

Apologetikk og kristen ungdom

Store deler av dette nummeret av *Theofilos* har fokus på formidling av kristen tro til unge i vår tid. Ungdommen vokser opp i en tid preget av et medie- og livssynsmangfold som på en spesiell måte utfordrer vår formidling av kristen tro som sann. Vi trenger her en apologetikk som kan hjelpe de kristne ungdommene i møte med mangfoldet.

Noen vil kanskje frykte at fokus på ungdom trekker apologetikken ned på et altfor lavt nivå intellektuelt. Andre vil kanskje på den andre siden frykte at de unge vil forstrekke seg på alle de vanskelige spørsmålene og ende opp i forvirring og tvil. Er det ikke da best av begge hensyn om vi ikke relaterer apologetikk og ungdom?

Vi som står bak *Theofilos* er overbevist om at apologetikk er viktig også for ungdom, både de yngre og de litt eldre. Trosforsvar er ikke forbeholdt akademikerne, men selvsagt trenger vi spesialister til å gjøre grundig intellektuelt arbeid. Vi må kunne stole på at svarene som gis tåler kritisk granskning. Derfor er også avdelingen *academia* i *Theofilos* så viktig.

Men kristent trosforsvar er ifølge 1 Pet.3,15f. et felles ansvar: *Kristen ungdom trenger apologetikk fordi det er et felles kristent oppdrag*. Ungdommen må – som alle andre – rustes til å gi svar (*forsvar*) og til å gi grunner for troen (*regnskap for håpet*).

Kristen ungdom trenger apologetikk fordi de er opptatt av spørsmål. I barnehager og grunnskoler gis det i dag innføring i filosofi, i undring over livet og i det å stille de store spørsmålene. De unge er også lært opp til å tenke kritisk, til å være

skeptisk til autoriteter og til å finne ut av ting selv. Å forholde seg til typisk enveisservering av enkle sannheter fra kristent hold, blir da vanskelig. Vår formidling trenger å gripe fatt i aktuelle spørsmål, utfordre nettopp til refleksjon og til kritisk tenkning. Sannheten tåler spørsmålene. Det er bare vanetenkningen som ikke tåler det.

Kristen ungdom trenger apologetikk fordi de lever i en hverdag som utfordrer deres tro. De trenger – som oss alle – en hjelp til å møte disse utfordringene. Sekulariseringen utfordrer kristne til å begrunne troen på at det faktisk kan finnes noen guddom. Pluraliseringen utfordrer troen på den éne Gud. Privatiseringen utfordrer det å hevde at kristen tro er mer enn en subjektiv oppfatning, men objektiv sannhet som også hører til i det offentlige rom og tåler både å granskes og å møte alternativene.

Kristen ungdom trenger apologetikk for å rustes i møte med universitets- og høyskoleverdenen. Det norske forskningsprosjektet ”10-25”, som presenteres i dette nummeret, viser at kristent trosforsvar er et forsømt område i ungdomsarbeidet i Norge. Dette er i tråd med med undersøkelser blant annet fra USA (se David Kinamans bøker *unChristian* og *You Lost Me*). Mange kristne ungdommer forlater kristne sammenhenger når de begynner på høyere utdanning. En del av grunnen er at deres tro ikke er rustet til å møte de tankemessige utfordringene fra universitet og høyskoler.

Som respons på noe av behovet som ble avdekket i forskningsprosjektet ”10-25”, fikk Mediehøgskolen Gimlekollen

på rekordtid, – takket være fusjonen med NLA Høgskolen, – i juni 2012 godkjent et nytt emne innen Kommunikasjon og livssyn: ”KL104: Ungdomsarbeid i apologetisk perspektiv”. Dette emnet, som er på 20 studiepoeng, anvender apologetikk inn mot både trosopplæring og evangelisering. Integreert praksis i ungdomsmiljø gjør emnet unikt i forhold til MhGs andre emner innen apologetikk. KL104 fikk da også mange studenter til oppstarten i september. Allerede har flere organisasjoner og institusjoner vist interesse for å tilby dette til sine ungdomsarbeidere fra høsten 2013.

Theofilos ønsker å være med å utruste en ny generasjon kristne til å møte vår tids – og fremtidens – utfordringer. Vi vil både utfordre akademiet til å ta ungdommens livsverden og behov på alvor, og vi vil utfordre kristen ungdom både til å ta tenkning på alvor og til å gjøre seg bruk av de beste apologetiske ressursene.

Bjørn Hinderaker

Høgskolelektor ved Mediehøgskolen
Gimlekollen

I detta nummer...

academia i 2012:2 är en blandning som uttrycker *Theofilos* ambition att spänna över teologi, filosofi och kultur. Greg Laughrey är ledare för schweiziska L'Abri, forskare och författare till flera akademiska och populära böcker i teologi, filosofi och spiritualitet. Greg är expert på den franske tänkaren Paul Ricoeur. I sin artikel tar han upp historiebegreppet i postmodern teori och kritiserar det utifrån Ricoeurs tankar. Han behandlar också relevansen för bibelhermeneutiken.

Atle Ottesen Søvik, studiedekan på Menighetsfakulteten i Oslo, disputerade nyligen på en avhandling om ondskans problem och Guds allmakt. Han har i sin

artikel presenterat en del av materialet från avhandlingen och utvecklar det med flera nya svar som framkommit efter hans avhandlingsarbete. Atle kritiserar och bygger vidare på insikter från Oxfordteologen Keith Ward.

Som Bjørn Hinderaker beskrev i *intro* utgörs en stor del av detta nummer av temat ungdom och kristen tro. Ledare för forskningsprojektet ”10-25” har varit Margunn Serigstad Dahle och hennes artikel är med i den fackgranskade delen, *academia*. Margunns artikel placerar forskningsprojektet in i ett religionspedagogiskt perspektiv, och använder aktuell ungdomsforskning och grundläggande livsåskådningsteori som perspektiv. I *forum* finns artiklar av forskare knutna till projektet ”10-25”: Ingvild Thu Kro, Henrik Kjellingland, Ingvild Hellenes, Øyvind Økland, Lars Dahle, Robert Lilleaasen och Arne Tord Sveinall. Två av artiklarna är baserade på forskningsmaterialet, medan de andra bidragen belyser olika områden som t.ex. apologetik och själavård i relation till de unga. En del av det statistiska materialet är med i detta nummer, medan resten kommer att bli tillgängligt på *Theofilos*' hemsida.

I samband med ”10-25” har detta nummer tagit med tre texter på angränsande tema. Undertecknad har författat en artikel om generation y, d.v.s. de attityder och värderingar som utmärker 80- och 90-talisterna och vilka utmaningar som möter i kommunikationen av den kristna tron. Ett par texter om de två mest lästa ungdomsböckerna (och mest sedda ungdomsfilmerna) någonsin: *Harry Potter* och *Hunger Games* skrivna av Daniel Ringdahl respektive Angelina Liles¹.

1. Ringdahls artikel har tidigare publicerats i ELMs tidskrift *Begrunda* och Liles artikel är en översättning från material som utgår från Round Church i Cambridge. *Theofilos*' redaktion vill tacka alla berörda för att vi får använda deras material här.

Till sist, i *forum*, ryms två tematiskt interrelaterade artiklar om naturalism, vetenskap och tro. Per Landgren, för närvarande gästforskare i idéhistoria vid Oxford University, har utförligt presenterat och återgett en del av den debatt som följt Alvin Plantingas uppmärksammade bok, *Where the Conflict Really Lies*. Ralph Vaags, ledare för Institute for Christian Philosophy samt ämnesföreståndare i filosofi vid Universitetet i Agder har lyft fram och ingående diskuterat flera argu-

ment i Scott Smiths bok *Naturalism and Our Knowledge of Reality*.

Värt att notera är att *Theofilos* hemsida uppdaterats och kommer att fortsätta att uppdateras framöver. Gå gärna in på: www.theofilos.nu.

Med detta önskar *Theofilos* redaktion er en välsignad juletid och gott nytt år!

Tolle lege!

Stefan Lindholm
Redaktör

Postmodernism, History, and Biblical Hermeneutics: Interacting with the Thought of Paul Ricoeur

Dr. Gregory J. Laughery
 Director of Swiss L'Abri Fellowship
greg.laughery@freesurf.ch

Postmodern post-history ideas are not only having an impact on the disciplines of history and literature, but also present a challenge for Biblical hermeneutics, theology, and language. This paper aims to engage various post-history perspectives, and with help from the insights of the notable French thinker Paul Ricoeur, to offer viable alternatives, and then to apply these to the Biblical text.

Introduction

Jean-Paul Sartre, in his thought-provoking novel *Nausea*, brilliantly presents the view that there is a radical contrast between living and telling.¹ Living, for Sartre's narrator Antoine Roquentin, is an actual moment of present experience, while telling is an inimical step away from that experience, yet also a temptation to make sense out of a chaotic set of unexplainables that characterize existence.

Roquentin gives the distinct impression in *Nausea* that telling, memory, and history are fantasy – actual present living is what counts as real. He believes that the only *real* real to be had in this world, where one is continually enchanted by the unreal fabrications and reveries of a narrated past, is the present. The most serious problem for Roquentin however, is that this real is merely a series of disconnected incidences. Nothing in life seems to fit

together. Hours, days, months, and years persist with no genuine beginning or end: monotone. Out of this friction between the *real* real and the empty seduction of the unreal, develops the novel's potent theme: living is like being covered with a blustery cloud of nausea, which seeps into every area of a random existence, and telling, is even worse.

Faithfully keeping track of his present life in a journal, Antoine Roquentin is also involved in the task of writing a history book, which he cannot ultimately accomplish in good conscience. Roquentin recognizes the book has a different set of requirements than his diary ramblings. The latter are a string of irreconcilable moments with no sequential and sensible flow, while the former seeks to discover direction, purpose, and continuity. History however, despite this different orientation, borders on pure imagination: Roquentin fears he merely creates the facts

of his historical research.² Why is living, queries Roquentin, so unlike telling? People are duped in that they are always telling stories, surrounded by stories, and seek to live life as a told story.³ But living always trumps over telling. For Roquentin, there are no true stories. He confesses he would make a dreadful witness, as there is no way of discerning an event from the drone of daily existence. His conclusion is that one must choose: live or tell.⁴

Since the writing of *Nausea* the urgency of this discussion has only been reinforced by recent developments in the discipline of history, where "telling" has been further undermined by new forms of suspicion, which put into question the capability of history to inform us about the veracity of the past. While the old modernist notion of history as uninterpreted and neutral brute facts has rightly been critiqued and surpassed, does this mean that our sole option, as represented by some influential postmodern perspectives today, is to admit that Sartre's Roquentin had it right after all? In response to this problematic, which has multi-disciplinary implications, we intend to explore the extremely significant and vitally essential question: what is history?

Postmodern Post-History

Sartre's *Nausea* captures and expresses crucial questions for understanding our contemporary context. How are we to view the past? Does history have any traction and force for living? In the wake of Jean-François Lyotard's volume, *The Postmodern Condition* and its 'incredulity toward metanarratives,' a large fissure of uncertainty broke open in many disciplines, including history.⁵ Consequently, in addition to the rise of a post-Christian development in Western culture, one of

the most recent "posts" to add to the ever growing list is post-history. A diversity of postmodern scholars would be in broad agreement with the notion that the only past we have is the one we manufacture from the present.⁶ A specific link between this perspective and the one of Sartre's Roquentin is found in postmodern historians and philosophers of history who argue that written narratives are always an inordinate distortion of the past. In facing the anxiety of living, we create a past. Keith Jenkins, one of the most ardent defenders of this point of view, writes:

the idea of the historical past can thus be considered as just one more example of the many imaginaries we have fabricated to make some sense of the apparent senselessness of existence and to protect us from the possible trauma occasioned by having to face radical finitude.⁷

Jenkins, it seems, has much in common with Roquentin. In our postmodern context the notion of any 'true' past is like an illusion. Metanarrative and academic histories, according to Jenkins, are both dead.⁸ It is the present and only the present that accounts for the past. All we have and have ever had are present versions ad infinitum. Insisting that we are faced with an ever growing and endless interpretative freedom regarding history, Jenkins argues we must accept a deep and total uncertainty concerning its veracity.⁹ We are always and inevitably required to make decisions and choices about the past and in so doing, necessarily force our concerns and interests upon it. The past, in itself, has nothing significant attached to it. Jenkins proclaims:

The past contains nothing of intrinsic value, nothing we *have* to be loyal to, no facts we *have* to find,

no truths we *have* to respect, no problems we *have* to solve, no projects we *have* to complete; it is us who decide these things *knowing* – and if we know anything we know this – that there are no grounds on which we can ever get such decisions right.¹⁰

Hayden White, another influential contemporary historian involved in the post-history discussion, is concerned to replace any notions of epistemology and objectivity in history with aesthetics and structure. History, from this perspective, is created by literary art and transformed into literature: history is literary to the core and can only be considered from a literary, not an epistemological point of view. That is, a literary structuring or art inevitably shapes a recounting of the past and in so doing creates meaning the past in itself never has. When historians write narratives they have no choice but to impose a structure and plot, which then results in fictionalizing the narrative. White states:

.... there has been a reluctance to consider historical narratives as what they most manifestly are: verbal fictions, the contents of which are as much *invented* as *found* and the forms of which have more in common with their counterparts in literature than they have with those in the sciences.¹¹

Writing a narrative about the past, according to White, constitutes possible objects of explanation and understanding. This constitution, however, is not to be thought of as found in real events in time, but appears only through a literary invention and a structuring of narrative. Yet it is the narrative telling that leaves us with a distortion of life in the past: narrative has a beginning, middle and end, which thereby alienates it from the authenticity

of real events. Living, as with Roquentin, is not a true or coherent story. White concludes:

What I have sought to suggest is that this value attached to narrativity in the representation of real events arises out of a desire to have real events display the coherence, integrity, fullness, and closure of an image of life that is and can only be imaginary. The notion that sequences of real events possess the formal attributes of the stories we tell about imaginary events could only have its origin in wishes, daydreams, and reveries.¹²

White's complex taxonomy cannot be fully developed here.¹³ Two of his major presuppositions are that the historian invents as much as finds, and that narratives are a mode of recounting, not a mode of discovery.¹⁴ He views the historian as working with disordered and unrelated chronicle type data. The writer then imposes a sequential order, – beginning, middle, end, and an emplotment strategy, which may take the form of a romance – tragedy – comedy – satire. By virtue of this imposition of a form, which is the mode of explanation, moral meaning or content is attached to the narrative.¹⁵ In White's point of view, a plot form or structure functions as a control model, a sort of pre-encoding, a metahistory.¹⁶ This is because emplotting presides over and is that through which the historian is obliged to recount the story.

Post-history thinkers, such as Jenkins and White, are pessimistic about open avenues toward accessing the past. In their view, our present context and writing narratives necessarily function as defeaters of historical knowledge. Under the template of postmodern theory, 'new wave'¹⁷ historians argue that a discovery of an accurate recounting of historical

events in time is an impossible task.¹⁸ In this scenario, writing history has more to do with inventing meaning, than finding it. Any pursuit of the truth of historical occurrence in the past becomes highly dubious and history, understood as an epistemological enterprise, is under demolition.¹⁹

With these brief remarks in mind, we will now move on to further reflect upon and evaluate these ‘new wave’ proposals. Our main purpose in what follows is to interpret and apply the thought of the French philosopher Paul Ricoeur, who is critical of post-history perspectives, and then to draw out several implications for biblical hermeneutics.²⁰

History and Historiography

Discussions concerning the truth value of history have had a long tradition, and as we have pointed out above, more recently postmodern ideas have broken onto the scene, creating and arguing for new ways of viewing history and historiography.²¹ Disagreements flourish on this issue; however, we shall not respond here to the wide diversity of views represented. Rather, we wish to briefly address an important, though frequently neglected question which arises on this register and applies to all disciplines. What is history? An answer may appear obvious, until someone asks us to clarify and elucidate.

Elaboration of the historical rhythm of the text can be aided by considering the relation and distinction between history and historiography. The word history, from our perspective, has the capacity to refer to actual past events in time, while historiography is defined as the complex matter of interpreting and recounting a selection of these events thematically and configuring them into a written narrative.²² Consequently, event and textual

representation of the past never have a one to one correspondence, yet this does not undermine the capacity of historiography to have historical credibility.

One response to postmodernism and its influence on historical questions has been for some scholars to claim that the text is history. Daniel Marguerat, in a discussion of postmodernism and historiography, argues that there is no history without the written plots and interpretations of the historian. He maintains that any distinction between history and written accounts of history has now been destroyed.²³ A somewhat similar view is advanced by Paul Veyne, who proposes a narrativist model of history that is plot-centered; there is no history without the writing of a plot.²⁴ History, Veyne contends, is made by the written construction of plots.²⁵

Such notions of history and writing history are useful in pointing out the role of the historian as interpreter and the importance of narrative configurations, but they have the severe disadvantage of reducing history to interpretation and emplotment, hence devaluing any distinction between historical discourse and history.²⁶ How do we arrive at historical discourse, a selectively written account of history? There has been much debate on this particular issue and it is impossible to cover all the arguments here,²⁷ but we shall closely follow the insights of Paul Ricoeur’s work on this controversial aporia.²⁸ Ricoeur suggests a critical three-fold historiographical operation that comprises, at each level, enrichment and problematization.²⁹

First, Ricoeur argues, we begin with an investigation of what we find in sources and documentation. These *detail* sources, for example, traces (marks left by people and things in passing through time), testi-

mony, and chronicles can be evaluated and to some degree verified as to their reliability. Sources are not, at this stage, what Ricoeur refers to as 'la connaissance historique' (historical knowledge). According to Ricoeur, on this level, historical occurrence has a twofold epistemological status: it brings about statements of details that can be affirmed or negated by testimony, trace, or documentation, and it plays a role in the overall explanation and narrative configuration, where it passes from the status of a verifiable occurrence to an interpreted occurrence. In spite of the instability of the relation between the occurrence and its documentation, there is no reason to assume that the occurrence was not an *actual* event in the world prior to its documentation.

Second, there is an explicative/comprehension level, which concerns not just 'who', 'where', and 'when', but 'why', 'to what effects', or 'results.' This level comprises such elements as social, political, or economic considerations that ripple out from an occurrence in the past. On this level, as Ricoeur points out, there are conflicting models of the *erklären* (explanation) and *verstehen* (understanding) of past occurrences as historical knowledge: some *explain* by subjecting the past to laws or regulations, others *understand* by connecting the past to teleology. The notions of epistemological value are attached to one or the other of these models of cultivating and articulating the past. In effect both attempt, albeit in different ways, to establish something of a scientific dimension of historical discourse through centering on understanding (Dilthey) or explanation (Hempel). However, in Ricoeur's view, the problematic is that explanation without understanding or understanding without explanation results in a truncated epistemolo-

gy. In the debate between these models, Ricoeur highlights the work of G. H. von Wright in *Explanation and Understanding*³⁰ (who situates the conflict in Plato and Aristotle). Von Wright attempts to synthesize the regulatory (laws) and the causal (teleological) in connection with human action. In finding such a point of view promising, Ricoeur ponders the following question: does a narrative ordering assure the unity of a mixed model?³¹ This question leads us to the next stage of the historiographic operation.

Third, the interpreted sources and the explanations and understandings are configured in (re) writing a grand historiographical narrative,³² which aims to be a representation of the past. This (re) writing representation is connected to memory, the intentionality of the historiographer, and the target of recounting truth about the past in dependence on the previous levels. At this point, the historiographical operation is brought to closure.³³ Ricoeur prefers the term 'représentance'³⁴ for the combined three level operation in order to emphasize that historical representation is working towards bringing to light the targeted reference. These three distinct, yet related levels of operation, offer a critical knowledge of the past.

Ricoeur's threefold notion of the historiographical operation shows that history and historical discourse are not to be equated. For Ricoeur, there is a behind the text or an outside the text that merits consideration in historical inquiry. Trace, testimony, and représentation, stand for something that took place outside the text.³⁵ While the behind or outside the text are not the only concerns in the interpretation of historical discourse, they nevertheless remain valid interests.³⁶ Historical occurrences only become historical discourse when they are written,

while history remains history even though it is not written down.³⁷ Thus, we are not merely interested in texts, but in a reliable interpretation of the historical character of the events which the texts represent.

As we have seen in the previous section, the disciplines of literature and modern literary criticism are having a marked impact on notions of history. One important reason for this is the contemporary emphasis on literature inaugurated by both French and Anglo-Saxon theorists.³⁸ Let's focus again, but now more particularly on a critical engagement with Hayden White, as his influence in this discussion is considerable. On the narrative level, according to White, the historian constructs narrative meaning through the chosen plot form or typology as a literary endeavor. This literary configuring gives the narrative a fictional content, while a reliable representation of events in the world pales into relative obscurity on the referent register of the grand narrative.³⁹

The fact that narratives are constructed is not in dispute, yet there are questions concerning White's views. Why should narrative construction, which many scholars acknowledge, banish historical occurrence, sense and reference? Does narrative construction exclude a credible representation of the past?⁴⁰ Furthermore, why should one presuppose there is no narrative structure (beginning, middle and end), which a narrative may reflect, prior to its literary construction?⁴¹ While appreciative of White's emphasis on the structured imagination and its correlation to creativity and form, Ricoeur remarks:

On the other hand, I regret the impasse that White gets caught up in in dealing with the operations of

emplotment as explanatory models, held to be at best indifferent as regards the scientific procedures of historical knowledge, at worst a substitutable for them. There is a true *category mistake* here which engenders a legitimate suspicion concerning the capacity of this rhetorical theory to draw a clear line between historical narrative and fictional narrative (*récit historique et récit de fiction*.)⁴²

White's theory includes further drawbacks. He both neglects the realist dimension of fiction and stresses an almost exclusive focus on the choice of pre-narrative strategies and emplotment, to the detriment of a concern for the fidelity of a representation of the past.⁴³ One of the marked results of this strategy is that it becomes necessary to view historical discourse as constitutive of, rather than connected to, historical occurrence and life.⁴⁴

Historical investigation and the view of historical discourse today have been strongly influenced by White's work. He has made a forceful contribution to moving historical discourse from the domains of history, literature, science, and epistemology, and locating it exclusively in the realm of literature. White relegates or reduces historical inquiry to a third level (in Ricoeur's operation) literary quest.⁴⁵ In so doing, White's views render it extremely difficult to draw distinctions between historical discourse and fiction. The major aporia that such an incapacity creates is that it puts in question the accessibility of the past. Ricoeur states:

... it is the relation between the organizing paradigms of the discipline of history and those which control the composition of literary fictions which has provoked a de-classification of history as know-

ledge with a scientific pretension and its reclassification as literary artifice, and in relation to this caused a weakening of epistemological criteria of differentiation between history proper and the philosophy of history.⁴⁶

This brief examination, by and large focused on Ricoeur's interaction with White and contemporary scholarship, should not be read as merely a critique, but also as a means of conveying his own positive proposals. There is a clear indication of how, in Ricoeur's opinion, an over-determined literary focus has the tendency to reduce historical discourse to fictional literature and rhetorical strategies. He, as others, strongly argues for maintaining the distinction between historical discourse and fictional literature in that historical discourse has different concerns, referents, and targets. The reductionism of White and Jenkins brings with it an epistemological dilemma with respect to the fidelity of a *representation* of the past. Ricoeur's conflict with such scholarship has been underscored in showing that the literary-narrative turn, in this school of thought, is now more often concerned with literature and literary criticism, than it is with epistemology and objectivity. There is no question that the move towards narrative as a literary vehicle for recounting events of the past is valid,⁴⁷ but the perils of a declassification of historical discourse into fictional literature are troubling and therefore call for a vigilant epistemology.⁴⁸ Historical discourse is indeed literature, yet in Ricoeur's view, it is essential that we not abandon scientific investigation or critical analysis with respect to sources, explanations, and understandings, that pertain to questions of the past.⁴⁹

The representation of the past is not a

copy or projection, a correspondence of mental image and something absent, but rather a something represented *standing in place of* that which once was and no longer is.

Two ideas are involved here: on one hand, the idea that a mark has been left by the passage of some being, on the other, the idea that this mark is the sign 'standing for' ('valant pour') the passage. The significance of the trace combines a relation of causality between the thing marking and the thing marked, and a relation of signification between the mark left and the passage. The trace has the value of effect-sign.⁵⁰

In this sense, the trace does not belong to some form or expression of a naïve realism or idealism, but to what Ricoeur refers to as a 'critical realism', in this context, a 'profound analysis of what constitutes the intentionality of historical discourse.'⁵¹ A *représentance* of the past is expected to be connected to reconstructions of actual occurrences, real people, and truthful circumstances.⁵² This historical narrative articulation can be said to constitute a 'pact' between author and reader.⁵³ Historians, on this view, are not mere narrators, but argue a case for the actual occurrences and real people they attempt to represent. Historical discourse has a target — a reliable representation of the past. Ricoeur comments:

It is in no way my intention to cancel or to obscure the differences between history and the whole set of fictional narratives in terms of their truth-claims. Documents and archives are the 'sources' of evidence for historical inquiry. Fictional narratives, on the other hand, ignore the burden of providing evidences of that kind.

I should want to stress that as 'fictive' as the historical text may be,

its claim is to be a representation of reality. And its way of asserting its claim is to support it by the verificationist procedures proper to history as a science. In other words, history is both a literary artifact and a representation of reality. It is a literary artifact to the extent that, like all literary texts, it tends to assume the status of a self-contained system of symbols. It is a representation of reality to the extent that the world it depicts - which is the 'works world' - is assumed to stand for some actual occurrences in the 'real' world.⁵⁴

In fictional literature, it can also be said, there is equally a 'pact' between author and reader, but in this case there is no expectation, nor demand, for the same level of an extra-linguistic *referent* on the narrative register. Thus, historical discourse and fiction are story, in that both are configured through imagination and emplotment, yet historical discourse cannot be reduced to fictional literature.⁵⁵ The field of operation for historical discourse, which has been developed in the previous pages, is obliged to include faithful representations of the past, not merely imagination, plot, and a literary form.

Biblical Hermeneutics

Postmodern post-history theories have not only had an impact on the disciplines of history and literature, but they are connected to the discussion of biblical hermeneutics, language, and theology.⁵⁶ A hermeneutic non-realism posits the notion that text and reader are freed from any constraints of events in time that may have a bearing on interpretation.⁵⁷ When meaning is disconnected from historiographical representation, the possibility of subjectively objective knowledge of what once was comes undone.⁵⁸

In addition to historical questions, bib-

lical interpretation today is heavily influenced by the relatively recent interest in literary criticism and narrative.⁵⁹ The narrative turn has become the object of intense debate. In the light of contemporary literary theories and notions of history promoted by 'new wave' historians, how are we to engage the biblical text? Do we interpret the Bible as 'historicized fiction,' 'fictionalized history,' or with another approach all together?⁶⁰ There are claims by some that the Bible is fictional in character, while others argue that biblical history and any conception of fiction are in total conflict.⁶¹

Ricoeur has given us a useful critique of 'new wave' proposals and provided helpful insights in the discussion above concerning history and historiography, but the matter before us now is to investigate how these would apply, albeit tentatively, to biblical hermeneutics. Frequently understood to be affirming different things on the subject of the Bible and biblical interpretation,⁶² Ricoeur's general hermeneutical discussion of historical discourse and literature is nevertheless of value for maintaining that historical accounts have referents outside the text.⁶³ Working from this general hermeneutical perspective, one must not automatically reduce the biblical text to simply fictional literature.

To start with, Ricoeur strongly suggests that an intertextual approach is important for biblical hermeneutics.⁶⁴ This means that biblical narrative must be interpreted in relation to other biblical genres such as wisdom, hymn, prophecy, and so on.⁶⁵ Whether it be Exodus, Psalms, Isaiah, a gospel, or letter, each text has a temporal dimension and message that needs to be put into a historical, literary, and theological dialogue with the other. This hermeneutical perspective

orients the interpreter towards an investigation and evaluation of each text on a case-by-case basis in order to determine the author's literary act as expressed in the genre of the text.⁶⁶

Several biblical texts, including Exodus and the gospels, vehemently announce that there is a theological dimension to history. As a listener to that which is recorded in the Scripture,⁶⁷ Ricoeur may be open to a view that the God who is named by the biblical text, does something outside the text, which is now a *représentance* in the text. Ricoeur observes:

... the naming of God in the resurrection narratives of the New Testament is in accord with the naming of God in the deliverance narratives of the Old Testament: God called Christ from the dead. Here, too, God is designated by the transcendence of the founding events in relation to the ordinary course of history.

In this sense, we must say the naming of God is first of all a moment of narrative confession. God is named in 'the thing' recounted. This is counter to a certain emphasis among theologies of the word that only note word events. To the extent that the narrative genre is primary, God's imprint is in history before being in speech. Speech comes second as it confesses the trace of God in the event.⁶⁸

The historical character of the text is clear. Testimony to the Resurrection,⁶⁹ for example, requires the historical status: *something happened*, which left a trace, and was recorded in the narratives as an event in time. The gospel writers' interpretations concern that *which actually happened*.⁷⁰

The witness is a witness to things that have happened. We can think

of the case of recording Christian preaching in the categories of the story, as narration about things said and done by Jesus of Nazareth, as proceeding from this intention of binding confession-testimony to narration-testimony.⁷¹

Numerous testimonies in the biblical text are not merely text, but they represent, stand for, and are a trace of God's activity in time in the real world.⁷² Ricoeur has argued that the mark or trace of God in history is prior to it being recounted in a narrative.⁷³ Biblical historical narrative aims to be a representation of what is behind the text. He also draws from the prophetic tradition in addition to the gospel narratives for a notion of testimony. Historical occurrences of God's action have taken place and are witnessed to by the prophets. Prophetic moments are connected to historical moments – testimony is bound to confession and narration – in a motion from first Testament prophecy to second Testament gospel and letter.⁷⁴

Ricoeur points out, for example, that the Christological kerygma is something 'which demands narrative.' In other words, there is something preceding that which is narrativized, something 'behind' or 'outside' the text. Ricoeur appeals to 1 Corinthians 15:3-8, 'that Christ died for our sins according to the Scriptures, that he was buried, that he was raised on the third day according to the Scriptures, and that he appeared to Peter and then to the Twelve,' arguing that the four aorist verbs show a provocation to narration.⁷⁵

As I have already mentioned above, Ricoeur is often interpreted in a variety of ways on the question of biblical interpretation. He has explored the aesthetic narrative interests of the fictional dimension of the biblical text; however, he has also maintained an emphasis on the realism of

its historical event character.⁷⁶ One finds in his work an ongoing challenge to a postmodern non-referential literary focus on history and biblical narrative, combined with an illuminating interest in a representation of times past in the text.

This leads to three salient observations on how Ricoeur's work can offer a valuable response to postmodern post-history thinking about the biblical text. First, in contrast to a postmodern uncertainty pertaining to historical discourse and history, it can be argued that there is a real history outside the text and a scientific and epistemological pretension in writing about this. Second, while there is a marked literary aspect of historical discourse, a postmodern post-history declassification of historical discourse into fictional literature is untenable. A relation and distinction formulation, that takes into account imagination and emplotment on the one hand – and the grounds of an historical intentionality of representation that targets real people, events, and situations on the other, preserves the tension, while fending off polarizing tendencies. Third, there is a rapport between a general and biblical hermeneutics, in that both argue for a real world outside the text. We can carefully affirm and credibly defend the view that many parts of the Bible are concerned with historical discourse, which aim at recounting events that actually took place in time.

Notes

1. J-P. Sartre, *La nausée*, Paris: Gallimard, 1938; *Nausea*, trans. L. Alexander, (New York: New Directions, 1959.) We are indebted to M. Freeman, *Rewriting the Self. History, Memory, Narrative*, (London: Routledge, 1993) for some of these comments on *Nausea*.

2. *Nausea*, 39.

3. *Ibid.*, 39-40.

4. *Ibid.*, 39; 170-178. Ironically, at the end of the novel Roquentin ponders the question: might telling, in spite of its drawbacks, give him a story which will allow him to affirm his existence?

5. J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984) xxiv. See also, K. J. Vanhoozer, "Pilgrim's Digress: Christian Thinking on and about the Post/modern Way"; J. K. A. Smith, "A Little Story about Metanarratives:

Conclusion

We began this paper with provocative thoughts from Sartre's book *Nausea* and the problematic of living and telling. His narrator, Antoine Roquentin, forcefully puts forward the notion that living, as a present moment triumphs over all else. *Nausea* not only negates telling, but it reduces reality to a random set of sequences that lead to nothing. Why is living, queries Roquentin, so unlike telling?

This view, as we have seen, left the legacy of a strong polarization that surfaced, notably, in what we referred to as postmodern post-history. Present moments and literary structures in this perspective, it is argued, defy the reliability of knowledge of the past. Living is assumed to negate telling, as telling is a distortion connected to imaginative fantasy. In contrast, our contention is that an ontology and epistemology of telling cannot be denied its place in imaginative living. Historiographical narratives are configured by and out of something that precedes them. They are not distortions, but representations of life with aims, targets, and goals. Living and telling therefore should be understood as related and distinct, whereas reductionism, for *Nausea*, and postmodern post-history, is unfortunately all too often prominent when it comes to embracing and engaging the complexity of configuring time and action in living and telling.

Lyotard, Religion, and Postmodernism Revisited”, 261-276 and M. Westphal, ”Onto-theology, Metanarrative, Perspectivism and the Gospel”, in M. Penner, ed. *Christianity and the Postmodern Turn* (Grand Rapids: Brazos, 2005).

6. K. Jenkins, *Why History? Ethics and Postmodernity* (London: Routledge, 1999); H. Kellner, *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1989); H. White, *Metahistory, The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973); F. Ankersmit, ”Historical Representation”, *History and Theory* 27 (1988), 205-228. As present representation becomes true history the hermeneutical concern is aesthetic, not epistemological. This means that the focus is entirely on the representation itself, rather than through it to the reality it targets.

7. Jenkins, *Why History? Ethics and Postmodernity*, 14.

8. Jenkins, *Refiguring History. New Thoughts on an Old Discipline* (London: Routledge, 2003), 15-16. Some historians, argues Jenkins, still hopelessly aim for truth and objectivity in history: an epistemology. In his view they should abandon such pretensions and become happy relativists. Postmodernism, for Jenkins, goes far beyond a plurality of interpretations in that it undercuts any notions of form or content, making it impossible to say what history is.

9. Jenkins, *Refiguring History*, 10.

10. *Ibid.*, 29. Italics original.

11. White, ’The Historical Test as a Literary Artifact,’ in: *History and Theory: Contemporary Readings*, B. Fay, P. Pomper, R.T. Vann, eds. (Oxford: Blackwell, 1998), 15-33, esp. 16. (Italics his).

12. White, *The Content of the Form* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), 1987, 24.

13. See A. Munslow, *Deconstructing History* (London: Routledge, 1997), 140-162, for a fuller introduction to White’s views.

14. White, ”Afterword”, in *Beyond the Cultural Turn*, V. Bonnell and L. Hunt, eds. (Berkeley: University of California Press), 1999, 315--324, argues that it is an illusion that ”facts” are discovered not constructed. N. Carroll, ’Interpretation, History and Narrative,’ in: *The History and Narrative Reader*, G. Roberts, ed. (London: Routledge, 2001), 246-265, esp., 251, usefully points out in respect to White’s view, ”The notion of *invention* here is a bit tricky and open to equivocation. In one sense, historical narratives are inventions, viz. in the sense they are made by historians; but it is not clear that it follows from this that they are *made-up* (and are, therefore, fictional).” (*Italics* and parenthesis his).

15. White, ”Narrativization” in *On Narrative*, W. J. T. Mitchell, ed. (Chicago: University of Chicago Press), 1981, 249-254, esp. 253: narrativization teaches about ”moral wisdom, or rather about the irreducible moralism of a life lived under the conditions of culture rather than nature ... narrative has the power to teach what it means to be *moral* beings (rather than machines endowed with consciousness).” (*Italics* and parenthesis his).

16. White, *Metahistory*. See Kellner, *Language*, 193-227, esp., 197 for a discussion of *Metahistory*. Kellner reads White’s worldview as centered on humanism. Historiography is about human choice and a fortification of human mastery, connected to rhetorical language power. Also, W. H. Dray, ”Narrative and Historical Realism”, in *The History and Narrative Reader*, 157-180, for an insightful discussion of White’s views.

17. Munslow, *Deconstructing*, 19, refers to ”new wave” historians, such as Hayden White and Keith Jenkins, who emphasize the form - content relation and the inescapable relativism of historical understanding.

18. D. Carr, ”Life and the Narrator’s Art”, in: *Hermeneutics and Deconstruction*, H. J. Silverman and D. Ihde, eds. (New York: State University Press of New York), 1985, 108-121, refers to this pejoratively as the ”standard” view today.

19. M. Stanford, *An Introduction to the Philosophy of History* (Oxford: Blackwell, 1998), 227-263.

20. Ricoeur’s work is one of the most prominent enterprises to peruse for an investigation into the questions of history, narrative, and biblical hermeneutics, as his writings for the last two decades clearly attest. Ricoeur, *Temps et récit, I-III*, (Paris: Seuil, 1983-1985). (*Time and Narrative, I-III*, trans. K. McLaughlin and D. Pellauer, 1-2 and K. Blamey and D. Pellauer, 3, Chicago: University of Chicago Press, 1984-1988). ”Philosophies critiques de l’histoire: recherche, explication, écriture”, in: *Philosophical Problems Today 1*, G. Fløistad, ed. (Dordrecht: Kluwer, 1994, 139-201). ”Philosophies”, has not, to my knowledge, appeared in English. The English translations for this work are my own. ”Biblical Hermeneutics”, *Semeia* 4, (1975), 29-148; *La Mémoire, L’Histoire, L’Oubli* (Paris: Seuil, 2000). (Memory, History, Forgetting, trans. K. Blamey and D. Pellauer Chicago: University of Chicago Press, 2004). Ricoeur and A. LaCocque, *Penser la Bible* (Paris: Seuil, 1998). (*Thinking Biblically, Exegetical and Hermeneutical Studies*, trans. D. Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 1998).

21. Jenkins, *Re-Thinking History*, London: Routledge, 1991; *The Postmodern History Reader*, ed., (London: Routledge, 1997). Munslow, *Deconstructing*. P. Zagorin, ”History, the Referent, and Narrative Reflections on Postmodernism Now”, *History and Theory* 38, (1999), 1-24.

22. Following P. R. Davies and J. Rogerson, *The Old Testament World* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989), 218. See also, G. J. Laughery, *Living Hermeneutics in Motion: An Analysis and Evaluation of Paul Ricoeur’s Contribution to Biblical Hermeneutics* (Lanham: University Press of America, 2002).

23. D. Marguerat, *The First Christian Historian, Writing the Acts of the Apostles*, trans. G. J. Laughery, K. McKinney and R. Bauckham (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 5-7.
24. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (Paris: Seuil, 1971). Kellner, *Language*, 305-307, esp. 306, has a brief discussion of Veyne's work. He is appreciative of Veyne's position as 'it is couched in terms that are *moral* and *aesthetic*.' (*Italics his*).
25. See Ricoeur, *Temps*, I, 239-246 (*Time*, I, 169-174) for a critical interaction with this perspective.
26. We will be using the term historical discourse to refer to written accounts of the past. Our hope is that the different terminologies used will be clear enough for the reader to discern the meaning of the terms 'history,' 'historiography,' and 'historical discourse,' which all may refer to written accounts.
27. For further discussion see R. J. Evans, *In Defence of History* (London: Granta, 1997); Jenkins, *Re-Thinking*; C. B. McCullagh, *The Truth of History* (London: Routledge, 1998).
28. See footnote 20 for the importance of interacting with Ricoeur on this question.
29. Ricoeur, "Philosophies", 140, views this enriching as the capacity of one level to bring greater clarity and precision to the other, while at the same time there remains epistemological problems that pertain to each level. Ricoeur, *La Mémoire*, 170, also stresses that the three-fold operation is not to be understood as a chronological succession.
30. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding* (Ithaca: Cornell University Press, 1971).
31. Ricoeur, "Philosophies", 154.
32. While it is true that there is also non-narrative historiography it is narrative historiography that has recently created the greater amount of discussion.
33. Ricoeur, *La Mémoire*, 169-170, 303-304.
34. *Ibid.*, 304, 340-369.
35. It is true that what interpreters have is the text, but the text has the capacity to point, beyond itself, to whom and what are behind it.
36. Ricoeur has stressed that the interpretation of a text is concerned with the world that unfolds in 'front' of the text, but this does not mean that he refuses an appropriate emphasis on a historical referent behind the text. See his discussions in, *From Text to Action* (Evanston: Northwestern University Press, 1991), 75-88; *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press), 1976; and "Esquisse de conclusion," in *Exégèse et herméneutique*, X, Léon Dufour, ed. (Paris: Seuil, 1971), 285-295. See also, Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), esp. 6-13.
37. D. W. Bebbington, *Patterns in History: A Christian View* (Downers Grove: IVP, 1979), 1-2, points out, "In the English language the word 'history' can mean either what people write about time gone by, that is historiography; or else it can mean what people have done and suffered, that is the historical process."
38. Ricoeur, "Philosophies", 159, 168-177. Ricoeur discusses these schools of thought, drawing out both the convergences and divergences in a useful manner.
39. White is correct to reject a naïve realism found in a positivist notion of historical discourse, but his reclassification seems to do away with the problematic of the referential dimension of such a literature. While it is true that some modernist ideas concerning history writing are defective: just the facts or neutral and entirely objective representation are surely in need of a credible critique, it is unnecessarily pessimistic to assume that knowledge of the past is solely a creation of the present or that narrative inevitably distorts real events in time beyond all reliable representation.
40. See A. P. Norman, "Telling it Like it Was", in *The History and Narrative Reader*, 181-196, esp., 191, who argues, "A good historian will interact dialogically with the historical record, recognizing the limits it places on possible construals of the past. Of course historians select their facts, and obviously the stories they tell are incomplete. But by itself this does not mean that the result is distorted or false."
41. White, *The Content*, 192-193, strongly argues that there is no narrative structure in life, prior to a literary construction. D. Carr, *Time, Narrative, and History* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 11-12, 49-50, 59-60, esp. 49, maintains that White and other theorists treat structures, "as if they were imposed on meaningless data by the act of narration itself, as if the events of life, experiences and actions, had no structure in themselves and achieved it only at the hand of a literary invention." Carr challenges White's perspective, contending that life itself has inherent structures that are reflected in narrative.
42. Ricoeur, *La Mémoire*, 327-328 (*Italics his*).
43. White, *The Content*, 192-196 and "Historical", 15-33.
44. W. V. Harris, *Literary Meaning* (London: Macmillan, 1996), esp. 157-174, argues that if historical discourse is merely a narrative construction, fictionality reigns.
45. See the development of Ricoeur's notion of historical discourse above. For Ricoeur, the third level is the last in a sequence which depends on sources (trace, testimony, documents) and explanation and understanding.
46. Ricoeur, "Philosophies", 171-172.
47. Ricoeur's work in, *Time and Narrative*, is one major example of this contribution.

48. Ricoeur, *La Mémoire*, 223-226, views a vigilant epistemology as also guarding against a naïve realism, the notion that historical occurrence and historical discourse amount to the same thing.
49. Ricoeur, "Philosophies", 167-168. Also, Evans, *In Defence*, 73. See also, Bebbington, *Patterns*, 5, who writes that history is a science in that it is comparable to, 'Wissenschaft: the systematic quest for ordered knowledge' (*Italics his*).
50. Ricoeur, "Philosophies", 196. (parenthesis mine).
51. *Ibid.*, 196. See also, M. C. Lemon, *The Discipline of History and the History of Thought* (London: Routledge, 1995), 4-41, for a fecund discussion of history.
52. Ricoeur, *Time and Narrative*, III, 142, points out, "Unlike novels, historians' constructions do aim at being reconstructions of the past ... historians are subject to what once was."
53. See G. Steiner, *Real Presences* (London: Faber & Faber, 1989), 89-97, who writes of a "semantic trust" without which there would be no history as we know it - a trust between word and world - a necessary covenant between word and object that calls us to respond. He argues for "real presence" versus "real absence."
54. Ricoeur, "Can Fictional Narratives be True", *Analecta Husserliana* XIV (1983), 3-19, esp. 4-7.
55. Laughery, *Living Hermeneutics*, 105-128.
56. Laughery, "Language at the Frontiers of Language", in: *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*, C. G. Bartholomew, C. J. D. Greene, K. Möller, eds. (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 171-194. S. D. Moore, "The Post Age," Stamp", *Journal of the American Academy of Religion* LVIII/3 (1989), 543-559; *Postmodern God: A Theological Reader*, G. Ward, ed. (Oxford: Blackwell, 1998); A. C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); K. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), are all examples of an awareness of the influence of postmodernism in these fields.
57. For further discussion on this issue, see J. D. Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, (New York: Harper & Row, 1973); *The Power of Parable: How Fiction by Jesus became Fiction about Jesus* (San Francisco: Harper One, 2012). S. McFague, *Models of God* (Philadelphia: Fortress, 1987). Laughery interacts with Crossan's previous work on parables in: *Living Reflections: Theology, Philosophy, and Hermeneutics* (Huémoz: Destinée, 2010), 127-147; and in *Living Hermeneutics*, 79-105.
58. The notion of 'subjectively objective knowledge' underscores the perspective that the knower (subject) is always involved in the knowing (object). Our wager, therefore, is that there is no such thing as solely subjective or objective knowledge. When it comes to knowing, both are necessary and neither dimension effaces the other. This means that knowledge is a tensional and interactively dynamic affair. See Laughery, "Evangelicalism and Philosophy", in: *The Futures of Evangelicalism: Issues and Prospects*, C. G. Bartholomew, R. Parry, and A. West, eds. (Leicester: IVP, 2003; Grand Rapids: Kregel, 2004), 246-270.
59. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 15, remarks that a more marked interest in a literary perspective of the Bible begins to arise in the 1970s. See also, H. Blocher, "Biblical Narrative and Historical Reference," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 3, (1989), 102-122.
60. Alter, *Art*, 1981, 34, 41 uses these terms without a great deal of clarity or identification as to whether they are the same or different modes of narrating. See V. P. Long, *The Art of Biblical History* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 59-62, for an insightful perspective and clarification of terminology. Also, M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 1-57.
61. See Long's excellent discussion in *Art*, 58-87 of these two views. Long's own position can be summarized in the following manner. The word fiction may be understood in two senses. Fiction is a literary genre and fiction is artistry, creativity, skill. The former may be in conflict with historiography, while the latter need not be. If these two senses are kept in mind, it may be possible to continue to speak of fiction and history as opposites, while at the same time acknowledging that all historiography is fictionalized, while recognizing nevertheless that this does not negate the intent to recount historical occurrences in the real world.
62. See, Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); J. Fodor, *Christian Hermeneutics. Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1995); D. R. Stiver, *Theology After Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology* (Louisville: Westminster/John Knox, 2001), and Laughery, *Living Hermeneutics*, for recent evaluations of Ricoeur's work.
63. Ricoeur, "Philosophical Hermeneutics and Biblical Hermeneutics", in: *From Text to Action*, (Evanston: Northwestern University Press, 1991), 89-101. Stiver, *Theology*, 123-136, esp., 124 and "Ricoeur, Speech-Act Theory, and the Gospels as History", in *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*, 50-72, argues that Ricoeur's position is "much more historical than some believe," while including the caveat that he is emphasizing that Ricoeur's philosophical views allow for diverse theological appropriations.
64. Ricoeur and LaCocque, *Thinking Biblically*, ix-xix.
65. Ricoeur, "Naming God", in *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, M. I. Wallace, ed. (Minneapolis: Fortress, 1995), 217-235 and "Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique", in *La Bible en philosophie, Approches contemporaines* (Paris: Cerf, 1993), 27-51, esp. 35.
66. See Long, *Art* and "Historiography of the Old Testament", in *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*, D. W. Baker and B. T. Arnold, eds. (Leicester: IVP, 1999), 145-175, who has

insightful suggestions on the importance of genre and the various methods of investigating the first Testament. Also, T. Longman, "Storytellers and Poets in the Bible: Can Literary Artifice Be True?", in: *Inerrancy and Hermeneutic*, H. Conn, ed. (Grand Rapids: Baker, 1988), 137-150.

67. Ricoeur, "Naming", 217-235, esp., 224.

68. *Ibid.*, 225.

69. Ricoeur, *La Mémoire*, 457-480, shows the devastating results of the metanarrative of death. He argues that for Heidegger the future is under the sign of *being towards death*, and as such the indefinite time of nature and history are subsumed to mortal finitude. In contrast, Ricoeur contends that death is an interruption and proposes *being towards life* as the desire to be (to live) and the power to act, which gives the historian a remembering voice in time. See also, 604-656, where Ricoeur has a detailed discussion of the notions of love, pardon, memory, and gift frequently connected to the two Testaments.

70. Ricoeur, "Reply to L. S. Mudge", in: *Essays on Biblical Interpretation*, L. S. Mudge, ed. (Philadelphia: Fortress, 1980), 43-44. At this juncture, 1979-1980, Ricoeur is wrestling with the question of whether testimony can preserve the connection between sense and referent. It would appear, from his more recent work in *La Mémoire* and "Philosophies", the response would be yes. See also Vanhoozer, *Biblical*, 140-141 and 275-289; Fodor, *Christian*, 226-289; Stiver, *Theology*, 123-124 and 188-250; Laughery, *Living Hermeneutics*, 105-148 and 151-162 for a more extensive development of this question.

71. Ricoeur, "Towards a Hermeneutic", *Essays*, 134-135. Confession is central to testimony, but this is not merely a confession of faith, but also of meaning. For Ricoeur, there is a dynamic interaction of meaning and fact and confession and narration.

72. See Ricoeur, "Philosophical", in: *From Text*, 89-101. There is a coherence here on the level of general and biblical hermeneutics in that both affirm there is a behind or outside the text that must be taken into consideration in its interpretation. For a discussion of Ricoeur's views of the relation between philosophical (general) and biblical (special) hermeneutics, see Laughery, *Living Hermeneutics*, 43-55, and "Language", above.

73. Ricoeur, "Toward a Hermeneutic", *Essays*, 73-118, esp., 79.

74. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", 135-139.

75. Ricoeur, "Le récit interprétative. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion", *Recherches de science religieuse* 73 (1985), 17-38, esp. 20-21; "Herméneutique", 27-51 and "From Proclamation to Narrative", *Journal of Religion* LXIV (1984), 501-512.

76. Laughery, *Living Hermeneutics*, 131-148. Stiver, *Theology*, 196-219. See also, Vanhoozer, *Biblical*, 282, while not always sharing the view that Ricoeur does enough to distinguish history and fiction states: "Indeed, I have already suggested that Ricoeur's own prescriptions for mediating history and fiction and preserving the realism of the event are a sufficient cure for the occasional lapses in hermeneutic equilibrium."

The Problem of Evil: A New Solution

Atle Ottesen Søvik

Dean of Studies, MF, Norwegian School of Theology

Atle.O.Sovik@mf.no

I have recently presented a new solution to the problem of evil, by expanding on Keith Ward's ideas about the subject. In this article I present my solution to the problem of evil, but I add several new data and arguments concerning human independence, the indeterminism involved in God's creation, and animal pain.

Introduction

In this article I will present a solution to the problem of evil, also known as a theodicy. It has been presented before, but several new points will be added in this article. I shall notify the reader when these new elements are presented. First I present the problem as it will be defined in this article. Then I present how Keith Ward solves the problem, but at different places I add ideas of my own. Some of these I have published before, and some are new here. Objections are answered as I proceed. I conclude that the theodicy presented is a coherent Christian theodicy.

The problem of evil can be defined in many ways, but here I shall define it as the theoretical problem that there seems to be a contradiction between on the one hand believing in a good and omnipotent God, and on the other hand believing that there is genuine evil in the world. The term 'evil' is here used in a wide sense to include suffering caused by human and other causes. The reason why there seems to be a contradiction is that if God is good, he presumably wants there to be no evil, and if he is omnipotent, he presumably could cause it to be no evil, and so it seems to follow that there should be no evil, but there is. By saying that the evil is

'genuine', I mean that it does not serve a higher good which in a wider perspective would make the evil good. I shall return to what is meant by saying that God is good and omnipotent.

Many solutions to this problem deny that God is either good or omnipotent, or they deny that there is genuine evil. I accept that God is good and omnipotent, and that there is genuine evil in the world. The solution I present denies that there is a real contradiction, and shows why the contradiction is merely apparent by adding an extra claim. That extra claim is that God wanted to create an independent world. This is the starting point for Keith Ward's theodicy, which I shall now present.

God Wanted to Create an Independent World

There is a very difficult question that many theodicies are unable to answer, and it is this: Why did God create a world in the first place where suffering is possible? Ward's explanation is that God wanted to create an independent world with independent beings.¹ By that he means not only independent humans, but an independent world in general – a world where not everything is controlled by God, but rather a world which itself

brings forth new and creative values. God then becomes an artistic, creative God who not only creates things, but who creates things that create.²

Let me specify that by ‘independence’ I do not mean that we are not dependent on God for our existence. God keeps everything in being from moment to moment, so in that sense we are totally dependent on God. What is meant by ‘independence’ here, is that God has given both humans and the world room to develop themselves on their own.

Ward does not give many reasons to warrant that this was a goal for God’s creation, except from what I have already mentioned: that independence and a creative creation is something which is valuable in itself, and which therefore a good God may well create. In my book on the problem of evil, I added some arguments from Wolfhart Pannenberg, to support the claim that God wanted to create an independent world. Pannenberg argues that humans must have some independence and distance from God in order to be able to live alongside the holy and eternal God.³ He also argues that if we are to become independent persons, in the sense of being centres of our own activity, we need space and time for ourselves to develop.⁴ Both Pannenberg and Richard Swinburne think that God wanting us to be independent explains why God’s existence is not more obvious to us.⁵

Now, these arguments still do not show that God wanted us to be as independent as we actually are. I shall in this article add three arguments in favour of the claim that God wanted to create an independent world. The first argument is that this is a Christian understanding of creation. Before the fall, God says to the humans that they should subdue the earth and have dominion over it (Gen 1:28).

This seems to imply that God is handing over control over the earth to the humans, and may therefore well be interpreted as God giving over some of his own control and giving humans independence. When God creates by using formulas like ”let the earth bring forth...” (Gen 1:11 and 24) it also suggests God creating a creative world, instead of God directly producing everything from nothing.

The second argument appeals to the point that the world and humans are in fact quite independent. If one believes in an omnipotent God, it follows that things will happen the way he wants it to. However, it does not follow with *necessity*, since there may be restrictions also on the power of an omnipotent being (more on that later), but at least things must follow the will of God *often*, since God cannot be omnipotent and never get his will done. Inductively we may therefore reason that if there is an omnipotent God, and the world is in fact quite independent, it is *likely* (but not *necessary*) that it is so because God wanted it to be so.

However, that God wants us to be independent seems to contradict an obvious part of Christian belief, namely that God wants relationship with us. As a solution to this problem, I suggest that God wants relationship with independent beings, and so he must give them some space to become independent, and then they can choose to have relationship with him, and the relationship with God after death will be the full realization of God’s desire for relationship with us. This is like when we as parents want relationship with our children and want them to be safe, and at the same time we want them to become independent, and so we must give up some of our control over them to let that happen.

A third argument in favour of God

wanting us to be independent is the fact that such an hypothesis gives a good solution to the problem of evil, namely the solution I am presenting here. It thus gets support by producing a coherent theory of God. Step one is thus to argue that God wanted to create an independent world. Step two is to ask how such a world must be, and that is the next question I shall consider.

How Must an Independent World be?

Ward argues that an independent world must fulfil two conditions: It must be law-like and there must be indeterminism in it. The reason why it must be law-like is that there is no point for humans to have independence if the world is not to a large degree predictable. In order to use my independence I must be quite certain about what happens if I choose for example to grow potatoes under the right conditions. Then more potatoes will come up from the earth. If the world was chaotic and unpredictable and anything could happen if I put potatoes in the earth, there would be no point in acting since we would not know what our actions would lead to.

The second condition is that there must be indeterminism at the macro level of humans in the world.⁶ This is because we cannot have free will if the world is deterministic, according to Keith Ward. But when the world is undetermined, it will also lead to natural evils occurring, like diseases and natural disasters. That is the case because indeterminism implies causeless events, or at least that unpredicted things may happen without being determined to happen, and this then includes natural evils. By ‘natural evils’, I mean evils not caused by intended free human actions. Indeterminism is necessary for free will, but it has the bad side

effect of producing natural evils.

Philosophers known as compatibilists disagree that free will requires indeterminism, and think that free will is compatible with determinism. Compatibilists also argue that indeterminism makes free will impossible, since it seems to make free choices a matter of luck, and they are sceptical to idealists like Ward, who think that there are unique, non-physical human souls with free will.⁷ In my book, I argued that Keith Ward was not giving good arguments in favour of free will requiring indeterminism. I also argued that he did not show why there had to be indeterminism at the macro level of humans in the world in order for us to have free will. I briefly presented a theory of free will which could explain that, but this question is too big to discuss in this article.⁸

Indeterminism is meant as the explanation of natural evils, but there is an objection to this which I did not discuss in my book.⁹ It seems plausible that indeterminism might cause some mutations which create diseases caused by viruses and bacteria. But what about the fact that our earth is filled with magma that produces earth quakes and volcano eruptions? It seems unreasonable that all earth quakes and volcano eruptions are caused by indeterminism. If God did not intend natural disasters like that to be the case, it seems that he must have introduced indeterminism at a very early stage in creation. But if that is the case, it seems that God has very little control over creation, since indeterminism at the early stage of creation could have produced a universe very different from ours.

I shall now argue that God did introduce indeterminism at an early stage in creation. As a start, consider what we know about the creation of our universe.

First of all, the universe is enormously large. All the galaxies are made out of a billionth of the particles in the universe, and out of these 90% is hydrogen, the simplest atom.¹⁰ But there is one tiny region of this vast space, which is complex and has produced carbon-based life, namely our own planet. According to evolutionary theory, life arose there roughly three billion years ago, humans around 100 000 years ago, depending on how humans are defined. We know that in geological history, there have been at least five great disasters that have destroyed almost all life. At one time, 98 % of all life became extinct.¹¹

If God's goal was only to produce conscious human beings this seems like a strange way of creating. It involves a lot of unused space and time, and it seems strange to start over and over with producing the animals that finally evolved to become human beings. But if there was indeterminism at an early stage in creation, we can understand why it happened that way. However, the reader may think that this description of the universe seems to imply that there was no designing creator at all. But that is not the case. There are two different arguments that strongly suggest a consciously designing creator of the universe. The first is the fine-tuning of many constants in the universe, which fit better with a designer than with chance, because they are so wildly improbable.¹² God set initial constants independent of there being indeterminism in the world. The second argument has to do with the fact that our universe is a consciousness-producing universe. The fact that there exists consciousness is a mind-blowingly amazing fact about the universe, since there is nothing about the physical world which should indicate or make it likely that consciousness should arise.¹³ But of

course it fits extremely well with a conscious creator who created the world in order to have relationship with other conscious beings.

In conclusion, the universe clearly seems designed, while at the same time it clearly seems that indeterminism has played a role from an early time on. The other alternatives are either that there is no designer, but that does not fit with the existence of fine-tuning and consciousness; or that God wanted history to be exactly this way, but then it is hard to see any good reason why God wanted there to be so much empty space and so many great disasters before humans evolved.

Why Cannot God Intervene More often in an Independent World?

Thus far it has been shown that if God wanted to create an independent world it had to be lawlike and undetermined. The third step is to see why God in such a world performs special divine actions sometimes, but not at other times.¹⁴ This is also a difficult question that few theodicies have a good answer to: why does God do miracles or heal people sometimes, but not at other times? I presuppose that a Christian must believe in miracles, since a historical resurrection is a miracle and an indispensable belief in Christianity. So, why does God only perform special divine actions in the world sometimes?

Ward says that God cannot interrupt the regularities of the world too much if he wants an independent world. I interpret him as talking about the physical regularities of the world, but also the very fact that we are independent. If God acts in the world, it will have consequences far beyond what we can know, and disturb the independence of the world in ways we cannot know. This is because the world is

extremely interconnected, typically illustrated by the fact that a butterfly can create a storm in another part of the world since very small changes can have very big effects.

Since we do not know how God's acts influence the world, and since we do not know how independent God wants the world to be, it is impossible for us to predict when or how God will act in the world. But he will do so sometimes, and by praying for God to act, we change the world God acts in, so petitionary prayer is not meaningless in Ward's understanding of divine action. The only thing we can predict is that God will not do many special divine actions if he wants the world to be independent.

This may seem contradicted by the fact that God healed many people and did many miracles through Jesus. Since he could raise Jesus from the dead, why are not people raised from the dead all the time now? If God wants the world to be so independent that he does not intervene very often, why did he do so around the time of Jesus? My answer is that God has an especially good reason for making an exception to the general goal of independence, and that is to offer a revelation to those who seek it. Since the goal of our existence is relationship with God, it is good of God to show us a way if we want relationship with him. That makes it necessary for him to make a decisive revelation of himself. Since so many claim to offer a revelation from God, it would be good if God would put his own special signature on his decisive revelation so we could know it was from him. A signature from God would be something that only God could do, like a very special miracle, like raising someone from the dead after three days.¹⁵

The fact that God wants an indepen-

dent world explains why God does not intervene very often, and the fact that the world is very interconnected explains why God's healings and miracles seem arbitrary. It is difficult for many other theodicies to explain why God heals rarely and seemingly arbitrarily, but Ward offers an explanation. I know that this claim about how God intervenes is unfalsifiable, and that is a disadvantage about it. But at least it offers an explanation where many other theodicies do not. Something can be both true and unfalsifiable, although it is better argued as true when falsifiable. In this case, the claim gets support by being part of an otherwise coherent theory.

Why would God Create an Independent World when it Leads to Suffering?

Ward raises an obvious objection to this theodicy: Why would God create such an independent world where there is so much suffering? Would it not be much better to create a less independent world with less suffering? It seems to be a central Christian belief that God can, since Christians believe that God one day will make all things good. So why has he not done so already, or instead of making an independent world with much suffering?

Ward's answer has several parts. First of all, he argues that although God could have created other beings in a less independent world, he could not have created you and me – the token¹⁶ individuals of this world – in another world. It is impossible for you to complain that God should have created you in another world, for then he would not have created you, but somebody else. It is like wishing you had other parents: it is impossible, for if two other people than your parents had gotten a child, they would not have gotten you, but somebody else. That is because

we are not souls with bodies, but rather we are physical processes in this world receiving our identity from our relations in this world.¹⁷

But could not God have created you and me *ex nihilo* with all our relations right into heaven without a long history of suffering? No, since being independent means that we are partly self-created beings. If God wanted self-created beings, it is logically impossible to create self-created beings *ex nihilo* – it requires a history of independent choices.

But could not God have created us in a world where we could develop independence, but where suffering was impossible? Ward argues that there are some basic metaphysical structures and principles of reality which God has not created. They are part of God's being, since God embraces everything that exists within him, but they are not created by God. God cannot have chosen how every part of reality should be, since there must have been a God there in the first place to make the first choices. Some structures of reality are thus eternal and uncreated, and Ward hypothesizes that the metaphysical possibility of suffering is one of those. This is just a hypothesis without further support than the fact that it helps create a coherent theodicy. However, we know that suffering is possible, but we have no reason to claim that God could have created an independent world where suffering is impossible.

Ward specifies that by omnipotence he does not mean that God can do everything that is imaginable, but rather that God is as powerful as it is metaphysically possible to be. That is extremely powerful, since he created out of nothing, raised Jesus from the dead, and can make all things good. But there may be metaphysical limitations unknown to us. Omni-

potence is not just a matter of what is logically possible, but also metaphysically possible. We do not know what it is to create out of nothing, how it can be done, in what sense of 'nothing', or whether restrictions apply. We must therefore be very careful when we say what God could or could not have done.

Was it then morally wrong of God to create a world where so much suffering could happen? Did he take too big a risk in creating? Ward argues that God compensates by offering eternal happiness to everyone. He could not ask us before we were born if we wanted to be born, so he made the choice for us that it is likely that we wanted to be born when that was our only possibility to have eternal life in happiness with him. He did not ask us, but Ward thinks that an extremely great good clearly outweighs a much smaller evil, and that it is good for God to make that choice for us when we cannot. It is similar to what we as parents do when we choose to have children: we assume that they will have a good life, and take the risk of having children, even though it may be the case that they will have a life full of pain.

I repeat that God could not have chosen to create you and me in a world without suffering. His only possibility for offering a place in heaven for you and me, was to let us come into being here first, and then to let us have the choice of being with him forever. I presuppose here that all will get a real chance to be saved, since God is loving, just, and wants all to be saved. There is not much biblical support for this, although 1 Pet 4:6 may be used as support. However, it makes many other pieces fit together and so I presuppose here that all will have a real choice, so that damnation is self-chosen.

How does Animal Pain fit into a World of Independence?

What about animal pain? Humans may get compensation for their suffering, but what about animals? They suffer too, so how can that be made coherent with the goodness of God? I here add some reflections to what I have earlier written about the topic. Ward entertains the possibility that animals may not have a conscious experience of pain the way we do. That may sound strange, since many animals show the same kind of pain behaviour as we do. But maybe they show this behaviour since pain avoidance is good for survival even though they have no conscious experience of pain.

To understand this we can distinguish between three parts of a pain experience. The first part is the sensing of pain and the connected behaviour (screaming and avoiding the pain). The second part is a subject having a conscious experience of having pain, and the third part is to evaluate the pain as bad. One may think that part two and three are inseparable from part one, but they are not. The reason we can separate these parts is that we know about people who have some of the parts without having the others. We can do many things without being conscious of it, so conscious experience seems to be at a higher level of experience. We remove our hand from the hot plate before we are conscious of the pain. And you can have a conscious experience of pain without considering it as bad – for example some lobotomized people would be a case in point.¹⁸

It seems that parts two and three of the pain experience require a quite complex brain. It is only humans that we know can have a conscious experience of being a subject over time able to consider how things feel. Famous zoologists, neuro-

scientists and philosophers have argued that animals may not feel pain.¹⁹

Against this one may object that pain only works if it feels bad, since that is what motivates animal to withdraw from pain. But alternatively one may argue that evolution has favoured animals withdrawing from pain, and that does not require them to feel it consciously.²⁰ They may seem to hurt since they act like us when we hurt. But also cells and amoebas can withdraw from sharp objects and shrink where poked, so that they seem to hurt even if there is no reason to think they do.²¹ When animals twist their face like us in pain, we know that we are in pain in such circumstances, and infer that they are as well, but that need not be the case. There are good reasons to think that consciousness requires very complex brain activity. We know which parts of the brain are associated with consciousness and not, since people have had their brains scanned while reporting what they are conscious of. What is common to the consciousness-producing areas of the brain is an extreme interconnectedness of neurons organized around a gate of information input.²² It seems that something physical is the cause of consciousness since there is activity in the brain first, and then the conscious experience follows afterwards.²³

On the other hand, it may be that animals consciously feel pain anyway. From an ethical perspective, we must act as if they feel pain, since it may be the case that they do. But when we discuss what is true, we have seen that it is far from clear that animals actually feel pain consciously. If they do have a conscious experience of being a subject, God might of course continue their life after death in a similar way as he does with humans, for example humans who died without ever having

had a normal conscious life. Ward does find that possible as well, and God knows which animals that would be.

Would not an Independent World be Better?

Let us then say that it is true that God could not have created independent beings without the possibility of suffering, and that the evil they suffer will be compensated if they accept the offer of salvation. Still, one may ask why God did not choose a low-risk world with little independence instead of a high-risk world with much independence. Even if he could not create us in that low-risk world, he could have created someone else there. So why did he not create somebody else instead of us, to avoid all the suffering?

Ward does not answer that objection, but in my book I suggested how Ward could have answered it. He does mention in one place the possibility that God may have created all possible worlds where good outweighs evil, but he does not argue that he actually believes that to be the case. And it does seem problematic, because eternal bliss in heaven will outweigh all evils, but that must then mean that God must have created extremely many worlds that are all as close to hell as you can get. I suggest a simpler answer, namely that God has created both an independent high-risk world (which is our universe) and a less independent no-risk world (which is heaven).

In heaven there may be angels and unborn babies and who knows what else. I guess that unborn babies and persons with a severely defective mental life are created into persons with a conscious life like other participants in heaven. If God had to create either just a high-risk independent world or a no-risk less independent world, he should have created just

the no-risk world. But if he could create both worlds, that would be a good thing to do. Why? First of all, since it is good for us, since that is our only possibility for participating in that other world.

Secondly, because it is good for God to be able to have another kind of relationship with another kind of being than those who are created directly into heaven. Such a world can actualize other kinds of good values than in a less independent world. By creating both worlds, God does something good. There is no such thing as the best world, since a world can always be better. But a good God will do good things, and creating our world was a good thing. If God has created both our world and heaven, there is no contradiction between believing on the one hand in a good and omnipotent God, and on the other hand believing that there is evil and suffering in the world.²⁴

Conclusion

There are numerous objections that still could have been raised. But this article has now reached a full article's length, so it is time to conclude. The theodicy I have suggested is to argue that God wanted an independent world. That requires law-likeness and indeterminism, which again explain both moral and natural evils. God cannot intervene often because of the independence of the world and we cannot predict when he can intervene since the world is so interconnected and since we do not know the level of independence God wants. It is good that God created this independent world since it is our only possibility of being in God with heaven. Although God could have created just heaven, it is good that he created us in addition, since that gives us the opportunity to be with God forever, and since our world actualizes other values

than what heaven alone would do. Many objections could still have been raised, and I answer a large number of objections

in my book, so I refer the reader to that. Other objections will be answered in future articles.

Notes

1. This presentation of Ward's theodicy is based on Atle Ottesen Søvik, *The Problem of Evil and the Power of God, Studies in Systematic Theology* (Leiden: Brill, 2011), chapters three and ten, where all references to Ward's work can be found.
2. Michael Murray argues that it is better of God not to make a machine, but rather a machine-making machine (Michael J. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 180-192).
3. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie, vol. 3* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 690, ET: 642. 'ET' refer to the English translations of Pannenberg's Systematic Theology: Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology, vol. 1* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991); Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology, vol. 2* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994); Wolfhart Pannenberg, *Systematic theology, vol. 3* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998).
4. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie, vol. 2* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 117, ET: 195-196.
5. Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 206-207; and Pannenberg, *Systematische Theologie 2*, 200, ET: 173.
6. By determinism I mean the belief that only one future is possible because of previous causes, while indeterminism rejects this view and holds that several futures are possible. By saying that only one future is possible, I mean that it is already determined what the content of the future shall be.
7. Keith Ward, *Defending the Soul* (Chatham, NY: Oneworld, 1992), 55-56, 125. Ward is an idealist in the sense that he thinks that consciousness is a more fundamental part of reality than the physical (see Ward: Keith Ward, *More than Matter? What Humans Really Are* (Oxford: Lion Hudson, 2010)). For an overview of positions and arguments in the free will debate, see the introduction chapter of Robert Kane, *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2011).
8. Søvik, *The Problem of Evil and the Power of God*, 254-255. I have written a book about free will showing why macro level indeterminism is necessary for free will: Atle Ottesen Søvik, *Naturalism and Free Will* (forthcoming, 2013). 'Macro level indeterminism' means that micro level indeterminism such as quantum indeterminism is not enough, if this cancels out at the macro level of human action, but again I do not have space to show why that is important.
9. Thanks to the Fil1010-class at MF Norwegian School of Theology, Autumn 2011 for this objection.
10. Victor J. Stenger, *Timeless Reality: Symmetry, Simplicity, and Multiple Universes* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000), 277.
11. Bill Bryson, *A Short History of Nearly Everything* (London: Black Swan, 2004), 416-417.
12. See the webpage of Robin Collins for an overview of this argument: <http://home.messiah.edu/~rcollins/> (2012-11-27)
13. For arguments against a physical explanation of consciousness, see Galen Strawson, "Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism", *Journal of Consciousness Studies* 13, no. 10-11 (2006). In this article I use the term 'consciousness' for 'phenomenal consciousness'. Phenomenal consciousness is the qualitative experience of what something is like, as opposed to being conscious in the sense of just being awake and not asleep or in coma (Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review* 83, no. 4 (1974): 436). Such consciousness requires a subject, since it cannot be *like* something unless it like something *for* someone. However, it need not be advanced self-consciousness in the sense of a cognitive self-understanding.
14. Special divine actions are acts of God with a local effect in space and time not caused by natural causes, as opposed to general divine actions like God keeping the world in being (Nicholas Saunders, *Divine Action and Modern Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 21).
15. Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 112.
16. A *token* is a particular instance of something, as opposed to the *type*. If you write the same word three times, there are three tokens, but one type.
17. For a long defence of the claim that entities receive their identity from their relations, see Lorenz B. Puntel, *Struktur und Sein: Ein Theorierahmen für systematische Philosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).
18. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw*, 48-57.
19. Murray mentions primatologist Gordon Gallup jr, who in *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* writes that there is no reason to believe that there is mental life in animals apart from humans and the most advanced apes. Murray also mentions Bob Bermond, who argues that animals do not feel pain in "The Myth of

Animal Suffering” *ibid.*, 61-62. Also neuroscientist Antonio Damasio and philosopher Peter Carruthers are open to the possibility that animals do not feel pain (Antonio R. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (New York: Harcourt Brace, 1999), 73 and Peter Carruthers, *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective* (Oxford: Clarendon Press, 2005), chapters 10 and 11).

20. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw*, 57.

21. *Ibid.*, 62.

22. Antonio R. Damasio, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain* (New York: Pantheon Books, 2010), 86-87.

23. *Ibid.*, 122. This is a huge topic, and for a proper defence of these last claims I must refer the reader elsewhere: Søvik, *Naturalism and Free Will* (forthcoming, 2013).

24. Thanks to an anonymous reviewer for the following objection: it seems that I only speak about one possible world which includes heaven, and not two different possible worlds. My answer is that the different worlds I am talking about are one which includes heaven only and one which includes life on earth before life in heaven. When there is life on earth before life in heaven, there will be different participants in heaven than if only heaven existed, and for that reason there are two different worlds I am discussing.

Forskningsprosjektet ”10-25” – i religionspedagogisk perspektiv

Margunn Serigstad Dahle

Høgskolelektor ved Mediehøgskolen Gimlekollen (MhG)

margunn.dahle@mediehogskolen.no

Med utgangspunkt i en presentasjon av forskningsprosjektet ”10-25”, som MhG har gjennomført som oppdragsforskning, fokuserer denne artikkelen på sentrale religionspedagogiske utfordringer, refleksjoner og oppgaver på menighetsarenaen i møte med denne aldersgruppen i vår (post)moderne tid. I artikkelen brukes aktuell ungdomsforskning og grunnleggende livssynsteori som perspektivsettere.

Innledning¹

”Aslan,” said Lucy, ”you’re bigger.”

”That is because you are older, little one,” answered he.

”Not because you are?”

”I am not. But every year you grow, you will find me bigger.”

(C.S. Lewis)²

C.S. Lewis fanger her – i allegoriens form – opp en sentral målsetning for kristent barne- og ungdomsarbeid. Mange kristne organisasjoner, menigheter og kirkesamfunn i Vesten opplever imidlertid at stadig flere barn og unge både faller ut av et kristent fellesskap og forlater den troen de var døpt eller velsignet til å vokse i.

Dette er på en særlig måte synliggjort gjennom det omfattende forskningsarbeidet til The Barna Group i USA.³ David Kinnaman har i boka *You Lost Me. Why Young Christians Are Leaving Church... And Rethinking Faith* (2011)⁴ både presentert sentrale funn fra denne betydelige forskningen, synliggjort vesentlige utfordringer disse gir for kristen virksomhet inn mot de unge og pekt på aktuelle momen-

ter for å kunne møte slike utfordringer.

Undersøkelser fra Europa peker i samme retning.⁵ Blant dem som er med i kristent arbeid som små, dropper svært mange ut i overgangsfaser knyttet til skole og utdanning. Samtidig synes ulike stadier i identitets – og personlighetsutviklingen å være særlig sårbare. Videre ser en at stadig flere i Vesten vokser opp uten noen form for personlig kontakt med kristen tro. De sosiokulturelle og mentalitetsmessige rammevilkårene for livssynsdanning er med andre ord dramatisk endret i vår del av verden – og i økende grad også globalt.⁶

Samtidssituasjonen utfordrer dermed enhver sammenheng som er opptatt av å formidle kristen tro til barn og unge. Dette danner da også bakteppet for denne artikkelen, som har sitt konkrete utgangspunkt i et forskningsoppdrag som misjonsorganisasjonen Norsk Luthersk Misjonssambands ungdomsavdeling NLM Ung gav Mediehøgskolen Gimlekollen våren 2011. Prosjektet fikk navnet ”10-25”,⁷ og skulle kartlegge kristent barne- og ungdomsarbeid for denne aldersgruppa i Norge som bakgrunn for utarbeidelse av ny strategi for NLM Ung.

I denne artikkelen ses NLM Ung som case i forhold til følgende praktisk orienterte problemstilling: *Hvilke momenter synes særlig vesentlige i en religionspedagogisk strategi på menighetsarenaen for målgruppen "10-25", med særlig henblikk på samtidens livssynsmangfold?* For å kunne svare på dette, tar artikkelen utgangspunkt i mitt tidligere religionspedagogiske arbeid med livssynsteori.⁸ Dette gir følgende parallelle teoretisk orienterte problemstilling: *Hvilke sentrale bidrag gir livssynsteorien til religionspedagogikken på menighetsarenaen, både når det gjelder tolkning, undervisning og oppdragelse?*

Religionspedagogikk er her forstått som en teologisk disiplin, i tråd med en klassisk norsk definisjon: "Religionspedagogikk er en teologisk begrunnet lære om undervisning og oppdragelse".⁹ Artikkelen vil derfor også inneholde en rekke teologiske vurderinger og perspektiver.

Forskningsmaterialet som her ligger til grunn, er todelt: *dels* empirisk materiale i form av kvantitative og kvalitative forskningsrapporter, og *dels* teoretisk materiale i form av reflekterende temaartikler. Alle disse foreligger som egne bidrag i forumdelen i dette nummeret av *Theofilos*. Intensjonen med denne artikkelen er også å bidra til et mer analytisk, reflekterende og selvstendig forhold både til prosjekt og oppdragsgiver.¹⁰

Etter en innledende presentasjon av NLM Ung som case og drøfting av "10-25"-prosjektet som oppdragsforskning, har artikkelen en tredelt struktur knyttet til empiri, teori og strategi. Der gir jeg først en kortfattet beskrivelse av forskningsprosjektets prosess og funn, samt av de religionspedagogiske utfordringene som her utkrystalliseres. På bakgrunn av foreliggende temaartikler og relevant livssynsteori, reflekterer jeg deretter reli-

gionspedagogisk over områdene tolkning, undervisning og oppdragelse. Siste del er viet religionspedagogiske oppgaver knyttet til utformingen av en relevant strategi på menighetsarenaen, også der med NLM Ung som case.

NLM Ung som case – en presentasjon

Som nevnt innledningsvis, erfares de utfordringene som ikke minst The Barna Group synliggjør i sin forskning, av mange kristne organisasjoner, menigheter og kirkesamfunn i vår vestlige del av verden. NLM Ung er her et tydelig case.

Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM), som er blitt omtalt som nord-Europas største misjonsorganisasjon,¹¹ har blant annet opplevd at tallet på barne- og ungdomslag sank fra 1727 til 786 i perioden fra 1980 til 2010. De aller fleste barn er mellom åtte og ti år når de faller ut. NLMs egen statistikk viser også at mange forlater organisasjonens arbeid ved henholdsvis 15/16-årsalderen, 19/20-årsalderen og etter 25-årsalderen, noe som synes å være i tråd med trendene nasjonalt og internasjonalt. Samtidig er 85 % av organisasjonens arbeid fortsatt lokalisert på landsbygda, mens 70% av Norges befolkning bor i by.¹²

Nettopp i møte med tweens, tenåringer og unge voksne, så NLM Ung et tydelig behov for strategisk nytenkning, både med tanke på *hvor* og *hvordan* arbeidet bør drives framover. For å ha en best mulig bakgrunn til å ta strategiske valg om veien videre, ønsket NLM en kartlegging av hva slags – og hvor mye – arbeid som blir drevet rundt om i landet, hvor mange i disse årskullene som er berørt av kristent arbeid, samt få eksempler på hvordan arbeid faktisk drives inn mot disse aldersgruppene. Dette dannet bakgrunnen for

forskningsoppdraget.

NLM Ung har her vært opptatt av å anvende NLMs sterke fokus på "de unådde folkeslag"¹³ inn mot den aktuelle situasjonen blant barn og unge i eget land, og hevder at det er mange "unådde"¹⁴ barn og unge i Norge. NLM Ungs missiologiske refleksjoner og strategiarbeid i møte med aktuell norsk kontekst, må forstås på bakgrunn av den teologiske og kirkelige tradisjon som organisasjonen er en del av. Teologisk forstår NLM seg som en evangelisk-luthersk misjonsorganisasjon, med røtter i haugianisme og roseniansk vekkelsestradisjon, og som del av den verdensvide evangelikale Lausannebevegelsen. Kirkelig sett har NLM tradisjonelt lagt vekt på en selvstendighetslinje i forhold til Den norske kirke, men samtidig favner organisasjonen i dag alt fra mindre misjonsforeninger til større forsamlinger.¹⁵

Som evangelikal misjonsorganisasjon,¹⁶ er prinsippet om "dobbel lytting" sentralt for å møte den omfattende aktuelle religionspedagogiske utfordringen som en her står overfor. Prinsippet ble utviklet av den internasjonalt profilerte evangelikale misjonslederen John Stott, som formulerte det slik: "I believe we are called to the difficult and even painful task of 'double listening'. That is, we are to listen carefully (although of course with differing degrees of respect) both to the ancient Word and to the modern world, in order to relate the one to the other with a combination of fidelity and sensitivity."¹⁷

I en religionspedagogisk sammenheng betyr dette at lytting til både Bibel og samtid, slik som Stott her skisserer det, må stå i fokus både når det gjelder tolkning, undervisning og oppdragelse. Dermed blir bibelsk autentisitet og samtidsrelevans to sentrale anliggender for religionspedagogen på menighetsarenaen.

Forskningsprosjektet "10-25" som oppdragsforskning

MhG fikk forskningsoppdraget "... primært med bakgrunn i spisskompetansen høyskolen har på ungdomskultur, livssynsundanning, mediemangfold og formidling av kristen tro", uttalte leder for NLM Ung, Hans Kristian Skaar i et intervju med MhGs informasjonsblad *MLink*.¹⁸ Prosjektet speiler da også både målsetning og sentral tematikk i fagområdet kommunikasjon og livssyn.¹⁹

Det faktum at forskningsprosjektet "10-25" er oppdragsforskning, har naturlig preget prosessen. Med utgangspunkt i en etablert definisjon av oppdragsforskning fra Forskningsetiske komiteer, vil jeg derfor kort presentere noen refleksjoner om hvilke rammer og utfordringer dette ga for MhG i gjennomføringen av prosjektet. Definisjonen fremhever fire sentrale elementer som jeg knytter disse refleksjonene til:²⁰

1. *Oppdragsforskning er "forskning som i hovedsak er finansiert av oppdragsgivere som eksterne finansieringskilder".*

Forskningsprosjektet "10-25" er i all hovedsak finansiert av NLM Ung, noe som muliggjorde prosjektet. I forhold til oppdragsgivers opprinnelige høye ambisjoner for prosjektet (se nedenfor), var imidlertid de tilgjengelige midlene altfor begrensede, og dermed måtte forskningsprosjektets målsetting begrenses. En omfattende videreføring av sentrale temaer og anliggender i forskningsprosjektet synes å forutsette en bredere forankring hos flere aktører.²¹

2. *"Oppdragsgiveren bestemmer prosjektens tema og problemstillinger, men ikke øvrig faglig opplegg og metode."*

NLM Ung bestemte prosjektets tema som ”en kartlegging av aktuelt kristent barne- og ungdomsarbeid i Norge”. Videre formulerte oppdragsgiver problemstillingene i form av tre delprosjekter:²²

- Delprosjekt 1: ”Vi vil innhente en oversikt over alt kristent barne- og ungdomsarbeid som eksisterer i Norge i dag.”
- Delprosjekt 2: ”Kvantitativ undersøkelse som finner svar på hvor mange % barn og unge som er aktivt med i kristent arbeid i ulike deler av Norge.”
- Delprosjekt 3: ”Kvalitativ undersøkelse som ser nærmere på noen utvalgte eksempler på b/u-arbeid – forsøke å danne et bilde av hva som kjennetegner ungdomsarbeid i Norge.”

Ut fra tilgjengelige midler fra oppdragsgiver (se ovenfor), og det som viste seg å være tilgjengelige data, lot det seg ikke gjøre for MhG å levere et fullstendig forskningsbidrag til hvert av disse delprosjektene. Delprosjekt 1 kunne imidlertid tolkes som å gi det overordnede bildet med vekt på omfang og geografisk plassering, uten en uttømmende oversikt over ulike typer aktiviteter. Delprosjekt 2 og 3 operasjonaliserer da dette bildet, innen de rammene som forelå ressursmessig og metodologisk.

Metodisk valgte MhG å gjennomføre prosjektet som en kombinasjon av innsamling og analyse av tilgjengelig og relevant statistisk materiale, antropologisk feltarbeid på utvalgte steder og teologiske refleksjoner med utgangspunkt i valgte sentrale temaer. Utvalgene av kvantitativt materiale, steder for feltarbeid og teologiske temaer var høgskolens selvstendige ansvar.

MhG valgte å legge opp til en åpen prosess med forskningssymposium underveis, der foreløpige resultater kunne presenteres for, og drøftes av, et bredt sam-

mensatt utvalg av religionspedagoger og nasjonale ungdomsledere, samtidig som de aktuelle teologiske temaene kunne bli satt på dagsordenen. Fagpersoner både ved og utenfor MhG var utfordret til å levere papers om sentral tematikk til symposiet, knyttet til den bredere sosiologiske og teologiske konteksten for prosjektet.

3. *”Resultatene forventes å gi nytte for oppdragsgiveren selv eller andre brukergrupper spesifisert av oppdragsgiveren.”*

I tillegg til den grad av bevisstgjøring og refleksjon som forskningsprosjektet kunne føre til blant egne aktører, var NLM Ungs målsetning at prosjektet skulle danne teoretisk grunnlag og ramme for avdelingens strategiprosess. Prosjektet kom også i en viktig fase for NLM Ung, i det avdelingen på oppdragstidspunktet var underveis i prosessen fram mot å bli en egen organisasjon.²³

Samtidig som oppdraget var knyttet til oppdragsgivers eget strategiarbeid, var NLM Ung tydelig på ønsket om samarbeid med andre aktører når det gjelder å nå ”de unåde”. Den brede tilstedeværelsen på symposiet understreket et felles misjonalt ansvar og et felles behov for denne type forskning. Materialet som er framskaffet, er da også relevant for alle kristne sammenhenger som er opptatt av å nå aldersgruppen 10-25 med kristen tro.

4. *”Oppdragsgiveren får overført visse bruksrettigheter til forskningsresultatene etter avsluttet prosjekt.”*

NLM Ung hadde full tilgang til de foreløpige forskningsfunnene i sitt strategiarbeid våren 2012, i forkant av moderorganisasjonens generalforsamling (GF) i juli 2012. Som forskningsleder satt jeg også i NLM Ungs strategigruppe, og var sentral

i presentasjonen av forskningsfunnene på GF.²⁴ Med publiseringen av denne utgaven av *Theofilos*, gjøres det endelige forskningsresultatet allment tilgjengelig.

Forskningsprosjektet "10-25": Prosess, funn og religionspedagogiske utfordringer

I denne delen av artikkelen vil jeg, med utgangspunkt i en presentasjon av forskningsprosjektets prosess og funn, beskrive aktuelle religionspedagogiske utfordringer.

Delprosjekt 1:

"Vi vil innhente en oversikt over alt kristent barne- og ungdomsarbeid som eksisterer i Norge i dag."

Ut fra oppdragsgivers klart uttrykte målsetning for prosjektet, var det tydelig at hovedanliggendet med delprosjekt 1 var å gi et overordnet bilde av kristent barne- og ungdomsarbeid, med vekt på omfang og geografisk plassering, og med en så detaljert oversikt over ulike typer arbeid som mulig.

Når det gjelder grunnleggende problemstillinger som forskningsgruppa måtte reflektere over, var disse dels forankret i NLM Ungs spesifikke perspektiv og behov, og dels i forskningsprosjektets generelle relevans for andre kristne sammenhenger. Følgende problemstillinger var her særlig sentrale (i møte med operasjonaliseringen i delprosjekt 2):

Hvilke kristne sammenhenger skulle inkluderes i forskningsprosjektet, dersom metodisk mulig? Med utgangspunkt i NLMs kirkelige, teologiske og missiologiske historie og særpreg, syntes det naturlig å inkludere dels Den norske kirke (DnK) og dels alle evangeliske ungdomsorganisasjoner og kirkesamfunn.

*Hva slags kristne aktiviteter skulle inkluderes i forskningsprosjektet?*²⁵ De aktuelle kristne sammenhengene sine tilbud for prosjektets målgruppe 10-25 dannet selvsagt utgangspunktet her, forutsatt at det fantes tilgjengelige og relevante statistiske data i ulike ressursbaser. Dette medførte i seg selv en begrensning, siden ikke alle relevante kristne aktiviteter er registrerte og heller ikke like lett lar seg beskrive i kvantitative kategorier. Konsekvensen ble dels å konsentrere seg om antall tellende medlemmer og dels om deltakelse i sentrale aktiviteter som rapporteres inn til region- eller hovedkontor eller til sentrale statistikkbasen.

Hva slags teologisk og missiologisk selvforståelse finner vi i ulike kristne barne- og ungdomssammenhenger? En uttalt målsetning for hele "10-25"-prosjektet fra oppdragsgivers side, er at forskningsmaterialet skal være relevant for utforming av strategi, ikke minst når det gjelder fremtidig målrettet satsing mot "de unåde". Det synes opplagt at denne gruppa inkluderer barn og unge som ikke er døpt og ikke er med i noe arbeid i kristen regi. Hvordan en så skal kategorisere gruppa dømte som er konfirmert, men ellers ikke er aktivt med i arbeid med kristent fortegn, reiser imidlertid en rekke teologiske og missiologiske spørsmål. Videre vil det, når en opererer med prosenter regionvis, naturlig nok være "unåde" i deler av Norge der det er tett mellom kristne tilbud, og motsatt. Vårt prosjekt har kun i begrenset grad kunnet tematisere disse sentrale spørsmålene.

Delprosjekt 2:

"Kvantitativ undersøkelse som finner svar på hvor mange % barn og unge som er aktivt med i kristent arbeid i ulike deler av Norge."²⁶

Som sagt ovenfor, forstås delprosjekt 2 som en kvantitativ operasjonalisering av delprosjekt 1, der forskningsgruppa samlet inn og systematiserte tilgjengelig og relevant statistisk materiale. Det ble dermed ikke foretatt innhenting av nye kvantitative data i dette delprosjektet.

I denne kvantitative meta-undersøkelsen ble det primært innhentet materiale fra tre kilder: (a) data fra Fordelingsutvalget om kirkesamfunns og kristne organisasjoners arbeid inn målgruppen, (b) data fra Statistisk Sentralbyrå (SSB) om Dnks kontaktflate mot barn og unge, samt (c) supplerende data direkte fra kirkesamfunnene og de kristne organisasjonene. Selv om det her har vært nødvendig å bruke to databaser og det er knyttet metodologiske utfordringer bl.a. til at SBBs aktuelle folketelling stanser ved 24 år og Fordelingsutvalget gir støtte til medlemmer opp til 26 år, synes funnene å gi troverdige pekere mot sentrale tendenser i aktivitetsnivået for aldersspennet 10-25 i Norge.²⁷

Gitt dette metodologiske utgangspunktet, hva slags Norgeskart avtegner seg i dette innsamlede statistiske materialet? Det synes her mulig å peke på følgende klare tendenser:

1. Det foreligger store regionale forskjeller i barne- og ungdomsarbeidet i organisasjons- og frikirke-Norge. Rogaland og Agderfylkene (ofte omtalt som det norske "bibelbeltet") merker seg her ut med et betydelig høyere antall betalende medlemmer enn i andre deler av landet.

2. Det foreligger også betydelige regionale forskjeller i det statistiske materialet som gjelder Dnk, ikke minst i forhold til konfirmasjonsarbeidet. Dnk-kartet er imidlertid annerledes enn kartet for organisasjons- og frikirke-Norge. Konfirmasjon i Dnk er det dominerende kontaktpunktet med kristen tro for unge i dagens

Norge. Med unntak av Oslo,²⁸ er det stor eller meget stor oppslutning om Dnks konfirmasjon i hele landet. Tallene er særlig høye i fylkene Sogn og Fjordane, Møre og Romsdal og Nord-Trøndelag. For sistnevnte fylke er dette oppsiktsvekkende, sett i forhold til andelen barn og unge som er med i kristent arbeid ellers.

3. Storbyregionen Oslo synes å være annerledes både i forhold til Dnk og organisasjons- og frikirke-Norge. Prosentandelen av barn og unge som er helt eller delvis uberørt av kirkelig / kristent arbeid er betydelig høyere her enn i andre deler av landet.

4. De innsamlede data som gjelder organisasjons- og frikirke-Norge synes på nasjonalt nivå å samsvare med annen relevant statistikk om medlemskap fra Statistisk Sentralbyrå, mens vår undersøkelse utfyller bildet på regionalt nivå.

Utfra tilgjengelige statistiske data om kristent barne- og ungdomsarbeid, kan en på denne bakgrunn konkludere at det finnes "unådde" barn og unge i dagens Norge (ikke minst i Oslo), gitt NLM Ungs misnologiske tilnærming.

I undersøkelsen ble "er aktivt med" forstått som betalende medlem / registrert deltaker i aktiviteter. Alternativt kunne det vært aktuelt å undersøke "er aktivt med" som graden av personlig engasjement og tilslutning, f.eks. gjennom bruk av spørreundersøkelser eller kvalitative intervju. Dette siste anliggendet er delvis fanget opp gjennom delprosjekt 3.

Delprosjekt 3:

"Kvalitativ undersøkelse som ser nærmere på noen utvalgte eksempler på b/u-arbeid – forsøke å danne et bilde av hva som kjennetegner ungdomsarbeid i Norge."²⁹

Med utgangspunkt i den kvantitative analysen, ble det foretatt feltarbeid på seks ulike steder, valgt ut fra følgende kriterier:

1. Skille mellom områder/steder med henholdsvis høy og lav andel av aldersgruppen 10-25 involvert i kristent arbeid.
2. I region med mye kristen aktivitet; fokus på område der oppdragsgiver NLM Ung ikke står spesielt sterkt.
3. Skille mellom landsbygd, tettsted/by og storby.
4. Skille mellom ulike deler av en storby.

Hensikten med dette utvalget var ikke å vise et representativt bilde av kristent barne- og ungdomsarbeid i Norge, men å kunne gi et sakssvarende bilde av hva som kjennetegner arbeid med kristent foretagn for den aktuelle aldersgruppen på de valgte stedene. Relasjonen mellom arbeidsform og fokus i formidlingen stod her sentralt.

Feltstudiene avdekket et variert og allsidig arbeid i områder der mange i aldersgruppen 10-25 er involvert i ulike former for kristent arbeid. I regioner med mindre totalaktivitet, merket konfirmasjonsarbeidet seg naturlig ut. Kreativiteten, innsatsviljen og engasjementet blant lederne var like betydelig, uansett aktivitetsnivå og region.

Selv om feltstudiene avdekket tendenser i retning av skepsis til andre menigheter, kirkesamfunn og organisasjoner, er det dominerende inntrykket en stadig sterkere åpenhet for samarbeid på tvers av kirke- og organisasjonstilhørighet, både i områder med mye kristen aktivitet og der det er færre eller få tilbud. Samtidig peker undersøkelsen *dels* på at barn og unge beveger seg mellom ulike kristne miljøer, og *dels* på at det er mangelfull helhetstenkning i det lokale arbeidet på de aktuelle stedene.

Innholdsmessig synes mye av den observerte forkynnelsen og den omtalte veiledningen å fokusere *dels* på etiske verdier (hvordan leve rett?) og *dels* på personlig trosvalg (omvendelse / tro i lys av personlig ansvar og / eller evighetsspørsmålet). På tross av en stor grad av sammenfall når det gjelder fokus, var det imidlertid stor spennvidde både i forhold til teologisk vektlegging og profil og i forhold til kommunikasjonsformer og -strategier. Dette gjelder både lokalt og de ulike regionene imellom.

Aktuelle religionspedagogiske utfordringer

Funnene som er presentert ovenfor, må forstås i lys av samtidens mentalitetsmessige og sosiokulturelle rammevilkår.³⁰ Disse gir vesentlige religionspedagogiske utfordringer til en bevegelse som NLM / NLM Ung, som har mye av sin selvforståelse knyttet til det å stå i en klassisk vekkelsestradisjon. Dette gjelder med tanke på undervisning så vel som oppdragelse i kristen tro. Konteksten for livssyns-danningen er pluralistisk, kontaktflaten for formidling av kristen tro har krympet, og kunnskapen om kristen tro er dermed sterkt redusert.

Når det gjelder den pluralistiske konteksten for livssyns-danningen, spiller både RLE-faget³¹ og det stadig mer omfattende mediemangfoldet viktige roller. Dette gir betydelige religionspedagogiske utfordringer, både knyttet til forståelsen av, og holdningen til, den kristne troens særpreg, troverdighet og relevans.

Den allmenne samfunnsutviklingen med den store konkurransen i forhold til aktivitetstilbud, er medvirkende til synkende medlemstall i kristne sammenhenger, og dermed til en begrenset kontaktflate. Kirkesamfunn og organisasjoner som NLM kunne tidligere bygge sin

barne- og ungdomsvirksomhet på en betydelig oppslutning om lokalt lagsarbeid og regionale leirtilbud, og med et relativt bredt nedslagsfelt.

En naturlig konsekvens av denne utviklingen er da at kunnskapen om kristen tro jevnt over er mindre. Når så dette koples *dels* til at stadig flere i NLM døper sine barn i organisasjonens forsamlinger og organisasjonen dermed har en ekstra forpliktelse til å gi en systematisk trosopplæring, og *dels* til at NLM Ungs største kontaktflate med 10-25-åringene er på festivaler, skoler og i byforsamlinger, er bevisstheten om kunnskapsformidlingens økte betydning avgjørende.

Funnene i undersøkelsen reiser dermed en rekke religionspedagogiske utfordringer både inn mot undervisning (kunnskapsdimensjonen) og inn mot oppdragelse (ikke minst knyttet til sosialisering og internalisering). Til dette siste står spørsmål om de unges modning, forankring og danning sentralt.

Nært knyttet til alt dette er utfordringen – både for NLM Ung og for tilsvarende evangeliske ungdomsorganisasjoner og ungdomsbevegelser – i det å formulere en helhetlig religionspedagogisk strategi. Den kvalitative undersøkelsen avdekker da også ikke bare mangler i forhold til å tenke helhetlig på lokalplan når det gjelder å møte de ulike aldersklassene med forskjellig tilbud, men også mangler nettopp relatert til helhetstenkning om innholdsformidlingen.

Samtidig som funnene avdekker lite fokus på selve evangelieforkynnelsen i det som ble formidlet i de ulike sammenhengene der en var til stede, var nemlig mangelen på systematisk trosopplæring og bibelopplæring tydelig. Dersom dette koples til mangelfull forståelse av kjernebegreper som frelse, synd og nåde, avdekkes her sentrale religionspedagogiske

utfordringer.

Forskningsprosjektet ”10-25”: Sentrale temaer og religionspedagogiske refleksjoner

Symposiet underveis i prosjektet fungerte som et ”teologisk verksted”, der de foreløpige forskningsfunnene ble satt inn i en bredere sammenheng. En sammenfatning av aktuell religionsosialogisk forskning om ungdomskultur og tro forelå som relevant grunnlagsmateriale.³² Til selve symposiet var det bestilt fire papers med fokus på sentrale teologiske temaer knyttet til kristent arbeid rettet mot aldersgruppen 10-25, henholdsvis om apologetikk, disippelgjøring, ekklesiologi og sjellesorg.

Jeg vil i denne delen av artikkelen først presentere sentrale anliggender i disse fire bidragene. Sammen med relevant livssynsteori, utgjør disse anliggende grunnlaget for mine påfølgende religionspedagogiske refleksjoner om tolkning, undervisning og oppdragelse.

Fire sentrale temaer i fokus

Når apologetikken og de unge fokuseres,³³ er det med erkjennelse av at de aktuelle sosiokulturelle og mentalitetsmessige rammevilkårene³⁴ er preget av livssynsmangfold og en subjektiv forståelse av sannhet. Den (post)moderne samtids relativisme³⁵ er ikke minst tydelig på livssynsområdet, noe som medfører behov for en sterkere vektlegging av den kristne troens troverdighet og relevans i møte med sentrale spørsmål, innvendinger og myter. Dette er særlig viktig i forhold til de unge, som møter livssynsmangfoldet i en avgjørende fase i deres personlige livssynsdanning,³⁶ ikke minst via skole og medier.

Kristent trosforsvar kan omtales både

som pre- og post-evangeliserende. Hvorfor begynne å tro – og hvorfor holde fast ved troen på Jesus? Undersøkelser viser da også at mange forlater kristen tro nettopp fordi de ikke opplevde å få hjelp til å møte innvendinger, spørsmål og myter – de fikk ikke hjelp til å vokse i troen i forhold til kunnskap, forståelse og overbevisning.³⁷

Det apologetiske aspektet er naturlig knyttet til disippelgjøringen, som var tema for neste paper som ble lagt fram på symposiet.³⁸ Disippelarbeid og kristent arbeid blant barn og unge er to sider ved samme sak, og bærer med seg vesentlige implikasjoner knyttet blant annet til synet på barnet og barnets tro og på hvordan kristen læring skjer. Samtidig er det her vesentlig å være observant på de sentrale utfordringene knyttet til spørsmålet om forholdet mellom maktrelasjon og rolle-relasjon.

Uttrykket "It takes a congregation to raise a disciple" viser tydelig sammenhengen mellom spørsmålet om disippelgjøringen og de unge og det neste "paperet" som var bestilt, der søkelyset var rettet mot ekklesiologien³⁹. I vår individualistiske tid omtales unge dels som hyperindividualister og dels som relasjonelt kvalitetsbevisste. Gudsrelasjonen inkluderes imidlertid ikke i kvalitetskravet. Dermed blir spørsmålet om menighetsfellesskapet og de unge svært viktig. Hyperindividualisme må ikke møtes med kristenindividualisme, men med ekte, troverdige, vedvarende fellesskap som har fokus på å bevege seg mot kjernen og som har preg av å være utviklende. Sett i lys av hjemmets vesentlige rolle i barn- og unges livssynsdanning, må imidlertid fellesskapet ha en bevissthet i forhold til foreldrene, ikke minst til de som ikke er del av menighetsfellesskapet.

Kristent barne- og ungdomsarbeid

dreier seg – i følge oppdragsgiver NLM Ung og andre tilsvarende kristne sammenhenger – dypest sett om å legge til rette for et avgjørende møte med Jesus som fører til vedvarende fellesskap med Ham. Det menneskelige møtet er da naturligvis svært viktig, og da et møte med *hele* mennesket. Her kommer sjelesorgaspektet inn, som da også var fokus i siste paper på symposiet.⁴⁰ De (post)-moderne rammevilkårene for oppvekst og livssynsdanning gir mange nye utfordringer i forhold til å dele evangeliet med de unge, ikke minst i selve forkynnelsen av synd og nåde i møte med de mange som opplever seg skambelagte, men ikke skyldige. Samtidig er det mye ved nåtids-situasjonen som minner om den første kristne kirke. Diakonien, forstått som evangeliets forlengede arm, fremstår derfor som sentral i arbeidet blant de unge i dag, slik den var et kjennetegn på troverdighet for den første kirke i datidens pluralistiske situasjon. Videre utfordres enhver leder for barn og unge på sin totale kompetanse – i forhold til det relasjonelle, det personlige, det kommunikative, det hermeneutiske, det kunnskapsmessige og det åndelige.

Aktuelle religionspedagogiske refleksjoner

De følgende religionspedagogiske refleksjonene er forankret i flere tidligere faglige bidrag,⁴¹ som her anvendes inn mot materialet ovenfor. Jeg tar utgangspunkt i et livssynsteoretisk perspektiv som da brukes inn i en teologisk normativ ramme.⁴² Denne delen av artikkelen svarer dermed på den teoretisk orienterte problemstillingen: *Hvilke sentrale bidrag gir livssynsteorien til religionspedagogikken på menighetsarenaen, både når det gjelder tolkning, undervisning og oppdragelse?*

Livssynsteori som perspektiv – med fokus på tolkning

Livssynsmangfoldet gir både store utfordringer og mange muligheter for formidling av kristen tro til barn og unge på menighetsarenaen. Det er stor åpenhet for å snakke om tro i det offentlige rom, og de ulike tros perspektivenes mange uttrykksformer er synlige. Videre ser vi en stadig tydeligere erkjennelse av at det er umulig ikke å ha en tro, bevisst eller ubevisst, enten troen er religiøs eller sekulær. Det overveiende inntrykket er imidlertid fremdeles at den som vedkjenner seg å tro, er religiøs. Samtidig synliggjør utsagn som ”Jeg har en ateistisk tro” det som synes å være en økende erkjennelse av at spørsmålet ikke er *om* en tror, men *hva* en tror på – og *hvorfor*.

”Tro” forstås da som det allmenne behovet for tillit og forankring av mening, og er ett av de fire innholdselementene i begrepet ‘livssyn’, i tillegg til verdier, menneskesyn og virkelighetsforståelse.⁴³ Ethvert livssyn, enten det er religiøst eller sekulært, og enten det er forstått subjektivt – som personlig livssyn, eller objektivt – som livssynstradisjon / livssynstrend, består av disse grunnleggende elementene.

Når disse fire innholdsmomentene anvendes inn mot kristen tro, bidrar de til å gi den kristne livstolkningen en helhetlig tilnærming. Videre gir et slikt livssynsteoretisk perspektiv en vesentlig hjelp til å kunne fange opp sentrale dimensjoner ved kristen tro som både fortelling og sannhetspåstander, og til å kunne sammenligne og vurdere ulike livssynsperspektiv.⁴⁴

Både i intern trosopplæring og disippelgjøring og i utadrettet kristen trosformidling, er bevisstheten om at alle har en tro, også de ikke-religiøse, avgjørende viktig for religionspedagogen. I en plura-

listisk tid koples imidlertid denne erkjennelsen lett til en relativistisk oppfatning av kristen tro som ett av mange like gyldige alternativer, som dermed er ”sann for oss”, men ikke ”sann i seg selv”.⁴⁵ Dersom formidlingen av kristen tro ikke skal fremstå som kun ”sann for oss”, må en transparent og redelig livssynskritikk integreres i formidlingen. For den kristne oppdragelsen danner dette et viktig bakteppe for spørsmålet om hva kristen tro egentlig er – og hvorfor den er sann. Det apologetiske perspektivet – med vekt på å forstå, forklare og forsvare kristen tro, er dermed uløselig knyttet til livssynsaspektet, og da ikke minst til livssynskritikken.

Samtidssituasjonen synliggjør både relevansen av livssynsteori som verktøy i formidling av kristen tro, og at dette tydelig er et område med stort behov for kompetanseheving blant religionspedagoger. Barn og unge har med seg til dels mye – men for manges vedkommende også til dels fragmentert – kunnskap om religiøse og sekulære livssynstradisjoner (og livssynstrender) fra undervisningen i skolen. Mens de på skolearenaen – gjennom RLE-faget – får presentert kristen tro på linje med andre trosretninger, får de på menighetsarenaen oftest presentert kristen tro uten referanse til andre livssynsperspektiver. Ved hjelp av livssynsterminologien med de fire grunnleggende innholdsmomentene, kan en lettere sammenligne ulike livssynsperspektiver.

Samtidig som RLE-faget utvilsomt er en missiologisk utfordring, møter barn og unge også livssynsmangfoldet i mediene, slik det ble pekt på ovenfor. Ikke minst gjelder dette populærkulturen. Bevisstheten om nøytralitetens umulighet og at det er spor av underliggende livssyn i mediebudskapene, er til stor hjelp for den kristne formidleren. Religionspedagogen har imidlertid ikke bare behov for å være seg

bevisst at ulike livssynsperspektiv kommer til uttrykk i de mange tekstene som omgir oss. Skal en kunne identifisere de ulike sporene, må en for det første ha kunnskap om sentrale livssynstradisjoner og -trender og dernest kunne identifisere dem.

En tjenlig innfallsvinkel her er å gripe fatt i den observerbare livspraksisen som er til stede i den aktuelle mediefortellingen, siden ulike livssynselementer – og dermed spor av ulike livssynsperspektiv – som regel lar seg avlese ut fra adferd og utsagn. Dette danner utgangspunktet for analyseverktøyet jeg utviklet som del av min hovedoppgave, for å kunne identifisere spor av livssyn i ulike slags tekster. Mitt hovedanliggende var å søke å støtte det religionspedagogiske behovet som avdekker seg i møte med det faktum at barn og unge ikke lever i et vakuum i forhold til verdier og trosoppfatninger, men finner materiale til sin egen livssynsdanning i mediemylderet så vel som i klasserom og nabolag. Alt vi møter av budskap er tekster, og verktøyet er utviklet til bruk på ulike tekstvarianter, i respekt for at alle tekster formidler noe mer enn "bare underholdning".

I selve formidlingen av kristen tro må så dette fortolkningsperspektivet anvendes med målsetning om å øve opp en sakssvarende livssynskritikk både av andres ståsted og ens eget. Slik kan det også bygges bro fra et autentisk og relevant bibelsk budskap til den unges pluralistiske livsverden, enten dette gjelder skolearenaen, vennefellesskapet eller mediehverdagen.

Livssynsteori som perspektiv – med fokus på undervisning

Som antydnet ovenfor, er livssynskritikk nært forbundet med apologetikk. Det religionspedagogiske oppdraget inn mot

undervisning har da også nær sammenheng med tolkningsaspektet, slik dette er blitt presentert ovenfor.

Enten en ser på skolearenaen eller mediemangfoldet, viser det seg tydelig hvordan den kristne troens sannhetspåstand utfordres av samtidens pluralisme. Dersom dette skal kunne tas på alvor på menighetsarenaen, må livssynsteori koples med kristen apologetikk. Ved hjelp av en livssynskritisk tilnærming, kan en deskriptivt sammenligne ulike livssynsperspektiver med utgangspunkt i hvordan livssynene svarer på de grunnleggende livsspørsmålene.⁴⁶

Ved å gripe fatt i sentrale spørsmål, innvendinger og myter mot kristen tro på menighetsarenaen, kan en altså synliggjøre den kristne troens autenticitet og troverdighet. Dette er et avgjørende viktig aspekt ved trosopplæringen i vår tid. Nettopp manglende møter med slike apologetiske spørsmål i det kristne fellesskapet, synes nemlig å være en vesentlig grunn til at mange forlater kristen tro når de begynner på universitet eller høyskoler.

David Kinnaman uttrykker det slik: "We are learning that one of the primary reasons that ministry to teenagers fails to produce a lasting faith, is because they are not being taught to think."⁴⁷ Samme perspektiv vektlegges av Christian Smith, som står bak omfattende forskning om amerikansk ungdom, verdier og livssyn. Han hevder at unge i dag trenger å utfordres ikke bare på hva de tror og hvorfor de har en gitt tro, men også på å kunne uttrykke sin egen tro. Smith understreker at de unge ikke har behov for "[any] radically new 'postmodern' type of program or ministry".⁴⁸

Kinnaman på sin side gir i den tidligere omtalte *You Lost Me*, seks hovedgrunner⁴⁹ til at mange unge i USA fremmedgjøres i møte med kristne menigheter

og fellesskap.⁵⁰ Alle disse grunnene er relatert til manglende apologetisk bevissthet, uansett tema og livsområde.

1. "Church is overprotective"

De unge i Kinnamans undersøkelse gir uttrykk for at de ikke får hjelp til å se relevansen av kristen tro i møte med hverdagslivet. Menigheten oppleves som en ghetto, der utfordringer og problemer i "den virkelige verden" ikke berøres, og der populærkulturen omtales som entydig negativ. Ungdommene får med andre ord ikke hjelp til å være "i verden – men ikke av verden".

2. "Teens' and twentysomethings' experience of Christianity is shallow"

Mange i undersøkelsen opplever kristne fellesskap og forsamlinger som kjedelige og overflatiske. Guds nærværet erfares ikke sterkt nok, og de syns ikke at det er hverken nok eller tydelig bibelundervisning.

3. "Churches come across as antagonistic to science"

De unge i undersøkelsen gir uttrykk for at prester / pastorer og andre menighetsledere har et negativt forhold til kunnskap og vitenskap. Dette gjelder ikke minst relasjonen til naturvitenskap, der mange unge har et anstrengt forhold til den kirkelige debatten om skapelse og evolusjon.

4. "Young Christians' church experiences related to sexuality are often simplistic, judgmental"

I følge undersøkelsen, er kristne ungdommer like aktive seksuelt som ikke-kristne. Dermed er det stor avstand mellom levd liv og leveregelen de hører forkynt, og som mange også selv vil si at de står for.⁵¹ Forkynnelsen, undervisningen og veiledningen på dette området oppleves ofte som livsfjern, med mangel på begrunnelser, empati og konkret hjelp.

5. "They wrestle with the exclusive nature of Christianity"

Samtidens dominerende forståelse av åpenhet, toleranse og aksept er særlig utfordrende i møte med kristentroens sannhetspåstander. Mange unge i undersøkelsen peker på at kirken er redd for annerledestroende og ikke våger å møte dem.

6. "The church feels unfriendly to those who doubt"

Mange av dem som var med i undersøkelsen gir uttrykk for at det er nærmest umulig å stille spørsmål om – eller å uttrykke tvil i forhold til – kristen tro. Når så enkelte ungdommer endelig har tatt motet til seg for å spørre, oppleves svarene som gis, både ulne og platte.

En rekke av disse grunnene synes å være dekkende for ungdommers erfaring av kristne miljøer også i Norden og Vest-Europa. Fra norsk horisont kan sentrale uttalelser fra Ungdommens Kirkemøte i oktober 2012 stå som illustrasjon på opplevelsen av kristen tro som overflatisk og uengasjerende. Her etterspørres relevant og utfordrende formidling fra landets prekestoler, som gir større mulighet til å vokse som kristne.⁵²

De seks grunnene som er skissert ovenfor, gir religionspedagogen et viktig utgangspunkt for refleksjoner rundt utformingen av en bibelsk autentisk og kulturelt relevant undervisningsstrategi i møte med tweens, tenåringer og unge voksne. Uavhengig av konkrete strategiske valg, blir religionspedagogens reelle kompetanse avgjørende, enten dette gjelder å øse fra den kristne troens kilder, eller å formidle på en relevant og livsnær måte, med tilknytning til egne erfaringer.

I denne sammenhengen er det relevant å antyde tre sentrale apologetiske anlig-

gender for undervisning i kristen tro, for å utruste barn og unge i møte med det sekulære og det pluralistiske.⁵³ For det *første*, bør siktemålet være å ha fokus på kristen tro som en helhet – med en indre livssynsmessig sammenheng. Dermed bør enkelttemaer – enten det gjelder tros lære, etikk eller bibelkunnskap – settes inn i den større konteksten som et helhetlig kristent livssyn jo utgjør. For det *andre*, bør siktemålet være å ha fokus på kristen tro som forankret i virkeligheten. Her kan forkynnelse og undervisning bl.a. løfte frem temaer som skapertanken, evangeliens historiske troverdighet og bibeltekstenes virkelighetsforankring. For det *tredje*, bør siktemålet være å ha fokus på kristen tro som et budskap som kan forandre og forvandle, enten dette gjelder oppdagelse av egen identitet og verdi, indre erfaring av frelsesvisshet eller kallstanken som personlig motivasjon.

Livssynsteori som perspektiv – med fokus på oppdragelse

Mens undervisning primært har med trosopplæring å gjøre, er temaområdet oppdragelse sterkere knyttet til disippelgjøring. I et teologisk perspektiv kan intendert kristen oppdragelse forstås som det å legge til rette for at barn og unge kan vokse i troen på den treenige Gud. Samtidens pluralistiske kontekst – med utfordringer fra aktuelle alternative livssynsperspektiver som "moralsk terapeutisk deisme",⁵⁴ nyreligiøsitet⁵⁵ og sekulærhumanisme⁵⁶ – kan imidlertid føre til det motsatte. Troen tapes helt, eller den stagnerer, forflates eller relativiseres – ofte koplet til at den gradvis er blitt privatisert.

Livssynsteorien, slik den ble vektlagt i forbindelse med tolkningsaspektet, er også her et vesentlig perspektiv som en hjelp til bedre å forstå barn- og unges livs-

synsdanning og livssynsutvikling. Jeg vil på denne bakgrunn løfte frem tre sentrale anliggender i forhold til oppdragelsesdimensjonen: (1) tro forstått som tillit og forankring av mening, (2) relasjonen mellom livssyn og livspraksis, og (3) de populære kulturelle tekstenes sentrale betydning som leverandører av materiale til livssynsdanningen.

Når det gjelder tro som tillit og forankring av mening i teologisk forstand, kan og bør dette knyttes til en personlig tro på Jesus Kristus som Herre og Frelser. Dette må igjen forankres i den mer allmenne troen på Gud som universets og menneskehetens Skaper og Opprettholder. Sett ut fra et kristent livssynsperspektiv, er personlig tro derfor innholdsbestemt: "Faith in the biblical sense is substantive, based on the knowledge that the One in whom that faith is placed has proven that He is worthy of that trust. In its essence, faith is a confidence in the person of Jesus Christ and in His power, so that even when His power does not serve my end, my confidence in Him remains because of who He is."⁵⁷ Dette tros perspektivet synes avgjørende viktig i møte med barn og unge, ikke minst med tanke på å kunne forankre livets dypere mening i en grunnleggende tillit til en troverdig Gud. Denne forståelse av åndelighet synes å være grunnleggende for en sunn kristen oppdragelse.

I teologisk perspektiv har relasjonen mellom livssyn og livspraksis med forholdet mellom tro som bekjennelse og tro som etterfølgelse å gjøre. Dermed er fokus satt på den nære sammenhengen mellom trosopplæring og disippelgjøring. De sosiokulturelle så vel som de mentalitetsmessige rammevilkårene utfordrer imidlertid selve konseptet "disippel" med sin sterke vektlegging av individualisme og subjektivism. Samtidig gir nettopp den aktuelle kulturelle konteksten et klart

referansepunkt til disippelgjøring, som først og fremst er en relasjon. Slik Kinna- man uttrykker det: "Disciples are hand- made – one relationship at a time."⁵⁸ Der- med er fokus satt på den kristne oppdragel- sens moralske og praktiske dimensjoner.

Det er også vesentlig å rette søkelyset mot de populærkulturelle tekstenes sen- trale betydning som leverandør av mate- riale til livssynsdanningen. Et kjernepunkt her er spørsmålet om identitet, hvor rela- sjonen til samtidskonteksten synliggjør svært tydelig. Spørsmålet om personlig identitet er "the loudest talk in town",⁵⁹ ikke minst pga. populærkulturens mange blikkfang som "utvendiggjør" identiteten til utseende, prestasjoner, eiendeler, "inn- vendiggjør" den til opplevelser, eller kop- ler de to sammen til ensidig å la identite- ten finnes i våre relasjoner – og i relasjo- nene som andre ser at vi er i. Uten at tros- opplæringen tar disse innflytelsesrike sam- tidstekstene på alvor som både spennings- punkt og tilknytningspunkt for formid- ling av kristen tro, synes det krevende for barn og unge å kunne utvikle en slitesterk personlig kristen identitet.⁶⁰

Skal en slik utvikling kunne skje, må kristen oppdragelse legge til rette for en helhetlig vekst i troen på den treenige Gud. Dette er en prosess som inneholder mange fasetter, med både åndelige, intel- lektuelle, moralske og praktiske dimen- sjoner.

Forskningsprosjektet "10-25": NLM Ungs strategi og religions- pedagogiske oppgaver

På bakgrunn av de religionspedagogiske refleksjonene ovenfor, vil jeg her i siste del fokusere på artikkelens praktisk orienter- te problemstilling: *Hvilke momenter synes særlig vesentlige i en religionspeda- gogisk strategi på menighetsarenaen for*

målgruppen "10-25", med særlig hen- blikk på samtidens livssynsmangfold? NLM Ungs behov for ny strategi for arbeidet inn mot denne målgruppen, fun- gerer her naturlig som case.

Analyse av NLM Ungs strategidoku- ment

Som nevnt under det innledende avsnittet om oppdragsforskning, arbeidet NLM Ung med utvikling av strategidokument våren 2012. Strategiplanen ble lagt fram på NLMs generalforsamling i juli 2012. Med utgangspunkt i misjonsbefalingen i Matteus 28,18-20, er strategidokumentet bygd opp rundt de fire retningene *Ut i verden, Ut i Norge, Inn i troen og Inn i fellesskapet*.⁶¹ Jeg vil her kort analysere strategidokumentets relasjon til forsk- ningsprosjektet "10-25".

Det første punktet relaterer naturlig nok bare indirekte til forskningsprosjek- tet, mens de neste tre på ulike måter reflekterer sentrale forskningsfunn så vel som tematikken i de foreliggende artikle- ne.

Når strategidokumentet under *Ut i Norge* sier at en særlig ønsker "å rette fokus mot barn og unge i norske byer og andre områder som har lite arbeid", er nettopp de kvantitative funnene i forsk- ningsprosjektet en hjelp i identifikasjonen av aktuelle satsingsområder. Det samme er tilfelle både når en i målformuleringen sier at "Arbeid i områder av Norge som i liten eller ingen grad er nådd med evange- liet, styrkes særlig." og når en i omtalen av at det skal etableres minst 100 barne- og ungdomsfellesskap innen 2018, presi- serer at "Minst 30 av de nye fellesskape- ne etableres i områder med mindre enn 4 % deltakelse i kristent barne- og ungdoms- arbeid.". Hovedvisjonen i denne delen av strategidokumentet er da også at alle barn og unge i Norge skal ha mulighet til å

høre om – og ta imot – evangeliet. Denne visjonen kan ikke nås av NLM Ung alene, noe som ble sterkt understreket på symposiet. En av målformuleringene i strategidokumentet sier da også at NLM Ung "... innen utgangen av 2012 skal ha invitert andre kristne organisasjoner og kirkesamfunn til sammen å drøfte hvordan vi kan nå denne visjonen."

Like interessant er det å merke seg at de kvalitative funnene så vel som sentrale deler av tematikken i artiklene synes å reflekteres i formuleringer som går på type arbeid. Formuleringen om at en skal "arbeide for at barn og unge i sine lokalmiljø skal ha jevnlig tilgang til et kristent fellesskap med forkynnelse tilrettelagt for deres alder og utviklingsnivå", er imidlertid kun indirekte knyttet til forskningsprosjektet, da dette må anses som en grunnleggende premiss i all kristen formidlingsvirksomhet. Presiseringen av flergenerasjons-misjonsfellesskap resonnerer imidlertid til en viss grad med tematikken rundt menighet og disippelgjøring, som var vektlagt på symposiet og delvis kan gjenfinnes i artikkelen om menighetsfellesskapet og de unge. Det samme gjelder understrekningen av det betydningsfulle i relasjonsbyggende arbeid, der voksne blir oppfordret til å være medvandrere for den yngre generasjonen.

Vektleggingen av den misjonale dimensjonen reflekterer også vesentlige anliggender fra forskningsprosjektet. Dette kommer særlig tydelig fram i følgende formulering: "Vi vil årlig arrangere utadrettede ungdomsarrangement. Vi vil arbeide for at vårt eksisterende barne- og ungdomsarbeid skal fungere misjonalt i sitt nærområde."

Når målformuleringen under punktet *Inn i fellesskapet – om å bygge inkluderende, utrustende, bevarende og misjonale fellesskap* – utmyntes, reflekterer flere av

formuleringene dokumenterte behov både knyttet til funnene i forskningsprosjektet og til sentrale temaer som ble reist på symposiet og i artiklene. Ikke minst gjelder dette fokuset på lederopplæring og veiledning.

Enda klarere resonans er det imidlertid under punktet *Inn i troen*, med visjonen "Gi kunnskap og kjennskap om Gud som leder til liv i etterfølgelse av Jesus Kristus", noe som naturlig gir seg ut fra NLM Ungs målsetning med forskningsprosjektet "10-25". utfordringer knyttet til selve innholdet i formidlingen til barn og unge ble adressert på mange ulike måter i forskningsprosessen. Når strategidokumentet her bruker uttrykk som "vekkende og trosopplærende sikte", "... å utruste til å leve trosliv i vår tid", "... evangeliet skal forkynnes frigjørende, slik at barn og ungdom kan bli frelst og lære å leve som Jesus disipler – i etterfølgelse og tjeneste" og "Hovedvekten av deltakerne i våre lag skal gi uttrykk for at deltakelsen i våre fellesskap har fått konsekvenser for livet", ligger det en tydelig vekt på viktigheten av å arbeide bevisst med hva som faktisk formidles i ulike faser av den unges liv. NLM Ung har da også klare visjoner om materiellutvikling og kursing, ikke minst knyttet til trosopplæring og utadrettet trosformidling.

Aktuelle religionspedagogiske oppgaver

I forlengelsen av analysen ovenfor og mine foregående refleksjoner om tolkning, undervisning og oppdragelse, vil jeg her peke på noen sentrale religionspedagogiske oppgaver for den ferske ungdomsorganisasjonen – og for tilsvarende evangeliske / evangelikale ungdomssammenhenger i Vesten. Dette danner så utgangspunkt for formulering av noen sentrale momenter for en religionspedagogisk strategi med relevans utover NLM Ung

som case.

I tilknytning til målsetningen *Ut i verden*, er det avgjørende at NLM Ung ivaretar sin identitet som en luthersk og evangelikal ungdomsorganisasjon i en global misjonskontekst med gradvis bevegelse av tyngdepunktet til det globale sør. Økende nærkontakt og samarbeid med tilsvarende ungdomsbevegelser i det globale sør vil kunne være vitaliserende, utfordrende og gjensidig berikende. Ikke minst i møte med det tydelige holistiske og integrerte perspektivet på liv, hverdag og tjeneste som disse Jesu disipler ofte står for⁶² – og deres klare fokus på at evangeliet må videre til nye grupper.⁶³

Når det gjelder målsetningen *Ut i Norge*, forutsetter den pluralistiske og sekulariserte⁶⁴ konteksten at NLM Ung – med røtter i en klassisk vekkestradisjon – tar den apologetiske dimensjonen på alvor i sin utadrettede trosformidling, uansett arena, sjanger og format. Dette innebærer både vektleggingen av kristen tro som en unik fortolkningsnøkkel til livets dypere mening som medfører et nytt perspektiv ("looking along"), og kristen tro som meningsfylte påstander og holdbare bevisgrunner som kan utforskes og etterprøves ("looking at").⁶⁵ I et bredere religionspedagogisk perspektiv kan apologetikkens oppgave beskrives som det å søke å skape og vedlikeholde "a cultural milieu in which the gospel can be heard as an intellectually viable option"⁶⁶ av tweens, tenåringer og unge voksne, også i møte med de krevende utfordringene fra RLE og mediemangfoldet.

I forhold til målsetningen *Inn i fellesskapet*, synes det å være en sentral religionspedagogisk oppgave å skape et lærende fellesskap – som både er åpent for nye og er dannende for medlemmer over tid. Oppdragelse, slik dette er definert ovenfor, er en vesentlig dimensjon i

denne sammenhengen, med åndelig modning og disippelgjøring som uttalte målsetninger. Samtidig vil et lærende kristent fellesskap av unge (og eldre) kristne være preget av ulike kompletterende tjenester og oppgaver. En klassisk reformatorisk forståelse av kallet vil kunne være et sentralt sammenbindende element i et slikt fellesskap.⁶⁷

Når det så gjelder målsetningen *Inn i troen*, synes det på mange måter krevende for NLM Ung å kunne ivareta og videreutvikle sin identitet som en misjonsbevegelses ungdomsorganisasjon i en kirkelig situasjon som er preget av teologisk pluralisme, kristen ungdom i bevegelse og en storsatsing på trosopplæring i Dnk. Inn i denne situasjonen synes undervisningsoppgaven å være svært sentral også for NLM Ung, med behov for systematisk og livsnær undervisning både om den kristne troens innhold og om Bibelens store fortelling. I denne sammenhengen er det naturlig igjen å nevne behovet for å bygge bro mellom Bibelens og samtidens tekster, for å kunne møte ungdom der de er med et autentisk og relevant bibelsk budskap.⁶⁸

Med utgangspunkt i NLM Ung som case, *hvilke momenter synes så å være særlig vesentlige i en religionspedagogisk strategi på menighetsarenaen for målgruppen "10-25", med særlig henblikk på samtidens livssynsmangfold?* I lys av mitt livssynsteoretiske bidrag ovenfor, synes det naturlig å fokusere på tre vesentlige momenter: apologetikk, personlig vekst og de unges livsverden. Min tydelige anbefaling i møte med denne målgruppa, er derfor at kristen formidling til barn og unge i vår tid må møte både "hode, hjerte og hånd".⁶⁹ Disse tre sentrale momentene kan danne grunnlag for en helhetlig strategisk tilnærming.

Den pluralistiske og til dels sekulari-

serte konteksten for livssynsdanningen innebærer at en i trosopplæringen må arbeide bevisst og planmessig med kunnskapsformidlingen i både kortsiktig og langsiktig perspektiv ("hode"). Dette gjelder både i forhold til innhold, særpreg, troverdighet og relevans. Videre ligger ofte et vekkende og bevisstgjørende sikte implisitt i kristen oppdragelse, slik vi har sett i møte med NLM Ung som case. Dermed er det livsnære og personlige, med fokus på vekst ut fra evangeliets forandrende og forvandlende kraft, høyst vesentlig ("hjerter"). Kristen tro kan imidlertid ikke løsrives fra praksis,⁷⁰ altså fra de unges livsverden der livshandling, livsførsel og aktiviteter står sentralt ("hånd"). Relasjonen mellom "å høre" og "å gjøre" må synliggjøres dersom ungdom skal kunne oppleve å virkelig høre til i et kristent fellesskap – og dessuten kunne erfare å virkelig gjøre en forskjell som Jesu disippel, både i menighet og samfunn.

Forskningsprosjektet "10-25": Konklusjon

Innledningsvis formulerte jeg en todelt problemstilling for denne artikkelen, dels en praktisk orientert og dels en teoretisk orientert. På bakgrunn av artikkelens fokus på religionspedagogiske utfordringer, refleksjoner og oppgaver, er det nå mulig å gi begrunnede svar på begge problemstillingene.

Det er naturlig å begynne med den mer grunnleggende og teoretisk orienterte problemstillingen: *Hvilke sentrale bidrag gir livssynsteorien til religionspedagogikken på menighetsarenaen, både når det gjelder tolkning, undervisning og oppdragelse?*

Når det gjelder tolkning, gir et livssynsteoretisk perspektiv grunner for å avvise

verdi- og livssynsnøytralitet som umulig, samtidig som dette perspektivet gir sentrale momenter til utforming av en kristen livstolkning og av en sakssvarende livssynskritikk. Med tanke på undervisning, gir livssynsteorien et naturlig utgangspunkt for en helhetlig apologetisk tilnærming, der Bibelens store fortelling, den kristne troens virkelighetsforankring og evangeliets forandrende og forvandlende kraft er sentrale pedagogiske anliggender. I forhold til oppdragelse, gir et livssynsteoretisk perspektiv vesentlig hjelp til å kunne legge til rette for en helhetlig vekst i troen på den treenige Gud, en prosess som inkluderer både åndelige, intellektuelle, moralske og praktiske dimensjoner.

I forlengelsen av dette livssynsteoretiske bidraget, peker denne artikkelen på behovet for ytterligere forsknings- og utviklingsarbeid både om RLE-faget og om mediehverdagen som missiologiske utfordringer i møte med aldersgruppen 10-25, ikke minst i forhold til sentrale religionspedagogiske behov og oppgaver. Cape Town-erklæringens programmatisk formulering om å "bear witness to Jesus Christ and all his teaching – in every nation, in every sphere of society, and in the realm of ideas"⁷¹ gir her et fruktbart teologisk utgangspunkt for videre forsknings- og utviklingsarbeid, enten dette gjelder lokale, nasjonale eller internasjonale utfordringer.

Med artikkelens teoretiske bidrag som utgangspunkt, er det nå mulig også å gi et svar på den praktisk orienterte problemstillingen, med NLM Ung som case: *Hvilke momenter synes særlig vesentlige i en religionspedagogisk strategi på menighetsarenaen for målgruppen "10-25", med særlig henblikk på samtidens livssynsmangfold?* Her formulerte jeg "hode, hjerter og hånd" som tre prioriterte momenter i en helhetlig religionspedago-

gisk strategi. ”Hode” symboliserer primært det apologetiske anliggendet, der behovet for å fokusere på Bibelens indre livssynsmessige sammenheng, dens intellektuelle og historiske troverdighet, samt dens personlige livsforvandlerende kraft står sentralt. ”Hjerte” representerer behovet for å legge til rette for en allsidig personlig vekst i troen på den treenige Gud innenfor rammen av et byggende kristent fellesskap, samt vektleggingen av en åpen og personlig invitasjon til troens og fellesskapets rom. ”Hånd” uttrykker at praksis, det livsnære og den konkrete forankringen i de unges aktuelle livsverden er nødvendige elementer sammen med vektleggingen av apologetikk og personlig tro og vekst.

I forlengelsen av dette bidraget til en religionspedagogisk strategi, peker denne artikkelen på behovet for å styrke disse tre momentenes plass i konkrete strategier inn mot aldersgruppa 10-25. Når det gjelder ”hode”, vil jeg hevde at det apologetiske anliggendet må tas mye mer på alvor i en pluralistisk samtid. Dette gjelder både utover (evangelisering og utadrettet trosformidling) og innover (trosopplæring og disippelgjøring), med særlig fokus på temaene autenticitet, troverdighet og relevans. I forhold til ”hjerte”, vil jeg understreke hvor viktig den personlige trosdimensjonen er, enten det gjelder å komme til tro på – eller å vokse i troen på – Den treenige Gud. Med tanke på ”hånd”, vil jeg i denne sammenhengen særlig fremheve betydningen av aktivt å knytte an til unges livsverden, ikke minst i relas-

jon til et bevisst forhold til medier og populærkultur. Disse tre momentene danner derfor et viktig grunnlag for selvkritisk vurdering av gjeldende religionspedagogiske strategier.⁷²

Forskningsprosjektet ”10-25”: Utblick

Det er naturlig å avrunde der jeg begynte, med David Kinnaman og The Barna Groups viktige forskningsbidrag. Kinnaman oppsummerer den omfattende religionspedagogiske overleveringsoppgaven i møte med ungdomsgenerasjonen på følgende treffende og tankevekkende måte:

”The church in the West is struggling to connect with the next generation. We are dealing with the immense technological, spiritual and social changes that define our times – the changing nature of access, new questions about authority, and increasing relational and institutional alienation. We are learning about how to pass on a faith worth claiming in a new context. How can we prepare the new generation to live meaningfully and follow Jesus wholeheartedly in these changing times? And how can the next generation rise to the challenge of revitalizing the Christian community for our mission to and in the broader culture?”⁷³

Arbeidet med forskningsprosjektet ”10-25” har synliggjort behovet for en helhetlig religionspedagogisk tenkning og tilnærming for å kunne møte denne utfordrende overleveringsoppgaven.

Noter

1. Takk til tre anonyme reviewers og *Theofilos'* redaksjon for verdifull og konstruktiv respons på et tidligere utkast.
2. C.S. Lewis, *Prince Caspian: The Return to Narnia. The Chronicles of Narnia* (New York: Harper Collins, 1994; reprint) s. 141.
3. Se <http://www.barna.org/> for undersøkelser gjort i forbindelse med *Faith That Lasts*-prosjektet 2007-2011.
4. David Kinnaman, *You Lost Me. Why Young Christians Are Leaving Church... And Rethinking Faith*. (Grand Rapids: Baker Books, 2011).
5. Se for eksempel "European Values Survey" (EVS), RedCo-undersøkelsen <http://www.forskning.no/artikler/2009/mars/215187> og LifeWay Research <http://www.lifeway.com/ArticleView?storeId=10054&catalogId=10001&langId=-1&article=LifeWay-Research-finds-reasons-18-to-22-year-olds-drop-out-of-church>.
6. Se særlig Per M. Aadnanes, *Livssyn* (Oslo: Universitetsforlaget, 2012) 4. utg., ss. 55-69, for en sentral beskrivelse med utgangspunkt i en norsk kontekst.
7. Vi gjør oppmerksom på at begrepet "10-25" brukes av NLM Ung som betegnelse på satsingsfeltet mot denne målgruppen så vel som betegnelse på forskningsprosjektet gitt til MhG. (Se siste hoveddel av artikkelen for referanser.)
8. Som religionspedagog er jeg primært opptatt av opplærings-, formidlings- og disippelgjørings-strategier på menighetsarenaen, som jo også er i fokus for "10-25"-prosjektet. Se også note 41.
9. Ivar Asheim og Sverre Dag Mogstad, *Religionspedagogikk: tolkning, undervisning og oppdragelse* (Oslo: Universitetsforlaget, 1987), s. 14. Det bør også nevnes at Ivar Asheim var den første nordiske professor i religionspedagogikk (se: http://snl.no/Ivar_Asheim og http://no.wikipedia.org/wiki/Ivar_Asheim).
10. Det er samtidig grunn til å takke NLM Ung både for tildelte forskningsmidler og for godt samarbeid gjennom prosjektets ulike faser.
11. <http://www.nlm.no/teft/om-teft>.
12. Leder i NLM Ung, Hans Kristian Skaar, i foredraget "Strategi for bibelskolene", holdt på Fjelltun bibelskole, Stavanger, 15. juni 2011.
13. Se Hans Aage Gravaas "Misjonslederen Egil Grandhagen. En portrettskisse ved 65-årsjubileet" i Hans Aage Gravaas, Tom Erik Hamre, Erik Kjebekk og Arne Redse (red.), *Videre med evangeliet. Festskrift til misjonslederen Egil Grandhagen* (Trondheim / Oslo: Akademika forlag, 2012), ss. 25ff.
14. NLM Ungs leder, Hans Kristian Skaar, uttrykte det slik i forbindelse med forskningssymposiet om "10-25"-prosjektet 14. og 15. februar 2012: "Det er helt klart barn og unge som aldri har hørt kristen forkynnelse, og antall døpte og konfirmerte har hatt nedgang i Norge. Så det er mange som ikke er i berøring med kristen forkynnelse, det handler jo og om at kristendomsfaget er fjernet fra skolen, sier Skaar." Lest 30 nov. 2012, <http://www.norea.no/artikkel/article/86993>.
15. Se Erik Kjebekk, *Verden for Kristus. Norsk Luthersk Misjonssamband 1891-1991 Heimearbeidet* (Oslo: Lunde Forlag, 1991) og Gravaas et. al *Videre med evangeliet*.
16. NLM er medlem av NORME (www.norme.no), der tilslutning til Lausanne-pakten er vilkår for medlemskap.
17. John Stott, *The Contemporary Christian: An urgent plea for double listening* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1992), s. 13.
18. *MLink* nr. 1, 2011.
19. Se <http://www.mediehogskolen.no/studium/kommunikasjon-og-livssyn>. Sentrale fagpersoner i forskningsprosjektet har vært førsteamanuensis Henrik Kjellingland, høyskolelektor Ingvild Thu Kro, førstelektor Arne Tord Sveinall og førsteamanuensis Øyvind Økland, i tillegg til faglig leder for KL, høyskolelektor Margunn Serigstad Dahle, forskningsassistent Ingvild Hellenes og førsteamanuensis Lars Dahle.
20. Matthias Kaiser & Arne Tostensen: "Oppdragsforskning" (Sist oppdatert: 25. april 2012). De nasjonale forskningsetiske komiteer. [Online]. Tilgjengelig på <http://www.etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Forholdet-forskningsamfunn/Oppdragsforskning/>. [Lastet ned 02. november 2012].
21. Dette vil være en naturlig felles utfordring for de syv eierne av den fusjonerte NLA Høgskolen AS fra 01. 01. 2013, som alle er sentrale aktører i organisasjons- og frikirke-Norge og også medlemmer av NORME. (MhG blir en del av denne høgskolen, og NLM en av de syv eierne.)
22. Oppdraget mottatt i e-post fra NLM Ung v/leder Hans Kristian Skaar, datert 19. februar 2011.
23. Se "Sak 6 NLM Ung – egen organisasjon?" i *Saksliste og saksdokumenter NLM GF 2012* (Oslo: NLM), s. 60-63 [http://nlm.no/Media/Files/doc_gf-2012/gf-saksdokumenter-2012-1].
24. Se <http://nlm.no/utsyn/nyheter-fra-utsyn/ungdagen-vekket-engasjement> (Lest 30.11.2012.)
25. En realistisk "innhenting" av en "oversikt over alt kristent barne- og ungdomsarbeid" forutsatte at det fantes tilgjengelige og relevante statistiske data i ulike ressursbaser.
26. Se videre Henrik Kjellingland og Ingvild Hellenes, "Kristent barne- og ungdomsarbeid i Norge – en oversikt", ss. 64-75 i dette nr. av *Theofilos*.
27. En rekke andre metodologiske utfordringer ble også identifisert i løpet av dette forskningsarbeidet. Se artik-

kelen ”Kristent barne- og ungdomsarbeid i Norge – en oversikt”, ss. 64-75 i dette nr. av *Theofilos* for nærmere redegjørelse.

28. Tendensen fra statistikken i vår undersøkelse ble forsterket i 2011: ”Antall som konfirmerte seg i Den norske kirke gikk i 2011 opp for tredje år på rad. Økningen på omkring 600 konfirmanter er et større utslag enn vi har sett i tidligere år. Økningen i antall konfirmanter gjelder for de fleste bispedømmer, med Oslo som det mest markante unntaket. Dette kan ha sammenheng med Oslos stadig mer flerkulturelle preg.” (Pål Ketil Botvar og Sivert Skålvoll Urstad (red.) *Tilstandsrapport for Den norske kirke 2012*. KIFO Notat nr. 4, 2012, www.kirken.no/?event=downloadFile&FamID=309721).

29. Se videre Øyvind Økland, ”Kristent barne- og ungdomsarbeid i Norge – noen utvalgte eksempler”, ss. 76-87 i dette nr. av *Theofilos*.

30. Se særlig Per M. Aadnanes, ”Utgått på dato? Å granska vilkåra for kristeleg livssynsdanning hos ungdom i dag” i Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes *Vegar i vegløysa? Ungdom, identitet og livssynsdanning i det postmoderne* (Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011) s. 97-120, og Margunn Serigstad Dahle ”I verda – men kva slags verd?”, i *Fast grunn* nr. 5, 2004, s. 265-271.

31. Religion, livssyn og etikk-faget i norsk grunnskole.
<http://www.udir.no/Lareplaner/Grep/Modul/?gmid=0&gmi=159854>

32. Se Ingvild Thu Kro, ”Et blikk på aktuell ungdomskultur – med særlig fokus på sosiale og mentale rammevilkår og ungdommers tro”, ss. 49-63 i dette nr. av *Theofilos*.

33. Se Lars Dahle, ”Apologetikk og de unge”, ss. 88-96 i dette nr. av *Theofilos*.

34. Se Aadnanes, *Livssyn*, ss. 56-66.

35. Kurt Christensen sammenfatter en postmoderne relativisme i følgende hovedpunkt: ”Der findes ingen objektiv og universel sandhed. Der findes ingen objektiv religiøs sandhed. Religionen skal bidrage til et godt liv. Det enkelte menneske kan frit vælge eller konstruere sin religion. Modvilje mod at træffe endegyldige val. Religiøs relativisme er politisk ønskværdig. Kravet om tolerance. Religion på hobby-niveau.” (Kurt Christensen, ”Postmodernismen som udfordring for kristen mission” i Gravaas et al, *Videre med evangeliet*, s. 152-156.)

