligger en hel verden som går forut for menneskets eksistens og som alle våre konstruksjoner utgår fra.¹²⁶

Grenz er inne på noe av det samme når han snakker om at kristen teologi ikke kan gå god for det som på mange måter er postmodernitetens utgangspunkt: At det ikke finnes et sentrum i tilværelsen som alt avhenger av. Han hevder at verden er mer enn mange små "fortellinger" som alle har lik gyldighet og at kristen tro hevder å vite hva som er hovedinnholdet i den store fortellingen som har betydning for alle mennesker.¹²⁷

Jeg tenker at bevisstheten om teologi som konstruksjon representerer en berikelse og en positiv utfordring. Å anerkjenne at teologien hviler på menneskelige og reviderbare konstruksjoner, gir oss mulighet til å se oss selv med nye øyne og reflektere over hvordan vi alltid er henvist til og avhengig av våre kulturelle omgivelser. Dette åpner også opp for at ulike subjektive opplevelser og erfaringer kan bli tatt på alvor. Samtidig vanskeliggjør dette en type normativ teologi som hevder å sitte inne med alle sannheter om tilværelsen og som primært er opptatt av å uttrykke disse i dogmer.

Teologiske konstruksjoner er i stadig forandring. Selv om alle har Bibelen som sitt utgangspunkt, er de rammene denne leses innenfor med på å bestemme hva slags konstruksjon man får ut. Derfor trengs det en annen innfallsvinkel: Den sørafrikanske teologen *van Huysteen* har utarbeidet et teologisk program som verken er basert på faste og ferdigstilte prinsipper (*foundationalism*) eller på total relativisme (*non-foundationalism*), men som forsøker å komme bak begge disse. Han kaller sin posisjon *post-foundationalism* og den kjennetegnes av:¹²⁸

- en åpen erkjennelse av hvordan historisk og sosial er kontekst med på å påvirke våre oppfatninger av Gud
- en forståelse av teologiens rasjonalitet som aktivt vil overskride hva som er gyldig for et bestemt samfunn, men som ikke ser på seg selv som kontekstfri

¹²² Henriksen (2002), 157-158

¹²³ Henriksen (1999), 45

¹²⁴ Henriksen (1999), 26

¹²⁵ Henriksen (2002), 161

¹²⁶ Henriksen (2002), 162

¹²⁷ Grenz, 164

¹²⁸ Henriksen (1999), 69

- en vilje til å stille teologiske posisjoner i dialog med andre kulturelle uttrykk og vitenskaper.

Den amerikanske teologen *Gordon Kaufman* hevder at tro på Gud innebærer at vi alltid må leve med det foreløpige og ufullkomne i våre overbevisninger og vurderinger og at teologien derfor ikke kan slå seg til ro eller kapsle seg inn, dersom den skal være i dialog med sin kulturelle kontekst.¹²⁹ Jeg har også sans for uttrykket *perspectival rationalism* som kjennetegnes ved at man ikke regner med å besitte sannheten selv, men at det finnes ulike perspektiver på samme sak, som alle har en berettigelse. Grenz trekker i denne forbindelse fram to uttrykk: *collage* og *bricolage*. Det første handler om å sette sammen elementer som ikke hører sammen, mens det andre betegner en miks av ulike elementer fra tradisjonen på en forvirrende måte. Begge disse begge kan ses på som reaksjoner mot entydigheten i moderniteten og åpne for en fruktbar pluralisme, som ikke ender i relativisme, men i en åpenhet som skaper rom for ulikheter og paradokser i livet.¹³⁰

Sett i forhold til de to hovedutfordringene fra *The Spiritual Revolution* – at spiritualitet som tar menneskers livserfaringer på alvor vil klare seg godt i det kulturelle klimaet vi lever i og at spiritualitet som engasjerer dybdene i den personlige erfaringen i vår tid har bedre vilkår enn religiøsitet som forlanger og krever konformitet i forhold til en høyere sannhet – vil jeg hevde at den postmoderne pluralismen og synet på teologi som konstruksjon, åpner opp for spennende perspektiver. Uten at teologien skal gå på akkord med det som er dens basis, gis det med slike innfallsvinkler til teologien muligheter for at mennesker både kan definere seg selv "innenfor tradisjonen" – noe som er viktig for mange – men også for at denne tradisjonen fortsatt holdes "åpen" og i en levende dialog med det livet mennesker faktisk lever. I et slikt perspektiv har en større åpenhet for ulike menneskelige erfaringer, en selvsagt plass.

2.4 Teologiens oppgave i vår tid

Diskusjonen om hvordan teologien skal forholde seg til sin samtid er en stadig pågående diskusjon: Hvem skal teologien henvende seg til: Skal den primært være innadrettet refleksjon over kirkelig praksis eller skal den appellere mer til allmennmenneskelig erfaring? Og i forlengelsen av dette: Hvordan skal teologien uttrykkes: Er det teologiske arbeidets hensikt kun å repetere fortidens uttrykksmåter eller er oppgaven å skape nye ord og uttrykk som kan beskrive tilværelsen?¹³¹

Fra et grunnleggende perspektiv kan det hevdes at teologiens oppgave, i dag som alltid, er å skape meningsfylte koblinger mellom Bibelens budskap og menneskers liv. Teologisk arbeid handler således om å fortolke livet slik det framstår og oppleves av mennesker i dag. I dette er det, etter min mening, et selvsagt anliggende å være åpne for menneskers ulike erfaringer. Da nytter det imidlertid lite å bare automatisk repetere svar som er gitt tidligere og anta at disse oppleves meningsfylte i dag. Noen ganger er det sånn at tradisjonens svar fortsatt gir mening. Andre ganger er det nok, som Anstorp m.fl. hevder, slik at "fortidens forestillinger og vurderinger mest [gir] noen illustrerende eksempler på hvor galt det kan gå, eksempler til skrekk og advarsler som teologien på ingen måte bør videreføre".¹³²

I dette avsnittet vil jeg begynne med å referere diskusjonen mellom såkalt *postliberal* og såkalt *revisjonistisk* teologi. Dette er en diskusjon som har pågått med stor intensitet de siste par tiårene, særlig med utgangspunkt i USA. Deretter vil jeg trekke fram noen perspektiver fra Metodistkirkens *Book of Discipline* der kirkens teologiske oppgave tas opp. Mot slutten av avsnittet vil jeg gi noen personlige kommentarer om hvordan jeg tenker meg at det teologiske arbeidet bør drives i vår tid, sett i relasjon til avhandlingens tema og problemstilling.

¹²⁹ Henriksen (1999), 16

¹³⁰ Grenz, 20-21

¹³¹ Repstad, 142-142

¹³² Anstorp m.fl., 45-46

2.4.1 Revisjonisme

Den revisjonistiske teologien – blant annet knyttet til *David Tracy* – er opptatt av at kristen tro må korreleres med anliggender og erfaringer som alle mennesker deler, og av at teologien må underkastes en vurdering etter fellesmenneskelige sannhetskriterier. Man ønsker altså å henvende seg til alle mennesker, ved hjelp av å utvikle et språk som mange kan kjenne seg igjen i. Uttrykket "revisjonisme" brukes fordi denne teologiens talspersoner ønsker å revidere den kristne tradisjonen, iallfall så mye som er nødvendig for å komme på talefot med mennesker utenfor tradisjonen. Sann sett medfører en revisjonistisk posisjon på en grunnleggende måte en åpenhet både for ulike kulturelle strømninger som rører seg i tiden - hva enten dette dreier seg om postmoderniteten eller subjektivismen - og for å ta menneskers faktiske liv på alvor. En person som selv står utenfor denne tradisjonen, *Ronald Thiemann*, karakteriserer ambisjonene til den revisjonistiske teologien på denne måten: "Den vil utvikle universelt innlysende argumenter, og forsvare kristne påstander stilt foran rasjonalitetens skranke. Den skal med andre ord være apologetisk overfor et allment publikum."¹³³

Fra et sosiologisk perspektiv er det interessant å merke seg at de både de revisjonistiske og de postliberale teologene i stor grad har den samme sosiologiske analysen. De revisjonistiske mener imidlertid at fordi vi lever i en verden der sekulariseringen har gjort de nedarvede kristne myter, symboler, historier og trosoppfatninger sosialt irrelevante, må teologene oversette dem:¹³⁴

Derfor kan ikke kristne simpelthen appellere til Bibelen eller spesifikke kristne erfaringer eller den kristne tradisjon; de må vise at det de sier i det minste tar opp spørsmål og henger sammen med erfaringer alle mennesker deler.

Anliggendet er med andre ord å få til meningsfulle koblinger mellom det *Peter Berger* og *Thomas Luckmann* kaller *den religiøse meningsprovins* og *hverdagsvirkeligheten*.¹³⁵ På denne bakgrunnen kritiserer revisjonistene også det de kaller de postliberale "tradisjonsrepeterende" strategi, som de hevder vil ha "en innebygd dynamikk i retning av sekterisme og avskalling".¹³⁶

2.4.2 Postliberal teologi

Den såkalte postliberale teologi har fått sin betegnelse fordi den så tydelig stiller seg i opposisjon til den klassiske liberale teologien, som den mener har utspilt sin rolle. Mange av de postliberale teologene vil hevde at den liberale teologien foretok en overtilpasning til moderniteten, både ved at den gikk ut fra at mennesker var mer sekulariserte og preget av dennesidig rasjonalitet enn det de faktisk var, og ved at man så på moderne immanent rasjonalitet som et universelt og utømmende sannhetskriterium.¹³⁷ Sann sett gis det ansatser til noen av samme fortolkningene av tilværelsen som det Heelas og Woodheads *subjective-life*-spiritualitet representerer, ved at også andre perspektiver enn menneskets fornuft ses på som sentrale i fortolkningen av tilværelsen.

Dette er imidlertid ikke hele bildet. Sentrale personer i den postliberale fløyen er *George Lindbeck* og *Hans Frei*. Sistnevnte definerer teologiens oppgave som "kristen selvbeskrivelse", og distanserer seg fra revisjonistenes ambisjon om at teologien skal gå i dialog med en påstått universell "menneskelig jakt på dypere mening". På mange måter kan dette forstås som en typisk *ovenfra-teologi* som tar utgangspunkt i de evige sannheter som den kristne tradisjonen åpenbarer og som mennesker til alle tider må finne sin plass innenfor. Det er Bibelen fortellinger som skal danne rammeverket og det som menneskers liv skal plasseres innenfor.¹³⁸ Med dette markeres det en tydelig avstand til rådende verdier i Heelas og Woodheads *subjective-life*-spiritualitet, mens man legger seg tettere opp mot *life-as-religiositet* som understreker at Guds, Bibelen og kirkens autoritet er nødvendig for å

¹³³ Repstad, 144

¹³⁴ Repstad, 151-152

¹³⁵ Repstad, 152

¹³⁶ Repstad, 162

¹³⁷ Repstad, 141-142

¹³⁸ Repstad, 144

instruere mennesker hvordan de skal og bør leve sine liv.¹³⁹ Her er det ikke mye av de perspektivene som handler om at det er det enkelte individ som er den unike kilden for mening og innhold. Snarere forutsetter dette en forståelse av livet der enkeltmennesket primært tenker om seg selv som tilhørende en etablert, gitt orden.¹⁴⁰

Som en følge av dette er de postliberale teologene mindre apologetiske enn de revisjonistiske i forhold til det å forsvare kristendommens gyldighet ut fra allmennmenneskelige erfaringer. De fokuserer heller på den kristne tros interne logikk, og på hvordan kristne trosoppfatninger står i forhold til hverandre og fungerer i forhold til det kristne fellesskapet.¹⁴¹

De postliberales argumenter mot revisjonistene kan oppsummeres slik:¹⁴²

1. Å appellere til argumenter "alle" forstår, er å bygge på universell rasjonalitet. Dette var en forutsetning opplysningstiden og moderniteten delte, men som nå smuldrer opp.
2. Å appellere til en felles religiøs kjerne hos mennesker holder ikke for moderne religionsvitenskapelig gransking. Teologiske standpunkter verken skal eller kan dømmes av universelle kriterier overfor tradisjonen, eller av en tenkt konsensus i samfunnet, men av mer "interne" kriterier.

I tråd med dette markerer de postliberale teologene tradisjonens forrang framfor menneskers opplevelser og erfaringer. Lindbeck hevder at teologien fra *Schleiermacher* til *Tillich* så på erfaringen som det primære, som så søkte uttrykk. Lindbeck snur dette og ser på erfaringene som det avledede.¹⁴³ Igjen kommer forskjellen til *subjective-life* tydelig fram.

Repstad hevder at det er noe dypt pessimistisk over Lindbecks framtidssyn for vestlig teologi. Ifølge Repstad har ikke Lindbeck store forventninger verken til den postliberale eller den revisjonistiske teologiens gjennomslagskraft. Han ser fristelsene blant revisjonistene til å oversette framfor å gå inn i den mer "kirkenære" teologien som han selv er eksponent for, men er skeptisk til hvor langt oversettelsene rekker: Årsaken er at etter hvert som sekulariseringen griper om seg, blir revisjonistenes forsøk på oversettelse "stadig mer anstrengte, mer kompliserte og mer obskure for dem som ikke kjenner tradisjonen". Derfor mener han at postliberal teologi er et helt nødvendig bevaringstiltak for troen og troens integritet. På grunn av den økende sekulariseringen, må kristne derfor forme motkulturelle fellesskap for å overleve.¹⁴⁴

Repstad hevder at den postliberale teologien fra et sosiologisk perspektiv kommer godt ut på noen områder: "De [postliberale]teologene er i samsvar med mye av både teoretisk og empirisk orientert kunnskapssosiologi når de understreker hvor stor betydning det kulturelle og institusjonaliserte har for tilegnelsen av trosoppfatninger." Han gir også tilslutning til kritikken av revisjonistenes forestilling om at religiøse erfaringer er "de samme" uansett kulturelt rammeverk og at det kan hentes kommunikasjonssosiologisk støtte for de postliberales argument om at en altfor sterk forklarende, moderniserende og apologetisk iver kan virke mot sin hensikt ved at den ødelegger noe av "fascinasjonen" som gjør at man innordner seg under den kristne fortellingen. Repstad understreker også at det i store deler av den vestlige verden synes å være en nedgang for de mer etablerte, liberale kirker, mens de som vokser er preget av et fast dogmatisk rammeverk og tette strukturer.¹⁴⁵

Når det er sagt, finnes det også argumenter som, igjen fra et sosiologisk perspektiv, taler imot de postliberale. Man kan for eksempel spørre:¹⁴⁶

¹³⁹ Heelas og Woodhead, 16

¹⁴⁰ Heelas og Woodhead, 5

¹⁴¹ Repstad, 145

¹⁴² Repstad, 146

¹⁴³ Repstad, 147

¹⁴⁴ Repstad, 150

¹⁴⁵ Repstad, 152-154

¹⁴⁶ Repstad, 155-156

Er kristne i dag virkelig så gjennom sosialiserte inne i en kristen subkultur som det som synes å være Lindbecks forutsetning, eller i alle fall hans ideal? Er det ikke snarere slik i dagens Vesten at de fleste aktive, organiserte kristne sosiologisk sett er borgere av minst to verdener: De mottar formende impulser fra den kristne tradisjon, men de færreste lever så avskjernet fra det mer sekulariserte storsamfunnet at de er uten impulser derfra.

Ved å stille disse spørsmålene tar Repstad opp det faktum at vi alle må forholde oss til alternative og til dels konkurrerende livstolkninger. Lindbecks strategi, som handler om at Bibelens rammeverk og kulturelle verden setter dagsorden, vil da lett føre til at det blir vanskelig å integrere disse alternative og konkurrerende livstolkningene på en helhetlig måte. Sann sett virker hans tro på den homogene subkultur og effektive sosialisering noe foreldet i ei tid som er preget av så mange og hyppige kulturbrytninger som vår. Veien kan dermed være kort til sekterisme, ensretting og uniformering fordi det lukkede miljøet blir det eneste stedet der man kan leve ut idealene. Et slikt lukket miljø kan bidra til å stenge for menneskers mangfoldige erfaringer og ulike livstolkninger ved at bare én type erfaringer og én livstolkning legitimeres.¹⁴⁷

Lindbeck ser ikke på en slik sekterisme som noe negativt. Snarere peker Repstad på at han synes å mene at denne formen for sekterisme er nødvendig som en form for kristen overlevelsesstrategi, nærmest som uttrykk for en "surdeigsstrategi". Hvis teologien derimot har som mål å henvende seg til mennesker "utenfor" tradisjonen, er det imidlertid tvilsomt om denne sekterismen har noe særlig å bidra med.¹⁴⁸

2.4.3 *Book of Discipline*

Kapittel 2 i Metodistkirkens *Book of Discipline* omhandler blant annet fire punkter om hvordan kirken tenker seg at det teologiske arbeidet skal drives:¹⁴⁹

- Vår teologiske oppgave er både *kritisk* og *konstruktiv*: Det at teologien skal være kritisk betyr at det skal stilles spørsmål ved om teologiens uttryksmåter er autentiske og overbevisende både i forhold til evangeliet og i lys av menneskelig erfaring. Det at teologien skal være konstruktiv betyr at enhver ny generasjon må reflektere over sin arv og søke Gud for å tenke nytt i forhold til teologiske uttryksmåter.
- Vår teologiske oppgave er både *individuell* og *felles*: Det at teologien er individuell betyr at alles perspektiv er gyldige. Det at teologien er felles betyr at den blir utformet etter samtaler, gjennom det som på "metodistisk" kalles "conferencing".
- Vår teologiske oppgave er *kontekstuell* og *incarnational*: Det at teologien er grunnlagt på inkarnasjonen får den følge at den skal involveres med menneskers faktiske liv.
- Vår teologiske oppgave er grunnleggende sett *praktisk*: Det betyr at teologiens oppgave er å informere og tjene menneskers liv.

