

Ekstraordinære erfaringer som utfordring for tro og teologi¹



JAN-OLAV HENRIKSEN
DR. PHILOS. & DR. THEOL., FORSKNINGSDEKAN/PROFESSOR ST VED MF
jan.o.henriksen@mf.no

Innledning: Teologi, tro og erfaring

Gud møter mennesker gjennom og i deres erfaringer – det som former mennesker og gjør dem til dem de er. Dette er en teologisk påstand som kan stå som overskrift over denne artikkelen. Det gjelder alle de erfaringer vi gjør oss, ikke bare dem vi av ulike grunner kan velge å kalle for ekstraordinære. Teologiens oppgave er å vise eller tyde på hvilken måte Gud faktisk gjør dette – men bakgrunn i de kildene og ressursene som finnes i Bibelen og den kristne tradisjonen. Teologi skal være erfaringstyvende og erfaringsåpnende – den skal tyde våre livserfaringer som erfaringer av Guds virkelighet, og den skal åpne for at vi kan få nye erfaringer av denne virkelighet. Bare da kan påstanden om at Gud møter mennesker i og gjennom deres erfaringer fremstå som meningsfull, og som noe mer enn et postulat eller en ubegrunnet påstand.²

I norsk teologi er denne vekten på erfaring ikke ukontroversiell. Mange vil med en gang si "Stopp!" og mene at det er problematisk å si at Gud møter oss i og gjennom våre erfaringer – for det blir for "subjektivt" eller for "vilkårlig". En sterk teologisk stemme vil derfor heller si at "Nei! Gud møter oss gjennom ord og sakra-

ment – gjennom sine objektive nådemidler". Det eneste problemet med dette alternativet ligger i det lille ordet "Nei!" Det er nemlig ikke mulig å stille opp Ord og sakrament som noe som ikke er formidlet gjennom, får mening av og preger erfaringen vår. Det er erfaringene våre som gjør oss til dem vi er, inklusive dem vi gjør med ord og sakrament. Men dersom vi begrenser Guds møte med oss og virke med oss til det som skjer når vi lytter til ordet eller mottar sakramentene, gjør vi Gud og Guds virke mindre enn de er.

I denne artikkelen skal jeg forsøke å vise hvordan tro og teologi er knyttet til erfaring, og jeg skal gjøre det ved å bruke det som i tittelen er angitt som ekstraordinære erfaringer, som eksempel eller materiale for å utvikle det argumentet som kan støtte opp under en slik forståelse. Målsettingen med det jeg skal si, er knyttet til at jeg er overbevist om at dersom ikke teologi på en helt annen måte enn det som har vært tilfelle i de siste 100 år i teologien, tar erfaringen alvorlig, vil kirke og kristen tro ikke lenger fremstå som troverdige og bærekraftige steder for å hjelpe mennesker til å leve sine liv og forstå sine erfaringer. Vi må altså ha som mål å knytte tro, teologi og erfaring sammen. Det er

en stor oppgave. Og ingenting illustrerer bedre hvor vanskelig den kan være, enn såkalte ekstraordinære erfaringer.

Ekstraordinære erfaringer: To eksempler og en refleksjon om erfaringsbegrepet

La meg begynne med to erfaringer som mange mennesker synes å være i berøring med når det er snakk om såkalte "ekstraordinære erfaringer." Selv om de representerer ganske forskjellige ting, er de i kraft av den oppmerksomhet de får i media og ellers, av en type som gjør at mange prester og kirkelige medarbeidere rimeligvis vil komme i berøring med dem:

Jeg sitter på et universitet i Kina og snakker med en kinesisk kollega om ulike måter å praktisere tro på. Min kollega er professor i daoistisk religion, og er, som hun selv sier, praktiserende. Jeg er professor i kristen teologi, også praktiserende. Vi kommer inn på temaet "Healing", som det heter i internasjonal sammenheng, og jeg spør hva slags erfaringer og tanker om dette, som finnes i den tradisjonen hun kjenner best. Hun beskriver såpass detaljert og inngående at jeg forstår at dette er et tema hun kjenner godt til. Det interessante med dette er ikke bare at hun kjenner godt til det, men at hun beskriver praksiser knyttet til healing på en måte som i stor grad sammenfaller med hva jeg selv vet om temaet fra kristen tradisjon – både gjennom det jeg de siste årene har lest om healing i en kristen tradisjon, intervjuer jeg har gjort med kristne healere, og gjennom min egen praksis som en slik "healer". Faktisk er sammenfallet så stort at jeg har vanskelig for å se store eller avgjørende forskjeller i det som skjer gjennom de healingpraksisene hun forteller om, og dem jeg har erfaring med.

Et annet eksempel: Min medarbeider i boken *Uventet og Ubedt*, Kathrin Pabst, gjør et forskningsintervju med en healer som også fungerer som medium. Kathrin Pabst er født og oppvokst i Tyskland, mens informanten hennes er norsk og helt uten tyskkunnskaper. Plutselig sier informanten: "Nå er bestemoren din her, og hun har noe hun vi si deg." Deretter begynner informanten å snakke tysk, og hun snakker om et tema som bare Kathrin og hennes bestemor vet om – et tema som har å gjøre med Kathrins

barndom i Tyskland. Som rimelig er, blir hun ganske forbløffet – og hun har ingen god forklaring på det som skjer.