36. Aadnanes, ”Utgått på dato?” ss. 97-120.

37. Se særlig Kinnaman, *You Lost Me*, s. 91-94 og Sean McDowell ”Apologetics for a new generation” i Sean McDowell (ed.), *Apologetics for a New Generation: A Biblically & Culturally Relevant Approach to Talking About God* (Eugene, OR: Harvest House Publishers, 2009) s. 13-26.

38. Dette paperet, ved stipendiat Knut Tveitereid (NLA Høgskolen), foreligger ikke som artikkel.

39. Se Robert Lilleaasen, ”Menighetsfelleskapet og de unge”, ss. 97-104 i dette nr. av *Theofilos*.

40. Se Arne Tord Sveinall, ”Sjelsorg og de unge”, ss. 105-120 i dette nr. av *Theofilos*.

41. Se Margunn Serigstad Dahle, *På sporet av livssyn. Utvikling og utprøving av eit analyseverktøy – med ungdom som case* (Bergen: Norsk Lærerakademi, 2002) [Hovedoppgave i kristendomskunnskap]; Margunn Serigstad Dahle, ”Spor av tru i ei tenåringssåpe? Om ungdomsmedia og religionspedagogen” i *Prismet* 2003, nr. 3, s. 99-104, 106; Margunn Serigstad Dahle, ”Vestleg populærkultur som missiologisk utfordring – med tenåringssåpa som illustrasjon” i Brynjulf Hoaas og Karsten Valen (red.) *Budskap 2003. Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole*. (Oslo: Fjellhaug skoler, 2003), ss. 95-107 og Margunn Serigstad Dahle, ”Guds blikk og dei mange blikkfangar” i *Fast grunn* 2006, nr. 1, ss. 7-13.

42. Se særlig Dahle, *På sporet av livssyn*; David Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); James W. Sire, *Naming the Elephant: Worldview as a Concept* (Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2004) og Aadnanes, *Livssyn*.

43. Til dette, se særlig Dahle *På sporet av livssyn* og Aadnanes *Livssyn*.

44. Se særlig Sire, *Naming the Elephant* og Sire, *The Universe Next Door*.

45. En relativisk forståelse av toleranse bygger opp under en slik tolkning.

46. Se særlig Sire, *The Universe Next Door*.

47. Se David Kinnaman og Gabe Lyons, *unChristian* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2007), s. 81.

48. Christian Smith og Melinda Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (New York, Oxford University Press, 2005), s. 266.

49. Se også <http://www.barna.org/teens-next-gen-articles/528-six-reasons-young-christians-leave-church>.

50. Noen av ungdommene i undersøkelsen ender som ”Nomads” (regner seg fortsatt som kristne, men engasjerer seg ikke i noen menighet), andre ender som ”Exiles” (regner seg fortsatt som kristne, men dras mellom menigheten og kulturen rundt), mens andre igjen ender som ”Prodigals” (regner seg ikke som kristne).

51. Dette korresponderer med flere aktuelle nordiske undersøkelser, slik som eksempelvis Willy Pedersen ”Guds grep – Kristendom, sex og samliv” i *Tidsskrift for samfunnsforskning* 2012, nr. 3, ss. 295-315.

52. Se Ungdommens Kirkemøte sak 08/2012 Preken og forkynnelse. Vedtaket er publisert her: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=239>.

53. Se særlig Lars Dahle, ”Aktuelle apologetiske anliggender – for kristne formidlere og fagpersoner” i *Theo-*

filos 2009, nr. 1, ss. 12-30.

54. Dette ble brukt som en sentral analytisk term i Smith og Denton, *Soul Searching*, for å oppsummere sentrale tendenser i et omfattende forskningsprosjekt blant amerikanske tenåringer. Se også drøftingen i artiklene av R. Lilleaasen og L. Dahle i Forum-delen av dette nr. av *Theofilos*.

55. Se særlig artiklene i *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* nr. 3-4, 2011. Dette dobbelnummeret er et festskrift til nestoren i norsk forskning om nyreligiøsitet i misjonalt perspektiv, Arild Romarheim.

56. Ifølge en aktuell norsk markedsundersøkelse fra TNS Gallup som er utført på vegne av Human-Etisk Forbund, øker oppslutningen om "det human-etiske eller humanistiske livssyn uten noen religiøs tro" med 6 % til 31 % i perioden fra 2008 til 2012, mens oppslutningen om "det kristne livssyn" i samme periode reduseres med 9 % til 50 %. Publisert under tittelen "Flere deler det humanistiske livssynet" på <http://fritanke.no> 27.11.2012. Nyhetssaken på vl.no 28.11.2012 [<http://www.vl.no/troogkirke/kristent-livssyn-stuper-pa-ny-gallup>] har lenke til avisens nyhetssak om symposiet i februar om 10-25-prosjektet [<http://www.vl.no/troogkirke/stadig-ferre-er-med-i-kristent-ungdomsarbeid>].

57. Ravi Zacharias *Jesus Among Other Gods: The Absolute Claims of the Christian Message* (Nashville: Word, 2000) s. 58.

58. Kinnaman, *You Lost Me*, s. 13.

59. Zygmunt Bauman *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi* (Cambridge: Polity, 2004) s. 17.

60. Derfor er mediebevisstgjøring og mediekritikk en stadig viktigere oppgave for religionspedagoger, enten fokus er på familien, skolen, menigheten eller vennefellesskapet. Dette omtales som "en glemt misjonsdimensjon" i Lars Dahle og Margunn Serigstad Dahle, "Media Messages Matter – en utfordring til mediebevisstgjøring, medienærver og mediemisjon" i Rolf Ekenes et al. (red), *Misjon til forandring. Refleksjoner og visjoner etter Lausanne III* (Skjetten: Hermon Forlag, 2011) s. 209.

61. For selve strategidokumentet, se *Saksliste og saksdokumenter NLM GF 2012*, ss. 57-59.

[http://nlm.no/Media/Files/doc_gf-2012/gf-saksdokumenter-2012-1] For en kortfattet oversikt over NLM Ungs strategi, se <http://www.nlm.no/nlm-ung/om-nlm-ung/kontakt-og-informasjon>

62. Dette vektlegges sterkt i *Cape Town-erklæringen*, gjengitt i Ekenes et al. *Misjon til forandring*, ss. 227-294.

63. Dette siste anliggendet vektlegges ikke minst av den nåværende lederen for NLM Ungs moderorganisasjon, Øyvind Åsland, i artikkelen "Står 'unådde folk' fortsatt på listen?" i Ekenes et al. *Misjon til forandring*, ss. 167-176.

64. Jeg forstår her sekularisering som "the process through which, starting from the center and moving outward, successive sectors of society and culture have been 'freed' from the decisive influence of religious ideas and institutions" (Os Guinness, *The Last Christian on Earth: Uncover the Enemy's Plot to Undermine the Church* (Ventura, CA: Regal, 2010), s. 57).

65. "You get one experience of a thing when you look *along* it and another when you look *at* it... One must look both *along* and *at* everything.", C S Lewis i "Meditation in a Toolshed", *The Coventry Evening Telegraph* (July 17, 1945).

66. William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (Wheaton: Crossway Books, 2008), s. 17.

67. Denne sentrale reformatoriske tanken kan oppsummeres på følgende måte: "Calling is the truth that God calls us to himself so decisively that everything we are, everything we do and everything we have is invested with a special devotion, dynamism, and direction lived out as a response to his summons and service." (Os Guinness, *The Call* (Nashville: Word Publishing, 1998) s. 29)

68. Se særlig Margunn Serigstad Dahle "Film, livssyn og livstolkning" og "Filmanalyse som ressurs for trosopp-læreren" i Margunn Serigstad Dahle og Lena Skattum (red.), *Manus for livet. Film som verktøy i trosopplæringen* (Oslo: IKO-forlaget, 2010) s. 44-99.

69. Allerede i februar 2012, i forbindelse med forskningssymposiet om "10-25"-prosjektet, uttalte jeg følgende i intervju med NLMs misjonsblad *Utsyn* (nr. 4, 2012): "Rent personlig brenner jeg for å løfte fram "De tre H-er". De står for Hode, Hjerter og Hånd. Tenker vi helhetlig om arbeidet vi driver? Har vi for eksempel for mye av "Hånd" i et arbeid – er det nesten bare aktiviteter vi holder på med? Eller er det like mye rom for Hjertet – som er sentrum av vår personlighet, de åndelige opplevelser, følelser og engasjement? Og får Hodet – og tanken, næring? De tre H-ene kan hjelpe oss til å få en rett balanse i det kristne barne- og ungdomsarbeidet."

70. Se særlig Bård Eirik Hallesby Norheim (red.), *Kan tru praktiseras? Teologi for kristent ungdomsarbeid* (Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2008).

71. S. Douglas Birdsall og Lindsay Brown "Foreword" i *The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and a Call to Action* (South Hamilton, MA: The Lausanne Movement, 2011; [The Didasko Files – series editor Julia Cameron]) s. 4.

72. Det kan her være naturlig å peke på at de ulike Damaris-ressursene er utviklet for å møte slike sentrale religionspedagogiske behov, se videre www.damaris.no og www.damaris.org.

73. Kinnaman, *You Lost Me*, s. 201.

Et blikk på aktuell ungdomskultur

- med særlig fokus på sosiale og mentale rammevilkår og ungdommers tro

Ingvild Thu Kro

Høgskolelektor ved Mediehøgskolen Gimlekollen
ingvild.thu.kro@mediehogskolen.no

Bakgrunn

Det er et generelt inntrykk at færre norske barn og unge er aktive i en eller annen form for kristent arbeid nå enn tidligere. I tillegg synes det å være nedgang i dette tallet både fra barneårene til slutten av tenårene og frem mot studentalder og unge voksne. Altså synes flere og flere å "falle fra" i løpet av tenårene. Samtiden synes å være preget av en oppfatning og opplevelse av at tro og livssyn er flytende begreper, med et innhold som subjektivt og erfaringsmessig tilpasses den enkelte. Når i tillegg toleranse (forstått som aksept) er den grunnleggende holdning for ethvert trosmøte og skepsisen til autoriteter og eksklusivitetskrav er høy, ser vi klare utfordringer for formidlingen av klassisk kristen tro i møte med dagens barn og unge. Det synkende antallet barn og unge som bekjenner en klassisk kristen tro må tas på alvor, og problemstillingen må settes på dagsorden, også for på best mulig grunnlag tenke misjonalt i møte med barne- og ungdomskulturen i dag.

Denne artikkelen ble skrevet for å danne et teoretisk rammeverk for forskningsprosjektet "10-25" på oppdrag av NLM Ung. Det var ønskelig å sette funnene fra undersøkelsen inn i en helhetlig sammen-

heng og kontekst, og derfor skulle denne artikkelen fungere som et relevant bakteppe for å bidra til økt kunnskap og forståelse rundt selve undersøkelsen.

Artikkelen er bygd opp med utgangspunkt i et ønske om å beskrive den virkelighet dagens norske ungdommer lever i, med fokus på samtidens sosiale og mentale rammevilkår. Derfor vil kapittelet fokusere på aktuell samtidskultur og ungdommers livssynsdanning i møte med denne. Videre fokuseres det på spesifikke sosiale og mentale rammevilkår for ungdommers tro, før en til slutt gir en kort statusrapport eller et virkelighetsbilde over ungdom og tro i dag.

Sosiale og mentale rammevilkår

Ingen mennesker lever i et vakuum. Derimot blir vi alle preget av våre omgivelser, helt fra barnealder og livet ut. I enhver kulturkontekst finnes det grunnleggende, objektive rammevilkår for den subjektive tros- og livssynsdanningen. Disse kan omtales som sosiale og mentale rammevilkår.¹ Noen slike sentrale rammevilkår i denne sammenhengen vil være kulturkonteksten i vår postmoderne samtid, livssynspluralisme, aktuell barne- og ungdomskultur, de populærkulturelle me-

diene og ulike geografiske og sosiologiske perspektiv.

Ungdomsalderen er i særlig grad tiden for livssyns- og trosdanning. Barneårene er imidlertid ikke uvesentlige her, både fordi sosiale omgivelser som familie og andre instanser legger sentrale føringer for det livssyn og den tro barnet vil ende opp med på et senere tidspunkt, og fordi barneårene i større grad enn tidligere preges av samme impulser og påvirkning som preger ungdomsårene. Mange har blant annet pekt på at ungdomstiden starter på et tidligere tidspunkt i dagens samfunn enn bare noen tiår tilbake.² Tidligere ble det hevdet at ungdomstiden hadde en biologisk begynnelse og en sosial avslutning.³ At den har en sosial avslutning synes det å være enighet om, men at ungdomstiden utløses av en biologisk begynnelse synes å være mer usikkert. Naturligvis bidrar biologien til utvikling av ungdomstiden av naturlige årsaker, men selv barn og tweens som ikke har nådd dette stadiet synes i stadig økende grad å søke ungdomstiden og dens idealer og forbilder.⁴ Teologen Walt Mueller peker på hvordan blant annet markedsføring av ”ungdomsprodukter” rettes mot stadig yngre aldersgrupper, noe som bidrar til denne utviklingen.⁵

Som utgangspunkt for de sosiale og mentale rammevilkårene, kan vi si at barn og ungdom i dag har fire hovedfokus som de strukturerer og forstår sin verden ut fra; forholdet til seg selv, til andre/sine likesinnede, til verden og til det bortenfor.⁶ Utgangspunktet for dette finner teologen David Howell i ungdommenes oppførsel og i de verdiene han synes å finne implisitt eller direkte uttrykt der. De fire fokuspunktene relatertes til den aktuelle kulturelle konteksten (de sosiale og mentale rammevilkår), der Howell mener å finne hovedelementene til at strukture-

ringen er som den er, med den postmoderne sosiokulturelle konteksten som referanseramme. De nevnte hovedelementene er da i følge Howell; individualismen og selvet i sentrum, fokuset på vennerelasjoner, engasjementet for verden (særlig menneskerettigheter og miljø) og ungdommers åpenhet for at vi ikke lever i et lukket univers, men heller at det finnes ”noe mer”.⁷

I litteratur om sosialisering skilles det ofte mellom primær og sekundær sosialisering. Disse er på ulike måter sentrale deler av barn og unges sosiale og mentale rammevilkår. Den *primære sosialiseringen* handler om de nære relasjonene vi har, vanligvis i en familie, og har kanskje aller størst betydning i barneårene.⁸ Her legges grunnlaget for barn og unges evne til å fungere innenfor den kontekst og kultur de er født inn i, til å utvikles til en kompetent sosial aktør, i tillegg til at viktige føringer legges når det gjelder livssynsmessige verdier, oppfatninger og holdninger som vil være med og prege dem hele livet. Inn i dette ser vi da tydelig viktigheten av trosformidling i hjemmet, som trolig kan sies å være den mest sentrale påvirkningen for barn og unges tro – og en viktig føring for om barn og unge beholder sin tro når de blir eldre. I familier hvor foreldre ønsker å videreformidle sin religiøse tro til sitt barn, er altså trosutøvelsen som på ulike måter skjer i hjemmet, den mest sentrale faktoren for om barnet fortsetter å ha en religiøs tro som voksen. Samtidig er det viktig å være klar over at livssynsmessig påvirkning skjer i alle familier og relasjoner, uavhengig om en definert religiøs tro er tilstede. De primære relasjonene er dermed avgjørende og grunnleggende formidlere av livssynsmessige oppfatninger som former barn og unges virkelighetsforståelse.

Videre formes barn og unge av det vi

kaller *sekundær sosialisering*, som dreier seg om relasjoner utenfor den næreste konteksten, som barnehage og skole – eller ungdomsgruppa, søndagsskolen og menighetsfellesskapet. Der de primære relasjonene gjerne defineres som tette, nære og følelsesbaserte, er de sekundære relasjonene mer målrettede og avgrensede.⁹ Den sekundære sosialiseringen bidrar til at barn og unge tilegner seg en mer avgrenset kompetanse for å fylle bestemte roller i samfunnet – noe som skjer via både formell og uformell læring.¹⁰ Likevel skal en ikke her avvise påvirkningsmulighetene den sekundære sosialiseringen har i form av å bidra til å forme barn og unges verdier og holdninger på ulike områder. For eksempel skal en ikke undervurdere viktigheten av og mulighetene i ulike former for kristent barne- og ungdomsarbeid, også der hvor det enkelte barnet/ungdommen ikke møter de samme oppfatningene og verdiene i hjemmet. Videre kan en også peke på den sekundære sosialiseringens utvidede påvirkning, som er blitt stadig sterkere de siste tiårene, nemlig gjennom populærmediene. Det kan synes som at der det før var familien og nærmiljøet som hadde størst påvirkning på ens sosialisering, har i dag massemedier, kjendiser og popstjerner fått en stadig mer sentral rolle.¹¹

Vår postmoderne samtid

Vi lever i en tid som betegnes som postmoderne,¹² med visse grunnleggende livssynselementer som preger samtiden. Ganske kort fortalt kan vi si at ”det postmoderne går lenger enn det ‘moderne’ vitenskapelig baserte synet på verden, ved å blande en skeptisk holdning til teknologi, objektivitet, absolutter og totalforklaringer, med vekt på image og utseende, personlige tolkninger, gleder og utforskning av ethvert åndelig og materielt per-

spektiv”¹³. Det postmoderne vektlegger altså det individuelle og subjektive, med et livssyn hvor hovedvekten ligger på relativisme; alt er like sant, rett og godt – det avgjørende er at det er sant, rett og godt *for meg*. I tillegg er skeptisisme og kynisme sterke krefter i et postmoderne livssyn, som i enda dypere grad avviser autoriteters eller overgripende virkelighetsforståelsers (som metafortellingens) påvirkning av livssynets innholdsmomenter. Med andre ord avvises enhver form for absolutter, en oppfatning som har sin grunnleggende bakgrunn i relativismen. Den ledende oppfatningen er at ingenting er sikkert, og det finnes ingen sikker kunnskap om verden, virkeligheten, sannhet eller menneskenaturen.¹⁴ Altså finnes det ingen felles utgangspunkt for moral og sannhet, og enkelte livssyns krav om eksklusiv sannhet (som f.eks. det kristne) avvises som umulig. I stedet er det individets egne preferanser (holdninger og oppfatninger) som skaper det individuelle, frittstående livssynet.

I forlengelsen av individuell, relativistisk sannhet, oppstår kravet om toleranse (forstått som aksept) og respekt for ethvert livssynsmessig ståsted. Altså kan en ikke utfordre de sannhetskrav et enkeltindivid hevder (med mindre det er eksklusivt).¹⁵ Det er også en utfordring ut fra livssynets egenart, nettopp fordi det er subjektivt motivert og fundert. Det er vanskelig å motbevise en overbevisning om at noe er ”rett for meg”. Resultatet blir dermed at ”alle” oppfatninger og verdier må respekteres og aksepteres som likeverdige og like sanne. Det er kanskje også den eneste måten mennesker i det postmoderne samfunnet kan takle utfordringene og klare å leve sammen i rimelig harmoni. Synkretisme gjør seg ut fra dette også ofte gjeldende i et postmoderne livssyn, fordi ethvert menneske står fritt til å

utforme sitt eget livssyn ut fra det vell av (tilsynelatende likeverdige) livssynselementer som finnes. Dermed kan en velge det "beste" fra alle mulige livssynsperspektiver, og forkaste det som føles¹⁶ irrelevant eller ubehagelig.

En av de kanskje største kildene til slike holdninger til livssyn i den postmoderne samtidskulturen, er mediene. Særlig er de populærkulturelle mediene en sentral påvirkningsfaktor i møte med ungdommer, fordi de så ofte og regelmessig er i kontakt med disse (enten det er tv, film, internett, musikk eller lignende). Mueller peker på at mediene er med på å gi ungdommer kart for hvordan de skal leve livene sine.¹⁷ Mediene er med på å formidle oppfatninger rundt meningen med livet, verdier, holdninger, rett og galt og sosiale roller. Dette bekreftes av religions-sosiolog Tomas Axelson og teolog Ola Sigurdson, som sier at de populærkulturelle tekstene skaper grunnleggende myter som former våre forestillinger om oss selv og som hjelper oss til å skille mellom godt og ondt, rett og galt.¹⁸ Altså har de populærkulturelle mediene blitt en sentral kilde til (bevisst eller ubevisst) refleksjon og bearbeidelse av livets store spørsmål.

Livssyn

Litteraturviteren James Sire definerer livssyn slik: "A worldview is a commitment, a fundamental orientation of the heart, that can be expressed as a story or in a set of presuppositions (assumptions which may be true, partially true or entirely false) which we hold (consciously or subconsciously, consistently or subconsistently) about the basic constitution of reality, and that provides the foundation on which we live and move and have our being".¹⁹ Alle mennesker har altså et livssyn. Det kan være reflektert eller ureflektert, mer eller mindre fragmentert og hel-

hetlig, motstridende eller koherent. Et livssyn fungerer som utgangspunkt for, og er et resultat av vår iakttakelse av verden og hvordan alt henger sammen.

Livssyn kan også beskrives som et sett med sosiale og kulturelle briller som vi tolker virkeligheten gjennom, slik den engelske biskopen og teologen Tom Wright uttrykker det: "Worldviews are like glasses. We interpret the world through them. They are like the foundations of a house: vital but invisible. They are that through which, not at which, a society or individual normally looks; they form the grid through which humans organise reality".²⁰ Vårt personlige livssyn er altså nært knyttet til de sosiale og kulturelle omgivelsene. Teologen Paul Otto Brunstad bruker begrepet "livstolkning" om det personlige livssynet og peker på at både livstolkning og identitetsforståelse "handler om å tolke seg selv, fenomener, erfaringer og opplevelser i lys av større sammenhenger eller mer omfattende horisonter".²¹ Livstolkning kan defineres som "forståelse av seg selv og sin virkelighetserfaring i lys av en helhetlig meningsammenheng".²²

Et livssyn kan altså kort fortalt sies å være satt sammen av de svar og oppfatninger det enkelte mennesket har på de såkalte livsspørsmålene,²³ som kan defineres som eksistensielle spørsmål om de grunnleggende viktige områder av livet. I særlig grad gjelder dette spørsmål som har med verdioppfatning, menneskesyn, virkelighetsoppfatning og tro å gjøre.²⁴ Tro i denne sammenhengen handler om tillit og søken etter mening. Tro, tillit og mening står da sentralt i det nærliggende begrepet livstolkning. Som livssynets ofte skjulte side indikerer troselementet noe om hvor en forankrer tilliten og søken etter mening. Objektet for denne tilliten kan være religiøst, i egentlig, substansiell

forstand, eller det kan være snakk om funksjonell religiøsitet, ved at objektet for forankringen av tilliten og søken etter mening er sekulært, men har en religiøs funksjon.

Livssyn kan deles inn i subjektive og objektive livssyn.²⁵ Det subjektive livssynet er knyttet til enkeltindividet og de personlige verdier og holdninger som bygger opp under den enkeltes livssyn. Objektive livssyn er av mer kollektiv karakter, i form av ulike livssynsmessige tradisjoner og trender.²⁶ Disse kan igjen deles inn i to kategorier; religiøse og sekulære. De ulike livssynstradisjonene og -trendene utgjør et utgangspunkt for de subjektive livssyn i form av å gi ”materiale” til den individuelle livssynsdanningen.

Vår postmoderne samtid preges av et stort livssynsmarked, hvor hovedvekten ligger på den subjektive utformingen av et funksjonelt livssyn, fremfor tilhørighet til objektive livssynstradisjoner. Paul Otto Brunstad kaller denne utviklingen en ”tro uten tilhørighet”,²⁷ som indikerer at den postmoderne livssynsdanningen i stor grad forkaster institusjonenes grep om livssynstradisjonenes innhold, men de forkaster ikke nødvendigvis religiøs tro i seg selv. Tro og livssyn er blitt en *meningsskapende* kilde, ikke nødvendigvis en *livsstilsskapende* ramme. I dette ligger det også at tro og livssyn er flyttet fra et ytre tilhørighetsprosjekt til et indre identitetsprosjekt. Det er fokus på de personlige preferanser og det som er ”rett for meg”. Altså handler det om hva som fungerer for meg; en funksjonell religiøsitet med fokus på de personlige følelser og opplevelser, fremfor dogmer og læresetninger. Dette har naturlig sammenheng med utviklingen generelt i det postmoderne samfunn, hvor religion og religiøse elementer i dag fremstår som det sosiologen Zygmunt Bauman kaller ”tilgjengelige varer i et gigantisk super-

marked”,²⁸ hvor varene kan settes sammen som en selv ønsker ut fra personlige og individuelle preferanser.

Aktuell tweens- og ungdomskultur

Den postmoderne konteksten preger i høyeste grad samtidens ungdomskultur, både som kulturell referanseramme og aktuell livssynstrend. Flere av avsnittene under dette punktet kan derfor også regnes for å være kjennetegn ved den postmoderne samtidskulturen generelt.

Begrepet tweens har oppstått som en kombinasjon av ordene ”between” og ”teen”, som en betegnelse på aldersgruppen hvor en på så mange måter står midt mellom å være barn og ungdom.²⁹ Altså kan en si at tweens fremdeles er barn i betydningen av at de foreløpig ikke er tenåringer/ungdom, samtidig som de skiller seg fra barn fordi de beveger seg bort fra et barns interesser og mentalitet. Tweens-perioden kan sies å være en periode preget av stor utvikling og endring, både sosialt, psykologisk og emosjonelt.

Marie Kvalbein-Olsen referer i sin mastergradsoppgave til at Aftenposten har beskrevet tweens slik: ”Dette er någenerasjonen. De som er født med mus og mobiltelefon i hånden, som forventer at noe til enhver tid skal skje akkurat nå – og som ustanselig bombarderes med inntrykk fra data- og TV-skjermen”.³⁰

Likhetstrekkene til kategorien som defineres som ungdom er slående, og overgangen fra tweens til ungdom vil sannsynligvis for mange skje relativt ubemerket. Ungdomstiden karakteriseres av å være tiden da en går fra barn til voksen. Samtidig er begrepet frikoblet og flytende, og det som i dag regnes som ungdomstiden er kraftig utvidet i forhold til bare noen tiår tilbake. En ser tydelige tegn på at ungdomstiden i dag både starter tid-

ligere (sml. tweens) og slutter senere (sml. biologiske og sosiale endringer i synet på ungdom).

Ungdomstiden (inkl. tweens) preges av å være en periode for endring og mestring.³¹ Det handler om at ungdommene er i en fase av livet hvor mye endrer seg, samtidig som en utvikler evnen til å mestre valg, risiko og usikkerhetsmomenter. Perioden kan også på mange måter beskrives som en lete- og søkefase.³² I dette ligger det blant annet at ungdomstiden betegnes som en prosess som populært blir kalt "å finne seg selv". En prosess som preges av refleksjon og utforskning, blant annet av viktige identitetsformende aspekter som syn på religion, tro, livssyn, søken etter mening, verdier og holdninger. Det handler også om å finne sin plass i samfunnet, ta stilling til påvirkning og informasjon utenfra og avgjøre hva en selv står for og representerer.³³ På mange måter kan en altså si at ungdomstiden er preget av de store livsspørsmål, og at lete- og søkefasen beskriver prosessen ungdommer går gjennom for å finne tilfredsstillende svar.

Dermed ser vi også tydelig at ungdomstiden kan beskrives som et identitetsprosjekt. Ikke bare handler det om å "finne" seg selv, men ungdommer i dagens postmoderne samtid har også en oppfatning av å kunne skape seg selv. Identitet er dermed ikke noe fast eller gitt, men derimot flytende og foranderlig. Noe av forklaringen på dette finner vi hos sosiologen Zygmunt Bauman, som hevder at individualiseringen av samfunnet har ført til at identitet er gått fra noe som er gitt til noe en må konstruere selv.³⁴ Det er altså blitt en oppgave som enkeltindividet selv er ansvarlig for. Samme oppfatning bekreftes hos religionssosiologen Peter L. Berger, som hevder at forståelsen av identitet har gått fra å være skjebnebestemt til

et personlig valg.³⁵ Ungdommer i dag er altså ikke lenger født med en gitt identitet, i stedet opplever de en tilsynelatende frihet til å skape og forme hvem de selv ønsker å være. Denne friheten er imidlertid ikke nødvendigvis fullstendig frigjørende, særlig med tanke på ansvaret dette medfører og usikkerheten som kan oppstå.³⁶ En fullstendig flytende og foranderlig identitet har ingen kjerne, så hvordan kan en vite at en faktisk har funnet sitt "egentlige" jeg?

Et av ungdomskulturens forsøk på å løse dette kan beskrives som en "utvendiggjøring av identitet". Sosiologen Anthony Giddens bekrefter dette når han sier at metafortellingenes fall flytter det identitetsskapende arbeidet til overflaten.³⁷ Når det ikke lenger finnes noen kjerne og de overordnede svar er umulige å finne, rettes oppmerksomheten mot det en faktisk kan kontrollere; det ytre, for eksempel kropp, image og utseende. Dette henger også nært sammen med oppfatningen av at identitet er noe man skaper og former slik man vil, og uten en kjerne kan man altså være én i dag – en annen i morgen. Mottoet blir dermed: "What I see, is what I am".³⁸ Dermed blir klær, image, kropp – og materialisme – noe som signaliserer og definerer hvem den enkelte ungdommen ønsker å være.

Ungdomskulturen kan hevdes å være preget av individualisme og subjektivisme. Det betyr imidlertid ikke at andre mennesker er ubetydelige eller irrelevante. Dagens ungdommer er svært opptatt av relasjoner, både til venner og familie. Blant annet synes de fleste ungdommer at det er viktig med gode relasjoner til sine foreldre og venner.³⁹ Det er imidlertid kvaliteten og nærheten i disse relasjonene som avgjør om ungdommer opplever seg elsket, sett og bekreftet.

Generelt sett kan vi si at lykke synes å

være et av hovedmålene for ungdommer i dag. Samtidens fokus på lykke reflekteres på mange ulike nivå, og kanskje særlig gjennom mediene som ungdommene møter daglig. For mange synes lykke likevel ikke å handle om en tilstand eller holdning, men derimot en følelse. Altså synes lykken å være flyktig og for mange nærmest uoppnåelig. Nære relasjoner har imidlertid en viktig rolle i forhold til opplevelsen av lykke. Videre synes fokuset å være preget av et her-og-nå perspektiv, altså lykken i øyeblikket i motsetning til den varige lykke.

Samtidskulturen kan sies å være en medialisert kultur,⁴⁰ noe som også i stor grad gjelder ungdomskulturen. Medialisering beskriver mediens utstrakte innflytelse og påvirkning i samfunnet, og for mange blir mediene en grunnleggende referanse for bl.a. livssynsbygningen. Ungdom i dag er vokst opp med mobiltelefon og internett, og bruker mye tid på ulike medier. Kanskje gjelder dette i særlig grad sosiale medier, som Facebook og Twitter. Gjennom slike nettsteder holder de kontakten med både nære venner og mer sekundære relasjoner. Dette bidrar imidlertid også til en ungdomskultur som konstant er "logget på" og alltid er tilgjengelig. For mange skaper dette en ny form for stress og tidspress. Kombinert med et høyt aktivitetsnivå både i forhold til skole og fritidsaktiviteter, er dagens ungdomsgenerasjon preget av å ha svært travle liv.⁴¹

Sosiologiske og geografiske perspektiv på ungdom og tro

Norsk religiøsitet – et kort virkelighetsbilde

I følge undersøkelser⁴² er Norge i dag delt etter regionale religiøse skillelinjer. Det hevdes at det tradisjonelle såkalte bibel-

beltet i Sør-Norge holder stand, og folk fra Rogaland og Agderfylkene oppgir oftest å ha en personlig tro og et mer aktivt religiøst liv.⁴³ Samtidig ser en at andre deler av landet hvor religion og kristen tro tradisjonelt har stått svakt, som Hedmark, Østlandet og Trøndelag, holder stand som områder hvor fraværet av personlig troende er dominerende. Oslo-området fremstår som sekulariseringens og pluraliseringens høyborg. Nord-Norge skiller seg ut som en sammensatt region, hvor en finner alt fra dypt troende læstadianere og sterkt antireligiøse, samtidig som nordlendingene utmerker seg ved en stor oppslutning om alternativ religiøsitet. Altså finner en grunnlag for å si at de regionale forskjellene i religiøsitet i Norge holder seg stabile.

Samtidig ser en at selv om hovedtendensen er at de regionale forskjellene er stabile, har det også skjedd endringer i løpet av de siste par tiår. Pietismen ser ut til å svekkes på Vestlandet. Samtidig som vekkelses- og foreningskristendom holder stand i Rogaland og Agderfylkene, synes det øvrige Vestlandet å bli like folkekirkelig som Trøndelag og Nord-Norge. Videre finner forskere også ut at Trøndelag beveger seg i retning av større oppslutning om alternativ religiøsitet.

Hvorfor velger unge mennesker en religiøs tro?

I konteksten av dette, er det interessant å se kort på noen sentrale sosiologiske forklaringer på hvorfor mennesker – i dette tilfelle ungdommer – velger en religiøs tro. Ofte er troen også et resultat av en kombinasjon av flere forklaringsmodeller. Dette gir ingen helhetlig forklaring, blant annet fordi Gudsaspektet holdes utenfor – altså i hvilken grad inngripen fra en høyere makt faktisk bidrar til at mennesker oppgir å ha en tro. Likevel kan disse

forklaringsmodellene bidra med viktige innspill når det gjelder sosiale og mentale rammevilkår som bidrar til å vekke en religiøs tro.

Deprivasjonsteori

Denne første teorien tar utgangspunkt i menneskets opplevelse av at det mangler noe (deprivasjon), og hevder at dette skaper religiøse behov.⁴⁴ Dermed fungerer tro som trøst eller kompensasjon i situasjoner der mennesker opplever at de kommer til kort. Dette kan for eksempel gjelde i forbindelse med eksistensielle utfordringer og spørsmålet om livets mening. Her ser en klare forbindelseslinjer til vår postmoderne samtid og vekten på menneskets søken etter sannhet. Utfordringen ligger imidlertid i at mennesker i dagens samfunn først og fremst er på let etter "min sannhet" og det som er "rett for meg". Dermed fristilles troen fra religiøse tradisjoner til en pluralistisk, synkretistisk og individuell sannhet. Likevel kan en ikke avvise en økende søken etter mening og svar på de eksistensielle spørsmål i samtiden.

Sosialiseringsteori

En annen teori vektlegger viktigheten av sosialiseringen som årsak til at mennesker utvikler en religiøs tro. Her vil naturlig nok både den primære og sekundære sosialiseringen stå sentralt. Denne teorien er kanskje særlig relevant i forhold til barn og unge, og peker på viktigheten av de nære relasjonene i utviklingen av troen (primær sosialisering). Sosialiseringsteorien hevder at mennesker kommer til tro gjennom langvarig kontakt og gradvis tilnærming og tillæring.⁴⁵ På den måten får troen en bred og solid plattform gjennom at barn og unge møter troen over lang tid, i ulike livsfaser og i ulike situasjoner. Utfordringen i forhold til denne teorien,

er vektleggingen av at troen må være personlig motivert, og ikke kun et resultat av innlærte roller, handlingsmønstre og forventninger som er nedarvet eller overtatt via andre mennesker.

Teorien om rasjonelle valg

Denne teorien hevder at mennesker velger å tro dersom det lønner seg, altså det som gir dem flest fordeler og minst kostnader.⁴⁶ Teorien er imidlertid omdiskutert og kritisert, blant annet ut fra argumentet om at mennesker rundt om i verden holder fast på sin tro selv under stor motgang og forfølgelse. Muligheten som likevel ligger i denne teorien er at tro kan være et *rasjonelt valg* ut fra de forutsetninger en person har, og de svar en finner på troens sannsynlighet, sannhetskrav og koherens. Altså blir mennesker i så tilfelle troende fordi de opplever at troen gir svar på de store livsspørsmålene som er fornuftige og troverdige.

Religion som søken etter mening og tilhørighet

For mange er tro et resultat av å finne svar på grunnleggende spørsmål i livet, og kanskje særlig spørsmålene om mening og tilhørighet. Dette er to grunnleggende behov i ethvert menneskes liv, og troen og fellesskapet av troende bidrar til opplevelsen av å ha funnet svaret på disse. Denne teorien handler også om at troen ikke bare gir mening til det personlige liv, men også gir en (mer eller mindre) helhetlig forklaring på verden og virkeligheten slik mennesker møter det. Troen gir dermed også svar og trøst i møte med det vonde og uforståelige i verden, og skaper en virkelighetsforståelse som strekker seg utover det umiddelbare.

Ungdom og tro

Norge regnes for å være et av Europas

minst religiøse land og det minst religiøse folkeslaget i Norden i dag.⁴⁷ Betyr det at Norge er et sekularisert land? Det kan synes som svaret på dette er ja – på noen områder. Gudstjenestedeltakelsen går jevnt nedover, en relativ liten andel av befolkningen deltar jevnlig i religiøse aktiviteter, medlemskap i de store kirkesamfunnene synker og oppslutningen om religiøse trossetninger faller.⁴⁸ Samtidig er det flere forhold som modifierer et slikt entydig bilde av Norge som sekularisert samfunn, og flere trender som bedre kan forstås ut fra andre begreper og teoretiske perspektiver.

Hvordan forholder så norske barn og ungdommer seg til spørsmål om tro i Norge i dag? På spørsmål om ungdomsskoleelever i Norge og Europa tror på Gud, svarer 40 prosent nei, 30 prosent ja og 20 prosent at det finnes en ånd eller livskraft, viser en norsk undersøkelse som er en del av EU-prosjekt om ungdom og religion i Europa i 2009.⁴⁹ Videre sier 44 prosent at religion er absolutt ikke viktig eller ikke viktig, 28 prosent sier religion er verken viktig eller uviktig, mens 28 prosent sier religion er viktig eller veldig viktig.⁵⁰ Da er det imidlertid interessant at en tredjedel av ungdommene oppga at de er kristne, mens på spørsmål om de tror på Gud, svarer 40 prosent at de ikke tror på en Gud, 33 prosent at de tror på en Gud, mens 20 prosent tror at det finnes en slags ånd eller livskraft.⁵¹ Dette tolkes i retning av at norske ungdommer i stor grad er det man kaller kulturkristne.

At religion og tro ikke er spesielt viktige temaer for ungdom i dag, bekreftes også i teolog Morten Holmqvists ungdomsundersøkelse *Jeg tror jeg er lykkelig...Ung tro og hverdag*.⁵² Her kommer temaer som Bibelen, Koranen, abort, de ulike religionene og spørsmålet om Jesus har levd langt ned på interesselisten. Selv om mange oppgir at de tror på Gud, er

det tydelig at religiøse spørsmål ikke oppleves som aktuelle og relevante for deres liv og hverdag.⁵³ Samtidig har ungdommene en tro på overnaturlige krefter og åndelige fenomener, men uten at det nødvendigvis relateres til en gud, den kristne Gud eller en religiøs tro.⁵⁴ Ungdommene viser stor toleranse overfor personer med en annen tro enn dem selv, og en åpenhet for det overnaturlige og uforklarlige. De synes å være preget av en relativisme som hevder at det ikke finnes én bestemt sannhet. Det innebærer blant annet at de ikke er aktivt søkende etter Sannheten, men har et avslappet forhold til holdningen at det finnes utallige subjektive sannheter.

Undersøkelsen gjengitt på Forskning.no viser at unge mennesker i dag, både i Norge og på tvers av Europa, generelt ikke ønsker å snakke om religion. De er likevel opptatt av de store livsspørsmålene og eksistensielle tema i ulike grad. For eksempel tenker de på gjenfødelse, på livet etter døden og på hva de skal bli når de blir store. De unge ønsker å snakke mer om generelle livsspørsmål uavhengig av religion og livssyn, men mange opplever å ikke kunne snakke om det i hjemmet eller på skolen. Altså blir det for mange en personlig søken uten veiledning. Dette blir særlig interessant sett i sammenheng med – på den ene siden – sekulariseringen av samfunnet, hvor (særlig) tradisjonell form for tro har mistet sin stemme og innflytelse i det offentlige rom, og – på den andre siden – skolen hvor det tidligere kristendomsfaget er tatt ut og erstattet av RLE-faget, og hvor ungdommene opplæres til å stille spørsmål ved alt, men uten at det gis objektive svar. Her ser vi tydelig både utfordringer og muligheter for det kristne barne- og ungdomsarbeidet som finnes i Norge i dag.

Selv om religion og tro kanskje ikke oppleves som et av de mest relevante livs-

områdene for ungdom i dag, aktualiseres den likevel for mange i løpet av konfirmasjonstiden. Konfirmasjonsundervisningen i Norge kan sies å ha gjennomgått et fokusskifte etter den nye trosopplæringsplanen som kom i 2010. Mens tidligere planer først og fremst så på konfirmanttiden som en sosialisering inn i menighetens fellesskap, retter den nye planen også søkelyset mot konfirmantene, deres liv og de eksistensielle, livssynsmessige spørsmål som er viktige for dem. Konfirmasjonsundervisningen og tiden frem mot konfirmasjonen er for mange unge en tid som kanskje i særlig grad bidrar til økt refleksjon og nysgjerrighet rundt tro og livssyn, og da særlig kristen tro. Dette kommer blant annet frem i en europeisk⁵⁵ og nordisk undersøkelse⁵⁶ av konfirmasjonstiden. Resultatene fra denne undersøkelsen viser at ungdommer i løpet av konfirmasjonstiden utvikler et mer positivt syn på kirken og kristen tro enn det de hadde i utgangspunktet.⁵⁷ Dessuten er de i stor grad fornøyd med konfirmasjonstiden. Mange opplever å få økt kunnskap om innholdet i den kristne tro, selv om tema som Jesus Kristus, Den hellige ånd og de ti bud beskrives som mindre interessante i forhold til tema som vennskap, mening med livet, rettferdighet og ansvar for andre.⁵⁸ En generell holdning blant konfirmantene er imidlertid at selv om de opplever økt kunnskap om kristen tro og større utrustning til å svare på eksistensielle spørsmål, er de likevel tilbakeholdne når det gjelder det religiøse innholdets relevans for eget liv. Derimot viser de betydelig større interesse for konfirmasjonen som sosial erfaring og fellesskapet.⁵⁹

I artikkelen ”Konfirmanter, ritualer og rituell erfaring” viser Ida Marie Høeg at konfirmantenes negative holdning til gudstjenesten forblir tilnærmet uendret gjennom konfirmasjonstiden, mens *erfa-*

ringer med andakt og gudstjeneste endrer seg i positiv retning.⁶⁰ Individuelle, trosrelaterte erfaringer og opplevelser synes å tillegges større troverdighet enn formidlet tro i form av dogmatikk og læremessig innhold. Dette kan kanskje sies å gjenspeile påstanden om at ungdommers tro i dag i stor grad er preget av følelser og opplevelser.⁶¹

At ungdoms interesse for og nysgjerrighet på kristen tro øker i løpet av konfirmasjonstiden, synes likevel ikke å føre til at flertallet av konfirmantene beholder en aktiv kristen tro og et engasjement i kristne sammenhenger etter konfirmasjonstiden. Dette er en tydelig tendens i Danmark, hvor teolog Søren Østergaard beskriver danskenes tro som en U; mange tror som barn, færre i tenårene og færrest som studenter/unge voksne – mens flere finner tilbake til troen når de får barn og blir eldre.⁶² Østergaard forklarer denne tendensen – som nok er til forveksling lik den norske – med at unges tro er avhengig av at noen samtaler med dem om tro. Dette gjelder både de subjektive sidene ved tro, men også de dogmatiske og læremessige aspektene. Siden dette for mange i svært liten grad skjer etter konfirmasjonen, mister svært mange både tilhørigheten til og interessen for troen. Her ser vi en klar utfordring til kristent ungdomsarbeid i Norge, om å fange opp disse ungdommene etter konfirmasjonstiden og bidra inn i deres tros- og livssynsrelaterte utvikling.

Noen generelle hovedtrekk ved ungdom og tro i dag, er at oppslutningen om de tradisjonelle (konservative) trosretningene svekkes. Sett i sammenheng med ungdommers generelle holdninger til tro og sannhet (jmf. relativisme og subjektiv sannhet), mister disse trosretningene sin troverdighet og aktualitet. I stedet verdsettes de tolerante, inkluderende og sub-

jektive formene for tro. En tendens som synes å ha nær sammenheng med den generelle sekulariseringen⁶³ av samfunnet, hvor religion og religiøs tro har mistet sin troverdighet og innflytelse. Sosiologen Zygmunt Bauman har sammenlignet denne utviklingen med et supermarked.⁶⁴ Med det mener han at individualiseringen og subjektiviseringen av religiøs tro har ført til at ungdom nå "designer" sin egen tro ut fra egne preferanser. De velger "vare" de føler seg komfortable med fra alle tilgjengelige "butikkhyller" og legger dem i samme "handlevogn"; nemlig sin egen-definerte, subjektive tro. Med andre ord kan en si at religiøse tradisjoner og trender ikke fungerer som autoritet, men som fortolkningsressurs og identitetsleverandør.⁶⁵ Pål Repstad bekrefter dette når han sier at "folk ikke nødvendigvis tror mindre enn før, men at det man tror er mindre kirkestyrt enn før. Folk tror mer som de selv ønsker, mer på "sjølstyr". Man plukker noen elementer fra den kristne tradisjonen og lar andre ligge,⁶⁶ og kombinerer dem gjerne med elementer fra andre trosretninger uten at det verken problematiserer troverdigheten eller truer den indre sammenhengen. Altså ser vi tydelige spor av synkretisme.⁶⁷

Videre synes det å være en tendens til at den tro ungdom måtte ha, kun er aktuell innenfor akkurat dette livsområdet. Med det menes at troen for eksempel ikke får konsekvenser for livsførsel, etikk og moral. For eksempel sier teolog Jan Olav Henriksen at "differensieringen nøytraliserer religionens rolle på de ulike livsområder som er regulert av andre institusjoner".⁶⁸ Med andre ord er religiøs tro (og muligens også det bevisste livssyn) trygt forankret i sin egen livssfære uten krav om å være gjeldende også på andre livsområder (sml. Paul Otto Brunstads teori om tro som *meningsskapende* kilde, ikke

nødvendigvis *livsstilsskapende* ramme).

Ungdom og kristen tro

Ut fra avsnittene ovenfor kan det virke som ungdom i Norge er åpne for det subjektivt religiøse, åndelige og overnaturlige, men at de tradisjonelle, objektive tros-tradisjonene – og kanskje særlig kristen tro – ikke oppleves særlig aktuell og relevant. Likevel finnes det mange barn og unge som holder på en tradisjonell kristen tro, og opplever at troen er både troverdig, fornuftig og overbevisende i møtet med verden og samtiden vi lever i. Hva kjennetegner så barn og unges kristne tro i dag?

Religionssosiologen Mia Lövheim hevder at tilstrømningen til kristne miljøer har økt de siste årene, noe som kan være forårsaket av et behov for å definere sin egen tro.⁶⁹ Hun hevder at hovedtendensen er at religion spiller en mindre rolle i samfunnet som helhet, selv om det kanskje er flere som definerer seg som religiøse. I de skandinaviske landene har det dessuten lenge vært en tilnærmet felles oppfatning av hva religiøs tro er. I et pluralistisk samfunn er det ikke lenger slik. Det er mulig at unge kristne derfor oppsøker religiøse miljøer fordi de ønsker å finne ut mer om religionen sin og hva den innebærer. At flere søker seg til de mest markante kristne miljøene kan også være et resultat av at de er de tydeligste alternativene til et sekulært samfunn.⁷⁰ Dermed bryter de med ideen om at alt i livet skal være et fritt valg siden de lar seg lede av religiøse retningslinjer, hevder Lövheim.⁷¹ Det synes å være en tendens til at ungdommer velger menighet/ungdomsarbeid ut fra sosiale og aktivitetsskapende kriterier, mer enn teologiske og dogmatiske spørsmål. Videre synes ungdommer også å samles mer på tvers av kirkesamfunn, for eksempel på ulike former for sommerleirer og

kristne arrangement.⁷²

Når det gjelder innholdet i kristne ungdommers tro, synes flere undersøkelser å bekrefte samme tendenser.⁷³ Det synes å være et hovedfokus på det relasjonelle, hvor vennerelasjonene synes å være den viktigste årsaken til deltakelse i kristne miljø. Ellers dominerer et relativt tradisjonelt gudsbilde, hvor gudsrelasjon preges av nærhet og vennskap. Hypotesene har tidligere pekt i retning av et gudsbilde som beveger seg bort fra å forstå Gud som allmektig og sterk,⁷⁴ men denne hypotesen revideres i de nevnte undersøkelsene. I stedet synes kristne ungdommer å forene troen på en allmektig og en nær og omsorgsfull Gud.⁷⁵ Videre synes kristne ungdommer å tillegge troen stor verdi og betydning for livet, samt at det kristne fellesskapet er svært viktig.⁷⁶

Noen av de samme tendensene finnes også i en undersøkelse gjort på Sørlandet.⁷⁷ Her signaliserer også ungdommene stor vekt på gode vennerelasjoner og et inkluderende miljø. I tillegg synes de å opprettholde en tradisjonell (konservativ) kristen tro, men med noen interessante endringsmomenter. For eksempel synes ungdommenes tro i stor grad å være basert på og opprettholdt av følelser og opplevelser (sml. ungdomskulturens fokus på følelser generelt). En av undersøkelsens konklusjoner er at ungdommenes tro oppleves sterk og overbevisende i perioder hvor de opplever guds nærvær, god stemning på møter (særlig i lovsang) og spesielle opplevelser knyttet til bønn og Den hellige ånd. På den andre siden kommer opplevelser av tvil og usikkerhet i forhold til troen i perioder hvor guds nærværet oppleves mer fraværende, i form av mangel på følelser og opplevelser, for eksempel ved opplevelsen av mangel på

bønnesvar. En slik innstilling til kristen tro er av noen teoretikere⁷⁸ og Repstad og Henriksen⁷⁹ kalt erfaringsbasert forskjellsreligion.⁸⁰ Med forskjellsreligion⁸¹ menes en tradisjonell kristen tro som opprettholder dualismen i den kristne religionen, mellom den uendelige Gud og det forgjengelige mennesket, mellom frelst og fortapt, godt og ondt, rett og galt. Kilden og opphavet til godhet og sannhet ligger hos Gud. Videre vektlegger forskjellsreligionen menighetsfellesskapet, Bibelens autoritet og troens innvirkning på hele livet. Når teoretikere nå mener at denne forskjellsreligionen er erfaringsbasert, er det fordi kristen tro i dag – og kanskje særlig blant ungdom – i stor grad synes å vektlegge personlige erfaringer og opplevelser i religionsutøvelsen. Her ser vi klare linjer til ungdomskulturen generelt, og til undersøkelsen blant kristne ungdommer på Sørlandet spesielt. Hypotesen er at denne religionsformen blir dominerende for de neste generasjonene, fordi den kombinerer trygge rammer med varme fellesskapsopplevelser.

Dette synes å bekreftes av Erling Birke-dal, som hevder at gudstro blant ungdom påvirkes og utvikles i en kombinasjon mellom objektive, ytre erfaringer og subjektive, indre opplevelser⁸². De objektive, ytre erfaringene handler i stor grad om at fellesskap med andre mennesker (kanskje særlig familie og venner) har stor innvirkning på gudstro og religiøs selvforståelse i ungdomsalderen. Samtidig står de subjektive forventinger og forestillinger svært sentralt i utviklingen av tro, særlig i lys av de erfaringer og opplevelser den enkelte ungdom gjør seg. Ungdommers gudstro formes altså både av ytre og indre faktorer – og sammenhengen mellom disse to.

Noter

1. Margunn Serigstad Dahle, ”Spor av tru i ei tenåringssåpe? Om ungdomstida og religionspedagogen” i *Prismet* 3/03 (2003), ss. 99-104.
- 2 Se Ingvild Thu Kro, *Tro i endring? Kristendomsforståelser blant aktive ungdommer i to kristne ungdomsmiljøer på Sørlandet* (Kristiansand: Universitetet i Agder, 2007) og Walt Mueller *Engaging the Soul of Youth Culture: Bridging Teen Worldview and Christian Truth*. (Downers Grove: IVP Books, 2006)
- 3 Se Kåre Heggen og Tormod Øia, *Ungdom i endring: Mestring og marginalisering*. (Oslo: Abstrakt forlag, 2005)
- 4 Kro, *Tro i endring*, s. 15.
- 5 Mueller, *Engaging the Soul*, ss. 86-87.
6. David Howell, ”Religion and Youth Culture” I Christopher Partridge (red.), *Dictionary of Contemporary Religion in the Western World*. (Leicester: Inter-Varsity Press, 2002), s. 133. Howell fokuserer først og fremst på ungdom, men hans redegjørelse for fokusområdene for ungdommers livssyndanning, kan også gjelde den eldste gruppen i det vi kaller barn og tweens, altså fra rundt 10 år.
7. Howell, ”Religion and Youth Culture”, s. 133.
8. Inger Furseth og Pål Repstad, *Innføring i Religionssosiologi*. (Oslo: Universitetsforlaget, 2003), s. 142.
9. Furseth og Repstad, *Innføring*, s. 142.
10. Furseth og Repstad, *Innføring*, s. 143. Altså lærer vi ikke bare direkte av regler og instruksjoner som vi må forholde oss til, men også de indirekte båndene som angår sosial oppførsel og handlingsmåter.
11. Dette kan også ha en viss sammenheng med at familiebånd og familiestrukturer er endret de siste tiårene, både i form av høy skilsmissestatistikk og nye samlivsformer, men også det faktum at barn og unge i dag bruker stadig mer tid på populærmediene.
12. Det eksisterer en diskusjon om hva ”det postmoderne” egentlig er og hvor godt det beskriver samtiden. Begrepet er imidlertid nyttig nettopp fordi det samler en del viktige sider ved tiden vi lever i. Samtidig kan det være nyttig å være klar over at begrepet ”senmoderne” også blir brukt, og kanskje viser dette begrepet tydeligere at det moderne ikke er et tilbakelagt stadium, men at det tvert imot fortsatt preger samtiden i dag.
13. David Cook, *Tro på avveier* (Oslo: Lunde Forlag, 1999), s. 18.
14. Cook, *Tro på avveier*, s. 27.
15. Se Os Guinness, *Long Journey Home*. (Colorado Springs: Waterbrook, 2001), ss. 56-57. Religions sosiologen Os Guinness hevder at postmodernismen har innført et ellefte bud: ”Du skal ikke dømme”. Med det mener han at samtiden har en oppfatning av å fremme dom over andres oppfatninger og verdier er verre enn å gjøre ondt.
16. Samtiden legger stor vekt på følelser; det som føles riktig, godt, sant og rett.
17. Mueller, *Engaging the Soul*, s. 27.
18. Tomas Axelsson og Ola Sigurdson, *Film och religion: Livstolkning på vita duken*. (Örebro: Bokforlaget, 2005), s. 9.
19. James Sire, *The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog*. 4. utg. (Leicester: InterVarsity Press, 2004), s. 17.
20. Tony Watkins, *Focus: The Art and Soul of Cinema*. (Milton Keynes: Damaris Books, 2007), s. 26.
21. Paul Otto Brunstad, *Ungdom og livstolkning: En studie av unge menneskers tro og fremtidsforventninger*. (Trondheim: Tapir Forlag, 1998), s. 11.
22. Brunstad, *Ungdom og livstolkning*, s.13.
23. Per Magne Aadnanes, *Livssyn*. 3.utg. (Oslo: Universitetsforlaget, 2002), s. 14.
24. Margunn Serigstad Dahle, På sporet av livssyn. *Utvikling og utprøving av eit analyseverktøy – med ungdom som case*. (Bergen: Norsk Lærerakademi, 2002), s. 31-34.
25. Aadnanes, *Livssyn*, s. 15.
26. Denne kategoriseringen kommer fra Per Magne Aadnanes. Livssynstradisjoner er ulike livssyn som har eksistert over lang tid, som for eksempel de ulike verdensreligionene og den sekulære humanismen (Aadnanes, *Livssyn*, s. 17). Livssynstrender er ”ulike straumdrag som rett og slett er for ferske til å kunna kallast tradisjonar”. (Aadnanes, *Livssyn*, s. 88).
27. Brunstad, *Ungdom og livstolkning*, s. 63.
28. Zygmunt Bauman *Flytende modernitet*. 1.utg. (Oslo: Vidarforlaget, 2000), s. 199.
29. Kvalbein-Olsen, Marie, *Tweens: En ny utfordring for kirken?* (Oslo: Det Teologiske Menighetsfakultet, 2008), s. 11
30. Kvalbein-Olsen, *Tweens*, s. 12
31. Heggen og Øia, *Ungdom i endring*, ss. 1-2
32. I. Frønes, K. Heggen og J.O. Myklebust (red.), *Livsløp: Oppvekst, generasjon og sosial endring*. (Oslo: Universitetsforlaget, 1997), s. 144
33. Kro, *Tro i endring*, s. 16.
34. Bauman, *Flytende modernitet* s. 44.

35. Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. (New York: Doubleday, 1980) s. 10ff
36. Sml. Kro, *Tro i endring*, s. 17.
37. Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in Late Modern Age*. (Cambridge: Polity Press, 1991), s. 81.
38. Mueller, *Engaging the Soul*, s. 105.
39. Morten Holmqvist (red.), *Jeg tror jeg er lykkelig... Ung tro og hverdag*. (Oslo: Kloster forlag, 2007), s. 83.
40. Ingunn Hagen og Thomas Wold, *Mediegenerasjonen: Barn og unge i det nye medielandskapet*. (Oslo: Det Norske Samlaget, 2009), s. 172.
41. *Aftenposten*: "Gjør mer lekser, skulker mindre." <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article4136920.ece> (01.06.2011)
42. Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering*. (Oslo: Universitetsforlaget, 2011). Det er viktig å merke seg at denne boken ikke hovedsakelig gjelder barn og ungdom, men tar utgangspunkt i helheten av den norske befolkning slik den er representert i datamaterialet fra den store internasjonale spørreundersøkelsen om religion 2008. Funnene er imidlertid interessante som medvirkende sosiale og mentale rammevilkår for barn og unges tro- og livssynsforming i dagens Norge.
43. Se Pål Ketil Botvar, Pål Repstad og Olaf Agedal i Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering*. (Oslo: Universitetsforlaget, 2011)
44. Furseth og Repstad, *Religion i dagens Norge*, s. 139.
45. Furseth og Repstad, *Religion i dagens Norge*, s. 141.
46. Furseth og Repstad, *Religion i dagens Norge*, s. 145.
47. I DAG: "Nordmenn minst religiøse i Europa." <http://www.idag.no/aktuelt-oppslag.php3?ID=8781>, 24.05.2011 og Klassekampen: "Nordmenn minst religiøse" http://www.klassekampen.no/31940/mod_article/item, 24.05.2011. Med et utvalg på bare 500 personer i Norge i denne undersøkelsen, er feilmargenene imidlertid betydelige og tallene må tas med en klype salt. Undersøkelsen tar heller ikke hensyn til ulike definisjoner av religiøsitet.
48. Botvar og Schmidt, 2011, s. 196.
49. Forskning.no: "Unge bryr seg ikke om religion." <http://www.forskning.no/artikler/2009/mars/215187>, 24.05.2011, og *Aftenposten*: "1 av 3 tror på Gud." <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article2993420.ece>, 24.05.2011. Undersøkelsen er basert på svarene fra 800 unge mellom 14 og 16 år fra Stavanger, Sandnes, Haugesund, Bergen og Oslo
50. Vårt Land: "Færre ungdommer tror." <http://www.vl.no/kristenliv/article7597.zrm>, 24.05.2011
51. Forskning.no: "Unge bryr seg ikke om religion." <http://www.forskning.no/artikler/2009/mars/215187>, 24.05.2011
52. Morten Holmqvist (red.), *Jeg tror jeg er lykkelig... Ung tro og hverdag*. (Oslo: Kloster forlag, 2007),
53. Holmqvist, *Jeg tror jeg er lykkelig... Ung tro og hverdag*, s. 87.
54. Holmqvist, *Jeg tror jeg er lykkelig... Ung tro og hverdag*, s. 64-65.
55. Undersøkelsen "International research on Confirmation Work" er et samarbeid mellom forskere i det internasjonale nettverket for forskning på konfirmasjon og kristent ungdomsarbeid, initiert av Friedrich Schweitzer ved Universitetet i Tübingen. Nettverket ble etablert i 2007 og har bestått av forskere fra syv land: Tyskland, Østerrike, Sveits, Danmark, Norge, Sverige og Finland. Fra Norge har institusjonene KUN, IKO og KIFO deltatt med forskerressurser. Resultatene fra undersøkelsen er samlet i boka Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Henrik Simojoki (red.), *Confirmation Work in Europe: Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries*. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010)
56. Denne undersøkelsen baserer seg på den europeiske konfirmasjonsundersøkelsen, men fokuserer på materialet fra de fire nordiske landene: Norge, Sverige, Danmark og Finland. Det er også bare forskere fra Norden som skriver. Undersøkelsen har resultert i en felles bok om konfirmasjon i Norden: Bernd Krupka og Ingrid Reite (red.), *Mellom pietisme og pluralitet. Konfirmasjonsarbeid i fire nordiske land* (Oslo, IKO-forlaget, 2010) I norsk kontekst har mer enn 2000 konfirmanter svart på spørsmål om egne erfaringer og oppfatninger av tro og menighet.
57. Kati Niemelä, "Religious Change during Confirmation Time" I: Friedrich Schweitzer, Ilg Wolfgang og Henrik Simojoki (red.), *Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries*. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010), ss. 249-253.
58. Ida Marie Høeg, "Motivation and Experiences of the Confirmands", I Friedrich Schweitzer, Ilg Wolfgang og Henrik Simojoki (red.), *Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries*. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010), s. 238-243
59. Ida Marie Høeg, "Konfirmasjonstiden har vært bra. Jeg har fått litt mer kunnskap og hatt det fint sammen med de andre konfirmanterne" i Stig Lægdene (red.), *Praktisk kirkelig årbok 2009. Samfunnet i gudstjenesten*. (Tromsø: KUN Kirkelig Utdanningscenter i Nord, 2009) s. 234-235.
60. Ida Marie Høeg, "Men aller mest trenger vi disse ordningene for de enfoldige og unge. Konfirmanter, ritua-

ler og rituell erfaring”i Bernd Krupka, og Ingrid Reite (red), *Mellom pietisme og pluralitet. Konfirmasjonsarbeid i fire nordiske land*. (Oslo: Iko-forlaget, 2010), s. 117.

61. Woodhead, Linda og Paul Heelas, *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2000)

62. *Vårt Land*: ”Troen svinner etter konfirmasjonen.” <http://www.vl.no/kristenliv/article128756.zrm>, 04.07.2011

63. Religions sosiologen Peter Berger definerer sekularisering som ”a process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols” (Berger, 1967, 107)

64. Bauman, *Flytende modernitet*, s. 199.

65. Jan Olav Henriksen, *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. (Oslo: Gyldendal Akademisk, 2003), s. 24.

66. Pål Repstad, *Religiøst liv i det moderne Norge: Et sosiologisk kart*. 2.utg. (Kristiansand, Høyskoleforlaget AS, 2000), s. 53.

67. Synkretisme i denne sammenhengen betegner tendensen til å sette sammen tros- og livssynselementer fra ulike religiøse og livssynsmessige tradisjoner og trender til en egen personlig tro.

68. Jan Olav Henriksen, ”Religionens individualisering og retradisjonalisering” i Tone Lund-Olsen og Pål Repstad (red.) *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag*. (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2003), s. 19.

69. *Morgenbladet*: ”Alle, alle vil de bli med.”

<http://www.morgenbladet.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20100716/OAKTUELT/707169921>, 24.05.2011

Et behov som kanskje har oppstått som en reaksjon mot den dominerende religiøse relativismen i samfunnet generelt

70. *Morgenbladet*, 24.05.2011

71. *Morgenbladet*, 24.05.2011

72. Arrangement som UL (Ungdommens Landsmøte), Impuls, Arena, Skjærgårds Music and Mission Festival, osv.

73. Sml. f.eks. Helje Kringebotn Sødal, ”Forandring Fryder? Endringer i tre kristne ungdomsgrupper i Kristiansand 1984-2004”i Pål Repstad og Jan Olav Henriksen (red.) *Mykere Kristendom? Sørlandsreligion i endring*. (Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke AS, 2005). Irene Trysnes, ”Å campe med Gud: Kristne sommerstevner på Sørlandet.” i Pål Repstad og Jan Olav Henriksen (red.) *Mykere Kristendom? Sørlandsreligion i endring*. (Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke AS, 2005) Ingvild Thu Kro, *Tro i endring? Kristendomsforståelser blant aktive ungdommer i to kristne ungdomsmiljøer på Sørlandet* (Kristiansand: Universitetet i Agder, 2007)

74. Pål Repstad, ”Fra forskjellsreligion til humanitetsreligion”, s. 18.

75. Sødal kaller dette perspektivet ”den koselige majesteteten”. Helje Kringebotn Sødal, ”Forandring Fryder? Endringer i tre kristne ungdomsgrupper i Kristiansand 1984-2004”i Pål Repstad og Jan Olav Henriksen (red.) *Mykere Kristendom? Sørlandsreligion i endring*. (Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke AS, 2005)

76. Kro, *Tro i endring*, s. 70.

77. Kro, *Tro i endring*. Denne undersøkelsen er gjort med utgangspunkt i to kristne ungdomsarbeid i Kristiansand. Dermed kan en heller ikke generalisere ut fra denne undersøkelsen, men funnene er interessante i seg selv og i kraft av at de bekrefter både aktuell teori og andre undersøkelser innenfor samme tema.

78. Se Linda Woodhead og Paul Heelas, *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2000)

79. Repstad og Henriksen, *Mykere Kristendom*.

80. Se Woodhead og Heelas, *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*, s. 151-156

81. Se Woodhead og Heelas, *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*, s. 27-33

82. Birkedal, Erling, *Erfaringsbasert didaktikk. Plattform for planutvikling i trosopplæring for ungdom – et refleksjonsnotat*. Rapport fra et utviklingsprosjekt ved IKO, Kirkelig Pedagogisk Senter, 2008:

<http://www.kirken.no/storstavalt/prosjekt/files/Plattform.pdf>

Kristent barne- og ungdomsarbeid i Norge – en oversikt

Henrik Kjellingland¹

Førsteamanuensis

h.kjellingland@gmail.com

og

Ingvild Hellenes²

Forskningsassistent

ingvild.hellenes@gmail.com

Innledning³

Denne rapporten utgjør den kvantitative delen av forskningsprosjektet ”10-25”, og tar utgangspunkt i følgende to delprosjekt:

1. ”Vi vil innhente en oversikt over all barne- og ungdomsarbeid som eksisterer i Norge i dag.”

og

2. ”Kvantitativ undersøkelse som finner svar på hvor mange % barn og unge som er aktivt med i kristent arbeid i ulike deler av Norge.”⁴

Hovedfokuset i forskningsprosjektet er aldersspennet 10-25 år, men det har vist seg å være svært vanskelig å skille ut tallinformasjon om denne aldersgruppen. Ut fra tilgjengelige data er det derfor innhentet materiale om aldersspennet 0-26 år.

Hovedtyngden av den innsamlede statistikken med påfølgende analyse fokuserer på ”Oversikt over fylkesvis/regionalt tellende medlemskap i 26 ulike organisasjoner/kirkesamfunn og prosentandelen dette utgjør av alle barn og unge i regionen” og ”Oversikt over aktivitet i Den norske kirke etter bispedømme”.

I tillegg gis det en ”Oversikt over hvor stor del av arbeidet regionalt NLM Ung står for” og en ”Oversikt over mesteparten av kristne organisasjoner/kirkesamfunn

med barne- og ungdomsarbeid nasjonalt”.

Funnene skal kunne brukes som et kart som gir en veiledende oversikt over hvor mange % barn og unge som er aktivt med i kristent arbeid i ulike deler av Norge, enten dette gjelder frikirke- eller organisasjons- Norge eller Den norske kirke. Dermed er fokus satt på delprosjekt 2, som en operasjonalisering av delprosjekt 1.

Fokus på regionalt nivå

Aktivitet på det regionale plan er hovedfokus i dette kvantitative studiet. Det historiske perspektivet på den kristne troens utbredelse i de skandinaviske land utgjør en viktig begrunnelse for å ta utgangspunkt i regionene, og ikke i det nasjonale nivået, når man beskriver hvordan kristen-Norge ser ut.

Det er imidlertid interessant å merke seg visse fellestrekk på nasjonalt nivå mellom situasjonen i Norge, Sverige og Danmark. Reformasjonen i Skandinavia bidro sterkt til å legge fundamentet for de svenske og dansk-norske nasjonalstatene, men forårsaket også et skarpt brudd med den katolske kirken. De skandinaviske lands reformasjon førte altså med seg viktige maktpolitiske og teologiske konsekvenser. Denne historiske begivenheten i 1500-tallets Nord-Europa har med andre

ord hatt en monumental betydning for utviklingen av det nasjonale nivået når det gjelder temaer som har med trosliv å gjøre. I en rekke forskningsprosjekter om kristen tro i Norge både i historisk og nyere tid, danner det *nasjonale* perspektivet et naturlig startpunkt, mens det internasjonale eller det regionale ofte ikke er så sterkt vektlagt.

Inntil 1842 hadde Norge en konventikkelplakat som forbød all aktivitet i lekmannsbevegelser utenfor Den norske kirkes kontroll. Samme problematiske systemer eksisterte i både Danmark og Sverige (disse lovene opphørte i henholdsvis 1839 og 1858).

En rekke norske kristelige ungdomsorganisasjoner (blant annet Norges Kristelige Student- og Skoleungdomslag og Ny Generasjon), festivaler, kristne skoler (både ungdomsskoler og videregående skoler⁵), medietiltak (som for eksempel www.itro.no) etc., har sin historiske opprinnelse i vekkelsesbevegelser (innen- og/eller frikirkelige) som oppstod i mer eller mindre krevende kamp mot den nasjonale statskirkens monopolposisjon.⁶

Både Norge, Sverige og Danmark har i moderne tid det vi kaller ”bibelbelter” (for eksempel: Rogaland- og Agderfylkene, Jönköpings län og Vestjylland), hvor andelen aktive kristne er proporsjonelt større enn i andre landsdeler og hvor innflytelsen fra vekkelsesbevegelser har vært betydelig. Alle de tre landene har også storbyregioner (slik som Oslo, Stockholm og København) hvor sekulære tanker og sekulariseringsprosesser over lang tid har stått sterkere enn de har gjort i andre landsdeler.⁷

Dette illustrerer *betydningen av regionalt basert tenking* omkring kristen tro også for det daglige arbeidet i kristne barne- og ungdomsorganisasjoner i Norge i 2012. Når man snakker om trender

og tendenser generelt i norsk kristent arbeid for barn og ungdommer, er det naturligvis lett å legge ekstra stor vekt på de lokale og regionale forholdene som man selv er godt kjent med. For eksempel:

*Her på vårt sted gjør vi det slik (...),
og disse (...) er våre utfordringer.*

Dette lokale og regionale perspektivet er helt forståelig – og naturlig. Vi har alle en lokal ramme som utgangspunkt for vår forståelse og fortolkning av verden. Samtidig er det viktig å peke på utfordringene som et slikt perspektiv medfører. Dette lokale (og begrensede) utsiktspunktet mot omverdenen gjør lett at vi trekker konklusjoner som ikke er i samsvar med faktiske utviklingstrekk på lokalt eller regionalt nivå i andre deler av Norge.

Metode – kommentarer og refleksjoner

Generelt om utvalg

Som oppdragsforskning for NLM Ung, ligger NLM Ungs behov som naturlig premisse for arbeidet. Målsetningen fra oppdragsgiver er å få et best mulig grunnlag for strategiarbeidet med tanke på å nå målgruppa ”10-25”.

Et sentralt spørsmål her er knyttet til hvor i Norge det er henholdsvis lav og høy grad av kristen aktivitet rettet inn mot denne målgruppa. NLM Ung er ikke minst opptatt av å kunne identifisere hvor i Norge det er forholdvis lite kristen virksomhet, og dermed stor sannsynlighet for mange ”unådde”, på tross av samtidens mediemangfold med tilhørende muligheter til å ha kristent fellesskap uavhengig av geografisk bosted.