Med disse grunnleggende perspektivene på teologien blir det tydelig at teologien har det jeg vil kalle et *reflekterende sikte*. Samtidig som det understrekes at teologien bygger på noe som er gitt, legges det også opp til at teologien ikke utelukkende kan forholde seg til utsagn som er gitt, men at det er en stadig oppgave for kirken å skape nye uttryksmåter for "Guds nådige handlinger" i vår tilværelse. Dette inkluderer testing av uttrykksformer, fornyelse og appliseringer, samt en åpenhet for at menneskers erfaringer må tas på alvor.

2.4.4 Oppsummering

Et interessant spørsmål i denne sammenhengen er: Hvilken strategi vil fungere best i en norsk kontekst, den revisjonistiske eller den postliberale? Repstad slutter seg til de som mener at et apologetisk arbeid er nødvendig for alle som vil føre videre en tradisjon. Han begrunner dette primært i at oversettelse er nødvendig fordi folk lever som borgere i flere livsverdener. I den sammenhengen peker han på at det nok er et problem for firkantede

¹⁴⁷ Repstad, 157-158

¹⁴⁸ Repstad, 158-159

¹⁴⁹ United Methodist Church, 75-76

teologer og filosofer at mennesker kan leve med flere sannheter, men i dagliglivet fungerer dette.¹⁵⁰ Mange mennesker finner sameksistens mellom religiøse og sekulære fortolkninger av verden og beveger seg derfor ganske enkelt mellom ulike roller og tilhørende rasjonaliteter og meningsprovinser.¹⁵¹ Det sterkeste sosiologiske argumentet for en revisjonistisk og apologetisk teologi finner Repstad i forlengelsen av dette: "Min begrunnelse ligger mest i at mennesker trenger reflekterte dialogpartnere til sine forsøk på kristne livstolkninger under den moderne pluralisme."¹⁵²

I møte med en norsk virkelighet, som for eksempel viser at hele 77 prosent av befolkningen mener at man kan være en god kristen uten å gå i kirken,¹⁵³ virker den sekteriske strategien til de postliberale simpelthen for snever og pessimistisk. Personlig er jeg av den oppfatning at det må være en sentral oppgave for både kirken og teologien å være opptatt av å kommunisere med og bistå mennesker i deres søken etter mening og helhet i tilværelsen. At dette er en oppgave som fordrer åpenhet for et større mangfold av ulikhet og erfaringer enn de man ofte har legitimert i kirkelige sammenhenger, er nok ganske selvsagt. Mitt poeng er imidlertid at dette ikke trenger å være noen trussel. Snarere kan vi se på det som en berikelse som setter oss i stand til å beskrive tilværelsen på en bedre måte og til å integrere nye erfaringer som legitime. Jeg opplever også at det er dette *Book of Discipline* oppfordrer til når den så tydelig snakker om det reflekterende siktet ved teologien. Hensikten med dette synes åpenbart å være at kun å repetere fortidens uttrykksformer ikke er nok. Oppgaven med å stadig nyformulere er en oppgave som hele tiden må gjøres og som kirken aldri blir ferdig med.

Det kan nok diskuteres i hvilken grad teologien og kirken makter å være slike samtalepartnere for "folk flest" i deres søken. Jeg tror det er riktig som Anstorp m.fl. hevder at teologien ikke alltid har vært opptatt av vinne innsikt i det livet mennesker lever,¹⁵⁴ og at vi, som Henriksen gjør seg til talsperson for, i større grad må tolke menneskers liv med den samme finfølelse som vi tradisjonelt har tolket tekster med.¹⁵⁵ Det området som jeg opplever som et unntak fra dette, er sjelesorgen. I det "teologiske arbeidet" som gjøres i sjelesorgen har teologien i større grad enn i for eksempel kirkens forkynnelse og i bibelteologisk og systematisk teologisk arbeid, vært opptatt av å tolke erfaringer inn i en kristen teologisk ramme på måter som mennesker kunne kjenne seg igjen i. På denne bakgrunn sier Anstorp m.fl. at arbeidsdelingen mellom sjelesorgens rom og den offentlige forkynnelsen har vært "en ulykkelig arbeidsdeling".¹⁵⁶ Det tror jeg de har rett i. Utfordringen i så måte handler om at den "metoden" som sjelesorgen arbeider etter i større grad må være normerende for hvordan man tenker seg teologisk arbeid i andre kontekster.

Henriksen avslutter sin kommentar til *The Spiritual Revolution* med å understreke det selvfølgelig i at kristendommen er rotfestet i noe historisk fortidig, og han henviser til *Søren Kierkegaard* som snakker om at fortiden må bli *subjektivt antatt* hvis den skal ha noen mening for oss. Kristendommen trenger ikke å være kun noe fortidig og normativt som mennesker i dag må innordne seg under, men kan også ses på som noe som kan bli fortolket på en måte som forsøker å gi mening til det nåtidige, noe som fordrer en åpenhet for "det nye". Utfordringen i så måte handler om å gjøre troen til sin egen og integrere den i sitt eget liv. Det er sannsynligvis grunn til å tenke seg at behovet for å lete andre steder enn i de tradisjonelle sammenhengene for å finne mening, blir mindre akutt dersom "sammenhengen" evner å forholde seg på en slik konstruktiv og skapende måte til fortiden.¹⁵⁷

¹⁵⁰ Repstad, 167-168

¹⁵¹ Repstad, 171

¹⁵² Repstad, 173

¹⁵³ Repstad, 172

¹⁵⁴ Anstorp m.fl., 21

¹⁵⁵ Henriksen (1999), 203

¹⁵⁶ Anstorp m.fl., 22

¹⁵⁷ Henriksen (2005), 86-87

2.5 Sentrale trekk ved metodistisk teologi

I løpet av de to siste tiårene har teologiske miljøer innen Metodistkirken i stadig større grad forsøkt å gjenoppdage kildene i sin teologiske tradisjon. Årsaken til dette har primært vært en følelse av at den opprinnelige visjonen etter hvert har falmet og at man har lett etter nye veier å gå for kirken i en ny tid. Denne tilbakevendingen til kildene har nesten utelukkende ført oss tilbake til John Wesley – og via ham til teologene i den tidlige kristne kirke. For det denne prosessen har tydeliggjort er at Wesley, i mye større grad enn andre reformasjonstenkere, var påvirket av kirkens østlige tradisjon. *Olof Andrén* hevder for eksempel at *Makarios' homilier*, en av den åndelige litteraturens store klassikere, har fått størst gjennomslag i vesten gjennom Wesley, som gav homiliene stor spredning ved at han gav dem ut i sitt *The Christian Library*.¹⁵⁸

Heelas og Woodhead peker i sin bok på at innflytelse fra østlig teologi kan være et viktig bidrag til vestlig teologi i forsøket på å artikulere en spiritualitet som i større grad engasjerer dybdene i den personlige erfaringen.¹⁵⁹ Det tror jeg er en riktig analyse. I det følgende vil jeg derfor si noe om hvordan påvirkningen fra østlig teologi er tydelig i metodistisk teologi, særlig på tre områder; i vektlegningen av nærheten mellom Gud og det skapte, i synet på nåden som en forvandlende kraft og i synet på erfaringens rolle i kristenlivet. Hensikten med å løfte fram disse perspektivene er nettopp å forsøke å gi uttrykk for en spiritualitet som tar menneskers livserfaringer på alvor og som engasjerer dybdene i den personlige erfaringen.

2.5.1 Østlig teologisk påvirkning på metodistisk teologi

Richard Heitzenrater har i en undersøkelse av Wesleys lesning av og referanser til oldkirkens teologer, konkludert med at den direkte påvirkningen fra den østlige tradisjonen hos Wesley er vanskelig å spore. Problemet er at når han refererte til de østlige kirkefedrene i sine skrifter, var det som oftest for å underbygge egne påstander ved hjelp av *one-linere* eller *name-dropping*, noe som gjør det vanskelig å avgjøre hvor godt han *egentlig* kjente til denne tradisjonen. Dette betyr imidlertid ikke at man skal underkjenne den betydningen og innflytelsen disse skriftene hadde på Wesleys liv og teologi. Mange av de samme anliggende som de østlige kirkefedrene hadde, er nemlig også de bærende elementene i Wesleys teologi. Heitzenrater konkluderer derfor med at kirkefedrenes skrifter sannsynligvis nådde Wesley gjennom mange filtre og fra mange kilder – han hadde lite av denne litteraturen tilgjengelig som primærkilder. Den viktigste av disse kildene var sannsynligvis den nyorienteringen av Den anglikanske kirke som foregikk på Wesleys tid og som i stor grad var et forsøk på en revitalisering av oldkirkens teologi. En annen viktig kilde for Wesley var hans kontakt med lutherske pietister som også hadde stor interesse for oldkirken. Disses skrifter var Wesley en ivrig leser av, og selv om han også i den forbindelse, målt ut fra dagens standarder, slurvet med kildehenvisninger, er det tydelig at mye av østkirkens teologi var internalisert hos ham.¹⁶⁰

2.5.2 Nærheten mellom Gud og det skapte

For nærmere å innholdsbestemme påvirkningen fra østlig tradisjon, har flere nåtidige metodistteologer tatt utgangspunkt i *Justo L. Gonzales'* klassifisering av tre typer teologier som han finner i den tidlige kristne kirke. To av disse typene har hatt stor utbredelse i den vestlige kristenhet, mens den tredje, etter Gonzales mening, har vært skjøvet mer ut i periferien. Men nettopp denne tredje typen tilbyr oss muligheter som vestlige kristne i det 21. århundre, og det er denne typen teologi Welsey, etter Gonzales' mening, er en eksponent for.¹⁶¹

De tre typer teologier som Gonzales opererer med kaller han Type A, B og C. Type A-teologiens fremste talsperson er *Tertullian*, bosatt i Kartago. Tertullian skrev på latin og hans prosjekt var å forsvare kristendommen overfor stoikere og gnostikere. Han argumenterte

¹⁵⁸ Andrén, 10

¹⁵⁹ Heelas og Woodhead, 144

¹⁶⁰ Kimbrough, 31

¹⁶¹ Gonzales, 1

med Markion og forklarte kristendommens innhold ved hjelp av moralske begreper og lov. Ifølge Tertullian var Gud først og fremst dommer og hersker.¹⁶²

Type B-teologiens fremste talsperson er *Origenes* fra Alexandria. I denne teologien forstås Gud primært som transcendent og uforanderlig. Sannheten er et nøkkelord og påvirkningen fra nyplatonismen er tydelig. Det eksisterer en stor avstand mellom Gud og verden.¹⁶³

Det er verdt å merke seg at verken Tertullian eller Origenes fungerte som prester i en lokal menighet.¹⁶⁴ Det gjorde derimot *Ireneus*, den fremste talspersonen for Type C-teologien. Når Ireneus skrev, henvendte han seg derfor primært til medkristne i de konkrete livssituasjonene de befant seg i. Denne teologien utviklet seg således med et mer pastoralt – og kanskje kan vi si: mer subjektivt - utgangspunkt: Ireneus skrev for å veilede og undervise enkeltmennesker i menigheten sin. Dette får også betydning for forståelsen av Gud: Gud forstås primært som *Den store hyrde*, *Lege* og *Far*. Alle disse betegnelsene understreker nærheten og relasjonen mellom Gud og mennesket.¹⁶⁵ Gud har "begge hender" i verden – forstått som Sønnen og Den hellige ånd – og dette signaliserer at Gud ikke ønsker distanse, men nærhet, mellom seg og det skapte.¹⁶⁶ Her er det lite eller ingenting av det Heelas og Woodhead opplever som så typisk for menighetsmiljøet i Kendal; den store forskjellen og avstanden mellom skaperen og det skapte, en oppfatning som lett kan forsterke forestillingen om det menneskelige som noe fullstendig underlegent og utilstrekkelig. Med Type C-teologien åpnes det i sterkere grad enn i Type A- og B-teologiene opp for at Gud finnes i det menneskelige, at menneskelige erfaringer og opplevelser er gyldige og relevante og at spiritualiteten, som Heelas og Woodhead snakker om, må engasjere dybdene i den personlige erfaringen.

Denne vektleggingen er en helt annen enn det som kommer til uttrykk i det følgende:¹⁶⁷

En trenger ikke å gå til noen mer ytterliggående forsamling enn Den norske kirke for å finne en salmeskatt og liturgi som i stor grad framhever menneskets uverdighet, tomhet og manglende styrke. Dette understøttes av en teologi som sterkt understreker Guds totale annerledeshet og avstand til det menneskelige. Dermed forsterkes forestillingen om det menneskelige som noe fullstendig underlegent og utilstrekkelig. Tankegangen har vært at det at mennesket og Gud hører sammen, nettopp er betinget av den store forskjellen...Det er også det samme forholdet en biskop en gang ga uttrykk for på prekestolen da han fortalte at han ble kristen den dagen han virkelig forsto at han var en synder.

2.5.3 Nåden som en forvandlende kraft

I Irenaus' teologi er det også et tydelig dynamisk perspektiv: Han ser ikke på skapelsen av mennesket som det endelige målet. Den var kun begynnelsen på Guds relasjon til mennesket. Guds mål med mennesket var fra begynnelsen av stadig større fellesskap med seg gjennom helliggjørelsen.¹⁶⁸ Dermed forstår han heller ikke inkarnasjonen som kun en "løsningsmodell" som ble aktuell på grunn av syndefallet. Tvert imot ser han på inkarnasjonen som Guds opprinnelige hensikt for å oppnå et fullkomment fellesskap med mennesket. Det som skjedde i syndefallet utvidet derimot Kristi oppgave, ved at også Kristi lidelse og død ble nødvendig, for å restituere det menneskene hadde ødelagt.¹⁶⁹ Fordi Kristus er både fullkommen guddommelig og fullkomment menneskelig, er det mulig gjennom ham å oppnå det fullkomne fellesskapet mellom Gud og det skapte. I denne relasjonen finner også mennesket modellen for hvordan det selv kan bli et fullkomment menneske.¹⁷⁰

¹⁶² Gonzales, 19-22

¹⁶³ Gonzales, 7-11

¹⁶⁴ Gonzales, 14

¹⁶⁵ Gonzales, 12-27

¹⁶⁶ Gonzales, 15

¹⁶⁷ Anstorp m.fl., 51-52

¹⁶⁸ Gonzales, 30, 40-43

¹⁶⁹ Maddox, 95

¹⁷⁰ Gonzales, 41

Proessen med å bli menneskelig som menneske kaller Ireneus "divinization", guddommeliggjøring.¹⁷¹ I vestlig tradisjon har dette gjerne blitt kalt for *helliggjørelse*. Helliggjørelsen betyr imidlertid ikke at mennesket kan ha noen forhåpninger om noen gang å bli Gud, men at det kan likne Gud. Helliggjørelsen betyr at mennesket kan utvikle seg og oppnå stadig større likhet og fellesskap med Gud, nøyaktig det som var Guds intensjon fra begynnelsen av.¹⁷² Selv ikke syndens realitet kan gjøre noe med dette fordi nådens konstruktive kraft alltid er sterkere enn syndens destruktive makt.¹⁷³

Som nevnt, var Ireneus prest i en lokal menighet og skrev med det for øye å veilede og undervise sine menighetsmedlemmer. Dette var også Wesleyes situasjon: Som leder av den metodistiske bevegelsen var han en praktisk orientert teolog som var opptatt av å veilede i møte med konkrete situasjoner og utfordringer. Det at Guds bilde i mennesket blir fornyet gjennom relasjonen til Gud, så Wesley på som "the heart of Christianity" og innbakt i dette lå det en tydelig forventning om at troen skulle lede til vekst og utvikling.¹⁷⁴ Dette er mulig fordi den nåden Gud møter oss med ikke bare tilgir synden, men også bidrar til å omforme mennesket. Dette terapeutiske perspektivet på frelsen, er helt sentralt i Wesleyes nådelære.¹⁷⁵ Det betyr at den vektlegningen på menneskets synd og ondskap, som vi finner i noen andre kirketradisjoner, blir betonet noe ned. Dette neglisjeres ikke, men det blir balansert av troen på at Guds nåde er virksom i verdens og menneskers liv, noe som skaper muligheter til en forvandling av menneskets natur. Det kan skje noe, ikke bare *for* oss, men også *i* oss, når Gud ved sin nåde tar bolig i oss.

