



**Økoteologi, konsumpsjon
og kjedsomhet**

Av Bård Mæland

Er kjedsomhet miljøødeleggende?

Tittelen på dette kapitlet kan ved første øyesyn virke noe underlig. Vi er vant med å snakke om rovdrift på naturen, forsøpling av skog og mark, forurensning av drikkevann og hav, og utslipp av klimagasser. Med andre ord: en rekke handlinger vi mennesker utfører som har uheldige konsekvenser for natur og miljø. Men hva har en følelse eller sinnstilstand som kjedsomhet med økologi å gjøre? Og hva har det med teologi å gjøre?

Jeg skal i dette kapitlet argumentere for følgende påstand: En dyptfølt kjedsomhet kan være både smertefull og ødeleggende, og dersom man benytter seg av en del av de hjelpemidler vi har for hånden i dagens vestlige samfunn for å stille smerten dens, så vil kjedsomhet i praksis bli miljøødeleggende. Jeg vil med dette ikke hevde at det er en nødvendig sammenheng mellom kjedsomhet og miljøproblemer, bare at det er en *mulig* sammenheng, og ganske ofte en *faktisk* sammenheng. En slik påstand er på samme tid en påstand om at miljøkrisen har klare trekk av å være en åndelig krise.

Kjedsomhetens destruktive potensial: om militær kjedsomhet

Et utgangspunkt for denne påstanden og dette perspektivet, har vært at jeg har blitt oppmerksom på kjedsomhetens destruktive potensial gjennom å studere kjedsomhetens oppløsende kraft blant soldater gjennom vestlig militærhistorie. Kjedsomheten i en militær sammenheng, enten det gjelder livet på rekruttskolen eller under pågående militæroperasjoner, utgjør en impuls som i verste fall fører til at soldater foretar seg avskyelige og nedrige handlinger.

Man finner dette gjennom hele militærhistorien: i den amerikanske borgerkrigen, i verdenskrigene fra forrige århundre, i Korea-krigen, og ikke minst i Vietnam-krigen der kjedsomheten ble opplevd som dypt eksistensiell, med et tilhørende narkotikaforbruk som et talende symptom. Militær kjedsomhet inntreffer like mye i vår tids konflikter, enten det knytter seg til stillstanden i fredsbevarende operasjoner eller ventetiden under første Golf-krig på begynnelsen av 1990-tallet. Når det gjelder den sistnevnte krigen, så viser filmen *Jarhead* (2005) av Sam Mendes med all mulig tydelighet hvordan kjedsomheten i denne krigen ikke bare var en avdempet følelse eller stille desperasjon, men en potensielt sett svært destruktiv kraft.

Et nyere eksempel på en slik destruktiv følge av kjedsomheten i en militær kontekst er Abu Ghraib-skandalen. Overgrepene i dette fengselet har blant annet vært forklart av psykiatere som et utslag av en gjennomtrengende kjedsomhetsopplevelse, i tillegg til mange andre faktorer, som for eksempel usikkerhet omkring kommandoforhold, slapt og fraværende lederskap, manglende trening i det å ta hånd om krigsfanger, og til sist: manglende disiplin (Bartone 2004).

Kierkegaards kjedsomhet

En forståelse av kjedsomheten som destruktiv kraft finner vi også hos den danske filosofen Søren Kierkegaard.¹ I verket *Enten-Eller* hvor han beskriver estetikerens (i motsetning til den mer ryddige og ansvarsfulle etikeren), viser han hvordan den tilsynelatende unnselige kjedsomheten kan inneha et nærmest eksplosivt potensial: «Det er besynderlig nok, at Kjedsommelighed, der selv er et saa rolig og adstadigt Væsen, kan have en saadan Kraft til at sætte i Bevægelse. Det er en aldeles magisk Virkning, Kjedsommeligheden udøver, kun at denne Virkning ikke er tiltrækkende men frastødende» (Kierkegaard [1843]1982: 263). Kjedsommeligheten er derfor både kraftig og «fordærvelig».

Med en slik beskrivelse kan det være av interesse å undersøke om kjedsomheten også kan virke miljøødeleggende. Etter at vi de to siste tiårene har fått atomtrusselen noe mer på avstand, har miljøtrusselen overtatt som globalt katastrofeperspektiv. Når det globale omfanget av denne katastrofen erkjennes som menneskeskapt, melder – med dette kapitlets perspektiv – spørsmålet seg om kjedsomheten også kan ha noe å gjøre med dette. Svar på dette kan vi bare finne ved å grave noe dypere i forståelsen av mennesket. Dersom en slik sammenheng kan påvises, så vil en dyp forståelse av mennesket kunne skaffe oss konstruktiv innsikt i møte med miljøutfordringene.

