

Hva skal presten lignedes med?

Om muligheter og grenser for pastoralteologisk imaginasjon¹



AV BÅRD MÆLAND
baard.maeland@mhs.no

Hvorfor «imagasjon»?

Betyr det noe hvordan vi som prester forestiller oss hvem vi selv er? Betyr det noe om jeg ser på meg selv som «hyrde», «lærer», «herold», «sakramentsforvalter», en «såret helbreder», en «nær fremmed» eller som en «menighetsbygger»?² Hva betyr bildene vi bruker om oss selv, for dem vi møter i en samtale, for dem vi står foran når vi leder gudstjenesten, og ikke minst: for vår relasjon til oss selv?

Denne artikkelen handler om pastoral imaginasjon. 'Imagasjon' er et lite brukt begrep i det norske språket. Det kan oversettes med både det mer nøytrale «forestillinger» eller de (i denne sammenheng) mer negativt ladete «fantasi» eller «innbilning». Disse begrepene får frem ulike og viktige sider ved imaginasjonen, samtidig som de uttrykker en høyst tvetydig bestemmelse av imaginasjonsbegrepet. Dette tilsvarer den skjebnen begrepet har fått i både filosofiens og teologiens historie.³ Imaginasjonen kan både la oss se det usette og samtidig føre oss vill. Jeg skal i denne artikkelen bruke selve imaginasjonsbegrepet i tillegg til at jeg også vil veksle mellom særlig begrepene forestilling, fantasi og kreativitet. Jeg mener likevel det er viktig å snakke om «imagasjon», rett og slett fordi dette begrepet (jif «imagasjon») på en direkte måte får frem *bilde- og synsdimensjonen* ved det som vi ellers kaller forestillinger, fantasi eller kreativitet.⁴ I det følgende forstår jeg imaginasjon som på den ene siden *subjek-*

tive kreative forestillinger og på den annen side *overleverte bilder og metaforer som den enkelte kan benytte seg av enten slik de er mottatt resepsjon eller selv kan bidra til å videreutvikle.*

Imagasjonen er naturligvis ikke bare et begrep, men et fenomen og en menneskelig kapasitet og kraft. Når man fokuserer på imaginasjonen, så er det særlig *skapelses-* og *mulighetsdimensjonen* som aktiveres. I en kirkelig sammenheng er det lett å se for seg hvordan både prestens kjernepraksiser, prekenen, sjelesorgen og liturgi, på fundamental måte baserer seg på en godt utviklet imaginasjon. Noen ganger omtaler vi dette som synonymt med god dømmekraft og vurderingsevne; andre ganger kaller vi det visjonært eller strategisk lederskap. Hensikten min med denne artikkelen er å bidra til å utvikle et språk og en refleksjon om prestens imaginasjon.

En prest arbeider på mange måter mellom det å være fortolker av hellige tekster og det å fortolke menneskelige erfaringer. Men måten hun eller han gjør dette, er i stor grad basert på en imaginativ tilgang til både ordene og menneskene. Dette uttrykker både kreativitet og kraft. Det er derfor kvaliteten på og kraften i forestillingene og bildene som avgjør om fortolkningen oppleves platt eller perspektivrik. Det gode pastorale skjønnet – den pastorale imaginasjon – utvikles, kunne vi si, når presten bruker sin kreativitet for å bringe bibelske fortellinger sammen med menneskelig biografi,

enten det skjer fra prekenstol eller i samtaler av ulik karakter. Den pastorale fantasien gjør at min lille fortelling blir en del av en større fortelling. Broen fra det første til det siste er selve imaginasjonen. Vi ser for oss noe mer enn, noe større enn, både det lille, unnselige eller triviale. Og siden vi tror at dette handler om og refererer til en guddommelig virkelighet, så blir forestillingene noe mer enn bare subjektive eller «fri fantasi». Imaginasjonens kraft er både kreativ og integrerende.

Imaginasjonen i praktisk teologi

Dersom man anlegger et praktisk-teologisk fokus på bilder man mottar enten gjennom historien og tradisjonen eller de forestillingene man skaper seg, så er det en rekke praktisk-teologiske fagfelt man kunne fokusert på. Homiletikken melder seg i særlig grad dersom man forstår prekenen som en skapende, ja, nyskapende handling og ikke bare som formidling av kunnskap.⁵ Testen på om en kristen preken er god, følger jo nettopp av dette: Formilder den primært kunnskap, eller fører den tilhøveren inn i en verden, eller sieder ved denne, man ikke ante fantes? Like fruktbart kan det være å se på imaginasjonens rolle i arbeidet med gudstjenesten,⁶ i trosopplæring⁷ og i sjelesorgens rom.⁸ Forstått som kreativ utnyttelse av forestillinger og metaforer vil imaginasjonen også ha stor betydning for åndelig veiledning,⁹ misjonspraksis og interreligiøs dialog/samkvem,¹⁰ for teologisk etikk,¹¹ ja, også for kirkerettslig arbeid.¹² Til sist kunne også hele presteutdannelsen vært verd en diskusjon under nettopp vinkelen: Dersom vi mener at kvaliteten på forestillinger og metaforer er viktig, for ikke si avgjørende, for arbeidet som prest, i hvilken grad tas da dette alvorlig under teologistudiet, og i hvilken grad gis det sakssvarende former¹³ for å utvikle dette?¹⁴

Alt det som er nevnt her, kommer i tillegg til at imaginasjonsperspektivet har blitt mye behandlet i nyere systematisk teologi.¹⁵ I tillegg har særlig profetlitteraturen i Det gamle testamente og Jesu lignelser i Det nye testamente alltid aktivert imaginasjonsdimensjonen hos bibelvitere. Dette røper naturligvis noe om at bibeltekstene som presten og kirken lever av, i

seg selv både er kilder til den pastorale imaginasjon og samtidig eksemplifiserer denne måten å omtale og formilde Guds virkelighet på. Og siden bibeltekster, teologisk refleksjon og praktisk tjeneste med Ord og sakramenter bør henge sammen på det nøyeste, så er spørsmålet om pastoral imaginasjon noe langt mer enn et interessant tema.

Bilder og forestillinger om presten: Pastoralteologi som imaginasjon

Jeg skal i denne artikkelen altså fokusere på *pastoralteologien* (pastorallæren), og da i en noe tradisjonell og snever forstand, nemlig prestens selvforståelse og bilder av seg selv og sin egen tjeneste.¹⁶ Selv om det kanskje ikke er på dette feltet man først hadde forventet at spettet skulle settes ned når forestillinger og kreativitet var temaet, så tror jeg likevel dette området egner seg godt for en drøfting av hvordan refleksjon over den pastorale erfaring og selvforståelse kan tjene på en tydeligere bevissthet om imaginasjonens plass.