Både healing og formidling av budskap fra mennesker som er døde, for ikke å snakke om perseptuelle møter med døde, kan med god grunn regnes som ekstraordinære erfaringer. Men spørsmålet er om det er adekvat å forstå dette som ekstraordinære erfaringer? Er det fordi de er uvanlige? Ikke nødvendigvis. Ifølge Anne Austads nylig forsvarte doktoravhandling³ har ca. 40 % av verdens befolkning perseptuelle erfaringer med avdøde. Min egen forskning, sammen med både Lars Ahlins⁴ og Anne Kalvigs⁵, peker også på at svært mange mennesker har erfaringer med ulike former for healingpraksiser. Å si at det handler om uvanlige fenomener, er derfor noe misvisende. Snarere er det rimelig å si at disse erfaringene er ekstraordinære fordi de ikke passer med etablerte kunnskapsregimer i både teologi, medisin og den allmenne offentlighets definisjon av hva som er "korrekt". Derfor får de ofte også en ganske tvetydig behandling i media – som en blanding av det merkelige og spektakulære på den ene siden, og det underlige, noen ganger også latterlige, på den andre siden.

Hva ekstraordinære fenomener er, kan ikke bare bestemmes av statistikk – den hjelper oss ikke mye. En annen vei kan være å gå til en av dem som har tenkt grundig gjennom erfaringsbegrepet og hva det betyr for vår forståelse av virkeligheten generelt. Det er mye verdifullt å finne i Hans-Georg Gadammers analyse av hvordan det han kaller hermeneutisk erfaring, oppstår.⁶ Den oppstår når vi konfronteres med noe som utvider eller legger noe til verden slik den allerede er til stede og fremstår i vår bevissthet. Slik hermeneutisk erfaring innebærer å bli forandret av møtet med Den andre eller Det andre, på en slik måte at ingenting forblir som det var. Derfor blir slike erfaringer noe som bryter opp, destabiliserer eller endrer det utgangspunkt som man tidligere forsto noe på bakgrunn av. Slik erfaring lærer oss dermed også noe om den foreløpige eller endelige karakteren ved alle våre forståelsesutkast, forventninger og tidligere erfaringer.

Fordelen med Gadammers måte å forstå erfa-

ring på er at den hjelper oss å forstå hva erfaring er – ikke bare ekstraordinære erfaringer. Samtidig avklarer han også at ekstraordinære erfaringer ikke er så spesielle når det kommer til stykket – de er bare en variant av alle de erfaringene som former, preger og endrer oss som mennesker. Det betyr også at ekstraordinære erfaringer ikke trenger å forstås som om de er i en spesiell stilling når det gjelder den utfordringen de representerer for tro og teologi: Alle erfaringer vi gjør, som endrer oss og utvider vårt syn på og vår erfaring av verden, faller inn under samme kategori.

Hvordan forholde seg til ekstraordinære erfaringer? Allmenne og teologiske refleksjoner

Etter at det ble kjent at jeg har såkalt "varme hender" og også har en praksis knyttet til dette, har jeg møtt ulike reaksjoner. La meg si at langt de fleste reaksjonene både i kirkelige og i akademiske kretser har vært overveldende positive. Folk er i stor grad nysgjerrige, undrende og åpne. Når det gjelder både varme hender og andre fenomener som dem jeg ga eksempler på ovenfor, er det tydelig at folk er mer i berøring med dem enn det som ofte kommer til uttrykk i offentligheten. Men mange vegrer seg for å snakke om dette, og det finnes også lite språk for å gjøre det, som ikke er preget av en eller annen posisjon mange vegrer seg for å bli identifisert med, enten den er nyåndelig, alternativ-religiøs, eller kristen-karismatisk. Min egen erfaring – og min egen forskning – peker imidlertid helt tydelig i retning av at slike fenomener ikke utelukkende er knyttet til slike miljøer – og jeg er jo selv et eksempel på det ettersom jeg heller ikke kan identifisere meg med noen av dem. Å finne er mer allment språk for dette er derfor en utfordring.

Hvis vi skal gjøre Gadammers nettopp refererte innsikter i erfaring til våre, og gjøre dem mer normative, kan vi derfor begynne med å spørre om vi vil utvide spekteret av erfaringer vi undres over, akseptere at det er noe vi ikke forstår ennå, og at det kan finnes noe som gjør at vi vil bli forandret om vi går inn i det. Kort og godt: Vil vi gjøre nye erfaringer? Mye av nysgjerrigheten jeg har møtt – også i akademiske kretser – omkring

slike fenomener tyder på at det finnes mye åpenhet og villighet, samtidig som man ønsker seg andre tilnærminger enn dem som er representert av dem som ofte slå religiøs mynt av et eller annet slag på slike fenomener.