Forandringskjedsomhet og bevegelseskjedsomhet som stedskjedsomhet

En av de filosofene som har beskjeftiget seg med kjedsomheten, er Blaise Pascal (1623–1662). Ifølge ham er menneskets grunnproblem dets uro (Pascal 1946, kap. IV om «Adspredelsen»; fr. *Divertissement*). I boken *Tanker* sier Pascal rett ut at når han har tenkt igjennom menneskets ulike aktiviteter, ikke minst det som gir opphav til krangel, lidenskap, dumdristige og uheldige handlinger, så har han kommet frem til «at menneskenes ulykke beror på en eneste ting: Dette at de ikke kan holde sig i ro i et værelse» (ibid. 107). Mennesket er grunnleggende sett urolig, og begir seg hele tiden ut på nye eventyr for å døyve kjedsomheten. Slik blir det fordi man mangler evnen til å leve lykkelig der man er. Mennesket har problem med å forbli på stedet, og får derfor et umiddelbart behov for bevegelse.

I Kierkegaard-sitatet ovenfor er det kjedsomhetens hissige evne til å sette i bevegelse som står i fokus. En psykolog ville snakket om kjedsomheten som en *stressor* eller *irritant*. Den tilsynelatende stille kjedsomheten setter i bevegelse. Den stresser og irriterer oss. Kjedsomheten er ifølge Kierkegaard noe i nærheten av verdenshistoriens bevegelseskraft. Gud skapte mannen fordi han kjedet seg, lar han estetikeren si. Og fordi mannen kjedet seg, ble kvinnen skapt. Slik har det fortsatt i takt med at kjedsomheten har bredt seg ut. Med industrialiseringens vokabular, der damplokomotivet var den store oppfinnelsen som nylig var blitt en del av Kierkegaards omgivelser, sier han følgende: «Og vil man næsten med Fare for Locomotivet drive Bevægelsens hurtighed til det Højeste, saa behøver man blot at sige til sig selv: Kjedsommelighed er en Rod til alt Ondt» (Kierkegaard [1843]1982: 263).

Denne kjedsomheten setter i bevegelse, og man kunne også si: den søker bevegelse. Kierkegaard beskriver i samme skrift hvordan det kjedsommelige mennesket følger det *ekstensiv* prinsipp. Dette er det prinsipp som søker bortover, videre, utover. I beskrivelsen hans nærmer vi oss en beskrivelse av første-grøden av moderne turister: «Man er kjed af at leve paa Landet, man reiser til Hovedstaden; man er kjed af sit Fødeland, man reiser udenlands; man er 'europamüde' man reiser til America o.s.v., man hengiver sig til et sværmerisk Haab om en uendelig Reisen fra Stjerne til Stjerne» (ibid. 269).

En nyere tyske filosof, Benno Hübner, har i en bok om kjedsomhetens metafysikk, altså om kjedsomhetens vesen og fenomen, skrevet om det han kaller *egofugisme* (Hübner 1991: 82ff). Dette begrepet kan oversettes med «det å forflytte seg selv». Forflytning og bevegelse kan skje av to årsaker, sier Hübner: Det kan skje på grunn av nød, eller på grunn av kjedsomhet. Nomader beveger

seg fordi de er tvunget til å finne nye beitemarker for igjen å ha noe å leve av. I eksempelet om tvangsforflytningen av mennesker i Etiopia i Kjetil Aanos kapittel i den herværende boken, ser vi et grelt eksempel på hvordan miljødeleggelser skaper en nødssituasjon som driver mennesker på flukt. Hos Kierkegaard, derimot, er den beskrevne trangten til flukt og bevegelse ikke drevet av nød, men av kjedsomhet.

I denne reisingen rommes det ifølge Hübner en grunnleggende tomhetsfølelse og identitetskrise. Man kommer ikke fra noe sted, og man reiser heller ikke til noe sted. Man er bare underveis, der målet med bevegelsen er bevegelsen! Man slår seg aldri ned noe sted, og har blitt jordløs. Man beveger seg bare, til noe og fra noe. Livet er et stort mellomrom, uten punktum og store bokstaver, bare en rekke komma. Ankomsten gir derfor bare mening i den grad den er utgangspunkt for nye avreiser og nye «er-faringer».² Stedet har dermed blitt et fundamentalt problem. Hübner snakker derfor også om *topofobi*, en frykt for stedet. I denne frykten for stedet ligger det en form for «tragisk narsissisme», en verden og et liv der bare «jeg» og «bevegelsen» blir holdepunkter (ibid. 82).³ Synet for den andre, og målene som knytter seg til noe annet enn meg selv, forsvinner.⁴

Problemet med den frenetiske bevegelsen er at jo mer man beveger seg, og jo travlere man blir, jo dypere står man i fare for å grave seg ned i sin egen kjedsomhet. Ifølge Kierkegaard ([1843]1982: 267f) er kjedsomhet å regne som en *demonisk panteisme*.. Dette er et paradoksalt begrep. Det paradoksale ligger i det at han ikke ønsker å betegne en altomfattende fylde av et eller annet, men en altomfattende *tomhet*. Hos Hübner (1991: 87) beskrives dette enda mer drastisk: Når reisene og bevegelsen slutter å fascinere, når det ikke er flere steder å reise til, da er det ikke mer tid å slå i hjel, da er det bare seg selv å slå i hjel.

I forlengelsen av denne kritiske og pessimistiske forståelsen av menneskelig bevegelse, forstått som *flukt*, mener jeg at det i en tilsynelatende mindre drastisk form – i alle fall på kort sikt – er mulig å etablere en tilknytning til økologiske problemstillinger.

