
Innhold

LEDER	Gratulerer med dagen, NKTF!.....	2
PALMESØNDAG	Tekstgjennomgang: Palmesøndag..... <i>Av Anne Berit Evang</i>	4
SKJÆRTORS DAG	Tekstgjennomgang: Skjærtorsdag..... <i>Av Margit Kristin Frida Lappegard</i>	7
LANGFREDAG – FORSONING	Forsoning, Johannes og påska..... <i>Halvor Moxnes i samtale med Sven Thore Kloster</i>	12
	Credo..... <i>Av Peter Frølich</i>	16
	Tekstgjennomgang til langfredag..... <i>Av B. Lennart Persson</i>	21
	Mellom langfredag og påskemorgen <i>Av Halvard Johannessen</i>	26
PÅSKE – OPPSTANDELSE	Oppstandelsestekstene i Det nye testamentet..... <i>Grete Hauge intervjuer Jorunn Økland</i>	33
	Tekstgjennomgang: 1. påskedag..... <i>Av Åste Dokka</i>	46
	Tekstgjennomgang: 2. påskedag <i>Av Rolv Nøtvik Jakobsen</i>	50

Norsk kvinnelig teologforening feirer sin femtiårsdag i årets kvinnedagshelg, 7.-9. mars. Vi gratulerer! Men ikke bare det. Vi vil også gjerne takke. NKTF fortjener takk for både dette og hint, slik femtiåringene ofte gjør.

Gratulerer med dagen, NKTF!

En gave til Den norske kirke i snart 50 år!

NKTF sier frimodig om seg selv ved jubileet at foreningen har vært «en gave til Den norske kirke i snart 50 år». Jeg kjenner ikke alle de femti år av historien (– og venter derfor med spenning på Anne Dalens historiebok!), men om det som har vært min tid, de siste tjue åra, tror jeg utsagnet er sannferdig nok. NKTF har bidratt som høringsinstans og pådriver, premissleverandør og sted for faglig arbeid. Men også som varmestue og fristed, et sted å søke ly og skjelle og smelle på kirkelig motgang av kjønnsbasert slag. Det siste er kanskje noe av det som fortsatt gjør foreningen kontroversiell for en del. NKTF vil gi rom for kvinnelige teologer av alle slag og med allslags erfaring, men nettopp dette gjør kanskje at en del ikke kjenner tilhørighet til foreningen. En åpen forening får fort en radikal profil. Det betyr ikke at det ikke fortsatt er rom for alle, men alle finner seg ikke til rette med åpenheten. At det kun er åpenhet for teologer med fornavnet «kvinnelig» har vel også vært et problem for enkelte, for så vidt forståelig nok. Det er lett å finne gode argumenter både for og imot rene kvinnefellesskap. Selv slutter jeg meg til de gode argumenter *for* den slags. Ved jubileet håper jeg det er verdt for flere enn medlemsmassen å slutte seg til NKTFs egen tro på seg selv som gave til kirken. NKTF har vært og er en viktig gave til kirken som helhet, og i kraft av å være fellesskap for

mange kvinnelige teologer gjennom sine femti år – også en gave til hver enkelt av disse/oss. Takk!

St Sunniva – en viktig del av gaven

Som tidsskrift faller det oss naturlig i denne gratulasjonslederen å trekke fram den delen av NKTFs virksomhet som heter *St Sunniva*. NKTF utgir det eneste norske tidsskriftet for feminist- og kvinneteologi. Det er en stor glede at tidsskriftet fins, og det er imponerende at et forholdsvis lite miljø har holdt i gang dette prosjektet i 15 år. Bladet byr på en god blanding av forsknings- og praksisbasert refleksjon, og utfyller blant annet NNK selv på en god måte i det kirkelige tidsskriftsskap. Takk!

Gid hun lenge, lenge, lenge leve må?

Er det godt eller ille hvis NKTF blir 100 år? Det kan hende at svaret på det spørsmålet er at det ikke er til å unngå. At NKTF er kommet for å bli. NKTF var kanskje en gang en forening som håpte på å gjøre seg selv overflødig – håpte på at den dagen skulle komme da full kirkelig likestilling på alle felt gjorde den unødvendig. NKTF av i dag er mer enn en interesseforening for kvinnelige teologer – NKTF er fagmiljø, tidsskriftutgiver, kirkelig aktør, religiøst og sosialt fellesskap, møtested på tvers av teologiske generasjoner. Med mer. La leve!

Marit Bunkholt

Palmesøndag, 16. mars 2008

Prekentekest: Joh 12,14-24

Lesetekster: 2 Mos 12,21-28; Hebr 2,14-18

*Av Anne Berit Evang***Samling**

Et minne fra en palmesøndag for noen år siden. Vi skulle døpe sønnen vår, i Paulus kirke på Grünerløkka. Da vi kom til kirken, stod det et esel ved inngangen og spiste på en høyball! For en fantastisk måte å gjøre denne dagens fortelling levende på. Nå er det ikke nok esler i dette langstrakte landet til å dekke alle våre innganger, men det er noe med å gjøre det konkret. En annen måte er prosesjonen. Inntoget. Dette er dagen for å gå sammen inn i gudstjenestens rom, med viftende palmegrener og glade hosiannarop. Store, små, gamle og nye mennesker. Sammen. Der det lar seg gjøre. Føles det ikke naturlig å invitere hele menigheten med, så sørg for at det er god variasjon i den gruppen som går. De representerer menigheten og skal være noe å kjenne seg igjen i. Ikke bare et opptog for barn eller prester. Prosesjonen skal understreke fellesskapet vi er en del av når vi sammen går inn i det hellige rommet for å feire. Dette gjelder etter min mening alle gudstjenester, og i hvert fall denne!

Jeg skal skrive en tekstgjennomgang. Og den kommer jeg til. Men for meg er det vanskelig å se prekenen uavhengig av resten av gudstjenesten. Alt henger sammen. Så noen flere tanker om gudstjenesten først. Skulle jeg hatt gudstjeneste denne dagen ville jeg ha prøvd å få med meg en variert gruppe mennesker til å forberede den. Det er alltid spennende å la andres stemmer, refleksjoner og tanker høres. Jeg ville etterstrebet å

la det bli en gudstjeneste vi alle kunne feire sammen, store og små. Da ville jeg hatt fokus på *å gjøre* gudstjenesten mer enn *å høre*. Det er slik vi erfarer sterkest og erindrer best. Og denne søndagen ligger det så veldig i kortene. Fortellingen er så levende.

Men gudstjenester kan være så forskjellige. Vi er på så forskjellige steder, både mentalt og fysisk når vi skal forbrede denne gudstjenesten. I mange kirker feires det familiegudstjenester, i andre er det høymesser med god plass langs benkeradene. Andre igjen har kanskje slått seg sammen med nabomenigheter og arrangerer felles prosesjon med palmegrener og hosiannarop. Noen opplever at ellers så glisne benkerader fylles opp av langveisfarende. Og de fleste er på vei, til en hytte eller en etterlengtet ferie et eller annet sted.

Uansett hvordan vi velger å tilrettelegge denne gudstjenesten, så har de alle det samme fokus. Vi feirer oppstandelsen. Selv om denne søndagen også bærer en annen klang i seg, er det søndagens hovedgudstjeneste, og i det en oppstandelsesfest. Jeg tror vi må være tydeligere på hvorfor vi kaller folket sammen hver søndag – for å *feire* gudstjeneste. Det er noe vi gjør i oppstandelsens lys. Og selv med fastetidens og palmesøndags klangbunn, må dette lyset få skinne igjennom.

Kyrieropet ville jeg ha latt lyde sammen med fortellingen om den blinde mannen. (Lukas 18, 35-43) Allié deg gjerne med noen i menigheten som kan være den blinde mannen, og som tør å rope fra der de sitter. Flett kyriesangen inn i fortellingen (3x3) og la Jesu ord til mannen bli overgangen til gloriaedd. *Jesus sa til ham: «Bli seende! Din tro har frelst deg.» Straks kunne han se, og han ga seg i følge med Jesus og lovet Gud. Og hele folkemengden som så dette, lov-*

priste Gud. Så kan gloriasangen igjen fylle rommet med lovsang. (Jeg er blant dem som mener at dette leddet ikke bør tas ut i fastetiden).

Så kommer vi til kollektbønnen. Jeg ville ikke brukt dagens kollektbønn, slik den er formulert i gudstjenesteboken. Jeg er glad i stillhet. Kanskje vi kunne åpne bønnen med en felles stillhet, før den rundes av med korte setninger som lar budskapet fra dagens gudstjeneste skinne igjennom? Et forslag:

L: La oss be stille sammen til Gud for gudstjenesten og dagen i dag.

Herre Jesus Kristus, du ser oss og kjenner oss. Takk for at du elsker oss som vi er. Hjelp oss å se hverandre med din kjærlighet. Du som med Faderen og Den hellige ånd, lever og råder, en sann Gud fra evighet og til evighet. Amen.

Ordet

Når vi kommer til tekstlesningene vil det sikkert være delte meninger om det jeg nå foreslår. Dere gjør som dere må. Jeg vil ha mindre ord, og ville kuttet minst en lesning. Hebreerteksten synes jeg tar fokuset bort fra inntoget. Dessuten lar perspektivet seg berøre på annen måte, fordi vi i dagens evangelietekst også får servert hvete Kornets lov. Exodusfortellingen er brutal, men vær gjerne i dialog med den i prekenen. Skal den brukes må den kommenteres. Den bærer i seg et gudsbilde som ikke bør stå uimotsagt.

Så til dagens evangelietekst. Som dere skjønner, er ikke jeg av dem som foretrekker at prekenen blir gudstjenestens høydepunkt med lange teologiske utlegninger. Det

er ikke lett å favne alle. Det er heller ikke meningen at enhver preken skal det. Men har man et fokus på involvering i resten av gudstjenesten tåler kanskje de minste blant oss noen minutter med ord som ikke går helt inn. Vil vi imidlertid at de skal inn, ville jeg latt fortellingen leve. Bibelfortellingene har en flertydighet i seg som taler til mange nivåer i oss. Jeg ville fortalt: Litt om Jesu liv, om de tingene han gjorde, kanskje fremhevet brødunderet og oppvekkingen av Lasarus, og på den måten fått frem hvordan folket etter hvert begynte å håpe på at kanskje denne mannen var Han, han de hadde ventet på, han som skulle sette dem fri fra undertrykkelse og okkupasjon. Så ville jeg sagt noe om forventinger. Det er livserfaringer alle har og kan kjenne igjen. Å glede seg til, håpe på noe, tro på noe – og hvor stor fallhøyden kan være dersom det ikke blir sånn som vi hadde håpet, trodd eller ønsket at det skulle bli.

En annen assosiasjon til fortellingen om Jesu inntog i Jerusalem er H.C Andersens eventyr om *Keiserens nye klær*. Eventyret er en motsats til vår fortelling i det meste, men en likhet i opptoget. Mon tro om ingen så det, at dette var noe annet enn den de ventet? Var det ingen som turte si noe? En konge, ridende på en eselfole? Oppfyllelse av profetier, ja. Men det var jo ifølge forfatteren ikke noe de hadde present. Den visdommen kom til dem først etterpå. Massene står der, og de ser det de vil se. I eventyret er det en liten gutt som sier det ingen andre tør si. Som forteller sannheten og avkler keiseren. I Matteus sin variant av inntoget i Jerusalem, (Matt 21, 1-17) blir overprestene og de skriftlærde på tempelplassen forarget da de hører barna som roper i helligdommen: «*Hosianna, Davids sønn!*». «*Fra småbarns og spedbarns munn har du latt*

lovsang lyde!» siterer Jesus, og legger sannheten i barnas munn.

Til forskjell fra første søndag i advent og fastelavnssøndag, som i denne tekstrekken også har inntoget og hvetekornet som pre-kentekster, har palmesøndag en annen dybde. Palmesøndag innleder den stille uken og inngår i et drama som vil foldes ut gjennom de forestående gudstjenester i dagene som nærmer seg. Det er en ansenhet i teksten, akkurat som det er en dobbelhet i å lese dette når vi vet hva som kommer. «Hosianna» blir om kort tid «korsfest». Lovprisningen blandes med en dyp uro. Det står så mye på spill. Er han en frigjører? Kan vi stole på denne frigjøreren? Hva slags frigjøring er det egentlig han kommer med? I kraft av sitt liv og virke har Jesus skapt uro omkring seg. Han er elsket av mange, av de utstøtte, av fattige, barn, kvinner, tollere. Når en ser palmesøndags hendelser i sammenheng med påskens hendelser, ser vi håpet falle sammen for dem som elsket ham, når han dør. Det ble ikke noe av. Skuffelsen. Håp som brister. Vi gjenkjenner det i egne livserfaringer.

Palmesøndag handler om et nei, like mye som den lever av et ja. Jesus sier nei til å være den hersker som massene lengter etter – og gjennom det, ja til å bli den frelseren vi trenger. Og den reiser det grunnleggende spørsmålet: Vil du ha meg som jeg er – eller for den du vil at jeg skal være? Et spørsmål de fleste av oss stiller. Kanskje dypest sett til oss selv. Til en partner. Til venner. Bekjente. Jeg kom over en blogg på nettet. En ung mann som uttrykte sin frustrasjon over en type kristendom han ikke kunne fordra: «*En kristendom der folk ikke leter etter hvem de er, men hva de bør være.*» Kanskje er han inne på noe? Det kan gjentas til det kjedsommelige, men er fortsatt like aktuelt: Frelsen kommer i kraft av Guds nåde,

og ikke i kraft av vår forandring. Den kjærlighet som aksepterer alt som det er, er den eneste kraft som virkelig kan forvandle eller skape endring innenfra, og igjen kan vi søke ny mening i livet, i det som skjer rundt oss. En preken bør løfte denne nye fortellingen frem, fortellingen om mitt liv, i lys av evangeliet. Jeg er den jeg er, og det er alt jeg trenger å være. Gud elsker meg, og fortsetter å elske meg gjennom døden.

«Skje ikke min vilje, men din» er ikke en fortelling om den lydige sønnen, men en fortelling om kjærlighetens og åndskampens konsekvens. Noe dør for å kunne spire. Frøet dør, eller mister sin form og oppstår som planten. Så forsvinner den igjen når vi høster og spiser den, men samtidig blir den nå en del av oss. Ved nattverdsbordet rettes igjen oppmerksomheten mot den fortellingen som forvandler alt. Han, hvis kjærlighet ikke kunne drepes mens han levde, er oppstått fra de døde. Det gjør alle ting nye, selv om ingenting er forandret.

Måltidet og utsendelse

Vin og brød hentes under offertoriesalmen og bæres sammen med menighetens takkoffer frem til alteret. Selvfølgelig feirer vi nattverd sammen denne dagen. Jeg ville hatt intinksjon, for å understreke vandringen sammen. Gjerne en bønnevandring i forlengelsen av nattverdsfeiringen, med anledning til å tenne lys, skrive og tegne bønnelapper, eller bare sitte stille. Og et tips: Har barna satt i gang å tegne sine bønnelapper, ikke prøv å få dem til å «bli ferdige». La de få fortsette, og gå videre inn i avslutningen av gudstjenesten. Når takkebønn er bedt og velsignelsen lyst over menigheten, går vi ut, forhåpentligvis med fornyet kraft og mot til å leve våre liv og til å vandre videre inn i

den stille uken. Og møte dens budskap, i oss selv, i hverandre, i Gud.

Salmer

867

137

19

S97 24 eller 331

146

651 (hvis salme under nattverden)

12

Kilder til inspirasjon: *Kærlighedens pris* av Bent Falk og *Gudstjenesteleken* av Ingunn Hagen.

*Anne Berit Evang
er prest og prosjektleder for
trosopplæring i Skøyen kirke i Oslo.
anne.berit.evang@oslo.kirken.no*

Skjærtorsdag, 20. mars 2008

Prekentekest: Joh 13,1-15

Lesetekster: Jes 53,1-5; 1 Kor 11,23-26

Av Margit Kristin Frida Lappégard

«Hva er påske – egentlig?»

Dette er en overskrift i Gunnar Stålsett sin bok *Hva er da et menneske?*, og overskriftens spørsmål er grunnleggende nødvendig når man gir seg i kast med påskens bibeltekster. Hva er påske – egentlig? Hva vil vi som kirke formidle som påskens hovedbudskap?

Er det døden på korset? Oppstandelsen fra de døde? Er det begge deler? Er det den oppgitte Gud som ofrer seg for å redde sine skapninger, så ikke hele Guds skaperverk skal gå til grunne? Eller er det den berørte Gud som ser menneskenes fortvilelse og som forsøker å vise oss livsgrunnlaget i menneskenes liv; Gudskjærligheten som er sterkere enn døden?

Hvilke perspektiv vi velger for påska – om det handler om forsoning for våre synder, det godes kamp, min egen kamp, ingen kamp i det hele tatt – legger selvsagt premisene for forkynnelsen av påskeevangeliet.

Hva er påske – egentlig? Vi vet jo ikke! Det er et stort, stort mysterium som vi ikke helt klarer å fatte. Vi bare tror og håper på at det er sånn verden henger sammen.

Skjærtorsdag – en joker i påsken

Skjærtorsdag er preget av uro og fortvilelse. Dramaturgisk, både i evangeliene og i gudstjenesten, starter Jesu lidelseshistorie her. Fastens ettertenksomme preg, går over i en intens tung stemning. Det bygges opp mot langfredag – sorgen og smertens dag.

Spenningskurven stiger altså på skjær-

torsdag, men det er også en annen dimensjon å finne i skjærtorsdagstekstene, som skaper en tvetydighet vi vel ofte unngår å forholde oss til i den stille uken.

Det er spenning og forvirring blant disiplene. Det uunngåelige er i ferd med å bli en realitet. Samtidig introduserer skjærtorsdagen en av de mest sentrale handlinger i vår kirkelige og kristne historie; fellesskapsmåltidet. Dette måltidet, som i Johannesteksten var et ganske alminnelig måltid, blir til noe helt spesielt denne kvelden. Midt i forvirringen vi aner hos disiplene, finner vi også en glede.

Til forskjell fra i de andre evangeliene, er det ikke det jødiske påskemåltidet disiplene feirer den siste kvelden Jesus er sammen med dem. Hos Johannes er det et ganske vanlig kveldsmåltid. Under dette måltidet skjer det også noe annet. Jesus vasker disiplenes føtter og Judas identifiseres som svikeren.

Umiddelbart tenker jeg at det vil være nødvendig å gjøre noen tematiske valg i arbeidet med Johannesteksten. Vi kan velge å fokusere på svikeren, og Jesu «håndtering» av at han vet en av hans egne vil føre ham i døden. Identifiseringen av Judas som svikeren behandles ikke direkte i vår tekst, men nevnes som et frampek til det neste avsnittet i kapitlet. Det er allikevel fullt mulig å gjøre et poeng ut av dette frampeket.

Vi kan også velge å bare konsentrere oss om fotvaskingen Jesus gjør for sine disipler. Jesus bryter i denne fortellingen nok en gang med datidens normer. Han som blir betraktet som Mester, bøyer seg ned ved føttene til disiplene (sine tjenere), vasker føttene deres og ber dem tjene hverandre slik han har tjent dem. Som Jesus alltid er i evangeliefortellingene: kontroversiell, han snur tingene på hodet for å tydeliggjøre sitt budskap.

