

Når imperiet rakner og kirkene marginaliseres

Kirkelig reimagasjon i imaginasjonsalderen¹



AV BÅRD MÆLAND

baard.maeland@mhs.no

Innledning

I boken *Transforming Communities: Re-imagining the Church for the 21st Century* har biskop Steven Croft,² Church of England, konstruert en fortelling som han bruker aktivt for å diskutere kirkens liv og fremtid (Croft, 2002, 3ff). Fortellingen begynner med å beskrive en mindre britisk menighet som preges av både materielt og annet forfall. Manglende inntekter gjør etter hvert at presten må dele seg på fire menigheter. Stemningen er dyster, noen er engstelige, andre forvirrede, og ingen vet hvordan man skal komme videre. Presten som er ny, har i situasjonens alvor begynt å tenke på hva kirken er for noe. På et møte i menighetsrådet spør han medlemmene hva de selv tenker. En av dem svarer: "It means coming to the service on Sundays and sometimes coming to committees. When we are poorly, the vicar comes to see us," hvorpå alle i komitéen nikker. Presten sier så at han ikke lenger kan drive menigheten slik, og at ting må endres når situasjonen har blitt som den har blitt. "Nobody new is coming to church, and nobody seems very happy," sier han, og komitémedlemmene nikker igjen. Der er da anti-klimakset setter inn, og følgende bemerkning faller fra kirkekomitémedlemmene: "But we don't know any other way" (ibid., 4). Utsikten mot fremtiden er sperret; sporene fra fortid og nåtid blir altbestemmende for hva som er mulig og ikke mulig. Kreativiteten er fra-værende.

Presten har derimot tanker om "an other way", og sammen utvikler de det Croft senere i boken beskriver som "transforming communities". Det viser seg både at menighetene har et livskraftig potensial, og at de kan langt på vei kan klare seg uten tidligere presteressurser.

I forlengelsen av dette siterer Croft et talende uttrykk for hvordan store deler av Church of England tenker om dette. Brevet er fra London-biskop Richard Chartres til en ordinand: "We have to re-imagine the Church in the light of Scripture, Tradition and Reason, and I am glad to welcome you as a partner in that task..." (ibid., 17).

Det er våre forestillinger og bilder om kirken i en krisetid, både de nedarvede og de mulige, som er denne artikkelens tema. I teologien har vi tradisjonelt fokusert på hva kirken *er*, dens *vesen*. I denne artikkelen settes fokus på våre *forestillinger* og *bilder* om kirken. Dette forstås både i kreative og potensielle kategorier. Med et fremmedord skal jeg kalle dette *ekkesiologisk imaginasjon*. Det er særlig fantasien og mulig-hetsdimensjonen som aktiveres med den. "Se for deg hva kirken kunne ha vært i dag," kan være en måte å aktivere en slik ekkesiologisk imaginasjon. Denne rommer ofte en *metaforisk* side: Hva kan kirken og menigheten vår "lignes" med? Når vi skal besvare et slikt spørsmål, blir det klart for oss at en rekke metaforer og forestillinger melder seg. Noen er konfesjonelt bundne, andre ikke. For kirker i Norden og i

Tyskland melder metaforen "folkekirken" seg. Fra Det nye testamente og den kirkelige tradisjonen er det særlig "Kristi kropp" (lat. *corpus Christi*; jfr. 1 Kor 12), "forsamlingen" (gr. *ekklesia*) og "fellesskapet" (lat. *communio*) vi bærer med oss. Forestillingen om kirken som "samfunnet av de hellige" (*ecclesia congregatio sanctorum*; CA VII) gir seg for en luthersk kirke. Dette bildet, som aktiverer både metaforene "flokk" (gr. *greg/grex*) og "hyrde" (lat. *pastor*), har også blitt forstått som uttrykk for et annet bilde: "et sakramentalt fellesskap". For mange vil også "misjonerende bevegelse" være en meningsfull og sterk forestilling om hva kirken og dens vesen er. Mange flere bilder kunne vært nevnt, og for tiden skjer det også en kraftig mangfoldiggjøring av bilder og forestillinger (Kärkkäinen, 2002, 12). Et særlig fokus i denne artikkelen er hvilken rolle slike og andre forestillinger, bilder og metaforer spiller dersom man er i villrede om hva man skal forstå seg som, eller når tiden, konteksten og fremtiden er blitt usikker og utydelig.

For alle disse metaforene kan det imidlertid være betimelig å minne om hvordan filosofen Richard Kearney, i et kapittel om Paul Ricoeurs imaginasjonsforståelse, uttrykker vårt forhold til tradisjoner og myter, nemlig som en dialektikk mellom *poetisk troskap* og en *kritisk, spørrende holdning*. Uten de kritiske spørsmålene forblir vi slaver under fordommene og ideologiene, negativt forstått (begge deler kan jo også forstås nøytralt eller som ressurser). Og uten den kreative troskapen blir vi "desinteresserte tilskuere i et kulturelt tomrom" (Kearney, 1999, 91). I denne dialektikken utformes de ekklesiologiske bildene vi omgir oss med, både de gamle, de restaurerte, og de nyskapte. Gjennom våre forestillinger viser vi vår troskap og forpliktelse, men også evne til kritisk gjennomtenkning og kreativ nyskaping.

Jeg skal i denne artikkelen undersøke bruken av imaginasjonsbegrepet i publikasjoner knyttet til henholdsvis en nordamerikansk og en britisk kontekst hvor endrede betingelser for egen overlevelse og bærekraft kan sies å være fremtredende. Spørsmålene jeg stiller, er disse: Hvordan brukes imaginasjonsbegrepet i publikasjoner om dette? Og hvorfor fremstår imagina-

sjonsbegrepet, i praksis forstått som *reimagnasjon*, som sentralt? For å analysere og drøfte dette vil jeg mot slutten av artikkelen også bruke ressurser fra religionsfilosofi og kognitiv vitenskap for å presisere bruken av imaginasjonsbegrepet.

Kirkelig marginalisering som utgangspunkt for ekklesiologisk reimagnasjon

Siste tredjedel av forrige århundre har vært preget av en ekklesiologisk revitalisering. Det henger trolig sammen med flere ting: misjonsbevegelsen og den økumeniske bevegelse, større grad av teologisk interaksjon på tvers av konfesjonelle grenser, utviklingen av selvbevisste og vitale kirker i det Globale Sør, empirisk kirkeforskning og kanskje til og med kreative teologer. Det er for eksempel ikke noe oppsiktsvekkende å finne både lutheranere og amerikanske evangelikale som lar seg inspirere av ortodokse ekklesiologiske bilder. Ett av disse trekkene er begrunnelsen av *communio*-tanken og vesensbestemmelsen av kirken som misjonar ved hjelp av en forståelse av den treenige Gud som sosial og involverende (Guder, 1998; Swart, Hagley, Ogren, & Love, 2009; Volf, 1998).

