

# Den desentrerte kirke: Et bidrag til disability-ekklesiologien

Gyrid Gunnes

VID vitenskapelige høyskole

**Abstract:** The chapter addresses the relationship between church/ecclesial practices and disability. Traditionally, disability ecclesiology focuses on how and in what way ecclesial practices contribute to the exclusion or inclusion of people living with various kinds of disability. The chapter takes as its starting point new trends in ecclesiological research by asking in what way non-ecclesial practice can be understood to be of relevance to ecclesiology. The example is Marte Wexelsen Goksøyr's performance of the poem "Voggesang for ein bytting" at the National Theatre in Oslo. This performance can be understood as the embodiment of a physical altar piece depicting Mary and Jesus with Down syndrome. I argue that this expression can be understood as a disability-sensitive decentred church.

**Keywords:** empirical ecclesiology, Marte Wexelsen Goksøyr, decentered church, disability, ecclesiology, inclusion

## Innledning

Det finnes rikholdig teologisk refleksjon rundt kirken og dens praksiser – ekklesiologi – og funksjonsnedsettelse (Eisland, 1994; Lid, 2016; Reynolds, 2008; Edøy, 2000; Njå, 2017). Sentrale spørsmål i disability-ekklesiologien er hvordan kirkelige praksiser har bidratt til diskriminering og utestenging av mennesker med nedsatt funksjonsevne, og hvordan dette kan endres. Hvilke bibelske metaforer bygger forestillinger om kirken på (eksempelvis kirken som «kropp»)? Hvordan forholder slike metaforer seg til det menneskelige mangfoldet som finnes blant levende kropp?

Sitering av denne artikkelen: Gunnes, G. (2020). Den desentrerte kirke: Et bidrag til disability-ekklesiologien. I I. M. Lid & A. R. Solevåg (Red.), *Religiøs medborgerskap: Funksjonshemming, likeverd og menneskesyn* (Kap. 12, s. 249–267). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.100.ch12>  
Lisens: CC BY-NC-ND 4.0.

Er kirkelige autoritetsposisjoner, eksempelvis presteembetet, tilgjengelig for mennesker med funksjonsnedsettelse?

Dette kapitlet er et bidrag til disability-ekklesiologien. Men det begynner ikke i disability-ekklesiologiens tradisjonelle spørsmål, slik de er skissert i avsnittet ovenfor. I stedet vil jeg begynne med spørsmålet: Er det gitt at disability-ekklesiologiens objekt er møtet mellom mennesker med funksjonsnedsettelse og de empiriske fenomenene som kalles «kirkelige», som kirkelige handlinger, bibelske metaforer og teologisk refleksjon? Kan man tenke på mennesker med funksjonsnedsettelsers handlinger i ikke-religiøse, sekulære rom – eksempelvis en teaterscene – som selvstendige bidrag til disability-ekklesiologien? Kapitlet vil derfor ta utgangspunkt i Trygve Wyllers utvikling av ideen om «den desentrerte kirke» (2017; Wyller & Heimbrock 2019). Den desentrerte kirke er ifølge Wyller ikke den synlige kirken (det vil si den man gjennom samfunnsvitenskapelige metoder kaller «kirken»), men den usynlige kirkens empiriske manifestasjoner i verden. Dette perspektivet gjør ikke-kirkelige praksiser relevante for ekklesiologien. Å legge teorien om den desentrerte kirke til grunn for en disability-ekklesiologisk utforskning åpner for en *funksjonshemmingssensitiv desentrert kirke*. En slik refleksjon synliggjør andre empiriske fenomener som relevante, enn dem som disability-ekklesiologien tradisjonelt har engasjert seg i. En disability-sensitiv desentrert ekklesiologisk refleksjon gjør at handlingene til mennesker med funksjonsnedsettelse utenfor kirkerommet utfordrer disability-ekklesiologien og tilfører den et større tilfang av erfaringer. Jeg spør om Marte Wexelsen Goksøyr's fremføring av «Voggesang for ein bytting» på Nationalteatret kan leses som et eksempel på en disability-sensitiv desentrert kirke. En slik tolkning leser Goksøyr som en iscenesettelse av Maria og Jesusbarnet hvor Maria er en kvinne med Downs syndrom. Fremføringen kan da leses som et stykke kontekstuell funksjonshemmingsteologi, hvor ulike aspekter ved spørsmålet om forholdet mellom funksjonsnivå og menneskeverd vises frem gjennom performativ handling.

I andre del av kapitlet drøfter jeg en disability-sensitiv desentrert kirke i lys av to aspekter ved tradisjonell disability-ekklesiologi, nemlig synet på inkludering og synet på autonomi i liturgi hos mennesker med kognitive funksjonsnedsettelse, særlig slik dette kommer til uttrykk i en artikkel av teologen Ådne Njå (2017).