«Når jeg som er herren og mesteren, har vasket deres føtter, da skylder også dere å vaske hverandres føtter. Jeg har gitt dere et forbilde: Slik jeg har gjort mot dere, skal også dere gjøre.»

Handling fremfor ord

Til prekenen tror jeg at jeg først og fremst vil ta tak i denne hendelsen og se den i sammenheng med måltidet de jo egentlig holder på med. Sett i lys av at dette er siste gangen Jesus er sammen med sine disipler, hva er det Jesus etterlater seg denne kvelden? Johannes forteller om at Jesus etterlater seg to sterke, fellesskapsbyggende og inkluderende handlinger: måltidet og fotvaskingen. To handlinger som hver for seg sier mer enn hva vi klarer å uttrykke med ord. Sammen blir disse to handlingene selve oppsummeringen av evangeliet: Det Jesus gjorde – slik Jesus var – viste oss noe av Gud i alminnelige menneskers hverdagskontekst. Det var like så mye Jesu gjerninger som Jesu ord makteliten var redd for, da de bestemte seg for å ta livet av ham. Handlinger som berørte folk flest. Handlinger som sprang ut av godheten selv, uten andre hensikter enn å reise folk opp fra nederlag og undertrykkelse.

Med fotvaskingen sier Jesus til disiplene at denne handlingen skal være et mønster for menneskeheten. Et mønster for hvordan vi skal leve med hverandre og med Gud. Vi skal tjene hverandre framfor å skaffe oss fordeler i fellesskapet med andre. På den måten er vi med på å synliggjøre Gudsrikets krefter, midt i en verden hvor destruksjonen presser på.

I motsetning til synoptikerne innstiftes ikke det siste måltidet hos Johannes. I så måte kan det diskuteres om det hos Johannes

er tenkt at dette siste måltidet skulle ha en sakramental betydning, eller om det egentlig bare er en ramme for fotvasken. En del kommentarer peker tilbake på Jesu tale om brødet fra himmelen i Joh 6, og ser dette i sammenheng med måltidet i vår tekst. Kanskje må vi ha dette med oss i bakhodet når vi leser teksten. I tillegg har valget av brevt teksten i samme tekststrekke, lagt et premiss til grunn for hvordan vi kan eller skal tolke dette måltidet.

Om det ikke er Johannes sin hensikt å tenke dette måltidet som den første nattverd, mener jeg allikevel at dette måltidet har en viktig betydning i teksten. I antikken var det å dele bord et av de sterkeste symbolene for å høre sammen. Å spise sammen var det samme som å høre til i det samme fellesskap.

Og kan vi da komme utenom Judas? Kanskje kan vi ikke snakke om måltidet og fotvaskingen uten å se på hvordan dette står i forhold til Jesu avsløring av svikeren.

I Johannesteksten skjer avsløringen *under* måltidet og *etter* fotvaskingen. Judas, som man da kanskje ville si at ikke skulle få tilhøre dette fellesskapet, får delta i måltidet! Han får til og med vasket føttene sine, selv om Jesus forsto at han ville svikte! Jesus behandler Judas som en del av fellesskapet og med verdighet, tross for det han snart kommer til å gjøre.

Nattverden som et fellesskapsmåltid

Fordi jeg vil holde måltidet fram i like stor grad som fotvaskingen, vil jeg denne skjærtorsdagen benytte anledningen til å komme med noen refleksjoner over hva nattverden kan forstås som. En konfirmant jeg har, skrev følgende på gudstjenesteskjemaet om hvilken salme hun likte best og hvorfor:

«Salme 633, 'Som korn fra vide åkrer.' Jeg liker den fordi den sier noe om nattverden og kirken. Hvert enkelt korn samles til ett brød. Hvert enkelt menneske samles til en kirke.» For et svar! Er det ikke nettopp dette nattverden er?

Den amerikanske lutherske teologen Gordon Lathrop definerer kirken til å være et måltidsfellesskap. Kristenheten er et måltidsfellesskap hvor Ordet kvalifiserer nattverden og fellesskapet. Ved å gjøre Kirken til et måltidsfellesskap blir nattverden tegn på fellesskap og tilhørighet. Dette fellesskapet består av mennesker som tror på den oppstandne og som samles om evangeliet fordi det på en eller annen måte berører deres liv. Nattverden manifesterer dette fellesskapet mellom troende og med Jesus Kristus.

Noen av de samme tankene kan vi også finne hos den ortodokse teologen Alexander Schmemmann. Han kaller nattverden for kjærlighetens sakrament, hvor Guds kjærlighet for menneskene og menneskenes omsorg for hverandre kommer til uttrykk. Han mener man ikke kan feire nattverd uten å tenke fellesskap. I nattverden manifesteres kirken som fellesskapet. Og det fellesskapet som manifesteres er større enn den lokale kirke. Det strekker seg utover. Det har en global og økumenisk størrelse.

Med Lathrop, Schmemmann og konfirmantens velvalgte ord i bakhodet, vil jeg i prekenen løfte fram nattverden som en kollektiv handling med kollektive følger. Sagt med Lathrop skal nattverdens budskap og føde formidles og gjøres tilgjengelig for alle dem det ikke er gjort tilgjengelig for.

Det ligger et politisk frigjørende element i denne tilgjengeliggjøringen. Lathrop går så langt som å si at vi feirer ikke nattverd, hvis det kun feires for enkeltgrupper. Menn, kvinner, undertrykte, nasjoner, med mer –

hele verden skal være inkludert i nattverdsfeiringen. Hele verden, hele Kirken er med i den samme nattverdsfeiring. Det er ingen grupper som er mer velkomne enn andre. Det er ingen grupper som har større rett på tilgangen til de hellige ting – det være seg undertrykkere eller undertrykte. Det være seg Judas eller disippelen Jesus hadde kjær. Nattverden er en kollektiv handling hvor fellesskapet er i sentrum, hvor Kirken som helhet samles.

Det fordrer en inkluderende og raus holdning til våre medmennesker. Vi er ikke velkommen til å sette oss selv i sentrum, men til å reise hverandre opp, tjene hverandre, slik Jesus en skjærtorsdag for lenge siden ba oss om å gjøre.

For å understreke prekenens poeng, vil jeg feire nattverd ved at brød og vin sendes fra den ene til den andre – menigheten gir hverandre kjærlighetens og fellesskapets sakrament. Og etter gudstjenesten vil jeg dekke til et langbord og invitere til kveldsmåltid inne i kirken, etter at alteret er dekket av og gjort klart til langfredag.

Noen salmeforslag

Salmene denne skjærtorsdagen kan gjerne speile noe av den todelte stemningen preteksten illustrerer. Det vil si gledesfylte salmer der vi takker for fellesskapet rundt alterbordet, og salmer som peker mot sorgen og smerten. Under følger ikke en ferdig salmeseddel, men heller noen innspill til salmer som kan egne seg skjærtorsdag. Velg og vrak!

NoS 146

NoS 647 1-8

NoS 139

NoS 143

NoS 144

S97 24

Treklang 210, «Nå dekkes bordet» av Hans-Olav Mørk

*Margit Kristin Frida Lappegard
er barne- og ungdomsprest i
Røa og Sørkedalen menigheter
margit.lappegard@oslo.kirken.no*



Forsoning, Johannes og påska

Halvor Moxnes i samtale med Sven Thore Kloster

– En viktig oppgave for bibelforskeren er å dekonstruere dogmatikken, sier Halvor Moxnes i det han setter seg ned ved bordet. Jeg har besøkt ham på kontoret hans på Teologisk fakultet, UiO, for å samtale om Johannes' fortolkning(er) av Jesu død i årets påsketekster.

– *I fjorårets påskenummer av NNK skrev du en tekst om Jesu død sett i lys av den jødiske påskefeiringen. Der viser du blant annet at Jesus dør en dag tidligere hos Johannes enn hos de andre evangelistene. Skiller Johannes seg også på andre måter fra de andre evangelistene i sin påskefortelling?*

– Ja, selv om lidelseshistorien alt i alt er svært likt beskrevet av alle evangelistene, er det likevel flere ting som er særegent ved Johannes' fremstilling. En slik ting er at han lar Jesus selv stå for regien for det som skjer de siste timene i Jerusalem. Til forskjell fra Markus (og forøvrig Mel Gibsons *The Passion of the Christ*), blir ikke Jesus tatt hånd om av omgivelsene og handlet med, helt til han ender ensom på korset med et rop over å være forlatt av Gud. Hos Johannes møter vi en handlekraftig Jesus som selv tar regien og driver handlingen framover mot sin egen død. Han er verken ensom eller fortvilet i Getsemane, og han går i diskusjon med Pilatus framfor å tie stille.

Pilatus bringer inn et annet særegent moment i Johannes' fremstilling, nemlig det politiske. Romerne styrte vanligvis under-

lagte områder ved å la den lokale eliten fortsette sitt direkte styre – forutsatt at de opprettholdt ro og orden. Slik var det også med de jødiske områdene Judea og Jerusalem. At Jesus er et politisk problem for jødene, introduseres allerede i kapittel 11,45ff. Her skaper Jesus uro blant jødene og de frykter at romerne vil komme og ta «både det hellige stedet og folket». Uroen stiger ytterligere etter at Jesus har ankommet Jerusalem og blitt hyllet som jødenes konge. Dersom det oppsto optøyer i Jerusalem under påskehøytiden – som jo var en nasjonal frigjøringsfest! – risikerte de jødiske lederne både romernes vrede og å bli fratatt makten. Jesus og bevegelsen hans representerer altså en potensiell trussel mot det jødiske «selvstyret». Derfor bruker Johannes en del tid på å la Jesus diskutere med Pilatus hvorvidt han er jødenes konge, og derfor kan Kaifas si at det er bedre at en mann dør enn hele folket (11,50).

– *Dør altså Jesus for noens skyld?*

– Både ja og nei. Politisk sett har Kaifas rett: De jødiske lederne lar Jesus dø for fol-

kets skyld, det vil si for det jødiske selvstyrets skyld. Men Johannes tolker dette teologisk, noe som skaper en dobbelthet og ironi – et typisk virkemiddel som vi gjenfinner flere steder i evangeliefortellingen hans. Det Johannes vil si er at Jesus dør for folket som en kjærlighetstjeneste – for at de skal ha liv og være ett med Gud.

– *Forklar...*

– Det hele må sees i lys av det Johannes vil si om Jesu forhold til Gud. Det avgjørende i de lange avskjedstalene (som utgjør kapitlene mellom det siste måltidet og pågripelsen av Jesus, kap.14-17) er at disiplene skal skjønne *enheten* mellom Jesus og Gud: At Jesus er i Faderen og Faderen i ham, og at ingen kommer til Faderen uten ved ham.

– *Hva er det ved Jesus som gjør at ingen kommer til Faderen uten ved ham?*

– Det er den absolutte kjærligheten: Johannes sier i kapittel 15,12 at ingen har større kjærlighet enn den som gir sitt liv for sine venner. Jesu død for sine venner er altså den absolutte markøren av den kjærlighet som gir enhet med Gud. Denne enheten henger videre sammen med Johannes' begrep «forherligelse». Jesus har kommet til verden fra Guds herlighet og skal tilbake til denne herligheten. Han har altså steget ned og skal stige opp igjen, og døden er nettopp måten å komme tilbake til Guds herlighet på. Korsfestelsen er derfor oppløftelse til enhet med Gud (3,13-15; 8,28; 12,23). Det er triumf. Jesus seirer på korset, og kan følgelig rope: «det er fullbrakt!» (19,30).

– *Men er ikke dette dødsforherligende?*

– Jeg tror ikke det er ment å være det. Det som hindrer det fra å være dødsforherligende er at korsdøden til syvende og sist er

uttrykk for kjærlighet og tjeneste til nesten. Det er et forbilde for den nestekjærlighet og tjeneste som rekker fullstendig ut, like til det siste.

– *Så da er det altså selvutslettende?*

– Nei, ikke nødvendigvis. Det er mer utslettelse for andre – et uttrykk for den absolutte kjærligheten som rekker helt ut, og som nettopp overviner døden og gir liv. Det er som med hvetekornet: Det faller i jorden og dør, ikke for å berge eget liv, men for å virkeliggjøre den kjærlighet som er en tjeneste (12,24).

– *Men hva er da logikken hos Johannes? Hvorfor må Jesus dø?*

– Jeg mener at Jesu død i Johannesevangeliet ikke bærer preg av å være en nødvendig soningsdød for synden, slik som den for eksempel fortolkes av Paulus. Jesus dør ikke på grunn av synden, men han dør for folkets skyld – for at folket skal se sannheten og ha liv. Menneskene og verden er hos Johannes truet av ondskap, og Jesu død er realiseringen av en kjærlighet for denne truede verden – en kjærlighet som er sterkere enn døden og fører til liv. Det er altså ikke menneskets synd som er problemet – som noe som krever forsoning. Problemet er at verden ikke tror på Gud. Det er dette som er «synden» hos Johannes (jf. kap. 16,9).

– *Hva da med det kjente Johannes-motivet «se, Guds lam, som bærer verdens synd»?*

– Ja, Jesus som Guds lam er et sentralt motiv hos Johannes. Men kobling til synden er ikke nødvendigvis like sentral. For å se dette må vi studere den større konteksten rundt korsfestelsen: Som jeg nevnte i NNK-artikkelen i fjor, korsfestes Jesus ifølge Johannes den 14. nisan, dagen da jødene

slakter offerlammet. Hos de andre evangelistene skjer korsfestelsen den 15. nisan, altså dagen man spiste påskemåltidet. Dette er neppe tilfeldig – det er en understreking av Jesus som offerlam, men det er ikke et tema som Johannes utdyper. Jesu død er i Johannes ikke koblet direkte opp mot synd, men mot tjeneste, kjærlighet og etterfølgelse.

– Dette blir tydelig når vi ser på Jesu siste måltid. Hos Johannes er jo ikke dette et påskemåltid, slik det er hos synoptikerne. Det er et tjenestemåltid som skjer forut for påskehøytiden. Påskemåltidets instiftelsesord om syndenes forlatelse er byttet ut med fotvasking og tjeneste (13,1-17). Den større konteksten rundt korsfestelsen viser at det ikke er folkets synder som er i fokus, men en oppfordring til identifikasjon med Jesu lidelse og kjærlighet som skaper liv. Veien til livet går gjennom døden. Oppstandelsen begynner derfor allerede i etterfølgelsen på vei til døden. Så for igjen å svare på spørsmålet ditt: Jesus er definitivt Guds lam, ja! Men selv om lammet bærer verdens synd én av de to gangene Johannes bruker dette uttrykket i innledningen (1,29), er dette offerelementet fraværende i selve lidelseshistorien. I tillegg skal vi ikke se bort fra at det også kan dreie seg om forskjellige stemmer som kommer til uttrykk i johannesteksten. Man regner jo med at den har flere redaktører.

– *Hvis vi nå vender tilbake til utgangspunktet og spør hvordan disse johannestekstene dekonstruerer teologien og dogmatikken, hva svarer du da?*

– Generelt mener jeg det viktigste med nærlæsning og studier av bibeltekster er at man oppdager et fortolkningsmangfold. Tekstene lar seg tolke rimelig på flere ulike måter. Dette har vært et problem særlig for den konfesjonelle dogmatikken, og her har bibelfagene et kontinuerlig kall i å stille spørsmål til etablerte fortolkninger. Mer spesifikt i forhold til Johannes sin påskeberetning, mener jeg tekstene bidrar til å dekonstruere den objektive forsoningslæren som oftest er det rådende fortolkningsparadigmet for påsken. Tekstene ligger nærmere både en klassisk forståelse av forsoningen, jf. Jesu seier på korset, og en subjektiv forståelse, jf. kjærlighetsmotivet. Et siste dekonstruerende bidrag fra disse tekstene kan være at de ikke framstiller kjærlighet og tjeneste som etikk, men som identitet og det sentrale i troens uttrykk.

– *Er det da Johannes' mening og fortolkning av Jesu død som bør forkynnes fra prekestolene i påska?*

– Jeg mener forkynneren har et ansvar i å bringe fram tekstens budskap. Dette innebærer jo å gjøre forfatterens fortolkning(er) kjent. Men forkynneren har jo alltid et større ansvar enn bare dette – det tillegger henne også en kritisk refleksjon: For det første er det viktig å ikke harmonisere teksten. Den går ikke alltid opp, og det er jo noe av det som gjør den spennende! For det andre risikerer vi at tekstene kan være uttrykk for standpunkter vi ikke nødvendigvis deler. Og da bør heller ikke tekstens standpunkter nødvendigvis forkynnes. En slik kritikk mot

Johannes kan være en problematisering av det mulig forherligende i omtalen av korsfestelsen. Dette kan svekke Jesu død som identifikasjonen med dem som lider. Tenk for eksempel på hvordan Sobrino snakker om den korsfestedes identifikasjon med «de korsfestede».

*Halvor Moznes
er professor ved Det teologiske fakultet
halvor.moxnes@teologi.uio.no*

*Sven Thore Kloster
er rådgiver for integrering,
flyktningsspørsmål og
religionsdialog i Kirkerådet
sven.thore.kloster@kirken.no*

SUNNIVASTIPENDET OG OLAVSTIPENDET 2008

Kultur- og kirke departementet utlyser to ulike kirkelige stipend i 2008. Stipendene er opprettet for å øke kunnskapen om kirkens rolle i samfunnet og for å styrke kirkens kompetanse til å løse dens oppgaver.

Sunnivastipendet blir tildelt én eller flere personer som har vært eller er leke medlemmer av et av kirkens rådsorganer. To eller flere personer kan søke stipendet sammen. Det vil bli utdelt inntil tre stipender à kr. 25 000.

Olavstipendet blir fortrinnsvis tildelt prester tilsatt i statlig kirkelig stilling med minst 3 års sammenhengende prestetjeneste. Det deles ut ett stipend på inntil kr. 100 000. Til stipendet knytter seg også forsker-/ stipendiatstilling med lønn for ett år. Stillingen lønnes som sokneprest.

For begge stipendene gjelder følgende:

Søknader utformes i samsvar med retningslinjer utarbeidet av Kirkeavdelingen, Kultur- og kirke departementet, som fåes ved henvendelse til bispedømmekontorene eller kan hentes på nettet (se adresse under). For spørsmål vedrørende stipendiene kontakt Kirkeavdelingen, tlf. 22 24 79 03.

Søknadene om Olav- og Sunnivastipend sendes via biskopen. Søknader for 2008 må være biskopen i hende **innen 1. april 2008**. Fullstendig utlysningstekst og veiledninger ligger også ute på våre nettsider: www.kkd.dep.no, velg «kirke» og deretter «aktuelle lenker».

«Som menneske kommer Gud oss
i møte for å føre oss tilbake til det
guddommelige»

Kjell Arild Pollestad: Gleden er gratis

Credo

Av Peter Frølich

For 2000 år siden kom Gud til jorden for å forkynne forsoning, fred og frelse for menneskene. Jesus ga Gud et menneskelig ansikt, hans budskap var: «Følg meg, og du får fellesskap med Gud.» Menneskene avviste ham. Fiendene hans spottet ham og brukte sin makt til å torturere ham og henrette ham som forbryter. Påskemorgen gikk han ut av graven, hans makt var større enn makten til dem som drepte ham. Han viste seg for sine venner og ba dem om å bringe hans budskap «Følg meg!» ut i verden. Og så vendte han tilbake til sin guddommelige tilværelse, hvor han følger oss med kjærlighet og omtanke.

