
Innhold

LEIAR	Glede (heilt enkel).....	2
MAGASIN	Sorgforskning og studenters sorgerfaringer <i>Av Einar Vegge</i>	4
	Sørgesamtaler som fortellinger, og passe forskjellige begravelser <i>Av Jan Christian Nielsen</i>	17
GUDSTJENESTE FORBEREDELSE	1. søndag etter påske <i>Av Valborg Orset Stene</i>	25
	2. søndag etter påske <i>Av Martin Ravndal Hauge</i>	29
	3. søndag etter påske <i>Av Hans Kristian Solbu</i>	32
	4. søndag etter påske <i>Av Aksel L. Astrup Toft</i>	34
	5. søndag etter påske <i>Av Jon Arne Tandberg</i>	39
RADIOKATEKISME	Fadervår for folk flest <i>Av Per Anders Nordengen</i>	43
GUDSTJENESTE FORBEREDELSE	Kristi himmelfartsdag/1. mai <i>Av Marit Bunkholt</i>	50
	6. søndag etter påske <i>Av Sven Oppegaard</i>	54
BOKMELDING	Mæland og Tomren: <i>Økoteologi – kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi.</i>	55

Glede (heilt enkel)

Av og til kan gleda overmanne oss. Kanskje ikkje så ofte, men av og til kan ei enkel, ukomplisert glede dukke opp som frå ingenstader og sprudle. Og vi kan registrere, med ei viss forundring, at gleda, og med den også livsmotet, vender tilbake. Det er ei erfaring som det luktar vår av. Som er ei erfaring dei fleste, uavhengig av alder, kjønn og religion, kan oppleve. Fordi det er ei så grensesprengande oppleving gir det mening for kristne menneske også å ta i bruk kjente ord frå sin tradisjon for å prøve å sette ord på det som skjer. Det kan vere ei oppleving av nåde, av nytt liv og av under. For ikkje å snakke om at «glede» sjølv er eit ord som er mykje brukt i bibelen. Slå gjerne opp i ei bibelordbok eller søk på *bibelen.no* og samanlikn med talet på treff av såkalla sentrale bibelske omgrep! Du vil finne at glede slik sett er eit sentralt bibelsk omgrep. (Sjølv om talet på treff ikkje treng vere proporsjonalt med betydning: «Rosinkake» er til dømes omtalt heile sju gonger i Bibelen.) Sjølv i høgnessa og i salmane gjer vi bruk av ordet «glede» rett som det er.

Kvifor seier eg dette? Kanskje berre for at eg som gudstenestedeltakar av og til tenker at det ikkje heilt er sjølv sagt, noko som seier seg sjølv, i våre kyrkjelege samanhenger. Tilmed ved dei store feiringane, ved vigsel, dåp og konfirmasjon, har mange prestar motstand mot å sleppe glede laus og fri. Eg har preiker på første juledag som først og fremst har dreidd seg om alt det som er vondt og leitt i livet og verda. Eg har lese gjennom ei lang rekke påskepreiker frå 1800-talet der predikanten først snakkar om mørket eller døden og så i siste del seier noko om lyset og livet. Og ofte har eg i lesinga tenkt at den første delen var meir personleg opplevd og meir overbevisande enn den andre. Kva i all verden er det med norske lutheranarar som

Tekstgjennomgangar igjen

Etter omtrent eit år utan å trykke tekstgjennomgangar for kvar einaste høgmesse dag, lar redaksjonen i dette nummeret sjangeren igjen dominere bladet. I neste nummer er vi tilbake med større variasjon i teksttilfanget.

hindrar oss i feire den uproblematiske gleda på juledag og på påskedag? Trur vi innerst inne at glede er noko overflatisk og udjupt?

Kanskje er det sånn at vi i kyrkja er spesielt gode på einsemd, liding, død, katastrofar og sorg? At Den norske kyrkja har eit konkuransefortrinn på desse områda i den religiøse marknaden? Og for all del, denne spesialkompetansen er noko vi må ta på alvor og også kan vere stolte av: Eg er fast overtydd om at norske prestar og diakonar over heile spektret av teologiske meiningar, gjer eit fabelaktig og nesten uvurderleg arbeid i møte med menneske i sorg. Boka *Gråte min sang. Minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer* av Hans Stifoss-Hanssen og Lars Johan Danbolt dokumenterer kor stor kompetanse og fagleg kreativitet som finst på dette feltet. Det er all mogleg grunn til å vere heilt uironisk glad over denne enorme kompetansen og det viktige arbeidet som kyrkja gjer i møte med dødens og destruksjonens kreftar.