## Kirken som desentrert

Innenfor ekklesiologien – læren om kirken – har det de siste to tiårene foregått en metodologisk vending mot å studere kirken som empirisk observerbare konkrete praksiser (Ward, 2012; Scharen, 2011; Ideström, 2015). En av dem som har problematisert den empiriske ekklesiologien, er Trygve Wyller (2017, 2019). Wyller hevder at den empiriske ekklesiologien blir så opptatt av spørsmål om metode at den – paradoksalt nok – glemmer ekklesiologien (Wyller & Heimbrock, 2019). Men kan man *samfunnvitenskapelig sett* peke på den empiriske kirken og si «der er kirken»? Samfunnvitenskapelig kan man si at man må studere disse menneskene og disse stedene for å vite hva kirken og troende bedriver og mener. Men denne avgrensningen holder ikke i luthersk teologi. Ifølge CA VII<sup>1</sup> er kirken der hvor det skjer en praksis, nemlig at evangeliet blir forkynt og sakramentene blir delt. Denne praksisen er aldri identisk med institusjonen, og den innebærer at kirkens medlemmer aldri er begrenset til de kontekstene som tradisjonelt identifiseres som «kirkelige». I empirisk ekklesiologi er derfor spørsmålet om epistemologi vel så viktig som spørsmålet om metode. Spørsmålet om hva som gjør et utsnitt av verden som relevant for empirisk feltstudier av den empirisk orienterte ekklesiologi-forskeren, er på ingen måte gitt. Konstruksjonen av et empirisk felt som relevant for empirisk ekklesiologi må i aller høyeste grad underlegges en ekklesiologisk refleksjon. En slik refleksjon vil hindre at empirisk ekklesiologi blir en blir vulgærekkesiologi hvor samfunnsvitenskapens forståelse av hva som er kirke og hvor den kan finnes empirisk, fortrenger teologiens nyansering av hva som regnes som kirke (eksempelvis fokus på praksis kontra institusjon i CA VII). Den usynlige kirken er en like virkelig og sann kirke selv om den ikke kan telles, måles eller beskrives gjennom et rent samfunnsvitenskapelig begrepsapparat. Den samfunnsvitenskapelige forståelsen av hva som er relevante data for å si noe om kirken, er ikke nødvendigvis overlappende med hva som er teologisk relevant. Metodespørsmål er med andre ord underordnet spørsmålet om epistemologi.

---

1 Se Den augsburgske bekjennelse (Confessio Augustana, CA), artikkel 7.

Wyller tar skrittet fra vitenskapsteoretisk kritikk til konstruktive forslag for å forsøke å artikulere den usynlige kirkens manifestasjon i verden. Dette skjer gjennom en «re-ekkesiologifisering» av den empiriske ekklesiologien (Wyller, 2019). Dette forslaget kan kalles en «empirisk ekklesiologisk ekklesiologi» fordi den – etter Wyllers oppfatning – legger til grunn en teologisk forståelse av hvilke data som er relevante for å vite hva og hvor kirken rent empirisk sett er. Så hvor kan man finne den usynlige kirken som empirisk væren i verden? Ifølge Confessio Augustana er ikke kirken et spørsmål om medlemmenes beskaffenhet (enten de er «synlige» eller «usynlige» i menigheten eller i medlemsregisteret) men en performativ handling; kirken er der hvor evangeliets frigjøring og transformasjon forkynnes og sakramentene deles. En vektlegging av kirken som hendelse åpner for å anlegge et ekklesiologisk perspektiv på – potensielt – enhver mulig menneskelig praksis hvor evangeliets transformasjon og frigjøring skjer, uavhengig av om denne praksisen identifiseres av deltakerne selv eller av omverdenen som «kristen» eller «kirkelig». Wyller kaller en slik ekklesiologisk lesning av verden for «den desentrerte kirke». Den desenterte kirke er en empirisk synlig kirke, men denne synligheten blir bare synlig dersom forskeren legger til grunn en ekklesiologisk forståelse av hva som regnes som et relevant utsnitt av verden. Som tidligere beskrevet er ekklesiologisk synlighet for Wyller ikke primært et metodologisk spørsmål, men et spørsmål om hvilket hermeneutisk perspektiv forskeren anlegger. Forholdet mellom den empiriske kirkens synlighet som empirisk virkelighet og den usynlige kirkens empiriske manifestasjoner er heller ikke nødvendigvis konsentrisk eller overlappende. Med andre ord er ikke den usynlige empiriske kirke nødvendigvis en del av den synlige kirkens empiriske manifestasjon. Den kan like gjerne finnes helt andre steder og gjerne i direkte motsetning til kirken som organisasjon og institusjon.

## Eksempel på en disability-sensitiv desentrert kirke

Hvis man anlegger et disability-perspektiv på den empiriske ekklesiologien slik den fremtrer i tradisjonell empirisk ekklesiologi, finnes to typer

feltarbeid som lett vil fremstå som selvfølgelige og forståelige for den kvalitativt orienterte ekklesiologisk forskeren. Den ene typen feltarbeid vil være knyttet til hvordan kirkelige praksiser som menigheter og kristne organisasjoner inkluderer eller ikke inkluderer mennesker med funksjonsnedsettelse i sine praksiser. Et eksempel på en slik studie er Mary McClintock Fulkersons studie (2007) av den amerikanske metodistmenigheten Good Samaritan. Et annet eksempel er Ådne Njås teologiske lesning av deltakelsen til mennesker med kognitive funksjonsnedsettelser i gudstjenester (Njå, 2017). En annen type feltarbeid kan være kirkelige praksiser som er bygd opp rundt ønsket om å fremme inkludering av mennesker med kognitive funksjonsnedsettelser. Eksempler på slike arenaer for empirisk feltarbeid kunne være Mariahuset i Oslo eller L'Arche i Frankrike. Inger Marie Lid og Leonora Onarheim Bergsjøs studie av Tomaskirken hos stiftelsen Signo (tidligere Hjemmet for døde) er et eksempel på en slik studie (Lid & Bergsjø, 2017).

Slike studier er viktige for den akademiske refleksjonen rundt funksjonsnedsettelse som kontekst for ekklesiologisk refleksjon. Wyllers kritikk av empirisk ekklesiologi er ikke en kritikk av praksiser som Mariahuset, L'Arche eller Good Samaritan. Kritikken beveger seg på et erkjennelsesteoretisk nivå: det den kritiserer er faren i empirisk orienterte ekklesiologien for å kollapse det empiriske og det teologiske nivået med hverandre. Kritikken er derfor rettet mot den empiriske ekklesiologiske forskningen, inkludert disability-ekkleiologiske studier. Når den ekklesiologiske forskeren overtar allmennhetens forstillinger om hvilke steder som umiddelbart forstås som kirkelige, overses og undergraves det kreative potensialet ved teologien. For kanskje oppstår kirken, teologisk sett, helt andre steder enn der man allment kaller den for «kirke», også i disability-ekkleiologien?