En slik åpenhet trenger ikke å utelukke det jeg vil kalle sunn skepsis (og den kan i høyeste grad være berettiget). Den trenger heller ikke å bety at man ved å akseptere at det finnes slike fenomener gir på båten alt vi i moderne vitenskap har etablert av prosedyrer for å undersøke kritisk hva det er som foregår – snarere tvert imot. Med andre ord: *Vi må erkjenne at det finnes ekstraordinære fenomener som er av en slik karakter at vi per dato ikke kan forklare dem tilstrekkelig, og vi må være åpne for at disse kan forklares i fremtiden på andre måter enn dem som har vært representert i tradisjonelle religiøse fortolkninger, gjennom at vi vinner mer vitenskapelig innsikt om slike fenomener.*

Det finnes eksempler på mangel på åpenhet for slike fenomener: Jeg har også møtt eksempler på en skepsis eller en så kontant avvisning av slike fenomener at jeg faktisk har tenkt at her manglet evnen til å lytte og sette seg inn i hva det handler om, fullstendig. Den finnes også i akademiske kretser. Dette synes jeg ikke fortjener merkelappen *skepsis*, snarere vitner det om en form for dogmatisk trangsyn og manglende vilje til å være åpen for at det finnes elementer som ikke kan forklares av det kunnskapsregime man selv representerer. Noen ganger er dette kombinert med det jeg oppfatter som en desperat leting etter enhver tilgjengelig grunn som ad hoc kan etableres for ikke å gå nærmere inn i dette.

I boken *Uventet og Ubedt*⁷ kaller Pabst og jeg denne siste holdningen for *repressiv ortodoksi*. Dette er ikke bare ment som en beskrivelse av det som tradisjonelt er et religiøst begrep om "rett teologisk eller kristen lære". Når man med bakgrunn i en fasttømret og ikke justerbar overbevisning (lære) om hvordan virkeligheten egentlig skal være, avviser slike fenomener eller reduserer dem til noe helt annet enn de menneskene som har erfart dem, kan se dem som, praktiseres det vi vil kalle repressiv ortodoksi. Og repressiv ortodoksi kan finnes like mye i deler av kirke og kristenliv som den finnes i medi-

sinske eller religionsvitenskapelige fagmiljøer. Først og fremst uttrykker den seg i at man ikke vil forholde seg til de erfaringene som mennesker faktisk har, og som for mange av dem har vært livsforandrende eller åpnet opp for andre måter å leve og tro på. Det er mulig å konstatere at selv om både medisinsk kunnskap og teologisk lære kan prøve å forhindre at man fortolker slike fenomener og erfaringer på en åpen måte, og delvis også taushetsbelegger eller latterliggjør dem, så dukker disse fenomenene opp igjen likevel, stadig vekkt, slik de sannsynligvis har gjort gjennom hele menneskehetens historie.

Hvis noen tror at teologien her nødvendigvis står på de ekstraordinære erfaringenes side i fronten mot moderne og sekulære kunnskapsregimer dominert av medisin og biologi, kan det imidlertid være anledning til en liten faktasjekk. Vi kan igjen ta healing/helbredelse som et godt eksempel. Ved å vektlegge at Guds nåde ikke er noe som kan tilveiebringes gjennom bestemte ritualer eller praksiser, men først og fremst kommer av at man tror på det forkynte ordet og mottar nådemidlene som virker sammen med dette ordet, bidro de protestantiske reformatorene til å gjøre alle slike erfaringer til religiøst likegyldige – eller religiøst problematiske. Fordi f.eks. tradisjoner knyttet til folkemedisin kunne tolkes som videreføring av katolsk tradisjon, ble det definert utenfor det som fremsto som religiøst relevant, og fratatt enhver form for religiøs validitet. Typisk er det at Calvin mener at undere er noe som primært hørte den første kristne kirke til, og at de siden forsvant.⁸

Hvis man så går gjennom Luthers skriftutlegginger av passasjer i evangeliene, som handler om helbredelse, vil man se at de gjennomgående tolkes som hva som skjer når mennesket kommer til tro og befris fra synden. Derfor et Bartimeus' blindhet ikke først og fremst blindhet, men han er et tegn på hvordan vi alle er blindet av synden og trenger ordet som kan helbrede oss. En kan derfor med en viss rett si at reformatorene bidrar til å taushetsbelegge slike fenomener fordi de ikke forholder seg til dem som konkrete kroppslige erfaringer. Dersom en legger til at dette spiller godt sammen med fremveksten av differensieringen i vitenskap

som fremmer utviklingen av moderne medisin, samt modernitetens forsøk på å uttrykke alle som drev med folkemedisinske praksiser (Hekseprosessene er jo et opplysningsprosjekt!), ser en at teologien yter sitt vesentlige bidrag til at vi noen hundreår senere må spørre om det virkelig er slik at den fremdeles har redskaper for å fortolke slike fenomener på en konstruktiv og åpen måte.