Vi har valgt å rette fokus mot to forhold: (1.) Få en generell oversikt over hvilke organisasjoner og kirkesamfunn som driver kristent barne- og ungdomsar-

beid (Figur 1). (2.) Få en separat oversikt over Den norske kirkes kontaktflate blant barn og unge i Norge (Figur 2).

For å få en bred oversikt over hvilke organisasjoner og kirkesamfunn som driver kristent barne- og ungdomsarbeid, har vi hentet inn informasjon fra Fordelingsutvalget. Fordelingsutvalget⁸ er underlagt Barne- og likestillingsdepartementet og har som oppgave å tildele tilskudd til de nasjonale barne- og ungdomsorganisasjonene. De fleste kristne barne- og ungdomsorganisasjonene med sentrale medlemsregister søker støtte herfra, og derfor var dette et naturlig utgangspunkt for utvalget. Det finnes imidlertid organisasjoner/kirkesamfunn med barne- og ungdomsarbeid som ikke er inkludert i denne oversikten. Hovedgrunnene til dette, er at ikke alle organisasjoner/kirkesamfunn registrerer medlemmene sine sentralt og derfor ikke kan gi fra seg statistikk, samt begrensete ressurser i forskningsprosjektet.

I Figur 1: "Oversikt over fylkesvis/regionalt medlemskap i 26 kristne organisasjoner/kirkesamfunn" har vi lagt til grunn organisasjonene som i 2011 søkte Fordelingsutvalget om nasjonal grunnstøtte.⁹ I tillegg til disse er oppdragsgiver NLM Ung inkludert. For å ivareta anliggendet om å få en bredest mulig oversikt over evangelisk-protestantisk arbeid i Norge, har vi i tillegg inkludert Det Evangelisk-lutherske kirkesamfunn (DELK) og Norges Kristelige Studentforbund (NKSF). Disse fikk ikke nasjonal grunnstøtte i 2011, men har sentrale medlemsregister fra tidspunktet.

Informasjon om kildematerialet

Spesifikk informasjon om kildematerialet ligger i vedleggene. Datainnsamlingen har foregått over en periode på rundt et kalenderår (høsten 2011 til sommeren 2012), i to etapper av to personer.

Tallmaterialet er hentet fra Statistisk Sentralbyrå (SSB) og sentraladministrasjonen til de kristne organisasjonene. Etter systematisering av statistikken ble det tatt stikkprøver på eget arbeid.¹⁰ Det tas forbehold om at det kan forekomme enkelte feil i det statistiske materialet, men tallmaterialet anses totalt som troverdig.

Tall fra organisasjoner/kirkesamfunn

For å få et best mulig sammenligningsgrunnlag på den generelle oversikten over kristent barne- og ungdomsarbeid i Norge, har vi valgt å registrere "tallende medlemmer". Fordelingsutvalget definerer et tellende medlem slik: "En person som pr. 31. desember i grunnlagsåret er under fylte 26 år og individuelt og frivillig har meldt seg inn i en organisasjon. Medlemmet skal ha betalt årskontingent for grunnlagsåret."¹¹ Dette betyr at for de fleste organisasjonene vil det være flere barn involvert enn det som redegjøres for her. Organisasjonene søkte i 2011 med sine medlemstall fra 2010, derfor opererer vi hovedsakelig med tall fra 2010 i denne kartleggingen.

Det er organisasjonene selv som har sendt oss tallmaterialet, og på grunn av litt ulike tidspunkt for når de er blitt spurt, er det både tall fra 2009 og 2010 i statistikken.

Det viste seg å ikke være mulig å inkludere alle de aktuelle organisasjonene i den regionsvise oversikten. Prosentandelen er derfor ikke helt presis, men ligger allikevel nær det reelle antall tellende medlemmer i organisasjoner/kirkesamfunn. I Figur 1.2 er alle organisasjonene vi har vært i kontakt med, inkludert. Den nasjonale prosentandelen vil derfor være ganske presis.

Tall fra Statistisk Sentralbyrå

Generelt har Statistisk Sentralbyrå (SSB) mye materiale og data knyttet til området

religion, tro og livssyn. En gjennomgang som nylig er gjort, viser at SSB har en omfattende aktivitet, ettersom SSB ofte gjennomfører den norske delen av internasjonale undersøkelser hvor trosforhold inngår.¹²

Tall fra Den norske kirke

Den norske kirke (Dnk) har en spesiell posisjon som kirkesamfunn i Norge med hele 79,2 % av befolkningen som medlemmer per 1. januar 2010. Dåp, konfirmasjon og den utbredte praksisen med gudstjenester for skole- og barnehagebarn er arrangementer som bidrar til at Dnk er i kontakt med mange barn og unge i løpet av året. Arbeidet med trosopplæringsreformen har også styrket barne- og ungdomsarbeidet til Dnk de siste årene.

På denne bakgrunn er det vesentlig å synliggjøre Dnks totale kontaktflate med barn og unge i denne statistikken. Av ressursmessige hensyn er det her gjort bruk av statistikk som finnes hos Statistisk Sentralbyrå (SSB). I de andre organisasjonene har vi (primært) ført medlemstall. I Dnk er situasjonen annerledes, ettersom hoveddelen av Norges befolkning jo er medlemmer. For å få et inntrykk av hvor mange som faktisk er i kontakt med Dnk, har vi dermed valgt å føre antall deltakere på ulike arrangement. Mens vi i oversikten over organisasjonene hovedsakelig har inkludert barn og unge som kontinuerlig er med i arbeidet, vil statistikken for Dnk derfor fokusere mer på hele kontaktflaten til Dnk.

SSBs materiale inneholder følgende registrerte aktiviteter i 2010: Deltakere på gudstjenester for skolebarn og barnehagebarn, kormedlemmer, lederkurs for unge i alder 15-25 år, babysang/småbarnsang for 0-5 år, Lys Våken for 11-åringene og utdeling av 4-årsbok. Antall døpte og konfirmerte kommer i tillegg.

Mange menigheter i Dnk har flere aktiviteter enn dette, så det er viktig å understreke at bildet som gis her, ikke er presist i forhold til hvor mange barn Dnk faktisk er i kontakt med. Det er imidlertid et oversiktsbilde som synliggjør sentrale tendenser, spesielt når man ser på det regionale nivået.

Den siste kategorien i oversikten er kalt "Samlet", og er summen av antall barn og unge som er registrert i alle aktivitetene. Denne samlekategorien gir viktige pekere til Dnks kontaktflate, altså hvor mange barn og unge som er i kontakt med Dnk i løpet av året, på tross av at kategorien har flere svakheter: For det første er det sannsynlighet for dobbelttelling, ved at barn og unge kan ha deltatt på flere av aktivitetene. For eksempel kan 11-åringene som var med på Lys Våken i 2010 også ha deltatt og blitt registrert som deltakere på skolegudstjeneste. For det andre er disse aktivitetene av svært ulik art. Deltakere på babysang/småbarnsang har sannsynligvis hatt et mer kontinuerlig oppmøte gjennom året, mens for eksempel dåpshandlingen og utdelingen av 4-årsbok er engangshendelser. Vekten i denne kategorien er altså ikke lagt på den mer hyppige deltakelsen, slik statistikken for de kristne organisasjonene / kirkesamfunnene er. Under "Samlet"-kategorien overlapper altså statistikken, fordi barn kan både være på gudstjeneste og aktivitet.

Fordelingsutvalgets sentrale rolle

Innhenting av materiale har hovedsakelig skjedd i samarbeid med kontor- og administrasjonsledere for ulike evangeliske organisasjoner og kirkesamfunn i Norge.¹³ Valget i arbeidet med denne undersøkelsen er derfor å bruke det tallmaterialet de kristne barne- og ungdomsorganisasjonene sender inn til Fordelingsutvalget for å få statsstøtte. Det er også dette materialet

organisasjonene bruker internt. En slik måling er naturlig nok beheftet med en rekke feilkilder, og disse kommenteres mer detaljert i fremstillingen nedenfor.

I kontakten med kontor- og administrasjonsledere er behovet for å få tilgang til tall som primært kan si noe om tilstanden på fylkes- eller krets nivå blitt vektlagt, ettersom det er ønskelig å kunne si noe om forskjeller mellom ulike geografiske deler av Norge i dette delstudiet. Målsetningen er å tegne et kart, som prosentvis viser deltakelsen i kristne aktiviteter versus totalt antall barn og unge i den aktuelle aldersgruppa i hvert fylke.

Selvfølgelig rommer en slik tilnæringsmåte en rekke begrensninger. Data materialet som undersøkelsen baseres på, gir ikke et helt saksvarende bilde av antall barn og unge som er involvert i kristent arbeid, da det er noe varierende hvor bevisste og systematiske folk på lokal- og regionalplan er til å registrere barn og ungdommer som deltar i ulike tilbud.

I statistikken over medlemskap i organisasjoner nasjonalt, er noen tall blitt hentet fra organisasjonene selv, og da er tallene hentet fra 2009 og 2010. Det resterende tallmaterialet er hentet fra Fordelingsutvalgets egen oversikt fra 2009.

Videre må det understrekes at bibelskoler, kristne ungdomsskoler og videregående skoler ikke er tatt med i undersøkelsen, for å unngå dobbelttelling av barn og ungdommer, som kanskje både går på kristen skole og er medlemmer av et kristent ungdomslag/ungdomsklubb/speiderklubb eller liknende.

Betalende medlemmer og statsstøtte i fokus

Et annet forhold som må kommenteres, er at de forskjellige kristne organisasjonene har levert inn forskjellige typer data, noe som selvfølgelig påvirker muligheten

for å sammenligne de tall som denne undersøkelsen baserer seg på, både på fylkesnivå og nasjonalt nivå. Tallene som er brukt, er for det meste antall betalende medlemmer under 26 år i organisasjonen. Gruppen *betalende under 26* indikerer aktive barn og unge i organisasjonen, men det er også mange av de ikke-betalende som er aktive medlemmer. Gruppen *betalende medlemmer* er altså ikke nødvendigvis alltid aktive medlemmer – og omvendt.

Et annet metodologisk problem i undersøkelsen er at norske menigheter får statsstøtte for alle barn og ungdommer inntil de fyller 26, samtidig gjelder SSBs tall i folketellingen kun aldersgruppen 0-24. Dette er opplagt en skeivhet som bidrar til å problematisere oppsettet av undersøkelsen. I utgangspunktet er målgruppen for dette forskningsprosjektet definert til aldersgruppen 10-25-åringer, som vi presiserte innledningsvis. Videre er alderssammensetningen i barne- og ungdomsarbeid ofte flytende, og det vil derfor være en stor utfordring f.eks. å skille ut bare 10-25-arbeidet.

Annet kristent arbeid blant barn og unge

Det foregår et utstrakt leir- og festivalarbeid for barn og unge i Norge, og dette vil være blant de aktivitetene som ikke kommer med i denne oversikten. I tillegg driver flere organisasjoner og kirkesamfunn arbeid som ikke registreres sentralt. Det er også verdt å nevne at det finnes en rekke internett-ressurser som når mange barn og unge.

Sentrale momenter

Viktige moment å ha in mente i møte med statistikken, er altså:

- I hovedoversikten er ikke alle organisasjoner representert. Derfor vil prosentant-

delen barn og unge som er med i kristent arbeid regionvis, være noe upresis.

- Organisasjonene oppgir medlemmene mellom 0 og 26 år, mens tallene fra SSB om fylkesvis befolkning gjelder 0-24 år. Dette vil gi en noe upresis prosentandel.
- Tallmaterialet gjelder hovedsakelig antall barn og unge som er betalende medlemmer i organisasjonen. Derfor vil antall barn og unge som er involvert i arbeidet sannsynligvis være høyere de fleste steder.
- Det vil være fare for dobbelttelling ved at barn og unge kan være tellende medlemmer i flere organisasjoner.
- Tallmaterialet er fra ulike år, hvilket også betyr at resultatene ikke er helt presise.
- I tillegg må det bemerkes at denne undersøkelsen nødvendigvis ikke redegjør for antall barn og unge som deltar i leirarbeid og festivaler, som også er en stor del av kristent barne- og ungdomsarbeid i Norge i dag.

Selv om disse momentene bidrar til at statistikken ikke kan være helt presis, er det allikevel grunn til å hevde at det statistiske materialet som her legges fram, gir et sakssvarende helhetsbilde over den totale situasjonen i Norge når det gjelder oppslutning om kristent barne- og ungdomsarbeid.

Klare tendenser i tallmaterialet

Det presenteres et forholdsvis omfattende statistisk materiale i denne oversikten over barne- og ungdomsarbeid i Norge; se oversikten over vedlegg samt aktuelle tabeller og grafer nedenfor.

Men hva slags veiledende kart avtegner seg i dette innsamlede statistiske materialet? Det synes her mulig å peke på følgende klare tendenser:

1. Det foreligger store regionale forskjeller i barne- og ungdomsarbeidet i orga-

nisasjons- og frikirke-Norge. Rogaland og Agderfylkene – altså det som ovenfor ble omtalt som det norske ”bibelbelte” – merker seg ut i materialet med et betydelig høyere antall betalende medlemmer enn i andre deler av landet.

2. Det foreligger betydelige regionale forskjeller i det statistiske materialet som gjelder Dnk, ikke minst i forhold til konfirmasjonsarbeidet. Konfirmasjon i Dnk er det dominerende kontaktpunktet med kristen tro for unge i dagen Norge. Med unntak av Oslo, er det stor eller meget stor oppslutning om Dnks konfirmasjon i hele landet.
3. Dnk-kartet er annerledes enn kartet for organisasjons- og frikirke-Norge. Tallene for konfirmasjon er særlig høye i fylkene Sogn og Fjordane, Møre og Romsdal og Nord-Trøndelag. Dette er oppsiktsvekkende for sistnevnte fylke, sett i forhold til andelen unge som er med i kristent arbeid ellers i dette fylket.
4. Storbyregionen Oslo synes å være annerledes enn resten av landet både i forhold til Dnk og organisasjons- og frikirke-Norge. Prosentandelen av barn og unge som er helt eller delvis uberørt av arbeid i kristen regi, er betydelig høyere i Oslo enn i andre deler av landet.

Avsluttende analyser og refleksjoner

Det er hensiktsmessig å sammenligne de statistiske tallene som blir presentert i denne undersøkelsen med tall som er presentert av SSB:¹⁴

- I følge SSB deltok 52 % av alle nordmenn i alderen 9-15 år på tros- eller livssynsmøter i 2008.
- I aldersgruppen 16-24 år var tilsvarende tall 41 % av alle nordmenn.

Disse tallene er vesentlig høyere enn de som blir presentert i denne undersøkel-

sen. Forklaringen kan delvis ligge i at Dnk har forholdsvis høy deltakelse på gudstjenester. På julaften i 2008 gikk for eksempel 594 518 i kirken.¹⁵ I tillegg er deltakelse på andre livssynsmøter enn kristne inkludert i SSBs statistikk.

I statistikk for Den norske kirke kan vi videre lese at konfirmasjonsprosenten i 2010 lå på 65,3 % av alle 15-åringer. Ved årsskiftet 2009/2010 hadde Den norske kirke en medlemsprosent på 79,2. Antall døpte i forhold til antall fødte lå i 2009 på 67,8 %, en nedgang på 2,6 prosentenheter fra 2008.

Samtidig er det interessant å sammenligne resultatene i denne undersøkelsen med andre tall fra SSB (2007), som måler andelen personer fra 16 år og eldre med medlemskap i ulike foreninger. I følge denne statistikken var 7 % av alle nordmenn i aldersgruppen medlemmer i en kristelig forening. Dette tallet er interessant å sammenligne med funn i denne undersøkelsen. Den tentative konklusjonen er da at det på landsbasis er samsvar mellom resultatene fra SSB og resultatene i denne undersøkelsen. Men samtidig er det interessant å diskutere de store fylkesvise forskjeller når det gjelder kristen aktivitet blant barn og unge som de prosentvise resultatene indikerer. Dette synes å være en interessant komplettering i forhold til SSBs egne tall.

Det er i mange andre sammenhenger gjort rede for at det "kristne" Norgeskartet (både i historisk tid og i nåtid) oppviser et land med store regionale forskjeller. For eksempel: en større andel voksne i Rogaland stemmer på det politiske partiet KrF, abonnerer på kristne dagsaviser og går jevnlig på møter i bedehus enn hva som er tilfelle i Oppland fylke.¹⁶ Et viktig funn i denne undersøkelsen er at det synes å være tilsvarende regionale forskjeller også innenfor kristent barne- og ung-

domsarbeid.

I undersøkelsen skiller (som nevnt ovenfor) spesielt Rogaland og Agderfylkene seg ut med en høy andel barn og unge aktive i kristent arbeid. Nord- og Sør-Trøndelag, samt Finnmark, Troms og Nordland har den laveste andelen aktive ungdommer.

Det er også interessant at Østfold merker seg ut som det fylket med størst representasjon av forskjellige kirkesamfunn. Oppland og Hedmark merker seg ut som fylker med lavest representasjon av kirkesamfunn. Sogn og Fjordane merker seg ut med en forholdsvis beskjeden representasjon av ulike kirkesamfunn. Rogaland og Hordaland merker seg ut med meget sterk representasjon av kirkesamfunn. Møre og Romsdal merker seg ut med en svakere representasjon av kirkesamfunn.

Hvis vi for eksempel sammenligner med situasjonen for de kristne grunnskolene i Norge (se tall i den venstre kolonnen i tabell 1.1) får vi et litt annet bilde. Hordaland er det fylket med flest elever i kristne grunnskoler i forhold til folketallet generelt. Deretter kommer Agderfylkene, og så kommer Oslo/Akershus og Rogaland. Videre kommer Buskerud/Vestfold/Telemark, Møre og Romsdal, Nord- og Sør-Trøndelag, Nordland/Troms/ Finnmark og Hedmark/Oppland i nevnt rekkefølge.

Det interessante her er rekkefølgen i størrelse: Vi ser en klar sammenheng mellom hvor mange barn og unge som går på en kristen ungdomsskole og hvor mange som aktivt tilhører en kristen barne- og ungdomsorganisasjon. Denne sammenligningen gjør vi her bare for å sjekke at våre tall over barn og unge som tilhører en kristen barne- og ungdomsorganisasjon ikke er tilfeldige. Det synes nemlig ikke å være grunn til å tro at det er tilfelle.

Man kan i denne sammenhengen også spørre seg om det er en ren tilfeldighet at

de regioner i Skandinavia som tradisjonelt er blitt regnet som minst sekularisert, også er de som er minst urbanisert. Selv tror vi ikke dette er en ren tilfeldighet, men at det derimot finnes en sammenheng. Samtidig tror vi ikke at graden av urbanisering i seg selv kan forklare alle tall som beskriver et delt Norge.

Etter vår mening, er sosiale og mentale rammevilkår mest sannsynlig en viktigere forklaringsfaktor. Vi kunne her for eksempel ha gått inn på følgende faktorer (hver for seg eller i ulike kombinasjoner):

1. Dominerende rollemodeller, normer og praksis hva gjelder utdanning, kjønnsidentitet og egen deltakelse i samfunns-, kultur- og yrkesliv,
2. Normerende fortellinger i populærkultur og hverdagsliv om hva som er med på å skape "det gode liv",
3. Forholdet mellom boligstandard, materielt forbruksnivå i den egne familien og egen opplevelse av å kunne delta i forskjellige fritids-, kultur- og samfunnsaktiviteter på lik linje med andre barn og ungdommer i nærmiljøet, samt
4. Hvordan den kristne troen forstås som en naturlig og integrert del i livet i henhold til de punkter som presenteres i 1, 2 og 3.

Dette har vi imidlertid ikke anledning å

utforske nærmere. Det får derfor være tilstrekkelig her å antyde at dersom en person er oppdratt innen de dominerende sosiale og mentale rammevilkårene i ett av de fylker som har en høy grad av kristen aktivitet, er sannsynligheten større for at den totale sosialiseringprosessen gjør at den personen forblir aktiv i et kristent fellesskap. Og omvendt: Dersom en person er oppdratt innen de dominerende sosiale og mentale rammevilkår i de fylker som har en lavere grad av kristen aktivitet, er sannsynligheten større for at den totale sosialiseringprosessen gjør at den personen forlater kristne aktiviteter når en blir eldre.

Her mener vi at det finnes en viktig historisk dimensjon. Det "kristne" Norges-kartet 2012 er i meget høy grad en sosial og mental arv etter tidligere vekkesperioder i bedehus og frikirker. Denne arven skal vi selvfølgelig ta godt vare på. Men samtidig mener vi – i likhet med oppdragsgiveren NLM Ung – at denne historiske arven også byr på en stor misologisk utfordring, ettersom Norge er et meget delt land, hvor de sosiale og mentale rammevilkårene i forhold til den kristne trosarven er svært forskjellige i ulike landsdeler. Dette mener vi også er det viktigste resultatet fra denne delen av "10-25"-prosjektet.

Noter

1. Kjellingland sluttet ved Mediehøgskolen Gimlekollen i juni 2012.
2. Hellenes var kun ansatt ved Mediehøgskolen Gimlekollen i vårsemesteret 2012.
3. Arbeidet med denne rapporten ble avsluttet i midten av juni 2012.
4. Fra oppdragsbrev fra NLM Ung v/leder Hans Kristian Skaar, datert 19. februar 2011.
5. I Norge finnes det 54 kristne ungdomsskoler, 29 kristne videregående skoler og 21 bibelskoler. Ungdomsskolene hadde skoleåret 2011-2012 6115 elever, samtidig studerte totalt 3347 studenter på en kristen folkehøgskole i Norge. Kilde: Kristelige Friskolers Forbund (<http://www.kff.no>) og Noregs Kristelige Folkehøgskolelag (<http://nkf.folkehogskole.no>).
6. Vi finner også noen av de samme historiske prosessene i Sverige og Danmark.
7. Det ville vært fruktbart å se nærmere på likhetene og ulikhetene mellom kristne organisasjoner i Norge, Sverige og Danmark i.f.t den historiske bakgrunnen og det regionale særpreget. Dette kunne danne grunnlag for et annet forskningsprosjekt.
8. <http://www.fordelingsutvalget.no/>.
9. Det har ikke lyktes oss å få med alle organisasjonene i den detaljerte oversikten (de er allikevel med i Figur

1.5) som fikk støtte fra Fordelingsutvalget 2011. Det er ulike grunner til dette, blant annet ressursknapphet fra vår side. De som ikke er med i den detaljerte oversikten er Changemaker, Ny Generasjon, KIA Norge Ung og Syvendedags Adventistsamfunnets Barne- og Ungdomsforening.

10. Dette har vi gjort for å ha et best mulig grunnlag for å kunne anse gjengivelsene og utregningene i vår statistikk som korrekte.

11. <http://www.fordelingsutvalget.no/Forskriften/#par6>.

12. Asle Rolland, *Statistikk om tro, religion og livssyn – en behovsanalyse* (Oslo-Kongsvinger: Statistisk Sentralbyrå, 2011), notat 7/2011., s. 4.

13. Andre kontaktpersoner som vi har vært i kontakt med for å gjennomføre denne undersøkelsen er: Ekspedisjonssjef Birgitta Lange ved Kulturdepartementets samfunns- og frivillighetsavdeling, kontorleder Karin Randsborg Thompson ved Norges Kristne Råd, forsker II Pål Ketil Botvar ved KIFO, rådgiver Dag-Håkon Eriksen i Den Norske Kirke og redaktør Lena Skattum Sandvik i IKO-forlaget.

14. Statistikk om deltakelse på tros- eller livssynsmøter, etter kjønn, alder, og utdanning finnes her: http://statbank.ssb.no/statistikkbanken/Default_FR.asp?PXSid=0&nvl=true&PLanguage=0&tilside=selecttable/hovedtabellHjem.asp&KortnavnWeb=kulturbar.

15. Se: http://www.ssb.no/kirke_koetra/tab-2011-06-20-02.html.

16. Se eksempelvis <http://www.ssb.no/emner/00/01/10/stortingsvalg/>.

Oversikt over datamaterialet

Del 1:

Figur 1: Oversikt over fylkesvis/regionalt medlemskap i 26 kristne organisasjoner/ kirkesamfunn, prosentandel dette utgjør av barn og unge i regionen, og antall barn og unge på kristne grunnskoler og videregående skoler.

Del 2 (*):

Figur 2: Oversikt over aktivitet i Den norske kirke år 2010 etter bispedømme.

- Antall døpte
- Antall konfirmerte
- Deltakere, gudstjenester for skolebarn
- Deltakere, gudstjenester for barnehagebarn
- Antall kormedlemmer barn og unge
- Lederkurs for unge i alder 15-25 år
- Babysang / småbarnssang, antall deltakere 0-5 år

Del 3:

Figur 1.1: Prosentandel av befolkningsgruppen 0-24 år som er tellende medlemmer i kristent barne- og ungdomsarbeid, regionalt.

Figur 1.2: Prosentandel av befolkningsgruppen 0-24 år som er tellende medlemmer i kristent arbeid, nasjonalt.

Figur 1.3: NLM Ungs prosentandel av tellende medlemmer i kristent barne- og ungdomsarbeid, regionalt.

Figur 1.4: Prosentandel av befolkningsgruppen 0-24 år som er tellende medlemmer i kristent barne- og ungdomsarbeid, nasjonalt kart.

Figur 1.5: (*): Antall tellende medlemmer i de respektive kristne organisasjoner/kirkesamfunn, nasjonalt.

Figur 2.1: (*): Antall konfirmerte og døpte i Dnk i 2010, etter bispedømme.

Figur 2.2: Prosentandel av alle 15-åringer som ble konfirmert i Dnk, og prosentandel døpte i forhold til fødte i 2010, fylkesvis.

Figur 2.3: (*): Prosentandel av alle 15-åringer konfirmerte i Dnk i 2010, nasjonalt.

Figur 2.4: Prosentandel barn og unge som har deltatt i barnehage- og skolegudstjeneste / kor / baby- og småbarnssang / lederkurs / Lys Våken/ fått 4-årsbok eller er døpt / konfirmert i Dnk i 2010, etter bispedømme.

(*) Dette materialet er tilgjengelig på www.theofilos.no

Merknader til figurene i del 3:

- Figurene 1.1, 1.2, 1.4 og 2.4 omhandler befolkningsgruppen 0-24 år (Tabell: 1 Folkemengde, etter alder og fylke. Absolutte tall. 1. januar 2011 (<http://www.ssb.no/folkemengde/arkiv/tab-2011-02-24-01.html>)).

Prosenten vil være noe upresis ettersom Dnk og organisasjonene/kirkesamfunnene opererer med aldersgruppen under 26 år.

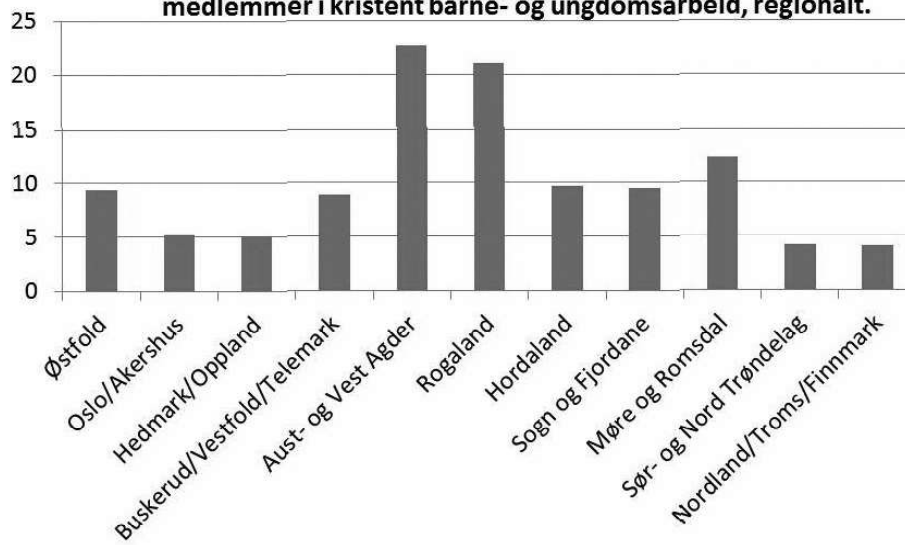
Oslo bispedømme har i denne oversikten ikke Asker og Bærum i seg, mens Borg bispedømme er medregnet Asker og Bærum kommuner.

- Figur 1.5: Tallene som oppgis er hentet fra Del 1, Figur 1, med unntak av tallene for Syvendedags Adventistsamfunnet og Changemaker, som er hentet fra Fordelingsutvalgets medlemsutviklingsrapport (<http://www.fordelingsutvalget.no/Statistikk/>). Tallene er for året 2009 og viser tellende medlemmer. Tallene for KFUK/KFUM-speiderne, Ny Generasjon og KIA Ung er mottatt fra organisasjonene selv.

- Figurene 2.1, 2.2 og 2.3: Tallene som oppgis, er hentet fra SSBs tabell: 04910: L. Kirke - nivå 2 (K) (http://statbank.ssb.no/statistikkbanken/Default_FR.asp?PXSid=0&nvl=true&PLanguage=0&tilside=selectvarval/define.asp&Tabellid=04910)

Fig 1.1

Prosentandel av befolkningsgruppen 0-24 år som er tellende medlemmer i kristent barne- og ungdomsarbeid, regionalt.

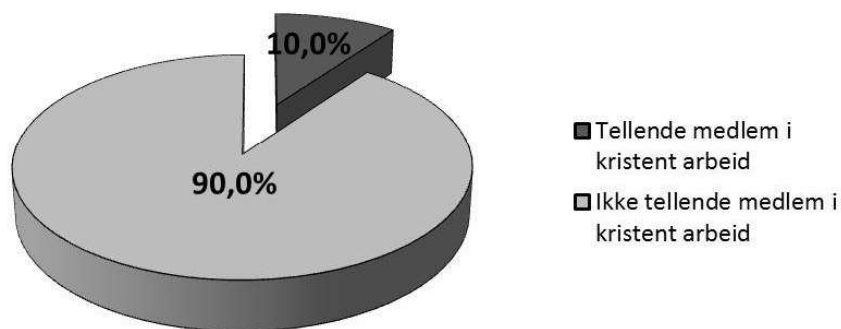


Kilde: Figur1

1

Figur 1.2

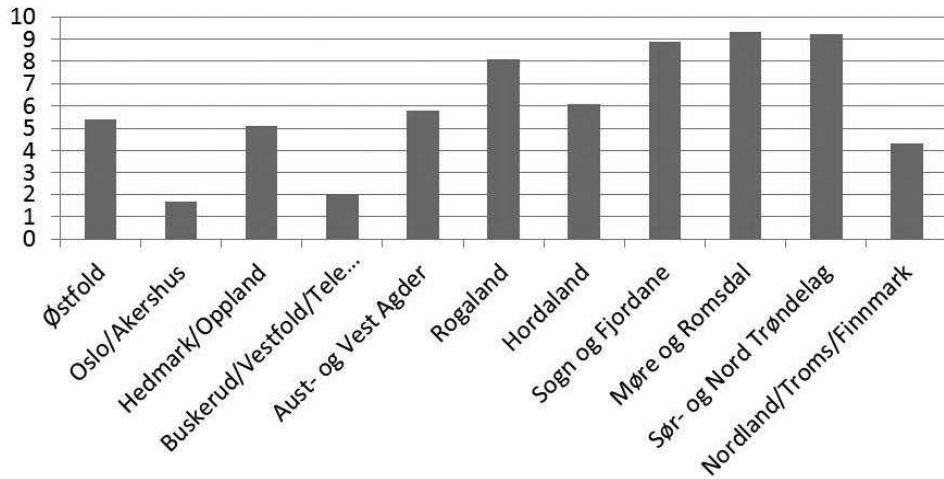
Prosentandel av befolkningsgruppen 0-24 år som er tellende medlemmer i kristent barne- og ungdomsarbeid, nasjonalt.



Kilde: Figur1

2

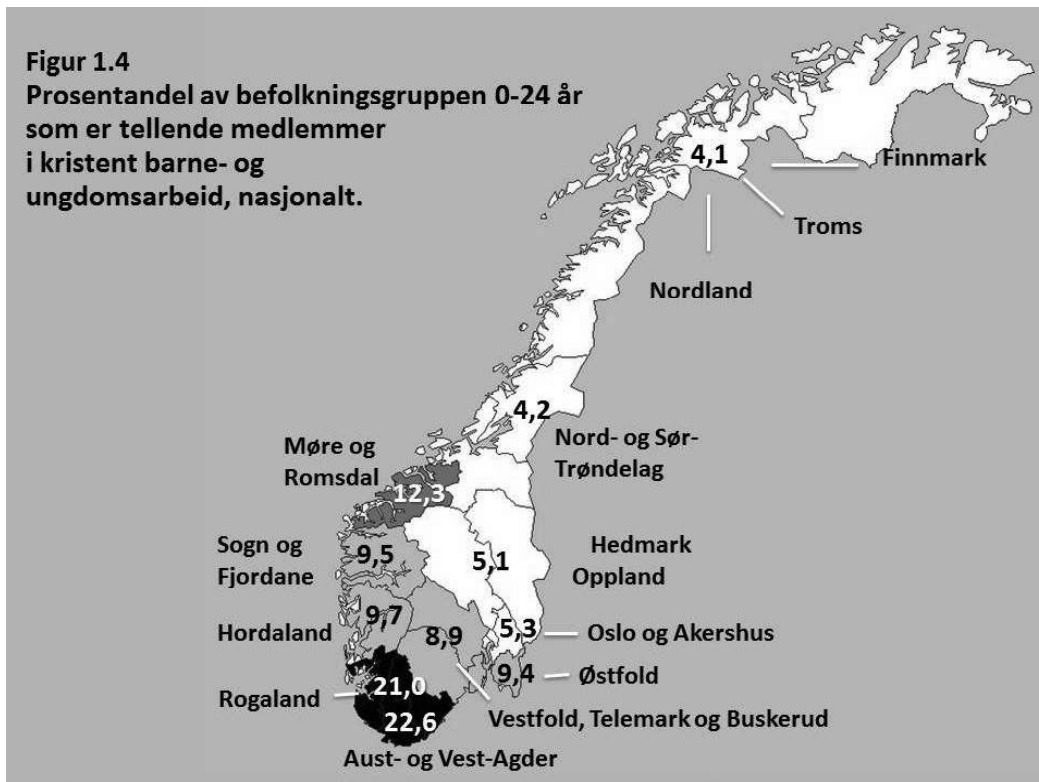
Figur 1.3
NLM Ungs prosentandel av tellende medlemmer i kristent barne- og ungdomsarbeid, regionalt.



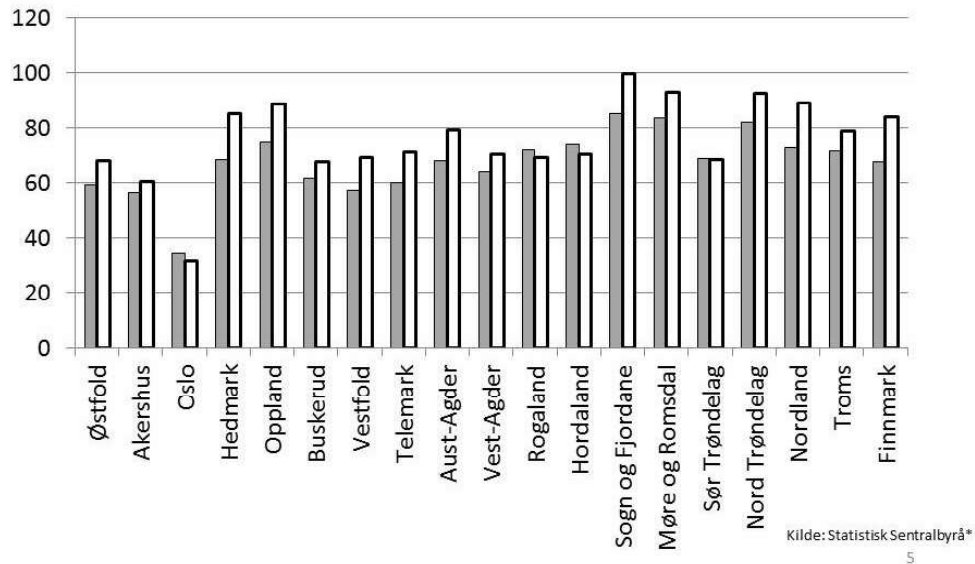
Kilde: Figur1

3

Figur 1.4
Prosentandel av befolkningsgruppen 0-24 år som er tellende medlemmer i kristent barne- og ungdomsarbeid, nasjonalt.

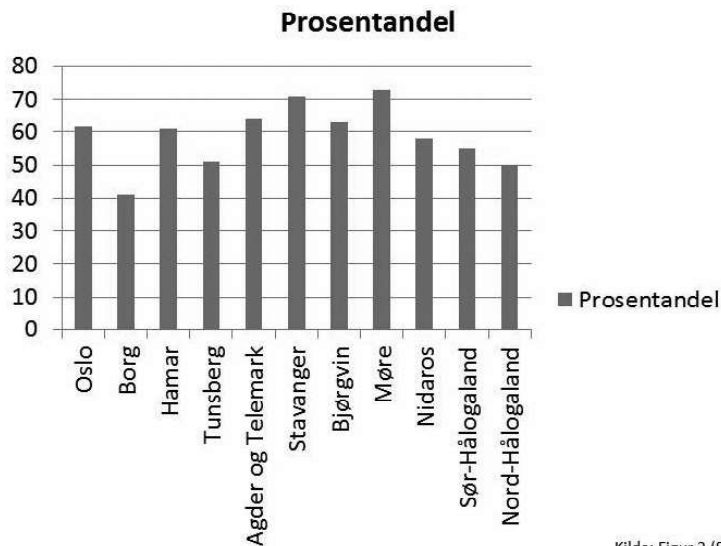


Figur 2.2
Prosentandel av alle 15-åringer som ble konfirmert i Dnk, og prosentandel døpte i forhold til fødte i 2010, fylkesvis diagram. (Konfirmerte i grått, døpte i hvitt)



5

Figur 2.4
Prosentandel barn og unge som har deltatt i barnehage- og skolegudstjeneste/ kor/baby- og småbarnssang/lederkurs/Lys Våken/fått 4-årsbok eller er døpt/konfirmert i Dnk i 2010, etter bispedømme.



Kilde: Figur 2 (Statistisk sentralbyrå)

6

Kristent barne- og ungdomsarbeid i Norge – noen utvalgte eksempler

Øyvind Økland

Førsteamanuensis ved Mediehøgskolen Gimlekollen

oyvind.okland@mediehogskolen.no

Innledning

Denne artikkelen setter søkelys på kristent ungdomsarbeid på noen utvalgte steder i Norge. Den er et resultat av et delprosjekt (del 3) av en større undersøkelse som NLM Ung har bestilt av Mediehøgskolen Gimlekollen i Kristiansand.

Del 1 og 2 av forskningsprosjektet er kvantitative undersøkelser, som skal gi *”en oversikt over alt kristent barne- og ungdomsarbeid som eksisterer i Norge i dag”* (del 1) og *”en kvantitativ undersøkelse som finner svar på hvor mange prosent barn og unge som er aktivt med i kristen arbeid i ulike deler av Norge”* (del 2).

På bakgrunn av det som foreligger fra delundersøkelse 1 og 2, har denne undersøkelsen valgt ut enkelte steder i Norge for å se mer i dybden på hva som skjer i forhold til kristent ungdomsarbeid på disse stedene. Målet er å gi en: *”Kvalitativ undersøkelse som ser nærmere på noen utvalgte eksempler på barne- og ungdomsarbeid i Norge”*.

Fokus har vært på å innhente kvalitative data gjennom feltarbeid på de utvalgte stedene. Utvalget tar ikke mål av seg å vise et representativt bilde av kristent ungdomsarbeid i Norge. Utvalgskriteriene har vært:

1. Skille mellom områder/steder med henholdsvis høy og lav andel av aldersgruppen 10-25 involvert i kristent arbeid
2. I region med mye kristen aktivitet;

fokus på område der oppdragsgiver NLM Ung ikke står spesielt sterkt

3. Skille mellom landsbygd, tettsted/by og storby
4. Skille mellom ulike deler av en storby

På dette grunnlaget ble følgende steder valgt ut:

- 1) Vennesla – et tettsted med høyt aktivitetsnivå i det kristne arbeidet, og med forskjellige kristne grupperinger.
- 2) Eiken – et mindre sted med sterk kristen tradisjon, men ikke med så stor variasjon i kristne grupperinger.
- 3) Hamar – en mindre by i et fylke med forholdsvis lav kristen aktivitet, men likevel med en del variasjon i kristent ungdomsarbeid, og største by i Hedmark fylke.
- 4) Hedmark fylke som helhet – et område med relativt lav kristen aktivitet.
- 5) Groruddalen i Oslo – Oslo er Norges største by med en mangfoldighet av kristne grupperinger, og Groruddalen er i seg selv et sted med et mangfold av mennesker fra veldig mange ulike grupperinger og etnisiteter.
- 6) Oslo Vest – Oslos vestkant er regnet som den mest velstående delen av Oslo, med en hovedvekt på hvite nordmenn.

Det er også gjort en aldersmessig avgrensning. Feltarbeidet er basert på arrangement som var tilgjengelige på de forskjellige stedene i den perioden undersøkelsen

foregikk. Hovedsakelig var dette arrangement fra konfirmasjonsalder og oppover til 25 år, og i de fleste tilfeller var det ungdomsarbeid fra ca. 15 til ca. 20 år som var i fokus.

Problemstilling

Hensikten med dette delprosjektet har vært å *få et innblikk i typiske trekk og hovedaktiviteter ved det kristne ungdomsarbeidet på stedet, ved å se på aktiviteter, og måten arbeidet ble drevet på, både med hensyn til form og innhold.*

En ledesnor i arbeidet har vært å se på sammenhenger mellom

- 1) møte- og arbeidsformer i det kristne ungdomsarbeidet, og
- 2) det som ble vektlagt på det innholdsmessige planet eller det ideologiske grunnlaget for arbeidet.

I analysen vil det være fokus på hva som er unikt for de ulike stedene, og eventuelle fellestrekk.

Teoretisk rammeverk

Denne artikkelen bygger på det teoretiske rammeverket slik det fremkommer i Ingvild Thu Kros artikkel. I tillegg vil det i analysen bli lagt vekt på noen av funnene i min doktoravhandling.¹

Når det ellers gjelder den generelle litteraturen om ungdomskultur i Norge, er det minimalt med henvisning til den kristne delen av ungdomskulturen. I undersøkelsen til Øia og Fauske (2010) er religion og kristendom nevnt under kapitlet "Ungdomskulturene – verdier og holdninger". Et åpent spørsmål om hvilken religion de enkelte "tilhører" ga i Oslo i 2006 42.7 prosent som svarte "kristendommen" og 17.7 prosent som svarte "islam".²

Metode og utvalg

Fokus har vært på å innhente kvalitative data gjennom feltarbeid på de utvalgte stedene. Utvalget tar som sagt ikke mål av seg å vise et representativt bilde av kristent ungdomsarbeid i Norge.

Metodene som er brukt i datainnsamlingen er hovedsakelig intervjuer; ustrukturert og semi-strukturert, samt feltobservasjoner på noen utvalgte samlinger og møter for ungdom. Jeg har brukt tilgjengelige kontakter, eller "portvakter"³, til å få adgang til miljøer.

Det har vært foretatt observasjon både på møter mellom ungdomspastorene og på selve ungdomssamlingene. I tillegg har jeg også fått tilgang til møter med de av ungdommene som fungerer som ledere i de forskjellige miljøene.

Datainnsamlingen har foregått fra høsten 2011 til høsten 2012, med oppstart i Vennesla, deretter Eiken og Hamar i Hedmark fylke. I forbindelse med oppholdet i Hamar, hentet jeg også inn data som gjaldt Hedmark fylke, med eksempler fra noen utvalgte steder, slik som Os og Elverum, før innsamling av data fra Grorudalen i Oslo på nyåret 2012, til slutt på Oslo Vest høsten 2012.

Dette delprosjektet har hatt et missiologisk utgangspunkt. Det er en undersøkelse som skal belyse kristent ungdomsarbeid, og danne grunnlag for strategisk tenkning fremover. Missiologi tar i bruk etnografiske metoder, og har fokus på kommunikasjonsaspektet. Jeg forstår imidlertid ikke kommunikasjon som en enkel lineær prosess der for eksempel etnografiske metoder kun blir betraktet som verktøy til å nå frem med senders budskap, slik som Hiebert uttrykker det:

In mission our central task is not to communicate a message, but to introduce people to that person, Jesus Christ.⁴

Jeg har i tidligere arbeider utdypet på hvilken måte dette også har betydning for misjonsforståelsen.⁵

Observasjon og analyse

I det følgende vil funnene bli presentert ved å vise til noen særtrekk ved de forskjellige stedene. I og med at tidspunktet og omfanget av feltarbeidene var noe ulikt, vil det være litt ulik vektlegging på de forskjellige stedene.

Vennesla

Vennesla har 12.000 innbyggere, og ligger ca. 18 km nord for Kristiansand, regionhovedstaden på Sørlandet. Stedet er bygd opp rundt industri, og både arbeiderbevegelse og kristendom har gått hånd i hånd.⁶

Det blir drevet et aktivt ungdomsarbeid rundt konfirmantarbeidet i Den norske kirke (Dnk), i Normisjons bedehus, som nå er skilt ut som en egen menighet, i Frikirken og i pinsemenigheten Filadelfia.

Det kristne ungdomsarbeidet i Vennesla var preget av stor gjensidig respekt for hverandre, og et ønske om å samarbeide. Dette samarbeidet var mellom Dnk, bedehuset (Normisjon), Frikirken og pinsemenigheten Filadelfia. Bakgrunnen for dette samarbeidet var at de møttes på et lørdagsseminar i kjelleren i Frikirken i februar 2008, på en *Impuls-konferanse* som IMI-kirka i Stavanger sto bak. De bestemte seg da for å arrangere *Impuls* på bedehuset.

De var enige om å ha raushet overfor hverandre. Ungdom syntes det er naturlig med samarbeid, og tenkte ikke så mye over det.

Det er ”forskjellige kulturer, men viktig at vi ikke blir like, faren er at man setter opp det mot hverandre”.
(Sitat en av ungdomslederne)

Utenom det fast etablerte samarbeidet i konfirmantarbeidet i Vennesla, var det også

et samarbeid i forhold til det jevne ungdomsarbeidet. For eksempel var det en stor overlapp mellom menighetene på ungdom som går flere steder, og dette ble det oppmuntret til og tatt hensyn til. Hovedarrangementet i Frikirkens ungdomsarbeid var det som kalles *Frikveld* hver annen lørdag. Dette var den lørdagen det ikke foregår noe på bedehuset. Her kom 50-60 ungdommer, og mange av de samme gikk her som på Normisjons *Refill* på bedehuset.

Ungdomsarbeidet i *Normisjon* ble regnet fra 8.klasse til 26 år. En annen enn ungdomspastoren hadde hatt ansvar for barn (*søndagsskole/Eldorado*), barnekor, og *Yngres*, fra 5.-7. klasse.

Bedehuset hadde vokst fra å være et ordinært bedehus (forening), til å bli forsamling, og til nå å være en selvstendig menighet fra 2005. I ungdomsarbeidet var det to fundament. Det første er *Refill*, der også konfirmantarbeidet er inkludert. Disse møttes annen hver onsdag, med undervisning. Her møttes vanligvis 25-30 ungdommer. Undervisningen bestod i ren bibelundervisning, samt et fokus på utfordringer på det etiske området, slik som alkohol, baktalelser, pornografi, penger etc. Det andre fundamentet var konfirmantarbeidet. Ellers hadde ungdommen selv tatt initiativ til noe de kalte *Cafe 20 +*.

I forbindelse med søndagens gudstjeneste, møttes *Bibelklassen* som besto av gutter og jenter fra 7. klasse. Konfirmantarbeidet gikk over 2 år. I tillegg var det to turer i løpet av det siste året. Før konfirmasjonen, i 6.- 7. klasse, kunne det være flere som falt ut av det kristne ungdomsarbeidet. Derfor var det startet opp noe som kalles *be-tween* for å få de med videre.

Også tiden etter kunne være kritisk i forhold til om man datt ut av kristent arbeid, og derfor ble det jobbet med å få

etablert flere bibelgrupper.

Målet for arbeidet blant ungdom i *Dnk* i Vennesla ble uttrykt som ”å skape en tilhørighet til kirken, slik at den ble en naturlig del av livene deres – at de skulle få en plass på fanget til Gud og dermed et personlig forhold til troen”, slik en av lederne sa det.

Det ble lagt vekt på at ungdomsarbeidet og budskapet skulle oppleves relevant for ungdommen, at ”de skal få noen knagger i livet”, slik at de kunne ”finne trygghet i skapelsen, at de er Gudvillet, og derfor hadde en stor verdi som menneske”.

Som en av lederne nevnte, så hadde den eldre generasjon kanskje vært mer opptatt av domspørsmålet, men dette opplevdes ikke så relevant for dagens ungdom. Dermed var ord som ”tilgivelse” og ”frelse” heller ikke alltid ord de hadde et forhold til. I kirken ble det lagt stor vekt på undervisning og opplæring i sentrale deler av den kristne troen.

Ungdomsarbeidet i Filadelfia ble startet av, og ble nå ledet av, en ungdomspastor. Det hadde vært i vekst de senere årene, og besto av fredagsmøter, bibelgrupper annenhver uke, en dans- og lovsangsgruppe som hadde ansvar for lovsangen på møtene, en teamarbeidsgruppe/ misjonsgruppe som bidro med undervisning og forkynnelse. I tillegg var det et lederteam for konfirmantene og en media-gruppe som leverte stoff til menighetsbladet. Media ble brukt aktivt i forhold til å informere om arbeidet, slik som for eksempel internett og bruk av sms.

Eiken

Eiken er en bygd i indre Agder, ca. halvannen timers kjøretur fra Kristiansand. Tidligere var det en egen kommune, men nå er bygden en del av Hægebostad kommune med 1640 innbyggere. Her blir det

drevet jordbruk og tjenesteytende næringer. Kristendommen står sterkt blant befolkningen, med Indremisjonsforbundet (ImF) som den mest dominerende. Utenom *Dnk*, var det også en forsamling i Åseral, tilhørende De frie evangeliske forsamlinger (DFEF).

Det ble drevet yngresarbeid fra 6. til 8. klasse, og annen hver lørdag var det ungdomskvelder på bedehuset i Eiken, fra 9. klasse og oppover. Ellers var det speidergrupper fra 4. klasse til 10. klasse, Eiken ungdomskor fra 9. klasse, og utenom dette ble det arrangert bibelgrupper og fredagskafeer.

ImF sto for den største delen av det kristne arbeidet i Eiken. Det var et gjensidig ønske mellom ImF og DFEF å samarbeide så langt det er mulig, slik at ikke møtene kolliderte med hverandre.

En gang i året ble bygdene i Hægebostad kommune; Eiken, Hægebostad, Åseral og Byremo, samlet til en fellessamling en helg. Da kom det gjerne 300 ungdommer. I tillegg var det også en helg der alle de kristne ungdomskorene møttes. *Dnk* hadde ikke et eget ungdomsarbeid. Det ble sagt at skillet mellom kirken og bedehuset hadde blitt større de senere årene.

Samtidig som man la vekt på samarbeid, ble det også lagt vekt på å støtte opp om hverandre og det arbeidet som allerede eksisterte. Norsk Luthersk Misjons-samband (NLM) hadde prøvd å starte en ungdomsforening på Undeland, Kvås. På Eiken ble dette sett på som et unødvendig initiativ fordi man opplevde at det fra før av allerede var et godt ungdomsarbeid i distriktet, og at dette ble gjort uten å spørre lokalbefolkningen om det faktisk var behov for et slikt tilbud. Dette arbeidet i NLMs regi hadde så langt ikke fått noen stor oppslutning.

Det var *Dnk* i Eiken som hadde ansvaret for konfirmasjonen og konfirmasjons-

undervisningen. Det var mange ungdommer på Eiken som fortsatte på bedehuset etter konfirmasjonsalderen. Så det var mange ungdommer på bedehuset også mellom 15 og 20 år, samt noen eldre enn det også. Det kritiske punktet for ungdommen var i overgangen til 10. klasse, da ble det mye festing, og mange følte at de ble nødt til å velge, ble det sagt.

Det var en stor bevisst kjerne som hadde et avgjort forhold til kristendommen. De andre ble utfordret. Bibelgruppene var for de som var mer interesserte. Lørdagsmøtene var grunnpillaren i ungdomsarbeidet. De var bygd opp litt forskjellig fra gang til gang. De som arrangerte, ble kalt *Jesu Disipler*. En lørdag kunne det være nattverd og et band som spilte, en annen gang kunne det være vitnesbyrd med sang av lovsangsteamet. En gang om året var det en tur til Hovden.

Det var ImF som sto for møtene, mens NLM sto for arbeidet blant de yngre. I kirken var det ungdomsgudstjeneste en gang i halvåret. Bedehuset og kirken samarbeidet og for eksempel kjøpte ungdomslaget bibler til konfirmantene.

Hamar

Hamar er den største byen i Hedmark fylke, med 25 000 innbyggere. Med området rundt, Lillehammer og Løten, det som kalles Storhamar, utgjør det 50-60 000. Hamar har sterke kirkehistoriske tradisjoner, som vises gjennom for eksempel domkirkeruinene.

Hamar er i en særstilling i Hedmark. Her foregikk det en betydelig kristen aktivitet blant unge, spesielt sett i forhold til fylket ellers. Man mente at det spesielt var to hovedfaktorer til denne særstillingen. Den ene var kjøpet av Hedmarktoppen på 50-tallet, og utviklingen av den, til nå å være en folkehøyskole med stor aktivitet, og det andre var Ungdom i Oppdrags

(UiO) etablering av sitt arbeid på Grimerud gård på Ottestad, like utenfor Hamar. Begge disse miljøene har hatt, og har, store ringvirkninger i Hamar og distriktene rundt. Det var nå annengenerasjons innflyttere som var noen av de viktigste drivkreftene til mye av det kristne arbeidet i Hamar. Det er flere eksempler på at disse miljøene har innflytelse også utover Hamardistriktet.

En annen observasjon var at det kristne miljøet i Hamar også var kreativt i forhold til å bidra med nytenkning i det kristne arbeidet. Ungdomssamlingene hver 6. fredag, kalt *Viva la Vida*, var et eksempel på dette. *Viva La Vida* ble arrangert fredagskvelden fra klokka 19 og utover. Det foregikk i Filadelfia, pinsemenighetens menighetshus.

Kristne aktiviteter i Hamar så ut til å ha et siktemål om å ha en lav terskel. I tillegg så det ut som at man la vekt på å engasjere seg i samfunnslivet, og markere seg som positive bidragsytere også overfor det sekulære samfunnet. Et eksempel på dette er *Hallovenn* som ble innført som et alternativt til Halloweenfeiringen. I tillegg hadde man en rusfri ungdomskafé, *Cafe Uno*, som et positivt element i ungdomsarbeidet i byen. Det faktum at *Cafe Uno* hadde bidratt til at medlemstallet i avholdslaget hadde økt betydelig i Hedmark, nådde nylig de nasjonale nyhetsmediene.

Arbeidet i Hamar var preget av et sterkt ønske om å vinne unge mennesker for Kristus, og samtidig bidra positivt som samfunnsmedlemmer. Man samarbeidet godt på tvers av konfesjonsgrensene. Dette skjedde dog blant dem man vanligvis kaller konservative eller evangelikale kristne, mens inntrykket av en kirke som var fjern fra tradisjonell omvendelseskristendom, så ut til å leve videre, selv om det var tendenser til tilnærminger også her.

I Hamar fantes det flere menigheter og lag som drev med kristent ungdomsarbeid. Disse var Pinsemenigheten Filadelfia, NLM, Den kristne friskolen på Løten, samt Frikirken. Hamar var det stedet som hadde mest variasjon i møteformer og møteplasser. Ungdomskvelder på fredagen var kjernen i arbeidet. Dessuten hadde de noe som het *UngdomsAlfa*, en bearbeidelse av Alfa-kursene, et kurs i kristen tro for ungdom.

Konfirmantarbeidet gikk under navnet *TenTro*. I tillegg foregikk det såkalte *Life Cells* grupper. Disse bestod totalt av ca. 70-120 personer, og 140 om det kom folk fra Hedmarktoppen. De arrangerte *Viva la Vida*, sammen med de andre menighetene, en fredag i måneden. Dette var et arrangement som var blitt veldig populært blant ungdom generelt på Hamar, og det snakkes om det på ungdomsskolen, og er selvrekutterende. Sosiale medier som *facebook* blir brukt aktiv til å samle ungdommen til dette.

Ungdommene ga uttrykk for at det var veldig kult å være der. Noen var der for første gang, og noen hadde vært der flere ganger. Totalt sett var det 500 ungdommer innom i løpet av kvelden. Det ble sagt at to tredjedeler kom fra kirkefremmede miljø. En av ungdommene jeg pratet med, kom fra en muslimsk bakgrunn, men hadde ikke noe problem med at det var et kristent arrangement, – ”jeg har respekt for alle religioner”. Andre var der for å ”kikke på jentene”, mens de aller fleste jeg pratet med sa det var ”kult” eller på spørsmål om hva de syntes var gøy med å gå der, sa at ”alt var gøy”, og at de var der for å treffe venner og fordi de andre gikk der.

Målet for pinsemenighetens ungdomsarbeid var at ungdommen skal få oppleve seg selv slik som Gud har skapt dem, at Jesus blir fremelsket. Ungdomskveldene

var det viktigste elementet i ungdomsarbeidet. Målet med arbeidet var å disippelgjøre, slik at kristenlivet ble en livsstil, og at de ble selvgående i tro. Man ønsket å ha en lav terskel, men høy standard.

Andre møteplasser for pinsemenigheten på Hamar var *Event* som fant sted lørdag ettermiddag i hallen til Hedmarktoppen folkehøyskole, med mange forskjellige aktiviteter spredt ut på arealet.

Ungdomsarbeidet i Frikirken på Hamar ble startet opp av pastoren for 15 år siden. Utover dette var det 3 jentegrupper og 2 guttegrupper med i ungdomsarbeidet, totalt rundt 20 ungdommer. Disse velger ut et ”yngsteråd”, bestående av 3 gutter og 3 jenter. Målet var at det skal fungere som ledertrening for dem. Disippeltrening var et ledd i dette.

Dessuten var konfirmantarbeidet viktig, med 11 konfirmanter dette året. Antallet lå mellom 5 og 14 konfirmanter årlig. Frikirken var aktivt med i samarbeidet om *Viva la Vida*. Det var fire stykker som delte ansvar for ungdomsarbeidet, og en slik deling ble gjort i forhold til hva man var gode til. Lederen hadde nå ansvar for undervisning og tale mens en annen tok ansvar for cellegrupper og *Viva la Vida*. En annen hadde ansvar for *Cafe Uno*.

NLM på Hamar hadde nettopp flyttet inn i et nytt bygg, kalt *Brukshuset – for Gud og hvermann*. Dette huset, som navnet tilsier, skulle nettopp være et hus som skal ha en lav terskel. Lederen for ungdomsarbeidet var med i en ledergruppe sammen med de andre ungdomslederne, og selv om NLM ikke var direkte med i *Viva la Vida*-samarbeidet, støtter man opp under dette ved for eksempel å informere om det. Det var ungdomsmøter annen hver fredag, og man forsøker å unngå å legge disse til de samme kveldene som *Viva la Vida*.

Hedmark

Hedmark har rundt 190 000 innbyggere. Foruten Hamar, så består fylket av større tettsteder som Stange, Elverum og Kongsvinger. På Løten, like sør for Hamar, fins det en kristen friskole. Denne har et karismatisk preg, men definerer seg ikke inn under noen spesiell frimenighet.

Det fantes noen frimenigheter på noen mindre steder rundt om i Hedmark, men svært få av disse stedene hadde noe nevneverdig kristent ungdomsarbeid. Disse bygdene var preget av forsamlinger med stort sett eldre folk. Man regnet med rundt 26 pinsemenigheter rundt om i Hedmark. Totalt i Hedmark fylke var det rundt 6000 som i 2011 var registrert i kristne trossamfunn utenfor Dnk. Da var Hamar, Elverum og Løten med sine frimenigheter inkludert i antallet. Det tilsvarende tallet for Vest-Agder var 19000 for omtrent det samme antall innbyggere (170 000).

Hele 83 prosent av befolkningen i Hamar bispedømme var medlemmer i Dnk, mot for eksempel 77 prosent i Agder og Telemark bispedømme, og 63 prosent i Oslo bispedømme. Når det gjaldt kirkebesøk, lå Hedmark lavest i landet, 74 personer i snitt per gudstjeneste, mens Stavanger lå på topp med 121 personer. Oslo hadde 97 personer i snitt per gudstjeneste. Den relative oppslutningen per medlem lå i Hedmark på 1.4 kirkebesøk per medlem. Stavanger var på topp med 2.2, Oslo hadde 1.3 og Agder hadde 2 kirkebesøk per medlem⁸ (KIFO 2010).

Et eksempel på en mindre kommune i Hedmark er Os i Østerdalen. Der var det tre små menigheter og ingen av disse hadde annet fast ungdomsarbeid enn konfirmantarbeid. Aktuelle menighetsarbeidere i staben er prest og organist, men det var ingen diakon, kateket eller menighetspedagog.

Organisten drev et felles familiekor, med alle aldre på deltakerne, og det var et barnekor i én menighet og i en annen en månedlig barneklubb. I tillegg var det et hverdagssøndagsskolearbeid på frivillig basis ca. tre ganger hvert halvår. De to siste årene hadde det vært en årlig ungdomsmesse på høsten. Konfirmantene dro på en konfirmantweekend til Tron ungdoms-senter på Tynset.

I Elverum, med ca. 20 000 innbyggere, hadde Acta-Normisjon en samling på torsdag ettermiddager som samlet 50-60 ungdommer. På Kongsvinger, med 17-18 000 innbyggere, var det en aktiv pinsemenighet.

Groruddalen

Groruddalen ble bebygd hovedsakelig av nye boligblokker på 60- og 70-tallet, og består i dag for en stor del av innvandrerbefolkning fra svært mange ulike land, og med svært ulike religiøse og kulturelle bakgrunner. Noen steder er den opprinnelige norske befolkningen i mindretall, og mange norske flytter ut av den grunn. Det finnes fire menigheter innen Dnk i Groruddalen; Grorud, Rødtvet, Romsås og Bredtvedt. I tillegg er det flere rene innvandrermenigheter.

Det kristne ungdomsarbeidet i Groruddalen var for det meste konsentrert rundt konfirmantarbeidet i Dnk. Uten konfirmantarbeidet var det ikke noen spesifikke kristne ungdomsklubber. Det var et ubegrenset antall av mulige aktiviteter for ungdommen, men ingen av disse var specifikt rettet inn mot kristne ungdommer.

I kirkens konfirmantarbeid i Groruddalen var det et utstrakt samarbeid innad mellom de forskjellige menighetene, mens det var mer klare skillelinjer mellom Dnk og de andre (etniske) menighetene. Det som skjedde innenfor kristent ungdomsarbeid så ut til å skje innenfor Dnk. All

annen fritidsaktivitet, så som sport og fritidsklubber, skjedde i annen regi. Selv om Groruddalen består av et stort etnisk mangfold, var konfirmantarbeid i all hovedsak preget av ”hvit” ungdom.

Samarbeidet innad i Dnk ble blant annet synliggjort gjennom koordineringen av konfirmantarbeidet, organiseringen av ungdomsarbeidet, spesielt gjennom *Take Away*-møtene. *Take Away* var navnet på en ungdomssamling i Romsås kirke i Groruddalen, fredag hver tredje uke. Den samlet ungdom på tvers av de fire statskirke-menighetene, og hadde et program med sanger og liturgi.

Etableringen og planleggingen av *Take Away* ble til ved at en tidligere diakon ønsket å skape en arena der ungdom som var kristne eller nysgjerrige på kristendommen kunne komme sammen og lære ved å være deltagere, og ikke ledere. I planleggingsfasen kom det til flere og flere gudstjenesteelementer, og til slutt ble det en helhetlig ungdomsgudstjeneste.

Man fulgte KFUK/KFUMs⁹ ledertreningsopplegg, og de såkalte *MILK'erne* fra fjorårets konfirmanter ble kurset til å bli ledere. De som hadde gått lederutviklingsprogrammet til Norges KFUK/KFUMs Ledere i Vekst, blir kalt *LiVerne*, og hadde et overordnet ansvar og satt i styret. *Ten Sing* bidro med sang på samlingene.

Et slikt gudstjenstlig preg ble forklart med at disse ungdommene omtrent daglig ble møtt med bevisste holdninger fra andre religioner og livssyn, og at de av den grunn søkte til et fast holdepunkt, nemlig kirken som kunne gi dem en sterkere identitet som kristne. Dette ble nevnt av flere. Også det faktum at såpass mange ønsket å konfirmere seg, ble forklart med det samme, at man ønsket å finne mer ut av sin egen identitet som norsk og som kristen.

Konfirmasjonsopplegget ble satt i gang i januar, med en samling i Rødtvet kirke, hvor de ble presentert for opplegget, og fikk velge hvilke grupper de skulle delta i. Alle prestene og de ansatte i menighetene som var ansvarlig for dem, ble presentert. Deretter ble de plassert inn i grupper, og gikk så til disse for å få presentert de forskjellige valgmulighetene de hadde gjennom konfirmasjonsåret. Disse var som følger: *Dialog, Solidaritet, Media, Påskebudskapet, Ten Sing* og *Pilgrimsvandring*. Noen av ungdommene var klare på hvorfor de gikk gjennom dette opplegget:

Jeg er her for pengene og gavene, så er jeg ferdig med kirken. (Konfir-
mant)

Andre ga uttrykk for at de var positivt overrasket av opplegget, – det var kulere enn jeg trodde, og så mer positivt på konfirmasjonstiden etter dette første møtet.

Flere av prestene trakk frem ungdommenes generelle positivitet til konfirmasjonstiden. Til tross for holdninger hos mange at dette var noe man måtte gjennom for å få gaver og selskap, så mente de at det å bo i Groruddalen, midt mellom mennesker som frimodige hevdet sin lojalitet til andre livssyn og religioner, utfordret ungdommene til å tenke gjennom sitt eget ståsted. Dette, mente de, bidro til at ungdommen mer aktivt gikk inn i konfirmasjonstiden, og med en positiv grunninnstilling.

Oslo Vest

Oslo Vest er regnet som den mest velstående delen av Oslo, og her er det langt mindre innslag av innvandrere enn i andre bydeler, spesielt i forhold til Groruddalen og Oslo Øst. Tilhørende menigheter innen Dnk var Skøyen, Voksen, Ullern, Røa og Ris, derav forkortelsen SVURR.

Også her var konfirmantarbeidet en

sentral del av virksomheten, men det var også eksempler på andre initiativ, satt i gang av ildsjeler. Et slikt eksempel var en nyttårsrevy som hvert år ble laget fra scratch i romjulen, med fremførelse nyttårsaftens, på et alkoholfritt arrangement for ungdom. Dette var et arrangement som hadde gått uavbrutt i 30 år, og var blitt en viktig eksportør av skuespillere til skolerevyer og så videre.

Konfirmantarbeidet var bygget opp etter Norges KFUK/KFUMs modell, med *SULT* (SVURRs Ungdomsledertrening) og *LIV* som var videreføringen. *SULT* opplevdes som attraktivt for de som var med. Det gav dem ledererfaring, og noe de kunne vise til senere ved å ha det på sin CV.

De som var med i *LIV* møttes i forkant av gudstjenesten for å gjøre i stand og planlegge. Dette ble kalt *Time Out*. Det besto av 10-15 ungdommer. De var prestens hjelpere, og bidro til at det praktiske ble ordnet, og at arrangementet gled godt. Et annet initiativ, i Ris menighet, var noe de kalte for *Epic mealtime*. Dette konseptet gikk ut på å møtes, lage god mat, filme det, og så legge det ut på *YouTube*.

På samme måte som i Groruddalen, var det KFUM/KFUKs ledertreningsopplegget som ble fulgt og som så ut til å være en ryggrad i arbeidet. En gudstjeneste i dette ledertreningsopplegget, hadde ”tjeneste” som tema, eller ”dere er alle ulike, dere kan noe”, som presten poengterte ved åpningen. I etterkant uttalte noen av ungdommene at det var fint med en slik gudstjenesteform, at den var passe formell og høytidelig, men samtidig ikke for stiv og vanskelig tilgjengelig.

Likheter og forskjeller

Denne undersøkelsen viser at det finnes både mange likhetstrekk og mange forskjeller i måten det kristne ungdomsarbei-

det på de forskjellige stedene fremstår. For eksempel er etiske problemstillinger ofte et tema i ungdomsarbeidet, og ofte med litt ulik vektlegging. I Vennesla var det litt forskjellige krav til ungdomslederne, for eksempel i forhold til det seksuelle. En ugift mann i lovsangsteamet i pinsemenigheten levde seksuelt aktivt, og man tok han ut av tjeneste. Etter det begynte han i Normisjon, og han ble akseptert der.

I Normisjons bedehus ble det lagt opp til at ungdommene måtte få mer rom for at de var underveis, selv om de kunne være midt i et ungdomsopprør. Det var ikke ønskelig at de skulle slutte på bedehuset selv om de var midt i russetida. Målet var å hjelpe ungdommene til et sunt forhold til for eksempel alkohol og sex.

I frimenighetene hadde man ungdom som søkte til kirken eller bedehuset ut fra en egen og personlig tro. I Dnk, der man ikke nødvendigvis hadde en personlig tro som konfirmant, fokuserte man mer på det å være inkluderende, som det å kunne være trygg på seg selv.

I pinsemenigheten på Hamar hadde man en ”hard kjerne” i ungdomsarbeidet, bestående av ca. 20-30 personer, og 50-60 såkalte ”menighetsbarn”.

Av den ”harde kjerne” forventer man mer enn av resten, i forhold til livsførsel blant annet. Man ønsker at disse skal fremstå som forbilder for de andre ungdommene. (Sitat en av ungdomslederne)

I Oslo Vest ble det personlige gudsforholdet og den personlige selvrealiseringen poengtert.

Jeg hadde ikke tenkt så nøye over min tro før, men når jeg skulle være konfirmant, ble jeg nødt til å velge om jeg ville ha en kirkelig konfirmasjon eller en borgerlig. Jeg valgte en kirkelig, og fikk bekreftet mitt kristne ståsted. (Sitat en av *Time Out*-lederne)

I forhold til evighetsperspektivet, kan ikke dette begrensede feltarbeidet kunne konkludere noe på hvordan de ulike stedene fokuserte på dette. Det var imidlertid et tema flere steder. I Vennesla ble det klart uttrykt hvilket valg man sto overfor. I Groruddalen var det også et tema. Her var fokuset at man ikke skulle fokusere på redselen for å komme til helvete som en grunn til at man var kristen, men heller se på rikdommene ved livet med Gud her og nå.

I Den norske kirkes arbeid i Vennesla, ble det lagt vekt på at ungdomsarbeidet og budskapet skulle oppleves relevant for ungdommen, at ”de skal få noen knagger i livet”, slik at de kan ”finne trygghet i skapelsen, at de er Gudvillet, og derfor har en stor verdi som menneske”.

Den eldre generasjon har kanskje vært mer opptatt av domspørsmålet, men dette oppleves ikke så relevant for dagens ungdom. Dermed er ord som ”tilgivelse” og ”frelse” heller ikke alltid ord de har et forhold til. I kirken legges det stor vekt på undervisning og opplæring i sentrale deler av den kristne troen. (Sitat en av lederne)

På steder der det var generelt relativt høy kristen aktivitet, så en også flere ungdommer som var engasjert og involvert i kristent arbeid. Terskelen for ikke-kristne ungdommer til å være med i kristent arbeid var også lavere, fordi man kunne gå utfra at også ikke-kristne foreldre generelt sett var mer positive til at deres barn var med i kristent arbeid, og kanskje til og med oppmuntret til det.

En annen skillelinje som syntes tydelig, er mellom *by* og *land*. Det så ut som at ungdom på bygda var mer stedbunden og tradisjonsbunden enn ungdom i tettsteder og i byene. I byene var konkurransen stor fra alle andre mulige fritidsaktiviteter. I

Groruddalen satset man ikke på fritidsklubber fordi tilbudet her var så tallrikt fra før.