Hvis man anlegger et disability-perspektiv på Wyllers kritikk av tradisjonell empirisk ekklesiologi, innebærer dette at en empirisk tilnærming til ekklesiologisk refleksjon ikke bare vil orienteres mot menigheter og steder som Mariahuset og L'Arche. Det å lete etter den desenterte kirken i et disability-perspektiv vil innebære å vende forskerblikket mot alle steder i samfunnet hvor livskrefter og aktørskap fremmes. Disability-ekkleiologiens usynlige kirke – en disability-sensitiv desentrert

kirke – er derfor, rent empirisk, alle steder hvor mennesker som lever med funksjonsnedsettelse, fremstår som subjekter med egne stemmer og kropper. Et forslag til en identifikasjon av Wyllers desentrerte kirke i et disability-perspektiv kan være Marte Wexelsen Goksøyr's opptreden på Nationaltheatret, der Goksøyr med et barn i armene fremfører diktet «Voggesang for ein bytting» av Halldis Moren Vesaas.

*Bysse bysse stort stygt barn.  
Troll blir du kalla med rette.  
Digraste gryta må hengast i jarn  
om du skal få din mette.  
Vogge du ligg i er snart for trang,  
du kavar og skrik og vil op i mit fang.  
Tung er du, tung – og natta er lang  
for den som må bysse ein bytting.*

*Du er ikkje barnet mit,  
men eitt som er på meg tvinga.  
Mit barn var lite og vent og blidt  
og vernde så mjukt mot bringa.  
Alla som ser deg, gir meg det råd  
at eg burde plaga deg, lugge og slå,  
så vart du vel henta, så kunne eg få  
tilbake det barnet eg miste.*

*Bysse bytting stor og stygg  
– sjå ikkje såleis på meg.  
Eg skal ikkje slå deg, ver du trygg,  
og ingen ska ta deg frå meg.  
Den andre er kvarmanns gull der han er,  
men du, du er hata av alle her,  
så trengst det da vist at eg har deg kjær.  
– No trur eg du endeleg sovnar.*

Gjennom å lese diktet med et barn i armene gestalter skuespilleren et av kristendommens mest kjente visuelle og fromhetsmessige motiver, nemlig Maria med barnet. Maria med barnet inngår tradisjonelt i

en inkarnasjonsteologisk fortelling hvor Jesusbarnet og Maria danner en kroppslig og relasjonell ramme rundt den kristne gudens menneskekropp. Altertavler, statuer og malerier av Maria med barnet *snakker* ikke bare verbalt om Guds menneskebliven, men *gjør* performativt Guds menneskebliven i en form som er direkte overførbar til allmenne menneskelige erfaringer: Slik alle mennesker blir født av en kvinne, ble Gud født av en kvinne. Slik alle mennesker har en mor, hadde Gud en mor. Slik alle mennesker en gang har vært barn, var Gud et barn.

Når Goksøyr leser diktet på Nationaltheatrets scene, sammenstilles to elementer:

- 1) Diktet, skrevet i første person entall, fremføres av et menneske som lever med Downs syndrom. Det skjer slik en performativ sammenstilling mellom personen i diktet og personen som fremstiller diktet.
- 2) Denne performative kroppen spiller en mors kropp ved at Goksøyr bærer en dukke i favnen. Fremføringen kan leses som en gestaltning i kropp og ord av en «Jomfru Maria med Downs syndrom» som bærer «Jesusbarnet med Downs syndrom» i armene sine.

Men Goksøyr («Maria») synger ingen lovsang hvor Gud takkes, slik vi finner hos Lukas (Luk 1, 47–55), men en alternativ og menneskelig voggesang – diktet «Voggesang for ein bytting».

Goksøyr's fremstilling destabiliserer den inkarnasjonsteologiske og folkelige fromhetsmessige narrative og visuelle koblingen mellom *generelle* menneskelige mødre og Gudsmoderen, menneskelige barn og Jesusbarnet. For det barnet som trer frem i gestaltningen, er ikke et universelt barn eller et barn som formidler en presumptiv universell glede over moderskapet. Diktet «Voggesang for ein bytting» er en vond tekst. Barnet som beskrives i diktet, bryter med forståelsen av hvordan et barn skal være og oppføre seg. Prisen som betales for bruddet med normaliteten, er at barnet av omgivelsene (og av moren selv) omtales som «stygt», «troll», «du kavar og skrik». Ja, bruddet er så radikalt at selve relasjonen står på spill, ettersom det eksisterende barnet ifølge diktet ikke er morens sanne barn, men «eitt som er på meg tvinga». Forestillingen om

det «sanne» barnet er hos diktets jeg-person konstituert av alt det som det eksisterende barnet ikke er, nemlig «lite og vent og blidt». Ifølge morens stemme i diktet er summen av disse karakteristikkene at barnet ikke er menneskelig, men «en bytting», det vil si at det tilhører de underjordiske. Umenneskeliggjøringen av barnet legitimerer omgivelsenes fysiske vold mot det annerledes barnet: «Alla som ser deg, gir meg det råd at eg burde plaga deg, lugge og slå». Jeg-personen i diktet går så langt som å omtale barnet som bryter med normaliteten, som «hata av alle her», og i siste vers gjentar hun trusselen om fysisk vold, selv om den ledsages av en forsikring fra moren («ver du trygg») om at den ikke (i hvert fall i kveld) skal bli til virkelighet.