Blant dem som har analysert utviklingen i etterreformatorisk tid med tanke på healing, er sosiologen Meredith McGuire som ser denne som en konsekvens av to, delvis parallelle, utviklingslinjer: Den religiøse utviklingen i forlengelsen av reformasjonen, og utviklingen av et moderne, sektorisert og differensiert samfunn på den andre siden. McGuire kan dermed gi oss viktige perspektiver på vårt tema.⁹

McGuire spør hvorfor det er så vanskelig for forskere å være åpne for at det som kan kalles religiøse eller åndelige praksiser, har en virkelig (og ikke bare en forestilt eller tilfeldig) positiv effekt på menneskes fysiske eller emosjonelle tilstand. Hun mener at dersom vi skal forstå hvorfor det bryter frem så mange slike ulike (alternative) helbredelsesformer i våre moderne samfunn, er vi nødt til å forstå de historiske forbindelsene mellom religionens institusjonelle sfære og moderne biomedisin. Hun mener disse to institusjonelle sfærene, religion og medisin, skilte lag i forbindelse med parallelle prosesser som dreide seg om mektige gruppers interesse av kontroll og av å sette klare definisjonsgrenser. Resultatet av dette var at man etablerte en normativ forståelse av hva som kunne gjelde som "egentlig religion" eller "egentlig helse" (129).

I likhet med hva jeg (med støtte i Amanda Porterfield) sa tidligere, vil også McGuire si at en betydelig del av tro og praksiser som hadde relasjon til menneskers kropp, helse og følelser av kirkelige autoriteter utdefinert som irrelevante etter reformasjonen.¹⁰ Fokus var på tro, og ikke på praksiser som kunne oppfattes som verdslige eller som magi. Hun konstaterer imidlertid at dersom vi ser på *individets* religiøse praksis i dag, vil helse og helbredelse fremdeles ofte være betydningsfulle deler av det som har å gjøre med praktiseringen av deres tro (119). Med

andre ord er det en viss diskrepans mellom hva som er betydningsfulle erfaringer i menneskers liv, og hva som er betydningsfullt i en offentlig, institusjonell og samfunnsmessig sammenheng.

Dette peker i retning av at selve den organiseringen av religion, som har utviklet seg i det moderne, har bidratt til å gjøre at erfaringer av den type vi er opptatt av her, forsvinner ut av blikkfeltet og plausibilitetssfæren som tradisjonell religion fremdeles eksisterer innenfor og fremstår som "gyldig" på grunnlag av. Selve organiseringen av moderne religion og medisin er i stor grad strukturelt og organisatorisk lukket for andre kunnskaps- og praksisformer enn dem som kunne legitimeres innenfor en viss makt- og institusjonsstruktur. I denne strukturen blir de sentrale aktørene utdannet, sertifisert og dermed legitimert på bestemte vilkår. Religionens struktur ble etablert og anerkjent av samfunnet på basis av på myndighetenes legitime behov for orden og kontroll. Kirkelige autoriteter bidro derfor også til å avgrense seg fra alternative og folkelig forankrede praksiser ved å omtale dette som magi, overtro eller heksekunst (sml. 131) lenge før moderne medisin hadde etablert seg som fagfelt (132). Helt inntil nylig kan vi se noe av den samme strategien i møte med det man litt nedlatende kaller "folkereligisitet".

McGuire konstaterer imidlertid det paradoksale forholdet at mens det på samfunnsmessig nivå er slik at religion og helsevesen eksisterer i så godt som fullstendig adskilte institusjonelle sfærer, er disse to elementene ofte nært sammenvevd på det individuelle nivået og i menneskers konkrete, levde religion. Nettopp fordi de er *forbundet* på individuelt nivå, er det heller ikke overraskende at mange alternative behandlingsformer som ikke har legitimitet eller blir synlige i en institusjonell ramme, likevel representerer reelle religiøse helbredelsespraksiser for de individene som praktiserer og mottar dem (121).

Forestillingen om at religion og helse er to strikt adskilte sfærer som skal kontrolleres av like adskilte institusjonelle spesialister, er altså av relativt ny dato – og i høy grad en følge av moderniseringen og den profesjonalisering og spesialisering som skjer i og med utviklingen av

det moderne samfunnet. I det vi antar at er vitenskapelig velutviklede vestlige samfunn, sier McGuire, er medisinske responser på sykdom basert på rasjonelle kunnskapsformer, vitenskapelig ekspertise og teknologisk kontroll. Religiøse praksiser knyttet til helse og helbredelse er på den annen side ofte vurdert som irrasjonelle, eller som overtro og magi, og anses derfor tilsynelatende som lite effektive måter å tenke og handle på.