Et annet forhold som kanskje er enda viktigere, er det faktum at mange etablerte og privilegerte nordatlantiske kirker som lenge har levd i en selvsagt stabilitet, de siste tiårene har opplevd en betydelig marginalisering i offentligheten sammen med en organisatorisk fragmentering og en numerisk tilbakegang. Disse utviklingstrekkene hos det som Mark Lewis kaller "monopolkirken" (Lewis, 2009) skjer i motsetning til det man enten kaller "Global Christianity" eller "World Christianity", altså kirker andre steder i verden, som stort sett opplever vekst, selv om kirkenes offentlighet nok kan variere. Utviklingen har vært særlig dramatisk i Europa,³ men også i Nord-Amerika er bevisstheten voksende om disse forholdene.⁴ Situasjonsanalysen blir ikke mindre dramatisk av finanskrisen som satte inn i 2008.

Noen møter slike utviklingstrekk ingeniørmessig på en metodologisk måte, hvor analyse av problemet (sosilogisk, kommunikasjonsmessig, ledelsesmessig, økonomisk, etc.) følges av tiltak og til dels "kjappe løsninger". Andre,

derimot, slik som bevegelsen "missional church",⁵ har hevdet at problemet stikker mye dypere. Representanter for denne bevegelsen, som både inkluderer kirkeledere og teologer, og i stor grad enkeltmenigheter, mener krisen primært finner sted på et åndelig og teologisk nivå, og at den til syvende og sist handler om hvem man er som kirke. Krisen aktiverer derfor forestillingene og bildene av kirken, altså den ekklesiologiske imaginasjonen. Hvem eller hva er altså dette som vi kaller "menighet" og "kirke"? Med dette blir det selvsagte gjort uselvsagt, og man etablerer dermed mulighet for et eksternt perspektiv på kirkens nåtid og fremtid.

Viktig for tanken om "misjonale kirke" har vært boken *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* fra 1998 (Guder, 1998). Boken er programmatisk på to måter: a) det å være "misjonale" på en vesensmessig måte ("from sending to being sent") lanseres som det sentrale kjennetegnet på kirken, og b) Nord-Amerika gjøres til misjonsmark. Misjon fremstår dermed verken som et sett av "misjonsaktiviteter" eller som misjon fra nord til sør. Boken og arbeidet med "den misjonale kirke" har ikke minst hentet impulser fra Lesslie Newbigin's kulturanalyse på de britiske øyer (som sjokkert, hjemvendende misjonær fra India på 70-tallet) og anvendelse av gudsforståelsen i begrepet "missio Dei" på kirkens virke i Vesten, et begrep først preget på den internasjonale misjonskonferansen i Willingen (1952). Disse impulsene fra Newbigin og Willingen er siden blitt fulgt opp på hver side av Atlanterhavet gjennom nettverkene "The Gospel and Culture" (Storbritannia) og "The Gospel and Our Culture Network" (Nord-Amerika) (ibid., 3–5). Misjonale kirke kan kanskje oppsummeres slik: Slik Gud som Fader, Sønn og Hellig Ånd er en sendende Gud, slik er kirkene kalt til å være sendt av Gud i verden (jfr. ibid., 5).

Forståelsen av kirken som misjonale ledsages stort sett av en oppfatning av at kirken er inne i en *krisetid*. En side ved denne krisen er at den lokaliseres til et oppbrudd fra en konstantinsk æra (som for eksempel en statsgarantert kirkeordning er et eksempel på) til en situasjon hvor kirken forstås som marginalisert og under

lignende forhold som den prekonstantinske kirken. Denne forståelsen av et paradigmeskifte, der fremtiden riktignok ofte ikke prognostiseres utover å si at "noe skjer", knytter seg altså særlig til forståelsen – og selvforståelsen – av hva det vil si å være "misjonale" (til forskjell fra å "drive" misjon):

We are living with a foot in each of two worlds today. For many North American Christians, "mission" still connotes sending representatives of Western Christianity to the non-Western world, laden with crayons and vaccines. For others, the notion of becoming "missional" has completely transformed their sense of the church and their role in it. For these Christians, "mission" is no longer about an optional activity of the church, but about participating in God's redeeming activity in a world bent on self-destruction (Dally, 2008, 2).

En slik "misjonale" tilnærming har i praksis altså satt i gang reimagnasjonsprosesser der man på nytt tenker igjennom hvem er og ønsker å være som kirke. Dette har ikke minst en billedside (jfr. *imaginasjon*), en metaforisk side, en forestillingsside. Spør vi: Hva skal vi ligne kirken vår med når færre og færre søker den? eller: Hva skal vi kalle kirken vår når folkekirken står i fare for å tømmes for folk? så har vi allerede aktivert den imaginative dimensjonen. Slike spørsmål tilsvarer svar av typen: "Kirken kan/skal forstås som..." (jfr. Kärkkäinen, 2002, del 1). Det samme skjer når vi arbeider med ekklesiologiske "modeller" (Dulles, 2002). Også da blir imaginasjonen viktig (McIntyre, 1987, 127–134).

Ikke minst blir den viktig når vi i postkolonialt og postkonstantinsk lys erkjenner at kirkens privilegier og statsgaranterte monopol ikke bærer i seg tilstrekkelig vitalitet og åndskraft til å drive kirken videre. Da spør vi i kreative og potensiell kategorier: Finnes det en alternativ fremtid? Imaginasjonen er derfor nært knyttet til både *kreativitet* og *håp*. Her ligger da også de primære teologiske kontekstene for imaginasjonen. På bakgrunn av imaginasjonens kreative og potensielle dimensjon, kan man for eksempel spørre: Hva vil Gud med Den norske kirke i det norske samfunnet i tiden fremover, og hvordan kan vi bidra til den fremtiden? Jeg skal ikke besvare dette spørsmålet, men lar det likevel prege konteksten for denne artikkelen.

Jeg skal i det følgende presentere analyser av amerikanske og britiske kirkeforhold hvor reimagasjonsprosesser på ulike måter tematiseres. Jeg skal begynne i det trivielle for så å bevege meg i en både mer krevende og mer omfattende retning.

Å få et større perspektiv på seg selv: Kirker i tilbakegang i amerikanske utkantstrøk

I en interessant artikkel med tittelen "Imagining futures of the rural churches of America" diskuterer Martin E. Marty, luthersk prest og kirkehistoriker, imaginasjonens relativt praktiske bidrag til å gjennomtenke situasjon og strategi for mindre amerikanske lutherske menigheter utenfor de store byene (Marty, 2000). Mange som bor i slike menigheter, oppfatter at alt av større trender skjer i de store byene (159). Det er hit de store predikantene kommer, det er her megakirkene og de kirkelige rådsstrukturene er, og det er her universiteter og kirkelige utdanningssteder er lokalisert. "Hos oss er alt smått," kan man da tenke selv om numerisk tilbakegang ofte er mer avdempet i byfjerne strøk, samtidig som man nærmest uomgjengelig følger trendene som ellers gjør seg gjeldende.⁶

Marty mener at man som lokal menighet må starte med de store og mange forestillingene. For det første, sier han, er det et faktum at de fleste menighetene ikke er så veldig store. De fleste er små eller middels store. Dette er gjennkjennelig også fra vårt eget land. Videre, sier han, er det som med mulige kombinasjoner i sjakk: Det finnes for eksempel 25x10¹⁵ (25 pluss 115 nuller!) unike måter å gjøre 40 trekk i et spill. En måte å utnytte dette mulighetsperspektivet på, sier Marty, er å forestille seg troen som en global størrelse, så vel innenfor de omfattende globaliseringsprosessene som med et tydelig utgangspunkt i den "kulturelle og sosiale økologien" som menigheten er en del av i lokalsamfunnet (ibid., 158). Det er innenfor en slik lokal koloritt at den teologiske "gjenopprettingen" ("recovery") i kirkene må finne sted.

