

Forkynnensens imaginasjon og misjon: Samtale og fortelling som perspektivutvidelse

Av Bård Mæland, Misjonshøgskolen

Abstract: This article aims to examine the utility of the notion «expansion» in order to capture core issues of missional preaching within a youth context. Current research emphasise how youth culture is marked by a coherent midi-narrative, where life, social relations and ambitions are regarded as part of a coherent and meaningful narrative of happiness and satisfaction. Informed by this cultural perspective, which often excludes a transcending or transgressing dimension, one may ask how Christian preaching should be developed? The author examines in particular how narratives and the faculty of imagination may contribute to expanding this rather confined perspective on life and destiny in order to introduce youths to Christian faith and life.

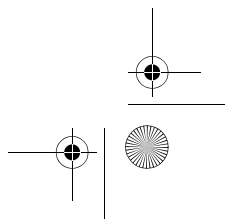
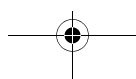
Key words: preaching, youth, expansion, imagination, narrative, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur

Misjon og forkynnelse: endring og utvidelse

Når forholdet mellom misjon og forkynnelse i en norsk ungdomskontekst gjøres til tema, kan man velge å nærme seg dette på litt ulike måter. Begrepet «grensesprengende» som rammer inn denne boken, reflekterer et slikt forsøk, og rommer en viss kapasitet til å fange inn et viktig aspekt med betydelig kompleksitet: Hva vil det si at forkynnelse for ungdom er grensesprengende?

For det første kan «grensesprengende» fange opp at forkynnelsen bidrar til at grensene for *kirkens* omfang rent tallmessig utvides ved at flere mennesker og grupper av mennesker begynner å tro og knyttes til kirkens fellesskap. Dette tilsvarer det tradisjonelle fokus som har vært å «vinne alle folkeslag for Kristus», jf. misjonsbefalingen (Matt 28,18–20).

For det andre kan man fokusere på forkynnelsen av *Gudsriket*: det at Guds rike gjennom forkynnelsen kommer nær flere mennesker fra alle folkeslag.





Mens det første perspektivet har en sosial vektlegging, er dette perspektivet primært teologisk.

For det tredje kan man fokusere på *det enkelte mennesket* som opplever å få utvidet perspektivet på hva som dypest sett gir mening, og som har kraft til å sette livet i sin helhet i et nytt lys.

Man kan også, for det fjerde, fokusere på hvordan *predikanten* kan bidra til å sprengre grenser av ulik art, både på vegne av budskapet, måten det sies på, og gjennom måten hun eller han fremstår på. Med den vekt på forkynnerens person en lenge har hatt i homiletisk litteratur,¹ så er dette et relevant og viktig perspektiv. Et slikt perspektiv vil imidlertid alltid være konstituert og begrenset av at man som forkynner inngår i Guds misjon. Kristen forkynnelse kan altså til syvende og sist ikke etableres gjennom fantasifulle menneskelige påfunn og all verdens gode intensjoner dersom den følger et annet spor eller en annen visjon enn den som er gitt oss gjennom åpenbaringen av Guds nåde gjennom Kristus.

Alle disse aspektene ved «grensesprengende» innebærer en eller annen form for *endring*.² Man endrer sosial innplassering, Guds rike endres i sin manifestasjon og utstrekning, og den enkeltes livsperspektiv og opplevelse av mening endres slik at det omfatter flere eller andre elementer, eller at disse fremtrer på en ny eller annerledes måte. Til sist kan altså også forkynneren bidra som en endringsagent på de teologiske premisser som er kort antydnet ovenfor, nemlig at predikanten både har en produktiv rolle som forkynner, og samtidig at hun eller han inngår i Guds misjon.

Samtidig kan fokuseringen på «grensesprengende» gi ikke bare dynamiske assosiasjoner, men også dynamittiske og destruktive. Dette er uheldig i den forstand at det jo er en del grenser som verken skal eller bør sprenge, eller overskrides, for den saks skyld. Grensesprengning kan i seg selv være problem-skapende.³

Hvor vil jeg med alt dette? Jeg skal i denne artikkelen se på særlig de to siste av de nevnte aspektene ved forkynnelse og endring. Det skal jeg imidlertid gjøre gjennom et noe mindre kraftig begrep, nemlig «utvidende». Jeg tror nemlig at dette begrepet er bedre egnet til å få frem noen av de aspektene og poengene som jeg nevnte ovenfor dersom grensene ikke bare skal ødelegges og fjernes, men også bevares, om enn ikke intakt. Altså: Grensene er der hvor de til enhver tid er, men de kan både berøres og utvides gjennom forkynnelsen.