På en og samme tid hevder Wesley at mennesket er helt avhengig av nåden, men at mennesket også har evnen til å samarbeide når hun får nåden. Alle har en mulighet til å velge det gode, ettersom nåden er tilgjengelig for alle.¹⁷⁶ Gjennom hele frelsens vei er det guddommelige initiativet det som kommer først, men hele tiden fordrer dette et gjensvar fra menneskets side. Med disse formuleringene legger Wesley seg tett opp mot det som særpreger mye østlig teologi, men som har en negativ klang i mye vestlig teologi; nemlig *synergisme*, som handler om at mennesket har mulighet til – og et ansvar for - å bidra med sin del i transformasjonsprosessen: Vi mennesker må tillate Gud å arbeide med sin frelsende nåde i og gjennom oss. Gud ønsker samarbeid. Dette handler ikke om en brist i Guds karakter, men om en kvalitet i Gud: Gud vil ikke tvinge frelsen på noen av oss. Til det har Gud for mye respekt for menneskets integritet.¹⁷⁷

Det er selvsagt lett å se at Wesleyes optimisme med tanke på menneskets utviklingspotensial har sammenheng med den tiden han levde i. 1700-tallets England var preget av opplysningstidens autonome menneskesyn og tro på menneskets fornuft. Dette preget Wesley: I sine skrifter bruker han mye tid på å argumentere fornuftsmessig for kristendommens sannhetsgehalt. Samtidig er ikke dette hele bildet. Jeg opplever at hans overbevisning om at Gud primært er *Den store hyrden, Terapeuten og Legen*, som anliggender som stikker dypere enn kulturelt bestemte faktorer i hans samtid. Ikke minst det faktum at han henter så tydelig inspirasjon til dette fra kilder som ligger langt forut for opplysningstidens rasjonalisme, synes å understreke dette.

2.5.4 Erfaringens rolle

Det tredje området der innflytelsen fra østlig teologi er tydelig i metodismen er vekten på en erfaringsbasert kristendom. *Book of Discipline* opererer med fire kilder kirken bruker i sine teologiske bestrebelser for å "frembære et troverdig kristent vitnesbyrd": Skriften, tradisjonen, erfaringen og fornuften.¹⁷⁸

¹⁷¹ Gonzales, 45

¹⁷² Gonzales, 39, 44

¹⁷³ Gonzales, 29

¹⁷⁴ Runyon, 78-79

¹⁷⁵ Maddox, 67

¹⁷⁶ Cobb, 24

¹⁷⁷ Maddox, 147-148

¹⁷⁸ United Methodist Church, 76-83

I forbindelse med erfaringen sies det at metodister ønsker "å følge Wesley's praksis med å undersøke erfaringen, både den enkeltes og fellesskapets, for å bekrefte Guds nådes realitet".¹⁷⁹ Poenget er at erfaringen skal gjøre det mulig for oss å internalisere og gjøre troen til vår egen. Erfaringen legger til rette for at trosoverbevisninger ikke bare meddeles gjennom kognitive kanaler, fordi den kommuniserer med andre sider ved mennesket enn det intellektuelle og åpner opp for at subjektive opplevelser har sin rettmessige plass i utformingen av teologien.

Wesley selv gav erfaringen stor vekt. Til grunn for dette lå to forhold: For det første at Gud har valgt å åpenbare seg på måter som mennesker kan erfare. Og for det andre at menneskets sanser kan erfare Gud. Ifølge Wesley åpenbarer Gud seg på tre måter: i naturen, gjennom Skriften og i menneskets erfaring.¹⁸⁰

Riktignok ville ikke Wesley gjøre alle erfaringer normative. Han ville prøve alt på Skriften og også erfaringer ble sett på som "redskap" i forvandlingen av mennesket. Det er imidlertid interessant å se hvilken vekt han la på erfaringen i møte med situasjoner som Bibelen ikke talte klart om. I slike situasjoner, enten det dreide seg om lærespørsmål eller annet, brukte han mange ganger erfaringen som grunnlag for at han falt ned på det ene eller det andre standpunktet.¹⁸¹ Sånn sett var erfaringen en viktig "guide" for de første metodistene.

Dette perspektivet på erfaringens rolle kommer også til uttrykk i *Ruth Lesters* analyse av metodistisk spiritualitet i USA på 1800-tallet og den rollen erfaringene spilte i den forbindelse. Hun begynner med å si at omvendelsen aldri ble sett på som en avslutning på frelsesopplevelsen, men at den var dørterskelen som ledet inn på frelsens vei, der flere opplevelser ventet. Denne forventningen om at det fortsatt var enda-ikke-erfarte dimensjoner ved frelsen som ventet, skapte en sterk fokusering på åndelige opplevelser og erfaringer.¹⁸²

Ifølge Lester bidro dette særpreget til å skille metodistene fra andre kristne sammenhenger: Én form for kristendom de ville distansere seg fra, var en populær protestantisme som, etter deres mening, gav næring til en slags åndelig passivitet. Disse hevdet at frelsen ene og alene avhenger av Kristus og at mennesket ikke kan gjøre noen ting fra eller til. Av metodistene ble dette sett på som antinomistisk. Selv betraktet de loven som en guide for kristenlivet, og troen på nådens forvandlende kraft var nok enda sterkere hos disse amerikanske metodistene enn de var for metodistene i England på Wesley's tid 100 år tidligere. Andre former for kristendom de ville distansere seg fra, var sammenhenger som de opplevde gav støtte til kun en nominell kristen identitet. Dette så de på som kun ytre former og ytre lydighet mot moralske standarder, men uten den indre kraften. Sammen med disse ytre avgrensingene, var den store trusselen innad faren for selvtilfredshet slik at man stagnerte, noe som kunne få katastrofale følger. Alt dette bidro til å skape et spesielt åndelig klima der opplevelser og erfaringer stod veldig sentralt.¹⁸³

Det er lett å avfeie dette som uttrykk for svermeri og opplevelser for deres egen del. Sannsynligvis yter vi da ikke full rettferdighet til de som var eksponentene for dette. Det som var utgangspunktet for de sterke forventningene til erfaringer og opplevelser, var nemlig ikke opplevelsene i seg selv. Men i tradisjonen fra Wesley og med en overbevisning om at helliggjørelsen var bibelsk fundert, kombinert med en hengivenhet til "experimental religion" som var så typisk for amerikansk kirkeliv på denne tiden, ble det på denne måten skapt en form som muliggjorde opplevelser av vekst og utvikling.¹⁸⁴

¹⁷⁹ United Methodist Church, 81

¹⁸⁰ Maddox, 48-49

¹⁸¹ Maddox, 45

¹⁸² Lester, 103

¹⁸³ Lester, 103-104

¹⁸⁴ Lester, 105-106

2.5.5 Oppsummering

I denne delen av avhandlingen har jeg pekt på tre forhold som særpreger metodistisk teologi og som, etter min mening, artikulterer en spiritualitet som i større grad enn mye annen tradisjonell teologi engasjerer dybdene i den personlige erfaringen.

Selv om Wesleys vekt på nærheten mellom Gud og det skapte, på den subjektive forvandlingen som nåden skaper og på erfaringenes plass i kristenlivet langt i fra plasserer ham innenfor Heelas og Woodheads *subjective-life*-spiritualitet, og selv om han ikke har så mye til felles med dagens postmoderne teoretikere, opplever jeg allikevel at hans vektlegninger skaper muligheter for mer nyanseringer og tilknytningspunkter med vår kultur enn det mye annen vestlig teologi gjør. Disse perspektivene tar for det første høyde for at mange mennesker i dag er opptatt av å utvikle seg selv og finne kildene for denne fornyelsen i seg selv. Til dette vil metodistisk teologi hevde at dette også er uttrykk for Guds vilje for oss mennesker. Gud forstås primært som nær og tilstede. Det betyr at Gud ikke er fjern i forhold til de utviklingsprosesser vi mennesker står i, men er snarere tvert imot opptatt av at nettopp målet med disse handler om å bli mer menneskelig, mer slik Guds hensikt med mennesket var fra begynnelsen av. Derfor er ord som "selvutvikling" og "vekst" ikke fremmede ord i en tradisjonell teologisk ramme. På dette området har den såkalte "nye spiritualiteten" lært oss noe viktig om ikke bare å betrakte mennesket utenfra, men også innenfra, for å utforske de mer "ukjente dimensjonene" i personligheten. For når vi går inn i mennesket, finner vi ikke bare det som er syndig og ondt, men også et potensial som kan brukes konstruktivt og skapende, som et resultat av at Gud har tatt bolig i oss ved sin nåde. Samtidig er det maktpåliggende å holde fast ved at dette ikke representerer noen "ta-seg-sammen-kristendom", for muligheten for vekst og utvikling er hele tiden grunnlagt i Guds nåde, ikke i våre anstrengelser. Guds nåde er et rom vi kan få leve i, et rom vi kan få vokse og utvikle oss i, selv om vi aldri kommer dit at Guds nåde blir overflødig.

De klimaksopplevelsene som Lester beskriver er ikke særlig utbredt i metodismen i dag. Allikevel opplever jeg at de peker på et viktig anliggende: Også ikke-kognitive aspekter har sin plass i det kristne livet - og dermed i det teologiske arbeidet. Den kunnskapen vi tilegner oss ved å utforske menneskers livserfaringer, er ikke underordnet andre kilder teologien benytter seg av og trenger heller ikke å dekodes for å "passe inn". Sånnt sett handler det om at det subjektive perspektivet er en selvsagt og *integreert* del av det teologiske arbeidet.¹⁸⁵ I en kristen teologisk ramme vil jeg hevde at det subjektive verken skal fornektes eller gjøres til det eneste kriteriet for sannhet, men at dette perspektivet skal bidra til å åpne opp for at teologiens oppgave er å tyde og tolke erfaringer slik at disse kan tjene til både teologiens og menneskets beste. I dette ligger det et potensial som, etter min mening, ikke uten videre gjør det gitt at det er det holistiske miljøet som er best i stand til å møte vår tids postmoderne subjektivismen.

Dette perspektivet på erfaringens rolle opplever jeg å være helt i tråd med hovedstrømningene i den kristne tradisjon, og jeg stiller meg således undrende til at Heelas og Woodhead ikke favner dette perspektivet i sin analyse. *Alister E. McGrath* hevder for eksempel at utviklingen av teologien er en komplisert prosess der både kognitive og erfaringsbaserte aspekter er involvert.¹⁸⁶ I dag vil nok opplevelsene i større grad enn hva som var tilfelle i USA på 1800-tallet være knyttet til det som kan kalles en mer "materialistisk" spiritualitet, der opplevelsene knyttes for eksempel til nattverden. Men ikke minst i en postmoderne kontekst åpner dette for at andre perspektiver på det å være menneske, tas med inn i den teologiske refleksjonen. Faren er selvsagt, og på det området har det blitt syndet mye, at man legitimerer kun én type erfaringer som tjener som et mønster, mens andre blir fraværende. For teologien representerer således muligheten for et større tilfang av erfaringer som legitime, en vedvarende utfordring.

¹⁸⁵ Henriksen (2005), 82-83

¹⁸⁶ McGrath, 32-33

2.6 Ansatser til et postmoderne evangelium

Mye teologi har speilet modernitetens individualisme og rasjonalisme. På mange måter har man "akseptert" modernitetens syn på mennesket som rasjonelt, autonomt, selvbestemmende og uavhengig av tradisjon og fellesskap, samtidig som man har tonet ned de mer erfaringsbaserte aspektene ved livet nettopp fordi de ikke har "holdt mål" overfor de moderne rasjonalitetskravene. Mye teologisk arbeid har også hatt som sin misjon å forsvare kristen tro i forhold til moderniteten – på dens premisser - slik at moderne mennesker, preget nettopp av denne moderniteten, skal oppleve kristen tro som "logisk" og slik kunne komme til tro.¹⁸⁷

Dette er ikke nødvendigvis feil, men i vår tid korrigeres dette av andre perspektiver. I det følgende vil jeg presentere det jeg vil kalle noen *ansatser* til et postmoderne evangelium. Noen av de underliggende spørsmålene for dette avsnittet er: Hvordan kan teologien uttrykkes sakssvarende, relevant og aktuell i det kulturelle klimaet som råder i vår tid? Hvordan kan kristen teologi forholde seg til ulike kulturelle og individuelle forskjeller uten at man ender i relativisme? Hvordan kan teologien i større grad bli preget av en holistisk forståelse av virkeligheten?

2.6.1 Mennesket er relasjonelt og utstrakt

Med postmoderne "briller" på er det andre sider ved mennesket enn det individuelle og det rasjonelle som dominerer. Mens moderniteten var individualismens tidsalder, ses mennesket i et postmoderne perspektiv, i større grad som en del av sin sosiale og kulturelle kontekst. Fordi man har innsett at det er en illusjon å tro at mennesket kan skape seg selv uavhengig av tradisjon og historie, får vi i postmoderniteten en ny opptatthet av både tradisjon og sosial kontekst.¹⁸⁸ Subjektet er vevd inn i ulike sammenhenger som påvirker det og det er derfor et sentralt perspektiv at både tradisjon, historie og andre mennesker på avgjørende måter hører til i forståelsen av hva det vil si å være menneske. Et uttrykk som kan brukes er at mennesket er *relasjonelt*. Ingen lever i isolasjon fra andre. I så måte er det afrikanske begrepet "ubuntu" et godt begrep for å beskrive mennesket. Det er ikke så lett å oversette nøyaktig til norsk. Det har betydninger som klinger av *solidaritet*, av å *bry seg om*, av *nåde* og *verdighet*. Afrikanere snakker gjerne om at "jeg lever fordi du lever" og om at "et jeg ikke er et jeg uten vi", uten et fellesskap, der man fødes inn i og lever i noe som er gitt.¹⁸⁹

Etter min mening tar "ubuntu" vare på viktige sider av kristen teologi. I Guds første observasjon av mennesket etter skapelsen sies det: "Det er ikke godt for mannen å være alene."¹⁹⁰ Dette er også Grenz inne på når han tar til orde for et *post-individualistisk evangelium*, der teologien må løsrive seg fra den radikale individualismen som betoner mennesket som det selvbestemmende og autonome som står utenfor tradisjon og fellesskap og heller tilby alternativet "the individual-within-community" der også deltakelse i fellesskap og sosiale nettverk ses på som viktige bestanddeler i utformingen av menneskers liv og der fellesskapet er viktig i både identitetsutviklings- og kunnskapsprosessen. Dette samsvarer med teologiens tanker om at Guds intensjon for oss mennesker er at vi skal leve i relasjoner til andre¹⁹¹ og at troen har en sterk sosial dimensjon.