Spørsmålet er om det er skuggesida av denne seriositeten i møte med det mørke vi litt uventa kan oppleve på juledagar og påskedagar når gleda blir problematisert? Er det eit symptom på at vi i kyrkjelege samanhenger ikkje er så gode på fellesskap, på glede, på det gode livet og ukomplisert moro? Eg er til tider litt redd for det. Dersom ein ser på det bildet av kyrkja og av Jesus som har festa seg i den norske kulturen og som kjem til uttrykk i skjønnlitteraturen, blir liding, alvor og einsemd opplevd som meir saksvarande enn glede, fellesskap og livsmot. Det er jo synd. Av og til tenker eg at det er dette som verkeleg er synd i bibelsk meining. Og det er litt rart: For Jesus gjer bruk av ein gamal barneleik for å vise korleis samtidas vaksne oppførte seg i møte med Johannes og Jesus: «Dei liknar born som sit på torget og ropar

til kvarandre:

‘Vi spela på fløyte for dykk,
men de ville ikkje dansa.
Vi song sørgjesongar,
men de ville ikkje gråta.’»

Og av samanhengen går det fram at Jesus då vart mest forbunde med fløyte- og dansegjengen. Å stille seg midt på torget og vere sentral-kyrkjeleg i alle meiningar av ordet, er ikkje ei god løysing på dilemmaet. Også her gjeld at midt på vegen, langs midtstripa, er den mest farefulle plassen å vere. Ei halv lov og eitt halvt evangelium blir aldri nokon heil kristendom. Jesus åtvarar uttrykkeleg mot slike utslag av sentrumsektremisme. Eg tenker at leiken må få leve sitt eige liv. Og då trengst det brå rørsler og valdsamme skifte. Kanskje kan ein tenke seg at barna etter kvart begynner å forhandle: Dersom de kjem over og græt til våre sørgjesongar, skal vi springe over til dykk etterpå og danse!

Vår og påsketid. Det er på tide å pusse vekk støv og reservasjonar også i preikene og gudstenestene våre. Ei enkel øving er å leite etter alle «men» i dei elektroniske manusa. Dersom dei står etter ord som glede, håp eller livsmot, kan dei med fordel i evangeliets namn bli sletta. Sånn at gleda (den ukompliserte) kjem til orde og kanskje får det siste ordet. Eller den siste dansen, for den del.

Rolv Nøtvik Jakobsen

Sorgforskning og studenters sorgerfaringer

Av Einar Vegge

Innledning og avgrensning

Denne artikkelen skal handle om sorg etter dødsfall. Teksten gir et innblikk i nyere sorgforskning. Jeg presenterer tre eksemplariske portretter av sorgerfaringer i studentliv, ut fra det innblikket mitt arbeid som studentprest har gitt meg. Jeg har sammenstilt utvalgte perspektiv fra nyere sorgforskning med disse studentportrettene i et forsøk på å la perspektivene fra sorgforskningen og eksemplene belyse hverandre gjensidig.

Mitt empiriske materiale er hentet fra en kvalitativ studie av studenters sorgerfaringer (Vegge, 2007). I studien gjennomførte jeg semistrukturerte dybdeintervjuer med seks studenter som har opplevd dødsfall i nær familie. Det ble gjort to intervju med om lag fire måneders mellomrom med hver av studentene. Mulig personidentifiserende opplysninger ble endret i studien. Sluttrapporten er godkjent som masteroppgave i utdannelsen «Master of Community Care» ved Karlstad Universitet. I denne artikkelen er sitatene av studentutsagn ført inn i eksemplariske studentportretter, slik at persontrekk og hendelser kan være hentet fra møter med ulike studenter og ikke kan

identifisere bestemte personer.

Begrepet sorg

Sorgbegrepet er forholdsvis vidt forstått i nyere sorgforskning. Engelskspråklig vestlig litteratur har tidligere pleid å skjelne mellom 1) selve tilstanden av å ha mistet noen ved et dødsfall – *bereavement*, 2) følelsene som følger med denne tilstanden – *grief* og 3) adferden som sosiale grupper forventer skal finne sted etter dødsfall – *mourning* (Walter, 1999). På norsk har vi ikke på samme måte tilgang til disse språklige betydningsnyansene. Dessuten har utviklingen innen sorgforskningen fra 1980-tallet til i dag gjort det uhensiktsmessig å skille psykologisk sorgprosess fra sosiale, relasjonelle og kulturelt betingede handlinger.