Forkynnensens imaginasjon mellom begrensning og utvidelse

Forkynnelse er sentral i Guds misjon i verden gjennom kirken. Det må den være fordi evangeliet kunngjøres og utdypes gjennom forkynnelsen, ved at noe helt nytt og ukjent formidles, samtidig som dette knytter an til det man har gjort seg av ulike erfaringer i sin individuelle og kollektive kontekst. Kristen forkynnelse forutsetter både kontinuitet og diskontinuitet mellom budskap (evangeliet) og mottaker (mennesket). Gjennom forkynnelsen presiseres og formidles Guds relasjon til mennesket, og omvendt, på en slik måte at mennesket blir delaktig i Guds virkelighet, og Gud blir delaktig i menneskets virkelighet. I så måte kan man si at en forkynnelse som er utvidende, forutsetter en viss begrensning på både Guds side og menneskets side. Mennesket kan være tillukket, ensom, selvopptatt, eller uvitende, mens Gud kan oppfattes som fjern eller uinteressert. Mennesket kan også, som vi skal se i tilfellet vestlig ungdomskultur, leve under kulturelle forhold som virker hemmende og begrensende på det perspektivet som evangeliet formidler.

En motsatt situasjon, altså at mennesket er åpen, delaktig i fellesskap, opptatt av å tjene andre og er informert, mens Gud er nær og engasjert, forutsetter at de begrensede perspektivene åpnes på en slik måte at grensemarkeringsene overskrides, eller rett og slett sprenges. Det er forkynnensens rolle i denne «grenseaktiviteten» som er denne artikkelens problemstilling. Altså: Hva vil det si at forkynnelsen kan virke utvidende, og hvordan kan dette skje?

At forkynnelsen i det hele tatt skal kunne virke perspektivutvidende, innebærer at forkynnelsen er bærer av perspektiver og innsikter, det vi ofte omtaler som «budskap», som har potensial til å utvide eksisterende og begrensede perspektiver og innsikter. Dette utvidelsespotensialet skal jeg kalle for *forkynnensens utvidende imaginasjon*, det vil si den produktive forestillingen som er bærer av et utvidet perspektiv som kan tilføre mennesker og menneskelige relasjoner et utvidet perspektiv på seg selv, sin livssituasjon og sine sosiale omgivelser. En slik forståelse hviler imidlertid på en del premisser av både teologisk og filosofisk karakter som det kan være verdt å se litt nærmere på.

Menneskelig begrensning: omfattende innbøydhet

Sentralt i den lutherske forståelsen av mennesket finner vi forståelsen av mennesket som innkrøkt i seg selv (lat. *incurvatus in se*). Dette er en teologisk forestilling – en imaginasjon – som forsøker å fortelle oss hvordan vi skal forstå den

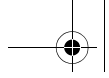
beskrivelsen av mennesket som man finner i for eksempel Romerbrevets kapittel 3,10–12, hvor også en tekst fra Salmenes bok hentes inn:

*Det finnes ikke én som er rettferdig,
ikke én.
Det finnes ikke én som forstår,
ikke én som søker Gud.
Alle er kommet på avveier,
alle er fordervet,
det finnes ikke én som gjør det gode,
ikke en eneste.*

At mennesket er innkrøkt i seg selv innebærer en forståelse av at mennesket har kommet på avveier i sitt forhold til Gud. Det gjelder både moralsk og kunnskapsmessig. Moralsk sett har det kommet på avveier ved at det går i feil retning. Dette gir naturligvis også sosiale konsekvenser, ved at nesetipp og navle prioriteres foran andre menneskers nød. Kunnskapsmessig (epistemologisk) sett har mennesket også kommet på avveier ved at vi i oss selv ikke har innsikt i det som har med Gud å gjøre.

Men på samme måte som denne Paulus-teksten ikke levner mennesket mye potensial i forhold til Gud, så «åpenbarer» Gud sin rettferdighet uavhengig av hva som moralsk og kunnskapsmessig måtte kreves (det Paulus omtaler som «loven» i brevene sine), og mennesket «erklæres» rettferdig av Guds nåde (Rom 3,24). Menneskets begrensede og tillukkede verden åpnes på denne måten gjennom åpenbaringen. I den grad forkynnelsen står i tjeneste for Guds åpenbaring og erklæring om nåde, så kan forkynnelsen på et helt fundamentalt nivå virke åpnende for en svært begrenset og innkapslet tilstand. Dette gjelder både moralsk sett ved at man kalles til et nytt liv på bakgrunn av nåde, forsoning og oppreisning, og kunnskapsmessig ved at man gjennom troen fases tilbake til Guds skaperdrømmer med mennesket. Dette teologiske grunnperspektivet har ikke minst vært sentralt i en luthersk forkynnelestradisjon. Det holder her å vise til hvilket nedslag dette har fått i sentralartikkelen i Confessio Augustana, nemlig artikkel 4 («Om rettferdiggjørelsen»), som nettopp baserer seg på Rom 3 og 4.