Det jeg har skissert her kalles barnelærdom. Og det er det jeg tror på.

Gud kom til jorden for å bringe et frelsesbudskap til fortapte mennesker. Hva er frelse? Jo, det er forsoning med Gud, fellesskap med Gud. Hvordan kan vi vite at Jesus kom med et budskap til menneskene om et fellesskap med Gud? Jo, fordi han sa det selv. Da Jesus i begynnelsen av sitt virke var i Kapernaum, ville innbyggerne gjerne at han skulle bli der. Men Jesus sa at han måtte videre til de andres byene i Israel for å «forkynne det glade budskap om Guds rike. Det er det jeg er utsendt for.» (Luk 4,43) Videre sa han blant annet: «Kom til

meg, alle som har tungt å bære, og jeg vil gi dere hvile» (Matt 11,28); «Ingen kommer til Faderen uten ved meg» (Joh 14,5); og «Den som har sett meg har sett Faderen.» (Joh 14,9). Forsoningsbudskapet hans kan oppsummeres i enkle ord: «Følg meg, og jeg vil gi dere det fellesskapet med Gud som dere lengter etter.»

Så kan vi spørre: «Hvorfor valgte Gud å bli menneske da han skulle forkynne sitt forsoningsbudskap?» Hvordan kunne Gud, den allmektige, velge å underkaste seg menneskers dom over andre mennesker – helt inn i døden?

Ja, da beveger vi oss inn i det som er kristendommens største mysterium: inkarnasjonen. Vi vet at Gud valgte dette alternativet, men når vi spør «hvorfor?» vil svaret i beste fall bli kvalifisert gjetting.

En nærliggende forklaring kan være at Gud ønsket å formidle sitt budskap ved direkte kontakt med de menneskene han henvendte seg til. De skulle få anledning til å se ham inn i øynene, han gikk rundt på gatene i Jerusalem, og de kunne ta på ham. Og de kunne komme med sine motforestillinger til det han sa eller gjorde, der og da. Hvis du skal si noe til menneskene, er det best å gjøre det «face to face».

En annen mulig forklaring kan være at

han, det fullkomne menneske, gjennom sine ord og sine handlinger, ville vise hvordan Gud hadde tenkt at menneskene skulle leve. Og hva er så «fullkommen menneskelig eksistens?» Den som leser evangeliene med dette spørsmålet liggende i bakhodet, vil neppe være i tvil om svaret. Hele Jesu liv og hans død var et liv og en død for andre. Gjennom begrepet «for andre» har Jesus gitt oss et bilde av det fullkomne menneske som avspeiler Guds kjærlighet gjennom det han sier eller gjør.

Og så har vi en tredje forklaring, som kanskje trenger dypest inn i inkarnasjonens mysterium: Jesus ble menneske fordi Gud ønsket å dele menneskenes kår helt og fullt. Hans kjærlighet til det menneske han hadde skapt var så gjennomgripende at han ville identifisere seg med dets skjebne i gode og onde dager. Her var det ikke tale om en gud som i opphøyet fjernhet erklærte sin solidaritet med det lidende menneske. Solidaritet kan ofte være et billig alternativ når man vil vise sympati. Nei, Jesus valgte ikke noe billig alternativ, hans identifikasjon med mennesket var fullstendig, helt inn i fornedrelse, lidelse og død. Fullkommen identifikasjon er fullkommen kjærlighet. Jesus levde i den grad «for andre» at han gikk inn i menneskenes skjebne uten forbehold.

Det er ikke noe motsetningsforhold mellom disse tre forklaringene, de supplerer hverandre.

Uansett hvilken grunn Gud kan ha hatt for å la seg inkarnere, kan vi fastslå at inkarnasjonen er en offerhandling. I brevet til filipperne har Paulus gitt uttrykk for denne sentrale tanken med følgende ord: «Han var i Guds skikkelse, men han så det ikke som et røvet gode å være Gud lik. Han ga avkall på sitt eget, tok på seg en tjeners skikkelse og var mennesker lik.» (Fil 2,6)

Her formulerer Paulus det som er sentralt i enhver offerhandling: «Han ga avkall på sitt eget.» Fra de mest primitive folkeslags ofre og frem til jødernes raffinerte offerhandlinger i tempelet i Jerusalem har offeret det samme preg: Den som offerer gir avkall på noe som er verdifullt for ham og gir det som gave til gudene, enten for å oppnå velvilje eller for å vise takknemlighet.

Da Gud påtok seg en tjeners skikkelse, aksepterte han å gå inn i menneskenes livsvilkår. Og det vil si at han aksepterte at andre mennesker bestemte over hans skjebne gjennom hele hans liv og frem til det som var inkarnasjonens logiske og dramatiske avslutning: døden på korset. At den allmektige Gud lar syndige mennesker bestemme over hans skjebne må da være den maksimale offerhandling?

«Gud ga sitt liv for oss.» Når vi uttaler den setningen, har vi lett for å fokusere på Jesu død. Men hele hans liv var en offergave til oss, og han brukte dette livet til å forkynne sitt frelsesbudskap. Og det er hvis vi tar imot hans budskap og følger ham, slik han ber om, at vi får del i fellesskapet med Gud. «Frelsen kommer av forkynnelsen» som de gamle sa, og så kan vi tilføye: «Og av at vi mottar den i tro og tillit». Jesu død og oppstandelse var en bekreftelse på at han identifiserte seg med det lidende menneske, at hans guddommelige makt var sterkere enn de destruktive kreftene som motarbeidet ham, og fremfor alt: At hans forsoningsbudskap var verdt å dø for.

Dette at Gud snudde fullstendig om på det tradisjonelle offerbegrepet, og ga seg selv som gave for oss mennesker, var vanskelig å forstå for de første kristne, som var innforlivet med det jødiske offerbegrepet. Og det har vært vanskelig for enkelte kristne helt frem til våre dager. En hjelp for tanken

kan det kanskje være hvis vi sammenholder Guds offerhandling med det offer en martyr yter, når han eller hun forkynner et budskap og går i døden for sin sak. Slik evangeliene fremstiller Jesu virke, var det nettopp det han gjorde. Hans «Følg meg», «Ingen kommer til Faderen uten ved meg» og «Den som har sett meg har sett Faderen» utfordret det religiøse lederskapet i Jerusalem, som så det som sin oppgave å beskytte mot bespottelse av den Gud som hadde holdt sin hånd over Abrahams barn i nesten 2000 år. Jesus visste at hans forkynnelse av forsoningens budskap var så kontroversiell at den kunne føre til dødsdom. På samme måte som en martyr vet at hans ord og handlinger kan føre til døden hvis han representerer en skremmende utfordring for et etablert system. Mennesket Jesus måtte lide døden, det var inkarnasjonens grusomme konsekvens.

Denne enkle forklaringen, at Jesu offerhandling har fellestrekk med en martyrs handling, har ikke gitt tilfredsstillende svar for noen av vår kirkes store teologer. Den som sterkest har markert seg, er erkebiskop Anselm av Canterbury (1033-1109). I sitt verk *Cur Deus homo* («Hvorfor Gud ble menneske») ga han en forklaring på Jesu offerhandling som har hatt stor innflytelse i vår kirke helt frem til våre dager. Anselms resonnement er følgende: Den syndige menneskehet har gjennom sine handlinger krenket den rettferdige Gud. For at Gud skal kunne la seg forsones med menneskene, må det foretas en sonende handling, en soning, for menneskenes synd. Ved en slik sonende handling oppnår den rettferdige Gud satisfaksjon, balansen gjenopprettes og den guddommelige rettferdighet kan skjje fyldest. En slik satisfaksjon kan ikke syndige mennesker selv skaffe til veie. Derfor sendte Gud sin Sønn til verden for at han

ved sin lidelse og død på korset påtok seg å bære den straff som menneskene på grunn av sine syndige liv egentlig skulle ha båret selv. Da Gud på denne måten hadde fått satisfaksjon, kunne han forsones med menneskene. Standarduttrykk i forbindelse med satisfaksjonslæren er: «Kristi forsoningsdød for menneskenes synder», «Ved sin lidelse og død har Jesus sonet for våre synder» og «Straffen for våre synder har Jesus båret på sitt legeme». En formulering som også stadig går igjen er: «Jesu stedfortredende lidelse».

Vi finner et uttrykk for satisfaksjonslærens syn i en av våre mest brukte påskesalmer. Den begynner slik:

Naglet til et kors på jorden
henger, under vredens torden
himlens herre og Guds Sønn.
Selv den eviggode fader
ham i kvalene forlater,
hører taus hans angestbønn.

Og i annet vers leser vi:

Vredens fulle beger drikke
må han, skal han, ellers ikke
blir hans frelseskalk min del.

I siste vers kommer konklusjonen:

Sonet ved den død du døde
skal jeg deg frimodig møte
på den siste, store dag.

Salmens budskap er tydelig. «Vredens torden» er en henvisning til Guds vrede over synden. «Vredens fulle beger» er den fornedrelse, lidelse og død Jesus må gjennomgå for at hans «frelseskalk» skal bli min del – det vil si: For at jeg skal få del i frelsen. Altså: For at Guds vrede ikke lenger skal rettes mot meg, må Jesus lide og dø. Da har Gud fått satisfaksjon, og jeg kan frimodig



møte ham på den ytterste dag.

Anselms satisfaksjonslære har dessverre ført til mange misforståelser opp gjennom årene. Den som best har karakterisert dem, er Joseph Ratzinger, som da han i 1968 var professor i Tübingen skrev boken *Einführung in das Christentum*. Her sa han, sitert fra den norske utgaven (1993): «Det perfekt logiske guddommelige-menneskelige rettssystem som Anselm har konstruert forrykker perspektivene, og med sin strenge logikk kan (det) bringe gudsbildet inn i et uhyggelig lys» (s. 199). Og Ratzinger fortsetter:

Den «uendelige soning» som Gud synes å fastholde kravet på, fortøner seg så i et uhyggelig lys. Mange andaktstekster synes til og med å ville inngi oss en forestilling om at den kristne tro ved korset ser en Gud, som ved sin ubønhørlige rettferdighet krever et menneskeoffer, sin egen sønns offer, Og man vender seg med skrekk bort fra en rettferdighet som ved sin dystre vrede gjør budskapet om kjærligheten lite troverdig. Bildet er like falskt som det er utbredt. (s. 246)

Ratzinger stiller dessuten et spørsmål: «Hvordan skulle Gud kunne ha glede av en skapnings, eller sin sønns kvaler, eller til og med se en valuta i dette, som kunne brukes til å kjøpe seg forsoning hos ham? Bibelen og den rette kristne tro står langt fra slike tanker.» (s. 256)

Ratzinger bruker sterke ord, men ikke uten grunn. Satisfaksjonslæren representerer et sidespor som gjennom de siste 1000 år har ført den teologiske debatt på avveier. Det er ingen grunn til å legge skjul på at den har hatt betydelig tilslutning i Den norske kirke og har preget vår kirkelige forkynnel-

se gjennom århundrer. Det er å håpe at dens tid snart er forbi.

Hva er det som er så galt med satisfaksjonslæren, eller den objektive forsoningslæren som den også kalles? Jo, for å sitere Ratzinger, den forrykker perspektivene i vårt syn på Gud. Den allmechtige Gud blir på en måte så liten og beregnende. Først når den guddommelige rettferdighets krav på satisfaksjon er blitt innfridd, kan Gud strekke ut sin forsonende hånd til menneskene. Jesu lidelse veier så opp for den kollektive straff den syndige menneskehet fortjener, balansen er gjenopprettet og Gud lar seg forsonne.

Eller for å si det på en annen måte: Den objektive forsoningslære stenger for det som er evangeliens sentrale budskap, som er Jesu nesten utrolig generøse innbydelse til fellesskap og frelse for dem som vil følge ham. Og her må det tales med ettertrykk: Det var ikke Jesu død på korset som åpnet opp for frelse og fellesskap med Gud, men Jesu komme til jorden, hans forsoningsbudskap i ord og gjerning og hans oppfordring «Følg meg» som ga oss muligheten. Denne tanken kan også uttrykkes slik: «Som menneske kom Gud oss i møte for å føre oss tilbake til det guddommelige.»

Menneskene avviste ham, hans fiender drepte ham; og den inkarnerte Gud, det fullkomne menneske, gikk i døden for sitt budskap. Det var verdt å dø for. Jesu inkarnasjon, hans forkynnelse av forsoningsbudskapet og hans korsdød er tre ledd i en handlingsrekke, tre ledd som er så tett sammenknyttet at de fremstår som en helhet – Guds forsoningsgjerning.

Så ufattelig stor er Guds kjærlighet.

*Peter Frølich
er pensjonert jurist
Sølvberget 10, 5038 Bergen*

Langfredag, 21. mars 2008

Prekentekst: Joh 18,1-19,30

Av B. Lennart Persson

Død som bringer liv

For noen år siden siden tilbragte jeg en påske i et ortodoks kloster på Kreta. Fredagen innledet den folkelige feiringen. Da samlet alle i landsbyen seg i kirken for en gudstjeneste som markerer Jesus dødsøyeblikk. Gudstjenesten ble avsluttet med at prestene og munkene tok ned det store Jesusikonet i kirken fra sitt kors, svøpte det, og la det på en blomsterprydet sarkofag med baldakin over. Denne «grav» blev så båret rundt landsbyen i prosesjon. Sent på lørdagskvelden samlet alle seg utenfor kirken igjen, og ved midnatt ble det banket på kirkeporten innenfra. Porten ble åpnet og menigheten ble møtt med et påskelys som alle tente sine medbrakte lys fra. Så begynte festen som bryter fasten. I denne tradisjon, som er sterkt preget av den johanneiske teologien, er det ikke noe tydelig skille mellom døden på korset og oppstandelsen. Den bysantinske liturgien snakker gjennomgående om korset som livgivende, og oppstandelsen avbildes i den ortodokse ikontradisjonen ikke med en tom grav, men med Jesus som stiger ned i dødsriket og Adam og Eva som blir oppvekket fra de døde.

Tilbake i Den norske kirke. I gudstjenestebokens langfredagsliturgi er det lesning av lidelseshistorien som utgjør dagens særpreg. Det er ingen innledning og ikke kollektpøn. Faktisk er det ikke bønn i det hele tatt før etter prekenen, og da i form av litani og fastekollekt. Tekstlesningene, som er delt i tre deler, er forholdsvis lange. Det gjør gudstjenesten ordrik, og jeg tenker at

det vil fungere best med en forholdsvis kort preken som tolker langfredagens innhold. Dette er en dag da sanseintrykkene kan få stå i fokus, og predikanten med fordel kan tillate seg å være meditativ og antydende.

Feiringen av langfredag skal ha begynt på 300-tallet på initiativ av biskop Kyrillos av Jerusalem. Navnet langfredag kommer av at dette var Jesu lengste dag, dagen på korset. På engelsk heter dagen «Good Friday», et navn som utledes av «Hellig fredag». I Norden ble langfredag helligdag på 1600-tallet. Slik vi kjenner dagen får vi vel si at den er sterkt preget av pietismen, med dennes vektelegging av personlig fromhet og livsførsel (*praxis pietatis*). Langfredag har i skandinavisk bevissthet vært en dag da livet stoppet opp, i såvel den private som den offentlige sfære, og det meste var stengt eller forbudt. I Norge er det fortsatt (i hvert fall inntil nylig) en av de helligdager som markeres med reklamefrie sendinger i kommersielle radio- og TV-kanaler.

Liturgi og livstolkning – skjøre forsiktige skritt

Liturgisk står dagen i sterk kontrast til påskedagen. Langfredagens lavmælte stemning er på sitt beste i stillheten før gleden. Et nakent alter uten lys gir et bart og åpent inntrykk som inviterer til å lese inn sin egen erfaring av savn, og kanskje også smerte og lidelse.

Liturgien kan fungere fint som den står, spesielt hvis man har anledning til å legge litt ekstra ressurser på de musikalske innslagene. Man kan også trekke veksler på kirkespilltradisjonene knyttet til pasjonsspill, og la enkle dramatiseringer ledsage tekstlesningene. Det kan for eksempel være en oppgave for konfirmanter eller en ungdoms-

gruppe å fremføre disse. Jeg tenker at man uten å avvike for mye fra liturgien også kan gjøre gudstjenesten til en vandregudstjeneste ved å knytte an til korsveisandakten som gudstjenesteform. Korsveisandakten har sin opprinnelse i Via Dolorosa, «Smertenes vei», i Jerusalems gamleby. Den strekker seg fra litt innenfor Løveporten til Gravkirken. Korsveiandakten har tradisjonelt 14 stasjoner. Spesielt i katolske kirker er det vanlig at det finnes faste stasjoner rundt om i kirken som markeres av bilder med motiv fra lidelseshistorien. Motivene og tekstene begynner med at Jesus blir dømt til døden, og er hentet fra flere av evangeliene. Hvis man følger tekstrekken og leser fra Johannesevangeliet helt fra pågripelsen i hagen, kan man derfor ikke holde seg helt til tradisjonen, men det gjør jo ikke noe. Korsveivandringen kan legges ut som en pilegrimsvandring til korset. Det åpner for mange assosiasjoner til livet som vandring og korset som livstolkning. Flotte bilder til korsveistasjonene kan lages i samarbeid med menighetens trosopplæringsprogram eller barneverksomhet. Kanskje en barnehage kan bidra? Bildene blir laget på forhånd og man er ikke avhengig av at barna kan være til stede i en gudstjeneste som faller midt i påskeferien. Bildene kan henge oppe en tid og brukes igjen i ved anledning da det passer bedre for kunstnerene å være til stede. Hvis kirkerommet ser slik ut at det er mulig å gå langs med veggene, kan bildene plasseres i stasjoner langs kirkveggen. Da kan man begynne framme i kirkerommet og gå medsols rundt til man kommer tilbake til koret. Man kan selvfølgelig også gjøre på andre måter hvis det passer bedre i forhold til rommet. Tekstlesningene kan deles i mindre stykker som leses når man stopper opp ved det bildet som passer til. Før man går

videre kan man også synge et eller flere vers av en salme.

Poenget vil være å trekke inn hverdagen og det levde liv i pasjonslesningene. Hvis man vil kan man hente inspirasjon fra kirkekunstneren Borgny Svalastogs seneste utstilling, som har blitt til på bestilling fra pilegrimsmålet Santiago de Compostela i Spania. Utsillingen, som også har blitt vist rundt om i Norge, heter «14 + 1 etapper – øvelser i berøring». Med den 15. etappen får hun også med oppstandelsen i sin korsveivandring. En tolkning av korsvei- og pilegrimstradisjonen blir vevet inn i en livstolkning som handler om kunstnerens høyst private vandring. Med en avstøpning av sine egne noe deformerte føtter har Svalastog laget 500 par glass-sko i forskjellige farger. Glass mot vei. En berøring med skjøre forsiktede skritt.

Johannespasjonen som innlevelsestekst
Lesningene på langfredag har tradisjonelt fungert som innlevelsestekster. Tilhøreren blir trukket inn i fremstillingen. Når disiplene stikker av blir vi minnet om hvor vanskelig det er å følge Mesteren på lidelsens vei. På tilsvarende måte kan tilhøreren bli stående ved korset med kvinnene og disiplene som Jesus elsket.