Masseturisme, bilisme og konsumisme

Med temaet stedskjedsomhet, er vi midt inne i to sentrale miljøutfordringer: masseturismen, og bilismen. Masseturismen kan positivt forstås som behovet for å oppdage nye steder, nysgjerrighet på andre kulturer og behovet for ro. Men man kan også forstå den som en flukt fra den informasjonsoverbelastningen vi rammes av, en flukt fra en kjedelig og monoton arbeidssituasjon, eller

en lindring av en gnagende tomhetsfølelse som må fylles med stadig sterkere remedier. Vi søker Paradis, men finner det ikke. Verken på Kanariøyene eller i Thailand. Derfor avanserer vi til storbyferie, men lykkes bare delvis og tidvis. Og mellom våre ut-flukter (!) må markedet uopphørlig finne opp nye steder til oss.

Et lignende perspektiv kan anlegges på bilismen. Bilisme kan positivt forstås som anledning til mobilitet, muligheter for å opprettholde relasjoner på tross av geografisk avstand, lettelse av anstrengelser med å forflytte seg og transportere tunge gjenstander (barn som skal i barnehage på ulike sider av byen, for eksempel!). Men man kan også ty til bilen når man kjeder seg. Når man er lei av huset, av familien, av stedet, av «livet». Da setter man seg i bilen og kjører til et kjøpesenter. I stedet for å gå seg en tur. I stedet for å lage det hyggelig for sine omgivelser. Kjedsomheten er selvsentrert, den bryr seg om verken skaperverk eller fellesskap, og den krever forflytning og stimulering.

Og det man da ofte ender opp i, er kjøpesentrene. Kjøpesentrene er vår tids katedraler, og man kommer dit omtrent bare med bil. I vårt samfunn er man nærmest nødt til å forurense for å kjøpe. I kjøpekatedralene fyller vi opp korgene og posene, og fyller på med mening som løper ut på dato omtrent i samme øyeblikk som vi drar betalingskortet i kassa. På tross av at kjøpesentrene er steder hvor man kan handle materielle ting, handler de i liten grad om det materielle. Det handler om det åndelige. Vi kjøper oss livsstil, status, identitetsskapende merker og logoer, budskap om at vi fortjener det, osv. Fordi det vi kjøper har en så sterk symbolfunksjon og åndelig verdi, er kjøpesentrene nettopp katedraler.

Dette forholdet bekrefter en romantisk kjedsomhetsforståelse, der kjedsomhet oppfattes som mangel på mening og det som er interessant, innovativt og originalt (Svendsen 1999: 28–34): Hadde det ikke vært for at vi manglet mening og led av et åndelig underskudd, med tilsvarende drømmer om alt det som reklamen gir oss fantastiske forestillinger om, så hadde kjøpesentrene hatt en annen funksjon.⁵ Da hadde de vært markeder for ting vi trengte, og som vi la vekt på å beholde og vedlikeholde. Men kjedsomheten beveger seg ikke lengst nede på Maslows behovspyramide. Kjedsomhet har ingen ting med fysisk nød å gjøre. Kjedsomhet er åndelig nød, og da nærmer vi oss toppen av Maslows behovspyramide. Vi har alt, allikevel er vi sultne og trette. Og det vi mangler av mening, tar vi igjen på estetikk og «det interessante». Men blanke overflater og glossy ukeblader rommer ikke den form for dyp mening vi finner i gamle historier og store fortellinger. Blanke overflater er kort og godt blanke, og like tomme som det selvbildet som speiler seg i den høypolerte glansen. Dette er vår tids uttrykk for myten om Narcissus.

Man mangler en fylde, en mening med det hele, et håp. Kjedsomheten er slik sett grunnleggende et mangelfenomen. Og i alt dette viser den seg å være påfallende lite opptatt av det som har med noe annet enn seg selv å gjøre. Slik faller både Gud, nesten og skaperverket utenfor.

Ørkenfedrenes kjedsomhet

De første som beskrev kjedsomhetens som det å ikke å bry seg, var ørkenfedrene. I tradisjonen om de «åtte fristende tankene», finnes det etter min mening et stort potensial for både moralpsykologisk og kulturpsykologisk innsikt. I beste fall kan slik innsikt virke konstruktivt i måten vi møter miljøutfordringene på. Blant disse åtte fristende tankene finnes det et begrep for dovenskap og sløvheter som bokstavelig talt betyr å ikke bry seg, nemlig *akedia*. Dette begrepet har en sporbar virkningshistorie helt frem til vår egen bruk av kjedsomhetsbegrepet.⁶

Et lengre sitat av ørkenmunken Evagrius av Pontos (346–399) viser med all tydelighet at det fenomenet som var et individuelt problem for den enkelte munk ute i den nordafrikanske ørken, oppviser i vår tid konsekvenser og en aktualitet som går langt utover munkecellen:

Akedia-demonen – også kalt middagsdemonen [*daemon meridianus*] – er den som skaper de største problemene av alle [de åtte tankene]. Den setter inn angrepet på munken om lag ved den fjerde timen og beleirer sjelen til den åttende timen. Først av alt så lar han det synes som om solen knapt beveger seg, om i det hele tatt noe, og at dagen er femti timer lang. Deretter tvinger han munken til å se uavlatelig ut vinduet, gå utenfor cellen, stirre nøye på solen for å bestemme hvor langt den står fra den niende timen, å se først til den ene siden, så til den andre, for om kanskje [en av brødrene dukker opp fra sin celle]. Da skaper han i munkens hjerte et hat overfor stedet, forakt for sitt eget liv, og avsky for fysisk arbeid. Han får ham til å tenke at kjærligheten har forsvunnet fra brødrene, at det er ingen der som kan oppmuntre ham (...). Denne demonen driver ham til å lengte etter andre steder hvor han kan skaffe til veie livets nødvendigheter, enklere finne seg arbeid og lykkes med livet. Han [demonen] foreslår videre at, når det kommer til stykke, så er det ikke stedet i seg selv som er utgangspunktet for å tilfredsstille Herren. Gud kan tilbes overalt. Han knytter minnet av hans [munkens] kjære og hans tidligere liv til disse refleksjonene. Han

(...) lar ikke noe blad forbli usnudd for å få munken til å oppgi cellen og gi seg i kampen. Ingen annen demon følger hakk i hæl til denne (når den er nedkjempet), bare en tilstand av dyp fred og ubeskrivelig glede stiger ut av denne kampen (*Praktikos*, tekst 12).

Jeg skal argumentere for at kjedsomhetens mangel på omsorg for andre enn seg selv, som vi ser i denne beskrivelsen av *akedia*, kan ha økologiske konsekvenser.

Av det som ble kalt de åtte fristende tankene hos Evagrius, som er forløperne til de syv dødssyndene, så er det kanskje mer opplagte kandidater for å relatere oldkirken til vår tids økologiske krise. Blant de åtte fristende tankene finner vi både grådighet (gr. *gastrimargia*), pengekjærlighet (*filargyria*), forfengelig/tomhet (*kenodoksia*), og til sist: hovmod (hyperēfania).

Hovmod er naturligvis en slik kandidat, dersom man forstår den som menneskets hybrisi i forhold til det øvrige skaperverket. Likeledes er *grådighet* også en nærliggende dødssynd å fokusere på dersom man skal opparbeide seg innsikt i hvordan synd både individuelt og strukturelt har en både indirekte og direkte ødeleggende virkning på skaperverket. Både grådigheten og hovmodet kan ses som uttrykk for en pervertert forståelse av ordene i 1. Mosebok om å «dyrke og passe hagen» (1 Mos 2,15). En slik bruk av de gamle dødssyndene ville raskt vise hvordan denne tradisjonen har et betydelig potensial for å hevde seg som en moralsk kritiker i forhold til dagens miljøutfordringer.⁷ Kanskje kunne man her også fornyet forståelsen av mennesket som innkrøkt i seg selv (*incurvatus in se*), ikke bare i forhold til Gud, men også på en ødeleggende måte i forhold til annet liv på jorden som man står i et gjensidig avhengighetsforhold til.

Det er derimot *akedia*-demonen jeg er mest interessert i her. Forstått som en fristelse og «beleiring» av mennesket (merk den aggressive, militære språkbruken ovenfor!), mener jeg den kan ha et vel så ødeleggende potensial overfor skaperverket. *Akedia*-demonen innvirker dobbelt på munkens liv: For det første driver den munken til å vende seg fra stedet, fra det fysiske arbeidet og mot de enklere løsningene, det lykkelige livet. Stedet har blitt et problem, slik vi også så det hos Pascal, Kierkegaard og Hübner. Munken er rammet av topofobi (Hübner). Munken blir urolig, drives av drømmer mot både den ene og andre lykken, og fristes til å forlate stedet hvor Gud faktisk er. I sin drøm om det bedre, står han i ferd med å la kjedsomhetsdemonen få fritt spillerom. Men lykken ligger ikke i «Lykken», men i å ta opp kampen på stedet. Først da kan smerten krones med seier. For denne typen smerte kan i bunn og grunn ikke lindres.

Det andre gjelder den uroen som gjør at munken ikke får tiden til å gå fort nok. Han venter og venter, og solen står omtrent stille. Jeg skal forsøke å gå noe

videre med dette som et passivt utgangspunkt for det jeg i mer aktiv forstand vil kalle *kjedsomhetens tidsproblem*. Med vår egen begrepsbruk snakker vi om å «slå tiden i hjel», eller å «fordrive» den (jf. «tidsfordriv»). Alle vil forbinde dette med kjedsomhet; det er nærmest å regne som en teknisk term innenfor vårt kjedsomhetsvokabular. I dette ligger det to ting: at kjedsomheten knyttes til døden, at man gjennom kjedsomheten stifter bekjentskap med døden. For det andre knyttes kjedsomhet til forbruk og ødeleggelse av tiden. Tiden er en fiende, den må bekjempes. Tiden er farlig, og må ødelegges. Jeg skal utvikle noen tanker i forlengelsen av dette i tilknytning til begrepet «konsumpsjon».