En annen tekst i den paulinske brevsamlingen, 1 Kor 2,7–10, gir en pregnant oppsummering av hvordan forkynnelsen av Kristus ikke er betinget av menneskelig fantasi eller forestillingsevne, men omhandler formidlingen av et mysterium som har vært både skjult og utilgjengelig for menneskene. Med tilknytning til et sitat fra profeten Jesaja (63,4), sier Paulus at det bare er Ånden



som kan utforske dybdene i Gud, også Guds perspektiv på mennesket. Dermed vil et utvidende perspektiv på mennesket dypest sett være konstituert av den innsikten som Gud selv skaper og åpenbarer ved Ånden:

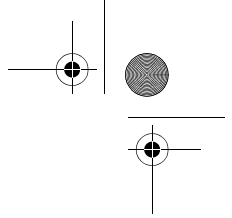
Det intet øye så og intet øre hørte, det som ikke kom opp i noe menneskehjerte, det som Gud har gjort ferdig for dem som elsker ham, det har Gud åpenbart for oss ved sin Ånd. For Ånden utforsker alle ting, også dybdene i Gud. (1 Kor 2,9f)

En av de som har utnyttet dette grunnleggende teologiske perspektivet, er filosofen Hans-Georg Gadamer. Han formulerer det slik: Proklamasjonen av evangeliet er selve kjernen i kirkens tale til verden, enten den skjer i liturgien eller i prekenen, i velsignelsen eller i salmene. Denne forkynnelsen kulminerer hos det ene mennesket som «underskriver på Kirkens tro, [...] bærer vitnesbyrd om det som et individ og taler offentlig som en ordets hjelper» (Gadamer 1986:150, min oversettelse). Men forkynnelsen er høyst omstridt, sier Gadamer, og følger på ingen måte av det vi mennesker av naturen søker eller begjærer. Tvert imot; det kristne budskapet ryster ettertrykkelig både vår søken og vårt begjær. Den kristne forkynnelsen, i alle de former den måtte ta, er derfor grunnleggende sett «troshjelp». Som en av de mest kjente filosofer som har befattet seg med kunsten å forstå og fortolke, som alltid vil være et kjerneanliggende for enhver forkynner, er det interessant å høre hvordan Gadamer utmynner spørsmålet om fortolkning på hva det vil si å forstå Skriften, dypest sett. Det dreier seg nemlig ikke først og fremst om å overvinne den avstanden av fremmedartet språk, grammatikk og skrivemåte som gamle tekster har:

[T]he real task of hermeneutics [...] is to overcome the fundamental strangeness and alien quality that lies in the Christian message itself, culminating in the idea that even faith is exclusively a gift of divine grace so that all our criteria of merit and worth lose their significance. (Gadamer 1986:149)

Når denne grunnleggende fremmedheten overvinnes ved at nåden gis gjennom forkynnelsen, så skjer det noe kvalitativt annerledes enn det som for eksempel skjer gjennom en kunstopplevelse. For, sier Gadamer, mens kunstverket kan virke utvidende på vår opplevelse og forståelse av å være menneske på jorden, enten det tar form av berikende eller rensende erfaringsfordypning, så tiltaler evangeliet oss på en måte som viser oss vår dyptgripende fattigdom. Det er bare på bakgrunn av dette uendelige fravær av lykke, som gir seg av betoningen av lidelse og død, at påskens budskap kan fremstå som «Good News». Og, fordi det kristne budskapet representerer det eneste som har overvunnet døden,





gjennom Jesu forsoning gjennom lidelse og død, så fremstår denne forkynnelsen som eksklusiv.

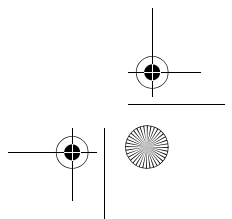
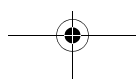
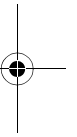
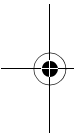
I sitt vesen sikter dette budskapet seg inn på å bli mottatt av enkeltpersoner. Her knytter Gadamer (1986:151) an til Luthers «for meg» («pro me»), og sier at evangeliet er som et tegn som verken åpenbares eller skjules, men som gjøres tilgjengelig for den som ønsker å se: «Det som vises, er bare tilgjengelig for den som selv ser, og som faktisk ser noe der.» (Gadamer 1986:152, min oversettelse). Man hører her et ekko fra Jesu utlegning om hvorfor han talte i lignelser (Matt 13,10–17).

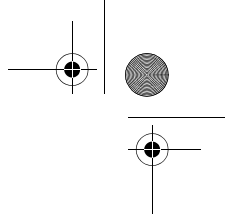
I tillegg til disse teologiske grunnperspektivene på menneskelig begrensning og på forkynnelseens kall og muligheter, finnes det også kulturelle begrensninger som preger betingelsene for kristen forkynnelse. Hvordan skal forkynnelse og formidling forholde seg til disse?

Kulturell begrensning, Y-generasjonen og den lykkelige mellomfortellingen

I boken *Making Sense of Generation Y* har en gruppe britiske forskere sett på det de kaller Generasjon Y. Kort fortalt kan man beskrive denne «generasjonen» som *relasjonsorientert* og *teknologisk* orientert, i global forstand (Savage et al. 2006:7). Som et typisk trekk ved Generasjon Y finner man mennesker som er svært fortrolige med hvordan globaliseringen har bygd ned kommunikasjonsmessige barrierer (jf. Internett). Generasjon Y-ungdommer har ambisjoner om høy utdanning og er innstilt på et fleksibelt arbeidsliv i konkurranseutsatt sektor, hvor både mobilitet, fleksibilitet og stadig utvikling forventes. Et annet trekk ved Generasjon Y er at unge mennesker også er fellesskaps- og familieorientert, til dels orientert mot tradisjonelle og konservative verdier. I dette ser man ofte nærmest et reaksjonsmønster mot tidligere generasjoner som i sterkere grad gjorde opprør mot foreldregenerasjon og tradisjonelle verdier.