For det andre så er det ikke nødvendigvis slik at amerikanisering og globalisering fører til en ensretting av (den kristne) ungdomskulturen. Man har en del ting felles, men svært mye skal til for å rokke ens grunnleggende identitet. De lokale røttene står sterkt. Dette samsvarer med egne funn blant ungdom i Vennesla. De har alle muligheter tilgjengelige til å koble seg opp mot en ”global verden”, men det viser seg i praksis at det er lokalsituasjonen som definerer hvordan man forholder seg til det globale.¹⁰

Nyere forskning på religiøsitet i Norge viser at religionen i økende grad blir individualisert, og at de personlige opplevelsene og erfaringene blir sentrale.¹¹ At ungdom i Groruddalen søker til tradisjonell nattverdsfeiring en fredagskveld, kan være en manifestasjon på dette behovet for å knytte sin gudstro opp mot en konkret nattverdsopplevelse. Den samme undersøkelsen påpeker at religionen i større grad får plass i det offentlige rom, noe som kan forklare Grorudungdommens søken etter identitet og tilhørighet i det norske og det tradisjonelle. I møtet med et livsynsmangfold i nabolaget, blir man utfordret på sitt eget ståsted, og søker derfor til kunnskap og forklaringer på hvem man er og hva man ønsker å stå for.

Avsluttende refleksjoner

Noen punkter kan trekkes frem helt til slutt. Først og fremst ser det ut til at flere steder har et ekte og genuint samarbeid. Dette samarbeidet er ofte preget av en gjensidig respekt og forståelse. Det råder en anerkjennelse av at man er ulike, og ser ulikt på mange saker. Det faktum at det syntes å være et større fokus på samar-

beid på tvers på mindre steder i forhold til større steder, kan naturlig forklares med størrelsen på stedet. I byene kan man mer dyrke sin egenart, enten innenfor Den norske kirke eller innenfor frimenighetene, enn det som er mulig å få til på bygdene.

For det andre, var det vanskelig å finne noen helhetlig tenkning på det kristne ungdomsarbeidet. Flere ungdomsledere påpekte at noen av overgangene, for eksempel fra ungdomsskole til videregående skole, var kritisk i forhold til at man mistet kontakten med kristent ungdomsarbeid.¹² Det var likevel ingen som syntes å ha en strategi, eller klar visjon om hvordan man kunne forhindre at de falt ut av kristent arbeid på de forskjellige tidspunktene i livet.

Det store bildet så ut til å være at på steder der det tradisjonelt har vært mye kristen aktivitet, var det aktiviteter på de fleste nivå av barne- og ungdomstiden. Der det tradisjonelt sett har vært mindre eller liten kristen aktivitet, var det meste orientert rundt Dnk eller i de forskjellige

frimenighetene som måtte finnes. Der det var ungdomsarbeid på bedehus som organisasjonsmessig sto innenfor statskirken, var samarbeidet fordelt slik at kirken sto for konfirmasjonsarbeidet, så tok bedehuset, eller frivillige, seg av resten. Det er viktig at man ikke har noen "hull" i virksomheten, men at man sørger for at hvert alderstrinn opplever seg verdsatt og sett.

Et kristent ungdomsarbeid som tar opp utfordrende sider i ungdommens liv og lar ungdommene selv jobbe med disse problemstillingene gjennom bibelstudier, samtaler med hverandre og med ledere, vil, tror jeg, i større grad oppleves relevant for det livet det står midt oppe i. Helt sentralt her er de sosiale relasjonene mellom ungdommene og mellom ungdommene og lederne.

Det kristne ungdomsarbeidet må derfor bestrebe seg på en relevans i forhold til de aktuelle problemstillingene ungdommene står oppe i, samtidig som man har en klar og helhetlig strategi på hvordan man ønsker å formidle evangeliets sentrale innhold.

Noter:

1. Øyvind Økland, "Globalization, Media and Youth Culture: Young High School Students in Vennesla, Norway, Between the Local and the Global" (Chicago IL: Ph.D. dissertation, Trinity International University, 2004).
2. Tormod Øia og Halvor Fauske. *Oppvekst i Norge* (Oslo: Abstrakt, 2010) s. 283.
3. Martin Hammersley og Paul Atkinson, *Feltmetodikk. Grunlaget for feltarbeid og feltforskning* (Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1996) s. 92.
4. Paul Hiebert, Paul G.. *Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Post-modern World* (Harrisburg, PA: Trinity press international, 1999) s. 116.
5. Øyvind Økland, "Intercultural communication in mission: A tool or a goal? Missionary methodology in view of developments in intercultural communication", i Tormod Engelsen, Ernst Harbakk, Thor Strandenæs (red.), *Mission to the world. Communicating the Gospel in the 21st Century. Essays in Honor of Knud Jørgensen* (Oxford: Regnum, 2008).
6. Se for eksempel Bjørg Aase Sørensen, "Arbeiderbevegelsen og industribygda. Industrien som levevei, lokal arbeiderbevegelse som samfunnsformer" (Bergen: Ph.D. avhandling, Universitetet i Bergen, 1983).
7. Statistisk Sentralbyrå. (<http://www.ssb.no>; internet, sette 2. februar 2012).
8. KIFO, *Tilstandsrapport for Den Norske Kyrkje 2010* (Oslo: KIFO: Notat nr. 2, 2010).
9. Kristelig Forening for Unge Kvinner/Kristelig Forening for Unge Menn.

-
10. Økland, "Globalization, Media and Youth Culture".
 11. Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt, *Religion i dagens Norge. Mellom sekularisering og sakralisering* (Oslo: KIFO, 2010).
 12. Sean McDowell, *You Lost Me: Why Young Christians are Leaving Church*. (<http://www.conversantlife.com/the-church/you-lost-me-why-young-christians-are-leaving-church>, internet, sett 2. februar, 2012)

Menighetsfellesskapet og de unge

Robert Lilleaasen

Stipendiat ved Fjellhaug Internasjonale høyskole

rlilleaasen@fjellhaug.no

Innledning

I forbindelse med symposiet på Medie-høgskolen Gimlekollen 14. -15. februar 2012, der foreløpige funn fra forskningsprosjektet "10-25" ble presentert, fikk jeg anledning til å gi et ekklesiologisk bidrag til samtalen. Denne artikkelen er en revisjon av foredraget mitt. Jeg vil her, med utgangspunkt i noen karakteristikk av "de unge" og et bestemt ekklesiologisk perspektiv, gi et bidrag til videre refleksjon omkring menighetstenkning og de unge. Målsettingen med artikkelen er å løfte frem noen problemstillinger i tilknytning til tematikken.

Hvem er de unge?¹

Det er i hovedtrekk tre karakteristikk av de unge denne artikkelen har hatt som utgangspunkt. For det første gjelder det forholdet til deres nærmeste, for det andre er det individualisme som livsfilosofi og for det tredje Moralsk Terapeutisk Deisme (MTD) som uttrykk for deres religiøsitet. Disse karakteristikkene er hentet fra undersøkelsen *Jeg tror jeg er lykkelig*,² "Ung i kirken 2010" slik den er presentert på kirken.no,³ og den amerikanske undersøkelsen "National Study of Youth and Religion 03-05"⁴ (NSYR).⁵

Alle de nevnte undersøkelsene peker på de unges nære relasjon til venner og familie. Kenda C. Dean,⁶ som har arbeidet med NSYR undersøkelsen understreker spesielt foreldres avgjørende betydning for forming av de unges religiøse liv. NSYR undersøkelsen fremhever videre individualisme eller hyper-individualisme

som karakteristisk for deres livsfilosofi, og MTD som teologi eller gudsforståelse. "Moralistisk Terapeutisk Deisme", forklarer Dean,⁷ er troen på en gud som har skapt og passer på jorden. Videre er det troen på at denne gud ønsker at vi skal være gode og rettferdige mot hverandre (som alle andre religioner). Livets mening er å være lykkelig, føle seg bra og ha det bra med seg selv. Gud trenger ikke være involvert i livene deres, hvis ikke man trenger hjelp til å løse et problem. Til slutt er Moralistisk Terapeutisk Deisme troen på at gode mennesker kommer til himmelen når de dør.

Betydningen av venner og familie, sammen med hyper-individualismen, antyder /viser at "de unge" er utpreget kvalitetsbevisste i sine relasjoner. Kvalitet foran kvantitet, altså. Videre viser/tyder MTD på en gudsrelasjon som i mindre grad er preget av kvalitet. Gud er (virker å være) utenfor "de unges" kvalitetsbevisste fellesskap.

Ekklesiologisk perspektiv

Kristent arbeid blant unge omtales gjerne som ungdomsarbeid eller barne- og ungdomsarbeid, men selv om dette arbeidet ofte behandles og omtales som en egen disiplin, finnes det gode grunner til å knytte det til ekklesiologien. Det er et spørsmål om hvordan vi forstår kirken og hvordan menighetsliv er organisert. Ekklesiologi er læren om kirken, også kirkens yngre medlemmer.

Kirkesyn og forståelsen av hva en kirke er og skal være, kan variere mye. I

denne artikkelen har jeg valgt en minimums-definisjon. Jeg ønsker å ha et utgangspunkt som ikke utelukker en stor del kristne fellesskap fordi de prioriterer eller organiserer seg annerledes. Dette betyr ikke at forskjellene egentlig er uvesentlige, men er det i denne omgang. En slik minimums-definisjon vil også favne de fellesskap som mange unge vil kalle deres menighet – dvs. bibelgrupper, kor, drama-gruppe, Krik-lag, skolelag osv.

Definisjonen jeg har tatt utgangspunkt i, er: *Kirke blir kirke, eller menighet blir menighet, ved at mennesker samles i Jesu navn.* Denne minimumsdefinisjonen bygger på er Matt.18,20 "For hvor to eller tre er samlet i mitt navn, der er jeg midt i blant dem." En sentral ekklesiolog ved navn Miroslav Volf⁸ har kalt dette verset for "kirke-definisjonen". Her i Norge har Harald Hegstad, professor ved Menighets-fakultetet, tatt utgangspunkt i definisjonen i boka *Den virkelige kirke*, fra 2009. I en noe mer utfyllende utgave av samme definisjon skriver Hegstad:⁹

... kirken er et konkret og erfarbart fellesskap av mennesker som kvalifiseres som kirke gjennom sin relasjon til den treenige Gud. Kirken blir kirke ved at mennesker samles i Jesu navn, i troen på at Jesus selv ved Ånden er midt i blant dem. Dermed er kirken et tegn på og en foregripelse av fellesskapet mellom Gud og mennesker i det kommende guds-rike.

Jeg ønsker å vektlegge en forståelse av menigheten/kirken som en konkret størrelse, en faktisk sammenkomst, samlet i den tro at Jesus virkelig er til stede.

I forlengelsen av denne definisjonen er det mulig å anlegge flere perspektiv på hvordan tenke menighet, perspektiv som vektlegger eller fokuserer ulike sider ved menighetsliv og menighetslære (ekkesiologi). Et slikt perspektiv kunne være det

økumeniske. I en postkonfesjonell tid er et slikt perspektiv interessant. I noen kretser så opplever man for eksempel sterkere bånd mellom evangelikale enn mellom lutheranere. De opplever å ha flere kontaktpunkt med baptister med et fundamentalistisk bibelsyn enn de gjør med størstedelen av den lutherske kirke i Europa som nok har et mindre fundamentalistisk bibelsyn – for eksempel. Jeg tror det kan være gode grunner til å anlegge et slikt perspektiv på ekklesiologien. For det første så tar det et bibelsk anliggende om enhet på alvor. For det andre foregår mange av samtale om hvordan organisere og være menighet på tvers av konfesjoner, ikke minst gjelder dette for ungdomsarbeid.

Et annet mulig perspektiv på menigheten er det misjonale. Utgangspunktet er en posttradisjonell tid og en ny kirkevirkelighet hvor ikke lenger kirken og kristen tro er samlende eller rådende livssyn – heller ikke i tradisjonelt kristne områder av verden. Kirken har på en måte gått fra posisjon til opposisjon. Hovedtanken i misjonale kirketenkning er at misjon ikke bare er en av kirkens aktiviteter, men at misjon er helt grunnleggende for kirkeforståelsen. Misjon er ikke noe kirken gjør, men noe den er – lokalt og globalt.

Et tredje perspektiv, og det vi skal forfølge, er kirkens karakter av fellesskap – *koinonia* (gr). Kirke er fellesskap mellom mennesker og mellom mennesker og Gud. Jeg har valgt det fordi jeg tror det kan være et nyttig perspektiv til den kirkevirkelighet vi skal tenke ungdomsarbeid. Fordi det er bibelsk, eller uttrykker et bibelsk anliggende, og fordi dette er et perspektiv som har elementer av de to ovenfor nevnte. Både fellesskap mellom ulike konfesjoner og kirken som det lille fellesskap i forhold til et sekulært stor-samfunn.

I det følgende vil jeg ha Hegstads presentasjon av ”kirke som fellesskap med hverandre” som rammeverk for drøftingen.¹⁰ Med dette perspektivet, og bakteppet fra ungdomssosiologi, ønsker jeg å antyde noen mulige implikasjoner for ungdomsarbeid. Disse er organisert i 5 hovedpunkt.

Fellesskapet

I Det nye testamentet er ikke ”koinonia” brukt som et navn på kirken, men det er et kvalifiserende begrep, det sier noe om kirken. Menighet handler om å delta, eller være en del av noe felles. For det første om delaktighet i Kristus – kalt til fellesskap med Kristus Jesus (1 Kor. 1,9). For det andre om delaktighet i hverandres liv, i hverandres lidelse og tjeneste (2 Kor. 1,7 og Fil. 1,5). Denne dobbelte fellesskapstanken er tydelig i nattverden hvor vi får del i Jesu kropp, og vi alle blir en kropp (1 Kor. 10,16f). Det er også en vanlig tanke om dåpen at den gir del i Jesu død og oppstandelse, og tar oss inn i fellesskapet med han – i dåpen blir vi hans folk. I den helt første kristne menighet kom fellesskapstanken til konkret uttrykk ved at man hadde felles ressurser, Apgj. 2,44 forteller at menigheten hadde alle ting felles. Fellesskapstanken i NT er med andre ord både konkret og åndelig forstått. Det er et anliggende flere steder at den åndelige enhet må komme til konkrete og praktiske uttrykk (Jak.2).

1 Ekte fellesskap

Et sentralt poeng i Hegstads presentasjon, og et anliggende jeg deler, er understrekningen av kirken som et konkret og erfarbart fellesskap, som samtidig er et åndelig fellesskap. Det kan være gode grunner til å fokusere på kirken som et slags usynlig byggverk som rommer alle våre kirkesamfunn og lokalkirker, som en virkelig-

het større enn det fellesskapet vi finner samlet søndag formiddag eller fredag kveld. Det er likevel avgjørende viktig å snakke om, og fokusere på, kirken som et synlig og erfarbart fellesskap. At dette fellesskapet, i all sin begrensethet og menneskelighet, *er* kirken, ”den virkelige kirke”, som Hegstad uttrykker det. Jeg tror det er viktig å møte individualisme, kvalitetsbevisste individualister, med ekte fellesskap og ikke bare tenkte eller egentlige fellesskap.

I dette ligger det også en kritikk av det tradisjonelle kirkesynet i deler av Norges lavkirkelighet, hvor tanken om kirken som en universell og usynlig størrelse har preget kirketenkningen. En slags platonsk kirketenkning hvor en egentlig kirke, en ufeilbarlig størrelse, en fullkommen variant av den kirke vi ser her på jorda, er problematisk av flere grunner. Hegstad¹¹ knytter i denne sammenheng sin kritikk av tanken om den egentlige kirke til den tyske teologen Dietrich Bonhoeffer.¹² Noe av styrken i Bonhoeffers ekklesiologi er understrekningen av at kirke ikke er en samling av likesinnede, folk som tenker og mener likt, men svært forskjellige mennesker som i og med nattverdfellesskapet blir og er et fellesskap. En videre styrke er å avgrense seg fra en kirke konstituert av subjektive fellesskapsopplevelser. Problemet, påpeker Hegstad, er at han mister noe viktig ved kirken når de mellommenneskelige relasjoner i menighetene ikke er den egentlige kirke. Det er sant at kirke handler om å møte Gud, men det handler også om å komme sammen – begge deler hører med.

I den grad kirkefellesskapene peker mot eller er uttrykk for noe egentlig, er en forsmak på noe, så er det den ”herliggjorde” forsamling på den nye jord – den himmelske forsamling, det eskatologiske fellesskapet. Slik kan man også tenke om

ungdomsfellesskapene. Selv om det kan ha mye for seg å knytte de ulike delene av kirkens arbeid sammen, så er det også viktig å plassere en himmel over ungdomsfellesskapene (for å uttrykke det noe pompøst). Ungdomsklubben trenger større mål enn hovedgudstjenesten søndag formiddag. Dette utfordrer både synet på ungdomsfellesskapet/gruppa og hvordan det tenkes og arbeides med innholdet i dette fellesskapet. Hvis ungdomsarbeidet er et sant uttrykk for kirke, har det konsekvenser for hva som hører hjemme på samlingene.

2 Alltid fellesskap

Det jeg nå har sagt, både i forhold til definisjonen av en kirke og tanken om den egentlige kirke, kan tas til inntekt for en tanke om kirken som kirke bare når den er samlet til gudstjeneste, eller ungdomsmøte/messe. Jeg mener vel også det, at kirken er tydeligst kirke, når den er samlet til gudstjeneste/ungdomsmøte. Men samtidig tror jeg fellesskapet, fra sitt sentrum i gudstjenesten, fortsetter å være et spesielt fellesskap når dette beveger seg ut i hverdagen.

Den første kristne menighet representerte noe nytt i religiøs sammenheng. De kom ikke sammen for å kultivere (please) en sint gud, men for selv å bli tjent – i betydningen ta imot det Gud har gjort. Denne overgangen fra kult til gudstjeneste førte til en endring i liturgi, mens man i tempelkulturer brakte (og bringer) offer til en gud, så ble nå det innsamlede offer fra menighetsfellesskapet gitt videre til lokalmiljøets trengende. Et offer til Gud var dermed en gave til mennesker. Videre så innebar dette nye muligheter i ”gudsdyrkelsen”.¹³ Tilbedelse var ikke lenger et spørsmål om tid og sted, men kunne nå skje til alle tider og på alle steder.

Et begrep som har blitt brukt om dette

forholdet mellom gudstjeneste og hverdag, er ‘liturgisk askese’. I *Theologia Prima* skriver David Fagerberg¹⁴ at liturgi (det som skjer i gudstjenesten) ikke bare er ritual, det er en måte å leve på, en måte å tenke på, uttrykt rituel. Fagerberg knytter begrepet til Kristus som den endelige Adam. Kristus blir kalt den endelige Adam fordi Han er endelig det Adam og Eva var ment å være. Liturgisk askese er deltagelse i Kristus, det handler om å tenke rett om oss selv (antropologi), verden (kosmologi) og Gud (teologi). Jeg forstår liturgisk askese som sammenhengen mellom liv og lovsang, den jeg er i gudstjenesten og den jeg er i hverdagen. Det handler om å bringe gudstjenestens ”gaver” ut i hverdagen.

I tilknytning til problemstillingen i denne artikkelen, vil en aktualisering kunne berøre forholdet mellom menighetssamlingen fredag kveld og skolegården mandag morgen. Noen har i denne sammenheng pekt på gode vaner og trospraksiser. Det vil si at aktiviteter fra menighetssamlinger tas med inn i hverdagen og på denne måten knytter hverdag til høytid. I en, så vidt meg bekjent, ikke publisert undersøkelse¹⁵ om hva som gjør at konfirmanter fortsetter å komme til kirken etter endt konfirmanttid, hevder Morten Holmquist at aktiv deltagelse er av avgjørende betydning. I menigheter hvor de unge passivt skulle sitte i ro og lytte var det mindre sannsynlig at de ville fortsette å komme til kirken når konfirmanttida var over. Gjennom deltagelse og praksiser knyttes unge tettere til menighetsarbeidet, samtidig er praksiser, som for eksempel å lytte til kristen musikk, en måte unge bringer det som skjer i menighetsfellesskapet til sin hverdag.

3 Sentrerte fellesskap

For det tredje kan det være interessant å

drøfte hvem som hører med i fellesskapet? Her i Norge så er dette blant annet et spørsmål som berører folkekirketanken, og da også i forhold til mindre fellesskap med røtter i vekkelsespreget kristendom. I Norge så er tilnærmingen til dette spørsmålet svært ulikt. Mange vil si at med dåpsattesten har jeg fått det jeg vil ha fra kirken, man er en del av fellesskapet all den tid man er døpt og medlem i samme kirkesamfunn. For andre er det viktig å tilhøre et gudstjenestemiljø, en kjernemenighet, som vil slutte opp om gudstjenesten også utover dåp, konfirmasjon og begravelser. En tredje gruppe innenfor Den norske kirke (Dnk) er de som ikke bare slutter opp om gudstjenester, men også har egne ekstra samlinger (eks. kirke formiddagen og bedehus ettermiddag). Videre har vi i Norge stadig flere frimenigheter, lutherske og andre, noen står Dnk nært, andre ikke. Mange av disse er tette fellesskap med nære relasjoner, mens andre igjen kan være større menigheter, da gjerne en modell med små- og storfellesskap. Videre er det en del mennesker som følger en menighet langt utenfor nærmiljøet. Gjennom nettside og podcast er man ”menighetsmedlem” i et fellesskap i California eller London, fra en studenthybel i Kristiansand.

Så altså, hva vil det si å tilhøre et fellesskap?

Spesielt i sammenhenger preget av vekkelseskristendom, har man tradisjonelt foretatt en slags avgrensning med utgangspunkt i bestemte ytre grenser. Det vil si at man er tydelig på hva som er innenfor og hva som er utenfor. Slike grenser har vært alt fra sminke til tungtale – poenget er at de som tilhører fellesskapet har visse vesentlige kjennetegn. Sosialantropolog (og missiolog) Paul G. Hiebert¹⁶ har klassifisert dette som ”bounded sets”. Den andre kategorien

Hiebert nevner er ”centered sets”. I denne kategorien er det vesentlige hvordan man forholder seg til et definert sentrum. Avstanden til sentret er ikke så vesentlig, men hvorvidt man beveger seg i retning av sentret. I en slik fellesskapsmodell er ytre grenser eller likhetstrekk mellom individ mindre viktig. Dette betyr for eksempel at mennesker kan ha svært ulikt aktivitetsnivå, de kan ha ulik relasjon til sentrum, men like fullt være en del av samme fellesskap. Mens en ”bounded sets” modell vil måtte tydeliggjøre hvor grensene går, så vil en ”centered sets” modell fokusere på å styrke sitt sentrum, og arbeide for at folk skal bevege seg i retning av det.

Balansepunktet i denne modellen er mellom tydelighet og inkludering. En første utfordring ved en slik modell er muligheten for faktisk å befinne seg utenfor kirken. På en eller annen måte må man kunne skille mellom kirke og ikke-kirke. For det andre er det noe grensesprengende med ungdomstida. Noen ganger er det ikke tilstrekkelig å snakke om kjernesaken, kirken må også kunne møte spørsmål om grenser på en god måte, for eksempel i ulike etiske spørsmål. Styrken i en ”centered sets” fellesskapstenkning er at den legger til rette for et positivt fokus i etiske spørsmål og en Jesus-sentrert formidling (teologi). Det er en tenkning om fellesskapet som, i alle fall kan, stimulere til tale/snakk om Gud. Et fellesskap der Gud er subjekt i setningene, hvor Gud handler. Modellen, slik jeg anvender den her, skal ikke bare påvirke hva som blir formidlet, men minst like viktig er hvordan det blir formidlet.

4 Faktiske fellesskap

Spørsmålet om hvem som hører med i fellesskapet, enten man tenker ut fra grenser eller sentrum, aktualiserer også spen-

ningsforholdet mellom fellesskapet som offentlig og privat/familiært. Det er et ideal for mange at det kristne fellesskapet representerer et trygt og intimt miljø. I fellesskapet så skal vi se hverandre og kjenne hverandre, men samtidig så skal det være åpent for nye. Dette er en vanskelig øvelse. Det er vanskelig å komme som ny til et fellesskap hvor andre står hverandre veldig nær og er veldig like. Og det er krevende å opprettholde et fortrolig og åpent fellesskap der det stadig kommer inn fremmede man ikke er like trygg på. Hegstad¹⁷ foreslår to tanker i hodet på en gang. På den ene side har man *muligheten* for nære personlige relasjoner til alle medkristne. På den andre side har man de *faktiske* nære relasjoner til noen få. Avhengig av fellesskapets størrelse så vil det rent praktisk være naturlig å tenke en miks av mindre fellesskap som springer ut av, eller på en annen måte står i forbindelse med, det store fellesskapet.¹⁸

En utfordring som i alle fall er i slekt med spørsmålet om hvordan små og store fellesskap forholder seg til hverandre, er forholdet mellom et, eller kanskje flere, fellesskap av unge og en menighets hovedmøte, gjerne søndag formiddag. Ungdomsmøte og voksenmøte om du vil. Jeg må nok innrømme at jeg her befinner meg mellom idealisme og realisme. Selv om jeg i blant møter unge mennesker på menigheters hovedmøte, så har jeg vel til gode å se en forsamling som har et vel fungerende ungdomsopplegg eller fast fellesmøtepunkt med alle aldersgrupper i en menighet. Jeg skulle nok ønske at det var noe slikt, at det gikk an, men jeg tror ikke det er realistisk. Med dette som utgangspunkt så tror jeg, og her er jeg veldig åpen for å bli korrigert, at det beste vil være å tenke litt annerledes om hva det vil si å tilhøre fellesskap. At man på samme måte som i spørsmålet om fellesskapet som

offentlig og privat, tenker at den fulle aldersbredden tilhører det *mulige* fellesskapet, mens det aldersavgrensede er det *faktiske* fellesskapet.

I forlengelsen av et slikt skille er det viktig å understreke betydningen av det mulige. Det er viktig å poengtere at gudstjenestefellesskap mellom unge og eldre tilhører det *mulige*, ikke det *umulige*. For eksempel gjennom ressursutveksling kan unge og eldre dra veksel på hverandre og utløse noe av potensialet som ligger nettopp i det *mulige*.

5 Utviklende fellesskap

Et siste spenningsforhold jeg tenkte å ta frem, er mellom den enkelte og fellesskapet – mellom individet og kollektivet. Hvor privat er egentlig troen? Enten du plasserer deg i norsk folkekirketradisjon eller i en pietistisk vekkelseskristendom, så vil svært mange understreke troens private karakter. Enten troen er mitt private rom som ingen andre har noe med, eller den handler om mitt private fromhetsliv - så er tros livet en individuell øvelse. Det jeg lurer på, er om sterk vektlegging av troen som en privatsak kan gjøre at vi tilbyr unge mennesker, som i følge NSYR undersøkelsen skal være hyper-individualister, et fellesskap av og med kristen-individualister? Er det slik at vårt alternativ til hyper-individualisme er kristen-individualisme?

Den andre ytterligheten er kollektivism. Kristen-kollektivism kan stå i fare for å umyndiggjøre den enkelte. Enten det er i form av en sterk forsamlingsleder/ ungdomsleder som fellesskapets ene (enerådende) teolog, eller nedvurdering av personlig andaktsliv. Frykten for kollektivism handler om *for* sterke ledere, og det handler om en ubevissthet som gjør individet sårbart når kollektivet av en eller annen grunn forandres. Vil man fortsette

å gå på møte/gudstjeneste når man flytter til studiested, eller når kameratene gjør det? Og hva skjer når man vokser ut av studentmenigheten?

Nok en gang er det behov for å holde to tanker i hodet på en gang. For på den ene side må vi forholde oss til det NT sier om en dom som først og fremst rammer den enkelte. Og på den andre side hvordan hele legemet lider når et lem lider. I sin behandling av forholdet mellom individ og kollektiv påpeker Hegstad¹⁹ at ”Jesu nærvær i menighetens liv og i den enkelte troendes liv er ikke størrelser som utelukker hverandre, men som forutsetter hverandre”. Kristen individualisme og kollektivism er ment å utfylle hverandre, ikke spille hverandre ut. Individet går ikke opp i kollektivet (som en dråpe vann i havet), men får der sin individualitet styrket (som glør på et bål). Kollektivet setter meg i stand til å være mer av det jeg var skapt til.

Å styrke individet i kollektivet handler blant annet om hva som kommuniseres når man er sammen. Det handler om tros læring og trospraksis, hvor målsettingen er teologisk bevissthet og frihet til utfoldelse og øvelse. Med teologisk bevissthet så ser jeg for meg et ungdomsmiljø, et fellesskap, som blir fortrolig med teologiske uttrykk som tilgivelse, nåde, synd, frelse osv. Og videre at de unge øves i å se seg selv og sine omgivelser med ”Guds øyne” – elsket og ønsket. Et fellesskap hvor den enkelte kan bli kjent med Gud og få et språk til å snakke om Gud (og med Gud). Med frihet til utfoldelse og øvelse, så ser jeg for meg et trygt rom. Et miljø som ikke bare legger til rette for å få et språk, men sitt språk, også når det gjelder teologi.

I forlengelsen av dette ser jeg også for meg en kollektiv tenkning som går ut over fellesskapet, ut over menigheten. For

hvis det stemmer at foreldre er den viktigste påvirkningskraft med tanke på religiøs tro, så må (vil jeg hevde) også foreldre inkluderes i vår tenkning. I vårt ønske om å nå frem til den enkelte ungdom, så må vi forholde oss til et kollektiv hvor foreldre fortsatt er avgjørende viktig. En ting er alle de foreldre som ikke ønsker annet for sin håpefulle enn pizza, kurrong og et stykke fra ”En helt overkommelig bibel”.²⁰ Men like viktig, eller enda viktigere, er alle de usikre foreldre som lurer på hva poden har kommet ut for nå. Norge er full av tenåringsforeldre som håper barna deres ikke roter seg bort i noen kristne greier. Disse foreldrene, tror jeg, bør spille en avgjørende rolle i fellesskaps tenkingen om menighet og ungdomsarbeid. Fellesskapet bør sikte mot tenåringsforeldres tillit og i alle fall deres forståelse.

Avslutning

Med utgangspunkt i kirkens karakter av fellesskapet har denne artikkelen forsøkt å løfte frem noen problemstillinger i tilknytning til menighetsfellesskapet og de unge. Det første av de fem punktene diskuterte hva som skulle anerkjennes som menighet. Å anerkjenne de unges samlinger som virkelige uttrykk for kirke, vil være å ta mange unges ekklesiologiske selvforståelse på alvor. Samtidig gir det insentiv til å arbeide med innholdet i samlingene. Hvis ungdomsgudstjenesten er eneste kristne møtepunkt, har det betydning for konstruksjon av samlingene. For det andre ble spørsmålet om forholdet mellom høytid og hverdag reist. Deltagelse og praksis ble pekt på som viktige for å knytte unge til kirken og kirken til hverdagen.

For det tredje stilte jeg spørsmålet om hvem som hører med i felleskapene. En ”centered sets” tenkning med fokus på sentrum fremfor grenser ble trukket frem.

Modellen har som mål å være inkluderende og på samme tid tydelig på hva om er det sentrale. Den fjerde problemstilling som ble berørt var forholdet mellom ulike fellesskap i kirken, det vil si mellom mulige og faktiske fellesskap. Behovet for ulike samlingspunkt ble anerkjent, samtidig som mulighetene i den større sammenheng ble trukket frem. Den femte og

siste problemstilling løftet frem i denne artikkelen, var forholdet mellom individualisme og kollektivismen i menighetstenkningen. Troslæring og trospraksis ble pekt på som viktig for å balansere dette forholdet. I tilknytning til denne problemstilling ble også viktigheten av å inkludere foreldre i tenkningen om menighetsfellesskap og de unge nevnt.

Noter:

1. Jeg omtaler gruppa som ”de unge” siden dette var brukt i tittelen jeg fikk tildelt. Dette gjør jeg vel vitende om at det nok ikke er snakk om en ensartet gruppe, det er vesentlige forskjeller mellom tweens på vei inn i tenårene og studenter på vei ut i arbeidslivet.
2. Morten Holmqvist, *Jeg tror jeg er lykkelig: ung tro og hverdag* (Oslo: Kloster forl., 2007).
3. ”Ung I kirken 2010”, Besøkt Nov. 28 2012. <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=203439>
4. ”National Study of Youth and Religion”, Besøkt Nov. 28 2012. <http://www.youthandreligion.org/publications/reports.html>
5. Se også: Christian Smith og Melina Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (New York: Oxford University Press, 2005).
6. Kenda Creasy Dean, *Almost Christian: What the Faith of Our Teenagers is Telling the American Church* (New York: Oxford University Press, 2010).
7. *Ibid.*, 14.
8. Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 135–6.
9. Harald Hegstad, *Den virkelige kirke: bidrag til ekklesiologien* (Trondheim: Tapir akademisk forl., 2009), 17.
10. *Ibid.*, 87.
11. *Ibid.*, 91.
12. Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, red. Clifford J. Green, overs. Joachim Von Soosten, Reinhard Kraus, og Nancy Lukens, annotated edition (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009).
13. Jfr. Jesu samtale med den Samaritanske kvinne i Johannes 4.
14. David W. Fagerberg, *Theologia Prima: What is Liturgical Theology?*, 2nd utg. (Chicago, IL: Liturgy Training Publications, 2004), 19–32.
15. Holmqvist presenterte sitt materiale i forbindelse med UKT-konferansen ”Store ting 2010”.
16. Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994).
17. Hegstad, *Den virkelige kirke*, 106.
18. Martin Luther berører noe av denne problematikken i sin fortale til ”Tysk Messe” fra 1526. Her beskriver han tre typer gudstjenestefellesskap som tjener ulike formål. Latinsk messe som standard(original), Tysk messe som utadrettet og misjonerende, og en ikke realisert smågruppe av oppriktige kristne samlet omkring bønne, Ordet og sakramentene. Stig Wernø Holter, *Kom, tilbe med fryd: innføring i liturgikk og hymnologi* (Oslo: Solum, 2008), 214.
19. Hegstad, *Den virkelige kirke*, 108.
20. Knut Tveitereid, *En helt overkommelig bibel* (Oslo: Det norske bibelselskap, 2001)

Sjelesorg og de unge

Arne Tord Sveinall

Førstelektor ved Mediehøgskolen Gimlekollen

arne.sveinall@mediehogskolen.no

Innledning

Denne artikkelen reflekterer rundt det menneskelige møte, hvordan evangeliet kan nå ungdommer i en ny tid. Et slikt møte og en slik formidling utfordrer flere praktisk-teologiske disipliner samt psykologisk utviklingsteori. En slik formidling forutsetter dessuten kulturkunnskap og en tidsanalyse. Banalt har dette tradisjonelt sett vært uttrykt på følgende måte: Det gir liten mening å komme med svarene dersom en ikke vet hvilke spørsmål som stilles.

Innledningsvis presenteres noen biografiske skisser. Det er ungdommer med svært forskjellige oppvekstvilkår og utviklingshistorie. Følgelig bør de møtes forskjellig, med ulike metodikk og med ulike innfallsvinkler. Denne delen gir innblikk i psykologisk utviklingsteori, men også hvordan denne utviklingen kan forplante seg til en trosutvikling. Et eget avsnitt tar for seg begrepet ”skam”. Dette begrepet vektlegges fordi det skambelagte mennesket må møtes på en helt annen måte enn det skyldige mennesket. Sannsynligvis er det grunn til å hevde at forkynnelsen i vår tid bør utfordres nettopp på denne delen. I denne sammenheng dreier det seg også om sjelesorg, apologetikk og undervisning. I tillegg til en i vår sammenheng teologisk tenkemåte som henter sitt billedspråk fra rettssalen (rettferdiggjørelse) – ut fra linjen Paulus-Luther – Rosenius, så tror vi det er mye å hente fra et annet billedspråk (liv - død, frisk - syk) - ut fra linjen Johannes-evangeliet – Ireneus – Wingren etc. Disse

måter å tenke på skal ikke utelukke hverandre, men supplere hverandre.

Deretter ønsker vi å vie diakonien stor oppmerksomhet. Det er kirkehistorisk påvist at evangeliets fremgang etter Jesus og apostlene for en stor del skyldtes diakoni. Jesus satte en helt annen standard for verdier enn samtidens pluralistiske samfunn. Grupper av utstøtte fikk for første gang en verdi og et navn. Vi lever også i et pluralistisk samfunn. Om vi skal presentere evangeliet om Jesus Kristus i en postmoderne tid, vil diakoni være helt sentralt. Da er diakoni forstått som evangeliets forlengede arm, der enkeltmennesket blir sett på samme måte som Jesus så enkeltmennesket og der hele mennesket var i fokus. Postmoderniteten har relativismen som en sentral forståelse: “Kom for all del ikke med en presentasjon av Sannhet med stor S”. Det er all grunn til å forestille seg at da blir også etisk tenkning og verdispørsmål preget av relativisme. I denne forbindelse tror vi nettopp diakoni blir en helt sentral motkultur.

Til sist ønsker vi å vie selve lederen oppmerksomhet. En leder må ha grunnleggende kunnskap om hva som skiller en sunn leder fra en usunn leder, og vi må kunne forutsette at denne lederen har relasjonskompetanse. Denne delen blir derfor å betrakte både som en oppsummering og et utblikk, og kommer derfor helt til slutt.

Noen skisser

Ole er 17 år og fosterbarn. Han har i løpet av sitt unge liv hatt fire forskjellige

fosterhjem. Han har liten kontakt med sin biologiske far pga dennes rusmisbruk. Han har noe mer kontakt med sin biologiske mor, men hun har så store psykiske problemer at det til tider gir liten mening med kontakt. Ole har hatt det bra i det siste fosterhjemmet hvor han har bodd i snart to år, men han har vanskelig for å knytte kontakt med jevnaldrende. Hvem kan en stole på, og hvem vil forsvinne? Hvor kan han hente trygghet, og hvem svikter? Ole har begynt å gå en del i et kristent ungdomsmiljø og forsøker å finne seg til rette der.

Reidun er 16 år og har gått i et kristent miljø i hele sitt liv. Hennes foreldre er aktive i den lokale menigheten og hun har mange venner. Reidun har et stort ansvar hjemme, og hun er eldst av fem søsken. Hun har til tider en opplevelse av at hun ikke strekker til, og opplever sine foreldres strenghet, med eller uten ord. I tillegg skjedde det noe med henne for et par måneder siden. Hun fulgte dårligere med på skolen enn tidligere, karakterene gikk ned og hun låste seg mer inne. Hun hadde en fortrolig kvinnelig voksenleder i det kristne ungdomsmiljøet som ble oppmerksom på dette. Overfor henne kunne Reidun fortelle om en mannlig voksenleder som hadde blitt for nærgående og dette hadde resultert i en grensebrytende seksuell adferd. Men – sa Reidun, ikke anklag han, for jeg var med på det jeg også.

Petter er 18 år. Han kommer fra et stabilt hjem som for ett år siden bestod av mor, far og tre søsken. De er medlemmer av Den norske Kirke, men ikke spesielt aktive. Petter har likevel funnet seg til rette i et aktivt kristent ungdomsmiljø. Verden raste imidlertid sammen for Petter det siste året da faren døde av kreft og hans yngste søster ble kjørt ned av en beruset bilist og ble drept. Etter dette stil-

te Petter spørsmålet: Hva skal jeg med en gud som ikke virker?

Lise er 20 år og søkende idealist. Hun har gått på flere kurs knyttet til alternativ livsstil i et New Age-lignende miljø. Hun er opptatt av healing, aurastrukturer, astrologi og helsekost. Hun er også innom det kristne ungdomsmiljøet i bygda. For, som hun sier, jeg tar med meg alt det gode jeg kan finne, og disse er ikke utagerende festmennesker. Hun ser at de er idealister, om enn på en ”snål” måte. Hun setter gjerne i gang debatter som noen er med på, men ikke alle. Noen synes å være skremt av hennes synspunkt og trekker seg gjerne unna.

Som vi forstår er disse unge mennesker svært forskjellige. Det gjelder oppvekstvilkår, utviklingspsykologi, kultur, traumer, forståelse av kristen tro etc. På sett og vis er de også barn av en postmoderne kultur, men dette har slått ulikt til hos dem. Verdiforankringene er variable, og evangelieforkynnelsen i det miljøet hvor de er mer eller mindre aktive virker helt forskjellig på dem. Ved en kombinasjon av fantasi og erfaring kan vi forestille oss at dette vil kunne slå ut på følgende måte:

Ole vet ikke hvem han kan ta sjansen på i livet. Hvem er det mulig å stole på? En behøver ikke ha stor fantasi for å forestille seg at dette vil forplante seg til hans gudsbilde. Hvis det ikke er mulig å stole på mennesker, kan en da stole på en gud? Hva Ole antagelig ikke forstår, er at hans gudsbilde naturlig nok fargelegges av hans autoritetsbilder i livet. Utfordringen blir da å tilveiebringe de trygghetsbærende faktorer i livet – også gjennom forkynnelse og diakonal adferd.

Reidun er velkjent med bibelfortellingene og den kristne kultur, men hun har hatt en skakende opplevelse som har gitt henne både skyldfølelse og dårlig samvittighet. Reidun har problemer med å sor-

tere i disse følelsene. Det var traumatisk, men hun har dårlig samvittighet ut fra en forståelse av ”å være med på det”. En synd-nåde forkynnelse vil overfor henne muligens virke mot sin hensikt i første omgang. Et vers som ”For alle har syndet, og de har ingen del i Guds herlighet!” vil antagelig falle uheldig ut for Reidun, selv om det hele rettes opp med Guds redningsaksjon gjennom Jesus i andre del av verset. I hennes verden vil det antagelig styrke en oppfatning av å være medskyldig i overgrepet. Aller verst vil et skriftemål være, hvor man på Guds vegne tilgir synd, og med det bekrefter en synd som ikke er hennes.

Hva så med Petter? Han trenger ikke å høre at ”Alle ting tjener dem til gode som elsker Gud”, men han trenger å høre klagesalmene. Det er forkynnelsesmessig en tankevekker at av de gammeltestamentlige 150 salmer er mer enn 50 klagesalmer. Hvorfor finner vi så lite av dette igjen i våre salme- og sangbøker? Petter trenger tekster som han kan finne seg igjen i. De gammeltestamentlige forfattere syntes å være flinkere til å snakke sant om livet enn hva vi er. Dette må Petter få hjelp til.

Lise er søkende, og det skal en ta på alvor. Undring over livet er et godt utgangspunkt for forkynnelse og samtale. Det er slett ikke sikkert hun først og fremst er opptatt av å vinne debattene, men hun trenger et fotfeste, noen faste punkter i en digitalisert hverdag. Overfor Lise vil kanskje velsignelsen være den godhet hun trenger å høre. ”Herren vel-signer deg og bevare deg, Herren la sitt ansikt lyse over deg og være deg nådig, Herren løfte sitt åsyn på deg og gi deg fred!” Så får det andre komme siden.

Noen ord om tilknytningsteori

Denne teorien presenteres fordi et møte med mennesker kan være tjent med en

innsikt i hvem mennesker er og hvordan de er skrudd sammen. Presentasjonen er svært kortfattet og er ment som inspirasjon til videre lesning.

Presentasjonen kan være vanskelig fordøyelig på den måten at noen lett føler seg støtt – mennesker som slett ikke har levd A-4, men som likevel på en god måte har kommet ned på beina. I tillegg finnes det opplagt såkalte ”løvetannbarn” – mennesker som mot alle odds fungerer utmerket. Likevel – det postmoderne samfunnet og en digitalisert kultur gjør noe med stabilitet og tilknytning. Her har vi latt oss inspirere av den svenske psykologen Tor Wennerberg.²

Vi begynner helt i starten av menneskelivet:

Det lille barnet har behov for trygghet. Nærhet og omsorg er helt avgjørende. Mangel på denne nærhet kan faktisk være livstruende. Omsorgspersonene, i første omgang mor, etter hvert også begge foreldre og andre nærstående, er for det lille barn avgjørende objekter for utvikling av psykisk helse. Psykologene understreker verdien av objektkonstans, at barnet har noe trygt og fast å forholde seg til utenfor seg selv. Etter hvert skal det lille barnet utvikle seg til å være seg selv, adskilt fra sine primære omsorgspersoner. Da oppstår et spenningsforhold. Barnet er avhengig av nærhet og omsorg, og det skal samtidig ha en naturlig egenutvikling. Det oppstår da et spenningsforhold mellom nærhet og selvstendiggjøring. Dersom den grunnleggende tryggheten er intakt, blir ikke denne selvstendiggjøring truende. Den trygge tilknytning for trøst og støtte gjør at barnet kraftfullt kan hevde sitt eget behov overfor samme person.

Dette kan bli annerledes dersom den basale tryggheten ikke finnes. Manglende objektkonstans eller sviktende omsorg

resulterer i ulike grader av traumer. I følge Wennerberg³ er så mye som hvert sjettede barn i befolkningen desorganisert i sin tilknytning. I grupper med lav sosioøkonomisk status øker andelen barn med desorganisert tilknytning til 25 %. Observasjon av adskillelse viser først protestfase, der nest fortvilelse mens en forsøker å gjenfinne den savnede omsorgsperson, for så å ende opp i en fortvilet avkoblethet med vanskelig emosjonalitet. Slike eksempler er for eksempel hentet fra den tiden foreldre ikke fikk lov til å besøke sine barn på sykehus. Man regnet med at de hadde bedre av ikke å se dem, for å unngå hjerteskjærende adskillelser hver dag. Senere forskning har jo her vist at man tok aldeles feil.

Barn, og etter hvert også unge og voksne mennesker som har utviklet tilknytningsproblemer, vil utvikle ulike måter å takle hverdagen på. En strategi er å unngå å knytte seg til andre mennesker, så blir en i alle fall ikke skuffet. Spissformulert kan en si at en avviser for ikke å bli avvist. Det blir for farlig å ta sjansen på nærhet.

La oss nå forsøke å overføre disse tankene til Ole i vår biografiske innledning: Utviklingsteoretisk er det antagelig ikke så merkelig at han sliter med å ta sjansen på en gud. Gud i den kristne tros læresetninger, representerer en konstant som Ole ikke finner psykologisk næring til i eget liv. Katastrofen ville med stor sannsynlighet være et møte med en herlighetsteologisk forkynnelse som utfordrer hans eget følelsesapparat ved å gi seg helt over, satse på "blessingen", synge lovsanger. Han trenger å møte en forkynnelse som er radikalt objektiv, at det er lov å tenke at Gud har mer tro på Ole enn Ole har forutsetninger for å stable på beina i forhold til Gud. Kanskje skulle en våge å hente noen metaforer fra Den gresk-ortodokse

kirke, der messen går sin gang, og så kan en delta med større eller mindre deler av ens eget følelsesliv.

Menneskelivets utvikling – og troens

Hvis ikke noe uforutsett skjer, så følger den aldersmessige utvikling visse psykobiologiske mønstre. Med trosutvikling er det litt annerledes. Noe kan stoppe opp. Med alle muligheter for å bli misforstått synes følgende setning problematisk: "Jeg har jo min barnetro". Riktignok er det slik at bare dersom man blir som et lite barn kan man komme inn i Guds rike, men er det bare troen som ikke utvikles, mens alt det andre i livet forutsetter utvikling?

En dyktig formidler vil alltid måtte ta hensyn til hvor tilhøreren befinner seg i eget liv, mentalt og som troende.⁴ Det kan være nyttig å se for seg en trosutvikling som følger:

1. Den første, grunnleggende troen: 0-2 år

Avgjørende er relasjon til foreldre, i første omgang moren. Grunnleggende ord er tillit – med mistillit som sin motsetning. Barnet har før-bilder av Gud. Disse utvikles av barnets opplevelser av foreldrene. Det er herfra barnet på senere utviklings-trinn skaper sine bevisste bilder av Gud.

2. Den intuitive, projektive troen: 2-7 år

Barnet kan gå, og det får språk. Når barnet tenker, går det ut fra seg selv. Andres perspektiv er ikke mulig å ta inn. Barnet har heller ikke lært seg å skille mellom fantasi og virkelighet. Man er redd for løver og spøkelser, men også for døden, spesielt det at en selv skal dø, eller ens mamma og pappa. De tenker ofte på Gud, men svært unyansert. Jesus og Tarzan konkurrerer. De liker å høre fortellinger, men de har vanskelig for å gjenfortelle. Voksne kan med sine fortellinger skape bilder

som barna tolker annerledes enn tilsiktet. Disse fortellingene kan til tider være truende. Ikke minst skal en være oppmerksom på mediepåvirkning. Barn på dette alderstrinn har få forutsetninger for å skjelne tid, rom og sted. Barnemorderen Farao, Anders Behring Breivik og den sinte naboen er ikke så lett å separere.

3. *Den mytiske, bokstavelige troen:* 7-13 år

Ny interesse for virkeligheten, men nå ut fra synsvinkelen hvordan virkeligheten virkelig er. Barna begynner å kunne tenke i kategoriene tid og rom, og årsak-virkning. De kan se at deres eget perspektiv ikke alltid er det eneste mulige. Troen formes av de fortellinger som barnet har fått kjennskap til i de nære relasjoner, i barneforeningers trygge miljø etc, og som dermed har skapt et mønster for hva som er meningsfullt. I denne fasen er det spesiell interesse for de fortellinger som bevarer og uttrykker egen families og større fellesskapsgruppers tradisjoner. Siden barnet nå kan se virkeligheten også fra andres synsvinkel, utvikles også refleksjoner om hva som er moralsk rett. Dette nyervervede moralske prinsipp gjenfinnes i gudsbildet. Gud blir menneskelig, som en mektig for-elder eller som en hersker. En viktig egen-skap er rettferdighet. Gud belønner de gode og straffer de onde.

Det som imidlertid kan skje, er at noen mennesker stopper på dette stadium i utviklingen. De blir manipulerende og forsøker å styre andre og herske over dem for å kunne styre egne interesser. De har problemer med å leve nær andre mennesker, og de sliter med sosiale perspektiv. Teologisk sett ender man opp i en slags gjerningsrettferdighet der alle avvik fra tradisjonen blir vanskelig å håndtere.

4. *Den forenende, konvensjonelle troen:* 13- år

Dette er tenåringstiden. På dette stadium utvikles gruppetilhørigheten. Man sitter i små flokker og diskuterer, betrør seg til hverandre eller jamrer over håpløse foreldre og lærere. Dette interpersonelle perspektivet skaper en ny slags selvbevissthet. En begynner å reflektere over hvem man er overfor andre, og hvordan andre ser på en selv. I denne aldersperioden får også tenkningen mer rom. En lærer seg å formulere problem, og at det kan finnes mange hypotetiske svar på disse. Både den smule livserfaring en har erobret og tenkningens nyvinning gir også nye gudsbilder. På samme måte som eget og andres sjelsdyp kan være vanskelig å utforske, blir også Gud et dyp som ingen kan utforske. Likevel – i god forstand kan Gud trenge dypere inn i en selv enn det en selv makter. Gud kjenner og bekrefter eget selv.

I denne perioden utvides kontakten fra egen familiekrets til å erobre en større del av verden. Det gjør at en blir mer avhengig av andres forventninger og vurderinger. Man må da velge hvilke verdier en skal tro på. Gud kan bli den forankringen som en trenger i flommen av påvirkninger. Det er ikke dermed sagt at en vet hvorfor en tror som en gjør, men en har valgt autoritet. Utfordringen blir å integrere denne troen.

Det finnes noen farer på dette stadium:

En kan la andre menneskers autoritet være så bestemmende for ens eget liv, at egen utvikling, tankegang og trosutvikling hemmes.

En kan oppleve seg så sveket av andre mennesker at en slutter å tro at det finnes holdbare verdier – noe som kan projiseres over på et gudsbilde.

Eller det motsatte – en opplever seg så sveket av venner og ”den nåværende verden” at en flykter over i et åndelig rom uten kontakt med verden (jfr. herlighets-teologi).

Refleksjoner omkring skyld og skam

Noen innledende betraktninger

Forkynnelse, sjelesorg og apologetikk handler om møtet mellom utøver, mottaker og et budskap. Når to mennesker sitter overfor hverandre i en samtalesituasjon er det dypest sett ikke bare to mennesker som sitter der, men det er to historier. Disse to mennesker møter ikke hverandre som om ingenting skulle ha skjedd i deres liv. De kan ikke melde seg ut av sine assosiasjoner, fordommer og forestillinger. De vil hele tiden, bevisst eller ubevisst, møte hverandre med minner om andre møter og situasjoner med helt andre personer. Uten å være seg det bevisst, kan en tillegge den andre personen oppfatninger som vedkommende ikke har. Det er dette fenomenet som psykologien kaller overføring. Det er avgjørende at i første rekke predikanten, sjelesørgeren og apologeten vet om dette og at overføring alltid skjer i møte mellom mennesker.

Dette perspektivet kan utvides til også å gjelde større sammenhenger. La oss bruke et enkelt, men talende bilde. Vi kan forestille oss at x antall mennesker er i samme lokale og hører en tale. Etterpå blir alle enige om å sette seg for seg selv og skrive ned hva de hørte, for deretter å dele det med hverandre. Det er mulig at noen etter denne runden ville spørre seg selv: Var vi i samme rommet og hørte samme talen? Det som skjer er noe av det samme som vi nevnte innledningsvis. Ingen av oss kommer nøytrale til en tale. Vi lytter med vårt liv. Det samme er tilfelle med lesing av bibelske skrifter. Det er vår historie som leser disse tekstene. Bevisst eller ubevisst vil vi vektlegge det vi har behov for – til trøst og hjelp, til å anfekte vår samvittighet som tilskyndelse til et oppgjør, til klage eller til lovsang.

Ikke noe av dette er spesielt mystisk, men det er viktig å være oppmerksom på at det skjer.

Skyld og skam

Innledningsvis kan dette formuleres ganske enkelt: Skylden sier: ”Jeg har gjort noe som er feil.” Skammen sier: ”Jeg er feil”. Med skamfølelsen følger frykten for å bli utlevert. Med skyldfølelsen følger frykten for straff.

Jesus møtte først mennesker med varme, slik at de kunne kjenne seg møtt og tatt imot. Først deretter kunne de ta tak i egen skyld og egne nederlag. Hvis vi overfører dette til dagens unge mennesker og kristent ungdomsarbeid, blir det viktig å ha riktig rekkefølge. Dersom vi forsøker å vekke syndserkjennelse ved å fortelle skamfulle mennesker om deres synd, vil det resultere i at skamfølelsen øker, men de vil ikke oppleve Guds nåde og sin egen verdi. Den skamfulle trenger bekreftelse av sin verdi før han eller hun kan ta tak i sin skyld.⁵ Det er først når vi ser vår egen verdi at vi kan skille skylden fra skammen. Kanskje er det her Reidun befinner seg. Det er her diakonien kommer inn i bildet, noe vi skal komme tilbake til senere.

Noen stikkord vedr. begrepet skam:

- Nådeløs skam – skammen som er destruktiv og som nesten kan ta livet av et menneske. Kalles også ”blikkets sykdom”.⁶ Smerten ved å se seg selv som en som ikke fortjener å bli elsket.
- Moralsk skam – en sunnere skamfølelse som gjør at vi kan sette oss inn i hvordan et annet menneske har det, og dermed vise hensyn.
- Diskresjonsskam – handler om noe tilsvarende – men er mer utvendig og tenker på hva naboen vil si.⁷

Bak skammen finnes det en redsel for ikke å bli tatt imot eller for å miste kjærlighet.

Mens tidligere generasjoner led under janteloven⁸, kan unge i dag føle seg mislykket hvis de ikke utmerker seg eller blir synlige på en eller annen måte. Her legges idealene høyt. Vi kjenner unge mennesker som ikke ønsker å være på facebook, for de er sikre på at de ikke vil oppnå det nødvendige antall venner som en bør ha. Det er bedre å finne et eller annet rasjonale for at en ikke synes facebook er så viktig, eller at det er noe stort tull. Følelselivet sier imidlertid noe annet. Tilsvarende vil en bagatell kunne oppleves som en katastrofe dersom skam er en utpreget side ved personligheten.

Noen vil kanskje på dette punkt etterlyse lov-evangeliums-forkynnelsen. Hva med synd og nåde? Til det vil vi si at den er like viktig som tidligere. Jesus kom for å frelse syndere. Forsoningsverket ved Jesu død og oppstandelse står grunnleggende fast, og rettferdiggjørelsen er ved tro alene.

”Alle som tok imot ham, dem ga han rett til å bli Guds barn – de som tror på hans navn.”⁹ Det er ikke spørsmål om å endre teologi, men det er spørsmål om hvilken del av teologien som skal presenteres først og sist.

Lise – pluralismens symbol

Før vi går over til diakonien må Lise omtales. Hva er det med Lise, og hvem er hun? Hva er det hun søker? Hvem er gud/Gud for henne?

Hovedtemaet for Den norske kirkes kirkemøte i 1999 var ”Åndelig lengsel i vår tid”. Til dette møtet var det utarbeidet et omfattende notat som i etterkant har blitt rene bestselgeren.¹⁰ I tillegg til dette notatet bar også kirkemøtets innhold preg av nevnte tematikk.

Lengsel er et følelsesladet begrep. Det kan uttrykke savn etter det som engang var, eller det kan uttrykke smerten over

ikke å kunne oppnå et mål, uansett hva årsaken til dette måtte være. Av denne grunn er det heller ikke unaturlig at såvel lengsel som lengselens årsak kommer frem i sjelesorgsamtaler – ikke minst i forhold til unge mennesker. På en spesiell måte forsterkes dette når det er tale om åndelig lengsel. Det er først og fremst i slike tilfeller at eksistensielle spørsmål og meningsspørsmål bringes på banen.

Hva er det så unge mennesker lengter etter i vår tid? Hvis trykket skal legges på vår tid, kan spørsmålet formodentlig besvares veldig enkelt: De lengter ikke etter noe nytt i det hele tatt. Det er de samme menneskelige grunnspørsmål som dukker opp i sjelesorgens rom som tidligere. Spørsmålene er riktignok ikledd andre ord og vendinger, og sjelesørgeren og ungdomslederen blir stilt overfor andre kunnskapsutfordringer enn tidligere, men tematikken er umiskjennelig klassisk.

Noen vil kanskje til dette komme med en innvending: Stiller man lenger det klassiske lutherske spørsmål om en nådig Gud? Er ikke det avleggs, og er ikke syndserkjennelsen byttet ut med skyldfølelsen? Spørsmålet er aktuelt å stille, og vi tror at det er viktig å forstå både skylden og skammen. Mennesker har alltid spurt etter nåden i en eller annen utgave. Selv de mest avanserte selvforløsningsprogram i religionshistorien tenderer i retning av å postulere nådeinstanser.

Menneskers grunnleggende lengsel kan formodentlig sammenfattes i grunnspørsmålet til Jean Vanier – mannen som holdt hovedforedraget under nevnte kirkemøte ”Do you love me?” Menneskers søken i de ulike religiøse retninger har svært ofte dette grunnspørsmål. Eller – kanskje vi skal utvide perspektivet: Lengselen etter å bli sett av noen, å bli hentet ut av en eksistensiell ensomhet, noe eller

aller helst noen, som kan gi livet et meningsbærende innhold, noe eller noen som gir livet berettigelse. Det er nok her Lise befinner seg.

Noe av denne utviklingen slår også til i ungdomsmiljøene, f.eks. gjennom rollespill og spiritistiske eksperimenter. Spenningen viser seg etter hvert vanskelig å håndtere, nettopp fordi man tillegger det esoteriske en slags autoritet for eget liv, selv om det hele virker svært diffust. Spiritisme er ikke et nytt fenomen, men la oss nevne et typisk eksempel fra Lises liv noen år tidligere:

Lise var da 16 år og gikk på folkehøgskole. Hennes foreldre tok kontakt og sa at hun hadde virket litt rar og flakkende i blikket under de siste helgebeseøkene. De hadde undret seg over dette uten å spørre nærmere, men i går kveld sprakk boblen: Noen ungdommer hadde i det siste drevet med spiritistiske seanser, i utgangspunktet presentert som en selskapslek. Lise mente at hun gjennom en slik seanse hadde fått beskjed om at hun skulle dø en av de siste dagene av november. I det ene øyeblikk kunne hun blåse av det hele, men i neste øyeblikk var det tydelig at hun var svært engstelig. Hva var dette for noe? Hva kunne foreldrene gjøre?¹¹ Lises foreldre regnet seg ikke som kristne, og de var nok også ganske søkende i ulike miljøer, men dette skremte dem.

Mange erfarer en gruppedynamikk hvor gruppens samlede styrke er større enn summen av den enkeltes oppfatninger. Når denne utviklingen skjer, vil man etter hvert erfare at den frie tanke lett lar seg fange inn i prosesser som lar seg parallelisere med sekteriske trekk. Dette viser først og fremst hvor vanskelig ordene frihet og egenutvikling er, og hvor lett det er å falle inn i autoritetsstyrte mønstre.

Som tidligere nevnt, trenger Lise å bli møtt med både omsorg og velsignelse.

Det viktigste er kanskje å kunne bidra til en identitetsforståelse som gjør at Lise kan anse seg elsket av Gud med stor G – selv om egenutviklingen ikke har slått til og hun slett ikke klarer å forløse de guddommelige energier i eget vesen. Det er ikke så spøk å skulle forløse et slumrende potensiale i eget vesen, for å sitere et forslitt New Age-uttrykk, når en dypest sett ønsker å bli holdt i hånden av noe(n) utenfor seg selv som kan gi både identitet og verdi.¹²

Diakonien – en takk, en livsstil og et tegn

Det er grunn til å tro at nettopp diakoni blir fremtidens kristne motkultur i en pluralistisk verden hvor et mylder av ideologier skal konkurrere. Vi har tro på at evangeliet – både forkynt (ordets gjerding) og praktisert (diakoni) er det som skal ha gjennomslagskraft. Men – da må en kjenne mennesker og deres behov, både hva de lengter etter og hvilke spørsmål de stiller.

En kort begrepsavklaring omkring det å tjene. Diakoni er et nytestamentlig uttrykk som betyr tjeneste, eller ”å tjene”.

- For menneskesønnen er ikke kommet for å la seg tjene (dia...), men for selv å tjene (dia...) og gi sitt liv som løsepenge for mange” (Mark. 10,45).
- ”Slik er det ikke blant dere. Den som vil være stor blant dere, skal være de andres tjener”. Matt 20,26.
- ”Tjen (dia...) hverandre, hver med den nådegave han har fått, som gode forvaltere over Guds mangfoldige nåde. Den som taler, skal se til at han taler som Guds ord. Og den som tjener (dia...), skal tjene (dia...) med den styrke Gud gir. Slik skal Gud i ett og alt bli æret, ved Jesus Kristus. Ham tilhører herligheten og makten i all evighet! Amen.” (1. Pet. 4,10-11)

- ”De hadde fulgt Jesus og tjent (dia...) ham da han var i Galilea. Det stod også mange andre kvinner der, som var kommet opp til Jerusalem sammen med ham.” (Mark. 15,41)

Diakonibegrepet brukes over 100 ganger i NT. De nevnte eksempler viser at begrepet brukes som substantiv (en som tjener), brukes som verb (å tjene), det brukes om Jesu tjeneste i verden, og det brukes om tjenesten mennesker imellom. Begrepet var ikke ukjent i den ur-kirkelige samtid og i de omkringliggende kulturer, men da gjerne i en nedsettende betydning. En av sofistene (gresk, filosofisk retning) uttrykte det slik: ”Hvordan kan et menneske være lykkelig hvis det må tjene noen?” De kristne gav uttrykket et helt annet radi-

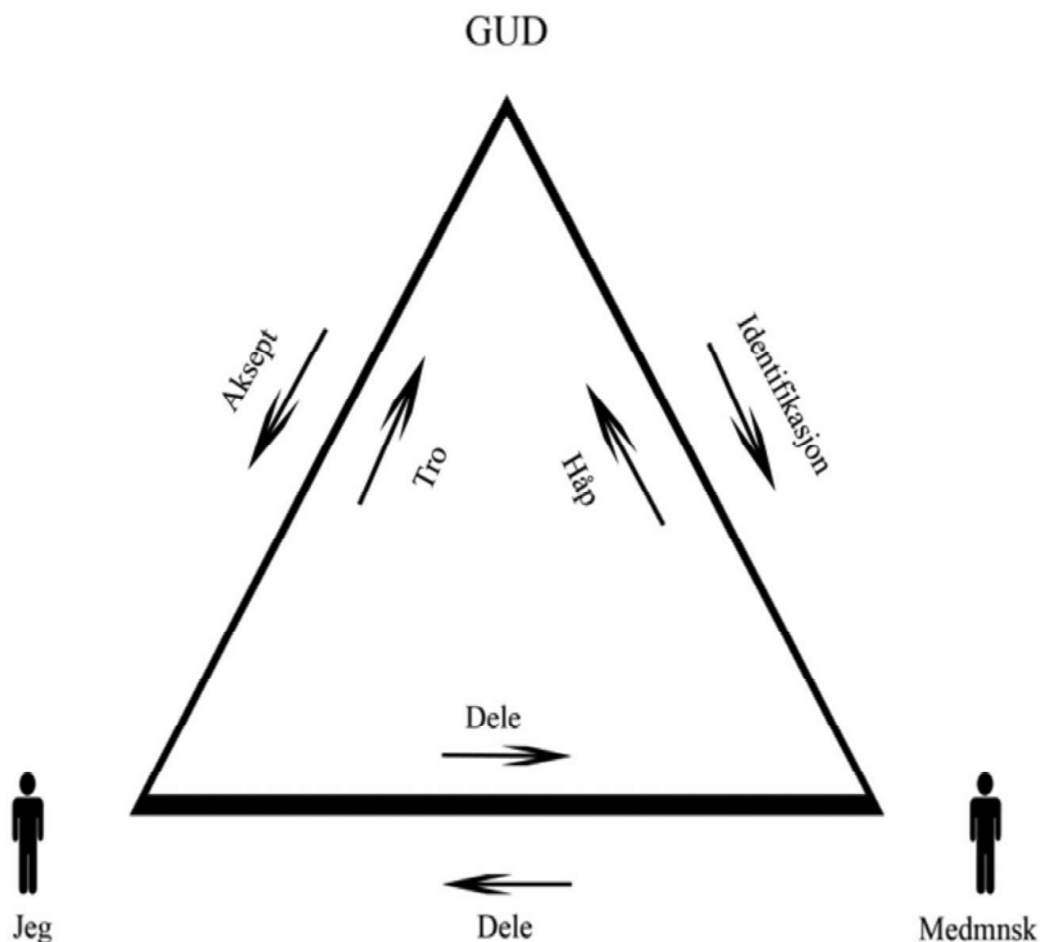
kalt og positivt innhold. Vi skal siden se at dette hadde sammenheng med hvordan Jesus innførte helt andre verdinormeringer.

Det kan være meningsfylt å fremstille dette gjennom en skisse:

Aksept – venstre pil nedover

Diakoniens fødested

Da Jesus fremstod, presenterte han ikke bare en ny lære, men også et nytt *menneskesyn*. Datidens kultur definerte lett menneskets verdi ut fra prestasjon – mer enn ut fra identitet. For første gang får utsatte og utstøtte menneskegrupper en *identitet* og en verdi. I evangeliene leser vi for eksempel om et nytt forhold til spedalske og til blinde. Samtiden regnet med at det



måtte være et årsaksforhold bak lidelsen, en synd som var begått. Videre er vi vitne til et helt nytt og radikalt forhold til kvinner, der disse i samtiden ikke engang hadde vitnerett i rettssaker.

Vissheten av å være skapt i Guds bilde og frikjøpt i Kristus skapte en helt ny identitet og verdi. Selvfølgelig knyttes til "å være", mer enn til begrepet "gjør". Dette innebærer at den energi som mennesker i andre ideologier, – ismer og religioner må bruke på å tilfredsstille makter og på diverse selvforløsningsprogram, kan det kristne mennesket omsette diakonalt. Den aksepterende Gud gjennom Jesus Kristus behøver ikke denne energien for sin egen del, og mennesket trenger den ikke selv. Med andre ord: Diakonien opphav ligger i å være akseptert.

Dermed kan en si at det alltid vil være et *samsvar mellom gudsbilde og diakoni*. Dette betyr selvsagt ikke at det er vanskelig å finne gode gjerninger innen andre religioner. Hvilket inntrykk gjorde det ikke på oss da buddhistiske thailendere la egne utfordringer til side for å hjelpe nordmenn og andre utlendinger under tsunamien for noen år siden. Jesus går til og med så langt at han sier at "selv de som er onde vet å gi sine barn gode gaver" (Matt. 7,11).

Diakoni fungerer best når misforståelser i forhold til gudsbilde og selvilde er ryddet av veien og man har fått en tydeligere innsikt i hva det er som styrer ens liv. Dette gjelder både utøveren av diakoni og den som er diakoniens mottaker. Med diakoniens opphav i å være akseptert, vil dette føre frem til et forbilde: "Vis det samme sinnelag som Jesus Kristus!" (Fil.2,5).

Det mest illustrerende eksempel fra evangelietekstene er beretningen om Jesus som vasker disiplenes føtter (Joh. 13). I vår tid er det vanskelig å forestille seg

radikaliteten i denne handlingen. Selv ikke jødiske slaver skulle gjøre dette, bare slaver fra andre folkeslag. Jesus mister ikke identitet gjennom en slik handling, men blir et forbilde. Kort formulert kan dette uttrykkes slik: *Diakoni er å bøye seg ned – uten å miste identitet*. Dette kommer til uttrykk gjennom en horisontal grunnlinje som vi skal omtale siden.

Tro – venstre pil oppover

Akseptet imøteser en respons og en konsekvens. *Konsekvensen heter diakoni (grunnlinjen), og responsen heter Tro*.

Diakonien har sitt utgangspunkt i den kristne menighet. Dette innebærer at diakoni ikke er for spesielt interesserte, men en *konsekvens* av det å høre Jesus Kristus til.

Tro er iblant vanskelig å definere. Ord som man har brukt mange ganger har lett for å tømmes for innhold, eller enda verre: Man legger inn forestillinger hentet fra andre sammenhenger eller fra egen tradisjon og historie. For å korrigere slike feilaktige forestillinger kan det være hensiktsmessig å bruke bilder. Kristen tro lar seg for eksempel uttrykke gjennom begrepet "troens rom". Bildet tar utgangspunkt i 2. Mos. 12 ff som beskriver den siste natten israelittene er i fangenskap. Det må ha vært en spesiell natt for israelittene i Gosen.

Påbud om usyret brød, oppbrettede kjortler og blod på dørstolpene og dørbjelken. Skal tro hva de har følt? Tipper at hele det menneskelige mangfold av følelser har kommet til syne etter hvert som de har hørt skrikene fra andre siden av byen når den straffende engelen for frem. Noen må ha gjemt seg i en krok, og sagt til seg selv at dersom dette går vel, da går alle ting vel. Andre har stått begeistret ved utgangen og bare ventet til morgenen og den begynnende ørken-vandring, mens

noen kan ha stått midt på gulvet med skulende blikk opp mot blodet på dørstolpene og dørbjelken. Felles for dem er at de var i troens rom. Guds straffende engel gikk forbi de små hus med blodet– og vi vet at dette er et bilde på den nye pakt med Kristi blod malt på vårt livs hus.

Diakonien forholder seg ikke bare til det *prinsipielle*. Diakonien forholder seg også til *det menneskelige mangfoldet* i dette troens rom, hvor man gir mennesker rett til å innrømme at livet kan være angstfylt, til tider fylt opp av begeistring – men også av tvil. Diakonien skal i troens rom formidle den sannhet at man ikke av den grunn faller ut av rommet.

Diakonien har med dette en viktig oppgave i å formidle troens hvile samtidig som man skal forstå menneskers uro. Man aner konturene av en diakonal oppgave med front mot den herlighetsteologi som lett blander lykke og helsebegreper inn i troslivet, og dermed mer eller mindre uforvarende gjør troen til en prestasjonssak. Nå er det ikke slik at troens rom utelukker kritiske vurderinger av hvordan oppgaver blir utført, men en kan hente trøst i forvissningen om at en menneskelig normaltilstand også innebærer svingninger i psyke, trivsel og visjon.