Hele lidelseshistorien er ført opp som prekantekst. Den første lesningen, Johannes 18,1-27 omhandler pågripelsen, den jødiske rettergangen, og Peters fornektelse. Så følger 18,28-19,16, Jesus blir stilt overfor Pilatus. I den tredje lesningen, 19,17-30, har vi kommet frem til korsfestelsen og Jesu død. Langfredag aften leses Johannes 19,31-42, stikket i Jesu side og gravleggingen, samlet i én lesning.

Lidelseshistorien i Johannesevangeliet

har klare forbindelser med synoptikerne. Allikevel har den sitt eget særpreg. I Johannesevangeliet snakker Jesus selv om kristologi, ofte med sine motstandere. Mer enn i de andre evangeliene kjennetegnes fremstillingen av et teologisk innhold i en narrativ form. Hendelsene blir beskrevet på en måte som understreker at en guddommelig vilje ligger bak det som skjer. Jesus har en bemerkelsesverdig kontroll over situasjonen, i pågripelsen, i utspørringen hos Pilatus, og for øvrig gjennom hele hendelsesforløpet. Vi tror det er Jesus som blir stillt for retten, men det viser seg å være en rettegning mot Pilatus og «jødene», hvor det er de som kommer til kort. Pilatus må utlevere Jesus til «jødene» slik at han kan opphøyas. Etter ordene «Det er fullbrakt!», som understreker at Gud har kontroll også over utfallet, bøyer Jesus fredfullt hodet til siden og utånder. Han kunngjør at det oppdrag Faderen har gitt ham er fullført, og han gir fra seg ånden. Også detaljer i fremstillingen skiller seg ut. Peters fornektelser blir fortalt parallelt med at Jesus blir forhørt om sine disipler og sin lære. Det skaper en spennende kontrast. Kontrastene mørkelys og falskhet–sannhet, som er typiske for Johannesevangeliet, trer også frem når Nikodemus, den jødiske rådsherren som kom til Jesus om natten, dukker opp igjen i lidelseshistorien, nå som en som har tatt stilling og spiller en viktig rolle i forbindelse med gravleggingen.

Gud som lider med og for menneskene
 Jesu død er viktig for Johannes, men på en spesiell måte. Forenklet kan man si at Matteus og Lukas fremstiller korsfestelsen som et kultisk offer. Paulus utvikler den samme tankegangen til en særegen offer-

dødsteologi om hvordan Jesu død innvirker på menneskers frelse. Den troende blir rettferdiggjort gjennom Jesu offerdød. I Johannesevangeliet brukes også offerdødterminologien, for eksempel ved at Jesus blir presentert som Guds lam. Allikevel er dette ikke fremtredende i narrativet om Jesu død. Ikke en gang poenget at Jesus dør samtidig med at påskelammene blir slaktet, som bare fins hos Johannes, blir brukt til å tolke korsdøden i offertermer. For Johannes er korsdøden koblet til det å være opphøyet, og merkelig nok til herlighet (Joh 17,1-5). Korsdød og oppstandelse henger tett sammen. Jesus bringer liv gjennom sin død, og den troende går fra død til liv sammen med Jesus.

Prekenen over Johannesevangeliets pasjonsnarrativ kan altså meget godt ha som tema Gud som lider med og for menneskene for å forløse fra urettferdighet og død. Siden menneskets skyld overfor Gud, og tenkningen om Jesu død som soningsoffer allikevel blir et tema i fastekollekten og sannsynligvis også gjennom salmetekster, vil jeg anbefale til lesning en viktig kommentar av Beate Indrebø Hovland. I boken *Fra skam til verdighet* (Oslo: Universitetsforlaget, 2003), som presenterer erfaringer fra Kirkelig ressurscenter mot vold og seksuelle overgrep, har hun skrevet et kapittel med overskriften «Du med nåden, jeg med skammen – å, hvor vi dog passer sammen?». Hovland diskuterer her hvordan forestillingen om en nådig Gud kan binde mennesket i en posisjon av grenseløs skyld. Når skyldbegrepet blir løst fra det konkrete «å gjøre skade» risikerer det å bli innholdsløst. Menneskets store skyld overfor Gud kan bli en teoretisk størrelse hvis funksjon er å opprettholde motsetningsforholdet mellom Gud og menneske, og fremfor alt å underbygge forestillingen om Guds grenseløse nåde. Slik kan talen om

den nådige Gud virke som et overgrep, fordi den bare fungerer i et system som gjør vold på menneskesynet: Den fordrer et grenseløst skyldig menneske.

Johannesevangeliets teologiske fremstilling lar seg fint konkretiseres med perspektiver fra nåtidige teologier. Hvis man vil kan for eksempel hente inspirasjon i Robert Goss' kristologiske fremstilling *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto* (San Francisco: HarperCollins, 1993). Fra hans perspektiv er det i påskehendelsen at Jesus blir «the queer Christ»:

Jesus' death shapes the cross into a symbol of struggle for queer liberation. From the perspective of Easter, God takes the place of the oppressed Jesus on the cross. God identifies with the suffering and death of Jesus at the hands of a political system of oppression. For gay and lesbian Christians, Easter becomes the event at which God says no to homophobic violence and sexual oppression. (ss. 83-84)

Det er på korset at inkarnasjonen blir fullbyrdet, og han virkelig blir som en av oss. Derfor er korsdøden livgivende. Det er en flott tolkning av påskehendelsen, som kan ha relevans for langt flere enn lesbiske og homofile kristne. Judy M. Hopkins kommer til den samme konklusjonen utfra en feministisk kritikk av forsoningslæren, men formulerer den mer generelt i boken *Towards a Feminist Christology: Jesus of Nazareth, European Women and the Christological Crisis* (Kampen: Kok Pharos, 1995):

...the central theological insight of the Christian proclamation of the cross is that God is present and in living solidarity with those who suffer unjustly

at the hands of corrupt people. (s. 58)

Musikk og salmer

Musikalsk har langfredagens tematikk vært inspirasjon til store kor- og orkesterverker. J. S. Bachs Johannespasjon er av de mer kjente. På Bachs tid var det vanlig å feire gudstjenesten langfredag som en musikk-gudstjeneste. Den begynte klokken 13 og varte i omtrent to timer. I den musikalske fortellingen hadde man da kommet frem til korsfestelsen klokken 15, det vil si i den niende time, da Jesus i følge synoptikerene døde. I Norge har vi blandt andre Trond Kvernos Matteuspasjon fra 1986 og Kjell Mørk Karlsens verker, Johannespasjon fra 1991 og Lukaspasjon fra 2006. Verker over 1200-talls hymnen «Stabat Mater», om Jesu mor som står sorgtyngt ved korset, hører også med til langfredagens musikk. Deler av disse verker kan være et sammenbindende tema i langfredagens gudstjeneste. Hvis man som jeg arbeider på institusjon uten organist, kan det kanskje til og med være en god idé å spille noe av pasjonsmusikken fra CD.

Det er mange flotte salmer i salmebokens avdeling for pasjonstiden. «Se, vi går opp til Jerusalem» (NoS 128) som inngangssalme har vandringstematikk og passer godt i forhold til tradisjonen om tekstlesningene som innlevelsestekster. Med salmen forflytter vi oss til pasjonsfortellingen. Hvis man vil kan man dele opp en salme og bruke versene mellom lesningene. Enda en salme med vandringstematikk, «Han gikk den tunge veien» (NoS 133) passer fint til denne bruk. Den har tre vers som svarer merkelig godt til inndelingen av lesningene. Jeg foreslår allikevel å bruke vers 1 mellom første og andre lesning,

og vers 2 og 3 mellom andre og tredje lesning. Da blir det rom for en «Stabat Mater»-salme etter tredje lesning, som avslutter ved korset. Vi har «Under krossen stod med tåra» (NoS 151) og «Naglet til et kors på jorden» (NoS 158) å velge mellom. Jeg velger den siste, en fri gjendiktning som er mindre krevende. «O Herre, la mitt øye få se, mens mørket rår» (NoS 132) korresponderer godt til billedspråket i Johannesevangeliet. Jeg velger å la den følge opp prekenen. Vers 4 har nattverdsmotiv, og salmen passer slik også til nattverd. Gudstjenesteboken åpner for nattverdsfeiring når langfredagens gudstjeneste blir den eneste gudstjenesten i den stille uke og påskedagene. Da vil jeg slå et slag for en svensk salme, «Du bar ditt kors, o Jesus mild» (NoS 159) som salme etter prekenen. Den er kanskje ikke veldig kjent her til lands, men den fortener å bli det! Til slutning passer «Jeg ser min Herres hender» (NoS 127). Den har et herlig billedrikt språk. Her er en god del blodsmak, men ikke mer enn vi tåler en slik dag. Det avsluttende verset korresponderer fint med Johannes' tanke om den korsfestede som den opphøyede.

Salmetavle

NoS 128
 NoS 133, 1
 NoS 133, 2-3
 NoS 158
 NoS 132 / NoS 159
 (NoS 132 ved nattverd)
 NoS 127

*B. Lennart Persson
 er sykehjemsprest i Nordre Aker prosti,
 Oslo og arbeider også som sykehusprest
 ved Ullevål sykehus
 blp@graa.no*

Mellom langfredag og påskemorgen

Kenosis, fravær og svak tro hos Gianni Vattimo

Av Halvard Johannessen

Etter korset

I evangeliene påskeberetninger finner en få referanser til hvordan disiplene opplevde korsfestelsen før budskapet om oppstandelsen nådde dem. Men Lukas' historie om de to disiplene på vei til Emmaus gir et lite innblikk (24,13-21). Her møter vandrerne en fremmed som later til å være uinformert både om Jesus og om begivenhetene i Jerusalem. Disiplene forteller ham denne historien om Jesus og korsfestelsen: «Han en var profet, mektig i ord og gjerning for Gud og hele folket. Men våre overprester og rådsherrer utleverte ham og fikk ham dømt til døden og korsfestet ham. Og vi som hadde håpet at det var han som skulle utfri Israel!» (v. 19-21) Vandrerne er to lederløse disipler. De hadde holdt Jesus for å være både en Guds mann og en folkets mann, og ikke minst var han mektig (*dynatos*), noe som gav grunn til håp. Men på langfredag hadde altså det løfterike veket plassen for svakhet. Den fremmede møter disipler med en kollapset himmel over sine hoder.

Denne artikkelen skal ikke først og fremst handle om disiplene etter korsfestel-

sen. Den vil gjøre leserne kjent med noen punkter i filosofen Gianni Vattimos tenkning. Rammen for denne presentasjonen er likevel korshendelsen. Jeg håper å vise hvordan Vattimos tenkning kan brukes til å åpne opp lidelseshistorien og gjøre den til et perspektiv på vår egen tid, preget av «den postmoderne tilstand» med tilhørende oppløsning og fravær av «det sterke». Men først: Gianni hvem?

After the end and beyond: Gianni Vattimo

I høst ble Gianni Vattimo invitert til Norge av Dialogsenteret Emmaus i samarbeid med Det teologiske fakultet og Det italienske kulturinstitutt. Tilstrømmningen på seminarer og forelesninger var god, og besøket ble viet oppmerksomhet i pressen. Vattimo er professor i hermeneutisk filosofi ved Universitetet i Torino. Han er Gadamer-elev, har skrevet særlig om Heidegger og Nietzsche og er opptatt av religionens rolle i vår tid. Han har utgitt en rekke bøker, bl.a. i samarbeid med Jacques Derrida, John D. Caputo og Richard

Rorty. Vattimos tenkning bærer med rette merkelappen «postmoderne». Som all *postmoderne* filosofi plasserer Vattimo seg stadig etter noe annet. Blant de engelskspråklige publikasjonene hans finner vi (symptomatisk nok) titler som *The End of Modernity* (1985), *Beyond Interpretation* (1997), *After onto-theology* (2003), *After Christianity* (2002) og *After the Death of God* (2007).

Begreper som «metafysikk», «onto-teologi», «modernitet» som vi møter i disse titlene, innebærer forskjellige sider ved samme sak. Alle begrepene rommer, for Vattimo, en overdreven idé om kontroll og en overdreven tillit til fornuften. De forskjellige begrepene blir som forskjellige måter å diagnostisere den samme sykdommen på. Det syke innebærer en misforståelse om at virkeligheten er noe objektivt tilgjengelig, entydig, stabilt og kontrollerbart, og det består i volden som kontrollbehovet påfører alt det kommer i berøring med. Vattimo har av Heidegger lært at all filosofi etter Parmenides bærer slike totaliserende symptomer, og at det er først Nietzsche som avslører dem. Denne type «sterk» tenkning karakteriserer ikke minst modernitetens æra. I kjølvannet av Nietzsche kommer så det postmoderne oppgjør, i form av mer skeptiske, anti-metafysiske og relativistiske tankemodeller.

Betyr så begrepet *postmoderne* at moderniteten virkelig er tilbakelagt og at kulturen har blitt kureret? Nei, mener Vattimo. Moderniteten er svekket men ikke borte, og tenkningens tilbøyelighet til sterke strukturer lar seg heller ikke radere ut en gang for alle. Tvert imot ligger den totaliserende tendensen der som et uhelbredelig virus, målet er ikke å overvinne den med noe annet (noe som er umulig), men å lære seg å leve med det ved å lindre symptomene på rett måte. En kur ligger blant annet i å ta på alvor

Nietzsches tese om at det ikke finnes fakta, kun fortolkninger. I tråd med dette foreskriver Vattimo *den svake tenkning (il pensiero debole)* som en måte å fortsette filosofien på etter moderniteten. Svak tenkning er en filosofi som besinner seg, som holder blikket festet på sine begrensninger. Om tenkningen er kun en fortolkning, ufullendt, i dialog, og bevisst på de rammer historie og kontekst utgjør, våger den svake tenkning også å gi utkast til nye måter å fortolke tilværelsen på. Derfor kan Vattimos tenkning også oppleves som en paradoksalt blanding av både kritikk av alle svar og som leverandør av nettopp (svekkede) svar.

Inkarnasjonen som svekkelse

Vattimos utvikling av den svake tenkning falt etter hvert sammen med en tilbakekomst til den tro han en gang hadde forlatt, noe han har beskrevet i den personlige lille boken som i dansk oversettelse heter *Jeg tror at jeg tror* (1999). Et grunnlag for den religiøse vendingen ble lagt i hans årelange arbeid med Heideggers og Nietzsches kritikk av Vestens totaliserende, transcendentale tankestrukturer. Likevel var Vattimos religiøse gjennombrudd kanskje sterkest preget av møtet med filosofen Rene Girards tanker. Girard påstår at offerreligioner har spilt en sentral rolle i samfunnsdannelser fra arkaisk tid av. Essensielt i disse religionene er forestillingen om det sakrale, og, påstår Girard, det sakrale er tuftet på en *voldelig struktur*. Volden innebygd i det sakrale består i at det sakrale konstitueres som sådan (som noe atskilt, opphøyd, rent etc) først ved en *tilintetgjørelse* av noe profant, forgjengelig og fremmed som kan «smitte» det. Det er også derfor en finner syndebyggmekanismen i så mange religioner, fordi denne tjener til å

kanalisere bort det profane, samle det i en symbolbærer som kan ødelegges. Dette tolker Vattimo som en slags urform av en sterk tankestrukturer som enda ikke helt har forlatt oss, og han argumenterer for at de metafysiske tankesystemene som moderniteten er grunnlagt på bærer med seg en parallell voldsstruktur – om enn i nye gevanter.

Det avgjørende poenget for Vattimo i hans religiøse vending, var at Girard klærer å vise hvordan Jesu inkarnasjon avslører og opphever den naturlige forbindelsen mellom det sakrale og vold. Vattimo tar utgangspunkt i Filipperne 2,7, hvor det står at guddommen «[...] gav avkall (gr. *ekenosen*) på sitt eget, tok på seg en tjenerskikkelse og ble mennesker lik». Begrepet *kenosis* kan oversettes med å gi avkall på, å tømme ut seg selv – og å la seg svekke. Inkarnasjonen er beretningen om den Gud som uttømmer sin transcendenens, allmektighet og *volde-lighet* ved å bli menneske, og det betyr noe helt nytt: At voldens nødvendighet viskes ut. Den erstattes med et krav om nestekjærlighet. Korsfestelsen fremtvang seg nettopp *ikke* fordi Gud krevde offer, men tvert imot fordi inkarnasjonen innebar en uhyrlighet for menneskene – et brudd med den voldelige struktur som samfunnet var tuftet på.

Postmoderniteten som kenosis

Som Espen Dahl peker på i sin bok *Det hellige* (2008: 101), hevder Girard at Kristuslikhet vil innebære en realiserbar åpning for en ikke-sakral og ikke-voldelig livsorientering også i dag. Vattimo følger Girard men han går lengre. Han overfører *kenosis*-modellen på kulturen som sådan, og peker på at dette allerede er i ferd med å skje i form av den postmoderne svekkelsen av sterke strukturer. Dermed står vi ved hans kanskje mest

originale bidrag, nemlig å lese den postmoderne tilstand gjennom inkarnasjonstanken. Den postmoderne *kenosis* begynte å materialisere seg i og med sekulariseringen som har vært underveis siden moderniteten, og har eskalert med den postmoderne svekkelse av *alle* totaliserende og transcendent tankestrukturer. De inkarneres i vår tid, i den betydning at de selvuttømmes, svekkes. Dette innebærer at det ikke finnes noe overordnet og enerådende rammeverk å dømme noe ut fra lenger (jf. Nietzsches påstand om at alt kun er fortolkninger). Dermed støter vi på spørsmålet om Vattimo favoriserer en total relativisme. Postmoderne teori forbindes ofte med det. Men til tross for hva en kanskje kunne tro, har Vattimo *lite* til overs for omfattende relativisme. For ham innebærer *kenosis* sin egen verdi og sin egen lov, som er nestekjærlighet eller *caritas*. *Caritas* er fortolkningenes grense. *Caritas* er garantien mot alle nye former for sterk tenkning som kunne legge verden under seg i det postmoderne vakuumet. *Caritas* innebærer å velge å være svak for at den andre skal komme til ordet, legger til rette for at mangfoldet kan utfoldes i fred og at tenkningen skjer i dialog – og dermed er ikke alt relativt.

Svak tro

Oppdagelsen av sammenhengen mellom den kristne *kenosis*-tanken og den *svake tenkning* bidro altså til at Vattimo kom tilbake igjen til katolisismen. Tilbakekomsten innebar imidlertid ikke bare å finne en bibelsk modell for å forstå postmoderniteten – en ny teori. Det betydde også en tilbakekomst til et personlig trosliv. Denne troen tok ikke form av en rekapitulering ovenfor en fullskala dogmatikk, som for så vidt også er en form for postmoderne tro (jf. mottoet «anything



goes»). Hos Vattimo er tro, som tenkning, en svekket tro, en dialogisk og humanistisk tro hvor nestekjærligheten er prøvestein og grense. Som han selv sier: *Credere di credere* – jeg tror at jeg tror. Vattimo forsvarer dagens sekulære kirkegjengere, som ikke går ofte i kirken og er fremmede for mye av det institusjonelle som kirken representerer, men som likevel føler en tilhørighet der og som har sin «private» tro. Han hevder i en av sine artikler at vår tid er *The Age of Interpretation* (2005). Tar en Nietzsches påstand om at «det finnes ingen fakta, bare fortolkninger» alvorlig, så umuliggjøres tanken om at det bare finnes én, vanntett kristen dogmatikk. Det innebærer i så fall å gå inn igjen i en tilsvarende transcendental, totaliserende tenkemåte som preget moderniteten. På den andre siden bruker Vattimo også Nietzsche for å skyte i senk forestillingen om at naturvitenskapelige og positivistiske forklaringsmodeller alene har tilgang på virkeligheten i vår tid. Det ville være å kapitulere ovenfor samme typen totaliserende struktur, bare med et annet fortegn. Som Vattimo sier i *After Christianity*, finnes det ikke lenger noen sterke grunner til å være filosofisk ateist (2002: 86).