Her kan man spørre: Hvordan forholder det å forstå mennesket som *relasjonelt* seg til den postmoderne subjektivismen, som understreker at det er det enkelte individ som er den unike kilden for mening og innhold.¹⁹² Ved første øyekast kan det virke som om det er en motsetning her. Det tror jeg imidlertid ikke at det trenger å være. Etter min mening er det ikke noe problem å forene det perspektivet på mennesket som den postmoderne subjektivismen representerer med en erkjennelse av at mennesket på en grunnleggende måte også defineres som relasjonelt. Snarere tvert imot vil jeg hevde at nettopp et dialektisk forhold mellom disse to perspektivene er nødvendig for å forstå mennesket best

¹⁸⁷ Grenz, 161

¹⁸⁸ Henriksen (1999), 134

¹⁸⁹ Eriksen, M., 6

¹⁹⁰ Gen 2:18; Poe, 33

¹⁹¹ Grenz, 168

¹⁹² Heelas og Woodhead, 3

mulig. Sånn sett er det ikke snakk om motsetninger, men om komplementære forhold. Jeg opplever at denne helheten er noe mange mennesker er på leting etter i vår tid, nettopp som en motreaksjon mot den fragmenteringen som har fulgt i modernitetens kjølvann. Jeg opplever også at kombinasjonen av det relasjonelle og det individuelle perspektivet på mennesket stemmer med teologiens tanker om at Gud ser den enkelte, men om at vi også er skapt til å leve i relasjoner med hverandre. Dette er et forhold som for eksempel kommer tydelig til uttrykk i Jesu tre liknelser i Luk 15: Jesus snakker i disse liknelsene ikke "bare" om at Gud møter oss som enkeltmennesker. Han snakker også om at det enkelte menneske hører til i et fellesskap med andre.¹⁹³

I en postmoderne kontekst hevdes det videre at mennesket er *utstrakt*. Det betyr blant annet at mennesket ikke bare kan forstås ut i fra sin fornuft, men at totaliteten av mennesket må legges til grunn når det skal beskrives. På dette området kommer motsetningen til moderniteten med dens nærmest religiøse tro på menneskets rasjonelle evner, tydelig til uttrykk. Fokuset har vært sterkt på at fornuften er allmenn og på logisk argumentasjon og vitenskapelig metode. Dette har også teologien vært preget av, og dette har sannsynligvis gjort at den har funnet et hjem i den moderne verden. Når Grenz gjør seg til talsmann for et *post-rasjonalistisk evangelium*, betyr dette imidlertid ikke at han ønsker seg et anti-intellektuelt evangelium eller en tilbakevending til et premoderne samfunn, men han vil få fram at mennesket består av mer enn den kognitive dimensjonen og at intellektuell refleksjon alene ikke kan bringe oss i kontakt med alle dimensjoner av virkeligheten. Dette åpner for "mysteriet" og for emosjonelle, religiøse og livsnære erfaringer, som ligger bortenfor fornuften, men som allikevel er en vesentlig del av virkeligheten.¹⁹⁴

Jeg opplever at perspektivet på mennesket som *utstrakt* understreker et tydelig behov for mange mennesker i dag der man anerkjenner at religiøse erfaringer og opplevelser som går ut over hverdagslivet, er berikende og nødvendig.¹⁹⁵ Dette er helt i overensstemmelse med Heelas og Woodheads analyser og kan ses på som en tydelig reaksjon mot den overdrevne fornuftstroen som har preget vår kultur i lang tid. Sosiologisk kan man forklare dette med at *resakralisering* går hånd i hånd med *avsakralisering*. Dette forklarer den franske religionssociologen *Danièle Hervieu-Leger* med at det hun kaller det *moderne* samfunn – men som i denne avhandlingen like gjerne kunne vært kalt et *postmoderne* samfunn – på en og samme tid både ødelegger religionen som et meningssystem og samtidig skaper plass for en utopi knyttet til religiøsitet som har med "fullkommengjørelse og frelse" å gjøre. Tanken bak det siste er at moderniteten er ute av stand til å oppfylle alle de forventninger om et bedre liv som den skaper hos mennesker og at det derfor kontinuerlig er et behov for noe "beyond itself".¹⁹⁶

I forbindelse med sin presentasjon av et post-rasjonalistisk evangelium avviser Grenz de epistemologiske forutsetningene som lå til grunn for moderniteten, og gjør her felles sak med postmoderne teoretikere: Postmoderniteten stiller spørsmål ved om kunnskap er *sikker* og at kriteriet for dette ligger i menneskets rasjonalitet. Det samme hevder kristen teologi, ved å si at rasjonalitet ikke gir oss del i hele virkeligheten. En del aspekter av sannheten ligger rett og slett "bortenfor" fornuften. I tillegg vil kristen teologi hevde at synden kan formørke menneskets forstand.¹⁹⁷

Kristen teologi kan også gjøre felles sak med postmoderniteten i avvisningen av at kunnskap er *objektiv*. Ingen kan stå utenfor den historiske kontekst og være en passiv, objektiv betrakter av virkeligheten. Det samme gjelder i synet på at kunnskap per definisjon er *god*. Erfaringen bekrefter at kunnskapseksplosjonen ikke nødvendigvis skaper framgang, og at

¹⁹³ Liknelsen om den ene sau og de nittini, liknelsen om mynten som ble funnet og liknelsen om den bortkomne sønnen

¹⁹⁴ Grenz, 169-171

¹⁹⁵ Henriksen (1999), 18

¹⁹⁶ Repstad, 168-169

¹⁹⁷ Grenz, 166

teknologien og vitenskapen, så vel som mennesket, også bærer destruktive muligheter i seg.¹⁹⁸

Synet på mennesket som utstrakt innebærer således gode betingelser for teologisk refleksjon. Det åpner for å se mennesket som en totalitet og bidrar til å legge premissene for en *holistisk forståelse av mennesket*, helt i tråd med kristen teologi. Grenz kaller dette for et *post-dualistisk evangelium*: Alt er ikke sagt om mennesket når vi har sagt det vi vet om dets rasjonelle evner. Mange i vår tid lengter etter en slik holisme, og her kan kristen teologi være en viktig alliansepartner for mennesker for frigjøring og utvikling,¹⁹⁹ særlig hvis kirkens representanter evner å være de dialogpartnerne som mange i vår tid etterspør.

Jeg tror Heelas og Woodhead har rett i sin framtidsanalyse der de hevder at en holistisk spiritualitet har best muligheter for å klare seg i vår tid.²⁰⁰ Det som imidlertid er mitt anliggende er at en slik type holistisk spiritualitet også i høy grad finnes innenfor den kristne tradisjonen. Derfor vil jeg hevde at de "karakteristikkene" som Heelas og Woodhead setter på en slik spiritualitet – at den tar menneskers livserfaringer på alvor og at den engasjerer dybdene i personligheten – uttrykker nettopp en kristen spiritualitet som er befridd fra modernitetens favntak. I den kristne tradisjonen finnes det masse ressurser å øse av når en slik spiritualitet skal utvikles.

En slik holistisk spiritualitet er opptatt av hele mennesket og den er opptatt av å legge til rette for muligheter for vekst og utvikling. Dette tror jeg er et helt nødvendig perspektiv hvis kirken skal oppleves relevant og aktuell i dag. For det subjektive skiftet i vestlig kultur preger selvsagt også kristne. Derfor er et ord som *selvrealisering* ikke et ord som er fremmed i en kirkelig setting. Jeg tror heller ikke det trenger å oppleves som noe som står i motsetning til teologien. Jeg vil hevde at selvrealisering handler om at vi mennesker settes i stand til å utfolde alle de muligheter og krefter som Skaperen har lagt ned i oss, til glede for oss selv, men også for andre mennesker. Det å være "tro mot seg selv", som er et av kjennetegnene på *subjective-life*-spiritualiteten,²⁰¹ handler om å forsøke å forløse det potensialet som ligger i ethvert menneske. Derfor er det et viktig anliggende for teologien å hjelpe mennesker til å leve gode og meningsfulle liv, og i denne sammenhengen er det selvsagt også viktig, hvis teologien i det hele tatt skal kunne ha noen forhåpninger om å bety noe for mennesker, å lytte til de livserfaringer mennesker gjør. Dermed blir uttrykk som "hjelp", "veilede", "støtte", "oppmuntre", "utruste" og "arbeide med" uttrykk som også bør prege teologien og kirken i deres omgang med mennesker. Dette er ikke uttrykk for uheldig "New Age-påvirkning", men tar utgangspunkt i at vi mennesker er skapt i Guds bilde til vekst og utvikling og at Gud, og dermed også teologien, er opptatt av menneskets totale situasjon.

Et siste perspektiv på et holistisk evangelium må nevnes: Gud finnes ikke bare der ute et eller annet sted hinsides, men også i dybdene i mennesket. Gud kan også komme til uttrykk innenfor rammene av det subjektive. Som jeg tidligere har vært inne på, er dette en grunnleggende tanke i såpass ulike sammenhenger som protestantisk vekkelsetradisjon og mye av ortodoks og katolsk spiritualitet.

2.6.2 Forholdet mellom teoretisk kunnskap og praktisk visdom

Grenz har med et fjerde punkt i sine ansatser til et postmoderne evangelium: Han tar til orde for et "post-Noeticentric" evangelium. Med dette uttrykket sikter han til den distinksjonen vi ofte gjør mellom teoretisk kunnskap og praktisk visdom. Han mener at evangeliet må formidle at målet med livet ikke bare handler om å akkumulere kunnskap, men at hensikten med kunnskapen er at den skal *anvendes*, det vil si sette oss i stand til å formidle praktisk livsvisdom. Denne distinksjonen er tydelig i mye postmoderne tenkning: Det er ikke primært mengden av kunnskap som er viktig, men hvordan den anvendes. Igjen: Dette betyr ikke at kunnskap ikke er et gode. Poenget er at kunnskapen skal lede til

¹⁹⁸ Grenz, 166

¹⁹⁹ Grenz, 171

²⁰⁰ Heelas og Woodhead, 75

²⁰¹ Heelas og Woodhead, 4

et mål og igjen er det en slags holisme som understrekes: Hengivelse til Kristus er noe mer enn å innta de rette standpunkter. Hengivelsen må også ta plass i hjertet.

Dette perspektivet er også tydelig i Wesleys teologi. Han så på kristendom primært som en levemåte, som kommer til uttrykk gjennom tilbedelse og tjeneste, og ikke først og fremst i en overholdelse av eller tilslutning til særskilte dogmer. Av den grunn reduserte Wesley ortodoksiens og dogmatikkens betydning. Trosoverbevisninger ble vurdert ut i fra i hvilken grad de bidro til forvandlingen av mennesket. Så lenge det kunne dokumenteres at en spesiell trosoverbevisning ikke hindret Guds frelsende prosess, ville han tillate den, selv om han personlig var uenig.²⁰²

I metodistisk tradisjon snakker man ofte om en kombinasjon av "det varme hjertet" og "den klare tanken" som et ideal både for teologisk arbeid, men også for kristen tjeneste og diakoni. Det er også dette Grenz understreker når han sier at teologien ikke bare er opptatt av å formulere troen, men av å bidra til at menneskers liv kan forvandles. Her må det være en gjensidig vekselvirkning mellom vårt indre liv og de ytringene dette gir.²⁰³

Jeg opplever dette perspektivet som viktig for kristen teologi å holde fast ved i møte med en postmoderne virkelighet og en subjektivisme som det selvsagt finnes eksempler på at kan gli over i relativisme, hyperindividualisme²⁰⁴ og etisk uansvarlighet. Ved slik å forene troen og livet, individet selv og "de andre", legger Grenz forutsetningene for en tro som ikke bare er opptatt av "meg og mitt", men som også inkluderer andre mennesker og det ansvaret vi har som mennesker i Guds verden.

2.6.3 Fortellingen som en tolkningsnøkkel for å beskrive mennesket

Modernitetens menneskesyn kan som allerede nevnt sies å kjennetegnes av en punktuell eller statisk måte å forstå mennesket på. Et stikkord her er *formel*: Man tenkte seg at det gikk an, som i de naturvitenskapelige metodene, å komme fram til formler eller definisjoner for å beskrive mennesket. På bakgrunn av at man tenker seg mennesket som relasjonelt og utstrakt, griper postmoderniteten heller til *fortellingen* som en tolkningsnøkkel for å beskrive mennesket og virkeligheten. Fortellingsmetaforen tar utgangspunkt i et enkelt faktum: Et menneskes liv *er* som en fortelling; vi blir født, vi lever og vi dør.²⁰⁵

Noe av det som kjennetegner postmoderniteten er at de store metafortellingene ikke lenger holder virkeligheten sammen for oss. Moderniteten var jo nettopp kjennetegnet av at den legitimerte seg selv ved å appellere til en eller annen "stor fortelling". I dag lever vi derimot i en tid der man ikke lenger tror på slike store fortellinger. Resultatet er en pluralitet av mange små fortellinger. Spørsmålet er imidlertid om ikke fortellingen allikevel kan være en viktig innfallsvinkel for å gjenfortelle og revitalisere den kristne grunnfortellingen og således bidra med alternative måter å presentere det kristne budskapet på i vår tid.²⁰⁶

Det er flere fordeler ved slik å bruke *fortellingen* som en tolkningsnøkkel for å beskrive mennesket: For det første er en av styrkene ved fortellingen at den makter å ta opp i seg og integrere både mangfoldet og paradoksene i livet bedre enn det formelen gjør. Å beskrive mennesket som en fortelling stemmer derfor overens med den erfaringen vi alle gjør om at livet ikke alltid "går opp". For det andre gir fortellingen også rom for andre mennesker på en helt annen måte enn det formelen klarer: Ingen lever for seg selv. Dette er et forhold, som jeg har vist, er tydelig i mye postmoderne tekning, der historie, tradisjon og sosial kontekst blir nødvendige innfallsvinkler for å forstå mennesket. Det å forstå livet som en fortelling er derfor en relasjonell og fellesskapsorientert måte å forstå livet på.²⁰⁷ For det tredje vil en slik vektlegning av fortellingen som en tolkningsnøkkel for å beskrive mennesket med nødvendighet også medføre en åpenhet for menneskers ulike erfaringer og subjektive livsopplevelser.

²⁰² Kimbrough, 17; Cobb, 137

²⁰³ Grenz, 172-173

²⁰⁴ Krogseth, 8

²⁰⁵ Eriksen, M., 2

²⁰⁶ Henriksen (1999), 88

²⁰⁷ Eriksen, M., 2

Fortellingen som integrerer mangfoldet i livet, som gir rom for andre mennesker og som åpner opp for ulike erfaringer, stemmer også med den bibelske fortellingen. Heri ligger det en utfordring: Når man sier at postmoderniteten kjennetegnes av metafortellingenes død, hvordan kan man møte dette i kristen teologi, som jo har en fortelling som sitt utgangspunkt. Spørsmålet er da: Er den kristne grunnfortellingen én fortelling eller er den sammensatt av mange små? De fleste teologer vil hevde at frelsesfortellingen aldri var én fortelling, men at den består av mange små og at det sannsynligvis finnes en større og "hardere" pluralisme i det bibelske materialet enn det vi ofte har tenkt at det er. På mange måter kan Bibelen sammenliknes med en roman der det finnes mange stemmer i én fortelling. Det som er romanens mening vokser fram av samtalen mellom alle stemmene som finnes i den. Sånn kan også den kristne grunnfortellingen forstås: Meningen ligger i mangfoldet.²⁰⁸

Dette kommer tydelig fram når vi ser på Bibelens beskrivelser av mennesket. I disse beskrivelsene er det mange "stemmer" som kommer til uttrykk: Både det at vi mennesker er skapt av Gud, at vi erfarer at vi lever i en ufullkommen verden, at vi kan tolke våre liv i lys av forløsningen i Kristus og at vi tror på en framtidig gjenopprettelse, er perspektiver som klinger med i Bibelens beskrivelser av mennesket. Alle disse beskrivelsene sier noe om relasjonen mellom Gud og mennesker, men de sier ikke nødvendigvis det samme. Henriksen hevder at disse perspektivene er så ulike og motstridende at de ikke kan ses på som biter i det samme bildet, samtidig som ingen av dem kan fornektes.²⁰⁹ Ved å bruke fortellingen som en innfallsvinkel til å forstå livet, kan imidlertid disse paradoksene lettere integreres - ikke til en helhet eller syntese som logisk går opp, men som paradoksale motsetninger som alle hører med til hva det vil si å være menneske.²¹⁰

2.6.4 Narrativ teologi eller dogmatikk?

Henriksen setter i en av sine bøker den såkalte narrative teologien og den dogmatiske teologien opp mot hverandre. Dette er uttrykk for en tendens i mye nåtidig teologi til å se seg om etter andre måter å lese de bibelske tekstene på enn de rent historisk-kritiske. Dette betyr imidlertid ikke at man avviser de historisk-kritiske arbeidene med Bibelen og den kunnskapen disse lesemåtene har ført oss fram til. Poenget er at denne lesemåten alene ikke gir dagens mennesker det vi er ute etter. Henriksen hevder at den narrative teologien forsøker å gjenskape den kristne grunnfortellingen og at dette er den postmoderne løsningen på de problemene den moderne teologien har overfor det postmoderne mennesket.²¹¹

Med *dogmatisk teologi* menes en teologi som systematiserer fortellingene etter idealer om fornuft og sammenheng. Den konstruerer en enhetlig teoretisk lære bygd på aktualisering av den historiske meningen i de bibelske fortellingene og forutsetter en tro basert på refleksjon og aksept av denne læren. Henriksen mener at den dogmatiske teologien er et modernistisk fenomen, knyttet til modernitetens vitenskapsidealene og sannhetskrav, som har spilt fallitt i vår postmoderne kultur, selv om han ikke ønsker noen retur til ukritiske eller naive lesemåter. Poenget er at mennesker ikke lenger tror på enhet i kunnskap, og innen teologien har den historisk-kritiske lesningen av Bibelen selv slått beina under den modernistiske, dogmatiske teologien, fordi den skaper et for usikkert fundament for en enhetlig og sammenhengende forklaringsmodell. Troen blir rett og slett for intellektuell og upersonlig for det postmoderne mennesket som har behov for en teologi som gjør personlig tilegnelse og identifikasjon, basert på et bredere sett av erfaringskunnskap, mulig. Dogmatisk teologi lukker teksten og gjør lesningen ufri gjennom å fastsette en entydig tolkning.²¹²

Narrativ teologi betegner en teologi som reflekterer over og bearbeider hva de bibelske fortellingene betyr for menneskers virkelighetssyn og meningsinnhold. Det skiller mellom *den store fortellingen*, som gir en helhetlig forklaringsmodell for virkeligheten, og *de små*