Men i løpet av de siste årtiene har slike oppfatninger endret seg dramatisk, både i Norge og i andre land: I dag er det mange mennesker som vender seg til ikkemedisinske praksiser for å få hjelp med ulike helsebehov. McGuire har i sin egen forskning – og til sin egen overraskelse – konstatert at majoriteten av dem hun har snakket med, anser fysisk og emosjonell helse, åndelig fordykning og vekst, og erfaringen av velvære, for å være vevd sammen i en form for praksis som forbinder sinn, kropp og sjel i en enhet. Hun påpeker at selv om slike holistiske sammenkoblinger aldri har vært fullstendig fraværende fra det religiøse området, er det verd å merke seg at mange av samtidens religiøse og kvasireligiøse bevegelser som bidrar til å fremme en form for sinn-kropp og ånd-holisme, har vokst frem i samfunn med medisinske institusjoner som har høy grad av vitenskapelig rasjonalitet. Selv om det her dermed også dreier seg om samfunn som er blant de mest sekulariserte, har de ikke utelukket at oppmerksomheten rundt sammenhengen mellom åndelighet og helse har spredd seg på en omfattende måte, og i dag ikke bare finnes blant de som er for fattige til å få medisinsk behandling, men i alle lag av folket, inkludert også velutdannede mennesker som arbeider innenfor helsefagene.¹¹

McGuire representerer med sine perspektiver en åpnere holdning til realiteten i alternative behandlingsformers effektivitet, og hun har et relevant kunnskapshistorisk syn på dette, som kan utfordre både norsk religionsforskning og måten man nærmer seg slike fenomener på også i andre sammenhenger. At andre religionsforskere avviser at slike helbredelser kan skje, og synes mer interessert i å forklare dem bort enn i å ta på alvor det omfattende materiale av fortellinger som finnes om slikt,¹² peker det i

retning av at det er visse ting man rett og slett ikke ønsker at skal finnes. Samtidig er det grunn til å peke på at dersom det bare er bestemte (og tidvis problematiske) religiøse fortolkningsrammer som tillater og validerer muligheten for ekstraordinære erfaringer, kan det fort bli begrenset hvor mye mennesker føler seg sett og anerkjent når de forteller om slike opplevelser. En mer åpen og udogmatisk holdning til slike fenomener i en forskningsmessig sammenheng vil derfor ikke bare styrke forståelsen vi kan utvikle av slike fenomener, men også bidra til at mennesker som har slike erfaringer, får en større fortolkningsramme å plassere dem innenfor.

Men teologiens utfordringer ender ikke med dette. Jeg skal vise det ved å gå nærmere inn i det jeg vil identifisere som to teologiske immuniseringsstrategier i møte med utfordringen om å ta ekstraordinære erfaringer alvorlig.

Om teologiske immuniseringsstrategier

Én måte å møte ekstraordinære erfaringer på – som man tidvis kan støte på – er at dette handler om krefter man som kristne ikke bør befatte seg med. Denne holdningen kan man finne i flere versjoner: Enten en barthiansk som rett og slett ser dette som en del av menneskelig religiøs praksis som uttrykker menneskers forsøk på å gjøre seg til Gud eller stole på noe annet enn Gud og Guds åpenbaringsord. Eller en mer folkelig versjon som spør om dette ikke er djevelen eller det onde som har forkledd seg i det godes skikkelse.

Den teologi som ligger under dette, er jo for det første en som ikke anerkjenner at Gud kan virke gjennom annet enn ord og sakrament. For det andre er det en teologi som ikke ser Gud som virksom i skaperverket, uavhengig av disse nådemidlene. Og for det tredje er dette en form for teologi som opererer med en dikotomisk forestilling om virkeligheten, der det som hører Gud og kirken til, ikke har noe å gjøre med det som hører den skapte verden og dens virkemåte til. Samlet sett gir en slik teologisk tilrettelegging all mulig grunn til å ta avstand fra slike fenomener eller erfaringer og ikke tilkjenne dem noen form for positiv teologisk betydning eller gyldighet. På det mer personlige eller eksis-

tenielle plan innebærer denne måten å nærme seg slike erfaringer på at de defineres ut av kirken, sammen med dem som har dem.

Hvis vi ser tilbake på min tidligere refererte samtale med min kinesiske kollega, vil en slik immuniseringsstrategi innebære at enhver som driver med healing slik vi snakket om, egentlig spiller på lag med det okkulte, onde, eller med djevelen. Det gjelder selv om det er snakk om at slike praksiser gir mennesker tilbake helse og nye livsmuligheter. I denne strategien er derfor alt som er utenfor den kristne måten å forstå frelsesverket på, uten teologisk validitet.

En annen måte å nærme seg slike fenomener på er å si at de er *overnaturlige* og ikke kan, bør eller skal gjøres til gjenstand for vitenskapelige undersøkelser eller forklaringer. Denne teologiske strategien har tilsynelatende et positivt sikte: Den vil ivareta slike erfaringers religiøse integritet og forhindre at denne blir korrumpert gjennom en undersøkelse av innenverdslike (eller rett og slett: *naturlige*) årsaker som potensielt kan frata dem sin mystiske karakter. Det er imidlertid lett å se at en slik måte å forholde seg til ekstraordinære erfaringer på kan slå tilbake: I det øyeblikk det likevel blir mulig å forklare slike fenomener i en vitenskapelig ramme, vil den teologiske fortolkningen av dem miste sin legitimitet. I tillegg må det sies at så lenge man ikke har noe tilstrekkelig avklart begrep om hvordan det såkalt overnaturlige skal forstås, er det vanskelig å tilkjenne henvisninger til dette noen form for vitenskapelig forklaringskraft.

