

Om Religiøse Følelser og deres Teologiske Værd

Hvordan forstå kristne affeksjoners positive betydning for lære og praksis?

John Daniel L. Andersen
Høyskolen for Ledelse og Teologi

ABSTRACT

The purpose of this article is to give a constructive proposal on how to understand the role of Christian affections in theological reflection and work with systematic theology. Recent decades have seen an increased interest within different academic disciplines, including theology, in the topics of emotions, feelings, and affections, and their significance for human rationality. In a Norwegian theological context, the question of the significance of Christian affections is accentuated by the 250th anniversary of the revivalist and social reformer Hans Nielsen Hauge (1771-1824). Within Pentecostal theology, a consensus has emerged that Christian affections are necessary for right doctrine and right practice to be sustained coherently. However, more work is needed to spell out their relationship in detail. In the first part of the article, I will present a theological understanding of Christian affections, based on the work of Steven Land and Simeon Zahl, exemplified and illuminated by the historical testimonies of Hans Nielsen Hauge and Thomas Ball Barratt. In the second part, I will give my constructive proposal, employing Antonio Damasio's somatic marker hypothesis to explain how Christian affections and their positive significance for theological reflection can be understood, in that the bodily conditioned emotional markings of mental images function more properly, which enables the theologian to make more rational choices in his or her theological work.

Keywords: Christian affections, Emotions, Hans Nielsen Hauge, Thomas Ball Barratt, Pentecostal systematic theology, Somatic marker hypothesis

INNLEDNING

Ak! du livsalige Kjærlighed! den Sjæl, som er opfyldt med denne himmelske Følelse, han kjender dens Værd, han veed ikke med sin Fornuft at forklare denne Herlighed, men han veed at det er en Herlighed af den eenbaarne Søn fra Faderen, fuld av Naade og Sandhed; thi alle gode Gaver ere i dens Følge. (Hauge, 1952, s. 112)

De siste tiårene har sett en økt tverrfaglig interesse for følelser,¹ inkludert deres betydning for menneskelig rasjonalitet og adferd, noe som også er synlig innenfor flere teologiske disipliner (Coulter, 2016, s. 1; Dixon, 2011; Scarantino & de Sousa, 2021). På tross av mye uenighet og forskjellige filosofiske og vitenskapelige teorier om følelser, er det likevel berettiget å si at det i dag finnes en generell konsensus på noen områder.² Det er for det første enighet om at følelser og fornuft ikke står i et direkte motsetningsforhold til hverandre, slik det dominerende synet i moderne tid har vært.³ Det er også enighet om at de fleste følelser er rettet mot et objekt; mot *noe* eller *noen*, samt at følelser representerer et eller annet – f.eks. sender signaler om en selv, andre, hva som er viktig, verdifullt, osv. (Nussbaum, 2001). Det er i tillegg en utbredt forståelse for at følelser – som kan inndeles på ulike måter (f.eks. i 12 hovedkategorier: kjærlighet, interesse, glede, redsel, sinne, tristhet, skyld, skam, avsky, forakt, sjalusi, misunnelse⁴) – kan variere mye i styrkegrad og intensitet. Det er også konsensus om at en persons følelser korrelerer med motivasjonsendring, og kan fungere som viktige drivkrefter bak handlingene våre.⁵ Et konkret eksempel på en økt teologisk interesse for følelser, er det nye og fremvoksende feltet for fornyelsesstudier (*renewal studies*), som er særlig opptatt av *affeksjonenes* historiske og teologiske betydning på tvers av den kristne tradisjonen – inkludert for sentrale personligheter som Augustin, Luther, Wesley og Jonathan Edwards (Coulter & Yong, 2016).

I norsk teologisk sammenheng aktualiseres spørsmålet om affeksjonenes historiske og teologiske betydning av 250-års jubileet for Hans Nielsen Hauge (1771-1824), ofte omtalt som «den enkeltpersonen som har hatt størst innflytelse på norsk kirkeliv etter reformasjonen» (Molland & Bloch-Hoell, 2021). Sitatet innledningsvis, som berømmer den «livsalige Kjærlighed» som en «Himmelske Følelse», er hentet fra

¹ I denne artikkelen skjeller jeg mellom *følelser*, *religiøse følelser*, *affeksjoner* og *kristne affeksjoner*. Følelser er et vidt begrep som inkluderer alt fra overfladiske og sporadiske følelser til affeksjoner, som er et smalere begrep som sikter til dype følelser og som kan relateres til viljen. «Religiøse følelser» defineres ofte på en vid måte fra et humanistisk/sosiologisk perspektiv, for eksempel som følelser tilknyttet erfaringer som forstås religiøst (Taves, 2009). En slik vid forståelse av «religiøse følelser» er ikke identisk med hvordan jeg i denne artikkelen forstår kristne affeksjoner, som snarere kan kalles for en bestemt undergruppe av «religiøse følelser». I artikkelen er jeg opptatt av å klargjøre hvordan kristne affeksjoner bør forstås, i og med at jeg er interessert i å undersøke deres betydning for teologisk refleksjon og arbeid med systematisk teologi.

² Se oppsummering hos Scarantino & de Sousa, 2021, paragr. 11, som følgende punkter er hentet fra.

³ For en klargjørende historisk gjennomgang om syn på følelser (emotions), passions og affections, se Dixon, 2011.

⁴ For en slik kategorisering, som er delvis sosialt og kulturelt betinget, se Normann-Eide, 2020.

⁵ For en sterk vektlegging av følelser som viktige drivkrefter bak både handling og moralske tenkning, jf. den velkjente filosofiske diskusjonen mellom David Hume og Immanuel Kant, se Haidt, 2008.

Hauges bok, *Om Religiøse Følelser og deres Værd*, som også tittelen til denne artikkelen spiller på. Kirkehistoriker Bernt Oftestad skriver i forbindelse med Hauge-jubileet at det er vanskelig å gi en fullgod forklaring på Hauges kristendomsforståelse og hans bemerkelsesverdige virksomhet som vekkelsespredikant og gründer uten å ta mystikeren Hauge og de affektive sidene ved hans teologi på alvor (Oftestad, 2021).

Innenfor akademisk pentekostal teologi, som er den teologiske tradisjonen jeg står i, er det et utbredt syn at *kristne* eller *rette affeksjoner* (orthopathy) er nødvendig for at *rett lære* (orthodoxy) og *rett praksis* (orthopraxy) skal kunne samordnes og opprettholdes på en koherent måte (Andersen et al., 2019; Castelo, 2020; Simmons, 2020; Smith, 2010; Stephenson, 2020; Sæther & Tangen, 2015; Vondey, 2018, s. 9–12; Wilkinson, 2020). Det er pinseteologen Steven J. Lands bok *Pentecostal Spirituality* som har banet vei for dette synet som forutsetter at affeksjoner, lære og praksis henger sammen og gjensidig påvirker hverandre (Castelo, 2020, s. 32; Wilkinson, 2020, s. 119).

Samtidig er mye uklart innenfor pentekostal teologi angående hvordan forholdet mellom affeksjoner, lære og praksis bør forstås i mer detalj. På hvilken måte er kristne affeksjoner (orthopathy) nødvendig for å opprettholde rett lære og rett praksis? Hvilken rolle spiller affeksjoner generelt for teologisk refleksjon? Hvordan kan kristne affeksjoner eventuelt ha positiv innvirkning på arbeid med systematisk teologi? Implisitt i disse spørsmålene ligger også et behov for å avklare hva affeksjoner er, hvordan kristne affeksjoner bør forstås, og hvordan slike følelser eventuelt kan relateres til (tverrfaglig forskning om) følelser generelt. Teologisk arbeid med disse spørsmålene synes viktig, ikke minst med tanke på begrunnelsen for en normativ og teologisk vektlegging av kristne affeksjoner.

Pentekostale teologer nøyer seg ofte med å henvise til Lands bok når det gjelder hvorfor kristne affeksjoner bør spille en viktig rolle for pentekostal kristendom, inkludert lære og praksis.⁶ Land er imidlertid bemerkelsesverdig vag om hvilken konkret innvirkning kristne affeksjoner kan ha for utarbeidelse av lære, hvis noen.⁷ Land begrunner først og fremst affeksjonenes sentrale rolle kirkehistorisk, ved å henvise til pinsevekkelsens første tiår som bar preg av wesleyansk tekning om helliggjørelse, noe som hadde dype røtter i Amerikanske vekkelsesbevegelser på 1800-tallet (Land, 2010, s. 1, 36). Han gir ingen detaljert forklaring på sammenhengen mellom kristne affeksjoner, lære og praksis. Det samme problemet finnes også hos filosofen James K. Smith, på tross av hans mye verdsatte arbeid med pentekostal epistemologi hvor han i stor grad henviser til, og bygger på, det Land skriver om affeksjoner (Smith, 2010). Smith er blant annet kritisert for å ikke være tilstrekkelig tydelig angående hvilken normativ betydning affeksjoner bør ha for kunnskap.⁸

⁶ Jf. referansene over.

⁷ Jf. Spørsmålene som stilles i review-artikkelen til den amerikanske teologen Harvey Cox (1994), hvor Land svarer følgende: «Affections do not ground theology. Rather, beliefs and actions are integrated in the affections whose source and goal is God. The concern for affections is a pastoral one and represents nothing more high-flown than a recognition that without love all we do or think profits us nothing (1 Cor. 13)» (Land, 1994, s. 13).

⁸ Klaas Bom, som reiser denne kritikken, foreslår derfor at den franske matematikeren og filosofen Pascal kanskje kan anvendes for å klargjøre uklarhetene til Smith (Bom, 2012).

Forskning på affeksjonenes betydning for pentekostal systematisk teologi synes altså mangelfull. I denne artikkelen ønsker jeg å komme med et konstruktivt teologisk bidrag til pentekostal teologi ved å besvare følgende overordnede problemstilling: hvordan forstå kristne affeksjoners (positive) betydning for teologisk refleksjon og arbeid med (pentekostal) systematisk teologi?⁹ En artikkel kan naturligvis ikke ta for seg alle sider av dette spørsmålet, så fokus vil være på noen bestemte funksjoner som etableres i diskusjon med særlig Steven Land, Simeon Zahl og Antonio Damasio, etter følgende plan:

I artikkelens del 1 vil jeg ta utgangspunkt i Lands pentekostale forståelse av kristne affeksjoner, som jeg presenterer og sammenfatter, og som jeg deretter eksemplifiserer med det jeg anser som to relevante historiske vitnesbyrd (H.N. Hauge og T.B. Barratt), sett fra et norsk pentekostalt perspektiv. Hensikten med vitnesbyrdene er ikke bare å gi noen eksempler, men å få en bedre forståelse ved å gi et mer realistisk innblikk i hva kristne affeksjoner er eller kan være (som fenomen betraktet), og hvordan følelsene vi diskuterer kan oppleves og erfares. For å gi et klart mulig innblikk i Hauge og Barratts følelser og opplevelser vil jeg fortrinnsvis sitere primærkildene, fremfor selv å oppsummere og dermed bli et ekstra mellomledd i formidlingen av deres følelser.