²⁰⁸ Eriksen, M., 4

²⁰⁹ Henriksen (2002), 159-160

²¹⁰ Eriksen, M., 4

²¹¹ Henriksen (1994), 253

²¹² Henriksen (1999), 95-97

fortellingene, som utfyller denne. Fortellingene blir slik trosfortellinger, ikke historiske fortellinger og er ikke avhengig av den historiske sannhet. De leses litterært og ikke historisk-kritisk, og blir subjektivt tolket. Denne innfallsvinkelen åpner teksten for flertydighet og gir frihet i lesning og tolkning, og åpner for en personlig og subjektiv tilegnelse framfor en entydig teori.²¹³ Jeg opplever at narrativ teologi slik kan fungere som et viktig supplement i formidlingen av den kristne tro, og bidra med noe som gjør troen til en frigjørende utfordring også for postmoderne mennesker.²¹⁴

I samme bok henviser Henriksen til hvordan musikeren *Leonard Cohen* og filosofen *Søren Kierkegaard* bruker Isak-fortellingen fra Gen 22 for å si noe om, utdype og tolke situasjoner som de selv står midt oppe i. Cohen bruker fortellingen som utgangspunkt for en protestvise der han ser på Isak som et symbol på barn som blir ofre for foreldrenes fanatisme, uklokskap og grusomhet, mens Kierkegaard bruker den som et forsøk på å komme til rette med egen personlig problematikk i forhold til at han brøt med sin forlovede ved å stille spørsmålet: "Kan vi sette til side våre etiske plikter overfor andre mennesker dersom Guds krav til oss og formålet med vårt liv krever det?"²¹⁵

Målt ut i fra en dogmatisk teologi, vil slike anvendelser av denne teksten sannsynligvis bli oppfattet som å bomme på målet, primært fordi de løsrives fra helheten. Mange vil derfor være kritiske til en slik "ukontrollert" bruk av tekstene. Allikevel er slike måter å forholde seg til bibeltekstene på ikke uvanlig, heller ikke i forkynnelsessammenheng i en norsk kontekst. Henriksen mener, og jeg er enig, at teksten på denne måten blir en ressurs for personlig livstolkning ved at den tilbyr en kommunikasjonsbasis, et språk og en referanseramme der man kan ta fatt i det helt personlige.²¹⁶ Han stiller også spørsmål ved om det nettopp er gjennom en slik bruk av bibeltekstene at kristendommen kan overleve fordi en slik "ukontrollert" bruk, som slett ikke er tilfeldig, kan hjelpe oss til å komme på sporet av viktige ting vi bør være oppmerksomme på i forbindelse med vår formidling av Bibelens budskap inn i vår kontekst og vårt kulturklima. På denne måten kan det subjektive livet og menneskers konkrete erfaringer og livstydninger trekkes inn i teksten og gi gamle fortellinger ny mening og nytt liv.²¹⁷

Dette betyr imidlertid ikke at man skal åpne fortellingene så fullstendig at budskapet blir så subjektivt at det står i fare for å miste sannheten. Da blir fortellingene lett offer for leserens behov og ønsker, og makter ikke å formidle det budskapet de skal. Det er derfor viktig at den narrative teologien også ser sine begrensinger. Poenget er, som jeg har tidligere har vært inne på i presentasjonen av konstruksjonstesen: Det finnes en enhetlig og gyldig sannhet, noe er objektivt sant om tilværelsen. Denne sannheten er imidlertid av en grunnleggende art og er derfor i stand til å tilpasse seg mennesker og kulturer til alle tider, noe de små fortellingene hjelper til med.²¹⁸

2.6.5 Nåde og ansvar

Maddox hevder at Wesley hadde et *styrende prinsipp* ("orienting concern") som fungerte som en guide for ham i alt hans teologiske arbeid. Dette styrende prinsippet er et forsøk på å ivareta den nødvendige spenningen mellom to sannheter som han så på som helt grunnleggende for kristen teologi: "Uten Guds nåde, kan ingen bli frelst; og uten vår deltakelse, kan ikke Guds nåde frelse." Maddox velger å kalle dette for et prinsipp om *ansvarlig nåde*. Dette uttrykket gjør det klart at nåden som bringer tilgivelse og nytt liv er grunnleggende, men også at nåden setter oss i stand til å respondere. Hele veien i hans teologi finner vi dette dialektiske forholdet.²¹⁹ Cobb uttrykker det samme på denne måten: "Kombinasjonen av nåden som det første og største, av menneskets manglende evne til å

²¹³ Henriksen (1999), 90-94

²¹⁴ Henriksen (1999), 99

²¹⁵ Henriksen (1999), 199-200

²¹⁶ Henriksen (1999), 200

²¹⁷ Henriksen (1999), 201

²¹⁸ Henriksen (1999), 99-101

²¹⁹ Maddox, 18-19

velge det gode og det fulle ansvar hos hvert enkelt menneske til å respondere på nåden," er selve hjertet i Wesleys teologi.²²⁰

Selv om uttrykket *ansvarlig nåde* ikke ble brukt av Wesley selv, synes det å råde stor enighet blant Wesley-forskere om at nåde og ansvar utgjør de grunnleggende byggesteinene i hans teologi. Spørsmålet i denne sammenhengen er: Kan disse to ordene gi hjelp til å uttrykke teologien sakssvarende i vår tid?

Nåden er det grunnleggende i tilværelsen. Uten Guds nåde, ville ikke verden ha eksistert. Det at Gud skapte, er et uttrykk for Guds nåde. Henvisningen til nåden gir oss også det grunnleggende perspektivet på hva det vil si å være menneske i Guds verden. For å illustrere dette vil jeg vise til en fortelling som jeg hørte *Karsten Isachsen* fortelle en gang:

På fugleøya Røst tok noen forskere et fugleegg fra et rede to dager før utklekkingen. Moren ble merket med ring. Egget ble brakt inn til en forsøksstasjon og klekket ut på kunstig måte. Alt gikk fint. Etter en uke tok de den ukegamle fuglen tilbake til fuglefjellet og la den et annet sted, langt fra morens rede. Så la de seg på lur. Kort tid etter kommer en målbevisst flyger styrtende ned gjennom mylderet, snapper fugleungen og bringer den tilbake til det riktige redet. Blant tusenvis av fugler gjenkjenner moren sin unges skrik, som hun bare hadde hørt da ungen var i egget.

Dette er en flott fortelling om skaperverkets storhet. Men det er også et flott bilde på hvordan Gud ser på oss. Vi mennesker er skapt i Guds bilde og elsket av Gud som vi er. Det er det første og viktigste Bibelen forteller oss om oss mennesker. Hver for oss er vi enestående, unike og uerstattelige. Vi er ikke bare ett nummer i rekken av alle andre. Alle som vet noe om foreldres kjærlighet til sine barn, vet noe om Guds kjærlighet til oss mennesker: Foreldre slutter aldri å elske. Gud slutter heller aldri å elske. Dette Guds bilde i oss - Skaperens fingeravtrykk - bærer vi med oss gjennom livet. Uansett hvordan det går med oss, står dette fast.

Jeg tror det er maktpåliggende for kirken å holde fast ved dette. Også for postmoderne mennesker er det avgjørende å høre ord om nåde og verdighet, før ord om synd og "krav" om forandring. Derfor vil jeg si at det bildet Heelas og Woodhead gir av menighetsmiljøet i Kendal, der det er viktigere hva man *bør være* enn hva man *er*,²²¹ stemmer dårlig overens med grunntrekkene i kristen teologi. Kjernen i kristen tro er at det står en skapende Gud bak alt, en Gud som *vil* livet og mennesket og som har skapt mennesket i sitt bilde. Hva vi *er*, er faktisk viktigere enn hva vi *bør være*. *Stephen Pattison* antyder at vi av denne grunn heller burde bruke betegnelser som *Mor*, *Elsker* og *Venn* om Gud, enn de vi tradisjonelt har brukt, for å få fram at Gud ikke er en distansert autoritet, men en som er levende, nær og opptatt av menneskets velbefinnende, som det *er*.²²²

Med tittelen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* presenterte Kirkerådet i Den norske kirke i 1999 en interessant betenkning som ønsket å gi noen svar til mennesker i vår tid. I en sammenfatning av hovedinnholdet i betenkningen blir det tydeliggjort at stadig flere opplever at verken "pietismens fromhetsmønster, sosialettikkens aktivisme eller karismatikkens ytringer" gir meningsfylte eller tilstrekkelige svar på menneskers lengsel etter identitet.²²³ Jeg opplever at denne betenkningen faktisk evner å gi *gode* svar. Den har et språk som helt gjennomført vil kunne kommunisere med mennesker "utenfor tradisjonen", for å holde oss til de revisjonistiske teologenes anliggende. Hele betenkningen bæres dessuten oppe av en sterkt uttrykt åpenhet for at religiøse erfaringer kan anta mange ulike uttrykksformer. Sånn sett bidrar den til å legitimere et større tilfang av erfaringer som gyldige innenfor teologien. I forlengelsen av forrige avsnitt sies det følgende under overskriften *frihet*:²²⁴

²²⁰ Cobb, 41

²²¹ Heelas og Woodhead, 14

²²² Pattison, 303

²²³ Kirkerådet, 53

²²⁴ Kirkerådet, 35

Et grunnleggende kjennetegn ved kristen tro er at Guds storhet og menneskets storhet holdes sammen. I ei tid med mye avmakt og mindreverdigdomskomplekser, bør kirken unngå å forminske mennesket ytterligere. Tvert i mot bør kirken bidra til å reise det opp, sette det i åpent lende. Gjennom feste i det bibelske menneskesynet kan selvrespekt gjenvinnes. Også kirken trenger å minnes på dette. "Der Herrens Ånd er, der er frihet," sier Paulus (2 Kor 3:17). Et sikkert tegn på Den Hellige Ånds nærvær og verk er at det blir lettere å puste, ikke vanskeligere. Skyldtrykket og utilstrekkelighetstrykket over skuldrene letter... Den hellige ånd gir oss en tryggere indre forankring, i stedet for å få oss til å tvile på oss selv og la oss manipulere av andre.

Både Pattison og Anstorp m.fl. er opptatt av hvordan evangeliefortellingene om Jesus kan bidra til menneskets verdighet. Disse fortellingene bidrar til at nåden blir inkarnert, blir synlig og virkelig. De refererer begge til Luk 13:10-16 som en mønsterfortelling for hvordan Jesus *aksepterte* og *inkluderte* på en forbilledlig måte.²²⁵ Fortellingen handler om ei kvinne som etter møtet med Jesus kunne gå livet i møte med et helt nytt mot og med ny livsglød, og som sannsynligvis for første gang på mange år kunne se andre mennesker i øynene uten å føle skammen, uten å føle seg fordømt og tråkket på.²²⁶ Pattison sier i denne sammenhengen at Jesus var opptatt av å skape et levende fellesskap av "frelsende" relasjoner rundt seg og at mennesker i disse relasjonene både fant seg selv og medmennesker.²²⁷

Dette forteller oss at Gud skapte oss som oppreiste mennesker. Det er altså ikke slik at bekjennelsen til Gud som *Den store kongen*, som Pattison refererer til det som det hyppigst brukte bildet på Gud i vestlig teologi, nødvendigvis fører til at mennesket må bli tilsvarende lite eller "nothing"²²⁸. Fortellingene om Jesu' møter med sine medmennesker understreker at bekjennelsen til Guds storhet også er en bekjennelse til menneskets storhet. Dypest sett handler dette om å erkjenne den verdigheten mennesket har i kraft av å være skapt i Guds bilde. I forlengelsen av dette blir det å våge å stå oppreist og vedkjenne seg selv, sitt liv og alle sine følelser, viktig.

Jeg opplever at dette perspektivet på mange måter kan fungere som et vern mot det jeg vil kalle en misforstått og overdreven kristen ydmykhet der man nærmest utsletter seg selv og sin egen betydning og sier: "Jeg duger ikke til noe. Jeg arme og syndige menneske." Da kjenner jeg at det er noe inni meg som protesterer: Mot en teologi som skal få oss til å kripe og føle oss små og betydningsløse; mot en tolkning av kristen tro som passer som hånd i hanske med Janteloven og hvor både selvbildet og gudsbildet blir deretter: Jeg er ingenting verdt!

For meg er kjernen i evangeliet nettopp det motsatte av å trykke mennesker ned: Evangeliet reiser opp! Det å vedkjenne seg at man er et menneske som trenger Guds nåde, er noe helt annet enn å utslette seg selv og sin egen betydning helt. Det er noe annet enn å si at man er ingenting verdt. Det å vedkjenne seg at man trenger Guds nåde, betyr å være ærlig og la seg avsløre av Gud. Det nytter ikke å lyve om det som er livet vårt i møte med Gud. Men Gud avslører oss ikke med fordømmelse og pekefinger, men med varme og omsorg, oppreisning og nytt liv, sånn at vi skal få livsgnist og livsmot, sånn at vi skal kjenne oss verdifulle og betydningsfulle som vi er, sånn at vi settes i stand til å respondere på den nåden Gud først møter oss med. Derfor gir Bibelen oss så mange bilder av mennesker som våger å vandre oppreist, med rett rygg, i møtet med Gud!

Det andre sentrale ordet i denne sammenhengen er ordet *ansvar*: For Wesley var det, som jeg tidligere har nevnt, helt nødvendig å nevne menneskets ansvar i samme åndedrag som han snakket om nåden. Dermed blir det tydelig at også menneskets mulighet til å respondere på nåden og leve ansvarlig, blir et resultat av Guds nåde. Jeg opplever at dette

²²⁵ Anstorp m.fl., 54-55

²²⁶ Anstorp m.fl., 61

²²⁷ Pattison, 302

²²⁸ Pattison, 235

perspektivet evner å sette mennesket inn i en nødvendig sammenheng, både med andre mennesker i vår nærhet, men også i forhold til mennesker andre steder i verden og til tidligere og senere generasjoner, noe som er helt i tråd med en postmoderne forståelse av mennesket.

Hvordan forankrer vi så denne ansvarligheten teologisk? Jeg tenker at det er den gjensidige avhengigheten av hverandre som mennesker i Guds verden som også gir oss et grunnleggende ansvar for hverandre. Den danske teologen *K.E. Løgstrup* snakker om at når vi omgås hverandre, holder vi den andres liv i våre hender og om at vi er hverandres verden og skjebne. På den måten blir det tydelig at vi som mennesker har makt til å både *utvide* og *innsnevre* andres livsmuligheter med det vi gjør, og med det vi ikke gjør.²²⁹ Tolket i en kristen teologisk ramme vil dette også kunne uttrykkes slik: Vi er skapt til å leve ansvarlig; i forhold til Gud, til oss selv og til medmennesker. Gud ønsker oss som ansvarlige medarbeidere for det gode, i eget liv og i andres liv. Troen på Gud innebærer at det ikke blir likegyldig hvordan vi lever.

På en måte er dette kanskje litt uvant. I den fromhetstradisjonen vi står i, har fokuset ofte ligget på det individuelle og personlige forholdet mellom Gud og meg, på troens betydning framfor gjerningene og på at synden legger store begrensninger på hva mennesket kan gjøre. Men det er klart at kristen tro handler om mer enn Gud og meg. Det er klart at gjerninger har en sentral plass når vi snakker om vårt ansvar som mennesker i Guds verden. Og selv ikke syndens realitet kan gjøre noe med dette at vi har et ansvar for hvordan vi lever og hvordan vi forholder oss til andre mennesker, enten de er i vår umiddelbare nærhet eller andre steder i verden.