Jeg har allerede tidligere antydnet at det må finnes en annen teologisk vei å gå i møte med slike fenomener og erfaringer: Ikke å erklære dem som utilgjengelige for vitenskapelig undersøkelse, men snarere å se dem som en del av den naturlige skapte verden, som vi fremdeles ikke kjenner virkemåten til. I stedet for å erklære slike fenomener som overnaturlige trenger vi å utvide forståelsen av hva som er naturlig, og anerkjenne at det ikke bare er det vi allerede kjenner mekanismene og virkningsformene til, som hører til den naturlige verden. En slik forståelse av ekstraordinære fenomener vil kreve at teologien forholder seg til og tolker dem som tegn på at Gud virker i, med og under denne verden og det som foregår i den, og ikke

bare på ekstraordinære og hittil uforklarlige måter. Med andre ord er det grunn til å se slike fenomener og erfaringer som uttrykk for det vi inntil videre må kalle den mystiske erfaringsdimensjonen ved den skapte verden, og ikke noe som hører til det prinsipielt overnaturlige.

Å henvise til det overnaturlige er strengt tatt ikke en effektiv eller overbevisende forklaring på noe som helst – heller ikke når det gjelder slike erfaringer. Det bare etablerer en ny og unødvendig kategori for noe vi inntil videre ikke vet hva er, eller har et presist fortolkningsapparat på. En slik tilordning av disse fenomenene vil dessuten ivareta det elementære teologiske poeng at teologi strengt tatt ikke forklarer noe som helst i strikt naturvitenskapelig forstand, og derfor heller ikke kan eller bør utvikles på en måte som etablerer forklaringsformer som konkurrerer med dem vi bruker i andre vitenskaper. Det vil dessuten kunne gi mulighet for å si at Gud også virker gjennom slike fenomener på skapelsens plan, og gi rom for en anerkjennelse av deres positive funksjon i menneskelivet, også der de ikke finnes som del av en spesifikt kristen erfaringsverden. En slik tilnærming svarer også godt til hvordan man allerede i den tidlige kristne kirke kjente til at andre enn dem som var i Jesu følge, drev med slike praksiser, uten nødvendigvis å avise dem.

Tre teologiske poenger

1. Teologi kan ikke ramme inn og bestemme hva som er menneskers erfaringsverden, eller hva som er gyldige erfaringer for dem. Gjør den det, vil den fort komme i en situasjon der den avviser menneskene som har andre erfaringer enn dem teologien har fortolkninger til. Med andre ord: Mennesker har erfaringer før de har teologi, og teologien bruker de for å forstå, komme til rette med og fortolke sine erfaringer. Slik blir også teologien vi finner i det bibelske vitnesbyrdet noe som kan leses som en indikasjon om at "ekstraordinære erfaringer" er vevet inn i helheten av den erfaringsverden som den jødisk-kristne religionen forholdt seg til og fortolket. Men slike erfaringer hører ikke bare denne religionen eller disse tradisjonene til. Dette kan gi

glidende overganger mellom erfaringene som finnes i og tolkes ved hjelp av kristen tro, og dem som finnes i tilknytning til andre tradisjoner.

Erfaringer av denne typen er derfor ikke noe som kan identifiseres som spesielt "kristne" eller bundet til jødisk-kristen kontekst. De hører til et mer allment erfaringsfelt som også informerer og "nærer" og formidler erfaringene med og rundt Jesus, og som kommer til syne i hans praksis som helbreder og som seer og profet. Det er på hvilken måte slike erfaringer fungerer i formidlingen av Guds rike og innholdet i det, som er avgjørende for om slike erfaringer har spesifikk kristen og teologisk relevans ut over den betydning de kan ha på det allmenne skapelsesplanet som gjelder alle mennesker. I kristen sammenheng blir de tegn på fellesskapet i Guds rike, Guds fellesskapssøkende omsorg, kjærlighet og barmhjertighet.

2. Et spørsmål som ofte kommer opp i når jeg foreleser om disse temaene, er hvordan mennesker som har ulike erfaringer med det man kan kalle "møter med avdøde", skal forstå og forholde seg til bibelske advarsler om kontakt med døde. Til det er å si at det i den bibelske sammenheng hovedsak dreier seg om advarsler mot å oppsøke døde. Det fremstår som en kortslutning om man skal bruke slike advarsler for å avise at mennesker som har spontane og uventede erfaringer av møter med døde, uten videre befinner seg i et tvilsomt teologisk landskap. Snarere krever ulike typer erfaringer her på ulike typer refleksjoner. De bibelske advarslene må i første rekke ses som advarsler mot mantikk. Hvorfor finnes de?