Det er ikke dette som får en til å falle gjennom gulvet eller gjennom veggen i troens rom. *Tvil er ikke det motsatte av tro*. Tvilen vil gjerne tro, men opplever det vanskelig. Det motsatte av tro er vantro, en forherdelse som motsetter seg blodet malt på dørstolpene og dørbjelken – for fremdeles å være i bildet. For til sist virkelig å sende med hverandre noen trøstefulle ord, så står det i Judas' brev v. 22: "Dem som tviler, skal dere ha barmhjertighet med". Dette får vi la være en appell til tålmodighet og storsinn overfor våre medvandrere.

Dele – grunnlinjen

Diakoni synliggjør radikaliteten i Jak.2,1: "Mine brødre! Dere kan ikke tro på vår Herre Jesus Kristus, herlighetens Herre, og samtidig gjøre forskjell på folk."

Realiteten i dette er at grunnlinjen må være *helt horisontal*. Diakoni innebærer ikke at det er en som har "fått livet til" som hjelper en annen som "ikke har fått det til". De to figurene på grunnlinjen kan når som helst bytte plass. Diakoni er å gå et stykke vei sammen i livet.

Dette betyr også at det er en diakonal oppgave å hjelpe den fattige i vid betydning til å gjenvinne selvrespekt. *Fattigdom er i seg selv en krenkelse*. Dostojevskij forteller for eksempel i "Fattige folk" om hvordan fattigdom og manglende selvrespekt gjensidig forsterker hverandre. Å dele sitt liv med hverandre innebærer også å hjelpe hverandre til selvaktelse, til å ta ansvar for sitt liv, vedstå seg livet. Diakoni innebærer å hjelpe mennesker til å være voksen. På denne bakgrunn blir det riktig å si at ingen dypest sett er objekter for vår diakonale virksomhet. De er *med*-subjekter. Det kan i vår sammenheng være viktig å bruke et utvidet fattigdomsbegrep. Våre fire unge venner er antagelig ikke økonomisk fattige, men de er fattige på relasjoner, trøst, innsikt og omsorg.

Diakonien er her stadig utsatt for utfordringer: *Grunnlinjen kan helle oppover*, og den kan helle nedover. Begge deler blir like galt. Heller den oppover, fra venstre mot høyre, handler det om et redusert egenverd, at Gud nok ikke var så heldig den dagen jeg ble skapt. På ulykkelig vis oppstår det noen ganger i kristne miljø en slags fromhetsøvelse i det å presentere elendighet i eget liv. Man bør helst ha dårlig samvittighet dersom en ikke har dårlig samvittighet. Teologisk innebærer

dette en sammenblanding av syndserkjennelse og dårlig selvbilde.

Den motsatte varianten er at *grumlingen heller fra venstre og nedover mot høyre*. Man nedvurderer sitt medmenneske fordi adferd eller personlighet ikke stemmer med innarbeidede, uskrevne normer og regler.

Vår venn Petter hadde drukket seg full i fortvilelse over farens og søsterens død. Det var nok mange som ikke kunne akseptere en slik adferd, og noen vendte ham ryggen. Et sunt kristent ungdomsarbeid vil gjennom sitt diakonale engasjement motvirke slike holdninger. Dersom Guds kjærlighet bor i menneskers hjerter, så vil den kjærlige innsikt prege deres innsikt og adferd.

En utmerket beskrivelse av nevnte tankegang finner vi i Galaterbrevet: Paulus er sjokkert, og spør hvorfor galaterne så raskt har vendt seg bort fra et sant evangelium. Foranledningen var fornuftig nok: Hva skulle de jødekrystne gjøre med alt det de tidligere hadde lært av lover og forskrifter? Skulle de bare "kaste Moses over bord"? Det aner Paulus at kristendommen kan utvikle seg til en jødisk sekt dersom han nå ikke får forklart at de mange rituelle bud ikke har noen betydning lenger. "Her er det bare en ting som gjelder – troen virksom ved kjærlighet." (5,6)

Dersom man holder fast i alle de detaljerte forskriftene, så vil dette utvikle seg til noe som kommer i tillegg til troen – en surdeig som over tid vil gjennomsyre hele deigen.

Men – det aner Paulus at denne friheten lett kan svinge over i den motsatte ytterlighet og bli til anarki – en frihet fra alle lover og regler. Denne faren setter han en stopper for ved nettopp å presentere diakonien som den rette veien. "Frihet – ikke som påskudd for den syndige na-

tur..., men tjen hverandre i kjærlighet." (5,13)

Og så ser vi at den rene omsorg ("Bær hverandres byrder" – 6,2) utfordres av at enhver også skal bære sin egen byrde (6,5). *God diakoni er å hjelpe mennesker til å ta vare på sitt eget liv – og stå oppreist.*

Identifikasjon – høyre pil nedover

En av de store diakonale tekster er historien om dommen i Matt. 25 – der menneskeheten står oppstilt til venstre og til høyre. Til dem på den høyre siden blir det sagt: "Jeg var sulten og dere ga meg mat, tørst og dere ga meg drikke etc". Disse blir tydelig overrasket over dette, og vender spørsmålet tilbake: "Når så vi deg sulten, tørst etc?" Svaret er ganske revolusjonerende: "Hva dere gjorde mot en av disse mine minste brødre, gjorde dere mot meg". *Gud har altså identifisert seg med Ole, Reidun, Petter og Lise.* En diakonal holdning og handling har derfor ikke bare medmennesket som adresse, men Gud selv.

Det må være noe av denne innsikten som fikk Mor Theresa i Calcutta til å utbryte følgende etter at en amerikansk turist hadde sett henne stelle et illeluktede menneske på gata idet han sa at det der ville jeg ikke ha gjort for en million: "Ikke jeg heller!"

De urkirkelige tekster tordner mot gnostiske løsningsforsøk som splitter mennesket opp i deler, der ånd og sjel hører til de edlere deler av mennesket, mens kroppen er noe annenrangs som sjelen og ånden av uheldige årsaker har tatt bolig i. Som Gud ikledde seg kropp og menneskelighet, skal også diakonien gjøre det. Jesus gråt foran Lasarus grav, selv om han umiddelbart etterpå kom til å vekke ham opp fra de døde. Det første er en radikal identifikasjon med det menneskelige og

de menneskelige følelser, mens det andre er tegnhandlingen som peker ut over seg selv.

Vi har tidligere sagt at menneskene på grunnlinjen når som helst kan bytte plass. Det vil si at Gud identifiserer seg både med mottakeren og utøveren av diakoni. Også det diakonalt arbeidende menneske har behov for å leve i den visshet at nå utfører han eller hun Guds gjerning.

Kristent ungdomsarbeid i en pluralistisk kultur vil kunne lære mye av den første kristne kirke. De må nettopp ha forstått dette med identifikasjon.

Av Ignatius' brev til smyrnerne ser vi hvordan diakonene formaner til å holde fast ved de oppgaver de er kalt til:

Må aldri rang få gjøre noen oppblåst, for hovedsaken er tro og kjærlighet – intet finere finnes. Men se på dem som har en annen oppfatning om den Jesu Kristi nåde som er kommet til oss – se hvor motstridige de er mot Guds vilje. Det ligger dem ikke varmt på hjerte å holde kjærlighetsmåltider, ta seg av enken, den farløse, en elendig, en fengslet eller en nettopp løslatt (slave), en sultende eller tørstende.

Mens den gode livsstil kommer frem i brevet til Diognet ca. år 140:

De kristne adskiller seg verken ved bosted, språk eller sedvaner fra andre mennesker... De bor i sine fødebyer - men som fremmede... Hvert sted i det fremmede er deres fedreland, og deres fedreland er for dem et utland. Som alle andre gifter de seg og får barn, men de setter ikke sine barn ut. De har felles bord, men ikke felles seng. De bor på jorden, men har sitt borgerskap i himmelen. De elsker alle, og alle forfølger dem... De gjør godt, og de dødsdømmes.

Og dersom det er en fattig eller trengende imellom dem – og de

ikke har noe til overs – så faster de to – tre dager, slik at de kan dekke den trengendes behov for ernæring. (Aristides-apologien 15).¹³

Håp – høyre pil oppover

Hvem har ikke stilt alle de grunnleggende spørsmålene om lidelsens problem? Ikke bare ut fra en teoretisk betraktning, men også ut fra smertelig erfaring. Diakonien kan alltid bringe håp. Det kan tenkes at håpet sprenger dette livsløp, og må henvises til en fremtidig situasjon i fullkommenheten. Utfordringen ligger i ikke å gjøre dette til herlighets-teologi: En teologi der man oppfører seg på jorden som om man allerede var i Himmelen. Slik tenkning inneholder ulike grader av magiske elementer: Bare din tro er sterk nok, bare du ber slik og slik, så har ikke Gud noe valg. Man tenker seg at den troende har fått fullmakter, rettigheter og evner som Gud ikke siden kan trekke tilbake.

En herlighetsteologisk forkynnelse av denne type vil være en mental katastrofe for Petter i all hans uforståelige sorg.

Diakoni er tegnhandlingen som bringer håp, men som samtidig skal ta hensyn til nå-situasjonen. Spissformulert kan vi uttrykke dette slik: Vi vet at Jesus gikk på vannet, men stort sett tok han båt. I det store og hele forholder diakonien seg til de skaperteologiske virkelighetsområder som vi er omgitt av.

1. Kor 13 sier at profetiske gaver skal ta slutt, tunger skal tie, og kunnskapen skal ta slutt. Men – kjærligheten faller aldri bort. Kjærligheten fortsetter inn i evigheten. Vi tror at denne kjærligheten uttrykkes gjennom diakoni. Kjærligheten må nemlig ha et nedslagsfelt. Den må vise seg i noe. Den kan ikke bare forholde seg til ord og teorier.

Relasjonskompetanse

Oppsummerende og avslutningsvis presenteres noen tanker om hva som bør kjennetegne en ungdomsleder.¹⁴

Både ledere, sjelesørgere og predikanter er forskjellige. Det er et gode i seg selv. Ulike former for fremtreden gir et mangfold, og denne ulikheten treffer forskjellige mennesker hjemme. Det betyr imidlertid ikke at all oppførsel er like god. Det må finnes et overordnet sett av regler og normer for hvordan en skal oppføre seg. Det kan til og med være at en spesiell måte å opptre på ikke kan gå under betegnelsen ”gal”, men det er ikke dermed sagt at oppførselen er ”klok”.

Personkompetanse har å gjøre med lederens egen person. Lederen trekker med seg sin egen historie inn i møtet med andre mennesker som han/hun skal være leder for. Denne historien kan være mangfoldig, og opplevelser i eget liv kan kaste skygger inn over møter med andre mennesker.

Alle miljø, også kristne, har autoritetspersoner med makt. Det er ikke galt i seg selv. Motsetningen til usunn autoritet er sunne måter å forholde seg til makten på. Det kan være grunn til å dele autoritetsutøvelsen inn i ulike kategorier, sortert etter sunnhetsgrad.

Den sunne autoriteten vet om sin makt, og er selv i stand til å sette grenser for den. Det er ikke nødvendig å forklare ham hvilke grenser som gjelder. Han viser evne til selvinnsett og kan være selvkritisk. Med til sunnhet hører at han til tider må hjelpe sine unge venner til å beskytte seg mot seg selv. Han forstår at menneskers følelsesmessige reaksjoner overfor ham kanskje ikke handler om ham selv, men om uløste emosjonelle bånd i dette menneskets egen historie.

Den usunne autoritet vet om sin makt, men han vil ikke, eller er delvis ikke i

stand til, å begrense sin egen maktutøvelse. Det kan ha startet ved at en visjonær ung mann har samlet rundt seg noen venner som han har presentert noen ideer overfor. Disse har tent på ideene og fått tiltro til mannen som brakte ideene som en slags leder. Da de ikke fikk gjennomslag for de nye ideene i deres ”moderne-nighet”, hoppet de av og dannet deres egen separatistbevegelse. Siden har det hele utviklet seg til en slags guruisme der lederen har blitt tillagt mer makt. Kanskje går det an å beskrive noen trekk ved personligheten – om enn med forsiktighet, som *karismatisk og selvopptatt*.

Karismatisk er ikke et uttrykk som skal begrenses til det religiøse vokabular. Max Weber har gitt denne definisjonen av karisma: ”Karisma er en spesiell kvalitet hos en individuell personlighet gjennom hvilken han eller hun skiller ut fra vanlige mennesker og behandles som begavet med overnaturlige, overmenneskelige eller i det minste ekstraordinære krefter eller kvaliteter. Disse kan ikke oppnås av det vanlige menneske, men behandles som om de skulle være av guddommelig opprinnelse eller som eksemplariske, og på grunn av disse behandles individet som leder.”¹⁵

Når det gjelder selvopptatthet, må en være forsiktig med å generalisere, da denne gruppen ledere selvsagt ikke er ensartet. Noen ganger er selvopptattheten så fremtredende at den kan minne om det psykologien kaller narsissisme. Da vil man bl.a. forklare det med en dyptliggende opplevelse av litenhet, av selvforkastelse. Denne følelsen er så gjemt under et tykt forsvarsverk.

Noen ledere kan ha en turbulent fortid, men denne fortiden blir utnyttet i systemet for å vise hvordan mennesker kan forandres gjennom rett påvirkning og ny innsikt. Vedkommende har imidlertid

ikke helt forandret måte å opptre på. Det trengs stadig påfyll av selvbekreftelse for at ikke den fortrenge smerte skal komme opp til overflaten. Denne grandiositeten kommer bl.a. til uttrykk ved å herske over andre. Man krever særrettigheter, beundring, og viser ingen evne til empati overfor andre mennesker.¹⁶

Denne herskingen kommer blant annet til uttrykk gjennom en stadig veksling mellom idyllisering og devaluering. Når disse personlighetstrekk får spillerom i religiøse miljø, gis det hele næring gjennom å utnytte synd, skyld og tilgivelsesaspektet fullt ut. Lederen som i det ene øyeblikk kan sable ned sin forsamling og kalle dem både udugelige og ugudelige, er den samme som i neste omgang opptrer som en modernisert utgave av engelen Gabriel, der det fremstår som høyst usikkert om nåden formidles fra en guddommelig makt, eller om den bunner i pastorens egen nådefulle person.

Personkompetanse utvikles ikke i et tomt rom. I møte med andre mennesker vil den unge leder lære å kjenne både seg selv og andre, lære av andres innsikter og møte egen svakhet og styrke. Det er grunn til å understreke verdien av veiledning. Veiledning er ikke den mislykkede leders rop om hjelp, men uttrykk for den innsiktsfulle erfaring av at vi alle er underveis, og at ingen er utlært. Den sunne leder er seg bevisst at han ikke er et overmenneske som skal dyrkes, men er en medvandrer som Gud har pålagt et ansvar.

Kommunikativ kompetanse er evnen til å tale og lytte, og til å la disse to egenskaper vekse i en innsiktsfull balanse. Mange av oss kan tenke tilbake på mennesker som hadde lyttingens gave og egenskap, der ikke noe syntes å ha hast, og der de stille og ordløse minutter ikke ble pinlige. Lyttende stillhet og åpen, reflekterende tale hører sammen.

Hermeneutisk kompetanse handler om å møte og fortolke for å kunne forstå. Den andre er en helt spesiell person. Ordtaket ”På seg selv kjenner en andre” er helt feil. På seg selv kjenner en ikke andre i det hele tatt. Lederegenskap innebærer å se den andre personen som et helt spesielt og verdifullt individ med egen historie og egne forutsetninger. Like fullt handler det om å se den andres historie (den lille historie) i Guds historie (den store historie). Det er to mennesker som møtes i en veksling mellom nærhet og distanse og en felles refleksjon. Det er jo ikke til å komme forbi at dette krever spesielt mye i et pluralistisk samfunn hvor det slett ikke er enkelt å forstå den andres tankegang (Lise), og der det kan være svært smertefullt å være lyttende empatiske til andres sorg eller overgrepshistorier (Petter og Reidun).

Teoretisk kompetanse kan sees under overskriften ”all kunnskap er nyttig”, og ”all erfaring kommer godt med”. Det gir trygghet i møter med andre mennesker å vite hva slags kultur de hører til, hvilke interesser de har, hva som ligger bak en spesiell adferd etc. Dette leder tanken over til siste refleksjon:

Åndelig kompetanse, som kanskje er det området der lederens egen erfaring blir mest synlig – med kjennskap til egne nederlag og seire på troens vei. Den sunne leder er kjent med tvil og anfektelser, men også bønnens gleder og takksigelser. Dette gir et verktøy til å kunne møte andre i samme situasjon. Å kunne fortelle, og samtidig å kunne lytte til andres troshistorier, har blitt til velsignelse i mange kristne forsamlings liv. Åndelig kompetanse er å kunne se livshistorie og troshistorie samlet.

Vi møtte fire unge mennesker innledningsvis. De er svært forskjellige, og de har ulike smerter og erfaringer i livet.

Åndelig kompetanse er å møte dem individuelt. Hva kan vi formidle fra Gud til den enkelte og deres livskrise, uten at de blir skuffet, desillusjonert eller vaksinert?

Åndelig kompetanse sier ikke minst noe om bønn, men ikke bare om egen

bønn. Denne kompetansen lever i vissheten av ordene i Joh. 17 om at Jesus Kristus til enhver tid går i forbønn også for ledere. Så er vi da ikke overlatt til oss selv, men er betrodd en viktig og verdifull oppgave.¹⁷

Noter:

1. Rom 3,23
2. Se Tor Wennerberg, *Vi er våre relasjoner: Om tilknytning, traumer og dissosiasjon* (Oslo: Arneberg Forlag, 2011).
3. Wennerberg, *Om tilknytning*, s. 21.
4. James W. Fowler, *Faith Development and Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress Press, 1987) og Göran Bergstrand, *Från naivitet till naivitet* (Stockholm: Verbum, 1990) har gitt inspirasjon til disse tankene.
5. Berit Okkenhaug, *Når jeg skjuler mitt ansikt: Perspektiver på skam* (Oslo: Verbum, 2009).
6. Finn Skårderud, "Flukten til kroppen. Senmoderne skamfortellinger", i P. Gulbrandsen, P. Fugelli, G.H. Stang & B. Wilmar (red.) *Skam i det medisinske rom* (Oslo: Gyldendal Akademisk, 2006).
7. For utfyllende beskrivelse, se Okkenhaug, *Når jeg skjuler*, 24 ff.
8. Se Aksel Sandemose, *En flyktning krysser sitt spor* (Oslo: Aschehoug 2002). Gjennomgående tematikk: "Du må bare ikke tro at du er noe!"
9. Joh. 1,12.
10. *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid* kan lastes ned her: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=3167>.
11. Glimt fra en telefonsamtale.
12. For videre lesning, se Arne Tord Sveinall, *Troende til litt av hvert: om religiøs sekterisme og sjelesorg* (Oslo: Verbum 2000).
13. Se Steinar Johansen: "Diakoner og diakoni i kirkens første århundrer", i Alf B Oftestad (red), *En bok om kirkens diakoni* (Oslo: Luther Forlag, 1980). Sitater fra brevet til Diognet, s. 247, Ignatius' brev til smyrnerne – s. 242, fra Aristides-apologien, s. 252.
14. For videre lesning, se Leif Gunnar Engedal, "Utvikling av sjelesørgerisk kompetanse" i *Tidsskrift for Sjelesorg* nr. 2, 2004.
15. Karl-Erik Nylund, *Att leka med elden: om livet på sektens villkor* (Stockholm: Sellin & Partner, 1998) s. 96.
16. Alv A Dahl og Aud Dalsegg, *Sjarmør og tyrann: et innsyn i psykopatens verden* (Oslo: TANO, 1997) s. 83.
17. *Avsluttende kommentar*: Det er selvsagt ikke meningen at denne artikkelen skal ta motet fra unge ledere. Vi er alle underveis, og vi kan alle bli flinkere. Hensikten har vært å peke på noen områder som vi tror er mest aktuelle for ledere å fordype seg i. Så får en selv finne ut av hvilket område som er mest brennbart ut fra den aktuelle situasjon en står i.

Kan man konsumera Gud?

Stefan Lindholm
Redaktör för Theofilos
red@theofilos.nu

I dag kan vi resa jorden runt, sova i främlingars soffor, byta hus för en vecka, ”WWoofa”¹ på ekologiska bondgårdar. Vi kan skapa en politisk revolution i arabvärlden genom facebook och ställa till med internationella konflikter eller bli kändisar med egen TV-serie genom youtube. Allt detta finns på blott ett knapptrycks avstånd. Möjligheterna som den moderna teknologin öppnat upp är historiskt sett unika. För inte så länge sedan levde vi med postens snigelbrev, två TV-kanaler och fast telefoni. Det känns som en annan tidsålder. Tiden verkar gå fortare med den tekniska utvecklingen och med nya produkter som avlöser varandra. För att ta ett par bekanta exempel: iPhone lanserades 2006 och Facebook 2004 (som börsnoterades i år och nu har en miljard användare) men det känns som de funnits mycket längre. Även om inte alla i vår samtid är lika engagerade i teknikflödet och den kultur som det skapar (och har skapats i) så är ingen oberörd. Man måste t.ex. ha en (relativt ny) dator med internet och mobil för att få billigare och förmånligare tillgång till flera privata och offentliga tjänster i dag i Sverige – alltifrån försäkringskassan till att beställa tågbiljetter. Utvecklingen förefaller inte heller mattas av.

För en del känns allt det här som vardag, som om det aldrig funnits en tid före den teknologiska revolutionen. Och de har helt rätt för de har inte upplevt någon annan tillvaro, eftersom de vuxit upp med teknologin i hemmet, på skolan, på arbetsplatsen, på fritiden och i de sociala

gemenskaperna. Detta är generationen som inte är imponerad av vad en dator kan göra utan de tar för givet att man kan göra det mesta med en dator. Detta är *generation y*.

Vi ska i den här artikeln lära känna generation y genom att kontrastera deras attityder, värderingar och idéer med den något äldre generation x. Generation x är numera ett ganska väletablerat begrepp i vår kultur. Generation x, d.v.s. de som är födda på 60- och 70-talen, börjar nu växa upp – sent om sider! – och betalar lån, går ut med hunden och går till ICA. De börjar likna sina föräldrar. Samtidigt har deras barn och småsyskon – som många av dem aldrig trodde de skulle skaffa, av rädsla för att likna sina föräldrar – börjat ta sig in i vuxenvärlden, in i den värld som generation x hade så svårt att passa in i. Efter att ha beskrivit generation y, kommer jag att reflektera teologiskt över de utmaningar som möter generation y i mötet med den kristna tron, speciellt med avseende på deras syn på frihet, identitet och konsumtion.

Två kvalifikationer

Innan vi går in på kontrasterna mellan generation x och y, finns det ett par saker jag vill kvalificera. För det första finns det många likheter mellan generation x och y. För att nämna några uppenbara: de är båda *technofreaks*², konsumister, relativister och postmoderna. Så när jag i vad som följer talar om kontraster mellan generation x och y handlar det ofta om att generation y har en viss egenskap i högre

utsträckning än generation x, inte om absoluta skillnader. Det gör inte jämförelsen irrelevant, för även betoningsskillnader mellan olika generationer indikerar ofta ett djupare skifte i kulturen.

Kanske är det överflödigt men det bör ändå sägas: kontrasterna skall förstås som en generell beskrivning av generation x och y. Mer specifikt är det en generell beskrivning av ett kulturellt sammanhang som odlar de preferenser, attityder och idéer som utmärker generation x och y samtidigt som de beskriver individer i detta kulturella sammanhang.

Det finns en ömsesidighet mellan individen och gruppen å ena sidan och kulturen å den andra: kulturen byggs av individer och grupper och de formas i sin tur av kulturen. Båda bygger på varandra. Eftersom detta samband mellan individen/gruppen och kulturen är dynamiskt och inte mekaniskt betyder det också att det går att finna individer som faller utanför generation x och y men med samma särdrag. (Många 55-plussare har samma attityd, värderingar och kläder som sina barn.) Det som rättfärdigar generaliseringen är att den kultur som växer fram drivs av generation x och, nu i större grad, av generation y eftersom de är *både måltavlor och de primära skaparna av den*.

Värderingar och attityder

Jag är född 1975 vilket gör att jag känner igen värderingar och attityder från både generation x och y, även om jag upplever att jag riktigast beskrivs som en generation x:are.³ Jag är t.ex. tillräckligt gammal för att ha ringt på familjens kobrateltelefon, haft maskinskrivning som skolämne och ung nog för att se de första datorburkarna installerade i skolans datorsal, haft mitt eget Donkey Kong II (dataspel) och skaffat egen mobil på gymnasiet. Vet inte om det ger mig någon speciell

insikt mer än att jag har en viss intuitiv igenkänningsförmåga i båda generationerna.

Benämningen generation y ska alltså förstås mot bakgrund av generation x. Termen generation x slog igenom med Douglas Couplands bok *Generation X: Tales for an Accelerated Culture*⁴ och refererar till dem som är födda på 60 till 70-talen, barn till dem som byggde väldfärdsamhället (*baby boomers*). De kallas generation 'x' för att de ansetts vara 'den förloerade generation' (*The lost generation*). De är cyniska, apatiska och bryr sig mest om sig själva och sin karriär. I allmänhet utmärks generation x av att ha låga förväntningar på tillvaron baserat på sin cyniska och apatiska utblick.

Till skillnad från generation x är generation y mer framåt, drivna och ifrågasättande eftersom de hela tiden frågar varför. De kallas generation "y" eftersom det låter likadant som "why" på engelska. Generation y har vuxit upp med att snabbt och effektivt lära sig sovra och välja i den informationsflod som sköljer över den moderna människan genom olika medier. De har på egen hand fått en grundkurs i kritiskt tänkande. Ekonomen Anders Parment citerar en av sina studenter: "Den här föreläsningen om kritiskt tänkande är ganska onödig. Det har vi växt upp med."⁵

En likhet mellan generation x och y är deras cyniska blick på världen: de vill se igenom det bedrägliga i kulturen, fusket och hyckleriet. Ungefär så som författaren Stieg Larssons hjältinna i *Millenium*-serien, Lisbet Salander, känner ett behov av att hacka en annan människas dator för att visa vad som döljer sig bakom ytan. Båda hyser en misstro mot auktoriteter och institutioner som staten, familjen och kyrkan. Men hos generation y finns även ett ambitiöst drag. Det grun-

dar sig i att de blandar sin cynism med ett slags idealism.⁶ De delar nämligen inte på djupet generation x's cyniska inställning. Generation y vill se igenom korrupsion men för att *förändra* världen. De har, till skillnad från generation x:are, en stor tilltro till sin egen roll som världsförbättrare och ställer därför högre krav på sig själva och andra. Den senaste tidens protester mot orättvisa och förtryck på olika håll i världen har till stor del organiserats genom sociala medier. De är ett uttryck för en hållning som inte bara säger att staten är korrupt (cynism) utan också att vi tar det i våra egna händer, vi kan göra något åt vår situation själva (ambition).

Generation y's höga förväntningar på sig själva och andra har att göra med att föreställningsförmågan är väl utvecklad, eller utvecklad på ett annat sätt än hos generation x.⁷ Gränserna för vad som är tänkbart, förefaller vara mindre och färre. Här finns förmodligen en direkt koppling till hur man kan utforska alternativa liv eller konstruera sin identitet på internet (bloggar, rollspel och facebook).

Ett annan utmärkande drag för generation x är deras ironiserande över tillvaron vilket är en följd av deras cynism och misstänksamhet mot världen. Ironin definierade vad det var att vara cool för en hel generation och kultur när jag växte upp (t.ex. Simpsons och South Park). För generation y är det inte längre lika coolt att vara ironisk (även om de också är det i hög utsträckning). Naivitet och "nörderi" är helt accepterat. Det är det "nya cool". Tänk på dataspel och skattletande med GPS för vuxna samt fantasy-genrens framgång. Generation y utmärks av ett slags sorglös hedonism till skillnad från den bittra hedonism som kännetecknande generation x.

Frihet och identitet

Antalet val samtidsmänniskan måste göra

är förmodligen fler än någon tidigare generations. Generation x kände tyngden av dessa val men generation y upplever dem som en frihet, frihet att välja vem man vill vara. Och friheten att välja skattas högt av generation y. Så högt att den ses som en plikt; man måste välja annars är man feg eller konturlös, en *nobody*. (Och även om man är en nobody anses det som ett val.)

På facebook skapar du en bild av dig själv. Den måste inte stämma överens med verkligheten utan reflekterar ditt eget val av vem du är, eller vill vara, eller båda. Du väljer vilka bilder som är "du". Bilder vävs samman i inlägg som blir till berättelser. "Berättelser" (*narratives, stories*) är inneord i flera olika sammanhang, inte minst i affärsvärlden. Det hänger ihop med idén om nätverk och samverkan som ett sätt att leda framgångsrika företag och projekt. Man måste vara relationell för att kunna göra sitt företagande framgångsrikt. Detta är en skillnad i attityd till *baby boomer* generationen som växte upp direkt efter andra världskriget och som ansåg att information och rationella argument räckte. Generation x och i högre utsträckning generation y ser sig själva som berättande varelser vars liv vävs samman. De skriver om allt de gör och tänker och genom facebook och liknande vävs det samman med andra till en stor berättelse som inte har en enskild författare.

Detta med att skapa sin egen identitet genom livsval låter precis som klassisk existentialism. En grundtes inom existentialismen är att det inte finns något givet som bestämmer vad en människa är eller bör göra. Människan skapar sig själv, sin mänsklighet, genom sina handlingar och val. Enligt existentialismen finns inte en given mänsklighet, en essens, som uttrycks genom handlingar och val eftersom 'existensen föregår essensen'. Sålunda, med

den berömde franske filosofen Jean Paul Sartres ord: 'Människan är dömd till frihet.' Generation y är den senaste uppdatering av existentialismen, en som fått sin växkraft från teknikens framsteg, där möjligheterna till att skapa sin egen identitet är stora.

Friheten som generation y upplever är frikopplad från den skam som generation x kämpade med: de var en del av det plikt-baserade moralsamhälle som de hatade – föräldrarnas! – och kände sig obekväma med det. Detta skapade en inre spänning eller skam i en hel generation. De var en del av det men samtidigt ville de inte kännas vid det, inte upptäckas vara en del, av sina föräldrars materialistiska värderingar. Generation y har i hög grad överkommit denna typ av skam, de är hemma i det samhälle som växte fram under generation x's ungdomsår. Även om det är en förenkling kan vi observera hur detta tar sig i uttryck i familjen. Generations x's uppror mot föräldrarna handlade ofta om frånvarande föräldrar, inte minst fadern. De hade allt men få relationer och därför blev de apatiska och likgiltiga inför sina föräldrar och världen. För generation y's del handlar det inte om frånvarande föräldrar utan snarare alltför närvarande föräldrar som lägger sig i och vill vara kompis med sina barn, s.k. curling-föräldrar.⁸

Frihetskänslan tar sig också andra uttryck. Generation y vill leva och ha kul, de vågar göra saker öppet nu som min generation x inte gjorde. Internet och Reality-TV har delvis hjälpt till att omforma vad som är accepterat att göra och inte göra.⁹ Man kan göra slut med flickvännen på tåget i mobilen. Ställa frågor om allt. Offentligt! Det är en slags naivitet, en optimism och hunger på vad livet och andra kan bjuda mig på.

Samtidigt som generation y vill fatta

egna val och vara sina egna val tar de lång tid på sig att växa upp. De har fått möjligheten att kunna göra båda. Detta spås på av att vi lever i en kultur där ungdomen – tonåren! – är ett ideal. Detta är tydligt från vilka kroppsideal som syns på reklampelare och hur konsumtionsprodukter marknadsförs. Ungdomskulturen som fenomen, som började som ett subkulturellt ideal med 68-rörelsen, har i och med generation y blivit mainstream och norm för hela samhället.

Konsumtion och identitet

Generation y har vuxit upp under relativt stark ekonomisk stabilitet och ökat utbud av varor och tjänster för "vanligt folk" under 1990-talet. De materiella och ekonomiska fördelarna är inte längre det som utmärker "klass". Föräldrarna (och farföräldrarna) gjorde en materiell klassresa – men generation y har ofta inte gjort det. Generation x – trots att de växte upp i relativt materiell rikedom (de hade i alla fall TV!) – växte ändå upp med idealen att vara rädd om sina saker, att saker och ting kostar och att man inte kan få allt. Detta har inte generation y med sig på samma sätt.

För att förstå detta bör vi göra en skillnad mellan materialism och konsumism ur ett sociologiskt och ekonomiskt perspektiv. Det förra är liktydigt med en attityd som handlar om en för stark koppling till materiella ting och artefakter. Konsumismen har inte att göra med att vi bryr oss för mycket om materiella ting, snarare tvärtom. Alla materiella ting är utbytbara, de konsumeras och sedan kastas de bort. Detta göder den konsumtionskultur vi lever i. Den amerikanske teologen, William Cavanaugh, uttrycker det väl: "Det som verkligen karakteriserar en konsumistisk kultur är inte upptagenheten av saker utan *likgiltigheten* inför

dem. Folk lägger inte pengar på hög utan spenderar dem. Folk håller inte fast vid saker utan kastar bort dem och köper andra saker.”¹¹ Cavanaugh säger vidare att konsumismen handlar om att våra begär släpps lösa. Människans till synes outsläckliga och ändlösa begär efter framgång, identitet och lycka projiceras på materiella ting, som för en tid ger en illusion av det de utlovar. Men snart kommer nästa uppdatering och så byts varan ut för att uppehålla det aldrig slocknande begäret.¹²

Generation y är bekväma som konsumenter för de har accepterat att deras identitet och begär är knutna till konsumtionsprodukter. Eller rättare sagt, deras identitet uttrycks i *högre grad och mindre hämmat* än tidigare generationer gjort genom vad man väljer att köpa och konsumera. Den produkt du konsumerar utmärker din identitet, din tillhörighet. Anders Parment igen: ”Den sociala profilen av ett varumärke är viktig och har en emotionell koppling. Det är viktigt att rätt person har det, för idag är alla sitt eget varumärke.”¹³

Men givetvis är inte generation y's kultur harmonisk och enformig, allra minst i postmoderna tider. Samtidigt med konsumismen finns det en stark ekologisk-lopis-gör-det-själv-våg vilket gör det hela mer komplicerat. D.v.s. inom generation y finns det en stark rörelse emot konsumism, en praktisk kritik av det sättet att leva som konsumismen uppmuntrar till. I den här artikeln är inte denna trend i fokus men väl värd ett omnämnande, för att inte ge en ensidig bild. För generation y sammanfaller denna spänning – för och emot konsumismen – i den grundläggande existentialistiska hållningen att man måste göra ett val för att bli någon i världen och göra en skillnad: hemmafru eller karriärskvinna, ekologisk bonde eller

rockstjärna, författare eller fattigdomsbekämpare.

Det finns en annan aspekt av förhållandet mellan identitet och konsumtion. Man vill både vara sin egen och tillhöra en grupp och detta uttrycks genom att identifiera sig med konsumtionsprodukter som är bärare av identitet och värde bortom det rent materiella. Mer än tidigare generationer har generation y lyckats navigera mellan dessa starka, sociala identifikationskriterier och konsumtion. Det finns alltså två sätt att välja: att smälta in eller sticka ut. Så här säger en ung amerikansk kvinna om att smälta in: ”Jag tror att den handväska jag köpt säger att jag gillar att ha kul och vara kreativ, men att jag inte vill vara för ”flashig” och sticka ut och att jag inte försöker dra för mycket uppmärksamhet till mig.” Och en annan om att sticka ut: ”Jag gillar att ha min egen stil och ha på mig saker som ingen i min ålder har på sig. Det är skoj att mina vänner och alla på skolan väntar på vad jag ska ha på mig varje dag. När jag handlar kollar jag efter saker som är ovanliga...”¹⁴ Oavsett om man vill smälta in eller sticka ut förväntas man göra ett identitetsskapande val baserat på vad man har på sig, vilken musik man lyssnar på eller vilka prylar man äger. Konsekvensen blir att det är väldigt känsligt att kritisera eller ifrågasätta någon för vad de konsumerar eftersom deras identitet står på spel. Min iPhone är en förlängning av min person.

Likaså blir arbetet för generation y ett slags konsumtionsprodukt som kan brukas för det egna jagets självförverkligande. Den sociala identiteten uttrycks genom arbetsgemenskapen *och* det arbete man har. Inte som för baby-boomer-generationen där plikt eller lojalitet mot en arbetsgivare, organisation eller varumärke premierades. Generation y (i högre

grad än generation x) vänder sig emot en sådan modell för arbetsmoral. Man räknar med att hoppa runt på olika arbeten och inte nödvändigtvis stanna för länge eller i varje fall inte hela livet hos en arbetsplatsgivare. Passar inte ett arbete mig, eftersom det inte är "jag", kan jag alltid byta. Denna nya inställning till arbete ställer nya krav på framtidens arbetsledare och arbetsmarknad.

I en allt mer teknologiserad värld är det de som lärt sig att effektivt hantera tekniken som kommer att ha fördelar i konkurrensen om arbeten och företagande. Enligt ekonomer och framtidsanalytiker kommer framtidens (eller dagens) arbetsgivare att behöva lära sig mer om hur de kan ta vara på den resurs som förkroppsligas i generation y.¹⁵ Ty plikt moral och lojalitetsattityd som tills nyligen var utgångspunkten för arbetsmarknaden och samhället håller nämligen på att luckras upp. Generation y behöver en annan typ av ledarskap: mentorskap, coach, föräldra-modell, de vill ha mer att säga till om och bli hörda och uppskattade. Lojaliteten måste vara ömsesidig mellan arbetsgivare och anställd i ett slags dialogiskt förhållande. Detta har att göra med det vi var inne på tidigare att relationer och nätverkande har blivit viktigare för den postmoderna människan. Således, om man trivs på en arbetsplats och känner sig sedd, kan vara sig själv, har goda relationer o.s.v., finns det större chans att man stannar länge.

Många i generation y har vuxit upp och blivit en del av arbetsmarknaden. En del av dem börjar dock uppfatta friheten att välja mer som en börda och begränsning än som något positivt. (Till stor del beror detta på den nyss beskrivna konflikten mellan två olika modeller för arbetsmoral.) Loo Lönnroth talade för många i sin generation:

Det finns en rädsla för att inte göra det bästa av livet hos väldigt många. Vi har tusen valmöjligheter, det är bara att ta för sig, och lyckas vi inte är det vårt eget fel. Och det är så mycket man ska hinna med! Vi verkar kanske bortskämda och det är vi, men vi är också väldigt vilsna.¹⁶

Denna erfarenhet av att valmöjligheterna man trott vara en frihet men som visat sig vara en börda är en (av flera) orsaker till att generation y:are i dag tidigt blir "utbrända". Det är en annan slags vilshenhet än generation x upplevde, en ungdomskultur som försöker att växa upp i en gränslös och infantiliserad kultur.¹⁷

Att böja sig för Gud som Skapare

Jag vill avslutningsvis reflektera teologiskt kring de utmaningar, som generation y står inför i mötet med den kristna tron, speciellt i anknytning till vad som tidigare sagts om identitet, frihet och konsumtion. Till att börja skulle jag vilja säga att generation y's uppdaterade form av existentialism genererar en dröm om absolut frihet från alla former av beroendeförhållanden. Frihet från sitt förflutna, institutioner och religion. Det betyder inte att sådant är ointressant för dem, för generation y skapar sin identitet genom att välja i sådana frågor. Frihet att välja sin egen identitet innefattar också friheten att beskriva verkligheten: mig själv, medmänniskor, samhället, kyrkan, Gud. Frågor om t.ex. religion handlar inte för generation y så mycket om bevis för Guds existens (eller den kristna trons rationalitet) som om Gud har några anspråk på mitt liv som kan påverka min frihet.¹⁸

Drömmen om frihet uppkommer (delvis) och hålls levande genom konsumtionssamhällets mekanismer vilka överförs på andra områden i livet. Det är en attraktiv men bedräglig dröm eftersom

den utlovar något som den inte kan hålla. Konsumtionsprodukter gör att *känslan* av frihet ökar medan den *faktiska* friheten inte gör det. Och när ytan spelar lika stor eller större roll än djupet spelar jag ett farligt spel då besvikelsen ligger och lurar på mig, väntandes på mitt fall.

Jag vill i detta sammanhang återknyta till William Cavanaugh's distinktion som jag refererade till ovan mellan konsumism och materialism. Vi skulle kunna tala om *konsumtionens dilemma* mellan obegränsade begär och begränsade medel. Vi har oändliga begär som vi försöker möta med ändliga medel och måste därför ständigt byta ett ändligt ting mot ett annat då det visat sig inte kunna möta mitt begär. Detta dilemma är inte en historisk nyhet och inte unik för den moderna konsumismen (men det har i dag en ekonomisk och teknologisk underbyggnad som gör utbredandet av det globalt). Det har en strukturell likhet med antikens gnostiska och ny-platoniskt inspirerade filosofi som kyrkofadern Augustinus kämpade med. Augustinus slets mellan idealet och verkligheten, mellan det jordiska och föränderliga å ena sidan och det himmelska och oföränderliga å den andra. Åtrån stod ömsom i en himmelsk riktning och ömsom i en jordisk och allt som oftast i båda riktningarna. Han fann i ungdomen en viss tröst i teatern, senare i sex, filosofi och i religion (*manikeismen*). Till slut ledde hans kamp fram till omvändelsen till Kristus och kampen fångas i de berömda orden i inledningen till hans *Bekännelser*: "...vårt hjärta är oroligt tills det finner vila i dig".¹⁹ Augustinus måste i sin jakt på mening och lycka till slut kapitulera inför sin egen begränsning och upptäcker då, att han, som skapad varelse, sedan moderslivet varit beroende av Skaparen. Närmare i tid har vi Francis Schaeffer som sade något liknande: att

man måste böja sig för Gud som skapare först, innan man kan böja sig inför honom som frälsare.²⁰ Vägen till Gud måste börja med att man inser sitt grundläggande beroende av någon som inte är konsumerbar, utbytbar, utan outslitligt: Gud själv. Detta blir samtidigt vägen ut ur konsumismens ekorrhjul. På samma sätt som för Augustinus är det för generation y oerhört viktigt att gå tillbaka till, eller börja med, det faktum att vi är skapade varelser.²¹

Att bli beroende av något (eller Någon) som inte kan konsumeras är en enorm utmaning för alla människor i alla tider, inte minst för generation y. Det går emot allt de tror på eftersom de är övertygade om att frihet kommer från oberoende och att man själv har kontrollen över sitt liv och vem man är. Enligt kristen tro kommer djupast sett friheten från Gud genom det faktum att vi är skapade efter hans avbild, vilket innebär att vi är Guds medskapare. Vår identitet föregår således vårt val eller vår beskrivning av oss själva och vår plats i världen. Generation y's naturliga tendens är att söka en Gud som kan hjälpa dem att bli vad de själva vill vara, en identietsmarkör, inte den levande, okontrollerbare Guden som finns till.

Ett relaterat perspektiv som jag talat om ovan är föräldrarnas påverkan på ens religiösa tro (eller avsaknad därav). I en psykologiserad tidsålder är vi mycket intresserade och talar gärna om hur vår bakgrund har format oss. Generation x utmärktes av ett uppror mot sina föräldrar, deras värden och sätt att leva. De tyckte sig se igenom sina föräldrars tomma och materialistiska liv, men samtidigt var de en del av det och kände sig vilsna. Detta påverkade deras förhållande till Gud: de trodde sig kunna se igenom "gud", en Gud som var avlägsen och onå-

bar, men som de ändå inte kunde leva utan. Generation y har ett intimare förhållande och större förväntningar på sina föräldrar. Deras förhållande till Gud tenderar åt att kräva mycket av Gud, intimitet och direkthet. Men Gud är inte en curling-förälder. Gud är en oändlig och personlig Gud som inte kan kontrolleras eller förväntas fylla mina behov när jag vill det på direkten. Detta är mycket obekvämt för en generation som har höga förväntningar på tillvaron, som vill ha tillfredsställelse "nu" utan något behov av att vara lojal mot auktoriteter.

En naturlig fråga man kan ställa är följande: Vad kan då den kristna tron erbjuda? Frågan är felställd eftersom den (möjliga) har en dold förutsättning: att den kristna tron är en konsumtionsprodukt, något som *erbjuds* för konsumtion. Vi måste vara medvetna om att generation y kommer att betrakta evangeliet som en konsumtionsprodukt bland andra. Därför skulle det kanske vara rent bedrägligt att tala om den kristna tron på detta vis. Generation y behöver ett evangelium som är mer än en konsumtionsprodukt. Det de behöver är ett evangelium som utmanar och berör hela människan, något som verkligen möter de oändliga begären men som inte ger en enkel och snabb tillfredsställelse. Evangeliet, de glada nyheterna, är oskiljaktigt från skapelsen som helhet. De glada nyheterna är inte att man blir räddad ifrån det skapade och det begränsade utan att just detta, det skapade och begränsade tillstånd som utmärker oss, kommer att bli förnyat och förhärligat, att vi åter kan glädja oss i den Gud som skapat oss och förvalta de gåvor som han gett oss.

Vi behöver verka, som kultur och som kyrka, för en återupptäckt av Augustinus klassiska distinktion mellan att älska något för sin egen skull (*frui*) och att

älska något som ett medel mot ett högre mål (*uti*).²² Allt skapat är ytterst sett medel (även om de är mål-på-vägen i sig själva också) till ett högsta goda, Gud själv. Ytterst sett kan vi endast älska Gud för hans egen skull. Psalmisten uttrycker bakgrunden till denna distinktion i Psalm 24:1-2: "Jorden är Herrens med allt den rymmer, världen och alla som bor i den. Det är han som har lagt dess grund i havet och fäst den över de strömmande vattnen." Och Paulus retoriskt: "Vad äger du som du inte har fått?" (1 Kor. 4:7). Allt skapat kommer som en gåva från Gud och samtidigt tillhör allting Honom. Detta är radikalt i en kultur som förespråkar att vi skall älska ett medel som om det vore det högsta goda istället för att se det som en gåva från Gud för att tillgodose mitt ändliga behov av mat, skydd, gemenskap och njutning.

Fördelen med ett sådant perspektiv (förutom att det är sant och realistiskt) är att det kan leda oss till större tacksamhet till den verkliga givaren. För i en konsumtionskultur finns egentligen inte någon genuin tacksamhet eftersom det inte finns någon givare, endast "produkter" som rullar ut från ett avpersonifierat band. Men bortom konsumismen finns ett annat slags frihet-i-beroendet av en icke konsumerbar Gud som, ytterst sett, är givaren av allt. Där kan generation y's styrkor - som ambitionen och viljan att förändra världen - få ett sammanhang som gör dem rimliga och inte bränner ut en generation i förtid.

Låt mig avsluta med några tankar om generation y utifrån bergspredikan (Matt. 6:24-34 och Lukas 12:22-34) där Jesus uppmanar sina lärjungar att inte bekymra sig för mat eller kläder. Med detta menade han inte att sådant var oviktigt utan att det finns saker som är viktigare, som har ett oändligt värde och som för-

tjänar en annan slags uppmärksamhet. Det är varken en uppmaning till tanklös slösaktighet av jordens resurser (för att Gud tar hand om allt) eller överdriven askes (för att Gud inte bryr sig). ”Bekymmer” om det ”jordiska” kommer vi att ha, det är rätt och riktigt, men bekymret borde formeras av betraktelsen av hur Gud bryr sig om ändliga ting som att föda korparna och smycka liljorna. ”Hur mycket mer” skall då Gud inte bry sig om oss? Istället uppmanas lärjungen att söka Guds rike, det rike som inte handlar om mig och min vilja utan om mig i relation

till Guds vilja och hela världen. För det är så, kanske aningen paradoxalt, att först när Gud blir det högsta goda för en människa så får allt annat en djupare mening och värde i hennes liv. Livets horisont höjs och ändliga ting får plötsligt en ny mening, inte en mening som säger att allting är utbytbar utan att alla skapade ting är gåvor som skall förvaltas. Generation y's ambivalenta attityd till identitet, frihet, konsumtion och jordens ändliga resurser kan endast här, i Gudsrikets verklighet, finna en oväntad lösning.²³

Noter:

1. <http://www.woof.org/>
2. <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=Technofreak> (senast anlitad: 2012-11-14)
3. Det finns olika indelningar av generation x och y. En del talar om generation x som de som är födda 1960-1975 och generation y de som är födda 1976-1990 medan andra anser att de som är födda på 80- och 90-talen är generation y.
4. (London: Abacus, 1992).
5. <http://internetworld.idg.se/2.1006/1.186883> (senast anlitad: 2012-11-14)
6. Därför har generation y också kommit att kallas den ”naiva generationen”.
7. Det finns en debatt om hur tekniken påverkar våra läsvanor och hur människors kritiska och imaginativa förmågor inte utvecklas om man inte uppmuntras att läsa romaner och längre texter. Jag vill inte ta ställning i den frågan här även om det vore ett intressant sidospår.
8. <http://sv.wikipedia.org/wiki/Curlingföräldrar> (senast anlitad: 2012-11-14).
9. http://sv.wikipedia.org/wiki/Ung_och_bortskämd (senast anlitad: 2012-11-14).
10. Se t.ex. *Sydsvenskan*, 23 jan 2004 där Åsa Carla Åhlander skrev: ”Generation y är generationen som inte alls vill bli stor. Som inte vill ta ansvar, skaffa fast jobb, betala in till pensionsförsäkringen och bli ordentlig och tråkig och lönsam för samhället. Som har det för bra, vet för mycket, har för mycket att välja på.”
11. *Being Consumed: Economics and Christian Desire* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2008), s. 34 (min översättning och emfas).
12. I dag kan man läsa kurser i ”upplevelseekonomi”: https://utbdb.hig.se/webkat/kurs.php?kurs_id=84340 (senast anlitad: 2012-11-14)
13. <http://internetworld.idg.se/2.1006/1.186883/sa-drar-du-nyttan-av-generation-y> (senast anlitad 2012-11-24)
14. Idéer i detta stycke och exemplen är hämtade från studien av Stephanie M. Noble, Diana L. Haytko, Joanna Phillips, ”What drives college-age Generation Y consumers?”, *Journal of Business Research*, Volume 62, Issue 6, June 2009, 617-628.
15. Anders Parment, *Generation Y: Framtidens konsumenter och medarbetare gör entré* (Malmö: Liber, 2009)
16. Loo Lönnroth citerad i *Sydsvenskan*, fotnot 10 ovan.
17. Den holländska dokumentärfilmen *All We Ever Wanted*, behandlar samma tema, om unga som snabbt blir utbrända. <http://allweeverwanted.com/> (senast anlitad 2012-11-14)
18. Gudsfrågan blir främst en fråga om moral och inte om Guds existens: Om inte Gud håller måttet – om jag är bättre än Gud! - kan Gud heller inte existera. Se min artikel ”Cynism” i *Theofilos* vol. 1, nr. 2, 2009.
19. Översättning av Sven Lidman, (Udevalla: Forum, 1971), s. 9.
20. *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, IL: IVP, 1972), ss. 108 f.
21. Starka begär är något som är potentiellt farligt och potentiellt mycket gott beroende på hur det riktas. När marknadsekonomin är i gungning kommer en hel kultur och värderingar i gungning. Vad händer när de begär som tidigare fylldes av distraktioner inte blir mättade med konsumtionsprodukter? Svaret kan vara fred men det kan också vara våld. Jag ställer frågan för att visa på att generation y's aspirationer också har politiska dimensioner som påverkar och som påverkas av de större skeendena i världen.
22. För mer om detta se t.ex. ”Augustine's Ethics” i Eleonore Stump och Norman Kretzmann (red.) *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge: CUP, 2002), ss. 213-217.
23. Texten har tidigare presenterats som föredrag i olika sammanhang, bl.a. på föreningen apologias (www.apologia.nu) höstkongress 2012.

Recensjonsartikkel om *The Hunger Games*

Angeline Liles

Angeline Liles skriver for online-magasinet *Threads*
og er ansatt ved Cambridge Universitetsbibliotek

”Hjemme er hvor ditt hjerte er.” Men hva annet definerer ”hjemme”?

Kjenner vi hjemmet igjen på mursteinene og mørtelen, eller gjennom relasjonene det representerer? Tanken om ”hjem” er subtilt i forandring gjennom *Dødslekene*-trilogien (*The Hunger Games*) av Suzanne Collins. Trilogien passerte nylig J.K. Rowlings Harry Potter-serie som Amazons bestselgende bokserie. Collins har med suksess gått den smale stien det er å skrive fiksjon for unge voksne som også bergtar godt voksne.

I et post-apokalyptisk dystopisk Amerika følger man via førstepersonsperspektiv de indre tankene og de ekstraordinære hendelsene i livet til 16 år gamle Katniss Everdeen. Under styret av det totalitære regimet i hovedstaden Capitol er verden Panem delt inn i nummererte distrikter, som kjennetegnes av hvilke rikdommer de produserer på vegne av det velstående Capitol. Jo større avstand fra Capitol, jo fattigere er distriktet, og Everdeen-familien holder til i distrikt 12. Katniss beskriver uten omsvøp det tunge livet i gravedistriktet hennes, og kaller det ”Distrikt tolv. Hvor man kan sulte i hjel i trygghet.” Hun omtaler fellesskapet sitt som ”menn og kvinner med lutende skuldre, svulmende knoker, og mange av dem har for lengst sluttet å prøve å skrubbe kullstøvet bort fra de brukne neglene og linjene i de utmagrede ansiktene.”

Ikke overraskende uttrykker Katniss

bitterhet overfor Capitol, som bevisst påfører dem forhold preget av fattigdom og desperasjon.

I tillegg har man de såkalte *Dødslekene*. Begivenheten arrangeres hvert år som en straff for et mislykket opprør distriktene førte mot Capitol. To tilfeldige barn plukkes ut fra hvert distrikt for å kjempe til døden på den beryktede arenaen. Lekene kringkastes til alle distriktene i Panem, og mens distrikts-innbyggerne følger med i spenning for å se om deres barn overlever, fryder Capitol seg over å vedde på hvem som kommer til å ende opp som Seierherren, den eneste overlevende. Så da Katniss' lillesøster blir valgt ut, og Katniss frivillig tar hennes plass, er det ikke vanskelig å forestille seg at et gammelt mønster er i ferd med å brytes i Panem.

Det forunderlige med Katniss er at hun streber mot noe bedre enn det hun for tiden kaller ”hjem”, uten noen sikkerhet for at noe bedre faktisk er mulig. Hun kjenner ikke til annet enn fattigdommen i distrikt 12, og likevel ”vet” hun at på grunn av alt det gale hun ser, må det også finnes noe rett. Hennes reaksjon på urettferdighet er å tørste etter rettferdighet, en respons som er vanlig hos hele menneskeheten og best formulert av C.S. Lewis: ”Dersom jeg finner i meg selv et begjær som ingen erfaring i denne verden kan tilfredsstille, er den mest sannsynlige forklaringen at jeg var skapt for en annen verden.” (*Mere Christianity/Se det i øynene*).

For at noe skal være galt, må noe annet være rett, og gjennom trilogiens progresjon blir Katniss en legemliggjøring av dette "rette" for andre. Hun lengter etter det og blir et nasjonalt symbol for opprøret mot det som er galt. Hennes gjerninger og oppførsel på arenaen er definert av dette uforklarlige håpet. Idet lekene blir kringkastet til hele Panem, blir befolkningen oppmerksomme på hennes visjon. De identifiserer seg med den og forener seg i et opprør med et ønske om forandringer.

I motsetning til kristne, har ikke Katniss eller Panems befolkning noe sikkert løfte om et forløst og perfekt hjem, og hennes rolle som et nasjonalt symbol på håp er ingen erstatning for en frelser.

Hvordan vil dette perfekte "hjem" fortone seg? *"Katniss, det finnes ikke noe distrikt tolv"*, informerer hennes venn Gale Hawthorn om i slutten av bok to, *Opp i flammer*. Det fysiske hjemmet har blitt ødelagt av Capitol, og hun forblir tvangsforflyttet gjennom hele neste bok frem til de avsluttende sidene. "Hjem" må være noe mer enn mørtel og murstein, innser hun, mens hun fortsetter å jobbe mot dette håpet til tross for tvangsforflyttingen. Den romantiske siden av trilogien omhandler Gale og Peeta Mellark, mens Katniss forsøker å avgjøre hvem som er den rette gutten for henne. Peeta er en frelserskikkelse for Everdeen-familien, idet han berget dem fra sult flere år tidligere. Katniss formulerer en viktig erkjennelse i den første boka: *"Ideen om å miste Peeta slo meg igjen, og jeg innså hvor sterkt jeg ikke vil at han skal dø [...] Og det er ikke bare det at jeg ikke vil være alene. Det er ham. Jeg vil ikke miste gutten med brødet."*

Dette introduserer et annet aspekt ved "hjem" – det kan ikke bare være et sted hvor rettferdighet rår, men også et sted der relasjoner leves ut. Selv om hun i første

bok innrømmer *"Dersom han dør, vil jeg aldri kunne dra hjem igjen, ikke ordentlig"*, innser hun ikke før i slutten av trilogien at Peetas nærvær vil definere "hjem" for henne, og at uten ham vil hun ikke ha noe "hjem".

Konklusjonen blir at "hjem" ikke er en bygning eller et sted, selv om Katniss vender tilbake til distrikt 12 og en Seierherreherregård. Etter alle traumene og smertene er beslutningen at "hjem" ikke bare er et forandret politisk system, selv om dette er avgjørende, men det er også en relasjon. I denne ønskedrøm-oppfyllende fiksjonsverdenen rettet mot unge voksne, er det her det må ende. Men Katniss som vender "hjem", tilbake til et forløst forhold til Peeta, er bare en skygge av det absolutte forholdet vi i denne verden må bli frelst inn i. Frem til kristne er gjenforent med Jesus, vil de lengte hjem. De som ennå ikke kjenner Kristus, vil dypest sett lengte etter, og lete etter, dette forholdet, dette hjemmet, hele sitt liv. Guds folk har blitt lovet en evig, fysisk tilstedeværelse med deres frelser, og det er dette forholdet som definerer himmelen. Himmelen er ikke definert som et fint sted å være, men som Jesu bosted. Han er vårt hjem.

Hvorfor har *Dødslekene*-trilogien, både i bok- og filmformat, blitt så universelt populær? Som mange andre sjangerblandende serier rettet mot unge voksne, fyller den et tomrom etterlatt etter tapet av den gamle, store fortellingen, den som bandt sammen våre individuelle historier til en helhetlig, større mening, og som er så uakseptabel i vårt postmoderne klima. *Dødslekene* tilbyr oss en mektig – men flyktig – tilfredsstillende ved å gi en fiktiv fortelling vi alle kan hengi oss til for en kortere periode. Meta-fortellingen i vår virkelighet tilhører med rette Gud.

Sitatene fra *Hunger Games* og C.S. Lewis er fritt oversatt fra de engelske utgavene.

Oversatt av Ingar T. Hauge

Harry Potter och Kristus

Recensionsartikel om *Harry Potter*-böckerna

Daniel Ringdahl

Predikant och ordförande i ELU
daniel.ringdahl@roseniuskyrkan.se

Även i dagens populärkultur skapas nytt som kan visa sig ha bestående värde. Om det gäller ungdomsböckerna om Harry Potter och hans vänner är tidigt att uttala sig om men att döma av de teman som bygger upp berättelsen finns förutsättningar. Historien bärs nämligen upp av två av de eviga teman som djupt präglar litteraturhistorien – de om död och kärlek – utan att för den skull kännetecknas av ytlig förenkling som är vanlig. Författaren visar i sin artikel i stället hur dessa beståndsdelar i berättelsens upplösning smälter samman på ett sätt som är snarlikt det bibliska dramat.¹

Inledning

Böckerna om den ovanlige pojken Harry Potter började erövra världen för drygt tio år sedan.

Sedan dess har det blivit sju böcker som har sålt i över 450 miljoner exemplar och är översatta till 73 språk. Filmerna är de mest inkomstbringande någonsin. Nu har de sista böckerna och filmerna släppts och det går att få en överblick över vad böckerna handlar om.

Det blir då tydligt att böckerna bär drag av den kristna frälsningsberättelsen och att paralleller går att dra mellan Harry Potter och Kristus. Hur går det ihop? Jag börjar med en kort sammanfattning av berättelsen.

När Harry Potter fyller elva år får han veta att han är trollkarl. Alldeles omedve-

ten om att det finns en annan värld som existerar i den ”vanliga” världen får han nu veta att han inte är så vanlig som han har trott. Hans föräldrar dog när tidernas värsta trollkarl, lord Voldemort, försökte döda Harry som nyfödd. Harry har sedan dess bott hos sin moster och hennes familj, familjen Dursley. ”Mr och Mrs Dursley i nummer fyra på Privet Drive var med rätta stolta över att kunna säga att de var helt normala. De var de sista man kunde tänka sig inblandade i något konstigt eller mystiskt, för de godtog verkligen inga sådana dumheter.”² De har därför dolt Harrys bakgrund och vem han egentligen är – av rädsla för att uppfattas som avvikande. Nu får Harry veta att han är en av trollkarlsvärldens mest kända personer – ett kändisskap som kommer att förfölja honom genom hela serien. Det grundar sig i att Harry är den enda människa som har överlevt en strid med Mörkrets herre, lord Voldemort. När Voldemort försökte döda Harry offrade sig hans mamma för honom och den besvärjelse som skulle döda Harry studsade tillbaka på Voldemort själv. Sedan dess har man inte sett till Voldemort. Harry Potter är känd som ”pojken som överlevde”.

Fyllda elva år kommer Harry till Hogwarts skola för häxkonster och trolldom. Här lär han känna Ron och Hermione, som blir hans bästa vänner. Han möter också flera lärare, varav de viktigaste för serien är professor Snape och

professor Dumbledore. Snape avskyr Harry och efter hand får man veta att det har att göra med hur han blev behandlad av Harrys pappa när de var studenter. Professor Dumbledore är rektor för skolan och en av de mäktigaste goda trollkarlarna genom tiderna. Han blir även Harrys vän och mentor.

Huvudtematiken i Harry Potter

Jag har funnit att två teman, *döden* och *kärleken*, dominerar i böckerna om *Harry Potter*.³ Den djupaste konflikten i *Harry Potter* är den mellan liv och död, och med serien komplett går det att se hur strävan efter odödlighet är ett bärande tema. Odödlighet kan vinnas på två sätt: genom att skapa *horrokruxer* eller genom att sammanfoga tre *dödsreliker*.⁴ I trollkarlsvärlden har i samtliga kända fall strävan efter odödlighet fört med sig död och ondska. Harry kommer att visa på en tredje väg.

Jag vill nu undersöka hur temana döden och livet används i *Harry Potter*, och börjar med döden.

Voldemort

Lord Voldemort är den ondaste och mäktigaste trollkarlen sedan urminnes tider. Han är tvivelsutan en djävulsfigur. I kristen tro är djävulen en ond andevarelse, som är berövad alla goda egenskaper förutom existensen och som själv har valt den typen av existens i sitt uppror mot Gud. Något liknande gäller för Voldemort som genom horrokruxer har valt att slita sin själ i bitar för att kunna övervinna döden. När vi möter honom i den första boken är han bara en andevarelse, som tar en annan människa i besittning för att kunna utföra sina planer. Han definieras av sin vilja till makt och går över lik för att nå fram.⁵

I *Harry Potter* avslöjar personernas

namn vilka de djupast sett är och så är det även för Voldemort: han är *Vol-de-mort*. Det är franska och betyder ”flykt från döden, stöld från döden” (eller möjligen ”vilja till död”). Voldemort eftersträvar odödlighet och överallt där han går fram dör människor.⁶ Dessutom följs han hela tiden av en orm, som är hans vän; ormen symboliserar, sedan Bibelns skapelseberättelse, djävulen. I *Harry Potter och de Visas Sten* (HP 1) får vi en aning om Voldemorts förfall när han dricker en enhörnings blod för sin överlevnad:

”En enhörnings blod kan hålla en vid liv, även om man bara är en tumsmån från döden, men till ett förfärligt pris”, förklarar kentauren Firenze för Harry Potter ... ”Man får enbart ett halvt liv, ett fördömt liv, från det ögonblick då blodet vidrör ens läppar.” ... ”Men vem skulle kunna vara så desperat?” undrade han [Harry] högt. ”Om man blir fördömd för evigt är väl döden bättre?”⁷

Ja, det är den, men Voldemort är patologiskt rädd för döden och bryr sig inte om vilka följderna blir av hans strävan att undkomma döden. Voldemort lever som evigt fördömd. Han är berövad allt vad vi förknippar med mänsklighet och är alldeles oförmögen att förstå och känna kärlek.⁸ I sin rädsla och sitt oförstånd strävar han efter att uppnå egen odödlighet genom att döda andra. Det är den strategin jag nu vänder mig till.

Horrokruxer

En av Harrys lärare, professor Snigelhorn, förklarar att en horrokrux används till att förvara en del av ens själ.⁹ För att kunna göra en horrokrux måste man döda någon. Professor Snigelhorn förklarar att mord är ett så avskyvärt brott att varje människa som gör sig skyldig till den förbrytelsen förstör sin själ. Men

man kan gå ännu längre och aktivt välja att använda mordet för att gömma undan den sönderslitna delen av själen i ett externt objekt. Då skapar man en horrokruks och mördaren garanteras att leva vidare om än kroppen dör.¹⁰ I *Harry Potter* hör denna handling till den svarstaste av all magi. I trollkarlsvärlden känner man endast till ett tidigare fall då en horrokruks har skapats. Voldemort avsåg att slita sin själ i *sju* bitar – för att försäkra sig om största möjliga överlevnadskraft – och förvara delarna i sex yttre objekt och i sin kropp. Omedvetet skapade han dock en oavsiktlig horrokruks när han försökte döda Harry som nyfödd och överförde därigenom en del av sina förmågor till Harry. Det betyder att Harry bär en del av Voldemort i sig. Genom att Voldemort utövar denna avsiktliga ondskas är det inte bara hans själ som har förstörts utan också hans mänskliga yttre, eftersom ”hans själ blivit stympad bortom vår fattningsförmåga, bortom allt vi kallar vanlig ondskas”.¹¹

Om jämförelsen utvidgas blir Voldemort ett exempel på vad som händer med en människa som väljer att vandra syndens väg: Synden stympar själen, förvränger vår mänsklighet och förstör den gudslighet vi är skapade till. Om jag väljer att inte omvända mig så kommer min själ och min mänsklighet att bli ytterligare vanställd efter hand. Här kan vi utgå från Voldemort för att förklara vad synden gör med oss och varför vi behöver botemedel.

Jag sammanfattar huvudkonflikten och Voldemort genom ett ord ur Hebréerbrevet: ”Eftersom nu barnen hade fått del av kött och blod, fick han på liknande sätt del av kött och blod, för att han genom sin död skulle göra den maktlös som hade döden i sitt våld, det vill säga djävulen, och befria alla dem som av

fruktan för döden hade levt i slaveri hela sitt liv” (Hebr. 2:14–15). Voldemort fungerar som ett förkroppsligande av *såväl mänskligheten*, som lever i slaveri under sin fruktan för döden, *som djävulen*, som är den som håller mänskligheten som i ett koppel. Till detta hör att Voldemort inte förstår att det finns ännu värre saker än att dö – dels att leva utan kärlek, dels (och kanske främst) att dö utan att ha nått försoning.

Men om det går att skada sin själ på det här viset så måste vi ju också undra om man kan hela själen? Hermione förklarar:

”Det skulle vara oerhört smärtsamt.” ”Varför? Hur gör man det?” frågade Harry. ”Genom ånger”, sa Hermione. ”Man måste verkligen känna vad man har gjort. Det finns en fotnot i boken. Känner man det kan tydligen smärtan förgöra en totalt. Jag kan inte föreställa mig att Voldemort skulle försöka sig på det, kan ni?”¹²

Ånger pekas ut som vägen till själens helande. Men det kräver att man ser och känner vidden av vad man har gjort och vill vända om. Jämför exempelvis Psaltarsalmerna 32 eller 51 – eller Petrus pingst-predikan när folket drabbas av ett styng i hjärtat och frågar vad de ska göra.¹³ Ånger och beklännelse går hand i hand, och där kan också förlåtelse ges. I slutstriden ger Harry Voldemort en sista chans till omvändelse, men Voldemort tar inte chansen; han har valt förhärdelsens väg och stänger därför inne sig själv i sitt fördärv. På liknande sätt är det med oss: Gud kallar oss till omvändelse från våra synder till att ta emot hans förlåtelse, men valet är vårt. Om vi inte svarar på Guds kallelse kommer vi att fastna med den själ som vi har förstört genom vår synd, men ”om vi bekänner våra synder så är Gud trofast och rättfärdig så att han förlåter

oss våra synder och renar oss från all orättfärdighet” (1 Joh. 1:9). För oss finns det därför all anledning att känna och ångra vår synd.

Så i Harry Potter-böckerna går den ena vägen till odödlighet genom att förstöra sin själ genom synd och att framhärda i ondska. Det är *högmödet*s väg, men det finns en annan.

Dödsrelikerna

En nyckel till hela Harry Potter-serien ges i berättelsen om de tre bröderna Bagge.¹⁴ Berättelsen handlar i korthet om tre bröder som lurar Döden, men Döden vill inte erkänna sig besegrad. Därför erbjuder han dem vad som är sin önskan.

Två av bröderna agerar i enlighet med klassiska laster men den tredje genom dygd. Den ene, Antiok Peverell, får *Fläderstaven*; ett tecken på längtan efter oövervinnelig makt och att få härska – Antiok beskrivs som en *stridslysten* person. Den andre brodern, Cadmus Peverell, får *Uppståndelsestenen*; ett tecken på oförsonlighet med livet och en vilja att överskrida dödens gränser – Cadmus beskrivs som en *högmödig* person. Den tredje brodern däremot, Ignotus, framställs som en *ödmjuk* och klok person. Han förstår att Döden försöker lura honom och använder därför sin ödmjukhet för att få leva länge i fred. Han får en mantel, *Osynlighetsmanteln*, som skyler honom för Döden och låter honom leva till dess han kan möta Döden som en jämlike.

Hur ska vi förstå de tre så kallade Dödsrelikerna? Jag kan inte ge något bra svar angående staven och stenen, men jag har en uppfattning om manteln: Vi sjunger ibland om den mantel som skyler den synd som gör döden till en fiende – manteln av rättfärdighet.¹⁵ Denna tolkning får stöd när vi undersöker från vem manteln

härstammar: Han heter Ignotus vilket är latin och betyder ”förlåten”. Jag vill därför föreslå att *Osynlighetsmanteln* har med förlåtelse att göra och att finna skydd för döden. I vår kristna tro motsvaras denna ”osynlighet” av Guds rättfärdighet, som Paulus talar om i till exempel Rom. 6. Jag tror att vi skulle kunna använda Osynlighetsmanteln för att ge en enkel förklaring – om än något kantig – till vad den utomordentligt viktiga trosatsen ”rättfärdiggörelse genom tro” betyder: Att vara rättfärdiggjord av tro innebär att den stympade själen helas genom Guds kärlek och att jag innesluts i Guds mantel av förlåtelse så att döden inte längre kan utgöra ett hot utan måste behandla mig som en vän. Dessutom tar Harry emot manteln – han vinner den inte, han förtjänar den inte; han får den. På samma sätt ger Gud förlåtelse åt den som vill ta emot – inte den som strävar.