Det betyr imidlertid ikke at oppgaven i møte med andre mennesker er gitt på forhånd. Verken Bibelen, teologien eller tradisjonen gir oss ferdige svar i møte med alle ulike situasjoner. Dette krever etisk bedømmelse, en respons, som det er opp til den enkelte å gjøre. Her kommer ansvaret inn igjen. For Gud gir oss ikke noen "oppskrift" på hvordan livet skal leves. Bibelen er ingen oppslagsbok som gir oss fullstendige svar på alt. Derfor vil jeg hevde at den strenge moralismen som ifølge Heelas og Woodhead preger menighetene i Kendal - der en sterk tro på at kirkens autoritet og klare tale er nødvendig for å instruere mennesker hvordan de skal leve og der troen på at Gud eller kirken vet hva som er best for den enkelte²³⁰ - også kan møtes med andre perspektiver fra teologien: Verken Bibelen eller tradisjonen inneholder alle svar. Derimot gir de oss noe som er viktigere: For det første: Overbevisningen om at Gud har gitt oss mennesker fornuft til å vurdere og tenke. Det betyr ikke at vi alltid velger det rette – denne overbevisningen må kobles sammen med tanken på at menneskelivet leves i spenningen mellom skapelse og synd. Men grunntonen står fast: Gud ser oss og våger å betro oss ansvar for å utforme eget og andres liv. Og for det andre: Bibelen peker på at kjærligheten skal være rettesnoren i møte med enhver situasjon. Dette er det konstante, som hver enkelt av oss har et ansvar for å applisere inn i de kontekster vi befinner oss i. I dette opplever jeg at det ligger kimer til et autonomt menneskesyn som også tar på alvor at mennesker er ulike og at det finnes ulike veier å gå. Sånn sett vil jeg hevde at det nok ligger flere ansatser i det bibelske materialet enn det vi ofte har vektlagt som går i retning av å legge til rette for utviklingen av unik individualitet og til å se at autoriteten til å utforme menneskelivet ligger *i* mennesket, ikke *utenfor*.²³¹

Kimer til et slikt autonomt menneskesyn kommer også til uttrykk i flere av Jesus-historiene fra Det nye testamente. Her vil jeg bruke fortellingen om den blinde Bartimeus som et eksempel.²³² Det spørsmålet Jesus stilte ham var dette: "Hva vil du jeg skal gjøre for deg?" Behovene hans syntes åpenbare: Han var blind og han var fattig, men allikevel spør altså Jesus dette spørsmålet. Det kan virke meningsløst. Jeg tror imidlertid poenget er at Jesus ikke hadde et menneskesyn som gikk ut på at mennesker må bli ledet, at de ikke ønsker ansvar og framfor alt vil oppleve trygghet ved det at andre tar avgjørelsene for dem. Jesu

²²⁹ Anstorp m.fl., 48

²³⁰ Heelas og Woodhead, 16

²³¹ Heelas og Woodhead, 14

²³² Mark 10:46-52

menneskesyn legger vekt på at mennesker vil og kan ta ansvar for sin egen livssituasjon. Derfor invaderer han ikke Bartimeus' liv, men lar ham selv ta ansvaret for å bestemme sin framtid. "Hva vil du jeg skal gjøre for deg?" er derfor et myndiggjørende spørsmål, som forteller om den respekten Gud møter hvert enkelt menneske med. Gud har ikke noen interesse av å ta fra oss kontrollen over vårt liv. Møtet med Gud åpner jo nettopp opp en verden som er mer enn stor nok til å la mennesket rette seg opp i sin fulle høyde og som lar mennesket få både frihet og ansvar for å forme sine egne livsbetingelser.²³³

En fortelling fra en av verdenshistoriens største klassikere, *Les Misérables* av *Victor Hugo*, kan sette oss på sporet av hva denne ansvarlige nåden som krever en etisk bedømmelse handler om. I historien får vi høre om den fattige tiggeren Jean Valjean som i en nødsituasjon kommer til den fromme biskop Myriel. Der får han mat og blir ønsket velkommen til å overnatte. Han blir tatt godt hånd om på alle måter. "Takken" er at han stjeler noe verdifullt sølvtøy fra biskopen før han i ly av natten rømmer. Han blir imidlertid raskt innhentet og det blir klart at han risikerer dødsstraff for denne forbrytelsen. Da gjør biskopen noe beundringsverdig. Han sier: "Lysestakene var en gave fra meg!" Han gir ham til alt overmål to lysestaker i tillegg, noe han hadde "glemt" å gi ham.

Dette er, etter min mening, uttrykk for en ansvarlig nåde i praksis. Det kan selvsagt diskuteres om biskopen gjorde det rette. Fra visse perspektiver er det nok innlysende at han ikke gjorde det. Samtidig er han seg sitt ansvar for et medmenneske bevisst og handler i tråd med noen grunnleggende overbevisninger om hva dette innebærer.

Disse perspektivene på nåde og ansvar som sentrale uttrykk i kristen teologi opplever jeg at skaper andre bilder av kirkelige miljøer enn de som dominerer i Heelas og Woodheads beskrivelser av menighetsmiljøet i Kendal, der det å innordne seg på bekostning av sitt eget jeg er mye mer dominerende enn det å utvikle egen individualitet og utforske egne indre ressurser.²³⁴ Jeg opplever imidlertid ikke at det trenger å være noen spenning mellom troen på Gud og det å innrømme mennesket frihet til å forme egne livsbetingelser. Snarere tvert imot vil jeg se på det siste som nettopp et uttrykk for den skapende Gud, som ikke bare skapte en gang, men som også fortsetter å skape, også gjennom de mennesker Gud har skapt og lagt ned muligheter og ressurser i. Med dette vil jeg hevde at forhold som å legge til rette for utvikling av unik individualitet, å se at autoriteten ligger i mennesket og at det å gå inn i seg selv og stole på og utforske egne følelser, intuisjoner og erfaringer, er viktige anliggender for teologien.²³⁵

Jeg tenker også at disse perspektivene gir litt andre aksentueringer for hvordan vi ser på Jesus: Som jeg viste fra Kendal, ble Jesus ikke sett på som et eksempel på selvrealisering som kunne imiteres ved å gå ens egne veier, men som et eksempel som skal respekteres ved å følge i hans fotspor og leve etter strengt definerte regler for hva som er akseptabelt.²³⁶ Ved å understreke menneskets ansvar for livet slik jeg har gjort i det foregående, åpnes det for at veiene vi mennesker vandrer kan være ulike. Selvsagt trenger ikke dette å stå i motsetning til det å ha Jesus som et forbilde og forankre sin etiske tenkning i kristen teologi.

Kombinasjonen av *nåde* og *ansvar* opplever jeg at er en meningsfull tolkning av kristen teologi. Selv om det foregående nødvendigvis har måttet bli noe skissepreget, vil jeg hevde at de vektlegningene jeg har forsøkt å presentere gir muligheter for kommunikasjon og berøringspunkter med mange av de rådende verdiene i vårt samfunn. De er kjennetegnet av blant annet:

- en erkjennelse av at mennesket må forstås holistisk
- en åpenhet for en nødvendig pluralisme
- en respekt for enkeltmenneskers valg og ulike livserfaringer

²³³ Henriksen (2003), 286

²³⁴ Heelas og Woodhead, 14-15

²³⁵ Heelas og Woodhead, 14-15

²³⁶ Heelas og Woodhead, 15

- en understrekning av at mennesket har et grunnleggende ansvar som menneske i Guds verden.

2.7 Kommunikasjon og forkynnelse i vår tid

Det kan hevdes at utfordringen for teologien i vår tid handler om å tegne mennesket inn i verden på en slik måte at det kan synliggjøres en sammenheng mellom *orden*, *helhet* og *frihet*. "Å utvikle en teologi som er sterk nok til å gi personlig forankring og tydning av hele livet innenfor en total livshorisont – det er oppgaven teologisk tenkning har..." Et kritisk perspektiv på teologisk kunnskap vil da være om den skaper frihets- og helhetserfaringer i menneskers liv.²³⁷ Det samme kan sies om forkynnelse i vår tid.

Aller først vil jeg stille spørsmålet: Er forkynnelse avleggs i vår tid? Omtrent all teori om ledelse og kommunikasjon synes å anta dette: At formidling gjennom nære dialogpregede relasjoner er mer effektivt og tidsriktig enn prekenens tradisjonelle monologiske form. Dette begrunnes gjerne i kravene som stilles i en postmoderne kontekst til forhold som tillit, autentisitet, erfaring og dialog. Dette er anliggender som ikke enkelt lar seg avfeie. Selv om jeg personlig ikke vil gå så drastisk til verks som å droppe forkynnelse, mener jeg at anliggende på avgjørende måter utfordrer oss på hvordan vi kommuniserer. I det følgende vil jeg derfor peke på noen avgjørende utfordringer med hensyn til kommunikasjon og forkynnelse i vår tid.

2.7.1 Medvandrermissjon og dialog

I *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* lanseres det et flott uttrykk; *medvandrermissjon*: På mange måter var det en slags erobrermissjon som preget kristendommens spredning i det forrige århundre, kolonialismens århundre. I vår tid tror jeg det heller vil spørres etter evnen til å se, tydeliggjøre, påminne, gå sammen med og rekke hånden. Ordet "medvandrermissjon" er dekkende i så måte. Det betyr å stille seg ved siden av, ikke over. Det innebærer blant annet å gi avkall på makt, og å la samtalen tre fram der enetalen rådde; å gjøre det like viktig å lytte som å tale; å ta imot like mye som å gi; å la seg påvirke like mye som å forsøke å påvirke. Og som en konsekvens av inkarnasjonen må samtalen åpne seg for alle sider ved menneskelivet. Denne samtalen innebærer, som jeg ser det, ingen begrensning i forhold til kirkens kall til å dele evangeliet med alle mennesker. Snarere åpner samtalen for dette, fordi tro normalt forutsetter og blir til i et møte mellom mennesker.²³⁸ Medvandring står i motsetning til manipulerende, lokkende eller tvingende måter å formidle evangeliet på. Den bryter seg ikke inn i andre menneskers rom før de selv er rede til å åpne. Medvandring kjennetegnes av den åpne, selvutleverende og nysgjerrige samtalen, med rom for undring og ettertanke. Medvandrermissjon karakteriseres av at man har tid til å vente.²³⁹ Den kjennetegnes også av at man må tenke annerledes om det som så ofte har vært *det* viktigste anliggende i forkynnelse; nemlig tydelighet. En postmoderne tid, med dens vektlegging av det å leve med referanse primært til egne subjektive erfaringer og la livet styres av egne subjektive oppfatninger, behov, ønsker og muligheter, maner oss til større ydmykhet i møte med menneskers ulike livserfaringer og livstolkninger.

På dette området har kirken masse å lære av dens Herre og av hans grunnleggende holdning til livet og andre mennesker. Et par eksempler fra Jesu møter med sine medmennesker illustrerer dette: Hva hadde skjedd hvis Jesu første ord til Sakkeus hadde vært å fortelle han hvordan han skulle leve? Heldigvis sa han først: "Sakkeus, skynd deg ned! For i dag vil jeg ta inn hos deg"²⁴⁰ Så fikk Sakkeus selv finne ut hvordan han skulle leve, han fikk ta ansvar for sitt eget liv.

I Matt 9 er det en fortelling med mange likhetstrekk: Den er fra da Jesus kaller Matteus, tolleren, overløperen. Det første Jesus gjorde var ikke å minne Matteus på hva han hadde

²³⁷ Henriksen (1999), 66

²³⁸ Kirkerådet, 46

²³⁹ Kirkerådet, 47

²⁴⁰ Luk 19:5

stelt i stand. Det første han gjorde var å sette seg ned i selskap med Matteus og hans venner.²⁴¹

En liten selvopplevd anekdote fra vår egen kultur omhandler noe av det samme:

Da Markus-evangeliet ble satt opp på Det Norske Teater av Svein Tindberg for noen år siden, hørte jeg en som hadde overhørt en samtale mellom to som var der. Den ene sa til den andre: "Dette var jammen sterkt! Nå skulle vi gått på byen, tatt oss en øl og pratet sammen!"

Det spørsmålet som da blir aktuelt for meg, er dette: Sitter vi ved deres bord noen gang? Det er mange som venter på å få satt ord på livet sitt, å ha noen å dele viktige ting i livet med, enten de har positivt eller negativt fortegn. Har vi tid? Lytter vi til disses fortellinger? Heri ligger det en stor utfordring for kirken i vår tid.

For meg representerer uttrykket medvandrermissjon noe helt grunnleggende som jeg tror det er mer nødvendig å møte mennesker med i dag enn noen gang før. Dette understrekes av flere forhold: For det første er den autoriteten som prester hadde i tidligere tider på grunn av sin rolle, borte. For det andre lever ikke mennesker i dag lenger i "den naive tro" at kristendommen er den eneste veien til Gud. For det tredje er den mengden informasjon mennesker utsettes for i vår tid, så overveldende at mennesker har lært seg gode teknikker for å sile informasjonen de mottar – eller utsettes for - kritisk.²⁴²

Et viktig stikkord i denne sammenhengen er *dialog*. Man skiller gjerne mellom tre typer dialog:²⁴³

- *Strategisk dialog*: I denne dialogen er resultatet gitt på forhånd. Man trer inn i dialogen for å fremme sitt eget syn og vinne gehør for dette, og er ikke endringsvillig.
- *Bekreftelsesdialog*: I denne dialogen går man inn for å få bekreftelse og støtte for sine oppfatninger.
- *Den ekte dialog*: Denne dialogen føres av mennesker som regner med at andre mennesker kan hjelpe dem videre til å få mer grep om livet og verden. Man anerkjenner dialogen som et middel til å komme nærmere sannheten og lar meninger brytes med dette som utgangspunkt.

Den dialogen kirken må stå i i dag likner desidert mest på den siste varianten ovenfor, den dialogen som også kan kalles for *den sannhetssøkende dialogen*. Det er viktig at kirken, teologien og kirkens representanter forsøker å finne arenaer for dialog med dagens mennesker. Da er det et poeng at kirken ikke går inn i dialogen bare med misjonsstrategiske hensyn, men at man faktisk åpner for at dialogen går begge veier, til begge siders berikelse. Dialog handler ikke bare om å formidle troen, det handler også om at kirken gjennom dialogen kan øke sin selvforståelse, og gjennom det bli mer troverdig som en samtalepartner og en relevant livsfortolker. Med andre ord: Dialogen skal både bidra til at kirken kan formidle hva den har å si om livet, men også gi kirken bedre forståelse for de livstolkninger og lengsler som mennesker i dag bærer på. Dermed er dialogen knyttet til viljen til endring. Den tyske filosofen *Hans-Georg Gadamer* har sagt at forutsetningen for å forstå noe, er å lytte med muligheten for at det den andre sier, kan være rett.²⁴⁴ Sannsynligvis har Henriksen rett når han hevder at "å gå inn i en dialog er en stor risiko, men å ikke gå inn i en dialog er en enda større [risiko]".²⁴⁵

2.7.2 Plausibilitetsstrukturer

I en slik situasjon blir forkynnerens troverdighet og engasjement stilt på avgjørende prøver. Homiletikeren *Halvor Nordhaug* peker i denne sammenhengen på at god forkynnelse er

²⁴¹ Matt 9:9-13

²⁴² Eriksen, T.H., 188-189

²⁴³ Henriksen (1999), 206-207

²⁴⁴ Henriksen (1999), 211-212

²⁴⁵ Henriksen (1999), 215

omgitt av gode *plausibilitetsstrukturer*. Forkynneren er selv en del av disse strukturene. Med sin person er hun eller han med på å avgjøre hvordan forkynnelsen mottas: Hvis hun eller han selv oppleves som plausibel, troverdig og ekte, er sjansene tilsvarende større for at også budskapet mottas. Er relasjonen mellom forkynner og tilhørere god, blir gjerne forkynnelsen også det. Sånn sett er relasjon og sannhet to sider av samme mynt.²⁴⁶ Nordhaug trekker også fram at "den konsekvent "profesjonelle" presterolle kommer problematisk ut i forhold til forkynnens rekkevidde og muligheter. En slik prest kan gi inntrykk av å ha et utvendig og teknisk forhold til sin prestatjeneste..."²⁴⁷ Dette er sannsynligvis mer sant i dag enn noen gang før.

2.7.3 To kritiske spørsmål

Henriksen stiller i en av sine bøker to kritiske spørsmål til kirken og teologien:²⁴⁸

1. Er vi like flinke til å lese og tolke menneskers liv som til å lese tekst? Og lar vi teksten virkelig være en anledning til å tolke menneskers liv, eller overlater vi denne delen av oppgaven til den enkelte?
2. Forutsetter vi at teksten er kjent og at dens anvendelse er selvsagt? Tar vi det for gitt at mennesker uten videre lever sitt liv innenfor den helhet teksten utgjør, og kjenner dens sentrale fortellinger, motiver og poenger?