I Goksøyr's fremføring blir barnets uforståelighet som «vanlig» barn performativt forvandlet fra å handle om generell nattevåk og kolikk til å handle om fortidens og samtidens diskriminering og avhumanisering av mennesker som lever med Downs syndrom. Bruddet med forventningen om normalitet er derfor ikke knyttet til moderskapets allmenne slit. Noen mennesker – både fødte og ufødte – rammes særlig og på en spesi-fikk måte av at de bryter med samfunnets forestillinger om normalitet. Det å kalle noen et «barn» tilsier ikke at vedkommende hører inn under en naturgitt, universell kategori, men er et resultat av en diskursiv for-handling om hva som skal kunne kalles et barn. Diktet er et *in medias res* innblikk i forhandlingene om barnets menneskestatus, sett gjennom diktets ulike stemmer (morens og morens gjengivelse av omgivelsene). Slik viser diktet at det barnet som er annerledes – eksempelvis ved å ha Downs syndrom – i vår kultur står fare i for å bli umenneskliggjort og bli et legitimt objekt for vold. «Skuespiller», «alle», «moderen» eller «barnet» er diskursive kategorier, ikke statiske. Bak og i forkant av disse tilsynelatende nøytrale begrepene finnes det seleksjonsmekanismer som allerede har avgjort hvem som passer inn i kategoriene «skuespiller» og «barnet». Et avgjørende forhold for disse seleksjonskriteriene er i hvilken grad de ulike karakterene makter å innordne seg i en forestilling om normalitet, eksempelvis kognitivt funksjonsnivå. Goksøyr – forstått som en alter-tavle som viser Maria med Jesusbarnet – kan leses som en avsløring av «moderskapet» og «barnet» som begreper som på ingen måte kan sies å utgjøre nøytrale, naturlige eller universelle kategorier.



Goksøyr sin fremføring er i seg selv et sterkt uttrykk for hvordan mennesker som lever med Downs syndrom, kan være kunstnere. Uttrykket trenger selvsagt ingen ekklesiologisk tolkning – det hviler på sin egen kunstneriske integritet. Men som ethvert annet menneskelig uttrykk er det dypest sett hermeneutisk åpent og derfor tilgjengelig for tolkninger som går på utsiden av og overskrider avsenderens opprinnelige intensjon, kontekst og horisont. En ekklesiologisk tolkning av Goksøyrs uttrykk – altså som en iscenesettelse av Maria med Jesusbarnet – tilfører uttrykket en idéhistorisk dimensjon der den vestlige kulturens kanskje mest kjente uttrykk for mor–barn–kjærligheten (Maria og Jesusbarnet) forskyves fra å være en representasjon av generelle menneskelige erfaringer til å bli en avsløring av at det «allmenne» og barnet som noe «naturlig» ikke er nettopp det. En ikke-diskursiv forståelse av «barn» og det «allmenne» er uttrykk for en privilegert posisjon hvor menneskelig mangfold er begrenset til ikke å inkludere erfaringen av potensiell umenneskeliggjøring, det vil si det å ende opp i kategorien «bytting». I stedet for å godta en slik avgrensning av hva menneskelig mangfold kan romme, insisterer uttrykket på at hvis Maria skal representere det allmennmenneskelige, så må denne forståelsen også romme dem hvis menneskelighet blir trukket i tvil av omgivelsene. Goksøyr gestaltet som Maria kan leses som en forhandling av hvem som kan tilhøre kategorien «menneske». Denne forhandlingen skjer gjennom bruken av et av den empiriske kirkens mest kjente motiver for religiøs (visuell og narrativ) representasjonen av moderskap, å være barn og menneskelighet (Maria med barnet). Bruddet med denne representasjonen skjer ved at morens kjærlighet til barnet er vaklende, og barnets status som «barn» er utvetydig. Slik skjer det et brudd med den tradisjonelle Maria-skikkelsen (som en udelt kjærlig mor) og Jesus (som utvetydig identifiseres som «menneskebarnet»). Bruddet synliggjør at bak – eller i forkant av – etableringen av «alle», «barn», «moren» og «Messias» som nøytrale og naturlige kategorier, foregår det en seleksjon av hvem som kan tilhøre disse kategoriene, og hvem som er «bytting» eller «barn».

Dette bruddet inviterer til videre hermeneutisk refleksjon som fortsetter inn i de bibelske tekstene, som en disability-kritisk hermeneutikk: Hvis Goksøyr er moder Maria, hvilken sønn (Sønn) trer da frem i lesningen av tekstene om Jesus? Jesu Messias-identitet er da ikke kun gjenstand

for en forhandling mellom hans tilhengere (i evangeliene kalt «disiplene») og motstandere («fariseere») og alle midt imellom («folkemengden»). Forhandlingen om hvilken sønn (Sønn) Jesus er, er diskursivt formet av allerede fastlagte kulturelle kategorier. Hvis Guds menneskeliggjøring gjennom inkarnasjonen virkelig skal speile menneskelig mangfold, må Jesusbarnet dele kår som har blitt mennesker med kognitive funksjonsnedsettelse til del, nemlig en risiko for å ikke å bli gjenkjent som det de har potensiale for. Hvis et disability-kritisk perspektiv brukes for å spørre hva som står på spill i spørsmålet om Jesus blir gjenkjent som «Gud sønn» eller en «omreisende predikant som hevder å være Guds sønn», åpnes det opp et større og mer risikabelt landskap enn det som vanlige skisseres i kristologien. Det som står på spill, er ikke valget mellom å bli gjenkjent som «Guds sønn» eller «omreisende predikant som hevder å være Guds sønn», men mellom å være menneske eller ikke-menneske, det vil si en «bytting». Hvis påstanden i Nikenum om at Jesus er fullt menneske og Gud på samme tid, er sann, må Jesu menneskelighet også romme muligheten for å bli – lik barnet i «Voggesang for en bytting» – utpekt som ikke-menneske. Skal kristologiens forståelse av menneskelighet romme menneskelig mangfold, handler det som står på spill i spørsmålet om Jesu to naturer, ikke bare om frykten for at Jesu menneskelighet skal bli «sugd» opp i hans guddommelighet, slik kirker med en monofysittisk kristologi lærer.<sup>2</sup> Det som står på spill i tonaturlæren, er like mye at Jesu menneskelighet også innebærer en sårbarhet for at denne menneskeligheten diskursivt blir konvertert til umenneskelighet, fordi hans måte å være menneske på ikke samsvarer med den personen som trer frem som et forståelig menneske. Forhandlingen i bibeltekstene (og videre kristologiske diskusjoner) er derfor ikke bare om Jesu guddommelighet kontra hans menneskelighet, men om hans menneskelighet kontra umenneskelighet. Lest med Goksøyr («Maria») som hermeneutisk linse kan Jesu offentlige virke, slik evangeliene beskriver det, forstås som en forhandling mellom det å være forstått som en Guds sønn eller som en bytting, det vil si en