Deretter vil jeg bygge på og utvide den teologiske forståelsen av kristne affeksjoner i dialog med den anglikanske teologen og kirkehistorikeren Simeon Zahl, for å klargjøre hvordan en pentekostal forståelse av kristne affeksjoner kan relateres til tverrfaglig forskning på følelser generelt. Zahl fremstår som en interessant dialogpartner fordi han har hentet viktige impulser fra pentekostal teologi med ønske om å hjelpe til med å etablere «conditions for a more fruitful engagement between Pentecostal and charismatic theologies and mainstream academic theology» (Zahl, 2020, s. 5–6).¹⁰ Det jeg anser som Zahls mest verdifulle bidrag – og som jeg aktivt anvender – er hvordan han knytter Den hellige ånds frelsesgierning(er) til affeksjoner og kroppen på en måte som kan bygge bro mellom en pentekostal forståelse av affeksjoner og andre vitenskapelige disipliners forskning på følelser og rasjonalitet.

Ved hjelp av Zahl legges grunnlaget for mitt konstruktive bidrag i artikkelens del 2, hvor jeg anvender Antonio Damasio's «somatic marker hypothesis» (SMH), en av de mest innflytelsesrike teoriene om emosjoner de siste årene, som forklaringsmodell på hvordan vi kan forstå kristne affeksjoners rolle og positive betydning for teologisk refleksjon og arbeid med systematisk teologi. Jeg vil først presentere SMH, ikke bare for å vise hva teorien sier om hvordan menneskelige følelser er en integrert del av kognitive arbeids- og refleksjonsprosesser, men for dernest å se nærmere på noen implikasjoner for systematisk teologi. Min anvendelse av SMH bygger på og avhenger av den teologiske forståelsen av kristne affeksjoner som er etablert i forkant. SMH synes

⁹ Med pentekostal mener jeg at mitt bidrag er situert i en pentekostal tradisjon og pentekostal teologisk diskusjon. Samtidig vil mitt pentekostale svar på problemstillingen gjelde for systematisk teologi generelt (og bør ikke bare forstås som relevant for pentekostale), siden pentekostale mener at affeksjoner har betydning for all teologi. Selv om jeg tar utgangspunkt i en pentekostal forståelse av kristne affeksjoner, så utvides perspektivet i dialog med andre (fag)tradisjoner. Hvorvidt mitt bidrag kan karakteriseres som pentekostalt, hvilket jeg mener, må bli vurdert av andre.

¹⁰ Jf. også review-artikkelen i det ledende pentekostale tidsskriftet *Pneuma* (Harris, 2021), som særlig vektlegger hvordan Zahls fokus på Den hellige ånd gjør boken spesielt interessant for pentekostale.

å kunne forklare i mer detalj hvordan kristne affeksjoner kan forstås ha en indirekte, men positiv innvirkning på den systematiske teologien ved at selve arbeids- og refleksjonsprosessen fungerer mer hensiktsmessig. Konkret handler det om at kroppslige betingede følelsesmarkeringer av mentale bilder (især gudsbildet) fungerer mer riktig eller optimalt, slik at teologen, med sine følelser, evner å ta mer konstruktive og rasjonelle valg i arbeids- og refleksjonsprosessen, hvilket munner ut i systematisk teologi og lære.

Et resultat av dette studiet kan medføre en økt forståelse for kristne affeksjoners betydning for lære og praksis, hvilket er relevant for kirke og menighetsliv, samt en potensielt styrket begrunnelse for teologiske antakelser om tette sammenhenger mellom affeksjoner, lære og praksis.¹¹

DEL 1: HVORDAN FORSTÅ KRISTNE AFFEKSJONER?

Et pentekostalt teologisk utgangspunkt

I del 1 vil jeg ta utgangspunkt i Lands velkjente pentekostale forståelse av kristne affeksjoner, som jeg her presenterer og sammenfatter. Deretter vil jeg trekke frem to historiske vitnesbyrd av Hauge og Barratt, før jeg utvider perspektivet i dialog med Zahl.

Fra et pentekostalt teologisk perspektiv kan kristne affeksjoner forstås som holdninger og følelser som bør karakterisere en kristen, og som motiverer den troendes livsførsel innenfra (Land, 2010, s. 33). Affeksjoner sikter derfor ikke til overfladiske og sporadiske følelser, men dype holdninger som kan relateres til, og inngår i, personens vilje.¹² Noen konkrete eksempler hos Land er «gratitude as praise-thanks-giving, compassion as love-longing, and courage as confidence-hope» (Land, 2010, s. 46) Som allerede nevnt, har Steven Land vært banebrytende for en pentekostal forståelse av kristne affeksjoner. Land tilhørte Church of God i Cleveland, Tennessee, og representerer en pentekostal hellighetsbevegelse influert av wesleyansk tenkning, noe også metodistpresten Thomas Ball Barratt som brakte pinsevekkelsen til Norge og Europa, var preget av (Barratt, 2005). Det er derfor heller ikke overaskende at Land er enig med

¹¹ Det bør bemerkes at flere antakelser som ligger til grunn for denne artikkelen, er belyst og drøftet andre steder. Antakelser om muligheten for å erfare den treenige Gud, troen på Bibelen som Guds autoritative ord, samt min teologiske anvendelse av SMH som forklaringsmodell på hvordan vi kan forstå kristne affeksjoners betydning for menneskelig og teologisk rasjonalitet, mener jeg blant annet kan hente filosofisk støtte fra Alvin Plantingas epistemologiske arbeid med *warrant* (Plantinga, 1993, 2000), hvor Plantinga argumenterer for at vår evne til å komme frem til rett kunnskapskjenning, inkludert teologisk kunnskap om Gud, forutsetter velfungerende kognitive prosesser og egenskaper (proper function).

¹² Jf. hvordan Land beskriver «affections which motivates the heart» (s. 33) og hvordan John Wesley forstod menneskets vilje på en slik måte at viljen inkluderer de ulike affeksjonene, forstått som «the responsive motivating inclinations behind all human action» (Maddox, 2001, s. 14). Også Plantinga tar til orde for at menneskets vilje bør forstås slik at den inkluderer evne til å ta valg («the executive function of will»), samt følelser som kjærlighet og hat («the affective function of will») (Plantinga, 2000, s. 204, note 6).

en metodist, Theodore Runyon, som betonte at kristne affeksjoner er følelser som erfares, og som kommer fra personlig erfaring av reell endring (transformasjon), hvor Gud både er følelsenes opphav og objekt (*telos*) (Coulter, 2016, s. 5; Land, 2010, s. 31–33). Med andre ord kan kristne affeksjoner forstås som dype følelser og holdninger overfor Gud, som Gud vekker eller intensiverer i sammenheng med ekte gudsopplevelser. Ifølge Land kan kristne affeksjoner vekkes (av Gud), og uttrykkes, i sammenheng med kristen lære og kristne praksiser (Land, 2010, s. 1, 128), for eksempel gjennom forkynnelse, bønn, etc. Det at affeksjoner kalles for *kristne*, betyr for Land at affeksjonene korresponderer med hva Bibelen beskriver som rette moralske følelser og holdninger (Land, 2010, s. 33). En pentekostal forståelse av kristne affeksjoner kan derfor sies å forutsette at holdningene overfor Gud og verden, som følelsene representerer, faktisk *er* kristne, og at de dermed teologisk sett må kunne *kvalifiseres* som det.¹³ Begrepet «kristent» er altså en preskriptiv og normativ beskrivelse av affeksjonene. For Land er rette kristne affeksjoner (orthopathy) et sentralt aspekt ved ikke bare pentekostal spiritualitet, men for all kristen religion, og dermed noe som gjelder alle kristne (Cox, 1994, s. 4).

Kristne affeksjoner bør således forstås som et synonym til hellige og rette affeksjoner (Land, 2010, s. 1, 31, 183), og ikke som en empirisk (deskriptiv) beskrivelse av hva mennesker nødvendigvis føler. Her vil jeg legge til at hva som vurderes som «kristent», ifra et tradisjonelt pentekostalt perspektiv, må sees i sammenheng med et skriftsyn som betrakter Bibelen som Guds Ord og øverste norm.¹⁴ Det innebærer blant annet at affeksjonenes objekt og innhold blir avgjørende i en ekstern vurdering av om affeksjonene er kristne.

I og med at jeg står i en norsk pentekostal tradisjon vil jeg ta utgangspunkt i Lands pentekostale forståelse av kristne affeksjoner, slik jeg har presentert og sammenfattet forståelsen ovenfor. I praksis betyr det at det er min egen tolkning og rekonstruksjon av Lands forståelse som jeg bygger videre på og utvider i artikkelen. Jeg vil nå trekke frem det jeg anser som to relevante historiske vitnesbyrd om erfaringer som jeg forstår som fenomenet kristne affeksjoner.

To historiske vitnesbyrd

Det å fortelle personlige vitnesbyrd har alltid vært, og er, viktig for utviklingen av pentekostal teologi. Vitnesbyrd bør derfor anerkjennes som en integrert del av en pentekostal teologisk arbeidsmetode (Archer, 2007; Land, 2010). Vitnesbyrd om erfaringer synes å kunne være til teologisk hjelp, blant annet i tolkning av bibeltekster (Anderson,

¹³ Filosofen William Alston minner oss om at det er atypisk innenfor religiøse og kristne tradisjoner å hevde at gudserfaringer ikke kan bli testet av eksterne teologiske kriterier (Alston, 1993, s. 209–210). Et godt eksempel på testkriterier av affeksjoner er *A Treatise Concerning Religious Affections* av Jonathan Edwards.

¹⁴ Se Andersen, 2015; Andersen et al., 2019, s. 4–7. Som pinseteologen Peter Neumann understreker: “Pentecostal experience of the Spirit is hardly of a vacuous sort. Put another way, experience of the Spirit would not be understood by Pentecostals simply to be a generic “religious experience.” Rather, Pentecostal experience of the Spirit is quite tied to the Jesus of Christian Scripture, which enables Pentecostals to clearly identify the Spirit being experienced” (Neumann, 2012, s. 331–332).

u.å.; Stronstad, u.å.). Narrative vitnesbyrd virker også å ha potensiale til å videreformidle noe mer av det som kan karakteriseres som personlig og relasjonell kunnskap (kjennskap) – fordi den narrative sjangeren på sett og vis evner å gjenskape følelseladede øyeblikk og personlige opplevelser hos leseren på en måte som proposisjonell litteratur og sakprosa ikke klarer i like stor grad (Stump, 2001). Hensikten med å presentere vitnesbyrdene i denne artikkelen er å gi en bedre forståelse av kristne affeksjoner før vi diskuterer deres betydning. Vitnesbyrdene kan fungere som eksempler på slike følelser, men også potensielt gi et mer realistisk innblikk i hva kristne affeksjoner er (fenomenet). En konkret grunn til at jeg trekker frem vitnesbyrdene er at jeg mener de demonstrerer hvordan kristne affeksjoner er, og hvordan de bør knyttes tett oppimot en kristen kontekst og forståelseshorisont, og derfor ikke bør sammenblandes med en bredere humanistisk/sosiologisk forståelse av «religiøse følelser», som ofte inkluderer andre religiøse tradisjoner og unnlater å ta stilling til følelsenes innhold og objekt.¹⁵ Det kan argumenteres for at det å innta et teologisk perspektiv på følelser og erfaringer er grunnleggende (og dermed berettiget), gitt at ingen begrenset virkelighet kan forstås ordentlig i dybden uten referanser til Gud som verdens skaper (McGrath, 2002, s. 228; Pannenberg, 1991, s. 9).