Her er én av tankerekkene han konstruerer: "De fleste kirkene på landsbygda i Amerika er kristne. De fleste kristne i verden befinner seg

ikke i Nord-Amerika. Den største kristne veksten skjer i de fattige delene av verden, i Afrika sør for Sahara, i Latin-Amerika og på det asiatiske subkontinentet samt utkantene av Asia" (ibid., 159). Dette perspektivet bruker han for å koble kristne bønder i landbruksstrøk i USA til det globale behovet for mat. Denne avhengigheten mellom ulike deler av verden er det nettopp menighetslemmer i landsens kirker i USA som best vil være i stand til å forestille seg. Så, imaginasjonen kan altså få øye på (!) større sammenhenger som man ikke var seg bevisst på at fantes, og i sterk kontrast til et innskrenket, nærmest fatalistisk bilde av sin egen fremtid. Det globale perspektivet, det globale *synet*, kan være en ressurs for nordatlantiske kirkers reimagasjon.

Han siterer videre filosofen José Ortega y Gasset om hvordan de store endringene i verden ikke har skjedd som følge av jordskjelv, krig eller hungersnød, men som "human heart tilting" (siteret i Marty, 2000, 158). Selv om dette kan høres noe høystemt ut, så er poenget hans at "nøkkelen til den strategiske viktigheten av imaginasjonen er at den kan endre forestillingene til individer og grupper." Det er dette han (i amerikansk, pragmatisk ånd?) kaller "effektiv imaginasjon" (163). Det gjelder både hvordan en felles visjon for fremtiden kan virke samlende og byggende i en menighet. På denne måten kan derfor imaginasjonen ha en sosial funksjon, altså som en *sosial imaginasjon*. Slik kan kirkens selvforståelse bli rikere, men også mer teologiske sakssvarende i forhold til hvordan ting forholder seg her i verden, og i forhold til Guds imaginasjon: "What's God up to here?"

Det teologiske perspektivet er imidlertid ikke særlig sterkt fremme hos Marty i denne artikkelen. Det er det imidlertid i en annen artikkel av ham. Den tar for seg imaginasjonen under vinkelen "interestedness" (Marty, 1985). Her tematiserer han korsteologien, *theologia crucis*. Dilemmaet hans er dette: Mens sekulære poeter kan forestille seg nær sagt hva man måtte ønske seg, og katolske mystikere fremstår som relativt frie i sine forestillinger om den mysteriøse Gud, så er den protestantiske imaginasjonen bundet til og begrenset av "Guds bakside" (jfr. Luthers Heidelberg-disputas). Denne begrens-

ningen, hevder Marty, knytter seg til Guds spor i historien og fortellingene om Ham, det man kan vite, korset i særdeleshet, og "a boring monotony of repetitions" når det gjelder kristne praksiser. Finnes det innenfor slike begrensninger muligheter for nyskapning og forfriskning av det gamle budskapet (ibid. 236)?

"Interestingness of possibilities" er det begrepet Marty lanserer. Med "interestingness" mener han det som kan fenge oss, som kan tiltrekke seg nysgjerrigheten vår. Også i denne artikkelen siterer han sjakktrekkenes mulighetsrom. På samme måte, sier han, finnes det over en milliard kristne hjerner (artikkelen er fra 1985) som kan forestille seg bokstavelig talt en uendelig mengde ting om verden,⁷ ikke minst i møte med bibeltekster som i seg selv er bærere av et "overskudd av mening".⁸ Disse tekstene som nettopp representerer det man kan vite om Gud, er altså selv "limits that hardly limit – except for the sake of building community, clarifying, and redeeming through story believed" (Marty, 1985, 237).

Konsekvensen av menneskets kreativitet og tekstenes meningspotensial er at det gjenstår et arbeid for å ta ut dette kreative potensialet. Dette arbeidet er et imaginasjonsarbeid som krever både syn for detaljer, perfektjon og nye muligheter – dette på tross av at "spontaneity is often a gift beyond 'surplus of meaning' from the Giver of Surplus" (ibid.). I forlengelsen av dette kunne man jo også utnytte en sakramental forestilling om at man som enkeltmenighet i vår tid hører sammen med kanskje over to milliarder mennesker som alle er begravd og reist opp til livet i gudsriket gjennom vanddåpen i den treenige Guds navn (jfr. David Ford i Dykstra, 2008, 28). Imaginasjonen kan forene mennesker på tvers av ulike både steder og tider, noe teologen John McIntyre i sin "analytic of imagination and images" i boken *Faith, Theology, and Imagination* kaller henholdsvis "conspatialisation" og "contemporalisation" (McIntyre, 1987, 163–165).

Tilbake til Marty: I dette imaginasjonsarbeidet med tekstene må den menneskelige kreativitet "vokse" i forhold til tekstenes meningspotensial (som riktignok ikke er uendelig), hevder han. Denne veksten er primært en vekst i å *respondere*.⁹ Et uttrykk for en slik responsiv

imanasjon er en forståelse som Marty har funnet hos Luther, nemlig det å "søke, utforske og grunne på Herrens gjerninger, vurdere dem, og forestille seg hva verden ville ha vært dersom dette ikke hadde blitt skapt".¹⁰ Tilsvarende gjelder for sosiale relasjoner: En som er "scripted", altså preget og bestemt av Bibelens fortellinger, vil kunne se "hellighet i ansiktet på en synder" (ibid. 237). Man kan her kanskje snakke om en imaginasjonens *formasjon* og dannelselse, til forskjell fra en kunnskapsmessig orientert *informasjon* og *utdannelselse*? Tilsvarende representerer imaginasjonens fiender hos Marty en "inattentiveness to the story, listlessness in response in general, loss of wonder about the world of the text" (ibid. 237), altså en forestillingsmessig forflatning og innskrenkning.

Det å etablere en omfattende teologisk visjon som både er bibelsk "skriptet", lokalt forankret i den kulturelle økologi, og som er oppmerksom og kreativt oppdagende i forhold til det man omgir seg med av både natur, historie og mennesker, gir mulighet for to ting: Det ene gjelder at man får et *større* perspektiv på det (lille) man holder på med, og det andre er at man gis mulighet for, som nevnt ovenfor, å etablere et eksternt, *selvkritisk* perspektiv. Her gjelder det å gjøre det selvsagte uselvsagt og etablere det umulige som en (av flere) muligheter.