Til tross for at Vattimo promoterer en svekket tro, så er denne formen for tro i stand til å sprengre grenser, blant annet ved å kunne være en aktuell dialogpartner i det offentlige rom igjen. Hans egen filosofi har også bidratt til å åpne rom igjen for teologien, og til at den kristne tradisjonen får klinge med i dagsaktuell kontinental filosofi. Vattimos svake tenkning legger også føringer for religiøs praksis, ikke minst for viktigheten av religionsdialog. Som sådan er «svak tenkning» også til inspirasjon i norske religionsdialogmiljøer. Vattimos univers fordrer tettere bånd mellom kultur og kirke-

liv og til større åpenhet i alle leire for mennesker av en annen oppfatning. I kjølvannet av den svake tenkning ligger også en utfordring til de aktive menighetskjernene om å ta den «lunkne», folkekirkelige bredden på alvor, som mennesker som uttrykker sin tro på vår tids måter. Alt dette ligger innbakt i hans forestilling om at inkarnasjonen er et fenomen i postmoderne kultur.

Korset i kulturen

En annen teoretiker som henter modeller fra evangeliene for å sette postmoderne kultur i perspektiv er Mark C. Taylor. Også her florerer Nietzsche-sitatene og han kan også sin Heidegger. Men til forskjell fra Gadamer- eleven Vattimo, som er opptatt av hermeneutikk, er Taylor mest påvirket av Derrida og er opptatt av dekonstruksjon. Kanskje forklarer det at han ikke er så opptatt av dialog og fortolkning, men i stedet utforsker språkets iboende paradokser og meningsløshet. Han har i boken *Erring. A postmodern a/theology* (1984) påpekt at modernitetens sterke tankestrukturer, til tross for sin funksjonelle ateisme, snylter på gudstanken. Når sekulariseringen kommer til det punkt at skriften som meningsbærer smuldrer, hvor Nietzsche kan fastslå at Gud er død, har ikke moderniteten bare nådd sitt klimaks men også sitt vendepunkt. Herfra vil konsekvensen sakte men sikkert bli at også moderniteten går i oppløsning, fordi det avsløres at sisteinstansene moderniteten bygger på, som troen på subjektet, fornuften, evige sannheter og fremskrittet, ikke har noe eget fundament. Det er når denne rystelsen av modernitetens grunnvoller griper om seg at den postmoderne tilstand inntreffer. Som Vattimo, beskriver han postmoderne tenkning som *kenosis* (1984: 118). Men til

forskjell fra Vattimo (og Paulus) sikter ikke *kenosis* til inkarnasjon og svekkelse i form av menneskeliggjøring. For Taylor handler *kenosis* om langfredag, om den mest radikale selvuttømming – døden.

Taylors valg av bibelske metaforer for det postmoderne, hvor det ikke er snakk om en ny inkarnasjon, men om en ny død på korset, stiller det menneskelige og livsbejænde kultursynet hos Vattimo i et annet lys. Taylors valg av korsmetaforen får fram at den postmoderne tilstand ikke bare handler om svekkelse, dialog og demokrati, men at postmoderniteten også handler om ugjenkallelig destruksjon og meningstap. Med Taylors utgangspunkt kan Lukas' beretning om de forvirrede og vantro disiplene på vei til Emmaus bli en beretning om vår tid, om oss selv. Også moderniteten satte sin lit til at det sterke og absolutte skulle frigjøre menneskene. Med den postmoderne tilstand har det løfterike gått tapt. Postmoderniteten kan i Vattimos bilde til forveksling se ut som gudsrikets komme på jord, og oppgaven blir å forsvare *status quo*. Men den postmoderne tilstand kan også fremstilles som en forvirret kultur på vandring under en kollapset himmel, uten veiviser.

Kenosis julenatt – og langfredag

Taylors «a/teologi» kan brukes til å kritisere Vattimos optimistiske kulturfilosofi. Men Vattimos svake tenkning kan også brukes til å utdype Taylors fokus på dekonstruksjon og tap. Kanskje er motsetningene mellom Taylor og Vattimo ikke så store når det kommer til stykket. I Filipperne 2,7 omtales *kenosis* som inkarnasjonen, men bare for å peke videre til den totale selvuttømming på korset i vers 8. Inkarnasjon er en forutsetning for korset. Både julenatt og langfredag

handler derfor om svekkelse av det sterke, det siste er bare en intensivering av det første. Vattimos fokus på dialog, nestekjærlighet og demokrati trenger ikke nødvendigvis å redusere korshendelsen til en ubrukelig beretning om et voldelig samfunns tilintetgjørelse av sin syndebukk, eller om den voldelige gudens fortæring av sitt offer – selv om Vattimo selv ser ut til å gå i denne retningen. Kanskje kan også korsdøden leses som et løfte om liv *innenfor* Vattimos sekulære fortolkningsrammer.

Beretningen om langfredag kan også være fortellingen om selvsvekkelse i nestekjærlighetens navn tatt ut i ytterste konsekvens i en kultur som favoriserte det sterke. En fortelling om hvordan den sterke vurderte fellesskapets liv som viktigere enn sitt eget, og dermed gav liv til nestekjærlighetens kultur ved å selv velge døden. En slik lesning av korshendelsen vil på en måte være en tragisk lesning, men den vil likevel være en komedie, fordi fortellingen sikter hinsides korset mot *caritas*, som lever videre i *de andre*. En slik lesning gir også en filosofisk mening til forestillingen om kjærligheten som er sterkere enn døden.

Ikke-religiøs fortolkning:

Langfredag er påskemorgen

«Det er fullbrakt!» sier Jesus i følge Johannes når han utånder. (19,30). Uavhengig av påskemorgen skjer fullbyrdelsen allerede på korset, om en leser dette langs Vattimos og Girards linjer som en historie om volds-spiralens slutt. Den mest radikale *kenosis*, som Taylor med god grunn identifiserer med selvsvekkelsen inntil døden, skjer i ikke-voldens og nestekjærlighetens navn, og det snur død til liv for resten av *fellesskapet*. Derfor evner en *imitatio Christi* også å gi

felleskapet framtid uten ende – evig liv? En slik ikke-religiøs fortolkning utvisker påskeberetningens grenseoppgang mellom død og evig liv. Korsdøden er i seg selv en oppstandelse. Langfredag *blir* påskemorgen.

En slik refleksjon rundt korsdøden kan kanskje kalles en avmytologisering. Korsdøden blir et bilde på nestekjærlighetens «svake» kultur, som Vattimo hevder vi nå er på vei inn i, og en nøkkel til denne kulturens livsbetingelse. Hva så med alt som peker utover denne «sekulære», ikke-religiøse fortolkningen? Finnes det mytologiske «rester»? Og må i de i så fall avskrives med en Vattimo-inspirert tilnærming?

Svaret må bli nei. Vattimo opererer som antydning med et mye større fortolkningsrom enn som så. I spørsmålet om avmytologisering hevder han at myter er alt vi har å forholde oss til i vår omgang med verden. I en kultur hvor det bare finnes fortolkninger, er også avmytologiseringen avmytologisert. Den har vist seg å være nok en av modernitetens myter. På Vattimos premisser må en ikke tvinge fortolkningen av evangeliene inn i et eller annet sekulært eller filosofisk paradigme for å kalle den legitim – selv om han mener at evangeliene også gir rom for ikke-religiøse fortolkninger. Vattimo har i likhet med mange andre eksponenter for postmoderne filosofi, også åpnet veien mot å anerkjenne også det spesifikt religiøse og mytiske språket.

Hinsides Guds død

Avslutningsvis kan en tilbakevending til Emmaus-fortellingen tjene som illustrasjon på Vattimos fremstilling av troens betingelser. Vandrerne har ikke bare korsfestelsen å forholde seg til, men også rykter om at den korsfestede hadde stått opp fra de døde. Den

fremmede viser seg å være den korsfestede, men i gjenkjennelsens øyeblikk forsvinner han for øynene deres. Emmaus-beretningen er full av forvirring, rykter om det umulige, paradoksale glimt av Guds nærvær innvevd i skremmende fravær. På veien mellom langfredag og påskemorgen vandret disiplene i paradokser, mellom selvmotsigende erfaringer og fortellinger. Sannheten var på ingen måte gitt, tegnene kunne tolkes på flere måter. Men det betydde også at alt ikke nødvendigvis var slutt etter korset. Vattimos fremstilling av troens kår i vår tid, minner mye om dette. Det er som om den postmoderne kulturen er på vandring mellom langfredag og langfredag. I så fall er Vattimo en av dem som bringer ubekreftede rykter om en Gud som har stått opp fra de døde. En ny åpning mot mysteriet, et fragment, en svak tro: «There are so many literalisms that are passing away. But, on the other hand, I still believe that the power and truth of Christianity is the event of an intervention of God in history.» (*After the Death of God*, s. 99)

*Halvard Johannessen
er høskolelektor ved*

*Det praktisk-teologiske seminar
halvard.johannessen@teologi.uio.no*

Oppstandelsetekstene i Det nye testamentet

Grete Hauge intervjuer Jorunn Økland

Jorunn Økland tilbragte arbeidsåret 2006–7 på Senter for Grunnforskning ved det norske Vitenskapsakademi, sammen med en internasjonal forskergruppe på prosjektet «Metamorphoses: Resurrection, Taxonomies and Transformative Practices in Early Christianity». Prosjektet ble ledet av professor Turid Karlsen Seim, Det norske institutt i Roma (se mer på <http://www.cas.uio.no/research/0607metamorphoses/index.php>). Prosjektet utforsket forestillinger, erfaringer og praksiser knyttet til transformasjon i tidlig kristendom vidt forstått. Jorunn Økland er nå professor i tverrfaglig humanistisk kjønnsforskning ved Senter for tverrfaglig kjønnsforskning ved UiO, men også fortsatt affiliert med Department of Biblical Studies ved Universitetet i Sheffield, hvor hun var ansatt fra 2000 og fram til hun begynte ved STK i fjor.

– *Disse oppstandelseberetningene, hvordan tolker du dem? Innen hvilken litterær sjanger vil du plassere dem?*

– Noen sier at de hører til den antikke biografisjangeren. At evangelieberetningene på mange måter kan leses som antikke biografier om helter og store menn som har et ekstraordinært opphav. Den biografien som vel kommer aller nærmest evangelienes Jesusbiografier, det er Philostratos' *Vita* om Appollonius av Tyana, som var en omvandrende under- og velgjører som etter sigende levde samtidig med Jesus. Om det er noe avhengighetsforhold, er det vel helst Appollonius-biografien som er influert av evangeliene og ikke omvendt, men mange mener at likhetene ikke skyldes di-

rette påvirkning, men bare at de er preget av den samme sjangeren og skrevet innenfor samme folkelige miljø. Men forskjellen er at evangeliene i ettertid har fått det navnet: «ev-angelium», det gode budskap som i utgangspunktet var en betegnelse på muntlig forkynnelse. Det er en merkelapp de altså i ettertid har fått innenfor en kirkelig sammenheng, hvilket preger «evangeliesjangeren» retrospektivt. For da legges jo vekten mye mer på hva «evangelie»-tekstene har å si til dem som lever etterpå. I fødselsfortellingen til Aleksander den store, for eksempel, er poenget med å fortelle om hans ekstraordinære fødsel å gjøre Aleksander den store enda større. Og det er selvfølgelig veldig bra for alle dem som blir hans undersåtter

og må tilbe ham som en gud. Men i evangeliene, når man kaller dem for evangelier, gir man en kode til meningen: At de skal forstås først og fremst som noe alle kristne skal ta inn over seg, som blir sett på som helt avgjørende for en selv og ens liv.

– *Når du snakker om biografi, så er biografi stoff fra det livet som er levd, eller?*

– Det tenker vi i vår tid, men i antikken skulle biografisjangeren først og fremst være meningsfull, og det er jo ikke alltid det levde livet. Det er mange antikkforskere som er opptatt av at når man snakker om historiografi, historieskrivning og biografi så hadde man ikke de samme kriteriene i antikken som i dag, når det gjelder kilder og at alt skal kunne verifiseres. Du finner mange rare eller interessante innslag som introduseres med: «Så har jeg nå hørt fra en person at det og det skjedde.» De introduserer gjerne det spektakulære med litt flere modifikasjoner enn det helt ordinære. Men biografier ble jo bare skrevet om de virkelig store heltene. Da var gjerne poenget å forstå større disse ytterligere. Kritisk etterprøving av kildematerialet fantes ikke, man var ikke så opptatt av «wie es eigentlich gewesen sei», som man er i dag. Dette er mer sånn som kom etter rasjonalismen og etter at den moderne historieskrivningen opparbeidet pretensjoner om å bli en positivistisk vitenskap. Biografisjangeren var ikke noen vitenskap i antikken.

– *Jeg tenker meg at Jesus ble født på naturlig måte, at han ikke kom ned fra himmelen, og jeg tenker også at han når han døde, så døde han. Han fór ikke fysisk opp til himmelen. Det er problematisk å tro i dag når vitenskapen er kommet så langt at himmelen ikke lenger er en halv meter over. Men fysik-*

ken sier jo at han ikke har kommet opp ennå etter dagens beregninger. Jeg opplever jo at kirken har gjort Jesu oppstandelse veldig fysisk. Og det aner meg at det er ikke det oppstandelsesberetningene var ment å være?

– Nei, du begynte jo med dette med fødselen, hvordan han kom inn i verden og så hvordan han gikk ut av verden. Det jeg synes er utrolig fascinerende med barndomsfortellingene, når du skreller av noen av lagene med fortolkninger og ikke nødvendigvis bare leser dem i et dogmatisk lys, er at de kan alle leses som overnaturlige forklaringer på helt vanlige fenomener. Altså det at et barn ble født, hva er det som er så spesielt ved det? Her var det bare et forlova par som får et barn. For å gjøre dette spesielt kommer i alle fall to av forfatterne, Matteus og Lukas, med noen forklaringer på hvorfor vi ikke må se dette som en helt vanlig fødsel. Men de har få eksterne fakta og kilder å vise til for å gjøre Jesu fødsel spesiell. Da kommer de inn f.eks. med barnemordet, at alle guttebarn skulle drepes. Slikt vurderer jo de fleste som legendemateriell. Det storpolitiske bildet som f.eks. Lukas tegner opp, gjenkjennes ikke i andre romerske kilder i det hele tatt. Det er virkelig et «dodgy dossier», fullt av halvsannheter. Og de andre NT-forfatterne vet jo ingenting om det ekstraordinære ved Jesu fødsel i det hele tatt. Markus starter bare midt i livet når Jesus begynner sitt virke og Johannes har en helt annen forklaring igjen. Og Paulus vet heller ikke noe om det. Jeg tenker at det handler om et vanlig menneskeliv som evangelistene har ønsket å gi en så spesiell fortolkning at alle må se at dette ser tilsynelatende helt normalt ut, men ikke er det!

Det er tilsvarende med oppstandelsen. Alle er enige om at han døde på korset. Hva som skjedde etterpå har de ganske forskjell-

lige fortolkninger av. Alle innebærer en eller annen form for videre eksistens. Men måten de beskriver den på er så forskjellig at jeg synes det blir et problem når vi setter «oppstandelse» som overskrift på alle de forskjellige variantene. Og så legger vi til vår forståelse av hva oppstandelse er. En forståelse som er blitt formet i vår tradisjon og som innebærer at kroppen skal stå opp på omtrent samme måte som den blir lagt ned. Når graven blir en søvn oppstår jo disse problemene som vi har hørt folk snakke om: Oppstår man i en gammel eller ny kropp? Dette er problemer som oppstår når oppstandelsen tenkes så konkret og så fysisk som vi har gjort i vår tradisjon, og i mange andre moderne kristne tradisjoner.

Men viss vi ser på evangelietekstene så er det jo ingen av dem som går så langt som det. Den teksten som mange forkynnere i vår kontekst kanskje har vært veldig glad i som bevis på at dette er den rette måten å forstå oppstandelsen på, er jo teksten om Tomas tvileren. Det er den teksten som går lengst i å beskrive at kroppen til Jesus ble akkurat som den var før. Sann som den var når han døde, med sår i hendene og alt det andre. Jeg lurer på om vi trenger denne teksten som bekreftelse for vår oppstandelsesforestilling. Men ser du på Johannesevangeliet så kommer Jesus inn i rommet gjennom veggen (Joh 20). Han kom mens dørene var lukket. Han kommer inn i rommet slik som en vanlig fysisk kropp slettes ikke kan komme. Når man bare ser på dette verset med Tomas, lukker man øynene for hele resten av konteksten, hvor Jesus ikke beskrives som et vanlig menneske av kjøtt og blod som bare har ligget og sovet litt i graven og så kommer ut igjen. Går vi enda litt lenger fram i teksten, har Jesus først møtt Maria, og til å begynne med skjønner jo

ikke Maria at det er Jesus. Hun kjenner ham ikke igjen. Hun tror det er gartneren. Igjen: viss Johannes ville si at Jesus bare lå og sov i graven, og så kom ut igjen, så helt lik ut og var akkurat den samme gamle, da måtte hun jo kjent ham igjen. Også har du dette problemet med Tomas. Han reagerer når de sier at «vi har sett Herren». De sier ikke «vi har sett Herrens kropp», eller «han så akkurat ut som han pleide». Dette er ikke noe viktig poeng i det budskapet som Tomas får. Det viktige er at de har sett Herren. Uansett hva slags form. Det er Tomas som går lenger og sier at han vil se naglemerkene i hendene. Og da uttrykkes en form for vantro på at de andre har sett Herren. Thomas krever ikke at Herren må ha akkurat en kropp som han hadde før, men han må kunne gjenkjenne ham før han vil tro. Gjenkjennelighet viste seg å bli et gjennomgangstema på prosjektet vi hadde på Senter for Grunnforskning ved Vitenskapsakademiet i fjor. Gjenkjennelighet i en eller annen form var det mest sentrale i mange av disse tekstene som snakker om kroppen etter døden.