Bakgrunnen for det første spørsmålet er at vi i den vestlige kultur har vært flinke til å lese teksten, men ikke vært like flinke til å tolke menneskers liv slik at teksten gir mening. I dette kan vi lære mye fra frigjøringsteologisk metode, som nettopp trekker menneskers liv inn i teksten og tolker teksten med utgangspunkt i dette møtet. Først når vi tolker menneskers liv med den samme finfølelse som vi tolker tekster med – uten for raskt å kategorisere eller konkludere – kan vi regne med at vi kan tolke bibeltekstene på en slik måte at de oppleves som attraktive og aktuelle, at de oppleves som "livets tekst".²⁴⁹ Denne kompetansen til å samle tekst og liv i en helhet krever på en grunnleggende måte at vi tør å møte livet og åpne oss opp for det i alt dets mangfold. Det krever at vi er åpne for de erfaringer, tanker og livspraksiser mennesker har og ikke avskjerner oss fra dem. Motet til å møte livet, og ikke alltid ha alle svarene, er en kvalitet vi må tilstrebe dersom vi skal klare å være gode budbringere.²⁵⁰

Det andre spørsmålet tar på alvor at mennesker i vår kultur ikke kjenner bibeltekstene og tolkningen av dem. Dette utfordrer oss på hvordan vi formidler tekstene og det gjør det helt nødvendig for oss å lytte til hvordan mennesker opplever at teksten og vår bruk av den virker på dem. Samtidig er spørsmålet en slags protest mot at tekster bare kan utlegges på én måte. Cohens bruk av Gen 22 er et eksempel på dette: Han gir teksten et annet sentrum, som åpner for alternative tolkninger enn det en strengt dogmatisk teologi ville kunne stå inne for.²⁵¹

I en kontekst der pluralismen råder, kan ikke kirken regne med at bibelteksten bare er "vår" eller at "vår" tolkning er den eneste. Dette stiller kirken overfor store utfordringer. Men det betyr langt i fra at Bibelen har utspilt sin rolle eller ikke lenger har noe å gi til mennesker i dag. Henriksen peker på at kirken i Bibelen har tekster som kan fungere som alternativ til den postmoderne forbrukerkulturens identitetsløshet og rastløshet. Bibeltekstene kan bidra til å gi dybde, sammenheng og forankring i livet på en måte som ingen andre tekster kan. Bibeltekstene kan bidra til å både definere og stabilisere menneskets identitet i en, for mange, urolig og omflakkende tid. Nettopp derfor er oppgaven med å knytte denne teksten sammen med postmoderne menneskers liv så viktig, fordi Gud gjennom teksten kan gi den postmoderne sjelen det den ikke har, og kanskje heller ikke vil ha: en stabil identitet og livshelhet i stedet for et fragmentert og sprikende liv.²⁵²

²⁴⁶ Nordhaug, 69

²⁴⁷ Nordhaug, 62

²⁴⁸ Henriksen (1999), 202-203

²⁴⁹ Henriksen (1999), 203

²⁵⁰ Henriksen (1999), 205

²⁵¹ Henriksen (1999), 203

²⁵² Henriksen (1999), 204

2.7.4 Kirken – et verksted for Gud

Uttrykket i overskriften er hentet fra en salme av *Grundtvig*. For meg representerer dette uttrykket noe som det er vel verdt å strebe etter, noe mange lengter etter i vår tid. Det gir signaler om at hele livet hører til i kirken, at kirken skal være et rom å leve i med hele seg, med livet i alt dets mangfold. Jeg tror at evnen til å være et slikt fellesskap, representerer en helt avgjørende utfordring for kirken i dag.

Mot slutten av sin bok forsøker Heelas og Woodhead å gi noen mulige framtidsscenarioer for henholdsvis det holistiske miljøet og menighetsmiljøet. Hva gjelder sistnevnte, har de ikke mye tro på at menighetsmiljøet kan revitaliseres på en slik måte at kirken igjen kan gjenvinne den posisjonen den en gang hadde i vestlige samfunn. Til det er kirken for lite opptatt av legge til rette for utviklingen av unik subjektivitet og for at mennesker kan finne sine egne veier. I høyden vil kirken makte å kunne flate ut nedgangskurven som den har opplevd fram til nå. Kirkens muligheter vil imidlertid være større dersom den utvikler en større årvåkenhet for det subjektive perspektivet på livet, inkludert det å ta menneskers erfaringer mer på alvor, og dermed bli i stand til å møte de mange mennesker som ser på utviklingen av unik subjektivitet som en viktig verdi.²⁵³

I en parentes kommenterer Heelas og Woodhead et forhold som jeg opplever som meget interessant. Selv kaller de dette "et veldig spekulativt scenario", men det går på at hvis de kontroversene som preger mange store kirkesamfunn i dag fører til kirkesplittelser, vil dette åpne opp for at mer "liberale" fløyer innen kirkene står friere til å utvikle en mer subjektivistisk orientert teologi. Dette vil være et svar på mange menneskers lengsel etter sammenhenger som gir muligheter for rikere religiøse erfaringer og fellesskapsformer som oppleves som relevante og meningsfulle. Ifølge Heelas og Woodhead vil slike sammenhenger innrømme sine deltakere en større grad av frihet til å tenke selvstendige tanker, ha sine religiøse erfaringer og følge sine egne åndelige veier. I tillegg vil vektlegningen av den liturgiske tradisjonen - som representerer åpne, ikke-dogmatiske tekster - tilby muligheter for individuell meditasjon og åndelig vekst ved at man kan øse av kirkens mer "mystisk-orienterte" arv og de mange former for subjektivistisk orientert teologi som finnes. Selv om Heelas og Woodhead ikke finner store sammenhenger som målbærer en slik vektlegning, peker de på at det i dette ligger et potensial.²⁵⁴

I møte med mye nåtidig kirkevekstforskning kan det oppleves som det er et sprik her. Jevnlig kommer det analyser som går på at kun konservative menigheter har muligheter for å vokse i vår tid. Til dette hevder Heelas og Woodhead at "lommer" av *life-as-kultur* alltid vil bestå og at kirken vil kunne fortsette å forme det de kaller motkulturelle fellesskap. Dette rører imidlertid ikke ved det faktum at slike vektlegninger ikke kommuniserer med majoriteten av vestlig kultur. For at man skal komme denne i møte, kreves det en annen vektlegning av det subjektive.²⁵⁵

Når jeg opplever Heelas og Woodheads "spekulative scenario" som meget interessant, skyldes det at den beskrivelsen de gir nok ligger nær mine egne idealer. Jeg har stor sans for den forankringen i tradisjonen - dens liturgi, fromhetsliv og teologiske arv - som ligger til grunn, i tillegg til at jeg tror denne måten å tenke kirke på representerer en helt nødvendig åpenhet og respekt for menneskers ulikhet og integritet. På den måten kan kirken både bevare sin identitet og substans og samtidig åpne for muligheter til å integrere nye religiøse erfaringer. Slik kan kirken kunne kommunisere med dagens mennesker på en måte som engasjerer både deres tanker og følelser. Sammenhengen i seg selv vil være trygg nok på seg selv til at den innrømmer mennesker deres rett til å vandre sine egne, selvstendige veier. Etter min mening ligger dette ikke langt fra det som iallfall er idealet i metodistisk spiritualitet. Det er heller ikke langt fra det jeg opplever som hovedutfordringene fra Heelas og Woodheads analyser, nemlig at spiritualitet som tar menneskers livserfaringer på alvor, vil klare seg godt i det kulturelle klimaet vi lever i og at spiritualitet som engasjerer dybdene i den personlige erfaringen, har bedre vilkår enn religiøsitet som forlanger og krever

²⁵³ Heelas og Woodhead, 141-144

²⁵⁴ Heelas og Woodhead, 144-145

²⁵⁵ Heelas og Woodhead, 123-124

konformitet i forhold til en høyere sannhet. Jeg vil hevde at disse to utfordringene nettopp beskriver en spiritualitet og en teologi som er løsnet fra modernitetens begrensende favntak, og som også legger til rette for utviklingen av unik subjektivitet. Etter min mening, trenger ikke utviklingen av en slik subjektivitet å stå i motsetning til et seriøst arbeid med teologi. Snarere tvert imot vil jeg hevde at teologien alltid blir til i spenningen mellom det som er "gitt" og det som er menneskets faktiske liv. Dette kan også legitimeres teologisk: I en kristen sammenheng bør det ikke være noe problem å anerkjenne at Gud fortsatt kan skape noe nytt og at Gud kan komme oss i møte på områder der vi ikke hadde forventet det, også i møte med menneskers subjektive erfaringer.

I en slik sammenheng er det nok viktig, som Henriksen peker på, å gjøre en distinksjon mellom legitim selvopptatthet og egoisme. De to gir uttrykk for to veldig ulike aksentueringer, som vi kanskje ikke har vært så flinke til å anerkjenne i teologien: Det å fornekte det subjektive aspektet ved livet reduserer livskvaliteten. En teologisk antropologi som søker å fortolke menneskers livserfaringer kan derfor ikke godta at det subjektive aspektet blir fornektet eller sett på som mindre viktig enn andre sider ved livet.²⁵⁶

"Det er en stor utfordring for kirken og den enkelte at vi makter å tale ærlig om troen og livet. Ofte idealiseres troen på en måte som hindrer den i å integreres med våre liv," sies det i *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*.²⁵⁷ Kanskje kunne Heelas og Woodhead ha brukt den siste setningen i sitatet ovenfor om menighetene i Kendal? Dette er en utfordring til oppbrudd fra det uekte og overflatiske. Derfor tas det senere i betenkningen til orde for en ekte og oppriktig tro:²⁵⁸

Jeg tror ikke det lar seg gjøre å reformere kirken på det ytre plan...Og jeg for min del nærer intet ønske om det heller. Kirken skal være levende, den er ikke og bør ikke være perfekt. Som det ringeste av sine medlemmer famler kirken seg frem, snubler videre - fra denne verden til den neste. Den begår feil, og soner dem. Hver den som ønsker å se noe annet og vender blikket bort et øyeblikk fra all dens pomp og prakt, kan høre den sukke og be i mørket med oss andre (George Bernanos, 1980).

Her trekkes disippelen Tomas inn som en identifikasjonsfigur: Han var ikke til stede da Jesus åpenbarte seg for disiplene den første gangen etter oppstandelsen. Da han ble fortalt om det som hadde skjedd, nøyde han seg ikke med påstandene om det de andre hadde erfart. Tomas ville gjøre sine egne erfaringer. Han gjemte ikke unna sine kritiske spørsmål av frykt for å bli stemplet som mindre from. Av Jesus ble Tomas møtt med raushet og omsorg, og gitt et stort nok rom til å gjøre sine egne erfaringer. Og når han til slutt avlegger sin bekjennelse – "Min Herre og min Gud" - er det en bekjennelse som har bærekraft og troverdighet. Den kommer innenfra og bygger på egne erfaringer.²⁵⁹

Jens-Petter Jørgensen gav for noen år siden ut en bok der hovedordet er *ærlighetsteologi*.²⁶⁰ I den trakk han blant annet fram det spriket det ofte er mellom ideal og virkelighet, mellom det vi anser som riktig; et liv hvor vi lever opp til idealene om hvordan livet er eller burde være; og nederlagene og tilkortkommenheten, som også er en del av det å være menneske. Til tross for alle gode tanker om hvordan livet burde være, er det ikke alltid at vi lever opp til idealene. Jørgensen mener, og jeg tror med rette, at dette spriket må fylles med ærlighet, ikke krampaktige forsøk på å opprettholde en from fasade og late som om alt er bra. Men altfor ofte ser man tragiske eksempler på at selvbedraget og løgnen får rom der avstanden mellom idealene og virkeligheten blir for stor. Dette er et forhold som er merkbart i alle kristne miljøer. For det koster å erkjenne, overfor seg selv og andre, at livet ikke alltid går på skinner, særlig når idealene er forankret i Bibelens budskap om det nye livet. Allikevel er det litt rart, sier Jørgensen videre, at Bibelens realisme i beskrivelsen av mennesket synes å bli så lett glemt. For i Bibelen finnes det en realisme som er ukjent i mye annen religiøs litteratur: Vi kan lese om Jakob, stamfaren, som snyter sin bror. Vi kan lese om profeten

²⁵⁶ Henriksen (2005), 82

²⁵⁷ Kirkerådet, 36

²⁵⁸ Kirkerådet, 36

²⁵⁹ Kirkerådet, 36

²⁶⁰ Jørgensen, omtalen av *ærlighetsteologien* er et resymé av hovedinnholdet i boken

Jeremia, som forbanner den dagen han ble født, og dermed også Gud, som gav ham livet. Vi kan lese om David, selve heltekongen, som ikke går av veien for å ta den trofaste krigeren Uria av dage, for å dekke over sitt eget seksuelle overgrep mot Urias hustru, Batseba. Og vi kan lese om Peter, som fornektet Jesus tre ganger, men som allikevel ble en av de fremste lederne i den første kirke.

Dette er bare noen få eksempler på at ærlighetsteologien har en bibelsk begrunnelse. Bibelen taler sant om Gud, men den taler også realistisk om mennesket, også når virkeligheten er en helt annen enn idealet. Faren er der når vi tror at ærligheten vil gå på bekostning av budskapet og troverdigheten, og at vi dermed fastholder en from fasade. Jeg tror det er omvendt: Jeg tror vi har masse å tape på å forsøke å tilsløre livet og å late som om alt bare er idyll, og at ingen av oss sliter med livet. Og tilsvarende tror jeg at vi har masse å tjene på å være ærlige om livet: Der hvor ærligheten omkring livet får råde, vil også talen om Gud bli mer sann, for det er en nær sammenheng mellom det å tale sant om Gud og det å tale sant om mennesket.

I forlengelsen av dette sies det i *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* følgende om den fromheten vi søker i dag:²⁶¹

...en fromhet som jager fra sted til sted for alltid å være der "Gud handler", (har) ikke forstått hvem Gud er. For Gud er akkurat her! Dersom vi ikke finner ham her og nå, finner vi ham ikke noen andre steder heller, men dersom vi finner Gud her og nå, finner vi ham også overalt...En slik fromhet fører ikke i retning ut av verden, men inn i verden og binder oss til andre. Inkarnasjonen betyr at Gud har helliget det menneskelige. Inkarnasjonen betyr Guds nærvær i hele vår tilværelse. I vår tid trenger vi en tro som er stor nok, omfattende nok, til å romme det menneskelige livet, i alt dets mangfold. Og, som en følge av dette, vi trenger en kirke hvor vi virkelig kan være oss selv, med alt vårt.

Dette fordrer, som jeg ser det, en stor grad av årvåkenhet og åpenhet for menneskers ulikhet og subjektivitet, samtidig som det utfordrer oss til å bygge hele, autentiske og helbredende fellesskap. Jeg synes *Mike Green*, mangeårig ungdomsprest i en anglikansk kirke i England, sier det treffende når han skriver:²⁶²

The post-war generation can be characterized with the following three priorities in their faith: behave, believe, belong. Actions and moral imperatives came first (behave), followed by the appropriate faith (believe), then you belonged. The Baby Boomers, born in the 1960s and 1970s, re-ordered the priorities: believe, belong, behave. Young people think differently; they first want to know whether they are accepted and may belong, then come the questions of faith, which results in a transformed life.

For meg utfordrer dette sitatet oss til å skape fellesskap som virkelig kan ta menneskers lengsel etter mening og deres ønske om å ha troverdige samtalepartnere, på alvor. Den pedagogikken som ofte har preget oss, bevisst eller ubevisst, er at troen kommer først, deretter tilhørigheten. Green utfordrer oss til først å skape fellesskap som er romslige nok til at mennesker kan komme med hele seg, stille sine spørsmål, lufte og prøve sine erfaringer og finne sine svar, så vil troen vokse fram av dette.