---

2 Dette ble avvist av vestkirken på konsilet i Kalkedon i år 451.

som settes utenfor menneskefellesskapet. Korsfestelsesscenen er i dette perspektivet en utløsning av den volden som inntreffer når grensen for hva normaliteten kan romme, krysses. Jesus går i løpet av sitt tre år lange offentlige virke fra å være «barn» til å bli «bytting». Han er sønnen (til Maria) som hevder å være Sønnen (til Gud), som ender opp som ikke-sønn («Korfest ham! Korsfest ham!»). Men i motsetning til i diktet av Moren Vesaas skjer det i påskens fortelling ingen tilbakeholdelse av truselen om volden som denne endringen av sosial kategori legitimerer. På Golgata fullbyrder Jesu omgivelser (fariseerne og de skriftlærde) rådene de ifølge kulturen er blitt gitt om hvordan byttinger skal behandles: «eg burde plaga deg, lugge og slå».

## Disability-ekklesiologien og den desentrerte kirke

Som nevnt innledningsvis er en disability-teologi rik på ekklesiologiske refleksjoner. Utviklingen av en disability-sensitiv desentrert kirke skjer ikke i et ekklesiologisk vakuum. Jeg skal i det følgende velge ut to aspekter ved disability-ekklesiologien og drøfte lesningen av Goksøyr som et eksempel på desentrert disability-ekklesiologi opp mot disse. Disse to aspektene er for det første integrering som mål for disability-ekklesiologien og for det andre syn på liturgisk autonomi hos mennesker med funksjonsnedsettelse. Hensikten med lesningen er å vise hvordan en utvidelse av forståelsen av hva som anses som egnede empiriske felt for disability-ekklesiologien, kan bidra til teoretisk nyskapning. En destabilisering av vante forestillinger om hvordan man innenfor empirisk orienterte disability-ekklesiologier leter når man ser etter steder som egner seg for feltstudier for empirisk ekklesiologi, kan bidra til å utvide hvilke menneskelige erfaringer som legges til grunn i disability-ekklesiologien.

## Inkludering

Sentralt i ulike disability-ekklesiologier står tanken om den menneskerettslige og teologiske nødvendigheten av integrering av mennesker med ulike former for kognitiv funksjonsnedsettelse i menigheten. Ulike

teologer legger vekten ulike steder. Hos Inger Marie Lid (Lid, 2017, 2016)<sup>3</sup> er integrering skrevet frem først og fremst som et menneskerettslig perspektiv. Ved å plassere mennesker med funksjonsnedsettelse på fysiske steder utenfor storsamfunnets arenaer blir tilrettelegging av rom uttrykk for i hvilken grad medborgerskap skal være knyttet til et spesifikt funksjonsnivå. Som Lid skriver: «For 40 år siden var det sjelden å se en rampe og et toalett for rullestolbrukere, i dag er disse konkrete uttrykkene for tilgjengelighet en del av fellesrommene og signaliserer inkludering og likeverd» (Lid, 2017, s. 52). Hvis kirken vil være en folkekirke, så må kirkens folk også inkludere mennesker med funksjonsnedsettelser (Lid, 2016). Kirkerommet blir i dette perspektivet et eksempel på slike fellesrom som må være reelt tilgjengelige for hele folket. En empirisk analyse av hva som må til for at inkludering skal kunne skje, er beskrevet i Torill Edøys *En kirke for alle – Funksjonshemmede i kirken* (2000), basert på Edøys intervjuer med mennesker som både har et aktivt forhold til kirken og kristne organisasjoner, og som lever med ulike former for funksjonsnedsettelser.

I Thomas Reynolds' (2008) og Nancy Eieslands (1994) ekklesiologiske refleksjoner står også integrering og inkludering i sentrum, sett fra bibelfaglige perspektiver. Reynolds argumenterer bibelteologisk for hvorfor kirkelige praksiser må tilrettelegges for alle funksjonsnivåer. Hvis kirken (ifølge Paulus) er en kropp (1. Kor 12) som trenger alle sine deler for å fungere, så betyr dette at «excluding one member of the body of Christ mars its image» (Reynolds, 2018s, s. 237). Den enheten som inkludering av mennesker med ulike funksjonsnivåer i kirkelige praksiser uttrykker, gjenfinnes i kroppen som bibelsk kjernemetafor for hva kirken er. Hos Eiesland finnes liknende begrunnelser, også med henvisning til 1. Kor 12. Hun betoner sterkere enn Reynolds den kontinuerlige omvendelsen til å tro på Gud som en funksjonshemmet Gud. Dette er ikke kun en oppgave for mennesker som selv lever med funksjonsnedsettelse for å skape en

---

3 Inger Marie Lids ulike arbeider har ulike fokus. Det er derfor ikke rettferdig mot mangfoldet i hennes arbeid å plassere henne utelukkende innenfor et menneskerettighetsperspektiv på inkludering. I doktorgradsarbeidet fra 2012 arbeider hun også med en systematisk-teologisk drøfting av funksjonsnedsettelse (se særlig Lid, 2012, s. 172–156). Dette er utdypet i Lid (2017) «Livets mangfold som gave og oppgave» (i Holte, Jensen & Mjaaland (Red.) (2017), *Skapelsesnåde – festskrift til Svein Aage Christoffersen*. Oslo: Novus forlag).

symbolsk kontekstuell representasjon, men en kollektiv oppgave for *alle* kirkens medlemmer.