Men hvordan gjenkjennelsen skjer, varierer, og hva slags kropp som sørger for gjenkjennelsen, varierer. Og da snakker vi ikke bare om nytestamentlige tekster men også tidlig jødiske skrifter og kristne apokryfe tekster. De er alle opptatt av dette med gjenkjennelighet. Viss man for eksempel lever et veldig godt liv i dette liv og skal dømmes på den ytterste dag, som i de jødiske tekstene, hvordan skal da Gud eller Dommeren vite at det er denne personen og ikke den andre? Det blir et problem. Dette oppstår når man har forestillinger om dom på «den ytterste dag» – eller når det nå er – der man dømmes som enkeltmenneske og det må være mulig for Gud eller Dommeren og skille den ene fra den andre, for å unngå at feil

person dømmes. Dette er et gjennomgangstema i hele denne tidlige jødiske, kristne, og jeg holdt på å si «heretiske» litteraturen, og reflekterer egentlig bare ulike sjatteringer av tidligkristne trosformer. Om vi så vender tilbake til Johannes' versjon igjen, er det Herren disiplene har sett. De har gjenkjent ham. Og Maria gjenkjenner plutselig Jesus, ikke på utseendet men på stemmen, når han sier «Maria». Så kommer Jesus til Tomas og sier ham: «Kom med fingeren din og se hendene mine, og kom med hånden din og stikk den i min side. Vær ikke vantro, men troende». Og Thomas svarer: «Min Herre, og min Gud». Jesus' svar er: «Fordi du har sett meg tror du. Salig er de som ikke ser, og likevel tror». Men hva var det Tomas så? Det sier jo ikke teksten noen ting om. Jesus snakker og Jesus kommer gjennom veggen. Tomas ser at Jesus kommer gjennom veggen eller ned fra taket eller hva som helst. Og Jesus snakker som en jeg-person, som subjekt. Jeg sier ikke at denne apparisjonen ikke har hatt sår i hendene sine. Det er jo mange også i dag som forteller om spøkelseser som blør, så i den verdenen som beskrives er alt mulig. Men det at Tomas får se og høre Jesus er ikke noe bevis på vår moderne oppstandelsesforestilling om et lik som våkner opp igjen og som vandrer opp av graven og slår nesa i kirkeveggen. Det er det jeg prøver å komme fram til her.

– *Går det an å sette oppstandelsesberetningene på samme linje som fødselsfortellingene som forklarelsesfortellinger på dette store mennesket, eller er oppstandelsesberetningene av en annen sjanger, av en annen verdi enn fødselsfortellingene?*

– Jeg oppfatter nok at de er av en ganske annen verdi. Det som jeg holder fast ved av min tradisjonelle historisk-kritiske opplæ-

ring, er at evangeliene på mange måter startet med fortellingene om Jesu lidelseshistorie og død og oppstandelsesfortellingene. At det er hendelsene rundt Jesu død som førte til at man ble interessert i hva som hadde skjedd tidligere, som hvordan han kom inn i verden, og ikke omvendt. Et godt belegg for det er jo at evangeliene vier så mye plass til Jesu lidelse og død. Noen av dem bruker også en del plass på oppstandelsen. Jesu fødsel er det bare Matteus og Lukas som sier noe om. Andre forfattere virker som de er ganske uvitende om at det skulle ha vært noe spesielt rundt fødselen.

– Om man leser på en harmoniserende måte, er det noen som vil hevde at det jo egentlig er fødselen Johannes snakker om i sin prolog også, men det vil jeg nok være veldig uenig i. (Grunnen til det kan du lese mer om i neste nummer av *Agora*.) Det er ingenting i Johannesprologen som forutsetter en jomfrufødsel. Nå er det jo mange (f.eks. Jane Schaberg og Howard Eilberg-Schwartz) som sier at heller ikke Matteus forutsetter det; det er bare Lukas som har med jomfrufødselen, og selv der kan den diskuteres. Men Matteus vil likevel si at det noe spesielt med Jesu fødsel. Johannes er mer opptatt av å si at dette menneske var, som vi vil si i dag, et skinnmenneske som var Gud og som var der oppe og som besøkte oss en tid gjennom en rent maskulin fødsel. Flere forskere, bl.a. Alison Jasper, har påpekt i hvor stor grad Johannes undergraver det inkarnasjonsdogmet han prøver å forfekte. Men den tradisjonelle forståelsen av evangeliene, at de kanskje oppstod som forsøk på forklare Jesu død, den tror jeg nok jeg vil holde fast på, samt at de vil forklare at det skjedde noe spesielt også etter Jesu død. Det virker det som alle evangelistene og Paulus er enige om. Slik er det virkelig

et mye større fokus på oppstandelsen enn på fødselen.

– *Men Paulus sier at Kristus også ble åpenbart for Paulus. Også for meg som et ufullbåret foster. Det virker ikke som om han tenker fysisk?*

– Nei, ikke i det hele tatt, men det er det som er poenget mitt. Jesus ble drept, forut for dette går det en lidelseshistorie. Den er evangelistene opptatt av, men den er ikke Paulus opptatt av i det hele tatt. For ham kunne Herren vært hvem som helst. For ham er Kristus Herren, et sånt utvalgt menneske på et eller annet vis som Gud har oppreist og gjort til noe, sånn at det er helt Guds verk. Ser du på Paulus' fokus på oppstandelsen i forhold til Markus som er den som ligger nærmest Paulus i tid, så er det store forskjeller. Hos Markus har du den lange lidelseshistorien som ender med døden. Etterpå har du ingenting. Det ender bare med at kvinnene finner graven tom og en engel gir en forklaring på hvorfor. Isolert sett driver Markus her med det samme vi snakket om i forbindelse med barndomsfortellingene i Matteus og Lukas, at det som ser helt normalt ut, i dette tilfellet en tom grav, må gis en spektakulær teologisk forklaring: det å finne en tom grav er jo en erfaring alle som har vandret rundt på gamle kirkegårder (f.eks. i England) har hatt: Det er så mange forskjellige måter å begrave folk på at det også er mange tomme graver. Første gang min 3-årige datter så en tom grav i Sheffield, lurte hun naturlig nok på (som den prestedatter hun er) om det var fordi de som lå i gravene hadde stått opp fra de døde. Jeg kunne ikke fortelle henne de harde realiteter, at skjelettene nok var stuet inn i katakombene vi nettopp hadde gått forbi nedi bakken, evt. fordi familien ikke hadde råd til å betale gravleie eller noe slikt.

Tilsvarende sier engelen i Markus at graven ikke er tom på grunn av gravrøvere eller at noen har flyttet liket over til en annen grav, men den er tom fordi Jesus har stått opp. Markus ender med at kvinnene ikke tør å fortelle det til noen.

Paulus begynner et helt annet sted, at Jesus har vist seg. Jeg har jo jobba mest med Paulus og tenker nok også at han som den eldste av disse forfatterne bør holdes sammen med evangelistene, som skrev mye seinere. Det er ingen grunn til å tenke at han i mindre grad reflekterer det de første kristne tenkte. Kanskje heller mer, men det må da også sies at han var i et helt annet miljø. Han var fra diasporaen og hadde litt sin egen agenda. Men i teksten hvor han refererer til at Jesus viser seg, er det jo nettopp for å vise at han selv ikke er et utflippa utskudd fra diasporaen, men at han holder seg til den overleverte tradisjonen og er like mye apostel som judeere og galileiske fiskere. Han anerkjenner at Herren (NB: ikke Jesus) viste seg for alle disiplene før han viste seg for ham.

– *Så han bruker det for sin egen legitimering?*

– Ja, det gjør han absolutt. I 1. Korinterbrev står det: «Først og fremst overgav jeg dere det jeg selv har tatt imot». Det er det viktig for Paulus å få sagt. Dette er et evangelium som han har overtatt og gir videre: «At han sto opp den tredje dag etter Skriftene og at han viste seg for Kefas og deretter for de 12 og deretter for over 500 brødre på engang. Av dem lever de fleste, men noen er døde». Men i andre tekster er det tydelig at Paulus ikke tenker at den som åpenbarer seg her er et konkret menneske av kjøtt og blod. Det er derfor dette med å ha kjent den jordiske Jesus blir så uviktig for Paulus. Han gjør

det til en ganske bagatellmessig ting. Det er litt fordi han ikke kjente den jordiske Jesus selv.

– *Du sa at det var ikke så viktig for ham å kjenne den levende Jesus, fordi det gjorde han ikke. Men så hadde han jo sett Kristus. Og hva var det han hadde sett da?*

– Det er jo et godt spørsmål. Hva var det han hadde sett da? For Paulus var det en himmelsk åpenbaring. Det han har overlevert, denne urkristne trosbekjennelsen på mange måter, at Kristus døde for våre synder etter Skriftene, sier ingen ting om Jesu liv og slett ikke om hans fødsel. Men fokuset på døden i denne «trosbekjennelsen» som Paulus gjengir samsvarer med hvorfor evangeliene har fått den utformingen de har, med så mye fokus på nettopp Jesu død. Også er det etter Skriftene, dvs. innenfor det jødiske fortolkningsuniverset, at Jesu død utspiller seg, som igjen ifølge Paulus skal oppfattes som en nøkkel til hvordan de jødiske skriftene skal forstås. At Kristus fortolkes i lys av skriftene, og som en oppfyllelse av profetiene. Altså at han ble begravet, sto opp den tredje dag etter Skriftene og at han viste seg for disiplene. Men Paulus skiller ikke her mellom måten han viste seg for disiplene på, og måten han viser seg på for Paulus selv på, han som aldri hadde sett Jesus før han døde. For Paulus er det derfor på et vis den himmelske Guds sønn (Gal 1,16) som «teller», den Kristus som ikke er bundet til en konkret kontekst og situasjon, men som kan henvende seg til alle. Det er derfor Paulus føler seg kalt til å være hedningenes apostel, apostelen for alle de andre som heller ikke hadde møtt den jordiske, men kun den himmelske Guds sønn.

– *Hvor kommer den himmelse åpenbarin-*

gen for Paulus fra? Er det fra de fortellingene han har fått overlevert om Jesu liv eller har han en direkte linje?

– Han mener han har en direkte linje. Han trenger jo ikke dette andre, han. Ingen hadde fått lov til det i dag uten å bli stoppet.

– *Så han hadde mye mer direkte linje enn evangelistene?*

– Å ja, han sier det i Galaterbrevet: «Det evangelium jeg har forkynt er ikke menneskeverk. Jeg har heller ikke mottatt eller lært det av noe menneske, men ved at Jesus Kristus åpenbarte seg for meg» (Gal 1,11-12). Dette er jo ganske sprøtt. Om folk sier slikt i dag blir de enten sperra inne eller oppfatta som *new age*-folk. Men vi aksepterer det når det kommer fra Paulus. Da er det bare som det skal være. «Jeg har heller ikke mottatt eller lært det av noe menneske, men ved at Kristus åpenbarte seg for meg.» Og så begynner han å fortelle at han forfulgte de kristne fordi han oppfattet at de hadde en gal fortolkning av jødedommen. Og at han gikk lenger i sin jødedom enn de fleste. Og så: «Gud utvalgte meg fra mors liv og kalte meg ved sin nåde, og bestemte at han ville åpenbare sin Sønn for meg.» Kristus er for Paulus Guds sønn, og Guds sønn som er Kristus ble åpenbart for Paulus. Det var Guds beslutning for at Paulus skulle forkynde evangeliet for folkeslagene, eller hedningene. Også sier han igjen: «Da rådførte jeg meg ikke med mennesker. Jeg dro heller ikke opp til Jerusalem til dem som var apostler før meg. Jeg reiste til Arabia. Og siden vendte jeg tilbake til Damaskus.» Så kan man lure: Han dro til Arabia? Hva skulle han der? Arabia var ørkenland, det var byer og høysivilisasjon, det var der de jødiske intellektuelle og de åndelige veilederne for diasporajødene befant seg, men



han sier ikke noe om hva han gjorde der. Først tre år senere dro han til Jerusalem. Når han fikk denne åpenbaringen, oppsøkte han altså ikke de andre kristne først, men han dro ut på egenhånd langt unna. Arabia er jo ganske langt unna Damaskus. Så hans egen versjon skal etablere at han har en helt egen åpenbaring. Og det bekrefter jo dette som vi snakket om i sted i 1 Kor 15. Der sier han at Kristus åpenbarte seg for Paulus, sist av alle.

Lukas sin versjon av Paulus' åpenbaring i Apostelgjerningene kan sees på som et forsøk i ettertid på å få Paulus inn i *mainstream*. Ifølge Lukas er det sånn at Paulus *ikke* stikker av til Arabia umiddelbart, men heller drar til de kristne i Damaskus. De måtte ta han i hånden og leie han inn i Damaskus og til Ananias (Apg 9). Ananias legger hendene på ham og sier: «Saul, min bror, Herren har sendt meg. Jesus, som viste seg for deg på veien; han vil at du skal få synet igjen.» Så blir han i Damaskus, og begynner å forkynne. Allerede rett etter omvendelsen begynner han å forkynne i synagogene at Jesus er Guds Sønn! Dette er fortellingen som har preget hvordan vi har lest Galaterbrevet. Mens Paulus vil i Galaterbrevet legge vekt på sin uavhengighet – med direkte linje til Gud – og stikker av og blir borte i mange år, legges det i Apostelgjerningene mye mer vekt på at det var Jesus som viste seg, ikke Guds sønn, slik det står i Galaterbrevet, og at Paulus med en gang oppsøker de andre kristne og blir velsignet og med en gang begynner å forkynne. Så det er veldig forskjellige versjoner av historiene. Og denne her i Apostelgjerningene er skrevet lenge etter Paulus' død.

– *Hva tenker du er nøkkelen til Paulus forkynnelse eller hovedbudskapet, hva vil*

Paulus ha sagt? Er det en bestemt spiritualitet, for å bruke vårt språk, eller er det rett og slett frelse? Er hele den nytestamentlige Jesushistorien bakt inn i frelsesreligionen?

– Ja, og på en måte er Paulus enda mer frelserorientert enn evangelistene. Men da må vi jo begynne å diskutere hva han mener med frelse? Frelse forutsetter ikke en sånn type inngående kjennskap til den jordiske Jesus og den historiske Jesus som vår tradisjon har forutsatt. Den historiske Jesusforskningen begynte jo fordi man på den tiden tenkte at kjennskap til den historiske personen Jesus er det som er normativt for den kristne kirke, ikke «overtroen» i evangeliene eller den ekklesiasistiske tradisjon. Derfor må vi vite mest mulig om den historiske Jesus, og vår kunnskap om ham må være autentisk og ikke alt for farga av våre egne forestillinger. I dag sier historieforskere mer og mer at hvordan vi ser på den historiske Jesus er uunngåelig prega av våre egne ståsteder, men likevel henger mange fast i forestillingen om at den kristne «sannhet» på et vis ligger gjemt i en historie *bak* teksten. Da får jeg lyst til å spørre: Betyr det at alle som var født før moderne historieforskningsidealer ikke var ordentlig kristne?

Når du går til Paulus, er den historiske personen Jesus totalt uvesentlig. Kjennskap til den historiske Jesus skal ikke være avgjørende, derfor kan han være hedningenes apostel om den oppstandne Kristus, Guds sønn. Evangeliene kommer i ettertid og prøver å knytte dem litt tettere sammen igjen. De prøver å vise at også Jesu liv var spesielt, at det ikke var noen tilfeldighet at det var *denne* mannen som Gud reiste opp på et eller annet vis. Om vi trekker parallellen tilbake til evangeliene, føler jeg at ved Jesu død eller oppstandelse (det er jo bare en og en halv dags forskjell) trekkes det et

viktig skille: Paulus er ikke i særlig konflikt med oppstandelsesfortellingene i evangeliene. Han lar seg lese veldig lett sammen med oppstandelsesfortellingene og det som fortelles om den oppstandnes liv etter hans død. Vanskeligere er det å holde sammen fortellingene om Jesu liv i evangeliene og Paulus. Det blir på en måte full klæsj. For om du leser oppstandelsesfortellingene – løsriver de fra fortellingene om Jesu liv i evangeliene, leser de litt mer sammen med Paulus – kommer også forskjellene oppstandelsesfortellingene imellom mer i relieff.

Nå har jeg snakket ganske mye om Johannes, der Jesus er oppstått, men ikke er gjenkjennelig for Maria. Når han snakker blir han gjenkjennelig. Når han *snakker*, sier disiplene at de har *sett* Herren. Dette er jo en spesiell form for visualitet! Så har du Tomas som stresser, på den ene siden, og på den andre siden er konteksten som tilsier at han møter et spøkelse. Når Tomas møter dette mennesket som kommer gjennom veggen både ser han og hører han Jesu stemme og dette til sammen skaper gjenkjennelse. I Markus sies ingenting. Matteus er ganske kort, teksten gir hint i både den ene og den andre retningen angående hvorvidt dette er et helt vanlig menneske eller ikke et helt vanlig menneske. Vi har den oppstandne med håndgripelige føtter. Kvinnene møter Jesus og Jesus kom mot dem og sa: «Vær hilset. De gikk fram og omfavnet hans føtter og tilba ham. Jesus sier: Frykt ikke. Gå til mine brødre å si at de skal dra til Galilea. Der skal de se meg.» Jesus kommer mot dem, og det høres ganske normalt ut. De omfavner føttene hans. Jesus er altså her, men så plutselig er han i Galilea. Den oppstandne kan i og for seg være et helt vanlig menneske av kjøtt og blod. Og så ender det da med selve misjonsbefalingen, men det sies ikke noe

mer om hva som skjedde siden, om han bare vandret ned med dem fra fjellet eller hva.

I Lukasevangeliet vender Jesus tydeligvis midlertidig tilbake til kroppen (noe Turid Karlsen Seim har vært opptatt av). Men fordi hans oppstandelseslegeme beskrives på en så konkret måte, blir himmelfarten nødvendig. Men også her blir gjenkjennelsen viktig. På veien til Emmaus går Jesus og snakker med disiplene i lang tid, men de kjenner ham ikke i igjen. Og når han bryter brødet og ber takkebønnen, når han gjør noen spesielle bevegelser med kroppen, da kjenner de bevegelsene igjen og identifiserer mannen med Jesus. Så her er han kommet tilbake og er i legemlig form som et helt vanlig menneske, men de kjenner ham likevel ikke igjen. Anlegger vi et norsk oppstandelsesperspektiv på det, er det veldig underlig at de ikke kjente ham igjen da. Litt lenger ut i kapitlet står Jesus igjen midt iblant dem og sier: «Fred være med dere. Og de ble forskrekket og redde for de trodde de så en ånd.» Og igjen samme tema fra Johannes som styrker denne Tomaslesningen som jeg har gjort: «Hvorfor blir dere forferdet og hvorfor lar dere tvilen stige opp i dere? Se på mine hender og mine føtter. Det er meg. Ta på meg å se. En ånd har da ikke kjøtt og ben som dere ser at jeg har.»

Og når vi har lest disse tekstene så har vi bare lagt vekt på det Jesus sier: En ånd har da ikke kjøtt og ben. Det må han jo si fordi han for disiplene så ut som en ånd. Det glemmer vi i vår iver etter at tekstene skal bekrefte en viss forestilling om hva den oppstandne Jesus var. Det jeg prøver å si noe om her, er at skal vi ta dette på alvor må vi også ta på alvor at han ikke ble gjenkjent, eller at han blir oppfattet som en ånd eller som en helt annen person. Det er temaet i disse tekstene. Også kommer himmelfarten

på slutten av Lukas. Når han blir beskrevet på en såpass konkret måte i Lukas så mener Turid Karlsen Seim (tror jeg) at himmelfarten blir nødvendig, han kan ikke fortsette å leve sånn på jorda i det uendelige og være så konkret.

Og det du begynte med å si om vitenskapsmennene som sier at han ikke har nådd opp til himmelen helt enda, det er jo også noe vi jobba mye med på Senter for Grunnforskning. I antikken tenkte man at kosmos var spatialt, det var rom. Det var en bevegelse fra jorda og opp til himmelen, og det var derfor han ble borte og ble usynlig. Da ble ikke dette med formen eller hva slags kropp han hadde, så viktig. For det var sånn at han uansett var utenfor vår sfære, og det var det viktige. Men ved framveksten av moderne vitenskap, da verdensbildet ble snudd om og man fikk et heliosentrisk verdensbilde ble forestillingene om disse tingene totalt endret. Dermed er det spatiale perspektivet ofte gjort til et temporalt perspektiv.