Tradisjonelt har man innenfor pastoralteologien arbeidet relativt deduktivt på bibelteologiske eller konfesjonelle premisser. I luthersk sammenheng har dette særlig skjedd på bakgrunn av den reformatoriske forståelsen av nådemidlene, det kirkelige læreembetet og kirkeforståelsen. Testspørsmålet har da blitt hvorvidt forståelsen av og tjenesten til presten svarer til «Skrift og bekjennelse». Som en ren bibelteologisk eller konfesjonell operasjon kan nok dette fortone seg som en litt teknisk og stiv øvelse i møte med prestens mangfoldige erfaringer. I så fall svarer en slik tilnærming i beste fall bare delvis til måten prester i praksis arbeider teologisk med sin egen yrkesmessige selvforståelse.

I norsk sammenheng har nok likevel kontekstspesifikke forhold i stor grad preget utviklingen av pastoralteologien. Dette gjelder både i forhold til den stats-, nasjonal- og folkekirkelige innrammingen, geografiske og kulturelle særtrekk samt indrekirkelige, teologiske og åndelige tradisjoner og bevegelser. Som pastoralteologen Craig Dykstra har sagt det om gode jurister og kunstneres evne til å få andre til å se nye ting: «Denne imaginasjonen skyldes indi-

viduelle gaver, men blir også formet av fellesskapet, utdanning, kunstnerisk tradisjon og de materielle relasjonene som kunstneren arbeider innenfor over tid.» (Dykstra 2008, 26) Anvendt på prester vil trolig mange prester si at i like stor grad som at de oppfatter seg selv som kreative kunstnere, så er deres pastorale imaginasjon også formet av menighetens og kirkens imaginasjon (ibid., 30). Prestens forestillinger er båret og frembåret av de troende og de tradisjoner man har omgitt seg med, er blitt glad i og er blitt preget av.

Min påstand er at den pastorale selvforståelsen til alle tider har vært *et på alle måter hermeneutisk prosjekt* hvor tekst, tradisjon, kulturell koloritt og egen erfaring eltes inn i hverandre. Presten er en del av en kontekst og en historie av blant annet konfirmanter, predikanter, kirkelig miljø, teologiske lærere, nattverdgang og egne åndelige erfaringer, som alle har preget pastorale idealer og «ledebilder» (ty. *Leitbild!*). Slik spiller subjektive, kulturelle og tradisjonsbundne elementer sammen i en omfattende hermeneutisk integrasjonsprosess.

Det er denne konstruktive og skapende prosessen, men også det endelige «produktet» av den, jeg omtaler som *pastoral imaginasjon*. Dette som jeg har omtalt som «et på alle måter hermeneutisk prosjekt», krever etter min mening at presten opererer på en utforskende og dynamisk måte med sin selvforståelse. Skal dette skje, tror jeg bruk av imaginasjonen er helt nødvendig. Kanskje kan man også omtale dette som *pastoral kreativitet*, *pastoral fantasi*? Er det noe som preger en god prest, enten hun preker, møter mennesker i sorg eller lager konfirmantopplegg, så er det at hun tar i bruk sine kunstneriske og poetiske evner. Ikke i opphøyet, høykulturell forstand, men i en ganske hverdagslig forstand: pastoralt arbeid som *kreativt mulighetsarbeid i Gudsrikets tjeneste*. Spørsmålet blir: Hvordan skape en forestilling om troen, om Guds rike, om fremtiden og om hvert enkelt menneske sin identitet, som kobler mennesker på den lange og omformende tradisjonen fra den oppstandne Herre Jesus Kristus?

Å være prest er å være kunstner – ingen «fri fantasi»-kunstner, men en kunstner som lar

ikoner og fortellinger fra fortiden bli pregende og frigjørende for nåtid og fremtid. Som prest representerer man en identitetsskapende og frigjørende tradisjon, en *mottatt imaginasjon*, overdratt fra apostlene og innrettet på det nærværende Fremtidsriket. Men denne tradisjonen må «re-forhandles» og «re-presenteres» i møte med nye utfordringer, nye språkformer og nye selvforståelser hos dem man møter som tjener og veileder.

La oss imidlertid stoppe opp her og gjøre det unnselige og selvsagte uselvsagt: I den siste setningen («dem man møter som tjener og veileder») har jeg allerede benyttet meg av tre pastorale forestillinger, tre bilder om presten: At presten *møter* noen, at hun eller han er *tjener* og *veileder*. Hva innebærer det at vi ser for oss at presten møter noen? Dette kan for eksempel stå i en viss motsetning til presten som «herold» og en som «tiltaler» menigheten (der nede? i benkeradene?). Å møte noen innebærer dialog, egalitet, likeverd, oppriktig interesse for den andre, åpenhet for selv å utfordres, etc. Evangelienes mange fortellinger om hvordan Jesus møtte mennesker har gitt oss et «script» for våre egne møter med mennesker. Å møte noen omfatter altså en hel rekke forestillinger. Kanskje er denne forestillingen – og selvforståelsen – ofte så nærliggende for oss prester at vi slutter å være oss den bevisst? En av imaginasjonens gaver er at den evner å henføre oss til et eksternt perspektiv slik at vi kan «stå foran oss selv» (selvforståelse) og «stille noe foran» (forestille) oss selv. Filosofen Richard Kearney snakker om «en distansering av subjektet fra seg selv, som muliggjør en kritisk nyfortolkning av hvordan man forestiller seg selv [self-imagining]» (Kearney 1999, 78). Et slikt eksternt utkikkspunkt gir rom for både bekræftende og kritisk selvinnsyn, for tilhørighet og fremmedhet, for identitet og identitetskritikk. Som Kearney også sier, med henvisning til Paul Ricoeur: «For at en hermeneutisk imaginasjon skal kunne fungere på innsiden av en tradisjon, må den samtidig også kunne være på utsiden av den.» (ibid. 91) Bildene av presten etablerer et slikt eksternt utkikkspunkt, for ikke å si: innkikkspunkt.

For det andre nevnte jeg «tjener». Dette er et

begrep og en forestilling som representerer en bestemt pastoral imaginasjon. Tjernermetaforen signaliserer en form for underkastelse og oppofrelse, en vilje til å gå en mil ekstra eller gi en time overtid. Kanskje er dette en selvforståelse som oppleves som selvutslettende, eller kanskje til og med påtatt, i et samfunn som nærmest overbetoner betydningen av grensetting (som er viktig nok!)? Den har imidlertid kanskje mer enn noen annen pastoral forestilling et bibelsk og kristologisk utgangspunkt (jf Fil 2, 5-11). Den som ser seg selv som en tjener for evangeliet, tegner sin tjeneste umiddelbart i Kristi bilde, i bildet av Kristi selvoppgivende tjeneste. Dette har også vært en sentral selvforståelse i Den norske kirkes implisitte pastoralteologi, slik den uttrykkes i ordinasjonsritualet for prester («denne din tjener»; «en særskilt tjeneste»; «den hellige tjenesten»; «forsoningens tjeneste», «prestetjeneste»).