Konsumpsjon

Det latinske ordet for konsumpsjon (*consumptio*) har ifølge Oxford Latin Dictionary en rekke betydninger som går nokså ensidig i retning av det destruktive. Konsumpsjon kan bety ødelegge; slite ut; redusere til ingenting; gjøre av med; svekke alvorlig; slite ned; bruke opp; spise; forbruke; svelge; bruke til ingen nytte; kaste bort. I forbrukersamfunnet, som er det norske ordet for konsumsamfunnet, så er nettopp det destruktive bærebjelken. Her gjelder ikke lovene om å ta vare på, motta, bruke med forsiktighet, nøysomhet, spare eller forsake.⁸ Her gjelder det å ta for seg, dra kortet, få det på plass, for så å bytte det ut lenge før det har gått i stykker eller er utslitt. Her gjelder ikke begrensning og reduksjon, men grenseoverskridelsen og ekspansjonen. Konsumpsjonen er grunnleggende ødeleggende. Her begjærer man (på grunn av det underskudd man skal dekke opp), kjøper, frakter hjem, betrakter, forbruker – og forkaster.

Vi fokuserer ofte på tingene når vi snakker om dette. Men det er nøyaktig slik med tiden også. Vi ønsker oss fritid, men når vi får kjøpt den, fraktet den hjem, betraktet den, forbrukt den, så slår vi den i hjel. Tilbake sitter vi med våre mislykkede strategier for å ta livet av tiden (Raposa 1999: 41ff), og kjenner på de sterke kreftene som vender seg mot oss selv. For dypest sett grunner det å slå tiden i hjel seg i det at tiden slår alle ting i hjel. Å slå tiden i hjel kan derfor ses på som et selvforsvar mot tidens skarpe tann. Det er smerten fra denne dystre situasjonen vi må ha smertestillende midler for. Vi forsøker å glemme gjennom å forsøke å slå tiden i hjel. Men tiden oversvømmer oss. Den truer i all sin mangel på fylde, og åpenbarer vår egen tomhet. Michael L. Raposa, professor i religion ved det amerikanske universitetet Lehigh, sier at den personen som virkelig kjeder seg har «plenty of nothing» (ibid. 42). Og, sier han, det er denne følelsen av tomhet som er så uutholdelig. Vi har sett det samme hos andre forfattere tidligere i dette kapitlet. Dette er på mange måter utgangspunktet

for koblingen mellom kjedsomheten og konsumpsjonen; tomheten må fylles, det nedsløvede må pirres.⁹

I en artikkel om «Etikk og kulturanalyse», tar Otto Krogseth (2004: 100) opp spørsmålet om hvordan konsumkulturen påvirker hvordan vi tenker om samliv. I den sammenheng skriver han, med umiddelbar relevans for temaet vårt: «Konsum- og markedssamfunnets styring på det mest fundamentale og fordekte vis skjer gjennom mentalitetspregning, for eksempel ved å gjøre oss indre ufrie og stimuleringsavhengige. Eller ved – gjennom reklame – å erobre vår håps- og helbredelseshorisonnt ved (løfter om) opplevelsesstimuli som alternativ til en kjedsomhetens og tomhetens tilværelse».

I dette ligger kjedsomhetens destruktive kraft. Når vi tror vi fyller vår tomhet med noe vi tror vi trenger, så har vi før vi vet ordet av det gjort oss til slaver under det altomfattende markedet som fanger oss i konsumpsjon og bundethet til ting (Finnseth 1994: 39.42). Og med det tomhetsfordrivende, forsterkes bare tomhetseffekten (ibid. 127). Konsumsamfunnet gjør oss ufrie ved å binde oss til behovet for å bli jevnlig og stadig sterkere stimulert gjennom sanseintrykk og opplevelser. I dette trues vår humanitet. Selvforakten forsterkes gjennom bekreftelsen av alt man mangler, og omsorgen for andre forsvinner. Vi møter igjen ørkenfedrenes *akedia* i vår egen konsumpsjon. Vi verken ser oss selv som de vi er, bare som de vi burde bli; og vi ser heller ikke vår neste, fremtidens barn, eller naturens lidelse.

Konsummasjon

Dersom man går videre til neste ord (og dets varianter) i Oxford Latin Dictionary, så finner man rett etter de ordene som knytter seg til vårt konsum-begrep, et helt annet ord – *consummatio* – som betyr «fullendelse» eller «fullbyrdelse». Mens det første (*consumptio*) altså betegner destruktive sider ved (over)forbrukssamfunnet, så betegner det siste håpet om det fullkomne. Og mens konsumpsjonen har blitt et omfattende begrep for hele vår kultur og vårt samfunn, så er *consummatio* et pregnant teologisk begrep.

Consummatio er det som skjer når den første jord og himmel, med det yrende liv under himmelen, på jorden og i havet, står der splitter ny etter at Gud har latt den fremstå slik gjennom sitt skaperord. Mens vi lever under syndens og djevelens preg og grep, så lever vi likevel i troen på og håpet om en ny himmel og en ny jord. Åpenbaringsens ord om «jeg så en ny himmel og en ny jord» og «se, jeg gjør alle ting nye», er uttrykk for det vi vanligvis omtaler som *consummatio*. I dette ligger troens omfattende håp om at vi skal bli gjennomtrengende

nyskapte og forvandlet på den dag da Gud omskaper det han først skapte. Vi skal stå opp med et nytt legeme, og jorden skal bli rensset og fornyet (Rom 8; Åp 21).