Paul Ricoeurs konstruktive forståelse av ideologi og utopi gir et lignende perspektiv på imaginasjonens sosiale funksjon. Ideologiene gir nemlig mulighet for "brudd" og "åpninger" i forhold til den vanlige strømmen av fragmenterte og ubetydelige hverdagshendelser. Derfor vil en sosial gruppe (som for eksempel kirken) som ikke holder seg med en ideologi eller en utopi, miste et eksternt utgangspunkt for selv-innsikt, selvforståelse og selvkritikk (*Science and Ideology*, 241, sitert i Kearney, 1999, 77).

I en ekklesiologisk sammenheng tilsvarer dette forholdet mellom den flate, innskrenkede og monotone historien som Marty beskriver som selvforståelsen til menigheter i amerikanske utkantstrøk, på den ene siden, og en større sosial, ekklesiologisk imaginasjon som ser det store i det unnselige. Dette krever både dristige forestillinger og kreative individer. Men

det krever også et fellesskap som kan se sammen og prege hverandres bilder av hvordan det kristne fellesskapet er, og hvordan det kan bli. Og til sist forutsetter det at kirken faktisk er bærer av det uendelige; *finitum capax infinitum*, altså et inkarnatorisk og sakramentalt perspektiv på kirkelig imaginasjon (Mæland, 2006).

Metavista, radikalt kulturengasjement og kreativ misjonsimanasjon

Vi skal nå se på en litt annen tilnærming, som på noen områder er både mer radikal og mer omfattende. Den handler om kirkens rolle i en "imanasjonskultur" på den mediegenererte og billedintensive markedsplassen, truet av både mikrofon og blendende kameralys. I mange og svært ulike kirkelige bevegelser arbeides det i dag energisk med hvordan kirkens offentlighet, med dens bidrag til det større sosiale, kulturelle og politiske fellesskapet, skal forstås innenfor slike kulturelle rammer.

I boken *Metavista: Bible, Church and Mission in an Age of Imagination* (2008) tas slike spørsmål opp av forfatterne, Colin Greene og Martin Robinson som begge er velkjent med både britisk og amerikansk kirkesosiologi. Utgangspunktet deres er følgende: "Since the 1960s popular culture and church culture have been moving more or less in opposite directions" (Greene & Robinson, 2008, xvii).

Med begrepet "metavista" som betyr et "opp-høyd utkikkspunkt", ønsker forfatterne å fange opp trekk ved en kultur som ikke helt kan fanges inn, ikke minst fordi den ennå ikke har inntruffet. Forfatterne sikter til et kulturelt metarammeverk hvor både premoderne, moderne, postmoderne og såkalte post-postmoderne fortellinger og forestillinger lever side om side på en polyfonisk og oppsplittet måte. Beskrivelsen de gir av Metavista-verdenen, gir nettopp et slikt fragmentert, mangfoldig og ubestemmelig inntrykk:

This, then, is the metavista world we now inhabit. It is an extended hyperspace that awaits a new legitimization. It is not simply one cultural space among many; it is a global-impact culture. It trades off the various successes, distortions, illusions, ideologies and penetrating narrational perspectives of the past. It is like all hyperspaces and metaframeworks – it is a breeding colony of new ideas and possibilities. For a moment – and it may only be a brief moment – it has stabilized

around some fundamental yet conflicting cultural stories (ibid., 88).

Denne kulturen beskrives i imanasjonskategorier hvor tegn og ikoner knytter seg til hverandre i ulike former for system, formidlet på en flyktig og dynamisk måte gjennom "iconic personalities [ikke bare pop- og sportsstjerner] and structures that are deeply enmeshed in the public psyche of communities, societies and cultures". Det gjør også det kristne "svaret" som forstås som *reimanasjon* av Bibelens fortellinger:

The cultural pluralism of the metavista world – a new age of imagination – awaits further reconfiguration around a reimagined encounter with the narrative world of the Bible. The metavista world awaits the invention of a new misso-ecclesiastical narrative of faith, hope and love that will provide the church with some genuinely new socio-political capital (ibid.).

Det er med andre ord to imanasjoner som tematiseres i denne boken: a) *Metavista-imanasjonen*, altså det kulturelle rammeverket som er i emning, som kan både dekonstrueres (kap. 8) og rekonfigureres av b) *den kristne reimanasjonen* som gjennom fortolkningen av Bibelen fremstår som et "radikalt kulturengasjement" og med en fornyet "sosiopolitisk kapital" (kap. 7). Forfatterne ser altså for seg et krevende og nyskapende møte mellom kirken, som bærer av de kristne fortellingene, og det kultur mangfoldet som "Metavista"-verdenen representerer, med ambisjoner for kirken om å øke den sosio-kulturelle kapitalen, altså dens samfunnsmessige betydning og troverdighet.

Fokus for boken blir derfor kulturteologi. Forfatterne forstår dette som en "kreativ misjonsimanasjon". Begge forfatterne plasserer seg i "Gospel and Church"-tradisjonen fra blant annet Lesslie Newbigin som også har vært innflytelsesrik for Missional Church-bevegelsen i Nord-Amerika, som allerede nevnt. Det er altså kirkens arbeid innenfor sin egen, nære kultur som fremheves. I *Metavista* kommer dette ikke til uttrykk som en forsiktig berøring med kulturen, men som en åpen, dyptdykkende og djerv "encounter" med samtidskulturen. Et slikt kultur møte anses som helt sentralt for en praktisk teologi. I møte med samtidskulturen må kristendommens *phronesis* – dens dømmekraft og klokskap – utvikles.

Et interessant uttrykk for dette er reflektert i det som boken sier om tradisjonelle preste-seminarer, som nok kan fortone seg noe annerledes enn norsk presteutdanning, men ikke helt ulikt heller. Greene og Robinson kommer nemlig med følgende kritikk mot presteutdanningen i England og USA: "it rarely seems to produce public intellectuals who understand that radical cultural engagement requires a portfolio of knowledge and skills brokered through interdisciplinary exposure to public theology" (231).¹¹ Alternativet, ifølge Greene og Robinson, er at man ender opp med "low results in terms of radical cultural engagement" (231). Greenes og Robinsons ideal er at kirkelig engasjement i samtidskulturen i høyeste grad er en "imaginative exercise" som, i likhet med produksjon av god vin, krever lang modningstid og omsorg for prosessen "in the theological mainstream before going public" (231). Dette er et svært nyttig og utfordrende perspektiv på fremtidens presteutdanning. Dette inkluderer både dem som utdanner ved institusjonene, og et tilsvarende innstilt kollegium av "gifted intellectuals" som tar i mot kandidatene på andre siden av fakultetsgjerdene.