Sosiologiske innsikter har preget de siste årenes kunnskapsutvikling på sorgfeltet. Den kulturelle og sosiale situasjonen den sørgende står i, former sorgerfaringen. Jeg ser en hovedtrend i teoriutvikling på sorgfeltet som i stadig større grad betrakter kulturell og sosial situasjon som konstituerende for sorgerfaring, slik at en isolert individualpsykologisk forståelse av sorg blir menings-

løs. De to følgende teoridannelsene illustrerer hvordan sorg utleves i forhandlinger med gitte fellesskap: Shapiro (2001) skriver om sorg i et interpersonalt perspektiv. Hun fokuserer bl.a. på hvordan selvforståelse, sosial rolle og orienteringspunkter i tilværelsen må reforhandles når familiesystem forandres ved dødsfall. Disse reforhandlingene blir i hennes forståelse konstituerende for hvordan sorg kan forstås som fenomen. Kulturelle bånd og generasjonsoverskridende slektsbånd er formende elementer for den sorgforståelsen som Francis, Kellaher & Neopythou (2005) utvikler ut fra samtaler med mennesker på tre ulike kirkegårder i London.

Til tross for den nåværende sorgforskningens fokus på den sørgendes sosiale og kulturelle kontekst, står forståelsen av sorg som en dypt personlig og individuell prosess svært sterkt i forskningen. Psykologiske forklaringsmodeller benyttes for å forstå hva sorg gjør med menneskesinnet. Dessuten blir individuelle strategier for mestring og personlige prosesser for meningsdannelse i møte med tap og død forstått som avgjørende. En av de bredest anerkjente modellene for sorgforståelse innen forskningen i våre dager, er avgjort orientert mot å forstå sorg som et grunnleggende personlig fenomen, men samtidig bevisst orientert mot personens aktive handling i sin omverden: Stroebe & Schut (1999) sin «dual process model of coping with bereavement» knytter forståelsen av hvordan sorg utspiller seg til både handlingsliv og følelsesliv. I Stroebe og Schuts modell er vekslingen mellom to hovedspor i sørgepraksisen det vesentlige. Forfatterne hevder at en tjenlig måte å takle sorgen på krever dynamisk veksling (*oscillation*) mellom tapsorienterte og restaureringsorienterte mestringsstrategier.

Prosessten innebærer på den ene side å søke distraksjon og lettelse fra sorgen gjennom aktiviteter/interesser, og på den andre side å møte situasjoner som nærer opplevelse av intenst savn og sorg.

Disse innsiktene fra nyere sorgforskning ligger til grunn når jeg i det følgende bruker begrepet sorg slik at det dekker både tilstanden av å ha mistet noen ved død, de følelsesmessige følgene dødsfallet innebærer for personen som har mistet og den relasjonelle, sosiale og kulturelle situasjonen den sørgende står i. Dessuten forstår jeg sorg slik at fenomenet har både konkrete handlingselementer og psykologiske følelseselementer.

Kort tilbakeblikk på sorgforskningens utvikling

I et kort tilbakeblikk på teoridannelser som i sterk grad har preget forståelsen av sorg både i allmennheten og i fagmiljøene, er det særlig to hovedlinjer som må nevnes: sorgarbeidsteorien og fasetenkningen.

Sorgarbeidsteorien går tilbake til Freuds analyser i 1917 (Freud 1917/1957). Freud forsto sorg som en normal reaksjon på tap. Den sørgende gjennomfører et stykke indre arbeid – *Trauerarbeit*. Det indre arbeidet er nødvendig og må fullføres for at sorgen skal forløpe sunt, alternativt vil skadelige fortrengninger finne sted. Siden har tesen om det nødvendige sorgarbeid fått fornyet teoretisk kraft gjennom bl.a. Bowlbys (1980) tilknytningsteori. I tenkningen fra Freud via Bowlby forstås det som vesentlig å arbeide seg gjennom sorgen for å kunne nyorientere seg uten den døde. Mange terapeutiske oppfølgingsprogram har vært bygd på en slik forutsetning. Helsevesenets utdanning, opplæring og behandling har fram til i dag vært sterkt preget av sorgarbeidsteorien.