Vi ser nå at dette håpet er diametralt motsatt av konsumpsjonens indre logikk og struktur. Konsumpsjonen fortærer, konsummasjonen fornyer. Konsumpsjonen legger øde, konsummasjonen lar det spire liv av døde. Konsumpsjonen suger sakte men sikkert den siste rest av mening og glede ut av oss, konsummasjonen minner oss stadig om at det nye livet allerede har startet å virke og er i ferd med å overta (jf. Jesus ord om at Gudsriket er nærværende). Og mens kjedsomheten er et fravær av glede og håp – jf. desperasjon (lat. *de* = fravær av/mangel på, *spes/sper* = håp),¹⁰ så er håpet det som kan fylle oss med det som ikke forsterker tomhetsfølelsen, men som kan gi oss en bit av noe som tilhører den fylte og givende tiden. Og hvor det finnes glede, har kjedsomheten veket.¹¹

For meg blir det derfor teologisk og trosmessig viktig å markere om vi tror på konsumpsjonen eller konsummasjonen i vår omgang med hverandre og med det øvrige skaperverket. Kjeder vi oss til døde slik at vi både forspiser oss på alt som ikke metter, og til sist ber om selv å bli spist så verden kan glemme oss, for alt er likevel meningsløst? Eller lar vi oss fylle – på det stedet på jorden hvor vi bor og lever – av Drømmen om det nye, det nyskapte, det forløste, det fullkomne, som allerede her og nå viser seg med bærekraft og håp? Nattverden er for meg det sterkeste uttrykk for hvordan kristen teologi nærmer seg både tidsproblemet og stedsproblemet som kjedsomheten så tydelig gir uttrykk for. På visse betingelser kan man si at nattverden uttrykker det motsatte av hva kjedsomheten gjør.

Eucharistien som konsummatio gjennom mottakende konsumpsjon

Den ene gjelder topofobien, altså stedet som problem. Vi så det hos munken som Evagrius beskrev, vi så det gjennom Pascal identifisering av menneskets problem med å forholde seg i ro på et sted, i Kierkegaards påvisning av kjedsomhetens *impetus* til bevegelse bort fra stedet, og i Hübners begrep bevegelse som målet for bevegelse. Nattverden utgjør i form av et stykke kultivert natur et bestemt sted som Gud har knyttet sin frelsende kraft til. Luthers ord om at det begrensede kan romme det ubegrensede, det evige (*finitum capax infiniti*), er nettopp et uttrykk for dette. I nattverden fylles stedet og naturen av Guds fylde og frelse på en slik måte at intet sted blir noe annet enn Guds sted. Nattverden kan ses som en fortetning og maksimering av dette altomfattende gudsnærværet – selv i opplevelsen av Guds fravær. Det betyr i neste omgang at den som forblir seg på stedet, ikke minst der hvor stedet oppleves tomt og begrenset,

vil kunne se mer enn man ved første blick trodde stedet kunne romme. I en tid hvor mange mennesker dessuten søker fra menighet til menighet, og menighetene selv spiller på markedslogikk og konsumpsjon (Williams 2000: 35; Mæland 2007: 3), kan det være viktig å fremholde dette som en utfordring til besinnelse og begrensning – og forhåpentligvis også et budskap om nåde og fylde.

Det andre gjelder tidsproblemet. Når det gjelder tidsbegrepet, skjelner man på gresk mellom *chronos* og *kairos*. Man kan hevde at *chronos* er kjedsomhetens tid, den kvantifiserte tiden, med punktlighet som kjedsomhetens dyd.¹² *Kairos*, derimot, er den fylte tid, Guds tid, eucharistiens tid, der det himmelske, evige måltid foregripes effektivt gjennom vår konsumpsjon av brød og vin. Vi blir en del av det kommende, og det kommende blir en del av oss. I denne tiden verken slås eller fordrives tiden. I *kairos*-tiden heter det å «skape tid», «gi tid», og «ta vare på tiden» (Ware 2004: 190). Denne forståelsen er dypt teologisk preget, ikke minst ut i fra bildet av den tålmodige Gud som venter, og som banker på uten å bryte seg inn (Åpb 3, 20). I tillegg er den preget av den enkle forvaltertanke at tiden er en skapergave som vi er satt til å stille godt med.

Gjennom all begrepsbruken jeg har aktivert for å knytte kjedsomheten til det økologiske problem er vi til slutt fremme ved følgende poeng: Gjennom nattverden blir konsumpsjonens destruktivitet opphevet gjennom konsumpsjonen av skaperverkets gaver som foregriper i våre kroppar både jordens og historiens fullendelse og fullbyrdelse. Denne foregripelsen vil samtidig kaste lys over hvordan vi ferdes i og bruker skaperverket som hører Herren og fremtiden til.