Det tredje begrepet, forestillingen om å være «veileder», har lenge vært på vei inn i det pastorale vokabularet igjen. Mens et noe eldre veiledningsbegrep innebar å gi gode pastorale råd, enten av moralsk eller trossmessig art, enten det gjaldt mekling i skilsmisssaker eller å «lede noen til tro», så vil veiledningsbegrepet i dag særlig forstås i lys av én av to kontekster: pilegrimsvandring eller åndelig veiledning. Begge deler forutsetter hos dem man er prest for, en stor grad av søken og det «å være underveis», en «seekers' spirituality». Veiledermetaforen svarer til slike kontekstuelle forventninger og tidstypiske trekk, men dypest sett til forestillingen om Han som har vist oss veien, som går i forveien og selv *er* veien, sannheten og livet (Joh 14,2-6).

Fra hyrde til jordmor: Presten som sjelesørger

I boken *Images of Pastoral Care: Classic Readings* har Robert C. Dykstra anlagt en metaforisk tilnærming til «pastoral care» og samlet det han oppfatter som «klassiske», «paradoksale» og til sist «nyere og kontekstuelle» bilder på presten som sjelesørger (Dykstra 2005). Vi skal nå se litt nærmere på tilnærmingen i denne boken.

Denne samlingen av bilder har Dykstra først og fremst foretatt for å anspore til en rikere

pastoral selvforståelse, identitet og integritet, ikke for å foreskrive bestemte måter å utøve prestedtjeneste og sjelesorg på (Dykstra 2005, 13). Viktig er det også at boken henvender seg til studenter ved teologiske læresteder. Dersom bilder har en viktig funksjon som foregripelse av fremtiden for kommende prester, må nettopp arbeidet med pastorale bilder inngå i utdanningen og utviklingen av fremtidige kirkelige ledere.¹⁷

Dykstra oppfatter samlingen av pastorale metaforer som vedvarende forsøk på å fange opp vesentlige trekk ved det å være sjelesørger. Han oppfatter også samlingen som rimelig komplett, samtidig som den skal oppfattes som innbyrdes komplementær ved at man kan anvende flere bilder om seg selv og sin tjeneste (ibid., viii).¹⁸ Det er *pastoralkunstneren* som inviteres til galleriet av bilder, kunne vi si, ikke pastoralteknikeren. Mange av bildene vil trolig være kjent for mange lesere av dette tidsskriftet. Det kan likevel være nyttig å nevne noen av disse for å vise hvilke pastorale bilder Dykstra har samlet i sin oversikt.

Klassiske bilder av sjelesørgeren.¹⁹ Det første Dykstra nevner er metaforen «The Living Human Document» av Anton T. Boisen, grunnleggeren av den pastoralkliniske utdanningen i USA. Denne metaforen, og arbeidet og biografien til Boisen, har preget tilnærmingen med å utforske og fortolke seg selv og sin relasjon til konfidentene under perspektivet «levende menneskelige dokumenter». Nyere bidrag har utdypet denne pastoralimagnasjonen i retning av å være «fortolker av livsfortellinger» (Charles V. Gerkin), samt å problematisere mulighetene for å fortolke et annet menneske som både er i en helt annen livssituasjon, og som er innvevd i et annet nett av relasjoner og kulturelle bindinger (Bonnie J. Miller-McLemore).

Hyrdemetaforen (jf det latinske «pastor»; f. eks. Joh 10) har naturligvis alltid vært sentral for den pastorale imaginasjon. I Dykstras bok omtales den i ulike versjoner, både i form av en omsorgsfull og oppmerksom hyrde (Seward Hiltner), men også kritisert gjennom et bredere og mer eskatologisk orientert hyrdebilde hvor den modige og oppofrende gjeteren ferdes

i kratt og langs bratte fjellsider i andres liv (Alastair V. Campbell).

Lukas-evangeliets lignelse om Den barmhjertige samaritan (Luk 10) er også blitt tatt opp i den pastorale imaginasjon, for eksempel gjennom Jeanne Stevenson Moessners bilde av den «selv-differensierte» samaritan, en altruistisk person som bidrar til å gi en førstehjelp, men også å bringe den «sårede» i kontakt med andre helende personer og miljøer på moderne vertshus (for eksempel et sykehus). Denne metaforen står i en viss opposisjon til sider av myndemetaforen, som bærer i seg et potensial for å fremheve hierarkiske og/eller maskuline trekk som handlingskraft og selvtiltrekkelighet (Moessner i Dykstra 2005, 65). Av interesse er det at dette er et forsøk på å utvikle en modell og en metafor for pastoralt arbeid med kvinner, hvor for eksempel svak identitet hos konfidenten, lav selvtilit og manglende egenomsorg, for noen også erfaringer av overgrep, utfordrer den pastorale tilnærmingen. Det er i denne sammenheng den barmhjertige samaritan og «vertshuset» blir fruktbare bilder for sjelsørgerens relasjon til konfidenten, den «interconnectedness» man søker å oppnå i forhold til andre fagdisipliner (for eksempel psykologi) og til de komplekse relasjonene mellom seg selv, andre og Gud.

Paradoksale, spenningsfylte bilder. Når man baserer en tradisjon og et mangfoldig felleskap som kirken på Jesu liv, død og oppstandelse og den Hellige Ånds utrustning og veiledning, så bør det ikke overraske om metaforene man omgir seg med, inneholder til dels paradoksale elementer.²⁰ Ett av de bildene Dykstra har tatt med i sin samling av bilder som har preget prester og teologistudenter, er Henri J.M. Nouwens kjente, og etter hvert klassiske, bilde av «Den sårede helbrederen» («Wounded Healer»). Andre bilder er «Sirkusklovn» (Heije Faber), «Den kloke dåren» (Alasdair V. Campbell) og «Det asketiske vitnet» (James E. Dittes). En metafor som Dykstra selv har preget, er «Den nære fremmede» («The Intimate Stranger»). I dette ligger det en forståelse av at presten, samtidig som hun eller han kommer nær de menneskene man møter, forblir fremmed. Slik er Gud også både fremmed og nær,

slik konfidenten også kan bli fortrolig, men fortsatt representere det utsigelige og mysteriøse.