Rekkefølgen av ting, det kronologiske, er blitt mye viktigere for oss. For vi kan ikke si at Jesus er oppe i himmelen eller der ute. Eskjatalogi og den ytterste dag og når folk skal stå opp, blir det da eller da? Slike spørsmål er blitt mye viktigere, fordi vi ikke kan henlegge mye av dette til «etasjen over», sola og månen.

– *Salmer fra annen etasje?*

– Ja, litt sånn, vi trenger noen salmer fra annen etasje, fordi våre oppfatninger av tid og rom er så forskjellige fra deres.

– *Hva da når vi er en kirke og troende mennesker i en annen tidsalder med alt vitenskapen har fortalt oss? Jeg regner med at jeg er et menneske som representerer mange andre som ikke klarer å se for meg en personifisert*

Gud. Da blir denne tolkningshistorien vi har i tekstene vanskelig. Det vanskeligste er kanskje at den personifiserte Gud har hatt hele regien på Jesus forsvinner. Hvordan tenker du troen inn i vår tanke?

– Det du sier om tolkningshistorien kan jeg veldig lett knytte an til. For det jeg opplever som et så stort privilegium med det å være bibelforsker, er jo nettopp at jeg får hjelp til å tre litt til side fra det nåværende stadiet i tolkningshistorien og se det hele i et litt større perspektiv: Hvordan teksten kunne ha hatt en helt annen tolkningshistorie. Jeg tenker at det som holder kirken sammen er ikke økumeniske dekretter eller dogmer eller sånt som man er uenige om, men det er at vi står i en stadig diskusjon med disse tekstene, og at man kan krangle så fillene fyker om hva de betyr og hvordan de skal brukes. Bibeltekstene er den felles referanserammen som vi utspiller våre krangler innenfor. Jeg synes at de gir ganske mye rom. Og jeg ser ikke noe i disse tekstene som tilsier at vi skal måtte holde fast på en så konkret forståelse av legemets oppstandelse som vi har endt opp med, som trenger oss oppi det hjørnet der vi må diskutere hvorvidt vi står opp igjen i en gammel eller ung kropp! Blant oppstandelsestekstene vi nettopp «leste» sammen, er det ingen som har en så konkret forståelse av Jesu oppstandelseskropp. Han forblir ugjenkjennelig inntil et visst punkt. Det jeg føler alle tekstene sier noe om, også Paulus, er at livet fortsetter i en eller annen form, som de så beskriver på litt forskjellige måter.

– *Tenker du da Jesu liv eller alle menneskers liv?*

– Disse tekstene snakker om at Jesu liv fortsetter, de er bare litt uenige seg imellom om hva slags form det har.

Men når du begynner å utvide perspektivet og spør om hva Gud er opp i dette – og hva med alle mennesker – da blir det litt vanskeligere, for da begynner vi å stille spørsmål som disse tekstene ikke nødvendigvis sier så mye om.

Paulus er veldig opptatt av å si noe om alle mennesker, at Jesu død betyr det og det og har de og de konsekvenser for alle mennesker. Men også for ham virker det som om han tenker at det individuelle skal bringes til opphør på et visst punkt. Som når han sier: «Vi skal forvandles i et øyeblikk når det lyder støt i den siste basunen. De døde skal stå opp i uforgjengelighet og vi skal bli forvandlet. Og når det skjer og dette forgjengelige og dødelige er blitt kledd i uforgjengelighet og udødelighet da oppfylles det som står skrevet: Døden er oppslukt, seieren er vunnet.» Han går over fra å skrive om de dødes oppstandelse, som han tenker er en individuell oppstandelse, til at alt dette dødelige må bli ikledd udødelighet. Også tidligere i kapittelet sier han at de døde skal stå opp, så kommer enden når han – altså Kristus – overgir sin kongemakt til Faderen etter at han har tilintetgjort all makt, myndighet og velde. Den siste fiende som tilintetgjøres er døden. Og når så alt er underlagt ham skal også Sønnen selv underordne seg under Gud som har lagt under ham og Gud skal være alt i alle. I en slik prosess som Paulus beskriver, er det vanskelig å passe inn idéen om en individuell kroppslig eksistens som består helt til enden.

– *Så jeg behøver ikke å tenke på en personifisert Gud heller? Da er det alt i alle?*

– Paulus tenker definitivt at det er en personifisert Gud og jeg tror det er vanskelig å komme forbi at alle disse forfatterne som vi nå har snakket om deler troen på en per-

sonifisert Gud. Variasjonen i perspektivene gjelder graden av individuasjon, delvis hos Jesus og delvis hos alle andre mennesker etter døden. Der går det an å stille spørsmål, men denne Guden her i disse tekstene er ikke særlig upersonlig nei, den er ganske personlig.

– *Og har regien?*

– Ja, all regi.

– *Så viss jeg er et troende menneske som tenker annerledes, at han ikke har så mye regi, da må jeg og kirken tenke videre... Går det an det óg?*

– Du spurte om frelse tidligere. Og da lurte jeg på, liker du ikke ordet frelse?

– *Jeg tenker at frelse er så teknisk. Da sitter Gud der og tenker: «Nå må jeg frelse mennesket, så sender jeg ned Jesus, så dør han, så står han også opp, så er det i orden, så er vi forsonet.» Også klarer jeg ikke å tenke om det guddommelige eller Gud slik. Jeg tenker at Jesus hele tiden viste at det guddommelige eller Gud skjedde. Slik tenker jeg med mine kunnskaper om vitenskap, og da er det ikke at Gud skulle ordne opp noe, men det er det Jesus gjør jeg tenker er det guddommelige.*

– Og det er jo det evangelistene prøver å overbevise oss om når de foruten historien om Jesu lidelse, død og oppstandelse også inkluderer hans liv. De vil vise at det var tydelig i Jesu liv at han på en måte var Gud. De prøver å vise det guddommeliges gjennombrudd i Jesu liv. Mens Paulus jo ville vært totalt uenig med det du sier.

Det som av og til kan være greit ved å ta en slik term som frelse veldig på alvor, er at det er en helt sentral term i de tidligkristne skriftene. Det blir for teknisk sier du. Ja, det

er på en måte helt riktig. Det Paulus gjør her er å beskrive frelsen ekstremt teknisk. Det er Gud som har styringen, og så blir det en abstrakt utlegning av hvordan all den dødeligheten og sykdommen og faenskapen som er i verden til sjuende og sist skal ende opp i den rene kilde som livet utspringer fra, på ett eller annet vis. Og da må han igjennom en masse krumspring underveis og dette kaller han frelse. Og at det er målet for mennesket, det synes jeg er greit nok, jeg.

– *Ja, men du sa det jo så nydelig.*

– Og Gud har da full kontroll i den frelsesprosessen, men det betyr nødvendigvis ikke at Gud har full kontroll i absolutt alle ting av det som skjer hele tiden i vår verden. Disse folka skreiv uten å ha noe som helst peiling på hvilke konsekvenser deres skrifter ville få. Viss Paulus var opptatt av å beskrive hvorfor det er viktig med de dødes oppstandelse og å beskrive hele prosessen fram til at Gud skal være alt i alle, så kunne han sitte og skrive sin nærmest midrasjlignende utlegning om det, og så tenke «nå har jeg i alle fall sagt noe om *det!*» Siden har igjen denne tolkningshistorien lagt på og lagt på og lagt på, sånn at man har endt opp med en gud som skal ha styringen over noe, må han ha styringen over absolutt alt. En himmelsk kontrollfrik, i ganske stor kontrast til den guden som forhandler, lar seg manipulere og bevege i GT-tekstene.

– *Men det med gjenkjennelse? Det gav veldig gjenklang. Det må være det som må skje i kirken i dag, en gjenkjennelse. At vi skjønner at dette har med Gud å gjøre. At en kjenner det på en eller annen uforklarlig måte?*

– Ja, at det kanskje er den Jesus som kirken har tegnet opp som blir ugjenkjennelig? I en tidligere artikkel i NNK har jeg trukket pa-

rallellene mellom Lukas sin Jesus og hvordan Lasarus blir beskrevet hos Johannes. Lasarus blir vekket opp fra de døde og kommer opp fra graven med hodehette og likstank og bringes tilbake til et tidsbegrenset liv i kroppen før en regner med at han dør på vanlig måte. I Lukas-evangeliet er det også som sagt snakk om et tidsbegrenset liv tilbakevendt til en kropp, riktignok litt ugjenkjennelig og rart i forhold til vanlig menneskelig målestokk, til forskjell fra Lasarus. Men her bringes jordelivet igjen til en konkret slutt med himmelfarten.

Jeg opplever at oppstandelsesfortellingene i og utenfor de kanoniske evangeliene har ganske forskjellige fortolkninger av hva som egentlig foregikk etter oppstandelsen, og at det har blitt vanskelig for oss å se, fordi vi har lagt «trosbekjennelsen» på toppen av fortellingene. Vi har brukt trosbekjennelsen som fortolkningsnøkkel, også regner vi med at de snakker om «legemets oppstandelse», som om det var én ting. Så får du hele den greia om at den ene bekjennelsen har legemets oppstandelse og legemer på mange forskjellige nivåer, mens den andre har kjøttets oppstandelse, som er noe litt annet. Dette skreiv jeg om i fjor for NNK.

– *Ja, du snakket litt om at vi tolker oppstandelsesberetningene ut fra trosbekjennelsen i stedet for å tolke beretningene ut fra seg selv.*

– En ting er jo trosbekjennelsene, Apostolicum og Nicenum. Men en annen ting er våre fortolkninger av trosbekjennelsen. Dette er noe som har utvikla seg. En ting er at uttrykket *carnis ressurectio*, kjøttets oppstandelse, er en forestilling som ikke finnes i NT i det hele tatt. Ikke bare det, men det Paulus sier i 1 Kor 15 går direkte imot en slik forestilling. Han latterliggjør de som

tror de bare kan legge en kropp i jorda også skal den komme opp igjen omtrent identisk seinere. I det ser man de forskjellige bekjennelsene som kommer fra 300-600 tallet, der man har ulike varianter av hva vi skal tro på. Det viser jo bare hvor vanskelig det var, også i den tidlige kirken. Også vant ett syn om troa på at kjøttet står opp igjen, og vi legger det tilbake på evangelietekstene når vi leser dem. Hadde det vært så opplagt ut fra tekstene fra begynnelsen av, hadde du ikke hatt disse diskusjonene i 500 år etterpå om hva dette skal bety. Du kan bruke trosbekjennelsene og legge de oppå tekstene, bruke dem som briller for å lese hva de skal bety, eller du kan bruke trosbekjennelsene til å spørre hva det betyr at det finnes flere varianter av disse bekjennelsene som alle sier forskjellige ting om hva som skal skje med de døde. Bruke mangfoldet som et belegg på at det ikke var så enkelt. Det synes jeg er en litt mer konstruktiv tilnærming.

– *Tror du trosbekjennelsen i gudstjenesten skader? Den åpner ikke nye rom?*

– Jeg synes at det at kirken bruker Apostolikum så mye egentlig bidrar til å lukke. Viss vi hadde bytta litt rundt og brukt bekjennelsene mer om hverandre som Apostolicum, Nicenum og Konstantinopolitanum, hadde man blitt nødt til å tematisere og adressere hva som er forskjellig, det kan være åpne. Men det er nå sånn at bibeltekstene er mer fundamentale enn trosbekjennelsene, som var sin tids uttrykk for hvordan man skulle forstå bibeltekstene. Men som sådan er de også sekundære. At hvordan man forsto tekstene i det fjerde århundre skulle være den «rette» måten til alle tider å forstå tekstene på, synes jeg blir veldig feil. For bibeltekstene i seg selv har så mye større meningspotensi-

ale. Enhver tid må lage sin trosbekjennelse. Som sagt, du kan betrakte Bibelen som en referanseramme eller et utgangspunkt som vi utspiller våre krangler innenfor. Det gir både et stort rom og viser at det går an å lese bibeltekstene på mange forskjellige måter. Men når du legger de 4., 5. eller 6. århundrenes tolkninger oppå og sier at «sånn er det de skal forstås», så forsvinner mye av åpenheten. Sånn sett er jeg vel mer luthersk enn de aller mest ekstreme lutheranere på MF, når jeg sier at vi må vite alt om tradisjonen, og så legge den vekk og bare lese Bibelen.

*Jorunn Økland
er dr.theol. og professor ved Senter for
tverrfaglig kjønnsforskning, UiO
jorunn.okland@stk.uio.no*

*Grete Hauge
er sokneprest i Paulus menighet i Oslo
grehau@broadpark.no*

1. påskedag, 23. mars 2008

Prekentekest: Joh 20,1-10

Lesetekster: Jes 25,8-9; Rom 6,9-11

Av Åste Dokka

Påskedag er en festdag som feires godt og tradisjonsrikt i de fleste kirker. Dødpunktet i festen kan fort bli prekenen. Hvordan tale jublende og godt i minst ti minutter? Dagen tydeliggjør det kjente problemet: Det er lettere å preke om det som er leit og vondt og vanskelig enn om det som er fint og flott og fantastisk. Til glede er salmesangen langt mer egnet enn prekenen. Vet man at man ikke klarer å juble i ti minutter fra prekestolen, kan man heller prøve å være litt morsom i noen av dem, eller, hvis det heller ikke ligger for en, i alle fall prøve å være lettere enn vanlig. Letthet passer godt til fest, og står ikke i motsetning til alvor. Altså – muntlig preg, korte setninger eller manus i stikkordsform, og ikke minst uthvilt prest.

Graven

Den tomme graven er ikke i seg selv meningsbærende. Den er i dobbel forstand tom. Jeg ser for meg to reaksjoner i det de tre stikker hodet inn i gravmørket. Etter skuffelsen over Jesu død, kan påskedagsopplevelsen ha betydd både en fortvilelse (hvor er liket?) og en lettelse (han er ikke død likevel!). I teksten tilhører Johannes (han Jesus hadde kjær) den siste kategorien, mens Maria Magdalena tilhører den første, når hun går ut fra at liket er lagt et annet sted.

Denne spenningen mellom de to reaksjonene – påsketroen og påskefrykten – finner vi igjen også på evangelieplan. I Markus-evangeliet blir Maria og Maria Magdalena skremt av den tomme graven og den unge

mannens vitensbyrd, og de eldste håndskriftene stopper der, i frykten. Det kan virke som om disiplene fortolker den tomme grav ikke som en seier, men som et ytterligere tap. Men kan de lastes for vantroen? La oss tenke oss at det var vi, i dag, som skulle en tur på graven til en kjær og nylig avdød venn. Og så fant vi graven kastet opp og tom. Jeg tror de fleste av oss, etter først å ha konferert med familien (like forvirret), opprørt hadde tatt kontakt med gravferdsetaten, og så ringt lokalavisa. Vi hadde lurt på om det dreide seg om en feil fra gravernes side eller kanskje om gravskjending, og kjent på en snikende frykt om grusomme koblinger mellom medisinsk forskning, mafia og organsalg.

Utfra denne tankegangen må vi anta at mens Johannes sin tro ble vekket, vekket Simon Peter og Maria istedet de (synoptiske) romerske vaktene og begynte å spørre dem ut, bekymrete og sinte, beveget av anelsen om hva som kunne ha skjedd. Oppstandelsestroen er ikke opplagt, spesielt ikke for oss som stoler på at verden stort sett (og heldigvis) forholder seg til naturlovene. Graven er og forblir tom, det er verken Jesus eller mening i den.

Sto han opp?

Selv om debatten om Jesu legemlige oppstandelse fortsatt er heit (nyligst ført mellom Einar Thomassen og Torleif Elgvin i Dagbladet), tror jeg ikke man bør gjøre sin preken til et innlegg i ordskiftet. Mange mennesker er nok opptatt av spørsmålet, men jeg tenker at de dessverre er opptatt av det på samme måte som barn er opptatt av godteri. Det er altså ikke sikkert at det er lurt å gå inn i debatten på de premissene som foreligger (selv om barn pleier å få et stort

påskeegg på påskedag). Det er vanskelig å lage gode prekeners dersom man velger å gå inn i en diskurs som dreier seg om muligheten av et tredagers koma, hva naturlovene tillater, hvorvidt romersoldatens søvn var så tung at noen kunne ha røvet liket etc. Det kan bli kjedelig og irrelevant, ikke minst fordi de fleste som er i kirka første påskedag er der for å feire Jesu oppstandelse, ikke for å bli overbevist om den.

Rudolf Bultmann åpner i *Mytologi og bibelforståelse* en mer spennende inngang til oppstandelsen:

Den kristne påsketro [i.e. troen på den korsfestede og oppstandne] er ikke interessert i det historiske spørsmål. For den betyr den historiske begivenhet som tilblivelsen av påsketroen er, akkurat som for de første disipler, den oppstandnes selvbevitnelse, Guds handling, som fullender korsets frelseshendelse.

Påsketroen er altså ikke en oppfatning om historiske hendelser, en stillingstagen til den legemlige oppstandelsen. Nei, troen er den oppstandnes selvbevitnelse i den enkelte, selve fullbyrdelsen av Kristi frelseshandling. Dette var ikke bare sant for de første troende, det er sant for hver eneste troende. Påsketroen kunne ikke forekommet uten den oppstandne, for den er en del av oppstandelsen.

Vitnesbyrdet

For en gangs skyld vil jeg derfor gå inn for vitnesbyrdet (selv om man ikke trenger å redegjøre for at prekenen er et vitnesbyrd). Den oppstandne Kristus lever i min tro. Hvordan? Hvorfor tror jeg på Jesu oppstandelse? Eller – hva betyr Jesu oppstandelse i

mitt verdensbilde?

Jeg tror at etter den første første påskedag for 1974 år siden, finnes det grunnleggende sett bare to reaksjoner på den tomme graven. Det ene er frykten, og det andre er gleden. Ikke i den forstand at alle som ikke tror på den oppstandne Jesus er redde og alle som tror på ham er glade, men på en annen måte. Nemlig den at enten kan vi leve i mørket fra langfredag (Gud er død) eller vi kan leve i lyset fra påskedag (Gud lever). Slik innebærer fortolkningen av den tomme grav også fortolkningen av mitt eget liv. Tror jeg at jeg skal stå opp en dag? Tror jeg at sola skal stå opp i morgen? Tror jeg at krigen vil ta slutt? Tror jeg at kjærligheten er sterkere enn døden? Det å tro på oppstandelsen og leve i den, innebærer nettopp håpet om at alt ikke er akkurat like ille som det ser ut. Og det håpet innebærer også arbeidet for å gjøre ting annerledes enn slik det ser ut i dag. Slik sett lar påskedag oss leve i lyset fra Guds fremtid, som Ellingsen formulerer det (i salmen «Vær sterk min sjel i denne tid»).