Studien baserer seg på andre undersøkelser i England og Wales som kort fortalt beskriver ungdommers forhold til kristen religion slik: For det første er den preget av mye uklarhet og usikkerhet, samtidig som kristne forestillinger har en overraskende motstandskraft som «bakgrunn» for det man måtte ha av trosmessige forestillinger og livssyn. For det andre ser kristen tro, eller andre religiøse eller livsynsmessige forestillinger, ut til å ha liten innvirkning på hverdagslivet til den gjengse ungdom (Savage et al. 2006:19f). Kort sagt: For mange





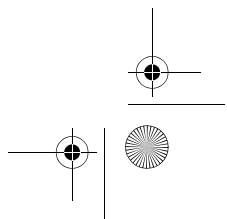
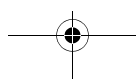
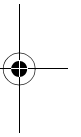
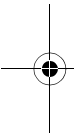
unge mennesker er de kristne forestillingene der, men de betyr i praksis ikke så mye for den enkelte.

Ett av hovedfunnene som forfatterne bak denne studien selv gjør, er at ungdommer opplever seg som relativt lykkelige, med stor grad av opplevelse av harmoni, og med en underliggende, sammenhengende og omfattende («koherent») fortelling som relaterer seg til at hverdagen oppleves som meningsfylt. I Norge har vi stiftet bekjentskap med lignende funn i presentasjonen av den nasjonale undersøkelsen *Jeg tror jeg er lykkelig...: Ung tro og hverdag* (Holmqvist 2007). Samtidig utelukker ikke et slikt «jeg tror jeg er lykkelig»-perspektiv at man til tider opplever både ensomhet, omfattende krav, stress og frykten for å bli plassert utenfor sosiale nettverk.

Av særlig interesse for oss er det at denne opplevelsen av lykke og mening ikke forutsetter det vi kan kalle Den store fortellingen, altså en fortelling som ikke bare tematiserer menneskelig erfaring i en begrenset kontekst, men som også tematiserer meningen med historien, kosmos; en fortelling som normalt vil inneholde et Guds-perspektiv. I det hele tatt benytter ikke ungdommene, hvorav 40 prosent (i den britiske undersøkelsen) regnet seg som kristne, kristne begreper og forestillinger for å beskrive sin verdensanskuelse. Konkret, og med betydning for denne artikkelens problemstilling, så finner man ikke i materialet et uttrykkelig behov for det forfatterne kaller «transformative spirituality» til forskjell fra «formative spirituality». Den formative spiritualiteten beskrives som «[...] a fundamental potential within the human condition» (Savage et al. 2006:12), for eksempel for å utvikle bevissthet om relasjonenes betydning, og om søken etter mening i mer generell forstand. Denne påviser forfatterne at er fremtredende i materialet. Den transformative spiritualiteten, derimot, som oppfattes som en mer tradisjonell form for åndelighet, søker å komme i berøring med «[...] a deeper reality or transcendent realm», og er kraftig avblendet i materialet (Savage et al. 2006:12).

For denne gruppen utfoldes livet altså med svak referanse til det overnaturlige og hinsidige. Verdensanskuelsen fremstår dermed betydelig sekularisert. Selv om deler av undersøkelsesmetoden har en form som kanskje ikke er egnet til å skaffe sikker kunnskap om det man ønsket å undersøke, så er tendensen likevel tydelig om at informantene har problemer med å knytte eget liv og erfaringer til religiøse og «utvidede» forestillinger.

Denne formen for verdensanskuelse må derfor også ha en begrenset grad av forestilling om hva som skal regnes som idealer for livet. Populærkulturen, både musikk, film og TV, er bærere av ungdommens idealer. Slike idealer karakteriseres gjennom begreper som spenning, action og drømmer. Idealet er «[...] a happier, more vital version of their actual lived reality», eller som en





informant sier om reklamens funksjon og attraksjon: «[I]t catches some sort of longing for stuff to be, like, something different and, like, a kind of sense of freedom and it's ridiculous how much that advert has affected our lives.» (Savage et al. 2006:40f).

Man trenger altså ikke tro på at det er en skapende makt bak det at du og jeg sitter her og puster. Man trenger heller ikke tro på en guddommelig moralsk orden i universet for å respektere og ta godt vare på hverandre. Det gode liv lar seg godt leve uten både Gud og kristendom. Forfatterne snakker derfor om at denne generasjonen har på plass *midifortellingen*, som er mindre enn Den store fortellingen (Fortellingen) om universet og meningen med historien, men større enn hver enkelts lille fortelling om at man ble lykkelig av å kjøpe ditt eller oppleve datt. Selv om en slik fortelling på mellomnivå tydelig taler et sekulariseringspråk, så vitner det samtidig om en struktur som er overskridende fordi den er preget av både håp om noe man enten ikke har nådd eller erfart, og en søken etter meningsfylde. Det er primært håpets og meningsseekens gjenstand som er begrenset, eller med andre ord: Ungdommenes imaginasjon er begrenset.