I 1944 skrev Lindemann en skjellsettende artikkel om krisereaksjoner og sorgprosesser hos overlevende etter katastrofer (Lindemann, 1944). Sorg- og kriselitteraturen ble på dette grunnlaget videreutviklet ved å forstå sorg som en prosess som består av ulike faser eller stadier. De etterfølgende sorgforskerne opererte ofte med fire stadier: Sjokkfase, reaksjonsfase, bearbeidingsfase og integreringsfase. Sorg ble oppfattet som en prosess som gradvis avtar i løpet av ett til tre år. Når alle faser er gjennomarbeidet er sorgen borte (se f. eks Rando, 1984).

Både sorgarbeidsteorien og fasetenkningen bygger på den grunnleggende forutsetning at sorg er tidsavgrenset. Et fullført sorgarbeid innebærer at en har lagt tanker på og følelser for den avdøde bak seg.

Nyere sorgforskning har i stor grad forlatt den skjematisk fasetenkningen om sorgforløpet og vekten på sorgens tidsavgrensning (Sandvik, 2006; Bonanno, 2004; Field, Gao & Paderna, 2005). Müller (1994) understreker at det i en nyere sorgforståelse er både mulig og ønskelig at den sørgende mestrer et nytt liv på det ytre plan, og *samtidig* opprettholder den indre kontakten med den døde (objektrelasjonen) gjennom å beholde de indre objektpresonasjonene (minner, bilder, følelser, tanker, fantasier). Det at en mønstergyldig fasetenkning er forlatt, betyr likevel ikke at sorgerfaringens prosessuelle forløp i tid er uvesentlig. Tidsavstanden til dødsfallet har betydning for individuelle måter å oppleve og å handle på, både i relasjoner og gjennom engasjement i ulike aktiviteter. Det å gradvis erfare at en har lært noe gjennom sin opplevelse av sorg, blir stadig tydeligere løftet fram som vesentlig i litteraturen (Harvey, 2002; Tedeschi & Calhoun, 2004).

På norsk finnes den lettest tilgjengelige

og bredest anlagte innføringen i sorgforståelse i Dyregrov & Dyregrovs (2007) nylig utkomne bok om sosiale nettverks rolle og betydning for mennesker som opplever sorg. Forfatterne bygger på et bredt forskningstilfang og boka gir oppdatert og nyttig informasjon om hvordan alle som står rundt sørgende – både profesjonelle og medborgere – på best mulig vis kan være til støtte og hjelp i forbindelse med brå død.

Nyere sorgforskning med utgangspunkt i studenter

En ganske omfattende forskning tar for seg ungdom i tenåringsfasen (*adolescence*) og sorg. Sorgopplevelsens innvirkning på ungdom i ulike utviklingsfaser har vært et hovedfokus (Engelbrekt, 2005). Aldersspennet i adolescence-forskningen i forhold til sorg er etter hvert blitt utvidet, slik at Balk (2001a) i oversiktsartikkelen *Bereavement during adolescence* opererer med betegnelsen «later adolescence» på aldersgruppen 18-22 år. Den unge voksne livsfasen har likevel vært relativt lite fokusert i kvalitativ sorgforskning.

Balk (2001b) skriver om universitetssystemenes møte med studenter som opplever sorg, med bakgrunn i amerikanske college-studenters erfaringer. Han er spesielt opptatt av at universitetene bør bedre sitt tilbud til denne gruppen studenter. Studenter som lever med sorg etter dødsfall i familie eller blant venner viser seg på amerikanske universiteter å være langt flere i antall enn sorgforskere tidligere har trodd. Balk refererer til undersøkelser som anslår at på enkelte amerikanske universiteter er mellom 35-48% av studentene berørt av sorg etter å ha mistet et familiemedlem eller en venn i løpet av de siste to år. Her sies ikke noe om



alder til de avdøde, eksakt slektskapsforhold og type relasjon.