Av *samtidige og kontekstuelle bilder* fremhever Dykstra disse: «Diagnostikeren» (Paul W. Pruyser), «Den moralske veilederen» («moral coach and counselor»; Gaylord Noyce), «Den stedegegne historiefortelleren» (Edward P. Wimberly), «Håpsagenten» (Donald Capps), «Gartneren» (Margaret Zipse Kornfeld) og «Jordmoren» (Karen R. Hanson).

Her kunne man i tillegg fylt ut med sine egne og andre forestillinger og pastorale beskrivelser. Et spørsmål som trolig åpner for svært ulike svar, er dette: Hvilke bilder finnes av norske prester, både i samtiden og i historien og litteraturen? Et mer fremtidsorientert spørsmål er dette: Hvilke bilder av presten vil presse seg på, og hvilke ønsker man selv å skape, i imaginasjonens tidsalder hvor ingen bilder har varig gjennomslagskraft? Vi vil helt sikkert se at nye forestillinger utvikles og skapes i årene fremover i møte med sosiale, kulturelle, teologiske og åndelige endringsprosesser. Og trolig vil nye og gamle bilder fortsatt leve side om side. Jeg ville tro at eksperimentelle forsøk og samtaler om dette på alt fra teologiske utdanningsinstitusjoner til pastoralkliniske kurs vil kunne være svært fruktbart – og gjøres sikkert allerede.

Marginaliserte prester og det pastoralt ustabile

Uten at vi her kan gå i dybden på de ulike bildene og metaforene som jeg har hentet fra Dykstras «klassikersamling», så ser vi at han presenterer utpreget konvensjonelle bilder av presten, direkte basert på bibelske symboler, metaforer og fortellinger, sammen med visse nyskapninger. Fokuset mitt her er ikke så mye hvordan disse enkeltvis innholdsbestemmes, men hvilken drivkraft, kreativitet og hermeneutikk som ligger bak denne omfattende og til dels nyskapende måten å bruke metaforer og bilder.

Sentralt for Dykstra er det at den pastorale imaginasjon er *ustabil*, og må være det. Et sentralt og talende vitne i så måte er far for den pastoralkliniske tanken, Anton T. Boisen. Han var

selv hospitalisert i lengre perioder som psykiatrisk pasient. Dykstra tar dette som et tegn på hva man kan forvente når det gjelder pastoral imaginasjon. Presten er nemlig ikke, og skal heller ikke være, del av det privilegerte etablissement i samfunnet, som uten egne problemer og med ditto tydelig rolle og egenidentitet skal hjelpe alle andre som ikke får det så godt til. Prestene omtales av Dykstra som marginaliserte og oversette, og er på den måten plassert «outside the mainstream, off the beaten path, forgotten in the company of the downtrodden of their particular era and culture» (ibid. 2). Prester og sjelesørgere er «wounded, foolish, aesthetes, or strangers, seldom at the center of the action and instead more likely to labor at its edges» (ibid., orig. uth.). Ensomhet, tvetydighet og en forsøksvis identitet er derfor å forvente (ibid. 5). Med henvisning til Jesu ord i evangeliene (Matt 16,25 par) sier Dykstra at det er som om den pastorale identiteten paradoksalt nok bare kan vinnes ved å miste den (ibid., 6). Det er bare ved å fremstå som irrelevant at man kan bli relevant og til hjelp.

Den hermeneutiske konsekvensen av dette er at det oppstår et vedvarende behov for å granske seg selv og tjenesten sin (ibid., 3). Det er her metaforene kommer inn. De skaper muligheter for reforhandling og reimagasjon. Ved hjelp av disse kan man forestille seg nye måter å se seg selv på. For det er jo dette som er det fremste metaforene kan bidra med, å stille foran oss uante og usette muligheter for å forstå både oss selv, andre og verden på. På samme måte som gudsricket ikke kan gripes direkte, men bare gjennom bilder som er antydende og samtidig overskrider våre forestillinger, så kan heller ikke den som skal formidle nåde og guddommelig oppreisning, gripes på annen måte. Som prester er vi på grunnleggende måte «lost in translation».²¹ En slik konklusjon støttes for eksempel av Alastair V. Campbell (jf ovenfor) som etter å ha presentert sin alternative hyrdemodell sier at «langt fra å gi oss ett enkelt paradigme for vår omsorgstjeneste, så ser hyrdebildet først og fremst ut til å avdekke vår utilstrekkelighet» (i Dykstra 2005, 61).

Vi griper etter bilder når vi ikke helt vet hva vi skal gjøre eller tenke. I noen situasjoner, og

kanskje for mange år, kan bestemte forestillinger likevel gi oss perspektiv, retning og ankerfeste. I andre situasjoner eller nye epoker i livet og tjenesten virker bildene både trange og klamme. De fleste av oss vil derfor trenge flere forestillinger og metaforer for å møte mennesker i krevende situasjoner, og for å overleve med oss selv over tid i en mangslungen tjeneste. Dykstra fremhever et slikt ideal for både prester og prestestudenter, nemlig «å oppdage et spekter av alternative metaforer for å forestille seg selv i de uunngåelige situasjoner i tjenesten hvor en forfriskende visjon og en ny tilnærming er å anbefale,» både for de mer trivielle situasjonene og for de mer akutte og krevende (Dykstra 2005, 8).

Min pastorale erfaring, som begrenser seg til ti år som prest i Forsvaret, er at det pastorale usikkerhetsperspektivet som Dykstra beskriver, er treffende. Feltpresttjenesten kan forstås som det som av og til omtales som «prestedtjeneste i de åpne rom». Profesjonsusikkerheten melder seg med en gang man får på seg uniformen for første gang: Hvem er jeg? Offiser? Prest? Skal jeg «utnytte» min offisersgrad, eller skal jeg forsøke å skjule den? Skal jeg gjøre prestelige ting på helt normal måte, eller må det gjøres på en bestemt måte i denne konteksten? Dersom det ikke er kapell i leiren, må jeg da skaffe et rom for dette, eller er tjenesten av en annen karakter? Etter forbilde fra en av mine kolleger endte stort sett mine «reforhandlinger» opp med at jeg så på meg selv som en slags landsbyprest. Jeg regner med at sykehusprester, fengselsprester, OL-prester, fjellprester, flyplassprester, studentprester, boreriggprester og sjømannsprester kan dra kjensel på lignende, litt rufsete erfaringer av å være i samfunnets ytterkant hvor kirkerom og andre rammer man kan «lene seg» på, kanskje mangler. Man er både nær og fremmed i menneskers hverdag, og forventningene til presten kan være utydelige, labile eller rett og slett litt klamme. Kanskje er det også mange ordinære menighetsprester som opplever det samme i møte med mennesker i ytterkant av den komfortsonen som kirkekontorer og menighetskjernens intimitetssfære utgjør? Kanskje kan identitetsusikkerheten også melde seg sterkt når man

som prest møter konfirmanter? – for ikke å snakke om møtet med den nye offentligheten som sosiale medier utgjør (Facebook, Twitter, YouTube, m.m.).