Integrering i storsamfunnets rom, symboler og praksiser som en strategi for å skape rettferdighet for mennesker som lever funksjonsnedsettelse, er uten tvil en svært effektiv og viktig metode for å skape endring. Dette er også en strategi man kan gjenkjenne fra mange andre grupper som har erfart ekskludering, som skeive eller kvinnelige teologers kamp for ordinasjon. Lids, Reynolds' og Eieslands ekklesiologiske arbeider er derfor metoder for å skape rettferdighet i praksis. I lys av dette kapitlets forsøk på å skrive frem en desentert disability-ekkesiologi blir det derfor et spørsmål hva forholdet er mellom et disability-perspektiv på den desentrerte kirken og integrering som tema i disability-ekkesiologien.

En forskjell er at det skjer en destabilisering av hvilke menneskelige erfaringer som gjøres relevante for ekklesiologisk forskning. Mens tradisjonell disability-ekkesiologi tar utgangspunkt i kirken som empirisk størrelse, og vurderer i hvilken grad slike steder er åsteder for inkludering eller ekskludering av mennesker med funksjonsnedsettelse, gjør en disability-sensitiv desentert ekklesiologi prinsipielt *hele verden* relevant for ekklesiologisk forskning. Denne utvidelsen av det epistemologiske grunnlaget for disability-ekkesiologien har både styrker og svakheter som er tett sammenknyttet. Utvidelsen av hvilke livserfaringer og praksiser som er relevante for disability-ekkesiologi, avstår fra å forstå spørsmålet om rettferdighet bare som et spørsmål om å oppnå deltakelse i de kirkelige praksisens som rent empirisk finnes. En desentert disability-ekkesiologi tolker spørsmålet om integrering i et utopisk perspektiv; forskeren kan aldri vite hvor kirken er. Kirken blir til – også rent empirisk – gjennom en tolkning av det allmenne i et ekklesiologisk perspektiv. En desentert ekklesiologisk tenkning tilfører derfor tradisjonell disability-ekkesiologi et kirkekritisk perspektiv og åpner for en ekklesiologisk refleksjon, også i møte med de menneskene og de praksisene som ikke rommes av det som empirisk sett kalles kirke. Denne kirkekritikken handler ikke bare om kritikk av manglende rullestolramper eller ableistiske metaforer, men også om hvilke livserfaringer og praksiser som regnes som relevante for det «kirkelige». Integrering handler i den desentrerte disability-ekkesiologien om å integrere andre livserfaringer i ekklesiologien, ikke bare om

å integrere mennesker med nedsatte funksjonsevner i den synlige empiriske kirken. Teologisk innebærer utvidelsen av ekklesiologiens epistemologiske grunnlag et krav om å gjøre første trosartikkel – Gud har skapt *verden* – til ekklesiologiens utgangspunkt. Verden er ekklesiologiens subjekt. Disability-eklesiologiens engasjement for rettferdighet tar derfor utgangspunkt i alle måter mennesker med nedsatte funksjonsevne finnes i verden på, ikke kun de måtene som sammenfaller med eksisterende kirkelige uttrykk.

En svakhet ved utvidelsen av disability-eklesiologien ligger tett opptil dens styrker. Det er grunn til å spørre om en teologisk tolkning av fenomener som anses seg som rent sekulære, kan føre til at denne tolkningen oppleves som kolonialistisk. Det er en hårfin balanse mellom hermeneutisk appropriasjon og inkludering, fordi en intensjon og måten den lander hos mottaker på, aldri er overlappende. Det å forsvare en desentert ekklesiologisk tenkning innebærer å være forankret i en forståelse av at teologisk arbeid er et spørsmål om hermeneutikk, ikke ontologi (Tanner, 1997). Man må fastholde: Goksøyr har stått på Nationaltheatrets scene og fremført et dikt. Tolkningen av hendelsen som en ekklesiologisk hendelse, er forskerens, ikke hennes. Denne tolkningen endrer ikke det rent sekulære særpreget ved hendelsen; den er ikke ekklesiologisk interessant fordi den nesten er en kirke. En fremføring på Nasjonalteateret er ikke kirke. Det ikke-kirkelige og sekulære særpreget ved hendelsen må fastholdes: Uten dette vil verdens integritet krenkes ved at den kristeliggjøres. Når dette skjer, gis den andre trosartikkelen (Om Jesus Kristus) en epistemologisk forrang foran de to andre trosartiklene. Det er nettopp fordi hendelsen ikke er en del av den synlige empirisk kirken at hendelsen er ekklesiologisk interessant. Det å tolke noe som ekklesiologisk er ikke det samme som å si at hendelsen «egentlig» er en kirke, men at dette er en av de potensielt uendelige måtene å tolke den gudsskapte verdenen på.

## Syn på autonomi hos mennesker med kognitiv funksjonsnedsettelse

Det er imidlertid et punkt hvor en disability-sensitiv desentert kirke og en disability-tenkning om kirkelige praksiser utfordrer hverandre på mer

direkte vis. Dette handler om synet på autonomi, særlig når det er koblet til deltakelse i kirkelige praksiser. Teologen og presten Ådne Njå har gjennom flere år feiret gudstjeneste sammen med en speidergruppe bestående av voksne med kognitiv funksjonsnedsettelse, hvor speiderne har fungert som ministranter (Njå, 2017).