Harry härstammar från Ignotus Peverell, och till Dödsrelikernas mytologi hör att den som förenar alla tre blir herre över döden. Relikerna är dock gåtfulla. Det tycks mig som att de tre relikerna avslöjar den sökandes karaktärsdrag, men den person kommer aldrig att bli relikernas rätta herre som strävar efter att äga och behärska dem. Därför säger inte skolans rektor, professor Dumbledore, rent ut till Harry var och efter vad han ska söka.¹⁶ Till slut blir Harry funnen av relikerna och kan bli dess rätte ägare, som Dumbledore förklarar:

”Det är kanske en människa på miljonen som skulle kunna förena dödsrelikerna, Harry.” [...] ”Osynlighetsmanteln tog jag av meningslös nyfikenhet, och därför kunde den aldrig ha fungerat för mig så som den fungerar för dig, dess sanne ägare. Stenen skulle jag snarare ha använt till att försöka släpa tillbaka dem som nu vilar i frid, än

till att göra min självupppoffring möjlig, som du gjorde. Du är den värdige innehavaren av dödsrelikerna.” [...] ”Varför var det nödvändigt att göra det så svårt?” Dumbledore log ett darrande leende. ”[...] Jag var rädd för att om jag utan vidare gav dig alla upplysningar om de här frestande föremålen, så skulle du kanske ta dödsrelikerna i besittning som jag gjorde, vid fel tidpunkt och av fel anledning. Om du fick tag i dem ville jag att du skulle äga dem på ett betryggande sätt. Du är den sanne herren över döden, eftersom den sanne herren inte försöker undfly döden. Han accepterar att han måste dö och förstår att det finns mycket, mycket värre saker i den levande världen än att dö.”¹⁷

Samtalet ger en viktig antydning om på vilket sätt Harry är en Kristusfigur: ”Jag är den gode herden. Den gode herden ger sitt liv för fåren” (Joh. 10:11). Och ”Han som till det yttre var som en människa ödmjukade sig och blev lydig ända till döden” (Fil. 2:7–8). Högmot och stridslustnad utmärkte två av bröderna Peverell och de förlorade båda mot Döden. Den som vann var Ignotus som utmärktes av ödmjukhet. På samma sätt är det med Harry, dödsrelikernas mästare: han är dödens sanne herre och överman eftersom han inte eftersträvade makten utan vägledades av kärlek till sina vänner. Det är detta jag nu vill undersöka.

Men störst av dem är kärleken

Kärleken

Stunden efter det att Harry har sett Snapes minne i minnessållet är en tydlig getsemanestund, där Harry, precis som Jesus, brottas med den uppgift som ligger framför honom.¹⁸ Harry förstår att hans död, och *endast* hans död, kan sätta

stopp för Voldemort. Därför väljer Harry att frivilligt överlämna sig till Voldemort; han ger upp sitt liv utan strid, av fri vilja och av kärlek till sina vänner. Hans vandring genom Den Förbjudna Skogen till Voldemort är som Jesu vandring upp till korset. Jesus säger i texten om den gode herden: ”Fadern älskar mig därför att jag ger mitt liv för att sedan ta det tillbaka. Ingen tar det ifrån mig, utan jag ger det av fri vilja” (Joh. 10:17–18). Och ”Den som vill behålla sitt liv skall mista det, men den som för min skull mister sitt liv skall vinna det” (Matt. 16:25). Så gör även Harry – utan att veta om att han kommer att få livet tillbaka. Han förklarar vid slutstriden vad hans offer betyder:

”Du kommer inte att kunna döda några av dem mer, aldrig nånsin mer. Fattar du inte? Jag var beredd att dö för att hindra dig från att skada de här människorna” ...
 ”Jag har gjort samma sak som min mamma. De är skyddade från dig. Har du inte märkt att ingen av de förtrollningar du lagt över dem varar? Du kan inte tortera dem. Du kan inte röra dem.”¹⁹

Harry har av kärlek till sina vänner gett sitt liv för sina vänner, och det har skapat ett oövervinneligt skydd för dem alla. Här är det andra överordnade temat i Harry Potter: *kärleken*.²⁰ Den kraft som kärleken är har varit närvarande ända sedan seriens början och är någonting som Voldemort är oförmögen att förstå.²¹ Precis som Jesus och evangelisten Johannes förklarar finns det ingen större kärlek än den att ge sitt liv för sina vänner och det har såväl Harry som hans mamma, Lily, gjort. Detta, förklarar Dumbledore i slutet av femte boken, är

”en uråldrig magi” ... ”din mamma dog för att rädda dig. Hon gav dig ett kvarvarande skydd som han [Voldemort] aldrig väntat sig,

ett skydd som rinner i dina ådror den dag som idag är. Jag satte därför min tillit till din mammas blod.” [...] ”Din mammas offer gjorde blodsbandet till det starkaste skydd jag kunde ge dig.” [...] ”Han utgöt hennes blod, men det lever vidare i dig och hennes syster. Hennes blod blev din fristad.”²²

Genom hela serien löper övertygelsen om att Lilys offer ger Harry ett ogenomträngligt skydd eftersom hon gav sitt liv för Harry av uppriktig kärlek till honom. Det skyddet är kopplat till hennes blod. Lilys blod är ett säkert skydd för Harry mot det onda, liksom Harrys offer blir ett skydd för hans vänner. Detta blir tydligt när Harry möter Voldemort och Quirrell i kampen om De vises sten. När Quirrell rör vid Harry bränns hans hud eftersom Voldemort inte klarar av att komma i kontakt med något som är så impregnerat med kärlek.²³

På samma sätt kan vi åskådliggöra hur Guds kärlek och Kristi blod skyddar den som tror på Jesus: När vi tar vår tillflykt till Jesus och lever i hans kärlek har också vi ett kraftfullt skydd mot den onde. Därmed inte sagt att Harry – eller vi – är immuna mot det onda. Nej, Harry måste gång på gång välja det som är rätt framför det som är lätt, ty som Dumbledore säger: ”Det är våra val i livet, Harry, som visar vilka vi egentligen är, långt mer än våra medfödda egenskaper.”²⁴ På liknande sätt är det med oss: Även om vi lever i tron på Jesus och är skyddade av hans blod så måste vi göra aktivt och dagligt motstånd mot Satan genom att välja det goda och låta Jesu offer få prägla våra tankar, val och känslor.²⁵

Offret och segern

Det är uppenbart att Harry i många avseenden är en Kristusfigur. Inte renodlat, som Aslan i Narnia-berättelsen, men han

bär på flera omisskännliga drag och jag vill här även peka på hur han besegrar Voldemort. För att besegra Voldemort måste Harry leta upp horrokruxerna och förstöra dem. Voldemort har spridit sin sjuka själ vilket Harry behöver ställa tillrätta. Jämför med vad evangelisten Johannes skriver i sitt första brev: ”Guds Son har uppenbarats för att utplåna djävulens verk” (1 Joh. 3:8). Harry är dock själv en horrokrux, vilket får svåra konsekvenser:

Dumbledore drog ett djupt andetag och slöt ögonen. ”Berätta för honom att den natten då Lord Voldemort försökte döda honom och då Lily offrade sitt eget liv för att skydda honom, den natten studsade den dödande förbannelsen tillbaka på Lord Voldemort, och en liten bit av hans själ sprängdes bort och satte sig fast hos den enda levande varelse som fanns kvar i det där förstörda huset. En del av Lord Voldemort's själ lever inuti Harry, och det är den som ger honom förmågan att tala med ormar och en förbindelse med Lord Voldemort's tankar som han aldrig har förstått. Lord Voldemort saknar inte den här lilla biten av sin själ, men så länge den sitter fast inuti Harry och skyddas av honom, kan Lord Voldemort inte dö.” [...] ”Så pojken ... pojken måste alltså dö?” frågade Snape med tillämpat lugn. ”Och Voldemort måste själv döda honom, Severus. Det är nödvändigt.” [...] ”Har ni hållit honom vid liv för att han ska dö i rätt ögonblick? [...] Ni har fött upp honom som en gris till slakt ...”²⁶

Här är nyckeln till att besegra Voldemort. Harry har själv blivit en horrokrux och bär en del av Voldemort's ondska i sig. Den ondskan måste dödas för att Voldemort ska kunna dö. Här ser vi tydligast hur Harry är en Kristusfigur. Jesus, som

inte själv har tagit del i mörkrets och syndens gärningar, blir för vår skull gjord till synd för att befria oss och på så vis utplåna syndens verkan och straff. På samma sätt bär Harry en del av Voldemorts inom sig, och när Voldemort dödar Harry, dödar han samtidigt sig själv. Äret i Harrys panna är tecknet för horrokruken och när Harry har dött är äret försvunnet. Detta ekar av Paulus undervisning: ”Den som inte visste av synd, honom har Gud i vårt ställe gjort till synd, för att vi i honom skulle stå rättfärdiga inför Gud” (2 Kor. 5:21). ”Kristus friköpte oss från lagens förbannelse, när han blev en förbannelse i vårt ställe” (Gal. 3:13). Jämför även med Hebréerbrevet 2:14: ”... för att han genom sin död skulle göra den maktlös som hade döden i sitt våld ...”

I Snapes kommentar ligger den djupaste förklaringen till Harrys seger: ”Ni har fött upp honom som en gris till slakt ...” Det är tydligt hur Snapes tolkning av planen och Harrys utförande av den bär drag av Jesaja 53: ”Han blev misshandlad, men han ödmjukade sig och öppnade inte sin mun. Lik ett lamm som är tyst inför dem som klippar det, så öppnade han inte sin mun” (v. 7). Det är detta ödmjukhetens karaktärsdrag som gör att Harry är den rätte Dödens herre. Gradvis har Harry förstått att det bara finns ett sätt att besegra Voldemort på, nämligen genom att låta Voldemort döda honom. Jag tror inte att det är en slump att platsen som Harry kommer till sedan horrokruken i honom är förstörd heter King’s Cross, kungens kors. Genom Harrys död är det bara ormen och Voldemort som

finns kvar – i övrigt är Voldemort alldeles avklädd sin makt – och Harry måste återvända och strida mot honom en gång till innan han kan göra slut på honom för alltid.

Hur segrar då Harry till slut? Jo, han uttalar en avvärjningsbesvärjelse utan inslag av våld. Genom den besegrar han Voldemort: Voldemorts dödsförbannelse studsar tillbaka mot honom själv och Dödens förkämpe dör på eget grepp. På samma sätt förklarar Paulus att Kristus segrade: ”Han *avväpnade* härskarna och makterna och utsatte dem för allas förakt, när han triumferade över dem genom Kristus” (Kol. 2:15).²⁷ Så besegrade även Harry Potter Mörkrets Herre, Lord Voldemort.

Avslutning

Man kan säga att vi lever i tiden mellan Potters död i den Förbjudna Skogen och hans återkomst – det vill säga, vi lever i the King’s Cross. Där är Mörkrets Furste allvarligt försvagad och vi väntar på att han ska få sin dödsstöt, men han kan fortfarande skada oss. Därför måste vi göra aktivt motstånd och stänga våra hjärtan och tankar mot det onda för att låta Guds kärlek få fylla våra hjärtan; den kärlek som bränner bort det onda.

En dag kommer Jesus tillbaka och då kommer han att slutgiltigt förgöra döden och synden. Då blir den fulla kraften av hans seger synlig och vi behöver aldrig mer vara rädda och leva under dödens och ondskans slaveri. Den dagen väntar vi på med glädje.

Noter:

1. Denna artikel har tidigare publicerats i *Begrunda* nr. 2, 2012. Tack till författaren och *Begrunda* för att *Theofilos* får reproducera texten här.
2. J.K. Rowling, *Harry Potter och de vises sten* (Stockholm: Tiden, 2001), s. 11.
3. Jfr Oprah Winfreys intervju med J.K. Rowling 2011, tillgänglig på YouTube: <http://www.youtube.com/watch?v=kHQ281JPN4g&feature=related> (senast anlitad 2012-12-10).
4. Många begrepp får sin förklaring – eller åtminstone en referens – längre fram i texten.
5. *De vises sten*, s. 361.
6. Se t.ex. J.K. Rowlings, *Harry Potter och den flammande bägaren* (Stockholm: Tiden, 2001), s. 566.
7. *De vises sten*, ss. 319-320.
8. Se särskilt *De vises sten*, s. 367. Jfr även J.K. Rowlings, *Harry Potter och Fenixorden*, (Stockholm: Tiden, 2004), ss. 968-969, 971 och, *Harry Potter och dödsrelikerna* (Stockholm: Tiden, 2007), ss. 746-747.
9. Se särskilt J.K. Rowlings, *Harry Potter och halvblodsprinsen* (Stockholm: Tiden, 2005), kap. 23. Ordet kan komma från franskans de hors (utanför) och latinets crux (kors/kärna), alltså ”utanför kärnan”; eller överfört, ”utanför själen”, vilket är hur horrokruken används.
10. Människan i Harry Potter består alltså av såväl en kropp som en själ. Se S. Sehan, S. ”The Soul in Harry Potter” i *The Ultimate Harry Potter and Philosophy: Hogwarts for Muggles*, (red.) G. Bassham (Hoboken, N.J: Wiley, 2010), ss. 7-21.
11. *Halvblodsprinsen*, s. 509, 515.
12. *Dödsrelikerna*, s. 112.
13. Apg. 2:37-39.
14. Se kap. 21 i *Dödsrelikerna*.
15. Se t.ex. Jes. 61:10.
16. *Dödsrelikerna*, ss. 449, 739-746
17. *Dödsrelikerna*, ss. 745-746
18. Kap. 33 i *Dödsrelikerna*.
19. *Dödsrelikerna*, s. 764
20. Se den gripande artikeln om Snapes förvandling i C.J. Deavel & D.P. Deavel, ”Choosing Love: The Redemption of Severus Snape” i *The Ultimate Harry Potter and Philosophy*, ss. 53-65.
21. Se not 10.
22. *Fenixorden*, s. 963.
23. *De vises sten*, ss. 362-367.
24. J.K. Rowlings, *Harry Potter och hemligheternas kammare* (Stockholm: Tiden, 2000), s. 418.
25. Jfr t.ex. 1 Petr. 5:8-9
26. *Dödsrelikerna*, s. 709-10
27. Bibel 2000, min kurs. Vidare läsning: Granger, J. *Looking for God in Harry Potter* (Wheaton, Ill: SaltRiver, 2006); Granger, J. *The Deathly Hallows Lectures: The Hogwarts Professor Explains the Final Harry Potter Adventure*, 2:e utgåvan (Wayne, Pa: Zossima Press, 2008); Granger, J. ”Hogwarts Professor” (2010): <http://www.hogwartsprofessor.com/the-three-final-deathly-hallows-chapters-begin-with-harry-potter-lying-face-down-so-what>; Grossman, L. ”John Granger, Dean of Harry Potter Scholars: The Nerd World Interview”, *Time Techland*: <http://techland.time.com/2009/08/28/john-granger-dean-of-harry-potter-scholars-thenerd-world-interview>; Hornaday, A. ”Harry Potter and the Deathly Hallows – Part 2”, *The Washington Post*: <http://www.washingtonpost.com/gog/movies/harry-potter-and-the-deathly-hallows-part-2,1158848/critic-review>; Petre, J. ”J.K. Rowling: Christianity inspired Harry Potter”, *The Telegraph*: www.telegraph.co.uk/culture/books/fictionreviews/3668658/J-K-Rowling-Christianity-inspired-Harry-Potter.html (alla sidor anlitade 2012-12-10)

Recensjonsartikkel om *Naturalism and Our Knowledge of Reality: Testing Religious Truth-Claims*

Ralph Henk Vaags

Førsteamanuensis i filosofi ved Universitet i Agder

Ralph.h.vaags@uia.no

Naturalism and Our Knowledge of Reality: Testing Religious Truth-Claims
Scott Smith

Farnham: Ashgate Publishing, 2012

Naturalistisk filosofi har hatt, og har fortsatt, en dominerende posisjon i vår tids filosofi. Med en forankring i et naturalistisk livssyn, vil følgende ontologiske tese utgjøre noe av kjernen i naturalistisk filosofi: Alt som eksisterer er naturen. Videre hevdes det gjerne at naturen må oppfattes som materie eller som et system av fysikalistiske entiteter og prosesser. Naturalistisk virkelighetssyn vil dermed typisk avvise at det finnes størrelser som for eksempel engler, Gud, abstrakte entiteter, essenser, osv. Det dreier seg altså om en ontologi som synes å stå i klar konflikt med store deler av kristen tro. Med utgangspunkt i en naturalistisk ontologi, blir det svært viktig å etablere en erkjennelsesteori som samsvarer med en slikt klart avgrenset syn på hva som er virkelig. Oppgaven er dermed ikke bare å redegjøre for hva som er virkelig, altså formulere en ontologi, men også å kunne redegjøre for *selve evnen til å erkjenne* denne virkeligheten, *uten å hen vise til noe utenfor eller bakenfor materien* (fysikalistiske entiteter og prosesser). Vi antar umiddelbart at vi faktisk vet at en bil befinner seg der, at en dør befinner seg der borte, at

det er is jeg spiser til dessert i dag, osv. Både naturalister og ikke-naturalister vil i stor grad være enige om slike trivielle erfaringer, dvs. at det dreier seg om erkjennelser av virkelige ting. Problemet reiser seg når filosofen forsøker å redegjøre for at slike erkjennelser er mulig, altså formulere en erkjennelsesteori eller epistemologi. En konsekvent naturalistisk filosofi har ikke noe mer å hen vise til, enn det som står oppført på den ontologiske handlelisten. Er listen for kort? Må vi føre opp flere eksistenser, enn det naturalismen yter? Med andre ord: Er det mulig å redegjøre for vår evne til å erkjenne virkeligheten på en tilfredsstillende måte, ut i fra en så begrenset liste over hva som eksisterer?

I boken *Naturalism and Our Knowledge of Reality* (2012) argumenterer den amerikanske filosofen Scott Smith for at naturalistisk filosofi ikke makter oppgaven om å redegjøre for vår evne til å erkjenne naturen på en tilfredsstillende måte. Naturalismens optimisme når det for eksempel gjelder naturvitenskapelig erkjennelse, står på ingen måte i forhold til hva den makter å gi. Dette er resultatet av en dyptgående filosofisk analyse av en rekke forsøk på å formulere en epistemologi fra fremstående filosofer innenfor det naturalistiske forskningsparadigme. Naturalistisk filosofi uttrykker en epistemisk opti-

misme, men ender ubevisst i en epistemisk skeptisisme.

Naturalister har omfavnet naturvitenskapene, og hevdet at dens metode viser sin rett ved dens suksess. Naturvitenskapelig forskning har stadig vist at dens metodologiske prinsipper har fungert, og mange naturalister har hevdet at vi derfor må fortsette på samme måte innenfor enhver filosofisk disiplin: Etikk, bevissthetsfilosofi, erkjennelsesteori, osv. Ved å anta en metodologisk naturalisme kan vi ha forhåpninger om å bidra med bedre svar på de sentrale filosofiske spørsmål – inkludert spørsmålet om hvordan vi kan erkjenne virkeligheten – erkjenne sannheten. Scott hevder altså at denne store tiltro til metodologisk naturalisme fører oss inn i en radikal skeptisisme. Vi må spørre: Hvorfor en slik negativ konklusjon på naturalismens vegne? Hva er Smith's argumenter?

I følge Smith har naturalismen sin rot i skillet mellom fakta og verdier, mellom "er" og "bør" – for å bruke David Humes måte å trekke skillet. Vitenskapelig forskning gir oss viten om faktiske forhold, dvs. gir oss erkjennelse av sannhet. Når det gjelder vår erkjennelse innenfor religion og etikk, blir dette betraktet som uttrykk for våre preferanser, eller et resultat av sosiale konstruksjoner, og at det dermed ikke dreier seg om viten eller reell kunnskap. Hvis det skulle dreie seg om erkjennelse i det hele tatt, vil det i alle fall være snakk om en sekundær eller laverestående form for erkjennelse, sammenlignet med den erkjennelse vi kan oppnå gjennom naturvitenskapelig forskning. Denne store tiltro til naturvitenskapelig forskning har blitt et paradigmatisk trekk ved vår tids filosofiske naturalisme – enten den figurerer innenfor filosofien eller utenfor den. Vi kan se den komme til uttrykk hos filosofen Daniel Dennett,

men også hos biologen Richard Dawkins – begge er, som kjent, også fremstående religionskritikere. Det er denne tiltro til naturvitenskapelig forskning som er bakgrunnen når naturalistiske filosofer hevder en epistemisk realisme, dvs. troen på at vi kan oppnå sann kunnskap om virkeligheten.

Det er viktig å se det spesielle ved Smith argumentasjon. Det er flere av dagens filosofer som har kritisert naturalistisk orientert filosofi. Alvin Plantinga har hevdet at en kombinasjon av troen på en blind evolusjon, dvs. troen på at evolusjonshistorien er historien om virkningene av en blind mekanisme om naturlig utvalg, på den ene side, og materialistisk naturalisme på den annen, vil ende i total skeptisisme. Micheal Rea har argumentert for at naturalismens forkastelse av essenser, medfører at mennesket blir stående uten mulighet til å erkjenne fysiske objekter. Det som er felles for disse argumentasjonene er at de forsøker å vise at premisser som nesten universelt aksepteres eller forutsettes av naturalister, medfører epistemisk *skeptisisme*. Noe som synes å vise at naturalistisk filosofi bærer i seg en indre motsigelse. Smith sin argumentasjon ender med samme konklusjon, men har fokus et litt annet sted. Smith sitt fokus er nemlig at gitt naturalismens ontologi, er det ingen mulighet for den som erkjenner å ha direkte tilgang til de fysiske objektene. Det finnes ingen mulighet til å danne et adekvat begrep om et konkret foreliggende fysisk objekt i virkeligheten, ei heller en mulighet til å avgjøre hvorvidt det begrepet vi vitterlig har om objektet er noe som samsvarer med det virkelige objektet. Naturalistisk epistemologi bryter dermed sammen i skeptisisme – altså milevidt fra den epistemiske optimisme som så ofte proklameres fra naturalistisk hold. Gitt naturalismen synes det umulig å forsvare

at vi faktisk har kontakt med fysiske objekter i virkeligheten.

Det vil føre for langt å fremstille Smith sin argumentasjon gjennom boken på en fullstendig måte her. En argumentasjon som setter oss på sporet av de sentrale poengene i boken kan imidlertid formuleres som et lettfattelig deduktivt argument. La meg formulere det slik:

- (1) Hvis naturalismens ontologi er sann, er våre trosoppfatninger helt og holdent et resultat av en kjede av fysikalistiske årsaker. (Premiss)
- (2) Hvis våre trosoppfatninger helt og holdent er et resultat av en kjede av fysikalistiske årsaker, så foreligger det ikke en epistemisk relevant forskjell mellom de trosoppfatningene som er sanne og de som er usanne. (Premiss)
- (3) Hvis naturalismens ontologi er sann, så foreligger det ikke en epistemisk relevant forskjell mellom de trosoppfatningene som er sanne og de som er usanne. (Fra 1 og 2 ved HS)
- (4) Hvis det ikke foreligger en epistemisk relevant forskjell mellom de trosoppfatningene som er sanne og de som er usanne, kan vi ikke erkjenne virkeligheten.
- (5) Hvis naturalismens ontologi er sann, kan vi ikke erkjenne virkeligheten. (Fra 3 og 4 ved HS)
- (6) Vi kan erkjenne virkeligheten. (Premiss)
- (7) Det er ikke slik at naturalismens ontologi er sann. (Fra 5 og 6 ved MT)

I det følgende skal jeg se nærmere på dette argumentet.

Smith er altså skeptisk til den epistemiske optimisme som kommer til uttrykk blant filosofer med et naturalistisk perspektiv. Han er ikke skeptisk til troen på at vi kan erkjenne virkeligheten. Scott

deler dermed naturalistenes epistemiske optimisme. Problemet med naturalismen er at den ikke selv kan rettferdiggjøre en slik optimisme. Etter flere års studium av epistemisk konstruktivism, vender Smith oppmerksomheten mot naturalismen. Det han da finner er at naturalistisk filosofi synes å følge den samme veien som konstruktivismen allerede hadde fulgt. Naturalisme og konstruktivism sitter med den samme metafysiske begrensning, og denne begrensningen fører filosofen inn i en epistemisk blindgate. Det spørsmålet som må stilles, er hvorvidt naturalistisk filosofi besitter den ontologi som trengs for å kunne opprettholde den epistemiske optimisme som uttrykkes. Smiths tese er altså at naturalistisk filosofi ikke makter oppgaven, og at den ikke kan løses *uten å først anta en rikere ontologi enn den naturalismen selv yter eller tillater*.

Smith foretar en dyptgående analytisk granskning av sentrale representanter for naturalistisk epistemologi. Filosofer som Fred Dretske, Michael Tye, William G. Lycan, David Papineau, John Searle og Jaegwon Kim tilbyr oss imidlertid ulike måter å forholde oss til det fysiske på, og som følge av dette får vi litt ulike beskrivelser og forklaringer av hvordan sann erkjennelse er mulig. Tanken er at våre mentale representasjoner av fysiske objekter, er det siste leddet i en kausal kjede, som strekker seg fra objektet. Det er imidlertid vanskelig å redegjøre for hvordan denne kjeden kan følges baklengs, dvs. fra den som erkjenner objektet og fram til selve objektet.

Dretske, Tye og Panineau hevder at mentale entiteter (for eksempel mentale representasjoner av fysiske objektet utenfor oss) er virkelige størrelser, men at de kan reduseres til enkelthendelser i hjernen. Daniel Dennett, på den annen side, benekter at det finnes entiteter med et

mentalt innhold. Mentalt innhold er bare en *tilskrivelse vi gjør* og svarer ikke til noe reelt. Til tross for at Dennett er uenig med Patricia og Paul Churchland når de hevder at bruken av mentalistiske termer er nyttige, er de alle tre enige om at det ikke finnes mentale entiteter eller mentalt innhold.

Denne måten å takle mentale fenomener på, gir naturalismen et epistemologisk problem: Hvordan kan vi opprettholde en tro på at vi faktisk *kan* erkjenne virkeligheten – altså det som er igjen av virkeligheten, etter at mentale størrelser er definert ut. Naturalistisk orienterte filosofer ønsker å redegjøre for fenomener som intensjonalitet, representasjon og referanse. Vår erkjennelse er alltid erkjennelse *av* noe. Vi ser således at intensjonalitet spiller en rolle i selve kjernen av vår erkjennelse. utfordringene dreier seg dermed ikke bare om et internt problem knyttet til epistemologi, men et problem som forgrenser seg videre til språkfilosofien. Intensjonalitet er et sentralt begrep også innenfor språkfilosofien. Hvordan kan vi redegjøre for hva det vil si at våre tanker, trosoppfatninger, erfaringer, språklig mening, er *om* noe, er *rettet mot* noe, eller refererer til noe utenfor seg selv – et objekt eller saksforhold? Naturalister som har tatt opp denne utfordringen, er alle enige om én ting, nemlig at intensjonalitet dreier seg om en *egenskap*, og ikke om en relasjon. Ved å oppfatte intensjonalitet som en egenskap, kan vi ha mulighet til å redegjøre for hva det innebærer å ha erfaringer av objekter – selv erfaringen av ikke-eksisterende objekter i forbindelse med en hallusinasjon.

Hvordan kan man redegjøre for intensjonalitet når det som er virkelig er et komplekst fysikalsk system eller prosess? Naturalisten må på en eller annen måte knytte intensjonalitet til kausale kjeder.

Dretske, Tye og Papineau har i tråd med dette hevdet at intensjonalitet er en form for registrering eller indikasjon, knyttet til kausal samvariasjon. De har gitt mye oppmerksomhet til det å redegjøre for intensjonalitet – det at mentale tilstander er *om* noe. De kommer imidlertid ikke med en ontologisk forankring for redegjørelsen av intensjonalitet, siden intensjonalitet blir betraktet som et resultat av en fysikalsk kjede av årsaker (jfr. premiss (1)).

Med et slikt utgangspunkt reiser det seg flere problemer. Ett problem er knyttet til selve tanken om kausal kjede. I henhold til hvordan naturalistene tenker, vil det være slik at hver gang vi har en sann trosoppfatning, vil det foreligge en relasjon mellom trosoppfatninger og det som forårsaker den. Hvis så er tilfelle, vil også en usann trosoppfatning være forårsaket av en kjede av fysikalske hendelser eller saksforhold. I begge tilfeller – altså enten trosoppfatningen er sann eller usann – vil det foreligge en relasjon mellom to entiteter eller hendelser som foreligger sammen. Videre er det slik at den prosessen som forårsaker trosoppfatningen (sann/usann) er noe som ganske enkelt hender med personen, men at det samtidig er slik at vi ikke har ontologiske resurser til å transcendere kausalkjeden, dvs. gå utenfor de entitetene som konstituerer årsakskjeden eller utenfor hele årsakskjeden, og fra denne posisjonen å erkjenne hvorvidt det vi tror passer med virkeligheten eller ikke. På denne måten synes vi å være ute av stand til å kjenne til hvorvidt den mentale tilstanden faktisk er forårsaket av det objektet i virkeligheten som vi antok, altså det objekt som den mentale tilstanden var om. Vi er med andre ord ikke i en posisjon som gir oss tilgang til noe som gir oss mulighet til å skille mellom sannhet og usannhet, noe som fordrer at det foreligger noe fysikalsk som kan utgjøre

en epistemisk relevant forskjell (jfr. premiss (2)). Uansett hva vi peker på i den ontologiske handlelisten som naturalistene har gitt oss, finner vi intet som utgjør en relevant epistemisk forskjell.

Dretske hevder en direkte realisme i forbindelse med genuin persepsjon ("veridical perception"), og sier at vi har direkte tilgang til eksterne objekter. Vi trenger ikke å kjenne til hvorvidt vår erkjennelsesevne fungerer tilfredsstillende, for å være rettferdiggjort i vår tro at vi har viten om virkeligheten. Vi trenger heller ikke å ha oppmerksomhet på det som er gitt i erfaringen, siden dette impliserer en internalisme, dvs. en teori om sansedata, som vil lede oss til skeptisisme. Videre er det slik at for Dretske (og Tye) at vi ikke kan foreta en introspeksjon av vår erfaring på en direkte måte, siden dette ville bety at vi utførte en *begrepsmessig* handling. Igjen så leter vi forgjeves etter fysikalske entiteter eller prosesser som gir oss tilgang til en epistemisk relevant forskjell mellom det som foreligger ved en erkjennelse av sannhet, fra det som foreligger ved en usann trosoppfatning (jfr. premiss (2)). Vi finner ingenting på listen over eksistenser, som kan hjelpe oss.

Vi kan spørre om Dretske i det hele tatt er på rett spor etter et svar på utfordringen? Den måten Dretske svarer *forutsetter* at vi *kan* danne begreper, og at vi faktisk gjør det. Noen av disse begrepene er også svært basale, for eksempel at noe er *troverdige* og at noe *fungerer passende* (proper function). Smith synes å argumentere overbevisende for at alvorlige problemer står i kø overfor et svar i tråd med Dretske sitt: For det første kan vi ikke *korrigere* begreper, og for det andre kan vi ikke *forme* begreper. Det finnes nemlig ingen *ikke-begrepsmessig* måte å korrigere eller justere et begrep på. Igjen ser vi at naturalistens fattige ontologi arbeider

imot oss og skaper tilleggsproblemer. For å korrigere og forme begreper, trenger vi nettopp det vi mangler innenfor en naturalistisk ontologi, nemlig en evne til å foreta *introspeksjon* av vår erfaring. Vi trenger så å si muligheten til å tre et skritt tilbake, og gjøre vårt mentale innhold til gjenstand for vurdering. Det synes umulig å foreta en slik introspeksjon på en ikke-begrepsmessig måte. Kunnskap om en ekstern virkelighet krever input fra nettopp noe utenfra, og så langt er alt vel og bra. Problemet er at dette ikke er hele historien som må fortelles. Vi trenger noe mer. I tillegg kreves begreper, slik at vi kan se at noe faktisk er tilfelle. Dette er imidlertid krav som ikke kan imøtekommes fra en naturalistisk ontologi, og dermed impliseres at slik kunnskap ikke foreligger. Dette er konsekvensen, hevder Smith (Jfr. premiss (4)).

Til tross for de store problemene som reiser seg hos Dretske, forsøker Papineau å gi en mulig forklaring på hvordan vi kan danne begreper. Papineau benytter tre nøkkelbegreper for å kunne forklare hvordan vi danner begreper, nemlig tanken om *en neurologisk, ikke-begrepsmessig mal* på den ene siden, og tanken om *en mekanisme som direkte sammenligner maler med hensyn til om de samsvarer eller ikke*, på den annen. På denne måten ønsker Papineau å vise at vi faktisk kan forklare hvordan vi danner begreper, uten å henvise til ikke-fysiske eller mentale størrelser. På denne måten man tenke seg at begreper blir dannet hos oss. Er det slik at naturalistisk ontologi likevel er rik nok, og at en naturalistisk epistemologi er mulig?

Problemet med en slik mulighet er imidlertid at vi her baserer oss på et system som er fullstendig fysikalistisk (jfr. premiss (1)). Om Papineau skal lykkes, kan han ikke gå utenfor den naturalistis-

ke handlelisten av eksistenser. Dermed blir et begrep *identisk med* en neuronisk konfigurasjon, som er oppstått kausalt fra fysiske prosesser alene. Å hevde en slik identitet er imidlertid en ting, noe ganske annet er hvorvidt vi har gode grunner for å tro at det faktisk forholder seg slik. Fra naturalistisk hold, hevdes det at det foreligger empirisk evidens for at forandringer i fysiske betingelser medfører forandringer i bevissthetsinnholdet. Det ser ut til at så er tilfelle, men hvilken hjelp har vi i det? Den relasjonen vi må redegjøre for er relasjonen mellom vår trosoppfatning om et eller annet fysisk objekt på den ene siden, og selve det fysiske objekt i virkeligheten på den annen. Hvorvidt begrepet foreligger samtidig med visse fysiske betingelser, for eksempel et fysisk objekt i virkeligheten, er imidlertid ikke noe som impliserer at det foreligger en kausal relasjon mellom objektet på den ene siden, og vårt begrep eller trosoppfatning på den annen. For alt vi vet kan begrepet vært oppstått av et annet fysisk saksforhold. Med andre ord: En trosoppfatning dannet på grunnlag av en perseptuell erfaring, er en tilstand i hjernen mottatt under gjeldende omstendighet, men denne trosoppfatningen vil *utføre sin funksjon uavhengig av om trosoppfatningen er om det reelle objektet eller ikke*. Hvis det intensjonale aspekt bare er en representasjon av en eller annen fysisk tilstand, vil personen være uten mulighet til å trekke et skille mellom sant og usant. Papineau synes derfor ikke å lykkes i sin forklaring. Den som erkjenner er låst inne i en fysisk-kausal kjede, uten mulighet til å trekke et skille mellom sant og usant (jfr. premis (2)). Smith gir imidlertid Papineau (til forskjell fra Dretske, Tye og Lycan) rett i at han har gitt en naturalistisk redegjørelse for begrepsdannelse. Problemet er likevel at denne redegjørelsen ikke hjelper

oss, siden Papineau ender opp med å hevde at erfaringene er begrepsdannelser som helt og holdent er et produkt av tilstander i hjernen. På denne måten er vi fortsatt fanget i det samme lukkede rom, uten noen åpning for direkte tilgang til fysiske objekter utenfor oss. Vi har således ingen uavhengig måte å få bekreftet eller avkreftet hvorvidt våre trosoppfatninger er sanne eller troverdige.

Smith ser så på andre forklaringer presentert av naturalistiske filosofer. Han oppfatter Daniel Dennett som den mest konsistente naturalisten av de han har studert, og Dennett trekker også klare vekslers på teorien om naturalistisk evolusjon. For Dennett er det ingen mentale entiteter eller mentalt innhold, og derfor heller ingen intensjonalitet i reell forstand. Samtidig hevder Dennett at det finnes objektive trekk ved virkeligheten, for eksempel hjerner og mønstre. Han trekker så konsekvensen av dette, og hevder at både tale og tanker er hjerne-skrift (brain-writings). Dermed vil det også være slik at dette trenger å tolkes. Siden det, i følge Dennett, heller ikke finnes essenser, vil det heller ikke være en bestemt mening som uttrykkes ved dette "skriftet". Det er heller ikke noe som egentlig er en representasjon av noe annet. Dette er helt konsistent med hans syn på naturlig seleksjon, som for ham er en utviklingsprosess fullstendig blottet for representasjon. Dermed gir det heller ikke mening å snakke om "naturlige tegn", noe som nettopp skulle henvise til noe annet enn det som foreligger. På denne måten ender Dennett opp med å måtte betrakte sin egen naturalisme og hans syn på de objektive trekk ved naturen, rett og slett som antakelser, interpretasjoner eller forestillinger, fremkommet av mangfoldige prosesser i hans egen hjerne. Gitt dette, finnes det heller ingen måte – ikke engang

i prinsippet – ved hvilken vi kan erkjenne den reelle og objektive virkelighet – slik den i sannhet er (Jfr. premiss (2) og (4)). Dennett sin posisjon tvinger oss til å akseptere synspunkter som hevdes av Jacques Derrida, nemlig at vi bare har tilgang til våre egne interpretasjoner og er ute av stand til å avgjøre hvorvidt noen av disse interpretasjonene står nærmere virkeligheten enn andre.

På denne måten blir naturalismen et perspektiv som møter seg selv i døren, dvs. konsekvensene av den er et resultat som strider imot det naturalistene selv sier og ønsker, nemlig at vi har tilgang til virkeligheten – naturen, at vi kan erkjenne den, og at vi kan erkjenne den på en måte som gjør oss i stand til å hevde at vår erkjennelse er sann om en objektiv virkelighet. Alt naturalisten kan tilby oss er antakelser, dvs. noe vår hjerne tar, som en virkning av forutgående årsakskjeder. Spørsmålet er dermed uunngåelig: Antakelser *om hva?* Det svaret som gis, er en ny antakelse, som er en antakelse av en antakelse, osv. osv. – uten noe som helst fotfeste i virkeligheten selv. I beste fall blir vi stående igjen med en runddans i våre egne begrepsskjemaer. I virkeligheten er situasjonen enda verre. Om vi følger naturalismen konsekvent, kan vi ikke engang starte å forme begreper.

Patricia og Paul Churchland hjelper oss ikke her, til tross for deres mange observasjoner knyttet til deres studier av hjernefunksjoner. For dem finnes det ikke rom for noen interne representasjoner, og vi havner der Dennett allerede har ført oss, nemlig til antakelser. Patricia Churchland innrømmer så mye som å si at persepsjoner involverer alltid klassifikasjon, bevissthet i forhold til at vi ser, og det finnes ikke persepsjon uten at det er snakk om en prosess.

Selv når vi ser nærmere på John

Pollock sin internalisme eller Kim sin funksjonalisme, oppdager vi at vi befinner oss i samme lukkede rom. Smith konkluderer med følgende generelle påstand: *Det finnes et ontologisk problem i selve kjernen av naturalismen, og dette problemet har direkte innflytelse på våre muligheter å erkjenne virkeligheten. Det finnes ingen mulighet for å bevare kvaliteter i egenverdig forstand ved representasjoner, intensjonalitet eller referanse, noe som impliserer at det ikke finnes noen naturlige tegn (natural signs).* Dette fører, som både Dennett og Quine har tatt konsekvensen av, at det ikke finnes essenser. I stedet står vi igjen med interpretasjoner trukket fra enkelttilfeller, uten noen som helst mulighet til å forankre slike interpretasjoner i virkeligheten.

Likevel, det er et faktum – ifølge Smith – at det foreligger eksempler på erkjennelse av virkeligheten (Jfr. premiss (6)). Hvordan kan slike tilfeller foreligge? Den eneste muligheten synes å være å åpne opp for en rikere ontologi. Smith tar steget videre og hevder at det eneste som kan gi forhåpninger om en løsning på naturalistens problem, er å åpne opp for en dualistisk ontologi – både med hensyn til egenskaper og med hensyn til substans, som kan ha og benytte de intensjonale mentale tilstandene. Bare med en slik ontologi synes vi kunne ivareta en epistemologi som muliggjør troverdig erkjennelse.

Dette resultatet har langtrekkende konsekvenser for både teoretisk og praktisk filosofi. Smith går videre og utvikler en slik ontologi og deretter argumenterer han for at disse funnene bør peke i retning av noe enda større, nemlig Gud. Den beste forklaringen på at vi befinner oss i et univers med en ontologi som muliggjør en grunnleggende og rimelig tillit til vår evne til å erkjenne virkeligheten, er at

Gud har skapt verden. Om vi følger Smith så langt, kan man jo spørre om hvilken alternativ rimelig forklaring som kunne gis. I det minste er det slik at hvis Gud eksisterer og har skapt mennesket,

så er det grunn til å ha tillit til vår erkjennelsesevne, og at det er problematisk å finne et grunnlag for en slik tillit andre steder.

Recensionsartikel om *Where the Conflict Really Lies*

Per Landgren

Gästforskare vid Oxford University

per.landgren@wolfson.ox.ac.uk

Where the Conflict Really Lies: Science, Religion & Naturalism

Alvin Plantinga

Oxford: Oxford University Press, 2011

Filosofins forskningsfront

Liksom inom andra vetenskaper så finns det en forskningsfront inom filosofin. En sådan front kan beskrivas som ett område där diskussionen är särskilt intensiv och där kunskap ”avgörs” eller ny kunskap vinnas. När tro och vetande debatteras i media idag är det allt för ofta som om tiden stått stilla. Under 1900-talet hade filosofer av facket som i England Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Alfred Ayer och Anthony Flew och i Sverige Axel Hägerström, Adolf Phalén, Ingemar Hedenius och Anders Wedberg m. fl. tagit ställning för ateismen på ett så entydigt sätt att själva disciplinen filosofi tycktes legitimeras ett förnekande av Guds existens. Det var som om akademisk filosofi av facket – inte minst analytisk filosofi – ledde till ateism. Teologer, inte minst i Uppsala och Lund, kände sig tvungna att anpassa sig till filosofernas sätt att argumentera om Guds vara eller icke-vara. Flera av den kristna trons svenska försvarare försökte undkomma de tre Hedenius-postulaten om försanthållande, begriplighet och motsägelselagen, genom ett dubbelt sanningsbegrepp. Sanning menades inte vara detsamma i vetenskap och teologi. Det fick till följd att övertygelsen om Guds existens allt mer kom att ses som ett

irrationellt och anti-intellektuellt inslag i en annars upplyst tidsålder. Utgångspunkten att Gud inte finns eller i alla fall inte interagerar med sin skapelse hävdades vara den enda rätta utgångspunkten för att över huvud taget kunna bedriva vetenskap och forskning. För att således kunna säkra vetenskaplig status har teologer under 1900-talet till och med sett sig tvungna att ”offra” Gud. I ”vetenskapliga” alster läste och förklarade teologer Bibeln paradoxalt nog som om Gud inte finns.

Det kanske kraftfullaste korståget mot kristendomen leddes av den logiska empirismen och av analytiska filosofer, vilka såg filosofiens uppgift som att kritiskt granska olika slag av anspråk och i möjligaste mån avgöra sanningshalten. Detta har de velat göra genom att renodla alla anspråk i form av meningsfulla påståenden eller satser. Två olika slag av satser har godkänts. Det ena slaget har varit sk analytiska satser som är sanna i sig själva: t. ex. alla ungar är gifta. Denna sats kan rimligtvis inte betvivlas av någon, eftersom den bevisar sig själv genom ordens betydelser. Det andra slaget av satser har varit sådana, som erfarenhetsmässigt (empiriskt) är prövbara. Dessa satser kallas syntetiska: t. ex. alla ungar är super. Denna sats kan prövas om den är sann eller falsk. Med denna mentala utrustning har sedan satser som ’Gud existerar’, ’Gud har sagt i sitt ord’ betraktats som meningslösa, eftersom de inte passar in.

Satserna tycks inte vara sanna i sig själva och de är inte empiriskt prövbara, har det påpekats. Teologer har drivits på reträtt. Teologin – Gud, Bibeln, religiösa erfarenheter, under och tecken – har ju inte kunnat prövas av vetenskap och beprövad erfarenhet, har det sagts.

Under de senaste 40 åren har däremot en anmärkningsvärd förändring skett bland professionella filosofer. Måndagen den 7 april 1980 kunde man läsa i den amerikanska veckotidningen *Time* om en tyst revolution i akademiska filosofkretsar framför allt i engelsktalande länder. Gud skulle ju för länge sedan ha jagats ut från himlen av Marx och dödförklarats av Nietzsche, men nu tycktes Han ha återuppstått, och inte bara bland teologer eller vanliga troende, utan i akademiska kretsar bland torrt intellektuella filosofer! En framstående filosof, Roderick Chisholm, menade krasst att ateismen var så stark för några decennier sedan bland filosofer bara för att de bästa filosoferna då var ateister. Men det var då. Världsberömda ateister som Anthony Flew blev vid slutet av sitt liv troende på Gud i aristotelisk mening¹ och Alfred Ayer gick igenom en nära dödenupplevelse och blev omskakad och möjligen omvänd också i slutet av sitt liv.² Nu är många av de mest slipade filosoferna teister, dvs de är övertygade om en allsmäktig Guds existens och bedriver filosofisk teologi. Scenen tycktes ha förändrats radikalt. Och utvecklingen har fortsatt oförminskat i samma riktning sedan dess.

Den förmodligen mest betydelsefulla filosofen för denna nyorientering är Alvin Plantinga, tills relativt nyligen verksam som professor i filosofi vid University of Notre Dame i USA. Plantinga är nestorn bland kristna analytiska filosofer i den anglosaxiska världen, men han är inte ensam. En av Englands nu ledande filosofer,

Oxfordprofessorn (emeritus) Richard Swinburne, har skrivit en rad akademiska arbeten på Oxford University Press, vilka presenterar ett rationellt försvar för teismen, bl a en uppmärksammas trilogi om Guds existens och det rimliga och rationella i tron på Gud. Andra framstående kristna filosofer som Basil Mitchell (Oxford), William Alston (Syracuse), Nicholas Wolterstorff (Yale), Frederick Suppe (Maryland) och Mortimer Adler – av vilka några lagt ned pennan eller lämnat tangentbordet för gott – har alla skrivit betydelsefulla bidrag till den filosofiska debatten. De utgör ett slags första generation, som nu successivt lämnar in för nästa generation att ta över.

Plantinga som själv är utbildad i den analytiska traditionen menar att den ateistiska hållningen och den ateistiska utgångspunkten tidigare bland filosofer fungerat som en form av intellektuell imperialism. En intellektuell frigörelse har varit nödvändig. Frigörelsen har bl a bestått i att den klassiska analytiska skolans krav på satsers verifierbarhet (classical foundationalism) vederlagts av filosofer skolade i samma tradition (t.ex. Willard Quine). De har insett och visat att inte ens den egna kardinalsatsen att 'enbart det är sant som kan verifieras' klarar sig genom den empiriska prövbarhetens eklut. På ett motsvarande sätt klarar inte den så kallade scientismen, som innebär en övertro på vetenskap, en motsvarande granskning av sin egen kardinalsats. Bertrand Russell hävdade följande på de sista raderna i *Religion and Science*: "Whatever knowledge is attainable, must be attained by scientific methods; and what science cannot discover, mankind cannot know."³ Problemet är bara att just denna sats inte kan härledas från vetenskap, och hur kan man då lita på den? Dessutom är det så mycket annat som mänskligheten vet,

men som inte vaskats fram med vetenskaplig metod. Självmotsägelsen är uppenbar.

En grundläggande hållning i Plantingas arbete har varit att hävda det rimliga och rationella i att utgå från Guds existens. Han menar att övertygelsen om Guds existens är grundläggande (properly basic) och att den inte behöver härledas från någonting annat. Detta försanthållande kan jämföras med andra slag: t. ex. tron på det förflutna, tron på existensen av andra människor och andra medvetanden och till och med tron på eller övertygelsen att jag åt frukost i morse. Ingen kräver någon bevisföring för de senare övertygelserna. De är rimliga och rationella i sina sammanhang utan något argument. Plantinga menar att övertygelsen om eller tron på Guds existens är såväl rimlig som rationell i sitt sammanhang. Guds existens eller tron på Gud varken står eller faller med någons förmåga eller oförmåga att prestera argument för den. Tron på Gud står eller faller med det sammanhang som denna tro finns i och sammanhanget ger enligt Plantinga rationella skäl för tron. Detta sammanhang förutsätter och får sin mening av Gud, men innehåller också allt från traditionella men uppfräschade och sofistikerade argument för Guds existens till den helige Andes inre vittnesbörd i varje kristen, *sensus divinitatis* som Plantinga i reformatorn Kalvins efterföljd kallar det. Sammanhang skall således jämföras med sammanhang, livsåskådning med livsåskådning, för att vi skall kunna bedöma t ex rationalitet, konsistens, koherens och inte minst förklaringsförmåga för tillvarons mångfald.

Utifrån denna grund har Plantinga framgångsrikt desarmerat religionsfilosofins främsta invändning mot Guds existens, det vill säga det ondas problem. Tidigare ansågs det allmänt bland reli-

gionsfilosofer att ondskan i världen utslöt den logiska möjligheten till Guds existens, men så är det inte längre. Nu presenteras argumentet i reviderad form, där summan av all ackumulerad ondskas hävdas tala mot Guds existens. Förutom att bygga en epistemologi utifrån en teistisk övertygelse, har han även hängett sig åt att kritisera kritik mot den kristna tron. Han har påvisat att många filosofer som kritiserat den kristna tron själva utgått från tron att Gud inte existerar. Detta har varit deras grundläggande position, deras metafysiska axiom, som de bekvämt nog inte ansett sig behöva prestera skäl för. Bevisbördan har de tvingat på andra. Men Plantinga och många andra har rest krav på att sammanhanget för denna ateism inte utan vidare intellektuellt kan accepteras. Hans kritik har varit påtagligt offensiv och visat att allt för många filosofer bara utgått från att Gud inte existerar och sedan har de framställt det som en slutsats, när det i själva verket varit en metafysiskt betingad men icke redovisad utgångspunkt, som de intagit utan någon märkvärdigare intellektuell bevisföring eller för övrigt imponerande argumentering. Den i Oxford tidigare verksamme filosofen tillika ateisten John Mackie visade ett erkännande genom att med tydlig anspelning på de stora medeltida filosoferna börja kalla Plantinga för St. Alvin. Under 90-talet och början av 2000-talet har han dessutom gett ut ett internationellt sett uppmärksammat och omdebatterat trebandsverk om epistemologi på Oxford University Press: *Warrant: the Current Debate, Warrant and Proper Function, och Warranted Christian Belief*.⁴

Inställningen att tron på Gud skulle vara en ovetenskaplig utgångspunkt, men att tron på Guds icke-existens skulle vara en vetenskaplig sådan ter sig nu för allt

fler skolade akademiker som intellektuellt ohållbar. Ändå är fortfarande ateismen och den metodologiska naturalismen i många sammanhang, inte minst i Sverige, fortfarande den självklara utgångspunkten för tidningsartiklar eller akademiska studier och forskning. Den som har forskat i teologi eller i biologi har tvingats mer eller mindre att hålla sin övertygelse borta. Denna form av intellektuell imperialism ingår således i forskningens metod och utgångspunkt, den sk. metodologiska naturalismen, att hålla Gud utanför, oavsett om någon biolog försökt forska om livets uppkomst, människans natur eller om någon teolog skrivit en avhandling om några textavsnitt i Nya testamentet, som handlar om Jesu under. Utgångspunkterna har lett till forskningsresultat, som gett inomvärldsliga svar och stängt Gud ute. Och, som bekant, som man ropar i öknen får man svar. Gud har offerats på vetenskapsdefinitionens altare. Men vetenskap kan naturligtvis bedrivas med olika metafysiska utgångspunkter. Den akademiska akribin varken står eller faller med den metafysiska preferensen och människosynen. I den meningen är inte vetenskapen objektiv. Sekulariserade samhällen ger sekulariserade universitet, som ger sekulariserade svar på livets frågor. Likt Hedenius kan man naturligtvis med en materialistisk metafysik och ateistiska utgångspunkter kritisera t ex kristendomens Gudsbild och inkarnationen, men särskilt tungt vägande kan den kritiken knappast betraktas om slutsatserna enbart är en logisk följd av den irreligiösa utgångspunkten. Sakta men säkert utmanas nu den akademiska bevisgrunden i vårt sekulariserade samhälle.

Denna utmaning har nu förverkligats i debattböcker som *Knowledge of God* tillsammans med den ateistiske kollegan Michael Tooley,⁵ och *Science and Reli-*

gion. Are they compatible? med den ateistiske filosofen Daniel C. Dennett,⁶ men även av Plantinga själv genom boken *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, & Naturalism.*⁷ Den sista av dessa tre böcker ska jag fortsättningsvis uppehålla mig vid i denna recensionsessä. Sidangivelserna inom parentes är till denna bok.

Plantingas teser

Enligt Plantinga finns det förvisso en allvarlig konflikt mellan tro och vetenskap, men den är inte alls där de flesta av oss antar. Den övergripande tesen är nämligen att det finns en ytlig konflikt mellan vetenskap och teism (theistic religion) men på djupet en samstämmighet och harmoni. Den verkliga konflikten på djupet, om inte på ytan, är mellan vetenskap och naturalism. Plantinga formulerar dessa två teser på de första raderna av förordet och därefter, före den omfattande argumenteringen i 10 kapitel om sammanlagt 350 sidor, börjar han i god aristotelisk ordning reda ut saker och ting med definitioner av olika begrepp. Teism eller monoteistisk religion är den uppfattningen "att det finns en person som Gud, en handlande person, som har skapat världen och är allsmäktig, allvetande och fullkomligt god". Naturalism, å andra sidan, är uppfattningen "att det inte finns någon sådan person som Gud, ej heller någonting som liknar honom. Naturalism är mer omfattande än ateism. Du kan vara en ateist", fortsätter författaren, "utan att nå de höga höjderna (eller de nedersta djupen?) av naturalismen, men du kan inte vara en naturalist utan att vara en ateist." (sid. ix) Naturalismen är inte religion, men i många avseenden spelar den samma roll som en religion. Den ger också svar på de stora frågorna som t.ex. om Guds existens, om hur vi männi-

skor ska leva, om livets mening och om liv efter döden. Såväl naturalismen som kristendomen är världsåskådningar. Vetenskap är emellertid inte en världsåskådning, utan snarare ett systematiskt försök att utröna tillvaron. Vetenskap är således inte ett alternativ bland andra världsåskådningar, utan frågan är: *vilken världsåskådning är det som ger bäst förutsättningar för vetenskap?*

I några viktiga kommentarer om vetenskap förklarar Plantinga att han har en entusiastisk syn på vetenskap. Vetenskapen har betytt oerhört mycket för vårt samhälle och är någonting synnerligen positivt. Samtidigt är det i grunden en samverkan, där man inte bara arbetar tillsammans utan man bygger vidare på varandras resultat. (xi) Ibland är den också motsägelsefull, vilket pekar på dess provisoriska karaktär. Två av de mest betydelsefulla och övergripande teorierna är den allmänna realitetsteorin och kvantmekaniken. Båda är enligt Plantinga bekräftade och väldigt imponerande, men samtidigt kan de inte båda vara korrekta. (xii) Oavsett detta skulle, enligt författaren, en konflikt mellan vetenskap och världsåskådning vara mycket allvarlig, eftersom vetenskapen har en sådan tyngd. Men denna vetenskapens prestige kan också leda helt fel. En tendens i vår tid är nämligen att se upp till forskare ungefär som man förr i tiden såg upp till byns präst. Vetenskapsmän betraktas som ett slags sekulariserat prästestånd och det är inte alltid som forskarna själva tonar ned den uppfattningen.

Plantingas teser är alltså följande:

1. Det finns ingen konflikt mellan kristen tro och evolutionsteorin
2. Det finns ingen konflikt mellan vetenskap och tron på under.
3. Det finns ytliga konflikter mellan kris-

ten tro och såväl evolutionspsykologi som historisk kritisk metod inom teologin, men dessa konflikter är ytliga och kullkastar inte den kristna tron.

4. Det finns en djup enhet och harmoni mellan vetenskap och teism.
5. Det finns en djup konflikt mellan vetenskap och naturalism.

Bokens disposition

Nu vill alltså Plantinga utmana i debatten om tro och vetenskap genom att vända på steken och hävda att konflikten är en helt annan än vad många i vårt samhälle tror. Författaren börjar med några påstådda konflikter i den första delen av boken, nämligen frågan om evolutionsläran (kap. 1 och 2) och därefter frågan om Guds direkta ingripanden, dvs. under. (kap. 3 och 4) I den andra delen tar Plantinga upp två, som han menar, verkliga konflikter mellan vetenskap och kristen tro, nämligen evolutionspsykologi och historisk kritisk metod inom teologin (kap. 5). Han menar dock att dessa konflikter är ytliga och att de inte utgör något hot för en kristen. I kapitel 6 går han djupare in på orsaken till varför de inte kullkastar den kristna tron genom att behandla sk. "defeaters" och förutsättningarna för vetenskap över huvud taget, dvs. bevisgrunden eller "the evidence base". I del tre med kapitel 7 till 9 behandlas samstämmigheten mellan vetenskap och teism, *Deep Concord: Christian Theism and the Deep Roots of Science*. I tur och ordning ägnas kapitel åt argumentet om vårt finkalibrerade universum (Fine-Tuning), en diskurs om design och till sist grunden för vetenskaplig verksamhet. Slutligen ägnas del fyra åt den djupa konflikten mellan vetenskap och naturalism, där fokus ligger på evolution som vetenskaplig teori och naturalism som världså-

skådning. Låt mig nu exemplifiera Plantingas argumentering från bokens alla fyra delar, samt tillfoga några reflektioner och reaktioner så här långt på boken.

Teism och evolution

I den inledande delen tar författaren upp spänningsförhållandet mellan teism och evolution. Vad gäller evolution avser författaren den modern evolutionsläran om gemensam härstamning av allt liv under, enligt nuvarande etablerad kronologi, kanske 2 till 3 miljarder år, samt att mekanismen varit naturligt urval baserat på slumpvisa genetiska förändringar (mutationer). Målet är att visa att den kristna tron inte står och faller med att Gud skulle ha skapat direkt under en mycket kort tid. Inget i grundläggande kristna bekännelser utesluter att Gud skapade genom evolutionära mekanismer, och alla påstående från framför allt icke-kristna vetenskapsmän om att evolutionen utesluter Gud genomskådas och avslöjas som metafysiska tillägg till den vetenskapliga teorin. Utan att själv till synes ta ställning i boken – Plantinga har i andra sammanhang sagt att han tänker sig att Gud skapade direkt – skriver nu Plantinga likt den gamle Princeton-teologen Charles Hodge att när det gäller ”design” är det viktiga att Gud skapade, inte hur han skapade. Denna tanke driver sedan författaren vidare genom att redovisa och sedan kritisera Richard Dawkins ide om att evolutionen ”avslöjar ett universum utan design”. Efter ett sådant påstående skärskådar Plantinga hur Dawkins tänker, och menar att en läsning av Dawkins texter avslöjar att denne engelske biolog tycks tro att bara livet en gång hade börjat, så var utvecklingen ofrånkomlig. En uppfattning som inte alls tycks delas av andra, som t ex. Stephen Jay Gould. Nåväl, i den nydarwinistiska versionen

om livets mångfald och dess evolution ingår att allt levande har en evolutionär historia, som präglas av ett naturligt urval av små genetiska förändringar med överlevnadsvärde för den egna individen eller populationen. En darwinist tror således att allt enskilt liv, alla växter och djur etc., har en sådan historia, att det finns övergripande bevis för att sådana utvecklingshistorier faktiskt har ägt rum och att vi har informerande gissningar om hur sådan serier av övergångar kan ha ägt rum. Vid sidan av det häpnadsväckande skrala bevisläget för de allra allra flesta av dessa utvecklingshistorier påpekar Plantinga dock att inget i dessa övertygelser och redogörelser säger något om evolutionsprocessen varit styrd eller inte, *guided or unguided*. Dawkins menar att bevisen avslöjar ett universum utan design, men Plantinga visar att den vetenskapliga bevisföringen i sig inte säger något om detta alls. Att evolutionen skulle vara ”unguided” är inte en del av eller ett resultat av evolutionsläran, utan Plantinga menar att det är en filosofisk marginalanteckning eller ett metafysiskt tillägg, ”a metaphysical or theological addition”, som går tillbaka på en ateistisk världsåskådning. En allsmäktig Gud kan naturligtvis skapa helt och fullt enligt sin vilja.

Handlar Gud i världen?

Ytterligare ett problem som Plantinga behandlar är frågan om Gud handlar i världen. Kan Gud ingripa och påverka vanliga förlopp? Författaren går igenom klassisk kristen bekännelse, och visar att den utgår ifrån Gud som en person, som handlar både indirekt och direkt. Gud har skapat världen. Han kan ha gjort det direkt, men han kan också ha gjort det indirekt eller i flera olika stadier etc. Gud uppehåller också världen och om han inte gjorde det, skulle den upphöra som en

utblåst ljuslåga. Gud styr också världen på så sätt att världen visar regelbundenhet och förutsägbarhet. Vad är då problemet? Jo, många teologer och naturvetare tror helt enkelt inte att Gud gjort och gör dessa saker. Många tror inte ens att Gud kan det. Om de ens tror på Gud, så tror de på en gud som inte agerar. Men, påpekar Plantinga, frågan om under och Guds direkta ingripanden är nu inte beroende av om vetenskapsmän eller teologer tolererar detta eller lämnar utrymme för det. "It really isn't up to them" menar författaren. Plantinga problematiserar det hela genom att ta upp den "gamla" newtonska världsbilden och den klassiska mekaniken, där allt går att förutbestämma enligt givna naturlagar och förutsättningar. Men en sådan tolkning av Newtons världsbild utesluter enbart Gud, om världsbilden är slutet. En mekanisk världsbild öppen för kausala influenser låser inte alls Gud ute. Newton själv förenade själv förenade sin världsbild med en aktiv och verksam Gud. När Plantinga dessutom redovisar världsbilden enligt modern kvantmekanik tar han särskilt upp indeterminismen, som kännetecknar den, och visar att framträdande fysiker menar att den mycket väl harmonierar med övertygelsen att en allsmäktig Gud kan styra och till synes interagera, eftersom kvantmekaniken hävdas inte bestämma ett specifikt utfall av ett givet utgångsläge. Med en elegant begreppsanalys visar Plantinga dessutom att den bland teologer och naturvetenskapsmän vanliga övertygelsen att en allsmäktig Gud inte kan eller vill direkt eller indirekt styra och agera i världen, är dels omodern och dels inte ens i överensstämmelse med den klassiska newtonska världsbilden och än mindre med kvantmekaniken.

Ytliga konflikter

I den andra delen av boken tar Plantinga upp två områden, som definitivt menas vara i konflikt med klassisk kristen tro, evolutionspsykologi och historisk kritisk metod. Eller hur ska man se på forskning, som kommer fram till att osjälvisk medmänsklighet och kärlek (altruism) är ett slags undergiven läraktighet baserat på ett begränsat förstånd? Eller att moral och etik är en illusion, som lurats på oss av våra gener? Eller att en religion är en felaktig trosövertygelse, men med överlevnadsvärde. Kan man betrakta det som ett vetenskapligt resultat att Jesu död på korset var ett utslag av genetisk egoism? Eller att Bibeln är som vilken annan bok som helst? Att Jesus aldrig uppstod, och att han aldrig gjorde några under? Plantinga frågar hur en kristen ska hantera sådana vetenskapliga resultat? Hur ser den forskningens förutsättningar, som ger sådana resultat? Utgör de verkliga hot mot kristen tro? Nej, menar författaren. Plantinga ser dem inte som några allvarliga hot alls, även om de är i konflikt med kristen tro. Centralt i författarens argumentering för detta är sk. *defeaters* och begreppet *evidence base*. En *defeater* är helt enkelt information av ett eller annat slag, som kullkastar en övertygelse du har, undergräver den eller kanske bara försvagar den. Plantinga förklarar med exemplet att du ser ett får ute på ett fält. Strax kommer ägaren, som berättar för dig att det inte finns några får ute för tillfället, men en fårhund befinner sig därute, som faktiskt ser ut som ett får. Du har då fått en defeater för din övertygelse om får på fältet. Nu menar Plantinga att vare sig evolutionsbiologi eller högre bibelkritik är några verkliga *defeaters*, även om de kan vid första åsynen tyckas vara det. Plantingas slutsats förklaras av den bevis-

grund, *evidence base*, eller trosövertygelser, som man har och använder sig av, när man efterfrågar någonting och så småningom drar en slutsats. Det förklaras med några belysande exempel. En detektiv undersöker ett mord. Någon föreslår hypotesen att betjänten begick mordet, men detektiven råkar veta att betjänten befann sig många mil bort och har ett vattentätt alibi. Utifrån den kunskapen och den bevisgrunden kan således hypotesen avfärdas. När det gäller evolutionspsykologi och historisk kritisk metod samt många andra forskningsområden och metoder är det alldeles uppenbart att bevisgrunden avgör forskningsresultaten. Det torde så att säga inte överraska någon att det i den kristnes bevisgrund ingår teism, dvs. övertygelsen att en allsmäktig Gud inte bara existerar utan också har skapat tillvaron. Vidare ingår huvuddragen i den kristna tron. Ej heller är det överraskande att dessa huvuddrag av den kristna tron inte ingår i en ateists bevisgrund. I avsnittet om metodologisk naturalism ställer så Plantinga frågan varför evolutionspsykologer kommer fram till forskningsresultat, som innebär att etik är en social konstruktion, att kristna värden inte finns, eller att trossatserna kristna står för är uppiktade och inte reslutat av kognitiva sanningssökande processer? Har dessa forskare upptäckt eller rent av bevisat att kristen tro är felaktig? Eller hur det med bibelkritiska forskare som kommer fram till att Jesus inte gjorde några under, inte var Guds son, dog och förblev död etc. Är det objektiva forskningsresultat? Svaret är att de utgår från metodologisk naturalism, vilket inte är detsamma som ontologisk naturalism, dvs. tron att det inte finns någon gud eller något som liknar gud. Metodologisk naturalism är en föreslagen förutsättning eller restriktion för forsk-

ning, för att den ska räknas som vetenskaplig. Denna metod och bevisgrund utesluter redan från början Gud och allt gudomligt. Om teologisk forskning måste utesluta övertygelsen om en personlig Gud, om inkarnation, uppståndelse och försoning, då betyder det att en vetenskaplig bevisgrund är väsentligt annorlunda än en kristen bevisgrund, och de "vetenskapliga" resultaten har inte nödvändigtvis med sanning att göra, utan de speglar framför allt bevisgrunden. Slutsatsen Plantinga drar är således att det finns en konflikt mellan vetenskap och kristen tro inom dessa områden, men konflikten är ytlig och har ingen djupare betydelse. Den är en konsekvens av metoden inom och definitionen av vetenskap. De utgör inga "defeaters" av kristen tro och har inte i sig med sanningen att göra.

Fine-tuning och intelligent design

I den tredje delen kommer Plantinga till samstämmigheten mellan kristen tro och vetenskap, *Concord*. Delen inleds med kapitlen 7 och 8 och de lite mer uppmärksammade argumenten om Fine-tuning och Design. Sin vana trogen är författaren svårflörtad och visar sig inte vara så entusiastisk till något av argumenten. Självklart ställer sig Plantinga positiv till design i sig. Vilken kristen skulle inte göra det i betydelsen att Gud designat, direkt eller indirekt? Fysikaliska konstanter som ljusets hastighet, gravitationskraften, den starka och svaga kärnkraften tycks vara väl avpassade för intelligent liv på jorden. Det är som om Människan var väntad. På ett träffande sätt bemöter Plantinga argumentet om många universa, Multiverse theory. Denna teori går ut på att det kanske finns ett oändligt antal universa, och om så är fallet, borde i alla fall något vara som vårt. Plantinga hämtar en bild från Vilda västern där en pokerspelare får fyra

ess och en joker varje gång han delar. Till sist surnar en motspelare till, viftar med sin revolver och anklagar den förre för fusk, varpå denne svarar på Texasdialekt något i stil med att om det finns ett oändligt antal universa med pokerspelare, så borde detta i alla fall kunna hända i något universum utan fusk. Hur kan man i ett sådant läge förebrå att revolvermannen skjuter, frågar Plantinga ironiskt. ”Faktum är”, avslutar författaren detta resonemang, ”att om det är ett faktum, att det finns enormt många universa, så har det ingen bäring på sannolikheten, givet ateism, att just detta universum är finkalibrerat för liv; den sannolikheten förblir mycket låg.” (sidan 214)

Vad gäller intelligent design utgår Plantinga från molekylärbiologen Michael Behe's argument om icke-reducerbar komplexitet. Det handlar om komplexa biologiska system eller molekylära maskiner, där alla delar hävdas behöva vara på plats samtidigt för att kunna fungera. Författaren nämner att detta argument i princip går tillbaka på antika författare och senare på Thomas av Aquino, men istället för ett argument från design menar författaren att det snarare är ett argument för eller till design. Dessutom vill Plantinga snarare se argumentet omformulerat till en ”design discourse”, där till slut en sådan diskurs menas ge stöd åt teism, men det är svårt att avgöra för en filosof som Plantinga hur stort det stödet egentligen är. Plantinga beklagar att han inte kan framhålla detta design argument mer, men hänvisar här till följande kapitel 9 *Deep Concord: Christian Theism and the Deep Roots of Science*. Detta kapitel innehåller just den, enligt Plantinga, ”djupa” samstämmighet mellan kristen tro och vetenskap, som inte t.ex. materialism eller andra världsåskådningar kan leverera.

Det ger trovärdighet åt Plantinga att han synar de mer populära och iögonfallande argumenten om Fine-tuning och ID så hårt som han faktiskt gör. Samtidigt är det lätt att förbise att det snarare är grunden än utanpåverket, som utgör den verkliga och djupa samstämmigheten mellan kristen teism och vetenskap. Plantinga är inte någon ”evidentialist”, som tror att det enbart är de empiriska bevisen för som gäller. Dyliga bevis kan nämligen i regel tolkas annorlunda och de är sällan så konklusiva som vi ofta tror.

Deep concord

I kapitel nio presenterar Plantinga den djupa samstämmighet han menar föreliggande mellan kristen tro och vetenskap, en samstämmighet som inte materialism eller andra världsåskådningar kommer i närheten av att leverera. Det avgörande här är att författaren inte ställer vetenskap mot världsåskådning, vilket skulle vara ett slags kategorimisstag. Frågan är vilken världsåskådning det är som ger bäst förutsättningar för, eller som är mest eller över huvud taget ”hospitable” till, vetenskap. Det var i västvärlden modern vetenskap uppstod. Författaren är inne på hur spridd uppfattningen är att kristenheten genom kyrkan eller kyrkorna var hinder för vetenskapens utveckling. Bland andra refereras filosofen Bertrand Russell, som hade hoppats att vetenskapen skulle ha uppstått i till exempel Kina just på grund av kyrkans påstådda motstånd. Men forskningsfronten i ämnet om konflikt mellan tro och vetande har visat att det mestadels rör sig om vanföreställningar och vantolkningar.⁸ Kyrkan har närt vetenskapernas utveckling. Visst har det varit en vakthållning vad gäller teologin, men en beskrivning av förhållandet tro och vetande, som stämmer bättre med historiska fakta är att kristendomen

väsentligt bidragit till vetenskapen uppkomst. Övertygelserna, för att nu bara nämna ett par som Plantinga tar upp, att Gud skapade människan till sin avbild, gav henne en kapacitet för kognition och rationalitet och att världen är skapad av Gud med ordning, regelbundenhet och förutsägbarhet, är viktiga delar i förutsättningar för vetenskaplig verksamhet och framsteg. Denna gästfrihet, (*hospitality*), som kristendomen har för kunskapsinhämtning och vetenskap står i bjärt kontrast mot de förutsättningar naturalism och materialism ger för vetenskap, vilket leder in på författarens sista kapitel.

Konflikten mellan naturalism och evolution

Plantinga ser det inte som sin uppgift att lägga ut texten om en ytlig samstämmighet mellan naturalism och vetenskap. Med en god portion ironi förtydligar författaren med flera metaforer att det gör naturalismens "överstepräster" så tydligt själva. De svär trohet till vetenskap, de naglar fast sin flagga vid vetenskapens mast, de sveper om sig i vetenskapens mantel och använder "a particular charming phrase...the obligatory 'as we now know'" etc. Denna devota inställning blir så mycket mer paradoxal i Plantingas framställning inte bara eftersom den vetenskapliga evolutionsteorin förklaras vara förenlig med tanken att Gud har styrt evolutionens riktning utan även eftersom teismen hävdas vara långt mer gästfri mot vetenskap än vad naturalismen hävdas vara. Plantinga menar således att det är teismen, som är den verkligt vetenskapsvänliga världsåskådningen. Trots allt man hör om motsatsen är nämligen naturalismen i djup konflikt med vetenskap. Det Plantinga hävdar i det sista avsnittet *IV Deep conflict* och det sista kapitlet, 10 *The Evolutionary*

Argument Against Naturalism är att naturalism är i konflikt med evolution, som i sin tur ses som en pelare inom modern vetenskap. Argumentet, som enligt Plantinga delvis går tillbaka på föregångare hos C.S. Lewis och Richard Taylor, har av Plantinga själv lanserats sedan 1991 i lite olika skepnader, och nu menar författaren att argumentet i denna bok är den officiella framställningen och den sista, "I hope", lägger han till inom parentes. Konflikten innebär nu inte att naturalism och evolutionsteorin inte skulle kunna vara sanna eller att de motsäger varandra. Konflikten innebär att man inte förnuftsmässigt kan tro på båda, "one can't sensibly accept them both". Analogt beskriver författaren konflikten med att man inte förnuftsmässigt kan tro att det inte finns några trosuppfattningar, eller att ingen har sanna trosuppfattningar, eller att alla mina trosuppfattningar är felaktiga. På samma sätt kan man inte samtidigt tro på naturalism och evolution.