Det er rimelig å tolke disse advarslene som gitt for å verne sårbare mennesker mot utnyttelse og manipulasjon. De kan også være en måte å ivareta muligheten for å kunne bli fri fra forfedrenes autoritet og votum når en skal finne sin egen livsvei. I møte med nye utfordringer er ikke alltid tidligere generasjoners perspektiv tilstrekkelig, og de døde skal derfor ikke være dem

som bestemmer vår virkelighet. I et mer aktuelt perspektiv kan en også peke på hvordan spådommer kan bli så okkuperende for menneskers livsorientering at den kan føre til innskrenkning av livsmuligheter og livsutfoldelse. De kan også gjøre at man mister religiøst fokus og blir mer opptatt av egen skjebne enn av livet i verden og med andre.

3. Det siste teologiske poenget jeg vil gjøre, er å si at slike erfaringer strengt tatt ikke kan tas som bevis på noe som helst: Selv om de tradisjonelt er blitt integrert i religiøse fortolkningsstradisjoner og praksiser, er de på ingen måte endegyldige *bevis* på verken Guds eksistens, utvalgte menneskers fromhet eller nærhet til Gud, eller på at det finnes noe mystisk og overnaturlig som vi prinsipielt sett aldri vil være i stand til å gripe. Slike erfaringer brukes tidvis – og allerede i Det nye testamentet – som ”bevis”, men det er rimeligere å se dem som tegn – tegn på at virkeligheten omfatter mer enn vi har grep om og kontroll på. De er også tegn på at Gud er virksom og ønsker å åpne mennesker mot en fremtid og mot muligheter de ikke lenger regner som aktuelle – og dermed kan slike erfaringer virke frigjørende, trosstyrkende og livsfornyende. Men som tegn er de like fullt flertydige og forlanger fortolkning. Det er teologiens oppgave. Den kan, som nevnt, ikke nøye seg med å henvise slike erfaringer til karismatikerne eller de alternativreligiøse. Da lukker teologien øynene for mye av det som finnes midt i kirken, og i hele Guds verden.

Konklusjon

Utfordringen for en tafatt og ofte erfaringsfattig kirke som har forholdt seg desavuerende til erfaring generelt, og særlig til den type erfaringer vi har hatt fokus på her, er derfor å få øynene opp for at Gud kan bruke ekstraordinære erfaringer slik Gud kan bruke og bruker alle andre erfaringer vi har, for å gjøre oss til dem vi er. Avviser kirken erfaring, avviser den menneskene som bærer dem. Det utelukker ikke et perspektiv som også kan se erfaringene generelt

– inklusive ekstraordinære erfaringer, som flertydige – de er ikke alle gode, men kan være både gode og onde/negative (Jfr. forsøk på manipulasjon og makt, som ofte leder galt avsted). For den troende kan slike erfaringer bli tegn på Guds virke og nærvær i verden og skape åpenhet for hva Gud gjør og gir. Som tegn skal de ikke ”fange” fokus og oppmerksomhet, men snarere bidra til å skape oppmerksomhet rundt Guds rike og fellesskapet det innebærer. Slike erfaringer er uttrykk for at Gud bruker hele skaperverket i alle dets dimensjoner til å manifestere sitt nærvær i verden, men det er vanskelig å bygge noen full teologi på dem. At vi ikke kan forklare dem i rammen av kristen teologi heller, betyr imidlertid ikke at vi er fratatt enhver tydningsmulighet: De kan tolkes som gaver – nådegaver som Gud kan bruke for å fremme sitt rike – slik det også skjer karismatiske miljøer. Men det må sies mer.

Dersom slike erfaringer skal forstås som noe som er i Guds tjeneste og til Guds ære, og må ses som nåde og gave, er de dessuten noe som verken kan eller skal manipuleres frem, eller noe som skal ses som et resultat av prestasjon, fromhet eller spesielle kvalifikasjoner. Når teologi forholder seg til og tyde slike erfaringer, og ikke neglisjerer dem eller gjøre dem språkløse, er det med på å anerkjenne deres virkelighet, men det bør skje med forsiktighet og ikke med pretensjoner om å avgi endelige forklaringer på hva dette er for noe.

Kirkens tvetydige respons på slike fenomener etter reformasjonen kan peke i retning av at man ikke har foretatt en tilstrekkelig teologisk bearbeiding av disse fenomenene, men har forholdt seg til dem ut fra en oppfatning som bare vektlegger det teologisk normative og i mindre grad tar hensyn til menneskers konkrete livsforhold og erfaringer. Dette kan ha skapt en form for ”språkløshet” i forhold til slike erfaringer, som kan gjøre at man oppfatter at dette ikke ”skal snakkes om”. Derfor kan en mulighet for teologien være at den kan knytte an til og validere slike erfaringer. Å betone at man tror på noe mot eller til tross for erfaring, og at man skal tro uavhengig av erfaring, er på den annen side en problematisk strategi. Teologisk sett bør man derfor arbeide videre med forholdet mel-

lom tro og erfaring på måter som også gir bedre tolkningsressurser til ekstraordinære erfaringer.