Hvilke praktiske utslag skal en slik forståelse gi seg? Hvordan en slik adferd skal arte seg rent konkret, skal jeg ikke gå detaljert inn i. Nattverden har en del kjennetegn ved seg som tydelig ansporer oss i retning av omsorg for og tjeneste for andre mennesker og – i denne sammenheng – for den ikke-menneskelige natur. Jeg tenker på følgende kjennetegn, som igjen kan utmyntes i både verdier og holdninger: (1) fellesskap (jf. *communio*), (2) kjærlighet (jf. *agape*-måltidet), (3) det å ta vare på (jf. *memoratio*), (4) håpet (jf. den himmelske nattverdsfeiring med Kristus), (5) takknemlighet og (6) glede (jf. *eucharisti*). Alt dette er særlig sterkt uttrykt når man med åpen hånd kommer til nattverdsbordet, mottar frelsens gaver, og får freden lyst over seg. Denne handlingen understreker hvordan menneskets frihet primært baserer seg i selvbegrensning og en mottakende holdning.¹³ I dette er den diametralt motsatt av konsumpsjonens motto om å «ta for seg av markedet», som i praksis innebærer at markedet fortærer *deg* i det du søker over dine egne bredder. Frihet kan bare tilsynelatende erobres. Grunnleggende sett må den gis.

Lenger i fra den dype og tomme kjedsomheten går det knapt an å komme. Men kanskje er det også bare her kjedsomheten virkelig kan stilles og lindres,

når vi på det begrensede stedet bevegges over alle grenser, og fylles til bredden? I all vår tomhet får vi motta det som kan fylle oss og frigjøre oss. På det guds-fylte stedet, i mottakelsen av den fullendte fremtiden som gjemmes i jordens grøde. Kanskje kan det også få øynene opp for at dette ikke er noe annet enn det hele startet, ved den første fullendelsen i skapelsen,¹⁴ og at det er andre mennesker og annet liv ikke langt borte fra vår del av jorden som på en særlig måte rammes av klimaendringer og andre miljøproblemer, og som akkurat nå fortjener vår oppmerksomhet.

Referanser

- Bartone, Paul T. (2004): «Understanding Prisoner Abuse at Abu Ghraib: Psychological Considerations and Leadership Implications», upublisert foredrag holdt ved 40th International Applied Military Psychology Symposium, Oslo, mai 2004.
- Campbell, Colin (1987): *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Evagrius Pontikos (1970): *The Praktikos & Chapters on Prayers*, Massachusetts: Cistercian Publications/Spencer.
- Finnseth, Asle (1994): Men gleden er et annet sted: Kjøpekulturen, troen, oppbruddet, Oslo: Kirkens nødhjelp.
- «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring. En utredning for Bispemøtet 1992» (1993/2000): Oslo: Kirkens informasjonstjeneste,
- Hareide, Dag (1991): *Det gode Norge: På vei mot et medmenneskelig samfunn?* Oslo: Gyldendal.
- Healy, Séan Desmond (1984): *Boredom, Self, and Culture*, Rutherford et al: Fairleigh Dickenson University Press.
- Hübner, Benno (1991) *Der de-projizierte Mensch: Meta-physik der Langeweile*, Wien: Passagen Verlag.
- Kierkegaard, Søren ([1843]1982): *Enten-Eller*, I: *Samlede værker*, bind 2/1, 3. oppl., København: Gyldendal.
- Kristiansen, Roald (2001): «Økoteologi og stedtilhørighet. Et topofilt blikk på stedets hellighet», I: Schorre, Hans-Jürgen & Tom Sverre Tomren, *Grønn postill: Økoteologi og kirkehverdag* (Oslo: Verbum), 92–121.
- Krogseth, Otto (2004): «Etikk og kulturanalyse», I: Kjell Olav Sannes et al. (red.), *Etikk, tro og pluralisme: Festskrift til Lars Østnor* (Bergen: Fagbokforlaget), 95–100.
- Mæland, Bård (2007): «Kirke og kjedsomhet», *Tidsskrift for teologi og kirke* 78(1): 2–18.
- Næss, Arne (1998): *Livsfilosofi: Et personlig bidrag om følelser og fornuft*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Pascal, Blaise (1946): *Tanker*, overs. ved A.J. Lutz, Oslo: Dreyer.
- Raposa, Michael L. (1999): *Boredom and the Religious Imagination*, Charlottesville/London: University Press of Virginia.
- Svendsens, Lars Fr. H. (1999): *Kjedsomhetens filosofi*, 4. opplag, Oslo: Universitetsforlaget.

- Thiele, Leslie Paul (1997): «Postmodernity and the Routinization of Novelty: Heidegger on Boredom and Technology», *Polity* 29(4): 489–517.
- Ware, Kallistos (2004): *The Inner Kingdom*, Vol. 1 of the Collected Works, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- White, Lynn T. (1967): «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science* 155(3767): 1203–1207.
- Williams, Rowan (2000): *On Christian Theology*, Oxford: Blackwell.<