Argumentet utgår från våra kognitiva förmågor. Efter en kort genomgång av sådana som minne, perception, *a priori* intuition, sympati, introspektion, vittnesmål och induktion, lägger författaren till reformatorn Johan Kalvins *sensus divinitatis*, som förklaras vara en särskild förmåga hos oss att vinna kunskap om Gud; en uppfattning som Calvin ingalunda är ensam om genom kyrkohistorien. Plantingas argument gäller nu de tidigare förmågorna och deras tillförlitlighet. Utgångspunkten är att man tänker sig vara en naturalist och att förståndsgåvorna har utvecklats genom slumpvisa mutationer och naturligt urval utan någon styrning av Gud. Är det då rimligt att lita på våra kognitiva förmågor? Plantinga svarar själv: det kan du inte! I korthet går argumentet ut på att sannolikheten är låg

att våra kognitiva förmågor är tillförlitliga, om både naturalismen och evolutions-teorin är sanna. Orsaken är att det finns en "undercutting defeater" för den intuitiva uppfattningen att kunskapsförmågorna är tillförlitliga. Och om man har en "defeater" för den uppfattningen då har man en "defeater" för alla trosuppfattningar. Det är som att skjuta sig själv i foten, skriver Plantinga. Det blir ett logiskt felslut som kallas självrefererande inkohärens, dvs. ett påstående, som när det refererar till sig själv så hänger det inte längre ihop. Kombinationen av naturalism och evolutionsteori underminerar sig själv rent rationellt.

Plantinga refererar bland annat till filosofen Patricia Churchland, som förklarar att nervsystemet till syvende och sist enbart hjälper oss att lyckas med de fyra f:n: "feeding, fleeing, fighting, and reproducing." Churchland menar alltså att "syftet" med vårt nervsystem är inte att producera sanna övertygelser om saker och ting. Det handlar snarare om att befinna sig vid rätt tillfälle i rätt sammanhang för att överleva. Det naturliga urvalet premierar inte "true belief". Därför finns det skäl att tvivla på våra kognitiva förmågor med naturalismen som utgångspunkt. Darwin själv och många andra har en passant haft liknande farhågor, men så har man fortsatt att lita på sina förståndsgåvor, trots att det enligt Plantinga inte är vidare rationellt givet utgångspunkterna naturalism och evolution. Plantinga går sedan vidare med att beskriva vad en övertygelse eller åsikt borde vara utifrån ett materialistiskt perspektiv och svaret är en "long-standing neuronal event". Därefter frågar han ur samma materialistiska synvinkel hur innehållet i en trossats som att "den franske författaren Marcel Proust är mer subtil än den amerikanske indianboksför-

fattaren Louis L'Amour" ser ut rent biokemiskt, oavsett språk, jämfört med motsatsen att L'Amour skulle vara mer subtil. Här skiljer Plantinga på elektro-kemiska egenskaper eller neurofysiologiska egenskaper å ena sidan och innehållsliga egenskaper och ställer å andra sidan frågan hur en materialist menar att dessa två olika egenskaper förhåller sig till varandra. Som svar skiljer författaren på reducerande materialism och icke-reducerande materialism, där den tidigare varianten som hävdar att de mentala egenskaper, som relaterar till innehållet i en trossats är desamma som de neurofysikaliska egenskaperna. Den icke-reducerande materialismen hävdar att de mentala egenskaperna bestäms av och uppstår på grund av neurofysikaliska egenskaperna. Sedan prövar Plantinga dessa två varianter mot ett evolutionärt scenario med adaptation och naturligt urval genom att lite retfullt kanske spekulera om rundmasken *C. Elegans* och tänker sig bara som ett exempel, om den nu har överlevt i miljontals år, att den kanske var först med att forma en mental övertygelse. Den som ogillar exemplet av olika skäl, får välja ett lämpligt djur själv. Sedan frågar Plantinga: vad finns det för skäl att tro att denna första åsikt är sann?

Några reflektioner

Det är nu dags att avrunda denna recension. Har jag inte lyckats väcka intresse för boken med dessa rader kan jag bara försäkra dig som läsare att författaren fyller ut varje kapitel långt mer detaljerat och sofistikerat än vad jag har kunnat göra rättvisa här. Boken är ett måste för alla som är intresserade av apologetik. Den kommer väcka starka reaktioner, precis som hans utmanande argument om naturalism och evolution redan har gjort. Om det är något ateistiska vetenskaps-

män och filosofer inte vill höra om sig själva så är det att de är irrationella. Under de senaste tjugo åren har debatten varit omfattande och den lär inte avta i styrka nu efter denna senaste och kanske slutgiltiga version.

Några reaktioner

I skrivandes stund har det bara kommit ett fåtal anmälningar och recensioner av Plantingas bok. S.C. Pearsson anmäler kortfattat boken i *Choice. Current Reviews for Academic Libraries*, online augusti 2012. Pearsson rekommenderar boken, vilket naturligtvis är viktigt för debatten och spridningen av boken till universitetsbiblioteken. Pearsson gör det rakt av utan djupare analys, men reserverar sig också med det alldeles självklara: "Although few will be convinced by every argument advanced, this volume is an important addition to the literature on this topic and will have special appeal for its analytical approach." Med anledning av boken publicerade *New York Times* den 13 december 2011 en längre biografisk artikel om Plantinga och hans betydelse inom ämnena filosofi och religionsfilosofi.⁹ Några recensenter kommer också med spännande kritik. Bradley Monton och Logan Paul Gage¹⁰ för till exempel en diskussion om att Guds eventuella styrning av mutationer inte går ihop med epistemiskt slumpmässiga mutationer.¹¹ De menar i stället att det skulle fungera bättre för Plantinga om han hävdade att kristen teism är förenlig med alla väsentliga stöd som finns för evolutionsbiologi, men inte för darwinismen som sådan. Om man dessutom tillämpar

Plantingas resonemang och ett evolutionärt tänkesätt med naturligt urval vad gäller teistisk övertygelse skulle vi ha utvecklats till att tro på Gud, oavsett om Gud existerar eller inte, påpekar Morton och Gage. Tim Callahan i *Sceptic Magazine* är mer vidlyftig och kritiserar Plantinga bland annat för att recensenten som läsare av boken "waded through its impenetrably dense verbiage" i jakten på "real substance".¹² Uppenbarligen lyckades han komma igenom det ogenomträngliga men han fann inte en hantering av det fossila vittnesbördet, som, enligt Callahan, inte direkt vittnar, om "any theological pattern". Hela recensionen visar dock hur en tidigare kristen geolog förväntar sig att Plantinga ska ta upp just hans område och bearbeta det som möjligtvis fick honom att lämna den kristna tron. Även om Callahan har rätt i att fossila lämningar inte tycks tala för en gudomligt styrd evolution kan man inte förvänta sig att Plantinga ska kunna hantera allt och en recension borde allt i första hand handla om det som finns med och inte tvärtom. Callahan ondgör sig mest över att han inte begriper, vilket indikerar att han egentligen borde ha lämnat över boken till någon mer lämpad recensent. Månne frestelsen blev för stor att recensera, och så blev det en ytlig och pretentiös recension, som möjligtvis säger en del om Callahans egen kamp i frågan om tro och vetande. För egen del uppskattar jag Plantinga mycket. Man måste inte vara överens om allt för att göra det. Hans distans och elegans att hantera komplicerade frågor är, kort sagt, imponerande.

Noter:

1. <http://www.nytimes.com/2010/04/17/arts/17flew.html>
2. <http://www.laphamsquarterly.org/roundtable/roundtable/an-atheist-meets-the-masters-of-the-universe.php>
3. Bertrand Russel, *Religion and Science* (London: Thornton Butterworth Ltd, 1935) 243.
4. Alvin Plantinga, *Warrant: the Current Debate* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1993), *Warrant and Proper Function* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1993), och *Warranted Christian Belief* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2000).
5. Alvin Plantinga & Michael Tooley, *Knowledge of God* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008)
6. Alvin Plantinga & Daniel C. Dennett, *Science and Religion. Are they compatible?* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2011)
7. Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, & Naturalism.* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011)
8. För en översikt se min artikel ”Tro och vetenskap: Krig, fred eller vad?” *Theofilos*, nr 3 2010, 16-32.
9. <http://www.nytimes.com/2011/12/14/books/alvin-plantingas-new-book-on-god-and-science.html?pagewanted=all>
10. *International Journal for Philosophy of Religion* (2012) 72:53-57
11. Bradley Monton & Logan Paul Gage, *International Journal for Philosophy of Religion* (2012) 72:53-57
12. Tim Callahan, ”A review of Alvin Plantinga’s *Where the Conflict Really Lies*”, *Sceptic Magazine*, Wednesday, November 2nd, 2011. <http://www.skeptic.com/eskeptic/11-11-02/> (antliad 2012-11-24)

Eternal God: A Study of God Without Time*Paul Helm*

Oxford: Oxford University Press, 2010, Andra utgåvan

Eternal God publicerades först 1988 och utkom i en utökad och reviderad utgåva 2010. I boken tar författaren Paul Helm sig an frågan om Gud är *i* tiden eller om Gud är *tidlös* d.v.s. utanför tiden. Alla skolastiska lärde och de klassiskt kristna teologerna tog för givet att Gud existerade i sin egen tidlösa evighet. Gud var inte bara något som alltid hade existerat och som alltid skulle komma att existera, utan Gud var ett unikt tidlöst väsen som stod helt utanför tid och rum. Gud har skapat tid och rum och är därför inte själv en tidsbunden varelse. Gud har inget begrepp om sin framtid eller minne av det förflutna även om Gud naturligtvis tidlöst vet att vi har det från vårt tidsbundna perspektiv. Gud är inte underkastad någon förändring, utan hela den skapade verkligheten är med hela sin världshistoria tidlöst närvarande inför Gud. All förändring sker på grund av Guds eviga oföränderliga tidlösa vilja, inklusive Guds eget människoblivande när Sonen inkarneras och blir människan Jesus Kristus vid en viss tidpunkt i historien. Universum är skapat från den tidlösa evigheten även om universum självt är i tiden och via förändringar i tid och rum fortgår mot ett slutmål.

Denna uppfattning har emellertid radikalt förändrats på senare tid. De flesta religionsfilosofer och teologer håller nu fast vid uppfattningen att Gud är i tiden eftersom det endast är så Gud kan vara en person, svara på böner, och verkligen

interagera med sin skapelse. En del har hävdats att idén om en tidlös Gud är en grekisk-hellenistisk föreställning som inte hör hemma i en sund exeges av bibeltexten eller den hebreiska tankevärlden.

Den mest extrema formen av en tidsbunden Gudsbild är så kallad processteologi där Gud själv förändras genom erfarenheter och där Gud inte har full kontroll över skapelsen.

Generellt finns det tre huvudlinjer i synen på hur Gud förhåller sig till tid. Anhängare av *eternalismen* anser att Gud existerar tidlöst medan anhängare av *temporalism* anser att Gud vid alla tidpunkter alltid har och vid alla tidpunkter alltid kommer att existera. Sedan finns också William Lane Craigs *hybridposition* att Gud är tidlös innan skapelsen, men sedan i och med skapelsen hamnar i tiden. Frågan om Gud existerar tidlöst eller tidsbundet har många fler implikationer än vad man först kan tro.

Paul Helm som är teaching fellow vid Regent College, Vancouver, Kanada, försöker i det här verket ge ett försvar samt en begriplig redogörelse för idén att Gud existerar tidlöst. Gud existerar inte under '*all-tid*', utan Gud *existerar*, punkt. Gud förutser inte, eller vet i förväg vad vi kommer att göra, utan Gud vet, punkt. Boken är både ett försvar av en gudomlig tidlöshet och en kritik av synen på Gud som tidsbunden, men betoningen är på att försvara Guds tidlöshet mot olika invändningar. Det är viktigt att läsaren håller koll på den engelska terminologin. Termen 'eternal' används för ståndpunkten att Gud är utanför tiden och skulle översättas som 'evig', vilket är precis vad 'everlasting' också skulle kunna översättas som (trots att den senare står för tem-

poralism, d.v.s. att Gud existerar i tid).

Det finns flera fördelar med den här boken. För det första är den omfattande, Paul Helm tar upp de flesta frågeställningarna som ställts kring Gud och tidlöshet. Några exempel: Hur går tidlöshet ihop med anspråket att Gud är en person? Att abstrakta objekt kan vara utanför tid och rum är en sak men hur kan en konkret person vara det?

Frågan om allvetenhet och tidlöshet, hur ska man förstå att Gud vet vad jag kommer att göra just nu, fastän denne inte vet det nu eller tidigare utan *tidlöst*? Ett exempel på invändning har varit att kunskap i allmänhet och allvetenhet i synnerhet är oförenligt med tidlöshet, tanken att det enda sättet någon kan ha kunskap är att kunskapen ges eller förvärvas genom inläring, men inget av detta är möjligt för en tidlös varelse eftersom båda dessa sätt är tidsbundna. Här svarar Helm att det finns två möjliga svar. Ett möjligt svar är att den tidlösa varelsen är orsaksgründen för alla kontingenta sanningar¹, precis som denne borde vara om denne var skaparen av universum, och då är det inte konstigt att denne också vet alla dessa sanningar. Det andra möjliga svaret är att kunskapen hos en tidlös varelse är analog med medfödd kunskap hos människor. Många anser att en viss del av kunskapen är medfödd och given utan inläring, och det är därför vi överhuvudtaget kan lära oss nya saker. På analogt sätt kan det vara med en tidlös Gud. Precis som människor har viss kunskap bara av att vara mänskliga, så har Gud kunskap enbart i kraft av att vara gudomlig, skillnaden är bara att Gud har all kunskap på detta sätt.

Hur går gudomlig tidlöshet ihop med mänskligt ansvar? Kan människor ha en ansvarig fri vilja fastän Gud tidlöst vet varje handling? Är de då inte redan be-

stämda? Helm tar också upp frågeställningen hur Gud själv kan sägas vara fri om denne är tidlös. Om Gud inte kan förändras (vilket impliceras av tidlöshet) hur kan Gud då välja något alternativ till det denne faktiskt gör? Och om Gud inte kan det hur kan då Gud sägas vara fri?

Helm diskuterar också hur ett religiöst språk kan fungera om Gud är tidlös. Hur kan tidsbundna varelser, såsom människor, använda tidsbundna begrepp som refererar till en tidlös varelse?

Boken tar slutligen upp hur den kristna synen på treenigheten relaterar till frågan om tid och mycket annat. Den är alltså mycket omfattande.

Efter den första upplagan (1988) kom Helms bok att diskuteras flitigt. I den nya upplagan diskuterar Helm invändningar som uppkommit i diskussionen från andra filosofer såsom William Lane Craig, Brian Leftow och Richard Swinburne. Detta gör boken dynamisk och engagerande.

Bokens största fördel är dock att Helm är en duktig filosof. Även om jag inte alltid håller med honom och ibland har invändningar mot de argument han ger, så är det genomtänkta resonemang. Helm diskuterar alltid flera olika synvinklar för varje argument eller ståndpunkt vilket gör att boken blir omfattande också i det avseendet. Frånvaron av teknisk jargong gör också att Helms tankar blir lättillgängliga samtidigt som de är teoretiskt sofistikerade. Helm visar inte bara att tron på en tidlös Gud är intellektuellt respektabel utan också att den löser en del problem som finns för en tro på en Gud som är tidsbunden. Många av hans argument går ut på att visa att de problem man vanligtvis anklagar eternalismen för ofta inte stämmer och att de i högre grad berör temporalismen.

Som läsaren kanske förstår är min

slutbedömning mycket positiv, och det bör tilläggas att jag till viss del var jävrig när jag läste boken då jag har en positiv grundinställning till idén om Gud som tidlös. Men jag tror att alla som är intresserade av frågan om Guds relation till tiden oavsett deras egen ståndpunkt skulle anse att boken är ett viktigt bidrag i diskussionen. Jag kan därför starkt rekommendera den inte bara för de som är specifikt intresserade av Guds relation till tiden utan också för den som har ett generellt intresse för teistisk metafysik.

1. Kontingenta sanningar är sådana sanningar som är möjliga och faktiska. Tex sanningen: ”gräset är grönt” är en kontingent sanning. Det är en faktisk sanning, men den är inte nödvändig, den är bara möjlig, gräset hade kunnat vara rött eller någon annan färg.

André Juthe



Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity

Larry Hurtado

Grand Rapids: Eerdmans, 2003

How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus

Larry Hurtado

Grand Rapids: Eerdmans, 2005

Larry Hurtado er professor ved Edinburg University og leder for Centre for Study of Christian Origins der. Han er blant verdens fremste NT-forskere og har de siste tiår utfordret rådende forestillinger og bragt nye perspektiver og argumenter til torgs. Disse to bøkene (den ene fagbok, den andre mer populær i formen) tar utgangspunkt i det som lenge har vært den rådende oppfatning av utviklingen av den eldste kirkens syn på Jesus, eller ”Kristuskulten”. Teorien (fremsatt i *Kyrios Chris-*

tos av William Bousett i 1913) er at dyrkelsen av Jesus som guddommelig er et sent utviklingstrekk. Fra opprinnelig å ha blitt oppfattet som apokalyptisk ”menneskesønn”-skikkelse, ble Jesu over tid, – og under påvirkning fra hellenistisk kultur, – oppfattet som Herre, *kyrios*, og som guddommelig. I hellenismen var det ikke uvanlig å guddommeliggjøre og dyrke sine helter, og dette er akkurat det som skjedde med troen på Jesus, ifølge den gamle teorien.

Larry Hurtado går grundig gjennom det historiske kildematerialet og snur opp ned på disse oppfatningene. Han er ikke bare opptatt av eksplisitt kristologi, altså det som tydelig uttrykkes som læren om Kristus i tekstene. Han har derimot spesielt fokus på den kristologien som ligger implisitt i den kristne religiøse trospraksis, i formler, hymner, bønner og rituelle handlinger.

Boken *Lord Jesus Christ* undersøker et meget omfattende historisk materiale fra år 30-170. Han begynner i det tidligste materialet hos Paulus, og behandler evangeliene, tidlige kristne skrifter, og også tidlige gnostiske kilder. Boken er skrevet slik at den godt kan leses av ikke-spesialister. Fotnotene og bibliografien utgjør en betydelig del av stoffet for dem som vil gå videre. Boken *How on Earth Did Jesus Become a God?* er sammendrag og popularisering av kapittel 2 i den forrige. I det følgende presenteres kort hans grunnleggende argument:

1. Tilbedelsen av Jesus er ekstraordinær, og samsvarer ikke med måter å forstå eller beskrive ”opphøyelse” på, verken i gresk, gnostisk eller jødisk sammenheng. Det man ser av den tidlige kristne religiøse praksis, – det vil si hvordan Jesus påkalles til frelse, hvordan hans navn bekjennes, hvordan man spiser et hellig måltid hvor han troner som herre, – inne-

Apoloetikk og de unge¹

Lars Dahle

Førsteamanuensis og rektor ved Mediehøgskolen Gimlekollen
lars.dable@mediehøgskolen.no

*Relational evangelism may have the key to successful
 youth ministries in the 1990s,
 but today apologetics is gaining new traction.²*

Denne spissformuleringen innleder *Christianity Today's* temaartikkel i september 2011, med tittelen "Apologetics Makes a Comeback Among Youth". Tittelen og innholdet i denne reportasjen i det tradisjonsrike kristne nyhetsmagasinet er betegnende, både for behovet for apologetikk i møte med unge i dag og for den nyoppdagelse av apologetikkens rolle og betydning som synes å prege stadig flere evangelikale miljøer.³

Apologetiske utfordringer i møte med aldersgruppa 10-25

Det er i år 100 år siden den innflytelsesrike evangelikale apologeten Francis A. Schaeffer ble født. Som grunnleggeren av L'Abri-bevegelsen, ble han kjent for sin åpne holdning til både tvilende kristne og søkende ikke-kristne. Dette viste seg særlig i Schaeffers klassiske motto *Ærlige svar på ærlige spørsmål*, og i L'Abri's grunnidé om de åpne hjem. Dette fikk ikke minst uvurderlig betydning for mange unge på det turbulente 60-tallet.

Mottoet *Ærlige svar på ærlige spørsmål* ble lansert i Schaeffers tale *Two Contents & Two Realities* på den første Lausannekongressen i 1974, som et uttrykk for den ekte frimodighet som kommer fra en sunn overbevisning om evangeliets

sannhet.⁴ Erklæringen fra den tredje Lausannekongressen i Cape Town 2010 synliggjør den samme frimodighet, når det hevdes at den globale kongressens hensikt var "å gi en ny utfordring til den globale kirken om å bære vitnesbyrd om Jesus Kristus og alt han lærte blant alle folk, i alle deler av samfunnet og på idéenes område."⁵

Kallet til å bære vitnesbyrd om Jesus inkluderer selvsagt også de deler av samfunnet som utgjør den faktiske livsverdenen til tweens, tenåringer og unge voksne, samt møtene med de aktuelle og innflytelsesrike verdier, tanker og ideer som bidrar til å prege unges livsfølelse, livspraksis og livssyn.

Denne artikkelen er skrevet med utgangspunkt i de apologetiske utfordringer som naturlig reises i en norsk (og nordisk) sammenheng i møte med aldersgruppa 10-25, dels i forhold til de aktive kristne ungdommene og dels i forhold til deres jevnaldrende som ikke har en personlig tilhørighet i et kristent ungdomsarbeid.

En innledende klargjøring av den kristne apologetikkens oppgave

Med Cape Town-erklæringens språkbruk

å bære vitnesbyrd er vi tilbake i apologetikkens historiske forankring i rettssalen. I antikken betegnet nemlig begrepet *apologia* det juridiske forsvaret i møte med *kategoria* eller anklagen. Derfra er den begrepsmessige avstanden kort til bruken av apologetikk om enhver begrunnelse for et gitt ståsted – eller en grunnleggende overbevisning – i møte med tankemessige anklager og utfordringer.

Som begrep er apologetikk oftest brukt om kristent trosforsvar, men alle religiøse og sekulære livssyn har sin egen apologetikk og sine egne apologeter. Kristen apologetikk er på denne bakgrunn den tankemessige begrunnelsen for det kristne livssynets sentrale sannhetspåstander, i møte med aktuelle spørsmål, innvendinger, myter og livssynsalternativer.⁶

Teologen og filosofen William Lane Craig, som er kjent som en av samtidens mest profilerte evangelikale apologeter, hevder at den kristne apologetikken har tre hovedoppgaver:⁷

1. Apologetikken kan og bør prege kulturen og offentligheten slik at det skapes en alternativ plausibilitetsstruktur der det er legitimt å hevde at kristen tro er sann.
2. Apologetikken kan og bør fungere legitimerende og bekreftende for enkeltkristne i deres personlige tro på én Gud og én Herre.
3. Apologetikken kan og bør fungere tiltrekkende og bekreftende når kristne deler troen på Jesus med enkeltpersoner som ikke bekjenner seg til kristen tro.⁸

Craig har også en fruktbar skjelning mellom det å *påvise* (argumentasjon) og det å *vite* (indre visshet). I pakt med dette vektlegger han behovet for å fastholde vår avhengighet av Den Hellige Ånds opply-

sende gjerning også i apologetikken.⁹

Det kan også være verdifullt å skjelne mellom teoretisk og praktisk apologetikk. Mens førstnevnte systematisk-teologiske disiplin kan kalles ”the science of apologetics”, kan sistnevnte kirkelige praksis kalles ”the art of apologetics”.¹⁰ Vi vil i denne sammenhengen primært fokusere på sistnevnte, altså den apologetiske praksis, *dels* med tanke på å bekrefte og utruste i møte med ungdommer med en kristen bekjennelse og fellesskapstilhørighet og *dels* med tanke på å begrunne og utfordre i møte med ungdommer med en usikker eller utydelig livssynsforankring eller med en annen religiøs eller sekulær tro.

Apologetikk i møte med de unges livsverden – et forsøk på en situasjonsanalyse

Jeg vil her i kortfattet form prøve å beskrive noen av de vesentligste apologetiske utfordringer og muligheter som vi finner i den livsverden som preger dagens unge. Det er her naturlig å ta utgangspunkt i fem sentrale sosiologiske prosesser.¹¹

1. Globalisering

Barn og unge i dagens Norge vokser opp i en kulturell situasjon preget av et mangfold av globale impulser, enten de formidles gjennom nyhets- og underholdningsmedier, innvandring eller reising.

Aktuelle trender i ungdomskulturen har ofte sentrale globale trekk. Ikke minst gjennom bruken av internett og sosiale medier blir ungdom knyttet sammen på tvers av geografiske og kulturelle grenser.

Globaliseringen fører i dag mange unge til nysgjerrige, engasjerende og utfordrende møter med annerledes troende og annerledes tenkende, enten dette skjer i nabolaget, via internett som plattform eller reising i fjerne strøk. Dette kan

både føre til økt bevissthet om eget livssynsmessig ståsted og til grunnleggende usikkerhet om egne overbevisninger.

Gjensidig toleranse og respekt er viktige stikkord for de gode møtene på tvers av ulike ståsted. I en globalisert tid trenger kristne i alle aldre visdom og frimodighet til å kombinere tydelighet med evnen til å lytte til “den andre”.

2. Pluralisering

Vi lever i et samfunn med økende pluralisering på alle livets områder. Dette viser seg ikke minst når det gjelder det økende mangfoldet av aktuelle verdi- og trosoppfatninger. Vi møter særlig dette i mediene, i skolen og i academia.

Mangfoldet av verdioppfatninger og menneskesyn i nyhets- og underholdningsmediene fører til behovet for mediebevisstgjøring og mediekritikk.¹² Vi trenger på denne bakgrunn en apologetikk (i og utenfor mediene) for kristne verdier og et kristent menneskesyn.

Mangfoldet av trosoppfatninger i RLE-undervisningen fører til behovet for å reise sannhetsspørsmålet i trosopplæringen, både på hjemmets arena, på forsamlingsarenaen og på de kristne skolene. Vi trenger på denne bakgrunn å gjennomtenke vårt barne- og ungdomsarbeid med tanke på kreativ integrering av bibelsk og livsnær apologetikk på ulike alderstrinn. Det er avgjørende viktig å kunne presentere gode grunner for hvorfor vi kan fastholde troen på én Gud og én Herre midt i et pluralistisk livssynsmangfold.

Mangfoldet av virkelighetsoppfatninger i academia fører til behovet for å avdekke ståsted, perspektiver og vinklinger. Vi trenger på denne bakgrunn å begrunne det legitime og det fruktbare i et kristent utgangspunkt for faglig og vitenskapelig arbeid.

Pluraliseringen viser seg også i et mang-

fold av teologiske oppfatninger i kirkebildet. Jeg ser her bort fra de teologiske forskjellene i det norske kirkelandskapet, som primært kan betegnes som konfesjonelle og kulturelle variasjoner, men tenker på mer fundamentale teologiske forskjeller knyttet til gudsbilde, kristologi, soteriologi og etikk. Det synes her å være behov både for en innen-kirkelig og en utadrettet apologetikk for en klassisk kristen teologi og etikk.

Uansett pluralistisk arena og konkret apologetisk utfordring, så er det behov for å kunne gi sakssvarende begrunnelser for den kristne troens troverdighet og relevans. Ikke minst melder dette behovet seg i stadig større grad for kristne tweens, tenåringer og unge voksne.

3. Sekularisering

Vår vestlige del av verden er preget av at kristen tro og etikk har mistet mye av sin samfunnsmessige betydning, enten vi fokuserer på religiøse ideer, institusjoner eller praksis. Eksempelvis oppleves Gud som religiøs idé, den kristne forsamlingen som religiøs institusjon og kristen bønn som religiøs praksis som stadig mer irrelevante i en rekke offentlige sammenhenger og på ulike fellesarenaer.

Denne sekulære kulturelle konteksten reiser en rekke sentrale apologetiske utfordringer. På det tankemessige planet trenger vi å kunne gi gode begrunnelser for hvorfor vi fastholder Guds eksistens som skaper, opprettholder og historiens herre. På det samfunnsmessige planet trenger vi å kunne gi gode begrunnelser for hvorfor vi fastholder at kristen tro og etikk virkelig gjør en forskjell. Sistnevnte utfordring kan illustreres med den personlige og samfunnsmessige betydningen av et klassisk kristent perspektiv på kallet.¹³

Den sekulariserte kulturen synliggjøres

ofte i mediemangfoldet, for eksempel i fraværet av kristen tro og troverdige kristne rollemodeller i mange aktuelle fjernsynsserier.¹⁴ Dette gir godt spillerom for sekulære ideer og livssyn, slik som for eksempel sekulærhumanismen og ny-atemismen.

Ungdom er på en særlig måte i søke- og letefasen når det gjelder verdier og tro, og dermed står livsynsdanning i fokus. På tross av dette, synes det som om kristent barne- og ungdomsarbeid ofte undervurderer relevansen og styrken i de aktuelle apologetiske utfordringene fra det sekulære.

4. Sakralisering

Hva som i praksis defineres som hellig/sakralt og verdslig/profant, varierer i ulike epoker, kulturer, generasjoner og livsfaser. Dette er som regel dynamiske prosesser, der sekularisering og sakralisering skjer parallelt.

For å fange opp slike prosesser, trenger vi å forstå hva som ligger i tro som forankring av tillit og søken etter mening. Vi mennesker er meningssøkende og utforskende i forhold til hvor vi forankrer vår tillit. For å forstå noe mer av innsiden av slike prosesser, har vi bruk for "hjertets tro" som begrep.

Vi ser sakraliseringen i en rekke forhold i dagens samfunn. Vi kan her nevne nyreligiøsitetens framvekst og mangfold, den økende åpenheten for religiøsitet, samt den religiøse funksjonelle betydning som personlige eiendeler, opplevelser og engasjement kan få for folk flest i fraværet av en reell religiøs tro.

Den apologetiske dimensjonen viser seg i spørsmålet om hvorvidt det vi faktisk tror på, er troverdig og klarer tyngden av hele vår eksistens og alle våre dypeste behov. Her trenger vi å stille kritiske spørsmål til det vi selv – og andre –

faktisk tror på. Ikke minst trenger vi å hjelpe unge til å stille slike spørsmål.

5. Privatisering

Sekulariseringen av kristne ideer, kristne institusjoner og kristen praksis fører som regel til en privatisering av vår personlige kristne tro. Ikke bare oppleves den ofte irrelevant, men det blir stadig vanskeligere aktivt å praktisere våre verdier og vår tro i møte med våre ulike fag, våre forskjellige yrker og våre mange relasjoner.

I møte med privatiseringens utfordring, trenger vi kristne tenkere og kristne rollemodeller som kan vise vei – med integritet, frimodighet og visdom. Her er L'Abri-bevegelsen en tydelig inspirator, slik som det for eksempel uttrykkes på bevegelsens nettside: "L'Abri believes that Christianity speaks to all aspects of life."¹⁵

Relevansen av dette for unge kristne – og for unge søkere – gir seg selv i en fase av livet der personlig utforskning, forankring og danning står særlig sentralt.

Apologetikk i møte med de unges livsverden – et utkast til en strategi

Jeg vil i det følgende skissere noen momenter til en strategi for å ivareta og fremme sentrale apologetiske anliggender i møte med de unges livsverden.

1. Vi må selvkritisk analysere våre egne premisser og tilnæringsmåter i forhold til den kristne troens sannhetskrav og sannhetsbegrunnelser

I Det nye testamentet har apologetikken en legitim og tydelig funksjon, både i forhold til disippelgjøring og evangelisering. Her trenger vi et selvkritisk blikk, både på våre teologiske og filosofiske premisser og på vår praksis.

Apologetikken står riktignok alltid i

fare for å kunne føre oss til rasjonalisme, dersom vi gripes av intellektuelt overmøt og glemmer Guds suverenitet. Samtidig er mye av norsk teologi og norsk kristenliv – i likhet med ellers i Skandinavia – preget av henholdsvis kontinental skeptisisme og eksistensialisme. Sistnevnte holdning kan også beskrives som fideisme, altså ”en tro på troen” uten egentlige saklige begrunnelser.

Vi må gjenvinne de første kristnes apologetiske frimodighet, slik som dette for eksempel kommer til uttrykk i Apgj. kapittel 26 eller kapittel 17.¹⁶ Ikke minst for de unges skyld, i og utenfor våre forsamlinger og ungdomsgrupper.

2. Vi må ivareta og formidle de apologetiske anliggende i ulike bibeltekster med sannhetskriteriene som veiledende utgangspunkt

I fortolkningen og formidlingen av konkrete bibeltekster, er det avgjørende viktig at vi setter sannhetsspørsmålet på dagsordenen slik dette kommer til uttrykk i de ulike tekstene og i rammen av en helhetlig bibelsk forståelse.

Dette kan gjerne gjøres i form av de såkalte ”sannhetskriteriene”. Fordi Bibelens store fortelling er sann, så (1) har Bibelen en indre (meningsbærende) sammenheng, dvs. en rød tråd både tankemessig og innholdsmessig, (2) taler Bibelen om vår virkelighet, nemlig om universet og mennesket, om historien og om hverdagen, og (3) kan dette bibelske budskapet forandre og forvandle menneskers liv, med utgangspunkt i evangeliet som Guds kraft til frelse (Rom 1,16-17).¹⁷

Ikke minst for unge mennesker – i og utenfor våre kristne sammenhenger – vil en systematisk og kreativ bibelopplæring med et apologetisk siktemål være vesentlig.

3. Vi må utforske og analysere aktuelle spørsmål, innvendinger og myter i de unges livsverden, enten dette gjelder eget levd liv eller mediens fakta og fiksjon

Som vi så innledningsvis, har apologetikken en nøkkeloppgave i møte med aktuelle spørsmål, innvendinger og myter.

Derfor er det avgjørende viktig å kartlegge de spørsmål, innvendinger og myter som er særlig relevante for unge mennesker i dag. Her er det plass både for ordinær hverdagsinnsats fra den vanlige kristne formidler og for spesialisert forskningsinnsats fra fagfolkene.

Kjennskap til mediens myter om kristen tro kan være vesentlig for kristne formidlere i offentlig debatt, i forkynnelse og undervisning, samt i personlige samtaler. En forfatter og mediekritiker som Bjørn-Are Davidsen går her foran og viser vei, med sin kunnskapsrike, presise og kreative formidlingsevne.¹⁸

4. Vi må utforske hvilke sekulære og religiøse livssynsalternativer som oppleves som særlig relevante for unge

Det er også behov for et omfattende kartleggingsarbeid i forhold til hvilke livssynsalternativer som oppleves som særlig aktuelle i de unges livsverden. Vi kan her antyde tre relevante sekulære og religiøse livssynstradisjoner og -trender som vi på en særlig måte bør utforske, analysere og vurdere.

Den første er ateismen, med særlig henblikk på innflytelsen fra de såkalte nyateistene. Ateismen foreligger også i en mer rendyrket naturalistisk versjon (ofte med vekt på etiske spørsmål).

Den andre er ”moral therapeutic deism”, som er det begrepet som er brukt i en større amerikansk forskningsstudie fra 2005 der ca. 3.000 tenåringer ble intervjuet. Følgende trossetninger ble identifisert:¹⁹

1. A God exists who created and ordered the world and watches over human life on earth.
2. God wants people to be good, nice, and fair to each other, as taught in the Bible and by most world religions.
3. The central goal of life is to be happy and to feel good about oneself.
4. God does not need to be particularly involved in one's life except when God is needed to resolve a problem.
5. Good people go to heaven when they die.

Denne nordamerikanske livssynstrenden skulle opplagt også være av stor interesse i norsk, nordisk og europeisk sammenheng.

En tredje livssynstrend som bør få vår oppmerksomhet med tanke på påvirkning inn mot ungdom er selvsagt nyreligiøsiteten, ikke minst i forhold til hvordan denne trenden preger populærkulturen (slik som eksempelvis i ”ukebladreligiøsiteten”).²⁰

6. Vi må skape naturlige (interne) arenaer og møtesteder for sammen med de unge å kunne utforske *Ærlige svar på ærlige spørsmål*

Unge livsverden er krevende på så mange måter, noe som skaper en rekke apologetiske utfordringer. Her er det avgjørende viktig hvordan vi som ledere, formidlere, veiledere og medvandrere møter de unge, for eksempel når de kommer på ungdomsgrupper, leirer, kristne skoler og ikke minst bibelskoler.

Sean McDowell fremhever apologetikkens sentrale betydning i møte med de unge, med utgangspunkt i den omfattende amerikanske forskningsrapporten som vi gjenga ovenfor:

Sociologist Christian Smith, who has conducted one of the most

extensive research studies of culture and contemporary youth, points out that youth today are not in need of a ”radically new ‘postmodern’ type of program or ministry.” Smith believes, instead, that one of the key things young people need is to be challenged to consider *why they believe what they believe* and to learn *how to articulate their faith*. It is certainly true that living the Christian life with consistency and conviction can be an attractive witness to teens, but this must not deter us from making a rational apologetic for the knowability of truth, or the coherence of Christian truth claims with reality.²¹

Dette er tydelige og tankevekkende utfordringer også til det kristne barne- og ungdomsarbeidet i våre ulike norske – og nordiske – sammenhenger.

7. Vi må utvikle et klassisk kristent perspektiv på prinsipielle og praktiske spørsmål knyttet til fag/tro og yrke/tro

For å motvirke sekulariseringen og privatiseringen, er det nødvendig å utvikle et holistisk kristent perspektiv i møte med både fag og yrke.

I artikkelen ”Aktuelle apologetiske anliggender” formulerte jeg dette på følgende måte:

Som kristen fagperson avviser jeg både positivismen (”vitenskap består kun av objektive, nøytrale fakta”) og postmodernismen (”vitenskap består kun av subjektive perspektiver”) som kunnskapsideal. Derimot bekrefter jeg pluralismen som vitenskapelig ideal: Sann faglighet gir plass for et mangfold av metodiske, analytiske, teoretiske, verdimeslige og livssynsmessige perspektiver. Dermed er veien også åpen for konstruktive faglige bidrag som har sitt verdimeslige og livssynsmessige utgangspunkt i et kristent perspektiv.

Klassisk kristen tro er derfor et like legitimt utgangspunkt for faglig og vitenskapelig arbeid som et hvilket som helst annet livssyn. Det er ikke slik at et sekulært (ateistisk eller agnostisk) perspektiv er kvalifiserende, mens et kristent (teistisk) perspektiv er diskvalifiserende. En kristen fagperson stiller ikke med et utenkelig eller uredelig utgangspunkt, selv om den generelle sekulariseringsprosessen kan ha skapt et inntrykk av dette. Her trenger vi som kristne fagpersoner å gjenvinne vår frimodighet slik at vi både er tydelige og proaktive, etter at vi gjennom faglighet har fortjent vår rett til å bidra på den akademiske arenaen.²²

Her skulle det være nok av oppgaver å gripe fatt i. Men grunnlaget for alt dette bør legges i et målrettet grunnleggende apologetisk arbeid allerede blant tweens, tenåringer og unge voksne.

8. Vi må søke å kombinere kritisk tenkning og kreativ formidling i vår apologetikk i møte med de unge, slik at både tanke, fantasi, følelser og engasjement mobiliseres

Ikke så sjelden assosieres apologetikk med kjølige argumenter og manglende kontakt med egne og andres følelser og erfaringer. Dessverre kan dette være dekkende i noen sammenhenger, med det motsatte burde være tilfelle.

Vi har en rik og kreativ apologetisk arv hos forfattere som G. K. Chesterton, C. S. Lewis og J. R. R. Tolkien, som vi bør la oss inspirere av. På tilsvarende måte er også aktuelle apologeter som Ravi Zacharias, Alister McGrath og John Lennox allsidige og kreative i sine ulike tilnærminger.

Vi bør også nevne Damaris-tilnærmingen²³ som en viktig og aktuell inspirasjonskilde, slik den for eksempel viser seg i kritisk og kreativ bruk av film. Ikke

minst gjelder dette det økende samarbeidet som Damaris UK har med ulike filmselskap om "community resources" for å reflektere over temaer og verdier i sentrale filmer. Dette inkluderer også utvikling av "pre-Alpha kurs" med aktiv bruk av film inn mot viktige eksistensielle temaer og lengsler.²⁴

Alt dette er selvsagt viktige momenter i møte med ungdom i og utenfor våre kristne sammenhenger. Ikke minst fordi mange unge i Vesten synes å miste nærkontakten med klassisk kristen tro og lokale kristne fellesskap. Særlig i USA er dette en økende og urovekkende tendens, noe som er fanget opp i aktuell forskning i regi av The Barna Group og sammenfattet i David Kinnamans *You Lost Me*.²⁵

For å møte disse krevende utfordringene, vokser det nå gradvis frem en rekke nye apologetiske ressurser i møte med tweens, tenåringer og unge voksne. Det kan her være naturlig å nevne følgende aktuelle eksempler:²⁶

- Lee Strobel har publisert serien *Apologetics for Kids*.²⁷
- ASK er en ressurspakke for eldre tenåringer og unge voksne fra Ravi Zacharias International Ministries.²⁸
- Sean McDowell har utviklet *The God Quest* for eldre tenåringer og unge voksne.²⁹
- William Lane Craig har skrevet en apologetisk lærebok for barn / tweens³⁰ og er i ferd med å gi ut en serie med illustrerte hefter om de store livsspørsmålene og kristen tro for samme aldersgruppe³¹.
- Det engelske studentlaget (UCCF) har nylig publisert en interaktiv ressurside med fokus på apologetiske perspektiver. Ressurssiden skal brukes sammen med en spesialutgave av Lukasevan-geliet og evangeliseringsheftet *Uncover*.³²

Det er grunn til å forvente stadig flere slike ressurser, forhåpentligvis også i nordisk kontekst.

Avsluttende refleksjon

Avslutningsvis kan det være på sin plass å vektlegge at vi trenger to typer apologetikk i vår samtid, ikke minst i møte med de unge. *For det første* er det et tydelig behov for det vi kan kalle *pre-evangeliserende* apologetikk, der vi gir gode grunner til å våge troens sprang i møte med Jesus Kristus. *For det andre* er det et like tydelig behov for *post-evangeliserende*

apologetikk, der vi gir gode grunner for hvorfor det er legitimt og troverdig å fastholde troen på ”én Gud og én Herre” (sml. 1 Kor 8,6).

I anledning av 100-årsjubileet, som vi nevnte innledningsvis, lar vi Francis Schaeffer avrunde denne artikkelen:

Jeg er bare interessert i en apologetikk som leder i to retninger. Den ene er å lede mennesker til Kristus. Den andre er at de, etter at de er blitt kristne, anerkjenner Kristus som Herre i hele livet.³³

Noter:

1. Denne artikkelen er en noe revidert versjon av mitt paper på symposiet om forskningsprosjektet “10-25” på Mediehøgskolen Gimlekollen 14-15 februar 2012.
2. <http://www.christianitytoday.com/ct/2011/september/apologetics-return-youth.html> [Lest 1. februar 2012]
3. Gjenoppdagelsen av apologetikkens betydning i USA synes å være nært knyttet til den stadig viktigere rolle som kristne filosofer spiller i amerikanske fagfilosofiske kretser. Til dette, se eksempelvis William Lane Craig “God Is Not Dead Yet: How current philosophers argue for his existence” i *Christianity Today*, Juli 2008, vol. 52, nr. 7. Publisert på <http://www.christianitytoday.com/ct/2008/july/13.22.html>. [Lest 1. februar 2012]
4. Denne talen er gjengitt i *Theofilos* nr. 3, 2011 og nr. 4, 2011.
5. “Foreword” i *The Cape Town Commitment*: <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html> [min oversettelse].
6. Se Lars Dahle, “Med Paulus på livssynstorget“, *Fast grunn* 2003, nr. 6; også publisert på <http://larsdahle.no/various/>.
7. I pakt med dette fremhever Craig at “apologetics specifically serves to show to unbelievers the truth of the Christian faith, to confirm that faith to unbelievers, and to reveal and explore the connections between Christian doctrine and other truths” William L. Craig, *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics* (Wheaton, Ill: Crossway, 2008), s. 15.
8. Se Craig, *Reasonable Faith*, s. 16-23.
9. Se særlig Craig, *Reasonable Faith*, ss. 29-62. For en diskusjon av og med Craig om sentrale apologetiske spørsmål, se Steven B. Cowan (ed.), *Five Views on Apologetics* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 2000).
10. Begreperne ”science” of apologetics” og ”art of apologetics” finner vi i Alister E. McGrath, *Bridge-building. Effective Christian Apologetics* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1992), ss. 9-14. Se også Alister E. McGrath, *Mere Apologetics: How to Help Seekers and Skeptics Find Faith* (Grand Rapids, MI: Baker, 2012).
11. Se Lars Dahle, ”Film og dobbel lytting”, i Margunn Serigstad Dahle og Lena Skattum (red) *Manus for livet? Film som verktøy i trosopplæringen* (Oslo: IKO/Damaris, 2010), s. 32f.
12. Se Tony Watkins: ”The Urgent Need for Developing Media Awareness”, publisert 14.11.2012 på Lausannebevegelsens globale nettsamtale: <http://conversation.lausanne.org/en/resources/detail/12771>.
13. Se særlig Os Guinness, *The Call: Finding and Fulfilling The Central Purpose of Your Life* (Nashville: Thomas Nelson, 2003).
14. Se Margunn Serigstad Dahle, ”Spor av tru i ei tenåringssåpe? Om ungdomsmedia og religionspedagogen”, *Prismet* 2003, nr. 3; også publisert på <http://www.kulturvinduet.no/sider/tekst.asp?side=7350>.
15. “The L'Abri communities are study centers in Europe, Asia and America where individuals have the opportunity to seek answers to honest questions about God and the significance of human life. L'Abri believes that Christianity speaks to all aspects of life.” (www.labri.org)
16. Se særlig <http://larsdahle.no/acts-17/>.
17. Se særlig Lars Dahle, ”Aktuelle apologetiske anliggender – for kristne formidlere og fagpersoner”, i *Theofilos* nr. 1, 2009; også publisert på <http://larsdahle.no/various/>.
18. Se <http://dekodet.blogspot.com/>.

19. Christian Smith og Melinda Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2005)
20. Se særlig *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* nr. 3-4/2011.
21. Sean McDowell, *Apologetics for a new Generation* (<http://www.equip.org/articles/apologetics-for-a-new-generation/>, publisert 2009-10-30); tidligere publisert i *Christian Research Journal*, vol. 30, 2007, nr. 1.
22. Se *Theofilos* nr 1, 2009.
23. <http://www.damaris.no/om-oss/hva-vil-damaris/>
24. For en introduksjon til ulike Damaris-ressurser, se www.damaris.no.
25. David Kinnaman, *You Lost Me. Why Young Christians Are Leaving Church... And Rethinking Faith* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011), se særlig ss. 91-94.
26. Det er også aktuelt å nevne den kreative "Øystein CD"-serien med buktaleren Chris Duwe i Ungdom i Oppdrag. Se <http://www.ellerstakk.no/sider/tekst.asp?side=5>.
27. *Apologetics for Kids* (4 volumes, updated 2010), se <http://www.123christian.com/store/books/apologetics-for-kids-4-volumes/>.
28. Se <http://www.rzim.org/study/introductory/ask/>; ressurspakken ble første gang publisert i 2012.
29. <http://www.facebook.com/TheGodQuest>. Se også <http://www.seanmcdowell.org/>.
30. William Lane Craig og Joseph Tang, *The Defence Never Rests: A Workbook for Budding Apologists* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011).
31. Se <http://www.reasonablefaith.org/apologetics-resources-for-your-children>.
32. Se <http://uncover.org.uk/> og <http://www.uccf.org.uk/uncover/>.
33. Colin Duriez, "Appendix. The Undivided Schaeffer: A Retrospective Interview with Francis Schaeffer", i Colin Duriez, *Francis Schaeffer: An Authentic Life* (Leicester: Inter-Varsity Press, 2008), s. 218.

slutbedömning mycket positiv, och det bör tilläggas att jag till viss del var jävrig när jag läste boken då jag har en positiv grundinställning till idén om Gud som tidlös. Men jag tror att alla som är intresserade av frågan om Guds relation till tiden oavsett deras egen ståndpunkt skulle anse att boken är ett viktigt bidrag i diskussionen. Jag kan därför starkt rekommendera den inte bara för de som är specifikt intresserade av Guds relation till tiden utan också för den som har ett generellt intresse för teistisk metafysik.

1. Kontingenta sanningar är sådana sanningar som är möjliga och faktiska. Tex sanningen: ”gräset är grönt” är en kontingent sanning. Det är en faktisk sanning, men den är inte nödvändig, den är bara möjlig, gräset hade kunnat vara rött eller någon annan färg.

André Juthe



Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity

Larry Hurtado

Grand Rapids: Eerdmans, 2003

How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus

Larry Hurtado

Grand Rapids: Eerdmans, 2005

Larry Hurtado er professor ved Edinburg University og leder for Centre for Study of Christian Origins der. Han er blant verdens fremste NT-forskere og har de siste tiår utfordret rådende forestillinger og bragt nye perspektiver og argumenter til torgs. Disse to bøkene (den ene fagbok, den andre mer populær i formen) tar utgangspunkt i det som lenge har vært den rådende oppfatning av utviklingen av den eldste kirkens syn på Jesus, eller ”Kristuskulten”. Teorien (fremsatt i *Kyrios Chris-*

tos av William Bousett i 1913) er at dyrkelsen av Jesus som guddommelig er et sent utviklingstrekk. Fra opprinnelig å ha blitt oppfattet som apokalyptisk ”menneskesønn”-skikkelse, ble Jesu over tid, – og under påvirkning fra hellenistisk kultur, – oppfattet som Herre, *kyrios*, og som guddommelig. I hellenismen var det ikke uvanlig å guddommeliggjøre og dyrke sine helter, og dette er akkurat det som skjedde med troen på Jesus, ifølge den gamle teorien.

Larry Hurtado går grundig gjennom det historiske kildematerialet og snur opp ned på disse oppfatningene. Han er ikke bare opptatt av eksplisitt kristologi, altså det som tydelig uttrykkes som læren om Kristus i tekstene. Han har derimot spesielt fokus på den kristologien som ligger implisitt i den kristne religiøse trospraksis, i formler, hymner, bønner og rituelle handlinger.

Boken *Lord Jesus Christ* undersøker et meget omfattende historisk materiale fra år 30-170. Han begynner i det tidligste materialet hos Paulus, og behandler evangeliene, tidlige kristne skrifter, og også tidlige gnostiske kilder. Boken er skrevet slik at den godt kan leses av ikke-spesialister. Fotnotene og bibliografien utgjør en betydelig del av stoffet for dem som vil gå videre. Boken *How on Earth Did Jesus Become a God?* er sammendrag og popularisering av kapittel 2 i den forrige. I det følgende presenteres kort hans grunnleggende argument:

1. Tilbedelsen av Jesus er ekstraordinær, og samsvarer ikke med måter å forstå eller beskrive ”opphøyelse” på, verken i gresk, gnostisk eller jødisk sammenheng. Det man ser av den tidlige kristne religiøse praksis, – det vil si hvordan Jesus påkalles til frelse, hvordan hans navn bekjennes, hvordan man spiser et hellig måltid hvor han troner som herre, – inne-

bærer et syn på Jesus hvor han sees som guddommelig.

2. Tilbedelsen av Jesus innebærer ikke noen skritt i retning av polyteisme, at Jesus er blitt en gud nummer to. Troen formuleres uttrykkelig i kontinuitet med GTs monoteisme: Man tror fortsatt på én Gud. Slik ser man f.eks. at Paulus' formulering av troen på én Gud og én Herre (1 Kor. 8:5) er tydelig forankret i den jødiske bekjennelse til nettopp den Éne: Herren, Gud (5 Mos.6,4).

3. Tilbedelsen av Jesus er ikke et sent utviklingstrekk. Tvert imot finner vi det i det materialet som er aller eldst, nemlig bekjennelsene og hymnene i Paulus' brev, hvor Jesus gis titlene Kristus, Guds Sønn, Herre osv. Mye av dette (som 1. Kor. 15,1ff) er tydelig noe som Paulus har fra andre, og som dermed er pre-paulinsk. Dette fører oss tilbake til det første tiår etter Jesu død.

4. Tilbedelsen av Jesus har "to-enig" preg. Man tror fortsatt på én Gud. Men samtidig trekkes Jesus inn i denne éne Gud, og æres, tilbes, påkalles og bekjennes på en måte som i GT er reservert for Gud alene.

Hurtados argument er meget overbevisende. Det er et rent historisk argument om hva kildene viser om hvordan Jesus ble oppfattet i tidlig kristendom, og det er strengt tatt ikke et argument for hvem Jesus "egentlig" var. Boken gir en interessant gjennomgang av de kristologiske tekstene og viser både røttene i Det gamle testamentet og det radikalt nye som troen på Jesus representerer hos de første kristne. Stoffet er dermed interessant å lese både som historie, som kristologi, og som utleggelse (eksegese) av sentrale bibeltekster.

For kristen apologetikk kan dette stoffet være en viktig ressurs i argumentet for Jesus guddommelig. I blant har apolo-

geter argumentert alt for enkelt her og kun referert til "Guds Sønn" tekstene i evangeliene. Men denne tittelen alene innebærer ikke nødvendigvis guddommelig. Et bredere blikk på hvordan Jesus forstod seg selv (og ble forstått av de første kristne) er nødvendig for at dette argumentet skal holde.

Faktisk kan dette materialet også styrke argumentet for Jesu oppstandelse. Tilbedelsen av Jesus som vi møter i det eldste materialet i NT trenger en historisk forklaring. Med Jesu oppstandelse faller dette på plass (sml. Rom.1,4). Hurtados arbeid representerer en viktig ressurs i apologetisk arbeid med synet på Jesu identitet og oppstandelse i oldkirken, sammen med N.T. Wrights *The Resurrection of the Son of God*, (2003), og William Lane Craigs *Reasonable Faith* (2008, 3. utg.).

Bjørn Hinderaker



Incarnation Anyway: Arguments for Supralapsarian Christology

Edwin Chr. Van Driel

Oxford: Oxford University Press, 2008

Holländaren Edwin Chr. Van Driel (associate professor i teologi vid Pittsburg Theological Seminary) har skrivit en föredömlig bok vad gäller argumentation, tillgänglighet och teologisk kreativitet. Ty Driel visar, även om man inte håller med om slutsatserna i hans bok, att teologi kan vara en konstruktiv aktivitet. Konstruktiv teologi handlar inte om att "hitta på" nya saker utan att se gamla saker i ljuset av nya och att undersöka konsekvenserna av ett visst teologiskt påstående; vad den brittiske filosofen, Richard Sturch, kallade 'Analytic Christology'.

Det ämne som van Driel tagit sig an

bærer et syn på Jesus hvor han sees som guddommelig.

2. Tilbedelsen av Jesus innebærer ikke noen skritt i retning av polyteisme, at Jesus er blitt en gud nummer to. Troen formuleres uttrykkelig i kontinuitet med GTs monoteisme: Man tror fortsatt på én Gud. Slik ser man f.eks. at Paulus' formulering av troen på én Gud og én Herre (1 Kor. 8:5) er tydelig forankret i den jødiske bekjennelse til nettopp den Éne: Herren, Gud (5 Mos.6,4).

3. Tilbedelsen av Jesus er ikke et sent utviklingstrekk. Tvert imot finner vi det i det materialet som er aller eldst, nemlig bekjennelsene og hymnene i Paulus' brev, hvor Jesus gis titlene Kristus, Guds Sønn, Herre osv. Mye av dette (som 1. Kor. 15,1ff) er tydelig noe som Paulus har fra andre, og som dermed er pre-paulinsk. Dette fører oss tilbake til det første tiår etter Jesu død.

4. Tilbedelsen av Jesus har "to-enig" preg. Man tror fortsatt på én Gud. Men samtidig trekkes Jesus inn i denne éne Gud, og æres, tilbes, påkalles og bekjennes på en måte som i GT er reservert for Gud alene.

Hurtados argument er meget overbevisende. Det er et rent historisk argument om hva kildene viser om hvordan Jesus ble oppfattet i tidlig kristendom, og det er strengt tatt ikke et argument for hvem Jesus "egentlig" var. Boken gir en interessant gjennomgang av de kristologiske tekstene og viser både røttene i Det gamle testamentet og det radikalt nye som troen på Jesus representerer hos de første kristne. Stoffet er dermed interessant å lese både som historie, som kristologi, og som utleggelse (eksegese) av sentrale bibeltekster.

For kristen apologetikk kan dette stoffet være en viktig ressurs i argumentet for Jesus guddommelig. I blant har apolo-

geter argumentert alt for enkelt her og kun referert til "Guds Sønn" tekstene i evangeliene. Men denne tittelen alene innebærer ikke nødvendigvis guddommelig. Et bredere blikk på hvordan Jesus forstod seg selv (og ble forstått av de første kristne) er nødvendig for at dette argumentet skal holde.

Faktisk kan dette materialet også styrke argumentet for Jesu oppstandelse. Tilbedelsen av Jesus som vi møter i det eldste materialet i NT trenger en historisk forklaring. Med Jesu oppstandelse faller dette på plass (sml. Rom.1,4). Hurtados arbeid representerer en viktig ressurs i apologetisk arbeid med synet på Jesu identitet og oppstandelse i oldkirken, sammen med N.T. Wrights *The Resurrection of the Son of God*, (2003), og William Lane Craigs *Reasonable Faith* (2008, 3. utg.).

Bjørn Hinderaker



Incarnation Anyway: Arguments for Supralapsarian Christology

Edwin Chr. Van Driel

Oxford: Oxford University Press, 2008

Holländaren Edwin Chr. Van Driel (associate professor i teologi vid Pittsburg Theological Seminary) har skrivit en föredömlig bok vad gäller argumentation, tillgänglighet och teologisk kreativitet. Ty Driel visar, även om man inte håller med om slutsatserna i hans bok, att teologi kan vara en konstruktiv aktivitet. Konstruktiv teologi handlar inte om att "hitta på" nya saker utan att se gamla saker i ljuset av nya och att undersöka konsekvenserna av ett visst teologiskt påstående; vad den brittiske filosofen, Richard Sturch, kallade 'Analytic Christology'.

Det ämne som van Driel tagit sig an

rör frågan om Guds Son hade inkarnerats även om människan inte fallit eller, alternativt, om det finns ett mer grundläggande motiv för inkarnationen än frälsning från synd. Detta är vad författaren kallar för 'incarnation anyway' eller 'supralapsarian Christology'. Den senare termen syftar på att Faderns beslut att låta Sonen inkarneras "står över" eller föregår beslutet att låta Sonen dö för den syndiga människan. (En kristologi är således infralapsarianisk om inkarnationen är ett svar på synden.) Som författaren säger skall kristologisk infra- och supralapsarianism inte ses som specifika teorier utan som två familjer av idéer som främst handlar om vad som motiverar inkarnationen. Boken försöker skriva ett 'familjetråd' för supralapsarianisk kristologi samtidigt som författaren driver en egen linje.

I bokens fyra första kapitel behandlas denna tematik genom tre företrädare i den tyska traditionen: Friedrich Schleiermacher, Isac Dorner och Karl Barth. Den förste och sistnämnde är de mer namnkunniga. Dorner var på 1800-talet en framstående teologihistoriker och skrev det till dags dato oöverträffade verket i kristologins historia, i varje fall vad gäller omfång och inte så sällan analys. Men vad som intresserat Driel är att de representerar tre olika former av supralapsarianisk kristologi. Hos Schleiermacher är det försoningens och implicit enligt honom syndens nödvändighet som motiverar inkarnationen, hos Dorner skapelsens fulländning och hos Barth är det eskatologisk fulländning som är det grundläggande motivet. Förutom dessa tre perspektiv försöker Driel visa hur en supralapsarianisk kristologi fungerar som en gåva och hur den förändrar mottagaren, människan, och hennes spiritualitet. I ett kapitel vägs fördelar och nackdelar i de tre teologernas kristologi, vilka är mästerligt

rekonstruerade av författaren. Det sista kapitlet presenterar författaren tre argument för sin egen konstruktiva strategi för en supralapsarianisk kristologi vilken han, i likhet men i distinktion från, Barth beskriver som en eskatologisk fulländning.

Jag ska nu summera Driels egna argument och kort kommentera dem.

Det första argumentet handlar om skapelsens mål och fulländning och hur detta relaterar till början (*proton*). Driel säger att skapelsen har berikats från dess början i det att den frälsta och fulländade människan står närmare Gud. Infralapsarianer talar ibland om en *felix culpa*, en lycklig överträdelse (underförstått Adams överträdelse), som blev orsaken till människans frälsning och inkarnationen. Men Driel påstår att det verkar fel att säga att synden i sig kan föra oss närmare Gud eftersom den endast gör oss till främlingar. Det som motiverar inkarnationen måste istället vara målets (*eskaton*) fullkomning vilket är uppenbart i Kristus som är skapelsens fulländning förkroppsligad.

Det andra argumentet säger att förkroppsligade varelsers gemenskap med Gud måste inkludera deras kroppsliga natur och kan inte enbart bestå i en intellektuell vision, som ofta i västerländsk teologi. En sensorisk kontakt med Gud kan därför endast realiseras om Gud inkarneras.

Det tredje argumentet bygger på det hebreiska begreppet om vänskap med Gud. Vänskap med oss är Guds yttersta mål och djup vänskap kan endast bli en verklighet om man ger sig själv till varandra. I inkarnationen ger Gud sig själv till oss i mänsklig form, ett sätt som överträffar alla tidigare uppenbarelser av sig själv för oss. Dessutom, säger Driel, är denna vänskap inte byggd på längtan att

försona oss med honom utan, tvärtom, eftersom Guds yttersta längtan är att bli vår vän. Försoningen får så att säga en djupare förankring i Guds väsen och intention för skapelsen.

Driel tillägger att livets mening, alltings mening, är bestämt av sitt mål. Därför kommer också inkarnationen att vara intimt förknippad med livets mening i alla dess aspekter och motivera en kristocentrisk andlighet. Det är här som den djupaste skillnaden ligger mellan en supralapsariansk och infralapsariansk kristologi: i det levda livet.

Alla tre argumenten har en starkt motiverande funktion och ger ett slags koherens inte bara åt inkarnationen utan också andlighet och skapelsen. Men, trots deras attraktion, som jag ser det är inget av dem nödvändigtvis ett argument för en supralapsariansk inkarnation. Det är tänkbart och rimligt att alla tre argumentens huvudpoäng eller slutsats skulle kunna realiseras utan inkarnationen även om de givetvis förstärks av inkarnationen. Men kanske ska vi inte förstå hans argument som att de med nödvändighet leder till en slutsats utan snarare att de implicerar den, vilket gör det möjligt att en supralapsariansk inkarnation inte är fallet av nödvändighet. I så fall är hans argument mer generöst men samtidigt uddlöst.

Dessutom ter sig frågan om det finns motiv som Gud måste ta hänsyn till förutom synden och försoningen i sitt sändande av Sonen allt för epistemiskt obskyr för att enkelt kunna peka på bibeltexter som stöd. Bibeln förefaller ha mer att säga om syndens motiverande funktion för inkarnationen än motsatsen även om det finns saker som pekar mot en supralapsariansk kristologi (som Johannesprologen och Kol. 1). Men det är ändå kanske så att många av bibelns texter kan ses som aningen underdeterminerade i detta

avseende - precis som de förefaller vara i frågan om Guds förhållande till tiden. Här ger inte bibeln heller ett entydigt svar utan teologer måste arbeta vidare. Detta är inte onödig teologisk reflektion (sådana finns) eftersom vad man säger om Guds förhållande till tid eller infra-/supralapsariansk kristologi får långtgående konsekvenser. Om Gud är utanför tiden får t.ex. frågan om fri vilja och Guds försyn en annan lösning än om Gud är i tiden. På samma sätt är det med kristologin. Det påverkar ens syn på andlighet om man ser på inkarnationen som Guds sätt – oavsett synden! – att komma nära oss, eller rättare sagt att låta oss komma nära honom. Gudsrelationen får en mer kroppslig och sinnlig, för att inte säga, mänsklig karaktär. Detta är givetvis teologiskt attraktivt.

Men min invändning kvarstår: detta skulle kunna realiseras av Gud på andra sätt vilket omintetgör (i varje fall) nödvändigheten i supralapsariansk kristologi. Kanske bör man, i likhet med Thomas av Aquinos mer avvaktande hållning hävda, att inkarnationen inte är nödvändig men däremot ett passande (*convenio*) svar på människans situation. Gud måste inte inkarneras för att ha gemenskap med oss men Gud valde detta sätt i sin oändliga vishet som ett svar på synden. Däremot är det inte omöjligt för Gud att inkarneras utan syndens intrång i världen, det är bara det att vi inte har något sådant uppenbart för oss i skriften eller klarlagt från teologiska resonemang. Såvida man inte blir övertygad av Driels argument. Oavsett vad man tycker om dem, har författaren på ett inspirerande sätt bedrivit en systematisk och konstruktiv teologi och seriöst försökt se på konsekvenserna av de olika bibliska påståendena.

Stefan Lindholm



Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts, vol. 1-2

Craig S. Keener

Baker Academic: Grand Rapids, 2011

Den som vill bekanta sig med Jesus och vänder sig till Nya testamentets evangelier för att få mer information om honom noterar snabbt, att undren väsentligen hör till evangelisternas porträtt av kristendomens förgrundsgestalt. Samtidigt har sedan upplysningens tid undren varit ett tungt vägande skäl att avvisa evangeliernas vittnesbörd om Jesus. Därför har tillförlitligheten i underberättelserna debatterats häftigt alltsedan den moderna Jesusforskningens uppkomst.

Craig Keener, professor i Nya testamentet vid Asbury Theological Seminary, har skrivit ett tvåvolymers verk om mirakel som ett led i den vetenskapliga diskussionen kring undren i Nya testamentet. De nytestamentliga underberättelserna särskådas inte en efter en i avsikt att påvisa varför vi på vetenskaplig grund kan betrakta dem som trovärdiga historiska skildringar. Istället sätts mirakelberättelsernas tillförlitlighet i samband med moderna mirakelberättelser. Författaren har två huvudteser. Den första är av historisk art: vi har gott om ögonvittnesskildringar om mirakel både från historia och från nutid. Den andra tesen är supranaturalistisk: övernaturlig verkan är ibland den bästa förklaringen till påståenden om mirakel. Bokens fyra delar (sammanslagt 15 kapitel) vidareutvecklar teserna.

Den första delen innehåller en genomgång av mirakel under antiken inom kristendom, judendom och hedendom. I den andra delen diskuteras om och varför mirakel skulle vara möjliga eller omöjli-

ga. Diskussionen tar ansats i upplysningsfilosofen David Hume (1711-1776) som inte accepterade mirakel. Humes kritik utgör än idag grunden för den pessimism med vilken mirakelpåståenden bemöts. Hume ifrågasatte undren: under inträffar överhuvudtaget inte, och även om under skedde skulle vi inte kunna identifiera dem som under. Humes påståenden och argument bemöts med hänvisning till den filosofiska och teologiska diskussionen efter Hume, vilken har resulterat i att Humes argument inte kan anses vara giltiga. Den huvudsakliga kritiken gäller de världsåskådningsmässiga avgöranden som leder Hume in i ett cirkelresonemang. Exempelvis hävdar Hume att det inte finns trovärdiga ögonvittnesskildringar om under. Skälet för att Hume kan på förhand avfärda ögonvittnena är hans outtalade antagande om att mirakel är omöjliga. Annars skulle han inte kunna hålla fast vid att det inte finns historisk evidens i form av ögonvittnens påståenden om mirakel. Hume utgår från det han försöker bevisa. Hume illustrerar det faktum att en naturalistisk-materialistisk syn på verkligheten eller vetenskapen förkastar alla underberättelser som verkliga innan bevismaterialet ens har beaktats. Keener menar att en sådan inställning beror mer på en sekulär västerländsk etnocentrism än på filosofiskt rationella skäl. Denna förutfattade mening är förvisso utbredd inom vetenskapen men blir inte mer sann för det.

Den tredje delen är den mest omfattande. Här presenteras exempel på mirakel från jordens alla kontinenter och från den kristna tideräkningens början. Kontexten för de övernaturliga fenomenen är i huvudsak kristen och de flesta berättelser härrör från de senaste decennierna. Författaren utmanar den naturalistiska positionen med hjälp av forskare från andra

kontinenter, inte minst Afrika och Asien, som är mer öppna för det övernaturliga. Inom kulturanthropologin har man börjat betrakta mirakelskildringar som seriösa forskningsobjekt. Allt detta hjälper oss uppfostrade inom det västerländska, naturalistiska vetenskapsparadigmet att kullkasta en otillräcklig verklighetsuppfattning. Under är något mänskligheten trots på överallt oavsett tid, kultur eller kontinent. Under omvittnas inom olika kyrkliga traditioner, både äldre och nyare. Med allt detta vill författaren säga att Nya testamentets under framstår som trovärdiga vittnesbörd eftersom vi även idag finner ögonvittnesskildringar om under.

Den fjärde och sista delen återfinns i första halvan av den andra volymen. Här diskuteras huvudsakligen alternativa förklaringar till miraklen. Varje enskilt vittnesbörd om mirakel behöver inte nödvändigtvis vittna om ett verkligt mirakel. Ibland kan händelsen förklaras med placeboeffekten eller människans psyke. Även rent bedrägeri ligger bakom vissa påstått mirakulösa händelser. Likväl kan långt ifrån alla fall förklaras utan det övernaturliga. En teistisk hållning hjälper till att bromsa en för kritisk granskare från att kräva en större bevisbörda för påståenden om under än om andra historiska händelser. Det vore att använda dubbla måttstockar. Den andra volymens sista hälft omfattar fem appendix (en behandlar andebesättelse och demonutdrivning), en diger bibliografi och flera index.

Volymernas längd förklaras delvis av att författaren har en tendens att upprepa sig. Den utförliga behandlingen av möjligheten till mirakel hör till dubbelvoly-

mens styrkor. Å andra sidan repeteras valda delar av diskussionen i de olika kapitlen. Samma repeterande fenomen gör sig gällande i bokens metatext. Den flera kapitel långa genomgången av mirakelberättelser är intressant men blir till slut långrandig. Det är osäkert om så mycket material verkligen behövs för att övertyga läsaren om att det finns ögonvittnen till påstådda mirakel. Det oräkneliga antalet underberättelser får tyvärr en anekdotisk prägel. Ett mindre antal fall med bättre dokumentation (både av vad ögonvittnen påstått och vad medicinska journaler innehåller) kunde vara att föredra. Samtidigt kan det inte förnekas att den evidens som presenteras fungerar i enlighet med författarens uttalade syfte: den ihärdige skeptikern pressas till att avslöja sina premisser. Skeptikern är tvungen att finna alternativa förklaringar i sådan mängd att den världsåskådningsmässiga bakgrunden till slut träder fram och kan utmanas. Den kumulativa effekten av ögonvittnenas berättelser är att de naturalistiska förklaringarna till slut kräver mer tilltro än en supranaturalistisk hållning.

Sammantaget är denna dubbelvolym oundviklig för den som är intresserad av Nya testamentets helbrägdagörelser som historiskt fenomen. Författaren demonstrerar på ett övertygande sätt att skildringarna av under i Nya testamentet är trovärdiga som vittnesbörd om verkliga, historiska händelser. En mer positiv hållning till mirakel gör bättre rättvisa åt verkligheten och hör sannerligen hemma inom vetenskapen.

Vesa Ollilainen