Dykstra omtaler denne destabiliserte selvforståelsen som en form for profesjonssykdom («madness of ministers»; ibid. 3). Én ting er møtet med det menneskelige og sosiale fremmede. En annen ting er hva vi tenker om Gud, og hva vi tenker om Gud på det stedet hvor vi tjenestegjør. I USA stilles følgende spørsmål mye for tiden: «What's God up to at my place?» Det kan være et uvant spørsmål å stille, men likevel et teologisk sett helt sentralt spørsmål. Å besvare dette spørsmålet tar ikke bare et pastoralt liv, men kan nærmest ta livet av en prest. Dersom Gud er den som er større enn alt, så kan ikke våre ord og vår tanke, vår preken og vår imaginasjon romme Ham fullt og helt. Likevel forsøker vi, antydende og foregripende.

Kanskje aner vi her et uttrykk for det som teologen Garrett Green i boken *Imagining God: Theology and the Religious Imagination* omtaler som «korsets hermeneutikk», en *theologia crucis* (Green 1989, 146-148). Greens poeng, som han baserer på lesning av både Kierkegaard og Luther, er at gjennom metaforbruk og imaginative forestillinger trekker Gud seg tilbake og setter mennesket i frihet. Gud gjør både seg selv forståelsen av seg selv sårbar ved å uttrykke sitt vesen og sine handlinger gjennom metaforer og fortellinger. Som John Shea har sagt det i boken *Stories of Faith*: «An imageless God available through images is at the heart of the sacramental imagination.» (sitert i Shafer 1988) På samme måte vil prester måtte uttrykke det ubestemte og foreløpige på denne siden av fullendelsen. Slik vi ser i et speil, i en gåte (2 Kor 3,18), så kan heller ikke presten gripes i en klarere form for gjennomsiktighet. Bilder kan imidlertid hjelpe oss til å uttrykke, og eventuelt presisere, det ubestemte, ambivalente, uforløste, irriterende og skremmende.

Foregripelse, håp og forventning: Imaginasjonens grensefunksjon

Jeg skal i forlengelsen av dette gi noen hermeneutiske og teologiske perspektiver på det jeg vil kalle *imaginasjonens grensefunksjon* i kristen

pastoralteologi. Dette handler for det første om forestillinger som knytter seg til en transcendent Gud. Dernest knytter det seg til det eskatologiske forstått som det «nest siste». ²² Begge disse aspektene ved kristen teologi er viktige for å både forklare og begrunne det antydende, foreløpige og ustabile ved bilder og forestillinger om presten.

For å illustrere hva jeg mener med imaginasjonens grensefunksjon i et mer allment perspektiv skal vi først ta med en megetsigende beskrivelse av hva Elizabeth Liebert oppfatter som imaginasjon i boken *The Way of Discernment: Spiritual Practices for Decision Making*:

The author who sees the end of the story before it is written, the composer who hears the melody and chords in his head, the gardener who uses the winter months to create a plan of next year's garden, the athlete who spends the few minutes before the match mentally reviewing every move she will make, the dancer who warms up so his muscles will be able to execute long-practiced moves, the Scripture scholar who painstakingly re-creates the social location of the particular biblical text prior to working out her interpretation, a parent who tries to understand why her infant is crying, a person who tries to grasp his friend's pain – all these people are employing imagination to create a *bridge from what is to what might be*: a story with a complicated twist, a jazz riff, a well-planned garden, a skilled athletic performance, a graceful dance, a text understood, an infant cared for, and a friend heard. We all have – and exercise – imagination.» (Liebert 2008: 97f; min uth.)

Beskrivelsen knytter både an til mulighetsdimensjonen og skapelsesaspektet ved imaginasjonen, som jeg nevnte tidlig i denne artikkelen. Denne forståelsen av imaginasjonens funksjon som en *kreativ mulighetsbro* mellom det som allerede eksisterer og det som kan få eksistens, har relevans for pastoralteologiske forestillinger og gir også en mulighet for en nærmere bestemmelse av imaginasjonens teologiske *grensefunksjon*, forstått som «mulighet for grenseoverskridelse for å etablere et nytt mulig perspektiv». For i sitatet ovenfor er det jo nettopp grenser som krysses, barrierer som forseres, dype kløfter av tid som passerer, og det usette som blir sett – alt ved hjelp av imaginasjonen. Imaginasjonen bringer oss dit vi ikke trodde vi kunne komme, verken som musikere, gartnere, atleter, foreldre, forskere og venner.

Jeg mener imaginasjonen har en slik grensefunksjon på et individualplan.²³ Dette kan gi en visjon og et konstruktivt, energisk og kritisk perspektiv på ens eget liv, yrke og erfaringer. Det er denne funksjonen vi understreket for pastoralteologiens rolle. I lys av fragmenterte og destabiliserte erfaringer kan imaginasjonen gi en viss stabilitet ved at perspektivet forankres utenfor en selv. Samtidig kan et slikt eksternt perspektiv også virke destabiliserende. Bibelske domsimagasjoner har jo nettopp denne funksjonen, selv om domsord også kan virke fortrøstende for de som opplever at Gud dømmer den urett som er begått av andre mot en selv. Uansett representerer imaginasjonen et på alle måter hermeneutisk prosjekt hvor både tekster, tradisjoner, kultur og egne erfaringer eltes inn i hverandre.

Dypest sett må likevel imaginasjonens grensefunksjon bestemmes ut ifra hvordan teologisk imaginasjon fremstår som grenseforestillinger om Gud. Den katolske teologen David Tracy har fremhevet denne funksjonen i tilknytning til Paul Ricoeurs forståelse av symbolsk grensespråk (Tracy 1988, 3). Dette representerer et særtrekk ved religiøst språk. Tracy snakker for det første om at det religiøse språket representerer en *grense for* det dagligdags språket og den hverdagslige erfaring («limit-to»). Men, sier han, i dette ligger det også et «annet grensespråk» som, nøyaktig ved at det uttrykker grensen for språket vårt, *samtidig* er i stand til å avdekke og vise oss hva som kommer *fra* denne grensen («'limit-of' language»). På denne måten møter språket på sett og vis sin grense, samtidig som det som knytter seg til denne grensen, også kan benytte språket for å rapportere noe fra denne grensen.