Jeg vil nå presentere vitnesbyrdene til Hans Nielsen Hauge (1771-1824) og Thomas Ball Barratt (1862-1940). Begge vitnesbyrdene forteller om meget sterke følelsesmessige og livsforvandlerende opplevelser, og er etter mitt syn relevante fra et norsk pentekostalt perspektiv. Hauge er aktuell på grunn av 250-års markeringen for hans fødsel, og som den enkeltpersonen som kanskje har påvirket norsk kirkeliv mest etter reformasjonen. Barratt er relevant som mannen som brakte pinsevekkelsen til Norge og som ofte kalles for «pinsevekkelsens apostel i Europa» på grunn av hans sentrale rolle for flere lands pinsebevegelser (Alegre, 2019, s. 1; Synan, 1997, s. 130–132).

Hans Nielsen Hauge

Hans Nielsen Hauge skildrer sine følelser i forbindelse med sin spesielle opplevelse den 5. april 1796 som ble starten på den bevegelsen som er oppkalt etter ham, og som ble til i Hauges mest aktive år mellom 1796 og 1804. Han forteller om opplevelsen i *Beskrivelse over det aandelige Livets Løb og Strid*, som ble skrevet i Hokksund arresthus i 1804, og i *Om Religiøse Følelser og deres Værd*, i 1817. Hauge beskriver seg selv som en stille og usikker mann frem til denne dagen:

Ieg var fra min Barndom, ja og siden ieg blev voksen, ringeagtet af mine Lige eller Selskabsbrødre, og holdt for taabelig, enfoldig, eller ingetogen og tungsin-dig. Ia, ieg holdt mig og selv saa ringe [...] Og (ieg) havde ei synderlig Lyst til Spil og Leg, var angestfuld i mit Hierte derover, og var ofte bange i min Samvittighed, naar ieg hørte om Pest og Krig med ald Fare, og (havde) især Rædsel for Døden. (Hauge, 1953, s. 3–4)

¹⁵ Jf. note 1 og hvordan professor i religionsstudier, Ann Taves, foretrekker å omtale «religiøs erfaring» som «experiences deemed religious», for å på denne måten undersøke hvorfor det er slik at noen bestemte erfaringer i det hele tatt forstås som religiøse (Taves, 2009, s. xiii).

Hauge forteller at han kunne kjenne seg «oplivet» når han sang kristne salmer, men at han samtidig merket en indre kamp med «jordiske Begjærligheder, Lyst til at skyde, til Kortspil [...] til syndig Tidsfordriv; ligesaa til Handel, som førte min Sjæl i Uro» (Hauge, 1952, s. 124). Etter at han begynte å bruke mer tid i bønn og til å lese i Bibelen og andre kristne bøker, fikk han «Lyst til at gjøre [Guds Villie] af ganske Hjerter; jeg fandt nu Afskye til alle Synder» (Hauge, 1952, s. 125). Han forteller:

Jeg paakaldte min Saligheds Gud, at han vilde aapenbare sin Søns Kjærlighed i mig, skjænke mig sin Helligaand, som kunde lade mig see min egen Elendighed og Afmagt, lære mig den Vei, jeg skulde gaae for at følge Christi Fodspor. (Hauge, 1952, s. 126)

Den 5. april 1796 fikk Hauge en livforvandlende opplevelse. Da han sang salmen *Jesus din søde Forening at smage*, som uttrykker bønn om styrke og ro til sjelen, lengsel etter Åndens kraft og at Jesus skal være Herre i sjelen, forteller Hauge at han opplevde at sinnet ble «saa opløftet til Gud, at jeg ikke sandsede mig» (Hauge, 1952, s. 126). Han skriver:

At min Sjæl følte noget Overnaturligt, Guddommeligt og Saligt; at det var en Herlighed, som ingen Tunge kan udsige, det mindes jeg til denne Dag saa klart, som det skulde skeet faa Dage siden, da det dog nu er 20 Aar forløben siden Guds Kjærlighet saa overvættes besøgte mig. Ingen kan heller fradisputere mig dette; thi jeg veed alt det Gode i min Aand, som fulgte paa fra denne Stund, især den inderlige brændende Kjærlighed til Gud og min Næste, at jeg havde et ganske forandret Sind, en Sorg over alle Synder, en Begjærlighed at Menneskene skulde blive delaktig med mig i samme Naade; en særdeles Lyst til at læse i den hellige Skrift, især Jesu egen Lære, samt nyt Lys at forstaae den, og sammenbinde alle Guds Mænds Lærdomme til det ene Maal, at Christus er kommen til vor Frelser, at vi skulle ved hans Aand fødes paany, omvende os, helliges meer og meer efter Guds Egenskaber til at tjene den treenige Gud allene, for at forædle og berede vor Sjæl til den evige Salighed. (Hauge, 1952, s. 126–127)

Hauge beskriver så flere varige og følelsesmessige forandringer i etterkant av denne opplevelsen:

Naar ieg saa det Forfængelige, som ieg før havde elsket og tragtet efter, da gremmede det mig, saa ieg ei kunde see derpå. Ieg fant da siden i alt et forandret Sind, nye Naadegaver og Visdom i Guds Ord, som ieg havde særdeles Lyst til at betrakte. Ieg brente af en overvættes Kierligheds Sorg til andre Mennesker for at faa dem til at løbe efter det himmelske Klenodie eller Hellighed, og vilde overbevise dem om Verdens Kierlighed og (dens) Elendigheds Følger, eller det Saligheds Forlis, som den minste Synd foraarsager. (Hauge, 1953, s. 5)

Hauges opplevelse i 1796 ble starten på hans omfattende virksomhet som gründer og vekkelsespredikant. Om den bakenforliggende motivasjonen, skriver Hauge: «Over alt saa haver ieg haft og har en inderlig Lyst til at aagre med de Pund, Gud haver betroet

mig, og bære Kierlighed til Menneskens Omvendelse, Lykke og Salighed» (Hauge, 1953, s. 10).

Thomas Ball Barratt

Thomas Ball Barratt skildrer inngående sine følelser og erfaring av helligjørelse og åndsdaap i New York, den 7.oktober og 15.november 1906. Dette var foranledningen til pinsevekkelsen i Norge som begynte i desember 1906, da Barratt kom tilbake til Norge. Barratt forteller om sine opplevelser i to brev som ble sendt kort tid etter at hendelsene fant sted. Brevene er publisert flere ganger, blant annet i han selvbiografi og i boken *Pinseild*.

Halleluja! Det skjedde i går (søndag 7. okt.) mellom kl. 5 og 6 om etterm. Og nå skal dere få høre hva som har ført til dette. Å, priset være Herren! – det brenner i min sjel. Jeg synes jeg må være den lykkeligste mann i verden. Alt er blitt nytt for meg. Jeg er fylt med glede og fred og kjærlighet til Gud og mennesker. Halleluja! Ja, Herrens veier er i sannhet uransakelige. (Barratt, 1992, s. 58)

Barratt skriver at han i alle år har vært opptatt av helligjørelse uten «å eie erfaringen selv», på tross av mange tilfeller der han har «vært så fullt av Gud at det har sprudlet over» (Barratt, 1992, s. 58). Han beskriver så den mislykkede pengeinnsamlingen til det store prosjektet, bygningen «Haakonsborgen», og at han til slutt kom frem til at han måtte legge sine egne planer til side:

Jeg hadde bedt ham i timesvis om dagen om hjelp til «Hakonsborgen», inntil jeg ble stum og måtte legge hele den saken ned for hans føtter. Så begynte Ånden sitt søkelys i min sjel som aldri før. [...] [H]vor stygg jeg ble i mine egne øyne overfor Guds renhet og hellighet! Jeg så min ærgjerrighet, min selvskhet, min egenrådighet, min kjødelighet, å, min Gud, jeg så så meget, så meget som måtte bedrøve hans hellige Ånd! Jeg ble knust og bøyd mot jorden som en orm gang på gang. (Barratt, 1992, s. 59)

I denne perioden ble livshistorien til vekkelsespredikanten Charles Finney (1792-1875) til oppmuntring. Nysgjerrigheten ble også vekket da han hørte om pinsevekkelsen i Los Angeles. Barratt sender dem et brev og ber om forbønn for å «få hjertet fylt av Guds Ånd. Men det første jeg trengte, var å bli rensset i Jesu blod, så jeg kunne tro at jeg var rensset for alle mine synder» (Barratt, 1992, s. 60). Åtte dager før han skriver brevet, «etter lange kamper på kne – og mitt øye falt på 1 Joh 5,14-15 – [...] grep jeg den fulle renselse i min dyrebare Frelsers blod. Jeg lo og gråt samtidig lenge. Å, hvor lykkelig jeg ble!» (Barratt, 1992, s. 61).

Barratt får et brev fra Los Angeles om at de «nedber den fulle pinsedaap over deg», og han oppmuntres «[e]tter at du helt har hengitt deg og [...] Gud har rensset ditt hjerte, så bør du faste og vente på Herren» (Barratt, 1992, s. 61–62). Barratt bestemmer seg for å gjøre dette, men gjenopplever «så mange minner [...] fra mitt forrige liv at jeg ble meget bedrøvet» (Barratt, 1992, s. 63). (s63). I denne tiden legger han alt på nytt i Guds hender: «Alt blev ofret og lagt på alteret» (Barratt, 1992, s. 65). Men det opplevdes som en «kamp. Det var Guds Ånd som kjempet for å få den fulle seier i min sjel

og mitt liv» (Barratt, 1992, s. 66). Etter å ha deltatt i noen gudstjener, var han alene på sitt rom.

Søndag kveld bortimot kl.5 begynte jeg å gråte igjen, og ilden kom igjen i mitt bryst [...] Jeg kunne ikke hjelpe meg selv og ble grepet av Guds hellige akt i hele mitt vesen, og det fór som en brusende strøm gjennom mitt legeme også [...] Da skalv hele mitt legeme helt igjennom under det tunge Åndens arbeid. (Barratt, 1992, s. 67)

Barratt skildrer hvordan, i etterkant av opplevelsen, «hele min sjel var fylt med Guds forunderlige fred [...] Guds hellige ild brant i mitt bryst hele tiden. Alt var nytt – alt! [...] Jeg fikk ikke sove på lenge den natten. Ånden talte, bad og jublet inni meg» (Barratt, 1992, s. 68–69).