Det sosiologiske kriteriet som forfatterne bruker, på bakgrunn av Callum Browns bok, *The Death of Christian Britain* (2001), er "Discursive Christianity" (Greene & Robinson, 2008, xv). Dette er den indikatoren som er viktigst, og viktigere enn følgende faktorer: a) kirkens numeriske statistikk ("Institutional Christianity": kirkebesøk, dåp, nattverd, etc.), b) hvorvidt samfunnet kan sies å ha en kristen verdensanskuelse ("Intellectual Christianity"), c) innflytelse på utdanning, lovgivning, samfunnsverdier, etc. ("Functional Christianity"), eller d) i hvilken grad man lykkes med ulike tiltak og fremstøt ("Diffusive Christianity": evangelisering, sosial rettferdighet, misjonsfremstøt). Den *diskursive* måten å være kirke på beskrives slik hos Brown:

Discursive Christianity: This is measured in terms of the discursive power of the Christian narrative or story to create a common sense of identity or belonging in a particular community or society (xv).

La meg forsøke å parafasere dette til en norsk kontekst: En diskursiv eller reflektert kristen-

dom¹² finner sted dersom den kristne trosfortellingen uttrykkes i en refleksjonskraft som kan bidra til en følelse av identitet og tilhørighet i det norske samfunnet. Hva betyr så det? Slik jeg forstår dette, så er denne formuleringen spent opp på to avgjørende punkter: For det første må den kristne fortellingen tolkes og utvikles på en slik måte at den utgjør en kraft som gjør seg gjeldende i et samfunn. Dernest må det som gjør seg gjeldende i et samfunn, ikke oppleves som fremmedgjørende eller importert, men som rotfestet i egne erfaringer og kultur, og dermed som en meningsgivende ressurs i forhold til de erfaringer mennesker i et gitt samfunn og en kultur gjør seg og strever med å fortolke. En slik forståelse har etter min mening brodd i flere retninger:

For det første har den brodd mot en forståelse av at vi skal "kristne" for eksempel den norske kulturen. Dette er et imperialistisk prosjekt og stikk i strid med et radikalt kulturelt engasjement, som jo nettopp er utviklet i en postkolonial situasjon.

Dernest har den brodd mot en kristendomsform som er adaptivt preget, altså hvor tilpassingsdyktigheten er primær i forhold til det den kristne fortellingen "produserer" av bærende forestillinger.

Til sist har denne forståelsen brodd mot en evangeliseringstenkning som på overflaten appellerer til den gjeldende kultur, men som egentlig ikke tar den helt på alvor.

Som man ser, skimter man her en ganske omfattende missiologisk tenkning, men altså knyttet til en nordatlantisk kultursituasjon, og ikke til en asiatiske, afrikansk og latinamerikansk, altså det Globale Sør. Kirkens vekst og virke kan imidlertid ikke vinnes tilbake ved å reversere utviklingstrekkene gjennom en "back-to-Christendom crusade", for eksempel ved å gjøre gudstjenestene mer tilgjengelige, utvikle alternative måter å være kirke på, utdanne evangelister og apologeter ved de teologiske lærestedene, gjøre kirken mer attraktiv for ungdom, etc. I stedet, sier forfatterne tilbake-skuende:

What the church in Europe had to accept was that as far as the First World is concerned, we were now in a decidedly post-Christendom, postmodern situation, and

that required the abandonment of the reversal model and embracing of a dispersal or diaspora mission agenda such as we find in the book of Acts (Greene & Robinson, 2008, xix).

Dette er et temmelig kjølig vann å helle i årene på menigheter som er opptatt av å fornye seg og trekke mennesker til sine arrangementer. Disse snubler imidlertid fort i problemer gjennom at man a) oversetter andres suksess til et nytt "jordsmonn" uten å foreta en grundig oversettelsesprosess, b) at man bare gjentar evangeliseringskampanjenes "attraction"-modell, eller c) forveksler misjon med kirken, hvor kirkens vekst fokuseres på bekostning av fokus på "verden" og forvandlingen av den (Greene & Robinson, 2008, 178)¹³. På hvert av disse tre punktene finnes det utfordringer innenfor en norsk kirkevirkelighet.

Slike reverseringsforsøk på å vende tilbake til "good old days" er feilslåtte, sier Green og Martinson. Det er den endrede misjonsdimensjonen som må utgjøre kjernen i en kirkelig reimaginasjon. I så måte berører de Church of Englands offisielle valg av "mixed economy", altså et samvirke mellom vedlikehold og fornyelse av eksisterende menigheter og eksperimentering med nye kirkeformer "der hvor kirken måtte finnes". Dette er heldig fordi det forflytter fokus til misjonsdimensjonen, og bort fra en generell diskusjon om ekklesiologi og ulike modeller som på ulike måter bare viser at man enten defensivt eller reaksjonært er knyttet til en konstantinsk, "Christendom"-måte å tenke på (Greene & Robinson, 2008, 182).¹⁴ Det er da også i misjonsimagingen at fokuset plasseres hos forfatterne: "If we want to reimagine the church it is best to begin with a new awareness of the task of mission" (ibid., 195), og da som uttrykk for Guds misjon og ikke enkeltmenneskers misjonstiltak.

Hva er så nytt med dette? Ikke minst dette: Fremfor arbeid med strategier og målstyring fremheves *etterfølgelse* og *nettverksformasjon*. I dette ligger det både et dydsperspektiv og et fellesskapsperspektiv. Greene og Martinson snakker om å utvikle en dydsorientert "habits of the heart" som et alternativ til en individualistisk-økonomisk bestemmelse av det gode liv. Dette har "spiritual disciplines", jevnlig kristne praksiser, som både forutsetning og konsekvens

(ibid., 199–202). På sett og vis erstatter og kompensere et slikt dyds- og praksisperspektiv institusjonelle rammer som jo, i tråd med analysen, er i ferd med å forvitte. For dette, sier de, trenger kirken en hermeneutikk som er "deeply missional", og som består av mennesker som er formet og står i et forpliktende forhold til hverandre. Da vil man i neste omgang kunne bygge opp den omtalte sosiopolitiske kapitalen som har potensial til å utgjøre en forskjell i den metavista-kulturen man aner er i ferd med å bli en ny realitet.

Denne visjonen om en ny kirkelig vitalitet er som sagt ingen eksakt vitenskap. Det er mer snakk om et artistisk forsøk på å forestille seg hvordan etterfølgere av Kristus gjennom et radikalt kulturengasjement kan leve ut Guds misjon i verden. Interessant er det her at Greene og Martinson tar i bruk antropologisk liminalitetsteori (lat. *limen*, grense) fra Victor Turner. I sin teori om pubertetsriten setter Turner opp en motsetning mellom en innadvendt, komfortabel *community* på den ene siden og en liminal, litt rufsete *communitas* utenfor det trygge og gode fellesskapet på den annen. Hos Turner representerer *communitas* det fremmedgjorte fellesskapet (fremmedgjort fra stammen – "the disorientation of an unfamiliar situation") som likefullt er internt sammenknyttet av et felles oppdrag, nemlig det "å bli voksne" (ibid., 204). Tilsvarende vil etterfølgere av Kristus i vår tid, hevder Greene og Martinson, måtte påregne å bli en liminal, om enn kreativ, minoritet (213f). Kirken er en grensebevegelse, ikke en komfortbevegelse kunne vi kanskje si.