Flere kvantitative studier om sorgerfaringer har hentet sitt empiriske grunnlag blant college-studenter. Av særlig interesse i vår sammenheng er Currier, Holland & Neimeyer (2006) sitt arbeid med å undersøke hvilken betydning evnen til å skape mening (*sense-making*) har for sorgforløpet hos studenter som har opplevd brå dødsfall blant sine nærmeste. Anvendt instrument for måling av «sense-making» (standardiserte spørreskjema) er videreutviklet av disse forskerne. Deres resultater tilsier at sense-making er en helt avgjørende faktor for en sunn/gunstig sorgutvikling. I artikkelen konklusjon oppfordres det like fullt til et videre arbeid med nyansering av hva som egentlig måles under overskriften «sense-making». Kvalitativ forskning innen sorgfeltet er nå opptatt av å raffinere forståelsen av hva «sense-making» egentlig innebærer (jf. Gillies & Neimeyer, 2006; Neimeyer, Prigerson & Davies, 2002).

Eksemplariske studentportretter

Under tegnes det tre studentportretter: Inge, Hermine og Gunnar. De betegner eksemplariske erfaringer av hvordan det har vært å leve med dødsfall i nær familie i en studie-kontekst.

Tilgangen til disse studentfaringene har jeg fått gjennom posisjonen som studentprest i universitets- og høyskolemiljøet. Ledelse av sorg- og livsmestringsgrupper for studenter (sammen med kollega) har vært en av mine kjerneoppgaver. Beredskapsarbeid ved dødsfall og ulykker blant studenter samt arbeid med minnemarkeringer og oppfølgingsarbeid på institutt og avdelinger etter dødsfall og ulykker i universitets- og høy-

skolemiljøet har dannet grunnlag for min tolkning av studenters sorgerfaringer. Også i dybdeintervjuene med enkeltstudenter (Vegge, 2007) har min rolle som studentprest vært kjent, og jeg antar at intervjuersonenes bevissthet om at de snakker med en prest er med på å prege både form og innhold på datamaterialet som kommer fram i intervjuene. Disse forholdene kan være både åpne og begrensende for hvilke sorgerfaringer som synliggjøres i denne artikkelen gjennom portretter og refleksjoner.

Inge – mestring, mening og læring

Inge mistet sin bror i en trafikkulykke et knapt år før vårt første intervju. Etter dødsfallet har han opplevd at det ikke blir tilrettelagt faglig og administrativt for å fortsette å være i studier med redusert arbeidskapasitet og konsentrasjon. På studiestedet finner han ikke plass for sin historie. Rådgiver har gitt tilbud om permisjon. «Men det vil jeg jo ikke gjøre, for da kommer jeg jo etter faglig, og jeg kommer jo etter de jeg kjenner i klassen min – og da må jeg få nye venner, for å si det sånn, i den neste klassen som begynner på igjen. (...) Og så sa han at han kjente mange som hadde mista foreldra sine, og alle de hadde klart seg bra, så... det var bare å jobbe med det, så kom du videre.» (Vegge, 2007). Inge opplever krav om at han skal klare alle studieoppgaver akkurat som før, at alternativet er å kutte studiene for en periode og trekke seg helt unna studiemiljøet. Det er enten alt eller ingenting. Inges sorgerfaringer blir ikke anerkjent, han føler seg krenket.

I den andre intervjusamtalen med Inge har det skjedd en tydelig bevegelse i måten han forteller på. Han forteller om en ny åpenhet mot andre folk:

Det som jeg merker best i hverdagen, er at jeg er i ferd med å komme litt ut av den her isolasjonen min. At jeg på en måte har oppdaga litt andre mennesker. Av natur så er jeg... Ja, jeg liker andre folk, for å si det sånn. Men jeg hadde satt opp litt sånn murer rundt meg første året, må en vel si, etter at Torbjørn døde. Det at jeg på en måte har sluppet andre inn, det har vært en sånn... oppdagelse. Ja, det største skrittet i riktig retning. Det at jeg ikke er så redd for folk lenger. (Vegge, 2007)

Inge er fremdeles opptatt av å ikke strø ut historien om sin brors død over en kaffekopp til hvem som helst. «Det skal bety noe!», fastslår han. Erfaringene han har gjort etter sin brors død, har lært ham noe: «Er du redd for noen, så spør om de har det bra...». Inge tror han har utviklet en større evne til å lese mellom linjene, en kan kanskje kalle det en større årvåkenhet.

I nyere sorgforskning har mestringsbegrepet blitt sterkt nyansert. Termen mestring har vært mye brukt i sorgforskning (engelsk *coping*). Tradisjonelt har mestring vært forbundet med evne til å kontrollere stressfaktorer. I lys av nyere sorgforskning mener jeg det er tjenlig å utvide mestringsbegrepet i retning av en videre forståelse av *handling*. Siktet dreies mot å beskrive adferd – hva mennesker gjør når de sørger. Hvilke aktiviteter og relasjoner engasjerer de seg i? Hvordan blir deres ulike rutiner påvirket? Under hvilke omstendigheter forteller de om sine sorgerfaringer, og når trekker de seg tilbake for å være alene?