Barratt begynner å vitne frimodig om det han har opplevd, og evangeliserer på gaten. Men han talte ikke i tunger. I brevkorrespondanse med Los Angeles oppfordres han til å vente på Gud i bønn. Barratt begynner derfor å be og søke «den fulle pinsedåp med tungetale», som han forteller at han opplevde den 15.november (Barratt, 1992, s. 73–74).

Den gang jeg fikk tungene, foregikk det sammen med en kraftmeddelelse som endog overgikk min opplevelse den 7. oktober. Så jeg er nå tilbøyelig til å tro at det jeg opplevde 7. oktober, var en herlig innledning til den fulle pinsedåp som jeg opplevde 15. November. (Barratt, 1992, s. 72)

På et kveldsmøte hvor Barratt fikk forbønn, skal noen ha sett en ildkrone og et lys over ham. «I samme øyeblikk ble jeg fylt med lys og en ubeskrivelig kraft og begynte å tale i et fremmed tungemål så høyt jeg kunne. Jeg lå på golvet og talte på denne måten en stund. (Barratt, 1992, s. 76). Dette skal ha pågått til klokken 4 på natten med innslag av takksigelse og jubel, ulike språk og sang i tunger – og intense forbønnstunder for blant annet Skandinavia og Europa (Barratt, 1992, s. 76–77). Under hele opplevelsen skriver Barratt at hans sinn likevel var «ganske rolig og tilfreds. Det gikk slike bølger av Guds kjærlighet over meg at jeg gråt og sang i et fremmed språk» (Barratt, 1992, s. 77–78).

Barratts siste brev avsluttes med en sterk personlig oppfordring, som uttrykker noe av Barratts egen forståelse av betydningen til det han har opplevd:

Kjære leser, søk nå inn til Gud og få din sjel fylt av pinsekraft [...] Du vil kanskje få det på en ganske annen måte enn jeg, mer stille kan hende. [...] Å, du trenger hele denne kjærlighetens fylde – for pinsedåpen er jo en guddommelig kjærlighetsdåp som setter deg i stand til å elske dine fiender og velsigne dem som forbanner deg. (Barratt, 1992, s. 78–79)

Vi har nå sett hvordan Hauge og Barratt forteller om sine følelser, hvordan de oppstod, samt litt om hvilken betydning de tillegger dem. Beskrivelsene av følelsene kan, etter mitt syn, i stor grad forenes den tidligere presenterte teologiske forståelsen av kristne affeksjoner som dype følelser og holdninger som bør karakterisere en kristen, og som motiverer den troendes livsførsel innenfra. Både Hauge og Barratt forteller om hvordan deres (nye) følelser ble en slags innvendig drivkraft til kristen livsførsel, selv om

følelsene, ytre sett, oppstod i ganske ulike sammenhenger med forskjellige hendelsesforløp. Felles for dem begge synes imidlertid å være en sterk opplevelse av Guds kjærlighet – med ganske like beskrivelser av «den inderlige brændende Kjærlighed til Gud og min Næste» (Hauge), som «en guddommelig kjærlighetsdåp som setter deg i stand til å elske dine fiender» hvor «det brenner i min sjel [og jeg er] fylt med glede og fred og kjærlighet til Gud og mennesker» (Barratt). Samtidig ser vi i vitnesbyrdene at det fortelles om flere affeksjoner og kategorier følelser, som tristhet og avsky (overfor synd), samt glede, fred og interesse (for å gjøre Guds vilje).

Vitnesbyrdene kan også illustrere hvordan det er Gud som (forstås som den som) vekker eller intensiverer kristne affeksjoner, og at det gjerne skjer i sammenheng med kristen lære og kristne praksiser. Begge vitnesbyrdene gir et inntrykk av at kristen litteratur i form av bøker og brev, bibellesning, bønn, gudstjenester og salmesang spilte en rolle under, og i forkant av, opplevelsene, samtidig som Guds inngripen ble forstått som avgjørende. På tross av at Guds inngripen fremstilles overveldende og overraskende, var tydeligvis en viss læremessig kunnskap til stede i forkant.¹⁶ Begge forteller at de søkte Gud i bønn om det de til slutt fikk erfare. Vitnesbyrdene viser også en tydelig forståelse av Gud som opphavet til de vedvarende følelsesmessige endringene, og deres forandrede kristne liv. Vitnesbyrdene forteller også om bestemte følelser rettet mot Gud, spesielt kjærlighet. Dette kan belyse den teologiske forståelsen av kristne affeksjoner som følelser (og erfaringer) som innholdsmessig er forankret i kristen tro, og at de derfor ikke uten videre kan løsrives fra en kristen kontekst og Bibelens normative veiledning.

Jeg vil nå se nærmere på hvordan en pentekostal teologisk forståelse kan relateres til andre vitenskapelige disipliners teorier om følelser. Her har den anglikanske teologen og kirkehistorikeren Simeon Zahl kommet med et viktig bidrag som ivaretar pentekostale anliggender, og som samtidig kan bygge bro mellom fagdisipliner og derfor bidra til et utvidet teologisk perspektiv på kristne affeksjoner.

Et utvidet pneumatologisk og kroppslig perspektiv

I boken *The Holy Spirit and Christian Experience* inntar Zahl det som kan karakteriseres som et pneumatologisk og kroppslig perspektiv på gjenfødelse og helligjørelse. Etter mitt syn sammenfaller Zahl og Lands synspunkter på en rekke områder, for eksempel i forståelsen av at det er Gud ved Den hellige ånd som kan sies å vekke eller intensivere rette kristne affeksjoner, og at dette kan erfares. Samtidig bidrar Zahl med et mer kroppslig perspektiv på affeksjonene, noe jeg mener kan bygge bro til øvrig forskning på følelser mer generelt. Med henvisning til Melancton og Augustin argumenterer Zahl for at (kristne) affeksjoner, bevirket av Den hellige ånd, ikke nødvendigvis og primært behøver å forstås som nye kategorier av følelser (f.eks. kjærlighet, tristhet, avsky, glede) – eller som at mennesker får et helt nytt sett av overnaturlige egenskaper og unaturlige følelser løsrevet fra kroppen – men at det vesentligste er at innholdet og objektet til følelsene er endret. Zahl viser også hvordan Åndens virkning på affeksjoner

¹⁶ Jf. Hauges bønn og salmesang, og Barratts brevveksling med Azusa Street.

kan skje på tilsynelatende ganske naturlige måter med tanke på fysisk og sosial kontekst.

Nå er det ikke nytt å hevde at det mest spesielle med religiøse følelser er deres innhold og objekt (Roberts, 2021). Det nye og verdifulle, fra et pentekostalt ståsted, er derimot Zahls eksplisitte og tette integrering av et pneumatologisk og humanistisk/sosiologisk perspektiv, hvor det teologiske perspektivet forblir grunnleggende, fordi det er Åndens frelsesgjerninger som forstås som den primære og viktigste årsaken til de følelsesmessige endringene som kan lokaliseres til kroppen. Som Zahl skriver, lengsler og følelser vil i dette jordiske livet alltid finne sted «in the context of a physical body» (Zahl, 2020, s. 233). Samtidig er det et hovedargument, som går igjen hos Zahl, at dersom Den hellige ånd faktisk virker i verden og i mennesker, i tråd med en tradisjonell kristen forståelse, så bør vi også kunne forvente å se praktiske og gjenkjennelige effekter av Åndens gjerning, inkludert i gjenfødelse og helliggjørelse. Åndens virksomhet bør altså kunne lokaliseres til tid og sted, og til menneskekropper.

Zahl har mest fokus på affeksjoner og følelsesmessige erfaringer i sin bok, hvilket er relevant for denne artikkelens problemstilling. Zahl påpeker at en rekke tekster i Bibelen (og fra kirkehistorien) ikke bare knytter Åndens gjerning til dramatiske enkelthendelser, men også til langvarige følelsesforandringer («longer term affective-dispositional change») – for eksempel når apostelen Paulus i Galaterbrevet beskriver Åndens frukt (Zahl, 2020, s. 53). På denne bakgrunn kritiserer derfor Zahl flere religions-sosiologiske studier for å overfokusere på de mest ekstreme ytre manifestasjonene av diverse flerreligiøse erfaringer, og overse de mindre synlige følelsesmessige endringene (Zahl, 2020, s. 49–53). Samtidig kritiserer Zahl rendyrkede abstrakte teologiske tilnærminger som unngår, eller ikke er i stand til, å svare på spørsmålet om hvordan Åndens virksomhet i for eksempel gjenfødelse og helliggjørelse faktisk kan erfares (Zahl, 2020, s. 69–75, 95–108).

Zahls pneumatologiske og kroppslige perspektiv på gjenfødelse og helliggjørelse henter idéer fra blant annet den tidlige Melanchton og den sene Augustin. Ifølge Zahl hevder Melanchton opprinnelig at Åndens gjenfødende verk i et menneske som kommer til tro, vil oppleves som en ektefølt forandring, som i sin tur resulterer i ny livsførsel. Zahl siterer Melanchton som skriver at “[b]ecause faith truly brings the Holy Spirit and produces a new life in our hearts, it must also produce spiritual impulses in our hearts” (Zahl, 2020, s. 129). Med tanke på Åndens helliggjørende gjerning mener Zahl at den følelsesmessige endringen bør forstås som den primære praktisk gjenkjennelige virkningen av Åndens virksomhet for personen selv – med andre ord at kristne affeksjoner er et (av flere) aspekt ved helliggjørelse. Her bygger Zahl på Augustin og hans forståelse av helliggjørelse som går ut på at lengsler og begjær orienteres annerledes enn før, slik at ønsket om å synde blir overvunnet av ønsket om å elske Gud og gjøre hans vilje (Zahl, 2020, s. 189–193).

Da Augustin skrev imot Pelagius' synspunkter om menneskets frie vilje, tok han blant annet utgangspunkt i Galaterbrevet 5,16-26 hvor det står at «kjøttets begjær står imot Ånden, og Åndens begjær står imot kjøttet». Romerbrevet 5,5 var også en sentral bibeltekst for Augustin, hvor det står at «Guds kjærlighet er utøst i våre hjerter ved Den hellige ånd som er oss gitt». Augustin skal ikke ha forstått «Guds kjærlighet» i dette verset som at mennesket gis et slags mystisk ontologisk implantat, som medfører

nye menneskelige egenskaper, men derimot som at Ånden virker på mennesket på en slik måte at det nå elsker Gud fremfor synden. De latinske begrepene *delectatio/delactare* (delight) er således sentrale for å forstå Augustins syn. Kjærlighet hos ham har å gjøre med det vi lengter etter, fordi vi elsker det vi nyter og har vår dypeste glede i. For Augustin var synderens problem forvridde lengsler. Synderens dypeste glede ligger kun i det skapte, og ikke i Gud. Gud forsøker derfor gjennom en rekke omstendigheter å lokke og tiltrekke seg syndere, slik at de vender seg mot ham. Etter at et menneske mottar Den hellige ånd, får viljen drahjelp til å gjennomføre det gode og gjøre det som er rett, fordi sinnet orienteres på en slik måte at lengselen og gleden er i Gud. Helliggjørelse for Augustin, skriver Zahl, består dermed i frigjørelse fra synd til rett livsførsel fordi mennesket «have the object of one's desires and delights reordered to the one in whom alone creation can find its 'well-being'» (Zahl, 2020, s. 191). Virkelig hellighet ble av Augustin forstått som at gode handlinger også må motiveres av kjærlighet til Gud (Zahl, 2020, s. 193–194). Hellighet avhenger dermed av Den hellige ånd og hans frelsesvirksomhet, som også innebærer ektefølt forandring relatert til affeksjoner.