Til grunn for Njås fortolkning av speidernes rolle ligger en vilje til å skape en teologi som også kan romme mennesker med radikale kognitive funksjonsnedsettelse. En slik teologi kan ikke forutsette eller praktisere et syn på menneskene som handlende og vurderende, men må fastholde mennesket som mottakende. En måte å praktisere dette menneskesynet på i liturgien er å nedtone betydningen av enkeltpersonen (ministrant, prest) som selvstendig aktør; det å være menneske er å være mottaker av Guds nåde, verd, ord og gester formidlet gjennom en tradisjon.

Det er all grunn til å være enig med Njå i at vestlig filosofisk tenkning har gjort det autonome subjektet til et udiskutabelt sentrum. Han har uten tvil rett i at dette menneskesynet er problematisk for mennesker med både uten, med eller med radikalt nedsatt funksjonsnedsettelse. Sårbarhet – i alle former – er en allmenn erfaring. Likevel er det problematisk når de praktiske konsekvensene av en teologi som vil inkludere mennesker med funksjonsnedsettelse, paradoksalt nok blir en måte å minimere det kreative og selvstendige bidraget til mennesker med kognitive funksjonsnedsettelse på. For Njå er det viktig at speidergruppens liturgiske deltakelse på ingen måte skal være «presterende og selvutfoldende» (s. 15). Det er svært viktig at speiderne har de samme oppgavene hver gang, slik at «ingenting fremsto som prestasjoner», og at man «nedtoner det personlige, selvvalgte og kreative» (s. 15). Njå observerer at speiderne selv er opptatt av egen fremtreden i liturgien, noe som kommer til syne i form av spørsmålene «Var det bra? Var jeg bra?» (s. 8). Njå tolker slike spørsmål som behov for «selvbekreftelse, som de fleste i vår humanistiske kultur er dominert av» (s. 8). Selv om Njå anerkjenner at slike behov for tilbakemelding egentlig er uttrykk for «behovet for aksept og kjærlighet (s. 8)», så er det viktig for ham å veilede dem til en forståelse av at deltakelse handler om en «mer dyptgripende personbekreftelse» (s. 8) som «betyr å miste seg selv inn i aksepterende og nådefulle relasjoner» (s. 8).

I møte med de praktisk-liturgiske konsekvensene av Njås teologi er det grunn til å spørre hvorfor oppgjøret med en problematisk arv skal plasseres hos dem som er blitt rammet av den. For dem som på grunn av kjønn eller klassesilhørighet historisk sett aldri har hatt muligheten til å stå frem i verden som handlende subjekter, er en forståelse av mennesket som primært mottakere – enten av Guds nåde eller av samfunnets diskurser – ikke nødvendigvis frigjørende (Benhabib, 1992, s. 214). Innenfor feministteologien formulerer Valerie Saiving presist hvordan menneskets samfunnsmessige vilkår i verden og teologiens syn på mennesket må ses i sammenheng. Saiving viser i den klassiske feministteologiske artikkelen «The human situation: a feminine view» (1960) at diskusjonen om hvilken posisjon mennesket gis i gudstjenesten, ikke kan ses uavhengig av hvilken posisjon disse menneskene har i samfunnet for øvrig. Saivings perspektiv er feministteologisk. Hun viser at synd som aktiv handling betyr ulike ting fordi kvinner og menn historisk sett har blitt tillagt ulike muligheter for handling i verdenen utenfor liturgien. Så lenge kvinner ikke primært blir oppfordret til å være handlende subjekter, kan kvinners synd ikke primært forstås som handling, men heller som unnlattelse av handling.

En applikasjon av dette perspektivet på Njå tvinger frem et spørsmål om hvem som har tilgang til å handle kreativt, selvvalgt og individuelt både *i og utenfor liturgien*. Når tilgangen på synlighet og subjekt-status utenfor liturgien er så ulik for presten og mennesker med nedsatt kognitiv funksjonsnivå, kan man da stille det samme kravet til at liturgisk deltakelse skal være «ikke-presterende», «ikke-kreativ», «ikke-selvvalgt»? Njås liturgiske disability-praksis står i fare for å gjøre funksjonshemmedes deltakelse i kirkelige praksiser til «edle syndebugger» som gjennom ikke-prestasjonsorientert og «forsvinnende» nærvær skal gjøre opp for hundre år med vestlig autonomisentrert filosofi. I denne tenkningen tar den ikke-funksjonshemmede presten på seg byrden av å være gudstjenestens leder, som *i praksis er synlig, individuell og representativ* i kraft av å være prest og predikant. Innenfor en liturgisk tenkning rundt deltakelsen til mennesker med kognitiv funksjonsnedsettelse må man ta inn over seg at liturgi aldri feires i et maktmessig, synlighetsmessig eller representativt vakuum, men er et sted der makt utfordres eller fastholdes. Uten denne innsikten kan en slik liturgisk tenkning stå i fare for i



praksis å befeste og videreføre den asymmetrien mellom mennesker med og uten kognitiv funksjonsnedsettelse som Njå gjennom sin liturgiske praksis ønsker å øve motstand mot. Er den kirkelig ansatte uten funksjonsnedsettelse sin tiltro til egen udiskutable rett til å avfeie personer med funksjonsnedsettelse sine behov for tilbakemelding som et utslag for «selvbekreftelse» et uttrykk for at noen mennesker anses som «B-mennesker», som trenger tolkning av sitt eget nærvær og deltakelse for å delta i gudstjenesten på «rett måte»?