En må videre spørre om man i etterkant av reformasjonens utrensning av alt som var erfarings- og praksisforankret, har kommet i skade for å miste vesentlige kategorier som finnes i andre religiøse tradisjoner, og som kan vise seg tjenlige for å tolke erfaringer som dem våre informanter har gitt oss del i. I andre tradisjoner finnes det kategorier som seer, healer, sjaman osv. Hva er forholdet mellom disse kategoriene, og det som i kristen tradisjon handler om å ha nådegaven til å helbrede, tale profetisk, ha visjoner osv.? En mer omfattende gjennomtenkning av dette, som også kan se på felles-trekk mellom ulike religiøse tradisjoner, og ikke bare avgrensner dem i forhold til hverandre, er noe av det som kan kalle på mer teologisk arbeid her. Teologisk arbeid er derfor også tjent med å ta et oppgjør med en fortolkning av folkelig religiøsitet, som gjennomgående oppfatter den som problematisk ut fra et dogmatisk forankret bilde av hvordan trosvirkeligheten skal være. Et slikt oppgjør vil i tilfelle også kunne gi mennesker større sjanse til å erfare at hele deres religiøse erfaringsvirkelighet er noe som har plass i trosfellesskapet, og at det ikke er noen deler av dette de må holde utenfor den sammenhengen.

Litteratur

- Ahlin Lars, *Krop, sind eller ånd? Alternative behandlere og spiritualitet i Danmark* (Høbjerg: Univers, 2007).
- Austad, Anne: *Passing away - passing by: a qualitative study of experiences and meaning making of post death presence*, (PhD-avhandling, Oslo: Det Teologiske menighetsfakultet, 2015).
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1984).
- Henriksen, Jan-Olav, *Teologi i dag: Samvittighet og selvkritikk* (Bergen: Fagbokforlaget, 2007).

Henriksen Jan-Olav og Kathrin Pabst, *Uventet og ubedt. Paranormale erfaringer i møte med tradisjonell tro* (Oslo: Universitetsforlaget 2013).

Kalvig, Anne, Åndeleg helse: *Ein kulturanalytisk studie av menneske- og livssyn hos alternative terapeuter*. (Bergen: Universitetet i Bergen, 2011).

McGuire Meredith B., *Lived religion: faith and practice in everyday life* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008).

McGuire Meredith B. and Debra Kantor, *Ritual Healing in Suburban America* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988).

Porterfield, Amanda, *Healing in the History of Christianity* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2005)

Selberg Torunn, *Folkelig religiøsitet: Et kulturvitenskapelig perspektiv* (Oslo: Scandinavian Academic Press: Spartacus, 2011).

Noter

- 1 Den foreliggende artikkelen er en lett justert versjon av Reichelt-forelesningen, holdt i Stavanger 9.4. 2015.
- 2 Jeg har argumentert mer omfattende for en slik forståelse i Henriksen, 2007.
- 3 Se Austad, 2015.
- 4 Ahlin, 2007.
- 5 Kalvig, 2011.
- 6 Gadamer, 1984, 355.
- 7 Se Henriksen og Pabst, 2013.
- 8 Sml. Porterfield, 2005, 96.
- 9 Det følgende bygger på McGuire, 2008. Sidetall i parentes i teksten i det følgende refererer til denne boken, inn-til annet angis.
- 10 Folkloristiske studier antyder at det tok flere hundre år før disse forandringer fikk gjennomslag i alle deler av befolkningen. Se referanser til slikt materiale i Henriksen og Pabst, 2013.
- 11 At dette ikke lenger bare er praksiser forbeholdt de minst privilegerte i samfunnet, fremkommer tydelig i Meredith B. McGuire and Debra Kantor, 1988.
- 12 Se for eksempel religionsforskeren A. Dyrendal i Dagbladet i forlengelsen av saken der den profilerte politinspektøren Hanne Kristin Rohde kontaktet healeren "Snåsamannen". Se http://www.dagbladet.no/2012/03/09/nyheter/innenriks/hanne_kristin_rohde/politiet/snasamannen/20609526/. En kan muligens også se den samme tendensen til å avvise realiteten i slike erfaringer hos religionshistorikeren Mikael Rothstein som kaller slike hendelser en "non-begivenhed" og bare gir dem narrativ og litterær, men ikke historisk eksistens. Rothstein er her referert etter Selberg, 2011, 51.

Sammendrag

Hvordan skal kristen teologi møte og gi ressurser til erfaringer av såkalt ekstraordinær karakter? Mange prester og andre kirkelige ansatte vil før eller senere stå overfor mennesker som har slike erfaringer eller ber om råd eller veiledning i forhold til dem. Denne artikkelen beskriver både noen av årsakene til at det finnes en tafatthet i norsk teologi nå det gjelder å møte slike utfordringer, men den gir også refleksjoner til en mer konstruktiv, teologisk tolkning av slike erfaringer. Et hovedsiktemål i artikkelen er argumentet for at det er behov for en åpen og konstruktiv teologisk bearbeidelse av ekstraordinære erfaringer, med sikte på å anerkjenne dem som noe mange troende mennesker er i berøring med og utfordres av.