Etter mitt syn kan Zahl bidra til en økt forståelse av hvorfor det er nødvendig at Ånden til syvende og sist er årsaken til kristne affeksjoner (i f.eks. gjenfødelse og helliggjørelse), samtidig som det kan skje eller fremtre ganske naturlig. På bakgrunn av affekt-teori («affect theory»¹⁷) som peker på hvor vanskelig det faktisk er å endre dype følelser, argumenterer Zahl for at mennesker behøver Den hellige ånds frelsesgjerning. Det trengs mer enn menneskelig innsats og viljestyrke. Zahl hevder derfor at det blir for enkelt å si, som George Lindbeck, at lære skaper erfaringer, fordi våre affeksjoner er i stand til å yte «powerful resistance to efforts to alter them through changes of language and cultural practice» (Zahl, 2020, s. 150, 2020, Kapittel 4).

Dype følelsemessige endringer kan likevel skje på tilsynelatende naturlige måter. Som eksempel anvender Zahl Augustins kommentar og finkornede forklaring på Peters omvendelse, som skjedde etter at Peter hadde fornektet Jesus tre ganger, slik Jesus hadde sagt på forhånd. I det øyeblikket Peter minnes Jesu ord, er det akkurat som om Jesus ser på ham (Luk 22,61). Peter husker da både Jesu ord om at han skulle fornekte, men også ordene «jeg ba for deg at din tro ikke måtte svikte. Og når du en gang vender om, da styrk dine brødre!» (Luk 22,31-34). Peter føler da både sorg over sin synd, samtidig som han opplever Guds godhet og nåde, og resultatet blir en tårevåt og ektefølt omvendelse (Zahl, 2020, s. 205–207).

Zahls arbeid belyser hvordan kristne affeksjoner kan knyttes opp både mot Åndens frelsende virksomhet og til kroppen, og etter mitt syn bidra til en utvidet teologisk forståelse av kristne affeksjoner, samt fungere som et brobyggende bidrag til annen vitenskapelig forskning på følelser. I det påfølgende vil jeg komme med et konkret og konstruktivt bidrag hvor jeg vil anvende «the somatic marker hypothesis» som forklaringsmodell, for å prøve å forstå hvilken betydning kristne affeksjoner, slik de er presentert i del 1, kan ha for arbeid med systematisk teologi.

¹⁷ Med «affect theory» sikter Zahl til teori som er sprunget ut av kjønnsforskning og queer teori på 1990 tallet, og som i dag har stor innflytelse innenfor humaniora (Zahl, 2020, s. 148).

DEL 2: ET KONSTRUKTIVT BIDRAG: HVORDAN FORSTÅ KRISTNE AFFEKSJONERS BETYDNING FOR (PENTEKOSTALT) SYSTEMATISK TEOLOGISK ARBEID?

«The somatic marker hypothesis»

Her i del 2 vil jeg først presentere «the somatic marker hypothesis» (SMH)¹⁸, basert på arbeidet til Antonio Damasio, før jeg etterpå vil se nærmere på noen implikasjoner for systematisk teologi. Damasio er professor i nevrovitenskap, og har vært banebrytende de siste tiårene i sitt forskningsarbeid på emosjoner og følelser, og på hvordan disse spiller en positiv og viktig rolle for menneskelig rasjonalitet.

SMH går enkelt sagt ut på at kroppen markerer mentale bilder med emosjoner og følelser. Denne markeringen synes spesielt viktige for at vi skal være i stand til å ta rasjonelle beslutninger, som vil si vår planleggingsevne og evne til å ta gode personlige og sosiale valg som er til beste for en selv og andre. Ifølge Damasio fungerer mennesker på en slik måte at vi tenker visuelt i bilder (Damasio, 2005, s. 105–107). Kroppen sender viktige signaler om disse visuelle bildene via emosjoner og følelser. Det greske ordet for kropp er *soma*, og betegnelsen *somatic marker* betyr derfor kroppslig markering (Damasio, 2005, s. 172). Ifølge Damasio er hele kroppen, og ikke bare hjernen, involvert i bilde-markeringene som skjer via emosjoner. Markeringene kan skje bevisst eller ubevisst. Emosjoner sikter både til ubevisste fysiske aktiveringstilstander, som nerveprosesser i kroppen, og til bevisste emosjonelle følelser som vi kan være oppmerksomme på (Damasio, 2008). Kroppens markeringer av mentale bilder forstås derfor som en komplisert biologisk betinget prosess, som involverer hele kroppen (og ikke bare noen deler av hjernen), og som inkluderer opplevde følelser vi kan være bevisste på.

Bakgrunnen for SMH og det positive synet på sammenhengen mellom emosjonelle (bevisste) følelser og rasjonalitet var studier av pasienter med hjerneskader (særlig på ventromedial prefrontal cortex, vmPFC). Der disse menneskene tidligere hadde hatt det som kan beskrives som normal sosial oppførsel, tok de nå irrasjonelle valg som verken var i deres egen, eller deres nærmestes, beste interesser. Når de ble gjort oppmerksomme på det irrasjonelle ved deres sosiale oppførsel, var de ikke i stand til å skjønne hvordan de skulle ha valgt annerledes i situasjonene. Det som var oppsiktsvekkende med pasientene, var at deres intellekt syntes å være bevart intakt. Kognitive tester¹⁹ kunne verken påvise hukommelsestap, svekket evne til å ta til seg ny kunnskap, eller dårligere evne til å gjennomføre logiske resonnementer. Deres språkevner og sanser var også i orden (Damasio, 2008). SMH er en hypotese som blant annet kan forklare slike pasienttilfeller.

¹⁸ Se Damasio, 2005, 2008. De neste avsnittene er basert på min lesning av disse tekstene, hvor kapittelet i *Neuroeconomics* er et kortere sammendrag av SMH. For en kritisk vurdering av SMH hvor mer empiriske data etterspørres, se Dunn et al., 2006.

¹⁹ Damasio påpeker at det var de teoretiske testene, avskåret fra det virkelige liv, som det var noe feil med. De klarte ikke å fange hva slags funksjonssvikt det var som påvirket deres rasjonalitet (Damasio, 2005, s. 39).

SMH forklarer hvordan emosjoner og bevisste følelser hjelper mennesker til å rette oppmerksomheten mot det som er viktig(st), og at de slik sett inngår i menneskelig rasjonalitet. Markeringen av mentale bilder er på en måte kroppens hukommelse eller «a memory trace», forstått som en *tillært* markering (Damasio, 2005, s. 170–172, 2008). Markeringene fungerer altså som kroppens minne basert på tidligere erfaringer. Den emosjonelle og følelsesmessige markeringen forstås derfor som et resultat av erfaring; et produkt av arv og miljø, finurlig utviklet og fininnstilt av en rekke biologiske og sosiokulturelle faktorer. Det at markeringer av mentale bilder er finurlig utviklet og fininnstilt av flere faktorer kan forklare hvorfor kroppens markeringer i noen tilfeller ikke fungerer ordentlig når hjernen er skadet, eller hvis man vokser opp under dårlige sosiokulturelle forhold (Damasio, 2005, s. 177–179). Siden den emosjonelle og følelsesmessige markeringen forstås som kroppens minne, beskriver Damasio vår intuisjon eller såkalte *magefølelse* som «rapid cognition with the required knowledge partially swept under the carpet, all courtesy of emotion and much past practice» (Damasio, 2005, s. xiii). Når vi kommer i situasjoner som ligner tidligere situasjoner, trer markeringen i kraft, og kan være til stor hjelp:

For example, emotion may increase the saliency of a premise and, in so doing, bias the conclusion in favor of the premise. Emotion also assists with the process of holding in mind the multiple facts that must be considered in order to reach a decision. (Damasio, 2005, s. xii).

Vi ser her hvordan kroppens emosjonelle og følelsesmessige markeringer kan hjelpe en person i å orientere seg i verden på en rask og effektiv måte. Det betyr imidlertid ikke at logiske resonnement blir overflødige. Profesjonelle sjakkspillere og deres intuisjon eller magesfølelse kan illustrere samspillet mellom følelser og logisk tenkning. Sjakkspilleren resonnerer ikke som en datamaskin, som regner på alle tenkelige muligheter. Sjakkspilleren har verken tid, eller er i stand til, å regne på utallige trekkmuligheter. Likevel kan profesjonelle sjakkspillere spille imponerende raskt og godt, kun basert på magesfølelsen, i for eksempel lynsjakk med svært kort betenkningstid. Sjakkspillerens intuisjon synes ikke å være tilfeldig, og illustrerer derfor Damasios syn på hvordan intuisjon eller magesfølelse representerer tilegnet kunnskap og ferdigheter. Istedenfor å regne på alle tenkelige muligheter føler sjakkspilleren instinktivt hvilke trekk som synes viktigst, og velger å konsentrere seg om dem. På den måten kan vi si at han føler før han aktivt tenker og regner på trekkmuligheter. Noen ganger tar sjakkspilleren trekkene raskt basert på magesfølelsen. Andre ganger føler han kanskje at han bør stoppe opp og regne på noen konkrete trekkalternativer, som han føler er spesielt viktige.

Poenget med min sjakkillustrasjon er å tydeliggjøre i hvor stor grad emosjoner og bevisste følelser spiller en viktig rolle for rasjonalitet, og hvordan følelser inngår som en vesentlig del av arbeids- og refleksjonsprosessen. Som Damasio påpeker, har vi ikke tilstrekkelig tid eller mange nok blyanter å spisse til å kalkulere alle teoretiske muligheter og alle tenkelige fremtidsscenarioer i det virkelige livet (Damasio, 2005, s. 172). Følelsene hjelper oss blant ved å redusere antall valgmuligheter fra begynnelsen av, men også underveis når vi stadig behøver å ta nye valg av praktisk nødvendighet. Dette gjelder også i teoretisk arbeid, hvor en forsker må ta en rekke valg (f.eks. hva

han vil forske på, hvilke bøker han vil lese, hvilke alternativer han vil utforske, hvilke argumenter som synes viktigst, hvor mye tid han vil bruke på ulike oppgaver, osv.). Poenget til Damasio er ikke å sette følelser opp imot logisk tenkning, men å forklare hvordan de henger finurlig sammen i arbeids- og refleksjonsprosesser. Følelsesmarkeringer assisterer den logiske tenkningen, i en slags dialog, der følelsene bidrar med kognitiv informasjon (Damasio, 2005, s. xiii).