Alternativet, altså å leve i mørket fra Guds fortid, må innenfor vår kulturkrets bety at ting er akkurat like ille som de ser ut. Hvis Jesus ikke sto opp fra graven, så må han fortsatt være død. Det må bety at håpet ikke kan ha noen forankring utenfor oss, men kun stå til menneskehetens stadige forbedring. Det er i sannhet frykt-skapende, og må bety et liv i fryktens tegn. «Tro på Guds kjærlighet er egenmektighet så lenge Gud ikke har åpenbart sin kjærlighet,» sier Bultman videre i *Mytologi og bibelforståelse*. Kristen tro kan ikke eksistere hvis det ikke står en åpenbarende kjærlighetens Gud bak den. Menneskets fantasi kan nok finne fram til en Gud, men den kjærligheten som faktisk frelser er ikke at vi har elsket Gud, men at han har elsket oss. Det er påsketroen

avhengig av. Troen og Guds kjærlighetsgjerning i Kristi død og oppstandelse kan ikke forstås isolert fra hverandre. Tro er frelse, ikke som frelsestilegnelse, men som en del av selve frelshendelsen. For det er i oss den oppstandne lever, rører seg og er til (gleden). Eller altså ikke (frykten).

Påsketroens betydning og den stygge andungen

Påskedagshendelsen er et av to tyngdepunkter i vår kristologi. Sammen med inkarnasjonen gir oppstandelsen mening og betydning til resten av Jesu lære og liv, ja, til hele det kosmiske drama som foregår fra tidens begynnelse til tidens slutt og involverer Gud, alle mennesker, havet, døden og kjærligheten. Ikke fordi oppstandelsen er bekrefteisen på at Jesus var (og er) guddommelig, men fordi evangeliets logikk blir fullført og slutført. Kjærligheten taper for døden – og vinner nettopp over den ved sin ikkevoldsstrategi.

Evangeliet er den stygge andungen i religiøs tapning: En dag vil den døde bli levende, den siste bli den første, og den stygge forstå hvem hun faktisk er – og ved det bli vakker. Historien om den stygge andungen (alternativt historien om «the revenge of the nerds») er paradigmatisk for vår virkelighetsforståelse. Men man kan ikke tro at den stygge andungens skjønnhet utgjør en rettferdighetens naturlov dersom man ikke tror på nettopp påske-Guden. For de fleste guder ville gjenopprettet rettferdighet med å gripe til sverdet overfor død og destruksjon, og dermed kan de fleste guder ikke gjøre noen vakker. Alle som har vært forelsket vet at det kun er kjærligheten som kan gjøre noen vakker. Og kjærligheten velger korset, ikke sverdet.

Min påsketro

Jeg er overbevist om Jesu oppstandelse, men det har naturlig nok ingenting med gode argumenter eller rasjonalitet å gjøre. Det har å gjøre med den subversive kvaliteten i evangeliet, det handler om at jeg har bestemt meg for å tro (og leve!) at kjærligheten er sterkere enn døden, at det er ved å tape for volden at vi kan vinne over den, at våren kommer etter vinteren, at naturens kretsløp en gang vil fryses i full blomst, slik at ingen ting trenger å dø og råtne for å gi noe annet liv lenger.

Oppstandelsen må vekke oppstandelse, den er skandaløs og usannsynlig, vakker og sann, fordi vi ikke har råd til å leve hvis vi svikter håpet om det totalt usannsynlige, fjollete og herlige som livet og døden skjuler for oss. I Jesu oppstandelse har historien et øyeblikk trukket forhenget til side og i et glimt vist oss hva fullendelsen egentlig kommer til å innebære, en gang langt der framme, men samtidig nå, dersom vi våger å tro det.

Så deilig å få være Guds tåpelige narrer, skjenke av usannsynlig kjærlighet og håp og tro til alle fornuftige og profitorienterte og effektive sjeler – som trenger nettopp en overraskende myk og gul plomme i et egg som utenfra sett er både hardt og hvitt. Hvem skulle trodd at det var dette som var skjult bak eggets vegger? Gravens vegger? Den unge mannens ord? Livets rasjonale? Andungens stygghet?

Jeg tror på oppstandelsen fordi livet alltid er mer, fordi det finnes vakker musikk jeg enda ikke har hørt, som enda ikke er komponert, fordi jeg vet at min døde bestefar umulig kan være død, fordi jeg har sett dypt ulykkelige tenåringer bli stolte og glade, fordi barn er glade i sukker uansett hvor du drar i verden. Fordi jeg tror at Gud

har skapt denne verden, at Gud er god, og er vår forelder. Gud vet hva vi vil ha, hva vi trenger (en oppstandelse) og som alle skikkelig gode mødre og fedre gir Gud oss akkurat det, men bare i dag, fordi det er påske, og det er det bare en gang i året! Hva slags forelder vil nekte barnet sitt et påskeegg etter 40 dager med grovbrød, støvsuging, torskemiddager og hodepine? Gud er god, og klarer ikke la være å skjemme oss bort, og lar sønnen sin stå opp igjen for vår skyld, men bare i dag.

Som en oppfølging av det evinnelig siterte Jesaja-ordet om den rette faste, vil jeg avslutte med et påskemanifest (til høyre).

Salmetavle

192

174

169

172

188

187

Åste Dokka
er studentprest på
Diakonhjemmet høgskole
dokka@diakonhjemmet.no

Dette er den påska jeg vil ha!

Ja! Han løslater dem som er lenket,

Løper rundt på gravene og ruller bort hver stein,

bryter båndene mens han ler,

setter de undertrykte fri, setter alle burhøns fri! (egg overalt!)

Hopper og hopper på alle åkene vi skulle

bruke til å bære vann fra brønnen,

inviterer alle til å spise brødet,

selv om det bare er fem av dem,

bryter det og bryter det, og det tar ikke

slutt –

Lar alle de hjemløse stakkarene komme inn i huset,

og det blir fullt, men i fars hus er det

mange rom, sier han,

og åpner stadig nye dører som vi ikke våget å tro på,

dører inn til nye tomme rom som skal

filles av nye stakkarer som ikke lenger er hjemløse,

alle de nakne han ser, kaster han klær etter,

og aldri, aldri, vil han svikte verken sine

egne

eller noen andre mennesker som har så

mye som en liten kjempende fugl innestengt innerst inne i sitt steinhjerte.

Hver and skal forstå at den er en and, og

hver svane en svane,

og nettopp i det at vi kommer til oss selv,

føres tilbake til det mennesket vi er skapt til å være,

i det ligger skjønnheten, det sanne og det gode.

I det ligger påsketroen.

Dette er påska jeg vil ha.

Dette er livet.

Amen!

2. påskedag, 24. mars 2008

Prekentekest: Joh 20,11-18

Lesetekster: Sal 16,8-11; 2 Kor 5,14-21

Av Rolv Nøtvik Jakobsen

Kyrkjårets høgtider er strukturert slik at førstedagen presenterer saka sjølv (oppstoda, Anden), mens andredagen tematiserer kva det betyr for oss. På denne måten kunne ein tenke seg at tekstane for førsterekke i påska legg opp til at påskedagen dreier seg om sjølv oppstoda, mens andredagen har eit fokus på kva dette betyr for disiplane på veg til Emmaus og oss. På same tid viser desse tekstane at eit gjennomført skilje mellom evangelium og applisering, mellom «kva» og «kva det betyr», er meiningslaust. For det finst ikkje rå fakta, nokon ting som ein så eventuelt kan tolke eller gi meining dagen etter. Det finst sjølv sagt nokre ting der, i vår samanheng ei tom grav med linklede og hovudduk. Men dei er fylt av fråver og må tolkast for å få meining. Vi har heller ikkje nokon tilgang til kva som skjedde dagen før førstedagen. Vi kjem aldri unna det tvetydige, det tolkbare, det som også samtidig dreier seg om folk og relasjonar. Og det er jo ei viktig innsikt særleg når det gjeld oppstoda. Vi kjem ikkje bak den første dagen, bak påstandar (som ein kan tru eller ikkje) om at Jesus har stått opp. Korleis det har gått til, veit vi ikkje. Og det er det som gjer at framstillingar av oppstoda er alle Jesusfilmars svake punkt.

Vår tekst på denne andredagen er eit framhald av teksten for påskedag. Og også her er det kroppsrørsler, brokkar av samtalar og forvirring. Sjølv om det er meiningslaust å ville skilje meining frå fakta, kan denne teksten likevel gi eit godt høve til å reflektere meir rundt kva evangeliet om oppstoda

betyr for oss no. (Og det kan vere ei nyttig øving av og til, også på andredagar.)

Identitet

Ein kan jo til dømes starte med å stille spørsmål om identitet. Det eine spørsmålet er om Jesus er lik seg sjølv. Det andre spørsmålet, som heng nært saman med det første, er om Maria er den same. Er Jesus annleis etter at han (ei stund) har vore lik? Ein av dei aller største utfordringane på teater og film er å framstille nokon som er seg sjølv, men heilt forandra. Korleis vise at dei er totalt forandra, men likevel og på same tid gjenkjennelege? Og ekstremt utfordrande er det sjølv sagt dersom ein skal framstille *sjølv* forandringa. Robert Louis Stevensons forteljing om Doktor Jekyll og mister Hyde handlar om den kjekke legen Jekyll og det ubeskrivelege monstret Hyde som lesaren etterkvart til sin gru oppdagar er same person. Ingen av dei som har sett Hyde, kan beskrive korleis han såg ut, dei fortel berre at han såg heilt ubeskriveleg forferdeleg ut og at dei sjølv vart fylt med skrekk då dei såg han. Når denne forteljinga vart teater og seinare film, var utfordringa at ikkje berre dette ubeskriveleg forferdelege som ingen held ut å sjå på skulle bli framstilt, men også at sjølv forvandlinga (ei total forvandling, men likevel *tilsynelatande* total, sidan det på eit vis var same person det galdt) skulle bli framstilt. Dei to klassiske filmversjonane frå 1932 og 1941 viser begge korleis dette opplagt er på grensa av det gjerlege og fort blir ufrivillig komisk. Filmskaparar som vil framstille den oppstadne Jesus, har ei minst like umogleg utfordring framfor seg.

Maria kjenner ikkje igjen Jesus. Dei tårerfylte augo som gjer at ho ser klart inn i grava og får auge på englane der, gjenkjen-

ner ikkje han som spør om kvifor ho græt og kven ho leitar etter. Og spørsmåla frå denne framande vekker ikkje ein gong til live saksvarande kjensler. Tvert imot anklagar Maria den framande for å vere eit «du» som har bortført liket. Denne vesle scenen representerer ei nesten uløyselig utfordring for forsøk på dramatisering, for film og også for avbildingar. For lesaren veit at den framande er Jesus, men Maria og derfor kanskje også ein kvar tenkt samtidig iakttakar gjenkjenner han ikkje. Det er slike paradoks som i si tid gav namn til Trond Skard Dokka si avhandling om Johannesevangeliet: Å gjenkjenne den ukjente. Den framande gjentar som eit ekko englane sitt spørsmål: «Kvifor græt du, kvinne?» Og det er fjerde gongen Marias gråt blir tematisert på kort tid, nok til at sjølv ein uoppmerksom lesar skulle ha høve til å skjønne at det er eit viktig poeng her. Og han held fram med eit nytt spørsmål «Kven leitar du etter?». Den innforståtte lesaren veit jo godt at dette ikkje er eit nytt spørsmål, men kan gjenkjenne ekkoet av det aller første Jesus seier i evangeliet: «Kva leitar de etter?» (1,37). Også der i den første kallinga av disiplar finn ein ei fysisk omsnuing, ei vektlegging av å sjå og det får eit svar som inneheld termen «rabbi».

Men Maria seier «rabbuni» først etter at ho har skulda Jesus for å ha fjerna Jesus. Det blir presisert at det først er når Jesus tiltalar Maria familiært men namns nemning, at ho gjenkjenner at det er Jesus. Ho gjenkjenner noko ho har opplevd før i denne elementære tiltalen. Heilt parallelt med Emmausvandrarane, som gjenkjenner Jesus i dei heilt elementære og kvardagslege rørlene å bryte og dele brød (Luk 24,30f). Om Jesus er forvandla etter oppstode, er det altså ein kontinuitet i måten å tiltale venner på og i måten å dele brødet på. I Emmaus blir Jesus

usynleg for disiplane etter gjenkjenninga, i Marias tilfelle ber han om at ho ikkje må halde han fast. Det er den latinske versjonen av denne oppfordringa «noli me tangere» som har gitt tittel til svært ulike biletfremstillingar av den oppstadne Jesus i møte med Maria. (Det er ikkje sikkert at det vil vere heilt bortkasta å kaste nokre blikk på slike bilete i forkant av denne andre påskedagen. Kanskje finst det tilmed eit slik bilete i kyrkjerommet.)

Kva oppfordringa konkret betyr, har både eksegetar og målarar forstått ulikt. Det er ikkje rimeleg å tolke det slik at Jesus ikkje skulle vere nærverande som kropp eller som uttrykk for kroppsleg berøringsangst. Det bryt jo heilt med oppfordringa til Tomas på kvelden same dagen (20,27). Jesu grunngir oppfordringa slik: «For enno har eg ikkje stige opp til Far.» I denne mellomtida, før det ein i kyrkjeleg tradisjon kallar himmelfarten, då Jesus tar plass ved Guds side i himmelen og på den måten blir allestadsnærverande, kan Jesus kanskje berre vere ein stad om gongen. Same korleis det har seg: Det gir meining å forstå oppfordringa som ei insistering på å ikkje bli halde fast. Siste del av Johan Borgens trilogi om Lillelord heiter: Vi har ham nå. Jesus har vi ikkje no, ikkje på den måte i alle høve. Og vi bør kanskje ikkje prøve å klamre oss til våre gamle førestillingar om korleis han er. Det gir også meining å forstå oppfordringa slik at Maria ikkje skal prøve å halde Jesus for seg sjølv. Tvert om er den positive oppfordringa slik: «Men gå til syskena mine og sei til dei at eg fer opp til min Far og dykkar Far, til min Gud og dykkar Gud.» Her blir Maria ordinert til å vere apostlanes apostel.

Om å vere seg sjølv (lik)

Er Maria den same før og etter møtet med Jesus? Det enkle svaret på det er, akkurat som når det gjeld Jesu identitet før og etter oppstoda, heilt enkelt: ja og nei. Ho er den same og lyd det same namnet. Slik sett er Jesu tiltale «Maria!» ei konstatering av at det er same person det gjeld, ei dame som slett ikkje var eksprostituert og sjølvaste urtypen på angrande syndarinne, men som var og forblei ein sentral figur i kretsen rundt Jesus. På den andre sida er tiltalen med namns nemning også, som einkvar tiltale, ei talehandling, eit performativ som skapar forandring. Den sørgjande Maria er ikkje lenger sørgjande. Ved å tiltale Maria på den gamle kjente måten bekreftar Jesus at han held fast på relasjonen. Tiltalen held fast på relasjonen og skapar også noko nytt: Maria som den første, ei kvinne som for all ettertid er apostlanes apostel. (Sjølv om kyrkja har gjort sitt for å slette dette farlege minnet. Med Rudolf Nilsens ord om Jesus, «de fattiges herre og mester»: «Og for at det ikke skal glemmes, så har vi kirken med paver og prester. Så slipper de rike å huske på det. Så feirer de julen i fred.»)

Nemninga av Peter i engelens budskap til kvinnene i Mark 16,7: «Men gå av stad og sei til disiplane hans og til Peter at han går føre dykk til Galilea,» er ei nemning av ein som har svika og forneakta. At Peter blir spesielt nemnt, er ei talehandling som held fast på det som var, sjølv om alt har forandra seg. Og det peikar mot ein samanheng mellom oppstodas evangelium og syndstilgiving. Det er ikkje det som er saka i forhold til Maria. Men ved at relasjonen blir oppretthaldt når alt har forandra seg, er situasjonen paradoksal og uttrykk for ein evangelisk grunnsituasjon: Ingen ting er forandra. Det betyr også at alt er forandra.

Om å bli (han) lik

Jesu oppfordring «gå til syskena mine og sei til dei at eg fer opp til min Far og dykkar Far, til min Gud og dykkar Gud» inneheld meir enn ei gjenoppretting av ein gamal relasjon mellom ein lærar og ein disippelskare. Disiplane blir omtalt som Jesu søsken og likskapen mellom Jesus og dei i forhold til Gud, blir understreka slik at ingen bør vere i tvil om poenget: «min Far og dykkar Far, til min Gud og dykkar Gud». Etterfølginga har i denne samanhengen også i seg eit løfte om å kunne etterlikne Jesus også i ei oppstode som hans. Det er slik Paulus tolkar oppstoda og dåpen: «Og slik Kristus vart oppreist frå dei døde ved sin Fars herlegdom, skal vi òg vandra i eit nytt liv. Har vi vakse saman med Kristus i ein død som er lik hans, skal vi òg vera eitt med han i ei oppstode som er lik hans.» (Rom 6,4f). Det er jo ein temmeleg radikal form for identitetsendring.

*Rolv Nøtvik Jakobsen
er førsteamanuensis ved
Det praktisk-teologiske seminar
r.n.jakobsen@teologi.uio.no*

NYHET: Prostibasert homiletikkurs – 10 studiepoeng

Til dette kurset melder en seg på som et helt prosti! Kurset gir praktiske verktøy til å arbeide kreativt med egne prekener. Kursansvarlig: MF.

Gudstjenestereform i Den norske kirke – 20 studiepoeng

1. søndag i advent 2010 skal gudstjenestereformen iverksettes i alle landets menigheter. Dette kurset vil arbeide med noen av de sentrale utfordringer knyttet til gudstjenestereformen. Kursansvarlig: PTS.

«Gå videre» Oppfølgingskurs i åndelig veiledning – 20 studiepoeng

Kurset er et oppfølgingskurs til tidligere kurs i åndelig veiledning med enda mer vekt på åndelige øvelser og medvandring. Kursansvarlig: MF og FR/kristen spiritualitet.

Impulser fra Tyskland – 10 studiepoeng

Kurset ønsker å fornye presters forbindelse med tysk teologi, kirkeliv og kultur. Ved å hente impulser fra Tyskland vil man belyse hva det er å være luthersk folkekirke i dag. Kursansvarlig: TF i samarbeid med PF .

Kirkelig tjeneste ved kriser og katastrofer – 10 studiepoeng

Kurs om den kirkelige tjenestens egenart i kriseberedskapen. Gir fordypning i trauforståelse og ritualer ved kriser og katastrofer. Kurset er grunnleggende for spesialiseringen «praktisk prestetjeneste i helse- og sosialsektoren». Kan også inngå i «Disiplinbasert master i klinisk sjelesorg». Kursansvarlig: MF.

Religionspedagogikk og barneteologi – 20 studiepoeng

Kurset er oppdatert med nytt KRL-fag på plass i skolen. Hva kan kirkens trosopplæring lære av KRL-fagets fokus på den estetiske dimensjonen? Kursets vil anlegge et barneteologisk fokus på kirkens trosopplæring. Kursansvarlig: TF

Pastoralklinisk utdanning – 20 studiepoeng – Høsten 08 / Våren 09

PKU er sjelesorgfaglig prosesslæring via refleksjon, teori og veiledning. Læringsprosessen skjer individuelt og i grupper. PKU kan også inngå i MFs videreutdanningsprogram: Master i klinisk sjelesorg. Kursansvarlig: MF og FR/Sjelesorg.

Alle kursene kan brukes som emner innenfor «Erfaringsbasert master i praktisk teologi». For mer informasjon om kursene, se www.prest.no eller les mer i Kompetansekatalogen som kommer med *Inter Collegas* nr 1. 2008.