Interessant er det også at forfatterne på dette punktet støtter seg på Pave Benedict XVI sin situasjonsanalyse av kirkesituasjonen i Europa. Kort fortalt: De kirkelige institusjonene kan se imponerende ut, men mangler vitalitet (214). Den vitaliteten som eventuelt måtte komme, er bare til for kirken selv i den grad den også tilflytter verden som barmhjertighet, rettferdighet, forsoning og fellesskap (220f). Dette er til syvende og sist kirkens fremtidsimaging, dens *metavista*, "a great light to shine on our future" (221). Slik forstått, ifølge forfatterne, skulle ikke samfunnet ha noe som helst å frykte fra denne kreative minoriteten som hever sin

stemme om sannheten på det offentlige Stortorget. Men for kirken selv må forestillingene fornyes og reformeres dersom de skal fange forestillingene til kulturene og mennesker i vårt århundre. Erkebiskopen av Canterbury, Rowan Williams, fanget selv inn Greenes og Martinsons tilnærming ganske presist da han ved sin første pressekonferanse i juli 2002 formulerte seg slik: "If there's one thing I long for above all else, it's that the years to come may see Christianity in this country able again to capture the imagination of our culture, to draw the strongest energies of our thinking and feeling".¹⁵

Hvorfor imaginasjon?

Etter at jeg nå har undersøkt bruken av imaginasjonsbegrepet i to ulike case studies, skal jeg avslutningsvis oppsummere og fremheve sider ved imaginasjon som forklarer og begrunner hvorfor imaginasjonen blir viktig i den gjennomtenkningen av kirkens stilling i en situasjon som beskrives med ulik grad av kriseterminologi. Disse perspektivene er først og fremst hentet fra religionsfilosofen John McIntyres *Faith, Theology, and Imagination*, men også den kognitive semantikerens Mark Johnsons *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* (Johnson, 1993).

For det første, som jeg mange ganger har fremhevet, er imaginasjon som fenomen *fremtidsrettet* og *mulighetsorientert*. Den søker å påvirke fremtiden, basert på enten en kontinuitet eller en diskontinuitet med fortiden og samtiden. Forstått som kreativ mulighetsbetingelse, som *projeksjon*, evner imaginasjonen å se for seg mulige og alternative verdener. Vi har sett dette i det materialet vi har presentert fra kirkelig selvrefleksjon, både at fremtiden står på spill, og at imaginasjonen kan være til hjelp når det gjelder å se for seg muligheter, sammenhenger og scenarier. I dette materialet oppleves fremtiden som usikker, både interntkirkelig og innenfor en kultur som man i stor grad ikke opplever seg som fremmed overfor. Det store spørsmålet som denne egenrefleksjonen sentrerer rundt, er dette: Hva innebærer det å være kirke i en postkonstantinsk, (post-)postmoderne verden i stadig endring? Min spådom er at dette

spørsmålet vil følge oss lenge, og at vi i norsk sammenheng bare er i startgropen av å reflektere over det. Poenget her er ikke å besvare spørsmålet entydig, men å si at svaret vil måtte innebære en viss reimagnasjon, altså en ny forestilling om hva kirken skal være.

For det andre så er imaginasjonen egnet for å *gripe komplekse* sammenhenger. Imaginasjonen arbeider på en annen måte enn analytisk arbeid. Når oppgaver og utfordringer blir for komplekse, sammensatte og uoversiktlige, så arbeider vi ofte syntetisk, mer enn i enkelt detaljer. Vi ser og tenker imaginativt – i mønstre, trender, scenarier, modeller, tendenser og metaforer. I dette ligger det også klare kroppslige, sosiale og kulturelle komponenter fordi vår tenkning skjer både i kroppen og innenfor bestemte "frames" (Johnson, 1993, 6). Ofte vil slike komplekse forestillinger kunne danne en basis for å bevege seg fra det grunnleggende og generelle over i det særegne og spesielle ved bestemte utfordringer. I dette ligger det også en metaforisk fleksibilitet (ibid., 191). Alt dette gir perspektiver på hvordan tradisjonelle kirkelige forestillinger om kirken kan fungere som ressurser for å diskutere kirkens fremtid. Når kirkens utfordringer her og nå karakteriseres som komplekse, sammensatte og uoversiktlige, er det derfor av flere grunner å forvente at imaginasjonsdimensjonen benyttes i møte med kirkelig praksis. Det kan i forlengelsen av et slikt teoretisk perspektiv bli interessant om Den norske kirke frem mot 2014 iverksetter et kreativt "imaginasjonsarbeid" for både å forberede frikobling fra statsstyret og muligens også å forberede en tid da kirken forbindes med noe mer enn seksualetiske posisjoner.

En variant av dette, nemlig at imaginasjonen bidrar til å gripe kompleksitet, er for det tredje at den får en *selektiv*, kompleksitetsreducerende funksjon (McIntyre, 1987, 160). I en moderne verden hvor den komplette utforskningen har vært idealet, med ditto analytiske metoder og apparater, så kan en slik reduksjon av analytiske ambisjoner virke unnvikende, naiv eller ukritisk. Samtidig er idealene om opplyste borgere og informerte beslutninger uoppnåelige i en ubegrenset, absolutt forstand. Menneskelig handling må derfor forholde seg til et redusert

og begrenset informasjonstilfang og altså operere på en annen måte enn en detaljorientert, kalkulerende og allvitende modus. Bilder og forestillinger har altså en viktig plass i et slikt perspektiv.

For det fjerde: Imaginasjonen har en *synoptisk* og *integrativ* funksjon som gjør at vi sammen kan forestille oss sammenhenger (McIntyre, 1987, 160). Ekklesiologi er jo nettopp et forsøk på å utvikle en korporativ teologi, altså en teologi om ikke bare enkeltindivider, men om konstellasjoner av og relasjoner mellom mennesker. Imaginasjonen stiller frem en samlende forestilling, en visjon, en korporativ selvforståelse som knytter mennesker sammen i et fellesskap, i en enhet. På denne måten er imaginasjonen også fellesskapsbyggende. Garrett Green understreker for eksempel i boken *Imagining God: theology and the religious imagination* (1989) hvordan imaginasjon er et sosialt anliggende, som for kristne betyr en kirkelig imaginasjon:

The work of imagination is social work, and for Christians that means ecclesial work. The formation, discovery and interpretation of normative patterns requires a communal context, even when it appears to be the fruit of one individual's insight. (...) We are formed by the ongoing interaction of character and circumstance, and that means in the matrix of our mutual relations (both amicable and contentious) with others. The Christian imagination is thus the imagination of the Christian church, in all its bewildering multiplicity and diversity (Green, 1989, x).