Ifølge Damasio, er emosjonene og følelsenes betydning for menneskelig rasjonalitet så avgjørende at “[w]hen emotion is entirely left out of the reasoning picture, as happens in certain neurological conditions, reason turns out to be even more flawed than when emotion plays bad tricks on our decisions” (Damasio, 2005, s. xii). Grunnen er at hele de(n) sammensatte kognitive refleksjonsprosessen(e) blir annerledes når følelsesmarkeringer svikter og ikke fungerer som normalt. I slike tilfeller kan det skje at personen selv ikke evner å ta rasjonelle valg, og heller ikke er i stand til å innse hva som er irrasjonelt ved sin oppførsel, selv om det skulle påpekes av andre (Damasio, 2008). Dette er annerledes enn en situasjon der en person sitter med feil (mage)følelse på grunn av misforståelser og feilassosiasjoner, for eksempel på grunn av feil eller mangelfull kunnskap (Damasio, 2005, s. 161). Grunnen er at ved misforståelser kan kanskje ny og rett informasjon være nok til å løse problemet (slik at personen føler riktig og ikke gjør feile assosiasjoner), i motsetning til de tilfellene hvor problemet er at selve *the somatic marker* ikke fungerer normalt.

Vårt behov for at mentale bilder markeres på rett måte av følelser, kan illustreres med noen konkrete eksempler. En av Damasios hjerneskadede pasienter, Elliot, var en kunnskapsrik og intelligent mann som gjorde det bra på IQ-tester. Likevel var han ikke i stand å ha en jobb, ta gode økonomiske beslutninger eller ta ansvar for sin familie (slik han gjorde før hjerneskaden inntraff). Han kunne lese og forstå kompliserte tekster på en utmerket måte. Men han ble raskt distraheret og så opphengt i diverse detaljer at han ikke klarte å få arbeidsoppgaver ferdiggjort. På tross av sterke advarsler fra mennesker rundt ham tok han økonomiske risikoer som resulterte i konkurs. Han ble også skilt flere ganger. Det virket ikke som hans (u)sosiale oppførsel kunne forbedres. Problemet var at hjerneskaden gjorde at han ikke lenger var i stand til å føle. Han reagerte ikke lenger følelsesmessig på ting han tidligere hadde reagert på med sterke følelser (Damasio, 2005, Kapittel 3). Et annet eksempel er en annen hjerneskadet pasient til Damasio. Da han fikk et valg om to datoer for deres neste møte, og ikke klarte å bestemme seg for hvilken dato i løpet av en halv time, måtte Damasio til slutt velge dato for ham (Damasio, 2005, s. 193). Som nevnt kan det være flere sammensatte årsaker til følelsesmessig svikt eller emosjonell dysfunksjon som påvirker rasjonaliteten. Sosiopati og psykopati, som nettopp kjennetegnes av ufølsomhet og manglende evne til å føle normalt, kan kanskje fungere som noen konkrete eksempler (Damasio, 2005, s. 177–179). Gitt at den kroppslige og følelsesmessige markeringen er et produkt av arv og miljø, finurlig utviklet og innstilt av en rekke biologiske og sosiokulturelle faktorer, så kan både hjerneskade, som i tilfelle med pasientene med skade på vmPFC, eller det som kan karakteriseres som en «syk» kultur, som i tilfelle med Tyskland på 1930-tallet (Damasio, 2005, s. 178), gjøre at selve rasjonaliteten blir annerledes fordi personen ikke er i stand til å føle på rett måte. Det finnes altså ulike skader, som kan

gi utslag på forskjellige måter, men et felles poeng er at følelsene er relevante for å gjøre rasjonelle valg.

Vi har sett hvordan SMH enkelt sagt handler om at mentale bilder markeres med kroppslige betingede følelser, som kan inneholde (mye) kognitiv informasjon. Følelsesmarkeringene er viktig for vår evne til å ta rasjonelle personlige og sosiale valg, samt vår evne til å holde fokus og planlegge langsiktig. Følelsesmarkeringene kan hjelpe oss å handle raskt og effektivt, blant annet ved å fokusere på det viktigste, et argument, en bestemt konklusjon, etc. Jeg vil nå anvende hypotesen om *the somatic marker* som en forklaringsmodell for hvordan kristne affeksjoner har betydning for arbeid med systematisk teologi.

Implikasjoner for (pentekostal) teologi og menighetsliv

Etter mitt syn kan SMH anvendes til å forklare på hvilken måte kristne affeksjoner kan forstås som en integrert del av teologisk refleksjon og arbeid med systematisk teologi, med potensielt stor innvirkning på kirkens lære og praksis eller menighetsliv generelt. I lys av SMH kan kristne affeksjoner, gitt den teologiske forståelsen som ble presentert i del 1, også forstås som at kroppslige betingede følelsesmarkeringer av mentale bilder fungerer mer optimalt eller hensiktsmessig. Det avgjørende i denne sammenhengen er hvordan *the somatic marker* – altså kroppslige betingede følelsesmarkeringer – av mentale bilder (f.eks. av Gud eller gudsbildet) fungerer, slik at teologen evner å ta konstruktive og (mer) rasjonelle valg i arbeids- og refleksjonsprosessen som munner ut i systematisk teologi og lære.

Det er viktig å poengtere at systematisk teologi alltid er et resultat av forutgående teologiske arbeids- og refleksjonsprosesser, hvor en eller flere personer er involvert. Systematisk teologi kan således også forstås som et uttrykk for praksis og ikke bare som lære.²⁰ Flere faktorer har innvirkning på den teologiske arbeids- og refleksjonsprosessen, ikke minst forutgående kunnskap og diverse logiske resonnement. Kristne affeksjoners innvirkning på teologien er dermed indirekte, fordi det er flere faktorer som påvirker arbeids- og refleksjonsprosessen. Samtidig kan lære eller systematisk teologi aldri helt løsrives fra teologen med sine følelser. Teologen som føler må ta en rekke valg i arbeids- og refleksjonsprosessen, både med tanke på planlegging, prioritering, og så videre. I prosessen(e) synes kristne affeksjoner å kunne spille en betydningsfull og positiv rolle, dersom de innebærer at *the somatic marker* fungerer (mer) hensiktsmessig.

Grunnen til at kristne affeksjoner i lys av SMH kan forstås å spille en positiv rolle for systematisk teologisk arbeid, henger sammen med den teologiske forståelsen av kristne affeksjoner som normativt rette følelser (i tråd med Guds vilje/Ord), samtidig som de betraktes som naturlige menneskelige følelser som kan knyttes til kroppslige betingede prosesser.²¹ Rette affeksjoner kan dermed i lys av SMH forstås som at kroppens følelsesmessige markeringer av mentale bilder fungerer på en god og riktig

²⁰ Jf. hvordan Jan-Olav Henriksen beskriver teologi som en annenordens praksis, som rettfærdiggjør, forklarer og legitimerer religiøs tro og praksis Henriksen, 2016, s. 40.

²¹ Dette betyr likevel ikke at kristne affeksjoner må reduseres til fysiske prosesser, jf. sluttkommentar.

måte. Med andre ord at *the somatic marker* fungerer (mer) hensiktsmessig. Med tanke på teologiske arbeids- og refleksjonsprosesser synes spesielt følelsene overfor Gud – altså de kroppslige følelsesmarkeringene av det mentale bildet av Gud – å kunne få stor betydning i lys av SMH.

Fra et teologisk perspektiv er det grunn til å tenke at en persons følelser overfor Gud vil være viktig for alle livsområder (inkludert arbeid med systematisk teologi), siden Gud er den *altbestemmende virkelighet* (Pannenberg, 1972), hvor alt i verden står i eller annen form for relasjon til Gud (Pannenberg, 1991, s. 9). I lys av SMH kan vi derfor si at det grunn til å tenke at følelsesmarkeringen av den «indre (psykologiske) representasjon av Gud» – som både troende og ikke troende kan ha (Shaygani, 2020) – kan ha stor innvirkning på generell adferd og rasjonalitet. Både med tanke på personlige og sosiale valg, og langsiktig planlegging. Hauge og Barratt kan fungere som eksempler på dette, siden deres intense opplevelse av kjærlighet til Gud fikk stor innvirkning på deres liv og livsvalg. Det at slike følelser overfor Gud også kan påvirke teologisk arbeid og refleksjon, som munner ut i systematisk teologi og lære, burde ikke overraske. Jeg vil her imidlertid bemerke, i tråd med SMH, at vi bør kunne skjelne mellom det visuelle gudsbildet og følelsene som markerer gudsbildet. Et gudsbilde vil med nødvendighet avhenge av noe kunnskap, siden en ellers vanskelig ville kunne forestille seg Gud. Samtidig synes det fullt mulig – ikke minst i lys av det jeg erfarer som ganske mange menneskers uttrykte opplevelser – at en person på den ene siden tilsynelatende sitter med et riktig visuelt gudsbilde på grunn av overlevering av rett kunnskap om at Gud er god og allmektig, etc., men at følelsene likevel ikke signaliserer kjærlighet og tillit ved at gudsbildet markeres med positive følelser.

Dersom en person sitter med positive følelser som kjærlighet til Gud – hvor personens dypeste glede og lengsel er Gud, slik Augustin beskriver det – synes det grunnlag for å tenke at følelsesmarkeringene kan bidra til å hjelpe personen til å fokusere på det aller viktigste, nemlig Gud og hans vilje (som inkluderer å elske sin neste, m.m.). Kristne affeksjoner kan således tenkes å gjøre personen bedre i stand til å ta valg, både personlig og teoretisk, i lys av et mer langsiktig (evighets)perspektiv, fremfor å ha et mer kortsiktig fokus på grunn av «bekymringer, rikdom og nytelser»²². Misjonsoppdraget, gavmildhet, forvalteransvar, Jesu gjenkomst og spørsmål om himmel eller helvete vil muligens bli viktigere for en teolog som er i stand til å innta et lengre tidsperspektiv.

Dersom en person av ulike grunner finner større glede i skapte ting enn i Gud, eller er følelsesløs og likegyldig overfor Gud²³, eller sitter med helt andre følelser som skam eller avsky overfor Gud, synes det teologisk berettiget å si at affeksjonene til personen ikke er rette. Dette kan i lys av SMH forstås som at følelsesmarkeringene av det mentale gudsbildet ikke fungerer optimalt eller hensiktsmessig. En rekke sentrale bibeltekster tematiserer våre følelser og holdninger overfor Gud. I Matteus 22,37-38 finner vi blant annet Jesu ord om at å «elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og av

²² Luk 8,14. Jesus sier i lignelsen om såmannen at om hjertet er fullt av slike ting, så kan Guds ord kveles slik at det ikke bærer fullmoden frukt.