Spørsmålet som tvinger seg frem, er: Hva i all verden er det kirken har å melde når respondentene hevder at de er godt fornøyd med livet? Når alle munn er mett, når følelser stort sett er gode, relasjonene er mange og givende, når man ikke forventer så mye mer tilfredshet og harmoni, man simpelthen tror at man er lykkelig – hva da? Hva betyr det i en slik sammenheng å snakke om grensesprengende forkynnelse, om utvidende forkynnelse, om «transformative spirituality»?

Kan fortellingens imaginasjon utvide mellomfortellingens begrensning?

I boken *Ambiguous evangelism* (2004) forsøker Bob Mayo (sammen med Sara Savage og Sylvie Collins), en av medforfatterne i prosjektet og boken *Making sense of Generation Y* (Savage et al. 2006), å finne ut hvordan man som kirke bør forholde seg til ungdom i en kultur preget av den virkelighetsoppfatningen som er beskrevet ovenfor. Grepet hans er, som boktittelen indikerer, tvetydig evangelieformidling. I dette ligger det både en resignasjon og en offensiv tilnærming. Hva menes imidlertid med dette grepet – «ambiguous evangelism»?⁴ Utgangspunktet for Mayo er at evangeliet i våre dager ikke kan formidles i presis og destillert læremessig form, men det må appellere til et åpnere rom, der



mottakerne blir deltakere i en samtale med den som ønsker å formidle noe. En slik forståelse kan begrunnes noe ulikt, men knytter an til det som Knut Tveitereid skriver et annet sted i denne boken:⁵ Kirken kan verken forutsette at mennesker kommer til kirkens rom, eller at menneskene man ønsker å henvende seg til, har en kunnskapsmessig base for at formidling av evangeliet umiddelbart gir mening. Man må gå ut og etablere en forhåpentligvis vedvarende og engasjert dialog med dem som i utgangspunktet ikke hadde tenkt seg inn i kirken.

En samtale langs de linjene Mayo trekker opp, må leke og trekke veksler på det Mayo kaller *imanasjon* og *fortelling*. Han begrunner dette med at disse måtene å kommunisere på dels er preget av tvetydigheten, som innbyr til samtale og nysgjerrighet, og dels preget av et imanasjonens og fantasiens rom som inviterer til både personlig deltakelse og til at det intellektuelle og emosjonelle kombineres. Fortellingen, i vid forstand (f.eks. gjennom film), er en sterk kandidat i så måte: «Stories feed people's imagination» (Mayo et al. 2004:79), og fortellingenes fortolkning er ikke forhåndsbestemt av den som formilder dem. Med blick på de fortellingene som bestemmer kristen virkelighetsforståelse og praksis, så legges det i Bibelen stor vekt på fortellinger (75 % er det tallet Mayo opererer med), i tillegg til poesi og visdomslitteratur, hvor også imanasjonen i sterk grad aktiveres. Samtidig ligger det altså innebygd i imanasjonens og fortellingens dynamikk og struktur at de er ambivalente og åpner opp for et nærmest ubegrenset tolkningsrom. Man kan gjerne ha håp om å vekke en bestemt type forestillinger, og slik vil det være for en kristen forkynner som ønsker å anbefale evangeliet og den kristne tro, men det er langt fra sikkert at dette skjer. Fortellinger må derfor fortolkes. Poenget hos Mayo er imidlertid at tilhørernes subjektivitet og livserfaringer aktiveres når man inviteres til å ta del i et fortellingsunivers. Dette i seg selv er løfterikt i den kulturelle situasjonen, som både betinger og begrenser forkynnelse overfor ungdom.

Hvordan kan så dette gjøres? Vi skal se på et eksempel som Mayo selv nevner fra sin egen praksis (Mayo et al. 2004:80ff). En gjeng ungdommer som Mayo og andre i menigheten hans hadde hatt kontakt med, men som hadde hatt lite kontakt med kirken og som var lite fortrolige med evangeliefortellingene, hadde blitt med på en ukes tur hvor de hadde fått anledning til å arrangere en «God slot» rundt midnatt, det vil si en form for andaktsstund, trolig nokså åpen i formen. Mayo forsøkte i en av disse slot-ene å gjenfortelle lignelsen om Den bortkomne sønnen i Luk 15:

En far forlater moren og deres 10 år gamle sønn etter 20 års ekteskap. Faren var rik, og etablerte seg raskt med en ny kvinne. Moren, derimot, måtte flytte til et



mindre hus og begynne (for første gang) i arbeid. Hun strevde med å få endene til å møtes, og med å finne ut av livet etter skilsmissen. Faren opplevde å ha fått et nytt liv, og sønnen likte seg tilsvarende godt hos faren i belgene. Han opplevde det som et slags fristed i forhold til hvordan det var hjemme hos moren i ukedagene. Etter hvert ønsket sønnen å flytte til faren. Moren var ikke særlig lysten på dette, men måtte til slutt gi etter. Sønnen fikk imidlertid raskt erfare at hverdagen hos far ikke var slik han hadde trodd det skulle bli. Faren var selvcentrert og brydde seg etter hvert lite om sønnen. Sønnen ble i praksis overlatt til seg selv, med en far som arbeidet mye overtid. På et tidspunkt forstod sønnen hvor mye moren hadde elsket ham, og han følte seg uvel med tanke på hvordan han hadde såret moren ved å flytte til faren. En helg, da han var tvunget til å være i huset mens faren hadde besøk av en forretningsforbindelse, brøt han opp, dro hjem til moren og håpet hun i sin godbet ville ta imot ham. Nå må jeg kunne bestemme selv, tenkte han. Han kastet seg på toget, og moren ble kjempeglad over å se ham da han kom hjem. (Mayo et al. 2004:80f, min parafrase og oversettelse)