Denne grensen må i kristen forstand innholdsbestemmes både åpenbaringsteologisk og eskatologisk. Den Gud som ingen har sett (1 Joh 4,12; 1 Tim 6,16), har Jesus Kristus åpenbart for oss (Joh 1,18). Samtidig lever vi i et «ennå ikke» før Gudsriket åpenbarer seg fullt og helt. Vår oppgave er å fordype oss i forståelsen av Gud ved hjelp av Åndens veiledning, både om hvem Gud er, og «det som skal komme» (Joh 16,13). I dette er vi vel vitende om at det vi ser, ser vi verken klart eller fullt og helt

(1 Kor 13,12). Det direkte og vakre synet (*visio beatifica*), synet av Gud «slik han er», er ennå ikke åpenbart for oss og gjenstår. Både grensen *for* språket og språkets rapport *fra* grensen inngår derfor i en kristen forståelse av imaginasjonens grensefunksjon.

Det som da gir seg som vår mulighet for teologisk erkjennelse, er en *foregripende forestilling* om Gud og gudsriket. Kirken og dens tjenere er *forløpere* for det kommende og foregriper dette i håpet om det kommende. Dette er et kreativt håp som ikke er en realisert virkelighet i form av at gudsriket har manifestert seg fullt ut. I dette ligger det altså en middelvei mellom fri fantasi og realisert eskatologi, mellom en ren subjektiv forestilling og en uttømt åpenbaring av hvem Gud er.

I en artikkel om det han kaller det «nest siste» («penultimate») i Bonhoeffers eskatologi, og som i sak er det samme som det jeg har understreket med prefiksene *for-* og *fore-* ovenfor, sier den ortodokse teologen John Panteleimon Manoussakis dette:

Det som kirken venter på kan ikke uttrykkes for oss på annen måte enn gjennom håp og forventning, altså gjennom imaginasjon. Samtidig må imaginasjonen stoppes før den har utført sin gjerning, for ellers vil den ta bort overraskelsen, som er den måten det eskatologiske manifesterer seg på (Manoussakis 2009, 238).

Vi bruker bilder for å forestille oss det kommende. Vi håper og venter, men dersom vi tror vi har grepet fullt ut det vi forestiller oss, så forsvinner det særegne som disse bildene forsøker å fange inn, nemlig at Gud en gang skal overraske oss. Det går altså en grense for imaginasjonen, og våre bilder står alltid i fare for å bli avgudsbilder, sier Manoussakis. Samtidig er det i denne foreløpighetsfasen nettopp bilder og metaforer som står til rådighet for oss, ikke definatoriske påstander. Perspektivet ovenfor svarer ifølge Manoussakis også til det profetiske i Det gamle testamente og Jesu egne lignelser. I begge tilfeller gjelder det at like fullt som imaginasjonen utnyttes, så setter kildene for imaginasjonen selv grensen for hva den kan «utføre»:

Imagination is indeed employed (e.g., «the kingdom of heaven is likened unto...») but also left undone by its very resources, that is, the biblical imagery of the king-

dom is so imaginative that it becomes prohibitive to imagination's own attempt to appropriate it (Manoussakis 2009, 238).

Det «nest siste» blir dermed en nødvendig modus for å forestille oss det «det siste» (ultimate), og for at «det siste» (Gud) skal kunne nå oss (ibid. 238). Gjennom imaginasjonen forsøker vi å se, og gjennom våre forsøksvise foregripelser griper Gud oss.

Avslutning

Hva har så dette med pastoralteologisk imaginasjon å gjøre? Siden teologi og pastoralteologi nødvendigvis må være intimt knyttet til hverandre, gir dette doble grenseperspektivet på åpenbaringen av Gud og gudsriket grunnleggende perspektiver på vårt strev med å finne ut av hvem vi er som prester. Presten som vitne om Gud vil preges av hvordan forestillinger av Gud til syvende og sist må være foreløpige og antydende. Dernest vil presten som forkynner av gudsriket måtte preges av en metaforisk tilgang til hva denne guddommelige sammenhengen handler om. I dette skjæringspunktet mellom imaginasjon, inkarnasjon og det grensemessige (fremmede, liminale, eskatologiske) vil presten stadig måtte utvikle og videreutvikle sin selvforståelse – ikke langs en rett linje, men i rammen av ustabilitet, destruksjon og dyp innsikt, om enn uklart og glimtvis.

Kristen teologi, herunder pastoralteologien, blir derfor både begrenset og innkapslet uten et transcenderende perspektiv, enten det gjelder åpenbaringen av Gud eller gudsrkets eskatologiske karakter. Kristen teologi har til syvende og sist å gjøre med noe fremmed som har kommet oss helt nær. Et sitat av Martin Heidegger kan, riktignok løskoplet fra hans filosofiske system, gi et perspektiv på hvordan imaginasjonen kan gjøre det fremmede nærværende:

Poetic images are imaginings in a distinctive sense: not mere fancies and illusions but imaginings that are visible inclusions of the alien in the sight of the familiar.... By such sights the god surprises us. In this strangeness he declares his unflinching nearness (*Poetry, Language, Thought*, 226, sitert i Kearney 1999, 17).

Den fremmede Gud overrasker oss og kommer oss nær gjennom bilder og forestillinger. Igjen ser vi hvordan imaginasjon og inkarnasjon

relateres til hverandre – og til det fremmede og liminale. Et slikt perspektiv er både stabiliserende og destabiliserende. Som kirkens tjenere er vi i håpets ventetid underlagt vår egen, kirkens og verdens lidelse og utilstrekkelighet. Pastorale forestillinger, om de er aldri så kreative eller dyptloddende, kommer derfor aldri til å bli stabile, evige bilder. Likefullt gir det ufullendte og destabiliserte rom for – og krever! – kreative forestillinger og metaforer som overdriver. Imaginasjonen tilhører foreløpighetens tidsalder. Men en gang skal imaginasjonen bryte sammen når vi får se Ham slik han er. Da har grensen mellom vårt språk «om» Gud og språket «fra» Gud forsvunnet. I mellomtiden vil de pastorale forestillingene våre bevege seg mellom forsøksvise foregripelser, sammenbrudd og nye dristige forsøk.