²³ Jf. Hebr 3,15: «Når det heter: I dag, om dere hører hans røst, så gjør ikke hjertene harde, som under opprøret».

hele din sjel og av all din forstand [...] er det største og første budet». ²⁴ Hvis Gud er referansepunkt for absolutt alle ting – fordi Gud er verdens skaper og altbestemmende virkelighet – så kan vi også si at hele det følelsesmessige markeringsystemet på en eller annen måte er i uorden eller forrykket når en person ikke elsker Gud over alle ting. ²⁵ Med andre ord er det en eller annen form for svikt i *the somatic marker*, som ikke markerer det mentale gudsbildet på en optimal måte for en person. For eksempel at gudsbildet til personen enten ikke markeres, eller i liten grad markeres med (positive) følelser, eller at gudsbildet markeres med negative følelser. Det betyr ikke at kroppen eller hjernefunksjoner i seg selv må være skadet (selv om følelsesmarkeringene korrelerer med og avhenger av kroppslige funksjoner). Poenget er at når en person ikke elsker Gud over alle ting, så er det teologisk berettiget å si at noe er galt med hvordan personen forholder seg til Gud og alt annet som kan relateres til Gud. En slik affektiv svikt kan teologisk forstås som synd, og dette mener jeg kan relateres til en eller annen form for svikt i *the somatic marker*, hvor en person for eksempel følelsesmessig foretrekker (til dels mot bedre vitende, kunnskap og andre kognitive evner) å handle, gjøre og tenke feil på grunn av forvridde lengsler, slik Augustin mente var synderens problem. ²⁶

Nå vil trolig alvorlighetsgraden variere avhengig av om det er snakk om en svak(ere) kjærlighet til Gud, en totalt likegyldig holdning (med fravær av følelser), skam eller avsky. Hvilke direkte (irrasjonelle) valg og konsekvenser ulike kategorier følelser med varierende styrke kan få, er vanskelig å forutsi. Men i lys av SMH er det ikke utenkelig at det kan gi utslag i det som kan karakteriseres som en usosial oppførsel overfor Gud, til personlig ulempe for personen selv – for eksempel i form av bestemte (syndige) handlinger (Jf. Gal 5,19-21) som ved å skrive teologisk på en måte som verken er i personens egen, andres eller i Guds interesse. ²⁷

²⁴ Jf. Jesu tre spørsmål til Peter i Joh 21, der det første var «Simon, sønn av Johannes, elsker du meg mer enn disse?» (vers 15), og ordet til menigheten i Efesos: «Men dette har jeg imot deg: «Du har forlatt din første kjærlighet» (Åp 2,4).

²⁵ Jf. forklaringen i Luthers lille katekisme til det første budet om du ikke skal ha andre guder, som sier: «Vi skal over alle ting frykte og elske Gud og sette all vår lit til ham» (Luther, 2000, s. 281).

²⁶ Jf. også filosofen Alvin Plantingas forståelse av synd eller arvesynd (original sin), som «perhaps primarily an *affective* disorder or malfunction. Our affections are skewed, directed to the wrong objects; we love and hate the wrong things. Instead of seeking first the kingdom of God, I am inclined to seek first my own personal glorification and aggrandizement [...] Much of this hatred and hostility springs from pride, that aboriginal sin [...] The defect here is affective, not intellectual. Our affections are disordered; they no longer work as in God's original design plan for human beings. There is a failure of proper function, an affective disorder, a sort of madness of the will. In this condition, we know (in some way and to some degree) what is to be loved (what is objectively lovable), but we nevertheless perversely turn away from what ought to be loved and instead love something else. (As the popular song has it: "My heart has a mind of its own.") We know (at some level) what is right, but find ourselves drawn to what is wrong; we know that we should love God and our neighbor, but we nonetheless prefer not to. Of course this raises an ancient question, one going back to Socrates: can a person really do what she knows or believes is wrong? If she sees what is right, how can she still do what is wrong? The answer is simple enough: she sees what is right, but prefers what is wrong. Socrates fails to see the possibility of affective disorder, as opposed to intellectual deficiency or ignorance.» (Plantinga, 2000, s. 208–210).

²⁷ Jf. Salme 53,2: «Dårene sier i sitt hjerte: «Det finnes ingen Gud» Ond og avskyelig er deres urett det er ingen som gjør det gode.» En venn av meg (Johannes Kjærvik) gav en treffende kommentar til dette verset om at det nok ikke her er snakk om en ateist som ikke tror at Gud finnes. Det er snarere en form for praktisk ateisme hvor man lever som om Gud ikke finnes.

At svikt kan medføre et mer kortsiktig perspektiv med mindre fokus på evigheten er heller ikke utenkelig, slik som i Pascals kjente veddemål. Dersom teologens lengsler og gleder ikke er rettet mot Gud, vil vedkommende kanskje intuitivt favorisere feilaktige konklusjoner og premisser, fordi positive følelsesmarkeringer gjør at fokuset først og fremst rettes mot ting i skaperverket og ikke skaperen. Et teologisk arbeid vil, av praktisk nødvendighet, kreve en rekke hurtige avgjørelser knyttet til valg i arbeids- og refleksjonsprosessen fordi man ikke har tilstrekkelig tid til å undersøke alle teoretiske muligheter. Svikt i følelsesmarkeringen av gudsbildet kan derfor forårsake at en overser noe viktig, og dette kan resultere i (flere) misforståelser og feile assosiasjoner, noe som ellers kanskje kunne vært unngått. Bare det å være følelsesløs kan, slik Damasio pasient var overfor sin familie, i lys av SMH få alvorlige konsekvenser med tanke på rasjonelle personlige og sosiale valg. En svak kjærlighet overfor Gud kan tenkes å medføre en sterk teologisk usikkerhet eller ubesluttosomhet, ved at en for eksempel ikke klarer å ta stilling i teologiske spørsmål, slik det var for Damasio pasient da han ikke klarte å bestemme seg for datoen for neste legetime.

I sitt teologiske arbeid tar teologen, som ellers i livet, en rekke valg, der teologens følelser hjelper henne å planlegge og konsentrere seg om det viktigste. Hva bør prioriteres først? Hva er de mest relevante framtidsscenarioene? Hvilke bøker bør leses? Hvilke premisser og konklusjoner føles intuitivt viktigst? I lys av SMH synes kristne affeksjoner, som selvfølgelig også kan variere i styrke og intensitet, å kunne legge forholdene bedre til rette for å ta rasjonelle valg i arbeidet med systematisk teologi, i likhet med andre valg i livet, gitt at kristne affeksjoner faktisk innebærer at *the somatic marker* fungerer mer optimalt eller hensiktsmessig. Det synes fullt mulig at en teolog med forvridde lengsler eller affeksjoner kan skrive noe sant og velbegrunnet om Gud, og at en teolog som elsker Gud kommer frem til feilaktige teologiske slutninger. Her retter jeg fokuset mest på selve arbeidsprosessen til den systematiske teologen. Det synes god grunn til å tro at en god prosess legger forholdene bedre til rette for det teologiske resultatet, hvor rette affeksjoner øker sjansene for rette teorier.

SMH kan på denne måten fungere som en forklaringsmodell for å forstå hvordan kristne affeksjoner kan ha en reell positiv betydning for teologisk refleksjon og systematisk teologisk arbeid. I lys av SMH vil imidlertid ikke kristne affeksjoner bare kunne ha positiv betydning for lære, men også gjelde all annen adferd, livførsel og praksis. SMH kan således forklare Lands utbredte pentekostale tese om en positiv sammenheng mellom rette affeksjoner (orthopathy), rett lære (orthodoxy) og rett praksis (orthopraxy). Implikasjonene av SMH synes derfor like relevant for kirke og menighetsliv med tanke på lære og praksis, som for systematisk teologi.

Samtidig vil jeg (igjen) understreke at kristne affeksjoner ikke vil være det eneste avgjørende for vår teologiske rasjonalitet, og at påvirkningen på systematisk teologi er indirekte. Mangel på kunnskap, feilassosiasjoner, og brist i logiske resonnement kan fremdeles forekomme, med potensielt uheldige og alvorlige læremessige og praktiske konsekvenser. Våre følelser er ikke (nødvendigvis) en god nok grunn i seg selv til å holde fast ved et standpunkt (Darwall, 2003), selv om det kan være en god grunn til at man føler som man gjør. Den potensielt positive betydningen av kristne affeksjoner i lys av SMH bør imidlertid ikke underkjennes. Et hovedproblem for vår rasjonalitet generelt, inkludert teologisk tenkning, vil være om det er snakk om en eller

annen form for vedvarende svikt i en persons kroppslige betingede følelsesmarkeringer (*the somatic marker*) – for eksempel i tilfeller med vedvarende fravær av kristne affeksjoner som kjærlighet og tillit til Gud.

Avslutningsvis vil jeg også understreke at min teologiske anvendelse av blant annet «somatic marker» hypotesen ikke tilsier at kristne affeksjoner behøver å reduseres til emosjoner og kroppslige prosesser, selv om jeg argumenterer for at det er et tett samspill mellom dem. Filosofen J. P. Moreland har et godt poeng når han sier at det at vi i dag har mye mer kunnskap om hvordan sjelslivet avhenger av menneskekroppen (som er den adskillelsen Damasio kaller for «Descartes' error» (Damasio, 2005, s. 249), ikke betyr at vi ikke har en sjel (Moreland, 2014, Kapittel 4). Akkurat som at man alltid har visst at vi trenger et øye for å kunne se, vet vi i dag litt mer om hvordan vi trenger en kropp og hjerne for å kunne føle. Det betyr ikke at det bokstavelig talt er øyet som ser eller kroppen som føler. Det er *jeg* som ser og føler ved hjelp av mine øyne og kroppen min. Derfor ser jeg heller ingen grunn til at man ikke kvalitativt kan skjelne mellom følelser som samvittighet, overfladiske og sporadiske følelser, sterke pasjoner eller affeksjoner knyttet til viljen, og opplevelser av at Den hellige ånd gjør et følelsesmessig inntrykk (*impressions*) og kommer med indre tiltaler, etc. Kristne affeksjoner som tro og kjærlighet behøver derfor heller ikke å reduseres til at lengsler og glede er orientert mot Gud, men kan også forstås som en slags nyskapelse hvor åndslivet og sjelsevner vekkes til liv – noe som skjer i og med kroppen, hvor følelsene ikke er uavhengig av fysiske prosesser i kropp og hjerne.

Nå levnet ikke Damasio sine hjernepasienter, hvor følelsesmarkeringene sviktet, stort håp om bedring. Om pasienten Elliot skriver han at hans irrasjonelle oppførsel syntes «beyond redemption» (Damasio, 2005, s. 38). Her kan imidlertid et teologisk perspektiv kanskje berike virkelighetsforståelsen angående muligheten for forløsning med tanke på affeksjoner. Også hos Zahl så vi at affektiv endring hos et menneske synes lettere sagt enn gjort. Dette ble brukt som et argument for vårt behov av Åndens frelsesgjerning i gjenfødelse og helliggjørelse, som likevel kan skje via ganske naturlige midler, slik Augustins finkornede forklaring på Peters omvendelse viste. Hos Land så vi også at lære og praksis kan medvirke til å vekke kristne affeksjoner, slik tilfellet var hos Hauge og Barratt. Det betyr at kristne affeksjoner ikke nødvendigvis oppstår som lyn fra klar himmel, selv om Åndens (frelses)gjerning er avgjørende. Én måte å se dette på, er at rett kunnskap (evangeliet/Guds Ord) i et finurlig samspill med Den hellige ånd og hans frelsesgjerning kan vekke kristne affeksjoner og forårsake følelsesmessige markeringsendringer av det mentale bildet av Gud. På tross av at dype følelser og lengsler er vanskelig å endre på egen hånd, kan det argumenteres for at moralsk ansvarliggjøring kan gi oss nye valgmuligheter (Søvik, 2016). På den måten kan de gode nyhetene om Guds nåde i Jesus Kristus også kunne bli «en Guds kraft til frelse for hver den som tror» (Rom 1,16).