Den bibelske fortellingen er lett gjenkjennelig i denne gjenfortellingen, selv om man kan identifisere punkter hvor gjenfortellingen skiller lag med grunnfortellingen. Men hvordan ble fortellingen mottatt av tilhørerne under denne midnattsandakten? En av ungdommene, Simon, hadde følgende to reaksjoner på gjenfortellingen: «Dette er meg, dette handler om mitt liv!» Simon hadde tydeligvis vært i en lignende situasjon og kunne kjenne seg igjen i historien om moren, faren og sønnen. Fortellingen ga ham en mulighet til å knytte sine egne erfaringer til en ekstern fortelling med andre aktører. I dette ligger det en viss overskridelse og resonans, men en *begrenset* overskridelse og resonans. Den andre av Simons reaksjoner var at fortellingen ikke ble noe mer enn en fortelling for ham. Han fant ingen dypere dimensjon i den, slik Mayo hadde håpet den skulle gi, nemlig at den kunne knytte moren til Gud, tilsvarende hvordan man tradisjonelt har tolket faren i Luk 15 som en representasjon av Gud. Mayo forklarer dette slik: «There was no template in his mind to map out the set of possible responses that he might make to a story from the Bible.» (Mayo et al. 2004:82). Uten en slik tankemessig eller narrativ «template» (mal) – dvs. bibelsk kunnskap eller en bibelsk fortelling – å knytte an til var det begrenset mulighet for resonans eller overskridelse. Fortellingen representerte selv sin egen begrensning, og dermed ble også livsfortellingen til Simon begrenset til tilknytningen mellom gjenfortellingen og hans egen livserfaring. Den bibelske fortellingen blir liggende intakt, uberørt av Simons fortelling og Mayos gjenfortelling. Dermed forbindes ikke Bibelens imaginasjon og Simons imaginasjon. Man må anta at kristen trosformidling i Simons tilfelle med dette stoppet opp.



Imagasjonen åpner opp et rom som ikke er forhåndsdefinert til å passe til forkynnerens koder og fasiter. Tilhørerne inviteres inn i et rom hvor deres egne forestillinger aktiveres og blir tatt på alvor. Men det er dermed ikke gitt at denne subjektive involveringen i en felles fortelling gir mulighet for kontakt med fortellingen om Gud som har båret fortellingen om den bortkomne sønnen. Hvis det er slik, får vi det jeg vil kalle en begrenset resonanssituasjon, hvor resonansen skjer mellom fortellingen og livsfortellingen, men hvor gudsfortellingens lyd forstummes.

Mayo ser tydeligvis for seg en kristen formidlingsmåte som setter seg fore å ta utgangspunkt i ungdomskulturens inventar, men samtidig begrensede perspektiver, og derfra utvide horisonten innenfra ved hjelp av imaginasjon forstått som lek, dialog, bilder, metaforer og begreper som evner å utvide de gitte, men begrensede perspektivene. Mayo sier ikke noe om hva han gjorde i forlengelsen av Simons reaksjoner. Her mener jeg fortolkningen av fortellingen blir viktig. Hvorfor kunne man ikke si rett ut at slik moren i denne fortellingen er, slik er Gud? Det kan man nok gjøre, men man er likevel kanskje ikke kommet lenger enn at en av mange biter i en større mosaikk er lagt, på en antydende og fragmentarisk måte. Kanskje er det her vi må begynne i en kultur som er begrenset i forhold til den guddommelige mosaikken, men som samtidig har gjort seg erfaringer som kan oppnå resonans i møte med gjenfortellinger av bibelske lignelser og imaginasjoner?

Å forme bærekraftig og trygg tro på en slik bakgrunn kan virke som et stort lerret å bleke. Kanskje er det nettopp det? Kanskje kan man ikke lenger regne med å skape umiddelbar resonans i den «resonanskassa» som søndagskole, barnebibler og aftenbønner tidligere hadde bygd? Kanskje må man faktisk bygge resonanskasse samtidig som man forsøker å få noen toner til å klinge litt i løse luften? Siden man ikke kan påregne en full og umiddelbar trostilslutning fra ungdommer som er ukjent med kristen tro og praksis, må man antydningvis og fragmentarisk – det Mayo kaller «tvetydig» – arbeide med både foreløpige trosforestillinger og utprøvende trospraksiser. Kanskje er man i kristent arbeid nødt til å fokusere på en foreløpig og foregripende bruk av både midifortellingen og gudsfortellingen? Men kanskje ligger det i dette foreløpige også en foregripelse av hvordan livserfaringer og gudsfortellinger kan finne sammen i klarere og mer forløste lydbilder etter hvert. Kanskje er forkynnelsens imaginasjon nødt til å være begrenset for en tid, for at den lengre fremme kan avløses av de større bildene der både gudsmysteriene og livsfortellingene sammenveves?