Et perspektiv med viktige teologiske implikasjoner er for det femte imaginasjonens *empatiske* funksjon (McIntyre, 1987, 162). Imaginasjonen hjelper oss til å leve oss inn i den andres perspektiv, enten det dreier seg om menneskers, kulturere eller Guds perspektiv. Om man stiller spørsmålet om "Hva Gud holder på med i Oslo," vil svaret være betinget av imaginasjon. En kirke som er preget av en destabilisert samtid, vil dypest sett trenge forestillingsevner og ikke harde kalkyler over økonomiske og demografiske trender for å forberede fremtiden som etterfølgere av Kristus og som deltakere i Guds misjon i verden. Mark Johnson understreker i boken *Moral Imagination* hvordan empatisk imaginasjon ikke først og fremst handler om hvordan enkeltindivider kan leve seg inn i andre nålevende og fortidige enkeltindividens liv og

psyke, men at dette primært er en funksjon som er både *sosialt* orientert (hvordan vi kan forestille oss andre situasjoner og betingelser) og *fremtidsorientert* (Johnson, 1993, 201).

I denne forstand, fordi det dreier seg om en imaginasjon som ikke hvem som helst kan se – den krever både et trent og kreativt øye – så kan vi med John McIntyre for det sjette også snakke om en *perseptiv* imaginasjon (159). Imaginasjonen lar oss se det usette og uventede, slik vi så det i Marty's artikkel om nordamerikanske utkantskirker.

I dette ligger det for det sjuende også at imaginasjonen har en *fortolkende* funksjon. Dette er sentralt for teologisk hermeneutikk og vil ikke minst måtte være det for ekklesiologien. Imaginasjonen benytter overleverte bilder fra både Skriften og tradisjonen for å skape nye; den er både mottakende og nyskapende. Både Bibelen og den kristne tradisjonen er rik på bilder, narrativer, praksiser som alle er bærere av sterke forestillinger. I kombinasjon med usikker fremtid og delvis uoverskuelige utfordringer, så kan en slik fortidsrettet imaginasjon være både stabiliserende og fremtidsrettet på samme tid. Gjennom den Skrift-bundne imaginasjonen kobler vi oss på en strøm av bilder, fortolkninger og imaginasjoner. Det var dette vi så i Greenes og Martinsons rekonfigurasjon av Bibelens narrativer i møte med Metavista-kulturen. Det er særlig i en slik forstand begrepet *reimagination* utmyntes og utnyttet.

Til sist: Kristen ekklesiologisk imaginasjon kan aldri overvinne en *theologica crucis*. Kirken er en kjempende kirke, en *ecclesia militans*, som ikke næres av harmoni og heiarop, men av den lidende, døde og oppstandne Herre Jesus Kristus. På denne bakgrunn tror jeg det kan være løfterikt, slik Marty skisserte ovenfor, å forsøke seg med store, om enn krevende, perspektiver på tilsynelatende små og trivielle, og kanskje litt mismodige, forhold. Ofte nok har de idealiserte og nærmest idylliske tilstandene blitt foreskrevet i forestillinger om fremtidens kirke. For en teologisk fortolkning av virkeligheten bør ikke *theologia crucis* være et fremmed perspektiv. Det betyr for eksempel at både desillusjon og ydmykelse kan være den beste kontekst for å arbeide teologisk og kirkestrategisk. At man mar-

ginaliseres, trenger for eksempel verken betygningsstagnasjon eller teologisk inadekvans. Det er nok av stemmer fra den tredje verden, som er innom våre utdanningsinstitusjoner, som sier at det må være lettere å være kirke under forhold hvor kristne opplever forfølgelse og ydmykelser. En analogi fra en arkitektvenninne av familien illustrerer også poenget: Det er bedre for en arkitekts kreativitet å ha sterke begrensninger enn å ha frie tøyler. Kanskje er det i Guds rike som i livet ellers, at det er begrensningene som virkelig kan åpne opp det nye og uventede? Kanskje er det ved begrensninger at også friheten kommer? Kanskje er det derfor først når imperiet rakner, og kirkene tømmes, at vi kan vinne oss dyp innsikt av hva det vil si å være del av Guds virke i verden gjennom Kirsti kropp?

Litteraturliste

- Bryant, D. J. (1989). *Faith and the play of imagination*. Macon, Ga.: Mercer University.
- Croft, S. (2002). *Transforming communities: re-imagining the church for the 21st century*. London: Darton Longman & Todd.
- Dally, J. A. (2008). *Choosing the Kingdom: Missional preaching for the household of God*. Herndon, Virginia: Alban Institute.
- Dulles, A. (2002). *Models of the church*. New York: Doubleday.
- Dykstra, C. (2008). A way of seeing: Imagination and the pastoral life. *Christian Century*, 125(7), 26–31.
- Foster, C. R., Dahill, L. E., Golemon, L. A., & Tolentino, B. W. (2006). *Educating clergy: teaching practices and pastoral imagination*. San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.
- Gill, R. (2002). *Changing worlds: Can the Church respond?* Edinburgh: T&T Clark.
- Green, G. (1989). *Imagining God: theology and the religious imagination*. San Francisco, Ca.: Harpers & Row.
- Greene, C., & Robinson, M. (2008). *Metavista: bible, church and mission in an age of imagination*. Milton Keynes: Authentic Media.
- Guder, D. L. (1998). *Missional church: A vision for the sending of the church in North America* Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans.
- Johnson, M. (1993). *Moral imagination: implications of cognitive science for ethics*. Chicago: Chicago University Press.
- Kearney, R. (1999). *Poetics of modernity: toward a hermeneutic imagination*. New York: Humanity Books.
- Kärkkäinen, V.-M. (2002). *An introduction to ecclesiology: ecumenical, historical & global perspectives* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Lewis, M. (2009). Missional kirke: En marginal kirke? Mod en post-kristen ekklesiologi. *Dansk tidsskrift for teologi og kirke*, 36(1), 77–96.
- Marty, M. E. (1985). Interestingness and the imagination. *Word & World*, 5(3), 233–239.
- Marty, M. E. (2000). Imagining futures of the rural churches of America. *Word & World*, 20(2), 153–163.
- McIntyre, J. (1987). *Faith, theology, and imagination*. Edinburgh: Handsel.

- Mæland, B. (2006). På hvert et sted. *Luthersk kirketidende* (18), 489–494.
- Nikolajsen, J. B. (2009). Missional ekklesiologi: En teologisk-historisk analyse af en ekklesiologisk tradition. *Dansk tidsskrift for teologi og kirke*, 36(1), 5–22.
- Olson, D. T. (2008). *The American Church in crisis*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
- Swart, J., Hagley, S., Ogren, J., & Love, M. (2009). Toward a missional theology of participation. *Missiology: An International Review*, 37(1), 75–87.
- Volf, M. (1998). *After our likeness: The church as the image of the Trinity*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.