KONKLUSJON

I denne artikkelen har jeg kommet med et konstruktivt bidrag om hvordan vi kan forstå kristne affeksjoners positive betydning for teologisk refleksjon og systematisk

teologisk arbeid. I del 1 har jeg ved hjelp av Land etablert en teologisk forståelse av kristne affeksjoner som normativt rette følelser og holdninger som motiverer den troende innenfra til å leve et kristent liv. Hauge og Barratt sine vitnesbyrd ble brukt for å eksemplifisere og gi et bedre innblikk i hvordan fenomenet kan erfares og oppleves. Kristne affeksjoner kan på samme tid knyttes til Åndens frelsesgjerning og kroppen, slik Zahl argumenterer for. I del 2 har jeg så, ved hjelp av «the somatic marker hypothesis» av Damasio, forsøkt å forklare hvordan kristne affeksjoners positive betydning for teologisk refleksjon og arbeid med systematisk teologi kan forstås, ved at de kroppslige betingede følelsesmarkeringene av mentale bilder – spesielt av gudsbildet – fungerer mer optimalt og hensiktsmessig, slik at forholdene ligger bedre til rette for teologen til å ta rasjonelle valg i arbeidet med systematisk teologi. Den positive betydningen som kristne affeksjoner kan ha for menneskelig rasjonalitet synes like relevant for kirke og menighetsliv med tanke på lære og praksis, som for systematisk teologi.

LITTERATUR

- Alegre, R. Y. (2019). *The Pentecostal Apologetics of T.B. Barratt: Defining and Defending the Faith 1906-1909*. Regent University School of Divinity.
- Alston, W. P. (1993). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Cornell University Press.
- Andersen, J. D. L. (2015). Hvordan bør Bibelen tolkes? En drøfting av D. A. Carsons, Wolfhart Pannenberg og Kenneth J. Archers skriftsyn. [Masteravhandling]. Det teologiske menighetsfakultet.
- Andersen, J. D. L., Smidsrød, Å.-M., & Tangen, K. I. (2019). Kvinnelige ledere i kirken. Et pentekostalt perspektiv. *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 6. <https://doi.org/10.53311/sjlt.v6.40>
- Anderson, G. L. (u.å.). *Pentecostal Hermeneutics. Part Two*. Assemblies of God. Hentet 16. september 2014, fra <https://ag.org/-/media/AGORG/Beliefs/Resources/PentecostalHermeneuticsPt2.pdf>
- Archer, K. J. (2007). A Pentecostal Way of Doing Theology: Method and Manner. *International Journal of Systematic Theology*, 9(3), 301–314. <https://doi.org/doi:10.1111/j.1468-2400.2006.00244.x>
- Barratt, T. B. (1992). *Pinseild*. REX Forlag.
- Barratt, T. B. (2005). Helligjørelsens nådeverk. I O. Nilsen (Red.), *Barratts utvalgte verker* (s. 153–200). REX Forlag.
- Bibelen*. (2011). Bibelselskapet.
- Bom, K. (2012). Heart and Reason: Using Pascal to Clarify Smith's Ambiguity. *Pneuma*, 34(3), 345–364.
- Castelo, D. (2020). Pentecostal theology as spirituality: Explorations in theological method. I W. Vondey (Red.), *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology* (s. 29–39). Routledge.
- Coulter, D. M. (2016). The Language of Affectivity and the Christian life. I D. M. Coulter & A. Yong (Red.), *The Spirit, the Affections, and the Christian Tradition* (s. 1–28). University of Notre Dame Press; JSTOR. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7bgb.4>
- Coulter, D. M., & Yong, A. (2016). *The Spirit, the Affections, and the Christian Tradition*. University of Notre Dame Press; JSTOR. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7bgb>
- Cox, H. (1994). A Review of Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom by Steven J. Land. *Journal of Pentecostal Theology*, 2(5), 3–12.
- Damasio, A. R. (2005). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (Reprint edition). Penguin Books.
- Damasio, A. R. (2008). Neuroscience and the Emergence of Neuroeconomics. I P. W. Glimcher, E. Fehr, C. Camerer, & R. A. Poldrack (Red.), *Neuroeconomics: Decision Making and the Brain* (1st edition, s. 209–214). Academic Press.
- Darwall, S. (2003). Desires, Reasons, and Causes. *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(2), 436–443.
- Dixon, T. (2011). Revolting Passions. *Modern Theology*, 27(2), 298–312.
- Dunn, B. D., Dagleish, T., & Lawrence, A. D. (2006). The somatic marker hypothesis: A critical evaluation. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 30(2), 239–271. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2005.07.001>
- Edwards, J. (1796). *A Treatise Concerning Religious Affections*. Printed for the booksellers.
- Haidt, J. (2008). The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. I L. J. Rips & J. E. Adler (Red.), *Reasoning: Studies of Human Inference and Its Foundations* (s. 1024–1052). Cambridge University Press.

- Harris, S. E. (2021). The Holy Spirit and Christian Experience, by Simeon Zahl. *Pneuma*, 43(3–4), 594–597.
- Hauge, H. N. (1952). Om Religiøse Følelser og deres Værd (1817). I H. N. H. Ording (Red.), *Hans Nielsen Hauges skrifter* (Bd. 6, s. 103–217). Andaktsbokselskapet.
- Hauge, H. N. (1953). Beskrivelse over det aandelige Livets Løb og Strid. I H. N. H. Ording (Red.), *Hans Nielsen Hauges skrifter* (Bd. 5, s. 3–14). Andaktsbokselskapet.
- Henriksen, J.-O. (2016). Everyday Religion as Orientation and Transformation: A Challenge to Theology. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(1), 36–51. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-01-03>
- James, W. (2008). *The Varieties of Religious Experience: A Study In Human Nature* (1. utg.). Routledge. <https://doi-org.dtl.idm.oclc.org/10.4324/9780203393789>
- Land, S. J. (1994). Response To Professor Harvey Cox. *Journal of Pentecostal Theology*, 2(5), 13–16.
- Land, S. J. (2010). *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*. CPT Press.
- Luther, M. (2000). Luthers Lille Katekisme. I J. O. Mæland (Red.), *Konkordieboken: Den evangeliske-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter* (s. 277–295). Lunde.
- Maddox, R. L. (2001). A Change of Affections: The Development, Dynamics, and Dethronement of John Wesley’s “Heart Religion”. I R. Steele (Red.), *“Heart Religion” in the Methodist Tradition and Related Movements* (s. 3–31). Scarecrow Press.
- McGrath, A. E. (2002). *A Scientific Theology: Reality* (First American Edition, Bd. 2). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Molland, E., & Bloch-Hoell, N. E. (2021, november 15). *Hans Nielsen Hauge* [Snl.no]. Store norske leksikon. https://snl.no/Hans_Nielsen_Hauge
- Moreland, J. P. (2014). *The Soul: How We Know It’s Real and Why It Matters*. Moody Publishers.
- Neumann, P. D. (2012). *Pentecostal Experience: An Ecumenical Encounter*. Pickwick Publications.
- Normann-Eide, T. (2020). *Følelser—Kjennetegn, funksjon og vrangsider*. Cappelen Damm akademisk.
- Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840715>
- Oftestad, B. T. (2021). Hans Nielsen Hauge og mystikken—Ut fra hans autobiografiske tekster. *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap*, 75(1–2), 29–48.
- Pannenberg, W. (1972). The nature of a theological statement. *Zygon*, 7(1), 6–19.
- Pannenberg, W. (1991). *An Introduction to Systematic Theology*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press; WorldCat.org.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.
- Roberts, R. (2021). Emotions in the Christian Tradition. I E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/emotion-Christian-tradition/>
- Scarantino, A., & de Sousa, R. (2021). Emotion. I E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotion/>
- Shaygani, S. (2020, mars 9). *Gud i terapirummet*. Psykiatriveka. <https://psykiatriveka.no/wp-content/uploads/2020/03/Sharam-Shaygini-1.pdf>
- Simmons, J. A. (2020). Philosophy: Inspiration for living relationally and thinking rigorously. I W. Vondey (Red.), *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology* (s. 399–409). Routledge.

- Smith, J. K. A. (2010). *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Stephenson, C. A. (2020). Systematic Pentecostal theology: A typology. I W. Vondey (Red.), *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology* (s. 7–17). Routledge.
- Stronstad, R. (u.å.). *Pentecostal Experience and Hermeneutics*. Assemblies of God. Hentet 6. desember 2021, fra <https://www.ag.org/-/media/AGORG/Beliefs/Resources/PentecostandHermeneutics.pdf>
- Stump, E. (2001). Second-Person Accounts and the Problem of Evil. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57(4), 745–771.
- Synan, V. (1997). *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century* (2. utg.). Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Sæther, K.-W., & Tangen, K. I. (2015). Historiske og nåtidige bidrag til pentekostal teologi og spiritualitet. En innledning. I K.-W. Sæther & K. I. Tangen (Red.), *Pentekostale perspektiver* (s. 9–30). Fagbokforlaget.
- Søvik, A. O. (2016). *Free will, causality and the self*. De Gruyter.
- Taves, A. 1952-. (2009). *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton University Press; WorldCat.org. <https://doi.org/10.23943/9781400830978>
- Vondey, W. (2018). Religion as Play: Pentecostalism as a Theological Type. *Religions*, 9(3). <https://doi.org/10.3390/rel9030080>
- Wilkinson, M. (2020). Worship: Embodying the encounter with God. I W. Vondey (Red.), *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology* (s. 117–126). Routledge.
- Zahl, S. (2020). *The Holy Spirit and Christian Experience*. Oxford University Press.

John Daniel L. Andersen (Master i teologi, f. 1987) er stipendiat ved Høyskolen for ledelse og teologi og tilknyttet doktorgradsprogrammet ved MF vitenskapelig høyskole. Hans forskning inkluderer pentekostal hermeneutikk, bibelsyn og problemstillinger knyttet til forholdet mellom erfaring og systematisk teologi. E-post: john.daniel.andersen@hlt.no

Utvalgte publikasjoner:

- Andersen, J. D. L., Smidsrød, Å.-M., & Tangen, K. I. (2019). Kvinnelige ledere i kirken. Et pentekostalt perspektiv. *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 6. <https://doi.org/10.53311/sjlt.v6.40>
- Andersen, J. D., & Søvik, A. O. (2021). How to choose among conflicting theories in systematic theology? *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 1–16. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2021.2017341>