Folkman (2001) har revidert sin mestringsmodell mht. sorg, slik at den sterkere tar inn meningsdimensjonen og en positivt integrerende læring som kan følge etter for-

tvilelse. Det kommer nå tydeligere fram at det å minske stress-symptomer ikke lenger sees på som den eneste eksemplariske og tjenlige modellen for hvordan mennesket best kan takle dødsfall blant sine nære. Mitt spørsmål i forlengelsen av en slik revisjon blir om mestring er et dekkende begrep – det gir assosiasjoner til å kontrollere noe ukontrollerbart (døden).

Gillies & Neimeyer (2006) utforsker meningsdannelsen i sorgprosesser. De hevder at den som opplever tap engasjeres i tre viktige aktiviteter som til sammen bidrar til å gjenskape mening: *sense making*, *benefit finding* og *identity change*. Tilpasning til tapet betyr svært ofte å skape en ny virkelighet. (ibid., s. 36). Jeg finner Gillies & Neimeyers utlegning nyttig å anvende for å forstå studenters sorgerfaring, slik jeg har fått tilgang til den som studentprest. Perspektivene åpner for mangfoldet og bevegelsen i studenters beskrevne sorgerfaring. *Sense making* dreier seg om å gjøre hendelsen forståelig innenfor et tilegnet eller justerbart symbolsk univers. *Benefit finding* innebærer tilpasning. Det kan bety å gjøre det beste ut av livssituasjon og omstendigheter, men også å lære av det som har skjedd. Det kan handle om å utvikle årvåkenhet, få blick for andre som sliter eller evne til å kunne hjelpe andre. *Identity change* innebærer å grunnleggende bli forandret gjennom erfaringen av sorg. Det kan dreie seg om å få nye standarder, bli mer selvstendig. Opplevelsen av stolthet og verdighet kan bli styrket, men også erfaringen av økt sårbarhet. Etter dødsfall i nær familie forteller mange studenter om en ny bevissthet om at en selv og de som står en nær, kan rammes.

Tedeschi & Calhoun (2004) er opptatt av at svært mange i tiden etter dødsfallet opplever en posttraumatisk vekst. Denne

prosessen dreier seg om at den sørgende faktisk blir forandret gjennom sorgen. En erfarer både smerte og fortvilelse – men det er nettopp ved å gjennomleve smerten at en vinner fram til ny og verdifull innsikt. Tedeschi & Calhoun opererer ikke med noen fastlagte tidsskjema for denne prosessen, bortsett fra det at de forstår normal sorg som noe som stadig er i bevegelse. De hevder at opplevelse av posttraumatisk vekst er svært vanlig erfaring, men at erkjennelsen ofte vokser sakte fram. De hevder imidlertid ikke at posttraumatisk vekst verken skjer eller bør skjje hos alle.

Inge har som eksemplarisk studentportrett vist en utvikling fra en posisjon der han manglet både forståelse og støtte til å mestre situasjonen på studiestedet. I det andre møtet med Inge har han gjenvunnet mening i sin egen fortelling om sorgerfaringene gjennom å oppleve at samspillet med andre mennesker igjen fungerer og gir mening. Inge opplever også en form for vekst gjennom sorgerfaringen – hans fortelling inneholder et viktig moment av læring. Vi har sett hvordan sorgforskningens drøfting av dynamikken mellom mestring, mening og læring i sorgerfaringen som fenomen aktualiseres ut fra portrettet av Inge. Inges portrett har også synliggjort noen problematiske sider ved studielivet som kontekst for å leve med sorg.

Hermine – fortsatte bånd

Hermine har stadig samtaler med sin far. Han døde for tre år siden. Hermine er opp-tatt av å føre noe videre av sin fars egen-skaper. Hun blir varm og glad når noen sier: «Du har hans øyne.» Slik forteller Hermine om sin fortsatte kontakt med far:

Av og til så drømmer jeg at jeg snakker med han, eller jeg våkner opp med følelsen av (...) at hjertet dunker fortere eller noe sånt, jeg vet ikke. At jeg er bare helt rar. Og så husker jeg at jeg har drømt et eller annet om han – at jeg har snakka med han, eller noe sånn. Så er det helt godt, og så – går dagen videre. (...)