Man trenger ikke engang å oppfatte dette som så veldig beklagelig. Antakelig er det i den tvetydige dialogen, i den utprøvende utvekslingen av tanker



og tro, og i leken mellom menneskelig og guddommelig imaginasjon, at man er nærmest Jesu egen praksis, mer enn i en forkynnelse som serverer forventet, ferdigtygd og finslipt dogmatikk.

Paul Ricoeur om lignelser, overskridelse og imaginasjon

I essayet «The Bible and the imagination» i essaysamlingen *Figuring the sacred: Religion, narrative, and imagination* (1995) skriver Paul Ricoeur, fransk filosof med sterk teologisk tilknytning, om hvordan bibelske fortellinger uttrykker en overdådighet på et narrativt plan (Ricoeur 1995:165). Det gjelder ikke minst Jesu lignelser og forestillingen om Guds rike. Det ser man blant annet i de logiske bristene i noen av lignelsene, for eksempel lignelsen om såmannen (Matt 13,1ff, par), hvor «[...] the narrative metaphorizes itself by transgressing its own narrative structure through an 'odd' usage of the art of narrating» (Ricoeur 1995:165). Ricoeur argumenterer for at uten denne overskridende bevegelsen i lignelsene, så ville «[...] these expressions risk falling to the rank of frozen religious representations» (Ricoeur 1995:165). Uten overdrivelsene ville bilder og metaforer som «Guds rike» raskt dø ut eller reduseres til et rent jordisk begrep. Ifølge Ricoeur får lignelsens gåte («expression-enigma») en grensefunksjon, ved at den uttrykker en «[...] limit-expression that breaks open the closed representations» (Ricoeur 1995:165). Forestillinger og bilder som i utgangspunktet er lukkede, åpnes gjennom lignelsens overdrivelser.

Det forutsetter imidlertid to ting. For det første: Dersom ikke mottakerne hadde kjennskap til grenseopplevelser, så ville begreper og bilder som sikter på å overskride de opprinnelige grensene, få en hul klang. For det andre: Dersom det han kaller «gåtefulle uttrykk» («enigma-expressions») sikter på å konfigurere grenseerfaringene, altså å forme erfaringene om det overskridende, så ville disse uttrykkene bare oppleves som ubetydelige ord dersom det ikke var andre og eldre ord og forestillinger å korrigere eller overskride. På denne måten forutsetter overskridelsen at det er noe å overskride. For Jesu del kan man si dette på følgende måte: På bakgrunn av de generelle menneskelige erfaringer mennesker på Jesu tid hadde gjort seg, og de eksisterende religiøse forestillingene som fantes i offisiell og folkelig jødedom på den tiden, kunne Jesus gjennom lignelsens overdrivelse konfigurere sammenstillingen av de menneskelige erfaringene og de overtatte religiøse forestillingene. I forlengelsen av dette oppsummerer Ricoeur sin posisjon slik: «In brief, it is in configuring the most tenacious and most dense human hope, and by rectifying traditional religious representa-



tions, that limit-expressions continue their course beyond narrative.» (Ricoeur 1995:165).

Man kan altså ikke uten videre applisere lignelsenes dynamikk på en situasjon hvor de menneskelige erfaringene naturligvis er til stede, men hvor den omtalte resonnanskassa er fraværende på en slik måte at overskridende forestillinger har lite å overskride. I dette ligger det ikke noe krav om et bestemt rasjontelt nivå eller en utviklet forestillingsevne, noe som tilsvarer hvordan Jesu lignelser fremstod som en slags demokratisk imaginasjon ved at de var tilgjengelig for dem de ble fortalt for, men lukket for dem som ikke ville høre, som enten valgte seg selv, eller som bega seg på veier preget av urett og umoral (jf. Matt 13,38–41). Samtidig har Ricoeur helt rett i det gåtefulle ved lignelsene: De bryter gjennom forestillingene om det forventede, samtidig som de språklig og metaforisk sett er tilgjengelige på et annet plan. «Himmelriket kan sammenlignes med [...]» eller «himmelriket er likt [...]» er formuleringer Jesus ofte bruker i Matteusevangeliet (se særlig kapittel 13, men også 18,23; 22,2; 25,1). Det forutsetter nettopp det overskridende og gåtefulle: Noe er kjent, noe er ukjent. Lignelsene opererer på grenseovergangen mellom dem.

Man kan ville se Guds rikes hemmeligheter, men til syvende og sist må lignelsene likevel åpenbares slik at troens øyne kan se dem (Matt 13,23f). Lignelsene kunne virke umiddelbart tilgjengelige i et agrarsamfunn som det palestinske på Jesu tid, men det ser ut til å ha ligget et slør over mottakelsen av dem. Lignelsene er mangetydige, på samme måte som fortolkningen av dem er det. Det åpner for tvetydighet, åpne spørsmål og pågående dialog, uten at et bestemt verdensbilde er påkrevd som utgangspunktet for samtalen (Mayo et al. 2004:73f). Lignelsene krever derfor fortolkning, slik de gjorde det på Jesu tid, og på samme måte som enhver bibelsk tekst krever det. Etter min mening drives vi tilbake til en fundamentalbestemmelse av forkynnelse oppgave med dette: å fortolke på en slik måte at grensen mellom vår livserfaring og Guds virkelighet overskrides. Det er en kompleks oppgave, en krevende oppgave, og en vedvarende oppgave.