Litteratur

- Alma, Hans A. 2008. Self-development as a spiritual process: the role of empathy and imagination in finding spiritual orientation. *Pastoral Psychology* 57:59-63.
- Avis, Paul D. L. 1999. *God and the creative imagination: metaphor, symbol and myth in religion and theology* London; New York: Routledge.
- Baxter, Jonathan, ed. 2007. *Wounds that heal: theology, imagination and health*. London: SPCK.
- Berryman, Jerome W. 1991. *Godly play: a way of religious education*. San Francisco, Ca.: HarperSanFrancisco.
- Bryant, David. J. 1989. *Faith and the play of imagination*. Macon, Ga.: Mercer University.
- Carroll, Jackson W. 2006. *God's Potters: Pastoral Leadership and the Shaping of Congregations*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Collins, Patrick W. 1993. Choreographing the liturgy toward the imagination. *Liturgical Ministry* 2 (Spring):64-69.
- Cornille, Catherine. 2008. Empathy and inter-religious imagination. *Religion and the Arts* 12 (1-3):102-117.
- Davis, John Jefferson. 2008. Real presence, the ontology of worship, and the renewal of evangelical doxological imagination. *Evangelical Review of Theology* 32 (4):323-345.
- Dykstra, Craig. 2008. A way of seeing: Imagination and the pastoral life. *Christian Century* 125 (7):26-31.
- Dykstra, Robert C. 2005. *Images of pastoral care: classic readings*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.
- Foster, Charles R., Lisa E. Dahill, Lawrence A. Golemon, and Barbara Wang Tolentino. 2006. *Educating clergy: teaching practices and pastoral imagination*. San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.
- Fowler, James W. 1983. Gifting the imagination: awakening and informing children's faith. *Review & Expositor* 80 (2):189-200.
- Gallet, Jeremy. 2000. Bodily-based imagination and the liturgical formation of children. *Liturgical Ministry* 9 (Summer):113-126.
- . 2000. The Sunday assembly: a place for children.

- Liturgical Ministry* 9 (Summer):127-140.
- Gener, Timoteo D. 2005. The Catholic imagination and popular religion in lowland Philippines: missiological significance of David Tracy's theory of religious imaginations. *Mission Studies* 22 (1):25-57.
- Green, Garrett. 1989. *Imagining God: theology and the religious imagination*. San Francisco, Ca.: Harpers & Row.
- Grevbo, Tor Johan S. 2000. Pastoral lederskap – en teologisk og kirkelig nødvendighet: Noen pastoralteologiske perspektiver. I Morten Huse (red.), *Prest og ledelse*, 63-80. Oslo: Verbum.
- Guroian, Vigen. 1998. *Tending the heart of virtue: How classic stories awaken a child's moral imagination*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Johnson, Mark. 1993. *Moral imagination: implications of cognitive science for ethics*. Chicago: Chicago University Press.
- Kaveny, M. Cathleen. 2009. Imagination, virtue, and human rights: lessons from Australian and U.S. law. *Theological Studies* 70 (1):109-139.
- Keane, Phillip S. 1984. *Christian ethics and imagination: a theological inquiry*. Paulist Press.
- Kearney, Richard. 1999. *Poetics of modernity: toward a hermeneutic imagination*. New York: Humanity Books.
- . [1988]2003. *The wake of imagination*. New York: Routledge.
- Levy, Sandra M. 2008. *Imagination and the journey of faith*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans.
- Liebert, Elizabeth. 2008. *The way of discernment: spiritual practices for decision making*. Louisville, Ky.: John Knox Press.
- Manoussakis, John Panteleimon. 2009. «At the recurrent end of the unending»: Bonhoeffer's eschatology of the penultimate. In *Bonhoeffer and continental thought: cruciform philosophy*, edited by B. Gregor and J. Zimmermann. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Mayo, Kelley Raab. 2009. *Creativity, spirituality and mental health: exploring connections*. Abington: Ashgate.
- Mortensen, Viggo. 2009. Kirke i et pluralistisk samfund. *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* 36 (2):55-64.
- Mountain, Vivienne. 2007. Educational contexts for the development of children's spirituality: exploring the use of imagination. *International Journal of Children's Spirituality* 12 (2):191-205.
- Mæland, Bård. 2007. Lukkende og åpnende: forkynnelse i et informasjonstrett samfunn. *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* 24 (1):56-63.
- . 2009. Forkynnelsens imaginasjon og misjon: Samtale og fortelling som perspektivutvidelse. In *Grenseprengende: om forkynnelse for ungdom 15-18 år*, edited by H. Austnaberg and B. Mæland. Trondheim: Tapir.
- . 2010. Forestillingskrefter og trosforestillinger: Om barns imaginasjon. *Prismet* 61 (1).
- Neuger, Christie Cozad. 1991. Imagination in pastoral care and counselling. In *Handbook for basic types of pastoral care and counselling*. Nashville: Abingdon Press.
- Nordhaug, Halvor. 2000. *...så mitt hus kan bli fullt: En bok om prekenen*. Oslo: Luther Forlag.
- Northcutt, Kay L. 2009. *Kindling desire for God: preaching as spiritual direction*. Minneapolis: Fortress Press.
- Pridmore, John. 1984. Children's worship. *Modern Churchman* 26 (2):32-39.
- Ray, Darby Kathleen. 2008. *Incarnation and imagination: a Christian ethic of ingenuity*. Minneapolis, Mn.: Fortress Press.
- Shafer, Ingrid H. 1988. *Incarnate imagination: essays in theology, the arts & social sciences: In honor of Andrew Greeley*. Bowling Green: Bowling Green State University Press.
- . 1988. Kitchen window sacrament. In *Incarnate imagination: essays in theology, the arts & social sciences: In honor of Andrew Greeley*, edited by I. H. Shafer. Bowling Green: Bowling Green State University Press.
- Taylor, Barbara Brown. 2009. *An altar in the world: a geography of faith*. New York: HarperOne.
- Taylor, Mark C., ed. 1981. *Unfinished...: essays in honor of Ray L. Hart*. Vol. 48, Number 1, *A Thematic Series of The Journal of the American Academy of Religion*.
- Thiel, John E. 1991. *Imagination and authority: theological authorship in the modern tradition*. Minneapolis, Mn.: Fortress.
- Tracy, David. 1988. Theology and the symbolic imagination: a tribute to Andre Greeley. In *Incarnate imagination: essays in theology, the arts & social sciences: In honor of Andrew Greeley*, edited by I. H. Shafer. Bowling Green: Bowling Green State University Press.
- Trousdale, Ann M. 2004. Black and white fire: the interplay of stories, imagination and children's spirituality. *International Journal of Children's Spirituality* 9 (2):177-188.
- Webb, Stephen H. 1993. *Blessed excess: religion and the hyperbolic imagination, SUNY series in rhetoric and theology*. Albany: State University of New York Press.
- Ørum, Eivind. Se det usynlige! Prinsipielt og praktisk om metaforers plass i prekenen. *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* 23(2):55-67.