2.7.5 Forkynnensens språk

Den amerikanske homiletikeren *Ronald J. Allen* skriver at det i moderniteten opereres med to språkformer: *påstandsspråk/objektivt språk* ("propositional language") og *mytisk språk* ("mythic language"). Det objektive påstandsspråket er et saklig orientert påstandsspråk som sikter mot å gjengi virkeligheten så eksakt og presist som mulig, i samsvar med de idealer

²⁶¹ Kirkerådet, 37

²⁶² www.goodnewsmag.org/magazine/5SeptOct/soostraight.htm

som gjelder innenfor vitenskapen. Det mytiske språket derimot handler om det irrasjonelle og fantasifulle, og er et språk som for det moderne mennesket framstår som primitivt.²⁶³

Ikke overraskende er det det objektive språket som dominerer i en moderne kontekst og som dermed også har preget mesteparten av prekenensspråket i vår kultur. I tråd med dette ble det prekenens oppgave i en moderne kontekst å legge fram og utvikle ideer, å gi eksakt informasjon om Gud, verden og det kristne livet og å overbevise menigheten om sannheten i prekenens påstander. Ifølge Nordhaug var det denne typen forkynnelse som dominerte på 1960- og 1970-tallet: Det handlet om å overbevise tilhørerne om at kristen tro var forenlig med moderniteten og helt på høyde med det moderne, og man brukte det logiske språket hentet fra teknikkens og rasjonalitetens verden med vekt på klarhet og forståelighet. Språket var imidlertid ikke opptatt av å gå inn på aspekter som lengsel, undring og følelser.²⁶⁴

Selv om postmoderniteten for en del teologiske miljøer fortøner seg noe suspekt, ser Allen på postmoderniteten som det lovede land når det gjelder forkynnelsens muligheter. De to måtene språket fungerer på i en postmoderne kontekst kaller han for henholdsvis *det trange språket* ("stenic language") og *det spenningsfylte språket* ("tensic language"). Det trange språket svarer til modernitetens objektive språk og legger vekt på presis, "trang" informasjon. Et slikt språk kan ikke gjøre krav på å dekke hele virkeligheten. Derfor vil det i en postmoderne kontekst bli henvist til en mer beskjeden plass, i motsetning til hva det objektive språket hadde i en moderne kontekst. Det spenningsfylte språket derimot vil ha bedre vilkår. Dette språket beskriver virkeligheten mer i form av hint som peker mot noe annet, og det berører større deler av oss mennesker, både intellekt, følelse og vilje, ved at det peker på det spenningsfylte og komplekse i tilværelsen.²⁶⁵

Harry Lee Poe peker i den forbindelsen på at postmoderne mennesker har en høy toleranse for motsetninger og komplekse sammenhenger. Ting trenger ikke å være logiske eller rasjonelle. Han sier at mennesker i dag ikke nødvendigvis tror på en sentral teologisk tanke som inkarnasjonen, men at de heller ikke benekter at denne kan være sann. Den innebygde troen på at forhold må være logiske for at man skal kunne tro på dem, er nemlig i ferd med å bli erstattet av et klima som gir rom for det ekstraordinære som ikke korresponderer med andre erfaringer i livet.²⁶⁶

Dette er gode nyheter for forkynnere. Moderniteten søkte ideer og presis kunnskap. Går man med dette utgangspunktet til de bibelske tekstene, er det imidlertid lett å bli skuffet. For evangeliene med sine liknelser, fortellinger og bilder har ikke det presisjonsnivået som moderniteten vektla. Derfor er det interessant når *William H. Willimon* snakker om at det postmoderne kulturklimaet bærer i seg en åpenhet for tekstenes *fylde*.²⁶⁷ I den sammenhengen har han gjort en sammenlikning mellom *Lukasevangeliet* og *Koranen*. Sistnevnte er spekket med presise instruksjoner. Når Muhammed får spørsmål, svarer han alltid, i motsetning til Jesus. Dette gjør at *Koranen* framstår som en *slank* tekst. *Lukasevangeliet* derimot er en *fyldig* tekst: I hovedsak er det en fortelling, sjelden møter vi entydige læreutsagn i et objektivt språk, men det vrimler av gåtefulle utsagn, bilder og liknelser. Willimon stiller spørsmålet ved om dette er bevisst dunkelt og tvetydig, for kanskje er det slik at forfatterne vil gjøre noe med leserne og tilhørerne nettopp gjennom det han kaller tekstens motstand?²⁶⁸ Dette åpner for det som kan kalles en *holistisk forkynnelse*, og som kjennetegnes, helt i tråd med kravene til en holistisk forståelse av livet, av et perspektiv som må ta hele mennesket på alvor. Forkynnelse med et kognitivt perspektiv alene, er rett og slett ikke nok. Forkynnelsen må sikte mot en transformasjon av hele mennesket.

²⁶³ Nordhaug, 123

²⁶⁴ Nordhaug, 123-124

²⁶⁵ Nordhaug, 125-126

²⁶⁶ Poe, 130-131

²⁶⁷ Nordhaug, 128

²⁶⁸ Nordhaug, 128

Nordhaugs konklusjon er at nettopp dette fenomenet er noe av det mest interessante ved postmoderniteten; åpenheten for det Willimon kaller fylde. En tekst eller en preken skal ikke være slank og presis for å være attraktiv, fordi det er det sammensatte som fascinerer.²⁶⁹

Allens syn på postmoderniteten som det lovede land når det gjelder forkynnelse, betyr ikke at forkynnelse i vår tid er noen enkel oppgave. Sannsynligvis er det like vanskelig som det alltid har vært. Men når Allen peker på at postmoderniteten representerer det lovede land, så gjelder dette både i forhold til det å la tradisjonens tekster stå der og la dem kommunisere på sine egne betingelser, som nettopp *fyldige* tekster som er i stand til å formidle mange sider ved virkeligheten. Dette er begrunnet i at vår postmoderne kultursituasjon på mange måter er mer lik den kultursituasjonen som rådet på Bibelens tid, enn hva som har vært tilfelle de siste 200-300 årene. I tillegg tror jeg fortellingene om Jesus i en postmoderne kontekst, skaper muligheter for gjenkjennelse og speiling som ikke har vært mulig i en moderne kontekst. Både Jesu møter med andre mennesker og hans autentiske og ekte liv, er viktige bestanddeler i så måte. Samtidig er det viktig å merke seg at de personlige fortellingene, vitnesbyrdene om man vil, i en postmoderne setting på mange måter kan få en renessanse. Disse er ikke uttrykk for irrasjonalitet og fantasi, men tvert imot for levende mennesker som formidler subjektive erfaringer og levende liv. Vitnesbyrdene er uttrykk for personlige, unike og levende fortellinger, som således har relevans, autoritet og er identifiserbare. Gjennom mange menneskers vitnesbyrd kan hele kirkens forkynnelse, og dens teologi, få hjelp til i større grad å ta i bruk et språk som avspeiler de felles erfaringene vi som mennesker har.²⁷⁰

Samtidig fordrer dette både vilje og evne til medvandrermissjon og dialog. "Villigheten til å snakke må ledsages av en villighet til å lytte til menneskers behov," understreker Poe,²⁷¹ for postmoderne mennesker elsker å prate *med* andre, ikke bli snakket *til* av andre.²⁷² Kanskje er det slik at kirken igjen trenger å minnes på at vi mennesker er skapt med to ører, men bare én munn, fordi det i vår kultur trengs stor ydmykhet i møte med menneskers liv. At vi skal lytte dobbelt så mye som vi snakker, tror jeg er et viktig ideal. Likeså at når vi snakker, så skal vi ikke snakke som mennesker som vet, til mennesker som ikke vet, men som medmennesker som deler levd liv.

²⁶⁹ Nordhaug, 128

²⁷⁰ Poe, 136

²⁷¹ Poe, 55

²⁷² Poe, 129

Avslutning

Denne avhandlingen tok utgangspunkt i følgende problemstilling: *Hvordan kan kristen teologi komme vår tids postmoderne subjektivisme i møte?* Som et startpunkt brukte jeg den omfattende analysen av religiøst og spirituelt liv i den vestlige verden som Heelas og Woodhead presenterer i boken *The Spiritual Revolution*. Særlig har jeg konsentrert meg om de to hovedutfordringene som jeg opplever at deres analyse reiser for nåtidig teologi:

1. At spiritualitet som tar menneskers livserfaringer på alvor, vil klare seg godt i det kulturelle klimaet vi lever i.
2. At spiritualitet som engasjerer dybdene i den personlige erfaringen, i vår tid har bedre vilkår enn religiøsitet som forlanger og krever konformitet i forhold til en høyere sannhet.

For å behandle disse utfordringene, belyse temaet og svare på problemstillingen har jeg gått følgende vei:

I en historisk skisse av forholdet mellom teologi og subjektivisme (avsnitt 2.1) har jeg vist at teologien alltid har levd i dialog med og blitt preget av sin samtid og at det å holde samtidens kunnskap på avstand ganske enkelt ikke lar seg gjøre. Dette representerer imidlertid ikke noe negativt faktum, men er et uttrykk for at kristen teologi ikke er sann mot seg selv hvis den ikke våger å leve i nærkontakt med ekstern kunnskap og eksterne strømninger og lytte til de erfaringer som mennesker kommer fram til. Den historiske skissen viste også at teologiens utvikling siden 1500-tallet og fram til i dag har gått i retning av mer og mer vekt på det subjektive.

I forlengelsen av dette så jeg på hvordan mennesket har blitt forstått i henholdsvis modernitet og postmodernitet (avsnitt 2.2). Med dette etablerte jeg det jeg vil kalle noen grunnleggende forbindelseslinjer mellom postmoderniteten og teologien som det ikke har vært lett å understreke i en moderne kontekst; forhold som understreker at mennesket ikke lar seg beskrive ved hjelp av fornuften alene og at postmoderniteten representerer en ny åpenhet for tradisjon og historie.

Det ble fulgt opp i avsnitt 2.3 der jeg argumenterte for at det å forstå pluralisme og teologi som konstruksjon som grunnleggende utfordringer fra postmoderniteten til teologien, representerer både en berikelse og en positiv utfordring, ved at man anerkjenner at teologien hviler på menneskelige og reviderbare konstruksjoner, noe som gir oss mulighet til å se oss selv med nye øyne og reflektere over hvordan vi alltid er henvist til og avhengig av våre kulturelle omgivelser. Dette åpner også opp for at ulike subjektive opplevelser og erfaringer kan bli tatt på alvor.

I diskusjonen om teologiens oppgave i vår tid (avsnitt 2.4) konkluderte jeg med at det må være en sentral oppgave for både kirken og teologien å være opptatt av å kommunisere med og bistå mennesker i deres søken etter mening og helhet i tilværelsen og at dette er en oppgave som fordrer åpenhet for et større mangfold av erfaringer enn de man ofte har legitimert i kirkelige sammenhenger. Dette medfører at jeg ganske tydelig faller ned på en revisjonistisk posisjon, til forskjell fra en postliberal.

Deretter trakk jeg inn påvirkningen fra østlig teologisk tradisjon som en mulighet for reorientering (avsnitt 2.5), noe også Heelas og Woodhead gjør. Særlig så jeg på hvordan min egen tradisjon, den metodistiske, på avgjørende måter har blitt preget av kirkens østlige tradisjon, særlig på forhold som har å gjøre med nærheten mellom Gud og mennesket, nådesynet og erfaringens rolle. Disse vektlegningene skaper muligheter for mer nyanseringer og tilknytningspunkter med vår kultur enn det mye annen vestlig teologi gjør, spesielt knyttet til menneskets utviklingspotensial og synet på at også ikke-kognitive dimensjoner ved tilværelsen er viktige for teologien.

I de to siste avsnittene i del 2, som er de mest omfattende avsnittene, gikk jeg mer konkret inn på hvordan teologien kan artikulere i møte med postmoderne subjektivismen. De forbindelseslinjene som jeg trakk fram i avsnitt 2.6, ser jeg på som grunnleggende. På mange måter vil jeg si at de ansatsene jeg presenterte representerer et evangelium som er befridd fra modernitetens favntak og som gir gode muligheter for kommunikasjon i vår tid.

I del 2.7 konkluderte jeg med at selv om postmoderniteten representerer en stor utfordring for teologien, kan den også ses på som det lovede land når det gjelder forkynnelse, særlig hvis forhold som medvandrermissjon, dialog, evne til å lytte og en åpenhet for tekstenes fylde kan prege det teologiske arbeidet.

Min *konklusjon* er at postmoderniteten representerer bedre betingelser for teologien enn det moderniteten gjorde og at det å åpne opp for mer subjektiv innflytelse på teologien kan virke berikende og sette kirken bedre i stand til å presentere evangeliet på en troverdig og aktuell måte for mennesker i dag. Sånn sett vil jeg hevde at teologien kan møte den postmoderne subjektivismen med åpenhet og i forvisning om at den har noe relevant å tilby. Min begrunnelse for dette ligger primært i følgende to forhold:

- At postmoderniteten og kristen teologi kan gjøre felles sak i synet på at en holistisk tilnærming til det å forstå mennesket er nødvendig, noe som markerer et klart skille fra moderniteten. I dette blir Grenz' ansatser til et postmoderne evangelium viktige. Stikk i strid med Heelas og Woodheads analyse av tradisjonell teologi, vil jeg hevde at disse tilnærmingene er av sentral betydning i kristen teologi.
- At det i tradisjonell teologi ligger muligheter til å artikulere relevante livstolkninger som tar det subjektive perspektivet på livet mer på alvor, og at det dermed ikke er gitt at det er nyere religiøse strømninger som er best i stand til å kommunisere med dagens mennesker for slik å "lykkes" i vårt kulturelle klima.

Min *personlige begrunnelse* for å arbeide med dette temaområdet var tosidig: Jeg ønsket å reflektere over min egen teologi, spesielt i forhold til hvordan denne uttrykkes i min forkynnelse. I tillegg ønsket jeg å gi et teologiteoretisk bidrag til utformingen av en adekvat metodistisk teologi i dag. Når det gjelder den første målsetningen, vil jeg si at det har vært spennende å arbeide med dette temaområdet. På noen områder har jeg blitt styrket i overbevisninger som jeg allerede hadde, mens jeg på andre områder har blitt utfordret til å tenke gjennom forhold både én og to ganger til. Når det gjelder den andre målsetningen, er det mitt ønske at denne avhandlingen kan stimulere til en debatt om hvordan vi som metodistkirke i Norge i dag, basert på vår teologi, historie og tradisjon, arbeider bevisst med vår teologi og dens uttrykksformer. Hensikten med dette er at også vi, som Paulus, skal være i stand til å si at vi vet hvilken tid det nå er, og at vi på den måten settes i stand til å presentere evangeliet på en troverdig, aktuell og relevant måte for mennesker i dag.

Kristne trenger ikke å frykte det ukjente ved fremtiden...Vi har overlevd Jerusalems ødeleggelse, romerrikets fall, føydalsamfunnets sammenbrudd, de religiøse krigene i kjølvanen av reformasjonen, den industrielle revolusjon og to verdenskriger. Vi har til og med overlevd komforten som romerrikets etablerte religion, skismaet mellom øst og vest, korstogene, inkvisisjonen, opplysningstiden og kolonialismen. Vår erfaring med postmoderniteten vil i stor grad avhenge av om vi ser på den som en *fiende* eller en *mulighet*.²⁷³

Kilder

- Allen, Ronald J., Johnston, Scott Black og Blaisdell, Barbara S. (1997): *Theology for Preaching: Authority, Truth and Knowledge of God in a Postmodern Ethos*. Abingdon.
- Andrén, Olof (2001): *Makarios' andliga homilier*. Artos bokförlag.
- Anstorp, T., Hovland, B.I. og Torp, E. (red.) (2003): *Fra skam til verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*. Universitetsforlaget.
- Cobb, John B. (1995): *Grace & Responsibility. A Wesleyan Theology for Today*. Abingdon.
- Eriksen, Maud (2004): *Teologi og postmodernisme – noen grunnperspektiver*. Forelesning ved Det Teologiske Menighetsfakultet.
- Eriksen, Thomas Hylland (2001): *Øyeblikkets tyranni. Rask og langsom tid i informasjonsalderen*. Aschehoug.
- Gilhus, Ingvild og Mikaelsson (1998): *Kulturens refortrylling – nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Universitetsforlaget.
- Gonzales, Justo L. (1999): *Christian Thought Revisited – Three Types of Theology*. Orbis.
- Grenz, Stanley J. (1996): *A Primer on Postmodernism*. Eerdmans.
- Heelas, Paul and Woodhead, Linda (2005): *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell Publishing.
- Henriksen, Jan-Olav (1994): *Tegn, tekst og tolk. Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*. Universitetsforlaget.
- Henriksen, Jan-Olav (1999): *På grensen til Den Andre. Om teologi og postmodernitet*. Gyldendal
- Henriksen, Jan-Olav (2002): "Creation and Construction". I *Modern Theology*, 18:2 April 2002.
- Henriksen, Jan-Olav (2003): *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Gyldendal.
- Henriksen, Jan-Olav (2005): "Spirituality and Religion – Worlds Apart?" I *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 1/2005.
- Jones, Tony (2001): *Postmodern Youth Ministry: Exploring Cultural Shift, Creating Holistic Connections, Cultivating Authentic Community*. Zondervan.
- Jørgensen, Jens-Petter (1999): *Sterk nok til å være svak. Hva som kan skje når en våger å snakke sant om livet...* Luther Forlag.
- Kimbrough Jr, ST (ed.) (2002): *Orthodox and Wesleyan Spirituality*. St Vladimir's Seminary Press.
- Kirkerådet (1999): *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. Betenkning til Kirkemøtet (i Den norske kirke) 1999.
- Krogseth, Otto (udatert artikkel): *Moderne – Postmoderne – Antimoderne*.
- Lester, Ruth (2005): *Early Methodist Life and Spirituality: A Reader*. Abingdon.
- Maddox, Randy L. (1994): *Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology*. Abingdon.
- McGrath, Alister E. (1990): *The Genesis of Doctrine. A Study in the Foundation of Doctrinal Criticism*. Eerdmans.
- Middleton, J. Richard & Walsh, Brian J. (1995): *Truth Is Stranger Than It Used to Be. Biblical Faith in a Postmodern Age*. InterVarsity Press.
- Nordhaug, Halvor (2000): *...så mitt hus kan bli fullt. En bok om prekenen*. Luther Forlag.
- Norheim, Astrid Dalehaug (2005): "Søker Gud utanfor religionen." I *Vårt Land*, 06.08.05.
- Poe, Harry Lee (2001): *Christian Witness in a Postmodern World*. Abingdon.
- Pattison, Stephen (2000): *Shame. Theory, Therapy, Theology*. Cambridge University Press
- Repstad, Pål (1995): *Den sosiale forankring. Sosiologiske perspektiver på teologi*. Universitetsforlaget.
- Runyon, Theodore (1998): *The New Creation – John Wesley's Theology for Today*. Abingdon.
- Tønnessen, Marianne (2005): "Islams nye ansikter." I *Vårt Land*, 13.12.05.
- United Methodist Church, The (2004): *The Book of Discipline*. Nashville.