Nå kan en slik bestemmelse etableres med vekt på både kontinuitet og diskontinuitet mellom livserfaringer og gudstydning. Selv tror jeg kristen forkynnelse må operere med en bibelsk begrunnet realisme knyttet til brudd og perspektivforskyvning mellom det menneskelige og guddommelige. Kristen tro står ikke i umiddelbar forlengelse av hva mennesket selv måtte finne ut eller bestemme seg for, slik både Gadamer og Ricoeur på hver sin måte betoner, men det er også grunn til å betone kontinuiteten. Forkynnelse av Guds rike knytter an til menneskelige erfaringer og fortolker Guds nåde i forlengelsen av de erfaringer mennesker gjør seg og de forestillinger man skaper seg.



Walter Brueggemann beskriver i en bokanmeldelse av Ricoeurs essaysamling hvordan han opplevde å lese denne boken:

Attending to Ricoeur is not unlike bearing a great organist in a cathedral, improvising on a great fugue. The cadences are not unfamiliar. But regularly the music reaches a new depth and touches sounds we did not know could be produced. The bearing is of the body, which cannot be reported or caught or reiterated. It can only be heard in all its reverberations. [...] He reminds us that the human questions must be faced in the presence of the sacred, or better, the question of the sacred must be faced in the presence of wounded humanity. (Brueggemann 1996:96, 98)

Uten sammenligning for øvrig kan denne beskrivelsen brukes som et dypt perspektiv på hva kristen forkynnelse og formidling kan være også i møte med en ungdomskultur som kan virke innkrøkt i sin egen mellomfortelling om lykke og harmoni og i sitt fravær av gudsperspektiver? Kanskje er ikke tilfellet Simon i møte med Bob Mayo så håpløst likevel? De slitsomme livserfaringene er der, lignelsen er der, treffpunktet er der. Bare Fortellingen med stor F mangler – den som kan gi gjenlyd gjennom gjenfortellinger, og som kan vise noe som man ikke visste fantes, men som forutsetter at det finnes noe som man trodde var alt som fantes. Denne Fortellingen samler både det begrensede og det som har kraft i seg til å utvide. Den skaper et krystalliseringspunkt mellom våre liv, vår selvproduserte imaginasjon, bibeltekstenes univers av fortellinger, begreper og bilder, og Guds imaginasjon og misjon. I Fortellingen bindes våre egne forestillinger, Skriftens narrative og kognitive mal, og Åndens virke sammen. Her passerer vi kort og godt over riksgrensen til Guds rike.

Sluttnoter

- 1 Se f.eks. del III i Lönnebo (1977), del III i Skjevesland (1995), og del II i Nordhaug (2000).
- 2 Endringsaspektet ved forkynnelsen undersøkes mer empirisk i Hans Austnabergs artikkel «Om betydningsfull forkynnelse og endringererfaringer» i denne boken.
- 3 Jf. Paul Otto Brunstads artikkel «Det grensesprengende – om grensers egenart og betydning i møte med dagens ungdomskultur» i denne boken.
- 4 Jf. også Hans Austnabergs artikkel «Når forkynner vi? Fra ordforkynnelse til totalformidling» i denne boken om denne tilnærmingen.
- 5 Se Knut Tveitereids artikkel «I interaktivitetens navn? Forkynnelse i grensesnittet mellom evangeliet, kirken og kulturen» i denne boken.



Referanseliste

- Brueggemann, W. (1996). Bokanmeldelse av P. Ricoeur: Figuring the sacred: Religion, narrative, and imagination. *Theology Today* 53(1), 95–96, 98.
- Gadamer, H. G. (1986). Aesthetic and religious experience. I R. Bernasconi (red.), *The relevance of the beautiful and other essays* (s. 140–153). Cambridge: CUP.
- Holmqvist, M. (red.). (2007). *Jeg tror jeg er lykkelig...: Ung tro og hverdag*. Oslo: Kloster forlag.
- Lönnebo, M. (1977). *Homiletik: En introduktion i kyrkans förkunnelse*. Lund: Verbum.
- Nordhaug, H. (2000). *...så mitt bus kan bli fullt: En bok om prekenen*. Oslo: Luther forlag.
- Nordheim, B. E. H. (2008). *Kan tru praktiserast? Teologi for kristent ungdomsarbeid*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Mayo, B., Savage, S., & Collins, S. (2004). *Ambiguous evangelism*. London: SPCK.
- Ricoeur, P. (1995). *Figuring the sacred: Religion, narrative, and imagination*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Savage, S., Collins-Mayo, S., Mayo, B., & Cray, G. (2006). *Making sense of Generation Y: The world view of 15- to 25-year-olds, Explorations*. London: Church House Publishing.
- Skjevesland, O. (1995). *Det skapende ordet: En prekenlære*. Oslo: Universitetsforlaget.