Noter

- 1 Takk til redaksjonsmedlem Astrid Sætrang Morvik og en anonym fagfelle for svært nyttige innspill til revisjonen av et tidligere utkast.
- 2 Det er særlig tre pastorale roller som slike forestillinger kretser om: a) presten som lærer og predikant, b) presten (pastoren) som en som viser omsorg, og c) presten som liturgisk/gudstjenestlig leder. Foster et al. 2006, 318.
- 3 Til dette, se for eksempel Kearney [1988]2003 og Green 1989.
- 4 Dette er ikke minst viktig for å betone også det emosjonelle i kognitive prosesser. Sagt på en annen måte: Måten vi forestiller oss ting på, kan ikke reduseres til «tanken», men omfatter både kropp og emosjoner i en integrert helhet. Se for eksempel Johnson 1993.
- 5 Når det gjelder metaforen, og dermed imaginasjonens, rolle for prekenen og predikanten, se for eksempel bidragene Nordhaug 2000 og Ørum 2006. Halvor Nordhaug innrømmer at det faktisk at vi bare kan tale indirekte om Gud, og er henvist til bilder og forestillinger fra vår egen virkelighet for å forstå Gud, som er mer enn denne virkeligheten, «er forkynnelsens mest utfordrende og omfattende teologiske prosjekt», ibid. 41. Se også Mæland 2007 og Mæland 2009.
- 6 Se for eksempel Collins 1993, Davis 2008, Gallet 2000a, Gallet 2000b.
- 7 Se for eksempel Berryman 1991; Fowler 1983; Guroian 1998, Mountain 2007; Pridmore 1984; Trousdale 2004, se også Mæland 2010.
- 8 Se for eksempel Baxter 2007; Mayo 2009; Neuger 1991.

- 9 Se for eksempel Alma 2008; Levy 2008; Liebert 2008; Northcutt 2009; Taylor 2009.
- 10 Se for eksempel Gener 2005 og Cornille 2008.
- 11 Keane 1984; Ray 2008.
- 12 Jeg tror for eksempel at kirkelig lovarbeid nødvendigvis må trekke veksler på ekklesiologisk imaginasjon. Siden språket er gjennomsyret av metaforer (Johnson 1993), så vil det vanskelig tenkes at kirkelig lovarbeid skulle kunne unngå ekklesiologiske metaforer. Tilsvarende har analyser av amerikansk og australsk lovgivning funnet at lovtekstene reflekterer moralsk imaginasjon, f.eks. tanken om menneskers iboende likeverd, Kaveny 2009.
- 13 Jeg skylder professor Gracia M. Grindal ved Luther Seminary en takk for understrekningen av dette viktige poenget. Etter min mening rommer dette en ganske treffende kritikk av måten vi har drevet teologiutdanning på.
- 14 Foster et al. 2006.
- 15 Se for eksempel Avis 1999; Bryant 1989; Green 1989; Shafer 1988; Taylor 1981; Thiel 1991; Webb 1993.
- 16 Som kjent vil nyere bidrag ofte betone sterkere menigheten som subjekt med ulike tjenester, samt samspillet mellom prest og menighet. Følgende forskningsspørsmål fra en bred forskningsstudie om pastoralt lederskap i USA, både protestantisk og katolsk, er i så måte illustrerende: «What does excellent ministry by a congregation and its pastor(s) look like?», Carroll 2006, ix. I Norge har særlig Olav Skjevesland, Harald Hegstad og Halvor Nordhaug vært eksponenter for en slik forskjøvet tilnærming til pastoralteologi i form av perspektivene «menighetsbygging» og «menighetsutvikling». Med den vinden som i academia blåser i retning av økt bevissthet om profesjon, lederskap og «formasjon», sammen med et kirkelig behov for godt lederskap og tydelig pastoral selvforståelse, vil muligens balansepunktet mellom prest og menighet på sikt kunne forsikve seg noe tilbake.
- 17 Dette perspektivet er helt sentralt i en nyere og omfattende studie av den teologiske og pastorale utdanningen ved et bredt utvalg amerikanske læresteder, Foster et al. 2006.
- 18 Selv om Dykstras primærkontekst er den pastoral-kliniske, og mange av bidragsyterne har hatt et tyngdepunkt innen klinisk arbeid, er det likevel arbeidet i det amerikanske Society for Pastoral Theology som har vært «miljøet» for boken. Boken adresserer også tydelig studenter ved teologiske læresteder.
- 19 «Klassisk» betyr i denne sammenheng bilder og metaforer av relativt ny dato, stort sett etter 1960, og i alle fall ikke eldre enn 1920, men som har spilt en betydelig rolle innen sjelesorgfaget og pastoralteologien.
- 20 For et norsk bidrag, som poengterer det paradoksale og sammensatte ved «pastoralt lederskap» på en tilsvarende måte, og til dels enda mer spenningsfylt, se Grevbo 2000, 69-74. Tor Johan S. Grevbo sier blant annet: «Den som skyr en spenningsfylt tilværelse og konsekvent søker en idyll uten slitsomme motsetninger, skulle aldri bli prest. Eller sagt på en annen måte: Evnen til å leve med paradokser i seg og omkring seg, er en forutsetning for å leve rett som prest». Grevbok ser dette som «prøvestenen på om det søkes tilflukt i en luthersk spiritualitet eller noe helt annet». På bakgrunn av Dykstras bidrag, og man kunne lett funnet tilsvarende bidrag fra for eksempel en romersk-katolsk sammenheng, så er nok likevel denne eksklusive konfesjonelle påstanden i sterkeste laget.
- 21 Se sluttnote 1, Mortensen 2009, 63. Viggo Mortensen henviser egentlig til Lamin Sannehs innsiktsfulle påpeking av kirkens utbredelse som en «oversettelsesbevegelse», og hevder at «kristendommen er blevet global som resultat af den dynamiske formidling mellom det gode budskab, verdens modersmål og de lokale kulturer». Mitt poeng her er å gjøre oversettelseselementet gjeldende både for en kirkelig situasjon i en nordatlantisk kultur, og for presten selv, forstått i omfattende forstand som *formidleren*.
- 22 Som i stor grad også vil ha relevans i andre religiøse tradisjoner, ikke minst i de monoteistiske.
- 23 I tillegg til på et sosialt og kulturelt plan, for eksempel innenfor ekklesiologien, men som ikke er det primære tema her, selv om dette bør være en vesentlig ramme for enhver pastoralteologi, noe som ikke er mindre enn en stor utfordring i både Norge og andre land i en tiltagende plurealistisk virkelighet.

Sammenfatning

Denne artikkelen drøfter hvordan imaginasjonen, forstått som både subjektive kreative forestillinger og overleverte bilder og metaforer, er sentral for pastoral selvrefleksjon og rolleforståelse. Forfatteren argumenterer for at imaginasjonen er egnet til å fange inn det utydelige og det destabiliserte, men også det kreative og artistiske ved prestens selvforståelse og erfaringsfortolkning. I tillegg reflekterer imaginasjonen også den grense og foreløpighet som vil måtte prege pastorale bilder i rammen av en kristen åpenbaringsforståelse og eskatologi.