Noter

- Takk til Jeppe Bach Nicolajsen, Astrid Sætrang Morvik og Kari Storstein Haug for nyttige innspill til revisjonen av et tidligere utkast av artikkelen. En forløper til denne artikkelen, med en pastoralteologisk tilnærming, ble publisert i forrige nummer av dette tidsskriftet under tittelen "Hva skal presten lignede med? Om muligheter og grenser for pastoral imaginasjon", *Halvårstidsskrift for praktisk teologi*, 27:1 (2010), 51–61.
- Det kan være verdt å nevne at Steven Croft holdt hovedforedraget ("The Mission of the Triune God Shaping Congregations Today Working towards a Mission-shaped Church") på Kirkemøtet i 2009, tilgjengelig på <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=236>, lastet ned 17.12.09.
- Her kunne det vært referert til ulike sosiologiske undersøkelser. La meg bare nevne et tall: I 1900 gikk 55 % av britiske barn på søndagsskolen, i 2000 var tallet 4 %. Tallene er presentert av Paul Bayes, rådgiver i Church of England for "National Mission and Evangelism": <http://institute.wycliffecollege.ca/wp-content/uploads/vpcp-1.pdf> ("A New Kind of Mission Strategy: The Mixed Economy Church"), lastet ned 17.12.09. I Norge er tallet trolig lavere.
- I USA gar tallene jevnt gått nedover siden 60-tallet, og fallet er påviselig mye sterkere enn antatt; se Olson, 2008, som inneholder statistisk materiale fra The American Church Research Project (TACRP) basert på 200.000 amerikanske kirker fra ca 1990. Ofte nevnes presentsatser over 40 for hvor mange som er innom en eller annen kirke i en gitt uke. Men mens man hører om høye tall fra de mange megakirkene som samler tusener fra særlig middelklassen, samt økte medlemstall for enkelte kirker (for eksempel den romersk-katolske), så er de harde fakta om kirkegang under halvparten (17,5 %). Tallene fordeler seg slik: 9,1 % i evangelikale kirker og menigheter, 3,0 % i såkalte "mainline"-kirker (metodister, lutheranere, baptister, reformerte, etc.), og 5,3 % katolikker, *ibid.* 29. Av disse gruppene er den første relativt stabil, den neste synker stadig noe, mens katolikkene synker enda mer. Totalt har prosenten falt fra 20,4 til 17,5 mellom 1990 og 2005, *ibid.* 36.
- I Norge er det særlig personer ved Misjonshøgskolen (Ove Conrad Hanssen, Hans Austnaberg, Thor Strandenæs, Morten Sandland) og Menighetsfakultetet (Tormod Engelsviken, Harald Hegstad) som har bragt disse perspektivene inn i norsk kirke- og misjonsforskning. I tillegg til disse representantene er det også flere nyere PhD-prosjekter som på ulik måte fokuserer på dette. Verdt å nevne her er det fokus Jeppe Bach Nicolajsen, MF, Århus, har bidratt med i dansk sammenheng, både gjennom egne bidrag (Nicolajsen, 2009 og eget PhD-arbeid ved MF, Oslo, om Lesslie Newbigin og John Howard Yoder) og gjennom det redaksjonelle ansvaret for *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* (nr. 1 og 2/2009 er i praksis begge temanumre om misjonal ekklesiologi).

- 6 For britiske forhold, se Gill, 2002, for amerikanske, se Olson, 2008.
- 7 Marty trekker her veksler på Suzanne Langers forståelse av verden som "mind-made world", Marty, 1985, 237.
- 8 Her trekker han veksler på Ricoeur.
- 9 Til menneskelig imaginasjon i teologisk lys som respons, se Bryant, 1989 samt Green, 1989, 146 og 150.
- 10 Marty, 1985, 237. Marty henviser til en annen artikkel av ham selv, nemlig "Simul: A Lutheran Reclamation Project in the Humanities", *Cresset* 45:2 (December, 1981) 7-14.
- 11 Se også Foster, Dahill, Golemon, & Tolentino, 2006 for imaginasjon som perspektiv på presteutdannelsen.
- 12 "Christianity" er ett av de vanskeligste begrepene å oversette i denne og tilsvarende litteratur. På engelsk vil man skjelne mellom Christendom (den konstantiske kirken, med sterk formell og faktisk innflytelse i samfunnet), Church (organisert kristendom) og Christianity (som primært handler om hvordan den kristne tro og de bibelske fortellinger har et potensial for å bety noe positivt i samfunnet og kulturen). Her ligger det også bestemte bevegelser i England og USA, som vaker i bakgrunnen. Emerging Church-bevegelsen, for eksempel, vil i visse tapninger hevde sterkt at strukturer og organisasjoner er kontraproduktivt for kirkens misjon i kulturen. En forfatter, Alan Jameison, som særlig har fokusert på tro og spiritualitet hos tidligere ledere i kirker og menigheter, som nå har forlatt de etablerte strukturene, snakker for eksempel heller om "journeying in faith" (2004) og "churchless faith" (2002). Innenfor Missional Church vil man nok sjeldnere finne en slik tenking, selv om disse bevegelsene overlapper. Det gjelder ikke minst i rammen av Church of England, hvor "mixed economy", som nevnt annetsteds i artikkelen, er det strategiske slagordet som gjør at man tenker seg misjonsengasjement både innenfor og utenfor strukturene.
- 13 Se også Croft 2002, 45ff for en bitende kritikk av nettopp slike forsøk på å skape en lysere fremtid for kirken. Kritikkens "objekt" er det han henholdsvis kaller "The Church as a Chain of Cinemas" (altså en attraksjonsmodell), "The Church as a Local Franchise" (altså en kritikk av den kultursensitive oversettingen som mangler i anvendelsen av diverse suksessrike "foretak", særlig i USA), og "Church as a Unit of Production" (hvor kritikken rettes mot en "produksjonsbasert" misjonsforståelse). Om franchise-modellen sier han for eksempel at den representerer "a serious stifling of the creativity in the life of the Church".
- 14 Et eksempel på en slik måte å tenke på kan igjen illustreres med Steven Crofts bok *Transforming Communities*. Rett etter at han har omtalt viktigheten av å ta vare på det gode i det etablerte sier han: "At the same time we are called with time and patience to bring about change for the future shape of the local church in accordance with the re-imagining and fresh vision", 28. I denne forbindelsen blir både "transforming communities" og "transformational leadership" vesentlig.
- 15 <http://www.archbishopofcanterbury.org/848>, lastet ned 17.12.09.

Sammendrag

Begrepet "reimanasjon" brukes i en rekke nyere teologiske bidrag som diskuterer kirkens fremtid i rammen av synkende medlemstall, sekularisering og en postmoderne kultur. Denne artikkelen utforsker og drøfter ulike slike bidrag, både de som er mer kulturorienterte (kirkens kulturengasjement), og de som er mer ekklesiologisk orienterte (kirken som misjonal). Artikkelen argumenterer på bakgrunn av religionsfilosofisk og kognitiv vitenskapelig analyse for at det er mange grunner til at imaginasjonsdimensjonen tas i bruk i vår tid, og at den fyller en viktig funksjon innen ekklesiologisk tenkning.