Første gangen så var han så glad. Det bare lyste av hele han. Og jeg fikk den gode klemmen – og så våkna jeg jo midt i klemmen. Jeg har tolka det sjøl sånn at han sa til meg at han hadde det bra nå, da. (...) Så jeg tror at han blir nok ikke borte. Det er et eller annet i meg som holder fast ved det – at jeg drømmer om han, og snakker med han der, på en måte. (Vegge, 2007)

Jeg ser de følgende perspektivene fra nyere sorglitteratur som interessante i dialog med Hermines sorgerfaring:

Utviklingen i nyere sorgforståelse inn-bærer en forskyvning i forholdet mellom brudd og kontinuitet i den sørgendes indre kontakt med den døde (Field, Gao & Paderna, 2005). Det regnes ikke lenger som nødvendig å legge sorgen og kontakten med den døde bak seg for enhver pris. Den teoretiske forskyvningen i sorgforskningen korresponderer med hjelpernes nye holdning overfor de sørgende. Før het det «gi slipp på»; nå heter det «hold fast», sier Aarflot (2001) i en oversiktsartikkel om nyere sorg-forskning.

Fra tilknytningsteori henter Field, Gao & Paderna (2006) begrepet «betydningsfulle andre». Den døde har ofte en slik rolle for sørgende også etter dødsfallet, ved siden av andre familiemedlemmer og nære venner. Den som erfarer sorg, tyr gjerne til betydningsfulle andre.

ningsfulle andre som trygg havn og som solid grunn i møte med vansker og motstand. Forfatterens perspektiv gir en psykologisk orientert forklaring på hvorfor studenter som erfarer død søker det/de trygge og kjente (Field, Gao & Paderna, 2006; Müller, 1994). Denne sorgforståelsen åpner for at et integrert bånd til avdøde kan vokse fram over tid.

Den engelske termen «continuing bonds» har blitt et eget faguttrykk innen sorgforskningen. Fenomenet innebærer en eller annen form for fortsatte bånd mellom den sorgende og den døde. Klass, Silverman og Nickman (1996) innførte termen. Klass har i sin teoriutvikling begrepsfestet hvordan mange personer opprettholder bånd til den døde lenge etter dødsfallet. Båndene kan gi seg uttrykk i samtaler med den døde, knytte seg til ting den døde har hatt, minner, bilder, slektstilhørighet og kulturelle uttrykk. Klass tar imidlertid ikke stilling til hvorvidt disse fortsatte båndene til den døde har terapeutisk effekt/er gunstige for en sunn sorgutvikling (Klass 2006). Klass har mer vært opptatt av å beskrive sorg slik den faktisk arter seg i levd erfaring – jeg vil kalle det en fenomenologisk inngang til å beskrive sorgerfaringen. Forskningslitteraturen om *continuing bonds* har siden diskutert den terapeutiske effekt eller skade ulike typer bånd kan ha for personers forskjellige sorgforløp (Klass, 2006; Packman et al., 2006).

Portrettet av Hermine har åpnet opp for sorgforskningens diskusjon av hvilken rolle de fortsatte båndene til den døde skal tillegges når vi vil forstå sorgerfaringer.

Gunnar – hvorfor går det så bra?

Gunnar har i ung voksen alder tatt ansvar for sine foreldre. Faren har rusproblemer og har

tidvis vært oppfarende og brutal hjemme, men utad i arbeids- og samfunnsliv er han respektert og har gjort det bra. Moren omsorgsfull, men har slitt med angst. Gunnar har opp gjennom årene hørt på morens betroelser om at hun ikke orker å leve lenger. Hun har tatt overdose med piller flere ganger. For to år siden døde Gunnars mor av en overdose. Det var Gunnar som fant henne. Gunnars far vil ikke snakke om moren ut over det helt nødvendige. Foreldrene har hatt et anstrengt forhold de siste årene.