Det er derfor en direkte motsetning mellom Njås perspektiv og den ekklesiologiske lesningen jeg har gjort av Goksøyr. Goksøyr deltar i kraft av å være profesjonelt utdannet skuespiller. Hun «forsvinner» ikke, men fremstår heller som et kreativt individ som kommer med et unikt bidrag som ikke kan reduseres til noe hun har blitt fortalt at hun skal gjøre, enten av en liturgisk tradisjon, en prest eller noen andre. Å stå på Nationaltheatrets scene er i aller høyeste grad en prestasjon. Svært mange mennesker som lever uten kognitiv funksjonsnedsettelse ville ikke ha de profesjonelle eller eksistensielle forutsetningene for å gjennomføre en slik kunstnerisk prestasjon. Hvorfor skal ikke en ekklesiologisk tenkning om funksjonsnedsettelse også kunne romme denne type aktørskap og oppvisning av autonomi? Hvorfor skal søkningen etter aktørskap være et mindre filosofisk (og etisk) legitimt prosjekt for mennesker som lever med kognitiv funksjonsnedsettelse, all den tid mennesker med ikke-kognitive funksjonsnedsettelser har tilgang til svært mange statsinitierte plattformer (utdanning) eller sivilsamfunnsmessige plattformer (litteratur, kunst, aktivisme, sosiale medier) for å skape og fremme menneskers autonomi og kreativitet? Å forstå vektlegging av behovet for aktørskap og autonomi som kun en videreføring en filosofisk arv som i for stor grad vektlegger subjektivitet, overser de sosiale og politiske maktmessige kontekstene som kirkelige praksiser skjer i. I stedet kan man snu på forholdet mellom arv og funksjonsnivå, og hevde at en disability-sensitiv lesning av kirkelige praksiser må ha et særlig blikk for – og legge til rette for – det kreative, selvstendige bidraget til mennesker med kognitive funksjonsnedsettelser. En måte å gjøre dette på er å lage slike muligheter i liturgien. En annen måte er å utvikle teologiske perspektiver – eksempelvis ideen om kirken som desentrert – som gjør de kreative uttrykkene til mennesker

med kognitive funksjonsnedsettelse (som Goksøyr på Nathonaltheatret) relevante for ekklesiologien som helhet.

## Oppsummering

Dette kapitlet er et bidrag til disability-eklesiologien. Bidragets hensikt er ikke å beskrive hvordan arenaer som menigheter eller øvrige kirkelige praksiser inkluderer eller ekskluderer mennesker med funksjonsnedsettelse. Slike studier er i seg selv verdifulle og fører uten tvil til økt bevissthet og endring, slik at kirkelige praksiser kan bli arenaer for reell inkludering av mennesker som lever med ulike former for funksjonsnedsettelse.

Dette kapitlets hensikt har vært å vise at disability-eklesiologien er i samsvar med teoretisk og metodisk ekklesiologisk nyskapende arbeid, Trygve Wyllers desentrerte kirke. Dette grepet åpner opp for å tolke sekulære praksiser – som en teaterforestilling – som relevante for ekklesiologisk teoridannelse. Jeg har løftet frem et eksempel på en slik hendelse som kan forstås som en desentrert kirke, nemlig Marte Wexelsens Goksøyrers fremføring av «Voggesang for ein bytting» på Nationaltheatrets scene. En tolkning av Goksøyr som Maria med Jesusbarnet kan berike disability-eklesiologien gjennom både å bekrefte og utvide mer tradisjonelle bidrag.

## Referanser

- Edøy, T. (2000). *En kirke for alle – funksjonshemmede i kirken*. Oslo: Verbum.
- Eiesland, N. (1994). *The disabled God: Toward a liberatory theology of disability*. Nashville, TN: Abington Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge.
- Fulkerson, M. M. (2007). *Places of redemption. Theology for a wordly church*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Healy, N. M. (2000). *Church, world, and the Christian life: Practical-prophetic ecclesiology*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Ideström, J. (2015). *Ecclesiology in the trenches: Theory and method under construction*. Church of Sweden Research series, nr. 10. Eugene, OR: Pickwick Publications.

- Lid, I. M. (2012). *Likeverdig tilgjengelighet? En drøfting av menneskesyn og funksjonshemming med vekt på etiske problemstillinger knyttet til universell utforming, mangfold og deltagelse*. (Doktoravhandling). Oslo: Universitet i Oslo.
- Lid, I. M. (2016). Hva må kirken vite om funksjonshemming? *Nytt norsk kirkeblad*, 5, 7–15.
- Lid, I. M. (2017a). Medborgerskap i spennet mellom ekskludering og inkludering. I I. M. Lid og T. Wyller (Red.), *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Lid, I. M. (2017b). Livets mangfold som gave og oppgave. I Holte, Jensen & Mjaaland (Red.), *Skapelsesnåde – festskrift til Svein Aage Christoffersen*. Oslo: Novus forlag.
- Lid, I. M. & Bergsjø, L. O. (2017). Kontekstuell teologi. I I. M. Lid (Red.), *Diakoni og velferdsstat – utvikling av en diakonal praksis i samspill med myndigheter, sivilsamfunn og borgere*. Oslo: Gyldendal.
- Njå, Å. (2017). De makalause og en makeløs Gud. *Norsk teologisk tidsskrift*, 6(3). <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2017-03-05>
- Reynolds, T. (2008). *Vulnerable communion. A theology of disability of hospitality*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.
- Scharen, C. (2011). *Explorations in ethnography and ecclesiology*. Cambridge, England: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ward, P. (2012). *Perspectives on ethnography and ecclesiology*. Cambridge, England: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Wyller, T. & Heimbrock, H.-G. (2019). Challenging ecclesiological tradition. *International Academy for Practical Theology Conference Series*, 1(1), 129–137.
- Wyller, T. (2017). Mellom Lampedusa og Luther. I S. Holte, R. Jensen & M. T. Mjaaland (Red.), *Skapelsesnåde – festskrift til Svein Aage Christoffersen* (s. 407–423). Oslo: Novus forlag.
- Tanner, K. (1997): *Theories of culture. A new agenda for theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Saiving, V. G. (1960). The human situation: A feminine view. *The Journal of Religion*, 40(2), 100–112. <https://doi.org/10.1086/485231>