Noter

- 1 For en mer utfyllende behandling av Kierkegaard (og Pascal), se artikkelen min om «Kirke og kjedsomhet», Mæland 2007.
- 2 Merk at både det norske og det tyske (*Er-fabrung*) ordet er bygd om rundt bevegelsen og reisen, det å «fare».
- 3 Roald Kristiansen har også skrevet om topofobi (og topofili) i et bokkapittel om «Økoteologi og stedtilhørighet», Kristiansen 2001. Kristiansen er i nærheten av Hübners poeng når han (som ett av flere aspekter ved topofobien) omtaler en moderne, fleksibel livsstil som en «fremmedgjøring fra stedet», noe som igjen kan føre den som er rotløs ut i jakten på sterke surrogater som for eksempel risikosport, ibid. 98f.
- 4 På akkurat dette stedet skjelner Hübner i kierkegaardsk ånd mellom estetikeren (bevegelse som mål i seg selv) og etikeren (bevegelse mot et mål).
- 5 For en utmerket bok som knytter konsumpsjon sammen med en hedonistisk-romantisk livsholdning (i motsetning til en puritansk-nøysom holdning, jf. Webers tese om sammenhengen mellom kapitalisme og protestantisk etikk), der reklamen blir et sentralt tilknytningspunkt med sine «romantiske» løfter til de som kjøper nok av de riktige tingene, se Campbell 1987: 1ff. Campbells bok benyttes også, og drøftes, i analysen av forbrukerkulturen i «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring», 1993/2000: 16f. Se også Dag Hareides bok *Det gode Norge* for en undersøkelse av «livskvalitet» i Hedmark fylke. I denne boken beskrives forbrukermennesket, «dagdrømmefabrikker» (handlecentre) og reklamens evangelium under overskriften «markedets minimums-moral» (Hareide 1991: 44–47).
- 6 En av de som på tross av et visst «semantic smokescreen» forsøker å føre linjene fram fra særlig ørkenfedrenes bruk av *akedia* til vår tids flertydige kjedsomhetsbegrep, er Seán Desmond Healy. I boken *Boredom, Self, and Culture* (1984, se særlig kap. 1) retter han særlig oppmerksomhet mot «boredom as potentially and incrementally corrosive and destructive» (ibid. 9), det han omtaler som «hyperboredom» (ibid. 46, samt kap. 3). Se også Svendsen 1999: kap. 2 («Kjedsomhetshistorier») for et tilsvarende forsøk på å beskrive kjedsomhetsbegrepets historie.
- 7 Jeg tenker her på kritikken fremsatt av Lynn T. White (1907–1987) i sitt essay fra 1967 om hvordan religiøse tradisjonselementer har bidratt til å muliggjøre vår tids økologisk sett ødeleggende kombinasjon av kunnskap og teknologi, men som startet allerede med den industrielle revolusjon (White 1967). White mener denne ødeleggende kombinasjonen i stor grad skyldes hvordan mye (men ikke alt) tankegods i kristendommen har åpnet opp for holdninger som grådighet, utbytting og hersketrang i forhold til det øvrige

- skaperverket. Mange kristne teologer våknet opp i kjølvannet av denne kritikken, og man kan langt på vei si at den økoteologiske debatten de siste 40 årene både eksplisitt og implisitt har forholdt seg til Whites kritikk.
- 8 Interessant er det at Den norske kirke nylig har tatt i bruk det noe gammelmodige begrepet «forsakelse» i anledning presentasjonen av konklusjonene fra FN's klimapanel. Det skjedde først og fremst gjennom en uttalelse fra Mellomkirkelig råd 6. februar 2007 («Regjeringen må ta ansvar på våre vegne – vi må alle forsake noe»). Kanskje kan man kalle dette en form for «nypietistisk økoteologi»?
 - 9 Asle Finnseth skriver godt om forholdet mellom kjedsomhet, tomhet og konsum i et avsnitt om å «Fordrive tomhet», Finnseth 1994: 127f.
 - 10 Hos Thomas Aquinas er *desperatio* en av «døtrene» til *acedia* (lat.).
 - 11 Det er påfallende å se hvilken rolle «(livi)glede» spiller hos to fremtredende, men forskjellige, forfattere på hhv. den kirkelige og filosofiske side i den norske miljødebatten: Asle Finnseth og Arne Næss. Asle Finnseth etterlyser i boken *Men gleden er et annet sted* en «livi)glede» (Finnseth 1994: 9), mens Arne Næss i boken *Livsfilosofi* forteller om den Spinoza-inspirerte talen om «Glede» han holdt ved sin avgang som professor 12 år for tiden i 1969 (Næss 1998: 174–80).
 - 12 Den skjønnlitterære forfatteren Evelyn Waugh sier et sted i *Diaries of Evelyn Waugh* (1926) at «punctuality is the virtue of the bored». En slik kobling av kjedsomhet og en kvantifisert-punktuell forståelse tiden gir mening i den forstand at der hvor tiden ikke er fylt, blir man særlig opptatt av dens kvantitative kvaliteter (for lang, for tom, for lite som skjer, jf. det tyske «Langeweile», samt også beskrivelsen av ørkenmunken i sitatet av Evagrius tidligere i dette kapitlet).
 - 13 Dette poenget er understreket i «Forbrukersamfunnet som etisk utfordring» 1993/2000: 108f. Se også Finnseth 1994: 31 om grådighet og konsumsamfunn.
 - 14 Interessant nok knytter Thomas Aquinas problematikken omkring *acedia* (lat.) til budet om å holde hviledagen hellig.