Gunnar har deltatt i sorg- og livsmestringsgruppe med andre studenter som har opplevd dødsfall blant sine nære. Studentprestene leder gruppen. Gunnar har fortalt om sine erfaringer i gruppen, men sier at han ønsker å holde en del av de verste opplevelsene for seg selv. Opplevelsene han forteller om, er likevel ganske rystende for de andre i gruppen. Gunnar er berørt av det han forteller der og da, og han lytter interessert og åpen til de andre studentenes historier. Til tider har Gunnar sovet lite om nettene pga tanker om mor. Da har han stått opp og lest eller hørt på musikk. Gunnar har mange venner, han har tatt sine eksamener med godt resultat og han arbeider ved siden av studiene. Han har i løpet av det siste året fått kjæreste og de har nylig flyttet sammen. Gunnar forteller at han undrer seg over at han har klart seg så bra – noen ganger har han lurt på om han fortrenger og en dag vil oppleve et sammenbrudd. En av grunnene til at han har blitt med i samtalegruppa er venners og andre voksnes anbefaling, når de har forstått hvilket press den unge mannen har levd under.

I sorg- og livsmestringsgruppa har vi snakket om hvor forskjellige menneskers reaksjoner på dødsfall kan være. Vi har også samtalt om at mange viser en forunderlig

og ikke helt forklarlig motstandskraft. Et av bildene vi har brukt er fjellbjørka. Den er sterk, men likevel føyelig. Den lar vind og vær ta tak i seg, den lar seg bøye til bristepunktet, men den reiser seg like fullt igjen. Den er elastisk og fleksibel.

Dagens sorgforskning er opptatt av den menneskelige motstandskraften som ofte trer fram ved sterke påkjenninger. I sorglitteraturen har en noen ganger skjelnet mellom to former for motstandskraft. Den ene er den tilsynelatende upåvirkede - slik bruker Bonanno (2004) begrepet *resillience*. Personen opplever hva folk flest vil oppfatte som på grensen til utålelige påkjenninger, men tar ikke skade av det, lever og fungerer videre, nærmest som *upåvirket*. Den andre typen motstandskraft er den som kommer seg styrket gjennom sorgen *ved læring* (Tedeschi & Calhoun, 2004). Her er det snakk om å la seg bevege, påvirke og forandres av sorgerfaringen – det skjer en identitetsforvandling som den sørgende lever bevisst med i. Personen opplever det gjerne som personlig vekst, fordypning eller læring – «*grief to personal growth model*» (Hogan & Schmidt, 2002).

Bonanno (2004) undersøker menneskers evne til å klare seg gjennom svært store påkjenninger. En av hans konklusjoner er at det synes som ganske mange klarer seg overraskende godt. Bonanno snakker om å beholde en avbalansert sinnsstemning og helsetilstand gjennom hele påkjenningsprosessen i forbindelse med dødsfall og sorg – det Bonanno kaller «*resilience*» er altså ikke det samme som «å bli bra igjen» eller komme tilbake til sin opprinnelige tilstand. Resilience skjer i denne forstand uten noen bevisst strategi eller behandlingsopplegg, og fenomenet har derfor (iflg. Bonanno) vært underrapportert i psykologien og helsevese-

net, dessuten har det tidvis vært sett på som mistenkelig og som en form for usunn fortrenning. Fenomenet har slett ikke passet inn i verken faseteorier om sorgens utvikling eller sorgarbeids-modellen.

Men evnen til å fungere og ha det godt etter å ha opplevd dødsfall og kriser synes heller ikke å kunne forklares overbevisende utelukkende gjennom konstante personlighetstyper. Et sentralt spørsmål er om evnen til å tåle – «*hardiness*» (Mathews & Servaty-Seib, 2007) – bør forstås som et personlighetstrekk eller som en personlig ressurs som kan hentes fram etter behov ved sterke livspåkjenninger. Hvis det siste er tilfelle, er motstandskraften/tåleevnen en faktor som kan la seg endre. Den vil kunne trenes opp. Hvis det første er tilfelle vil en muligens kunne kartlegge grupper med høyere eller lavere risiko og tilsvarende behov for hjelpetiltak

Jeg antar at vi som studentprester sjeldnest kommer i nærkontakt med de personene som ikke opplever at dødsfallet rokker ved dem – de som fortsetter ufortrødent videre og klarer seg godt uten profesjonell hjelp. Disse studentene er det antakelig flere av i antall enn studentprestenes primære tilgang til studenters sorgerfaring skulle tilsi.

Portrettet av Gunnar har reist spørsmålet overfor sorgforskningen om hvorfor noen personer ikke synes å ta skade av store livspåkjenninger som vi vet kan traumatisere andre varig. Sorgforskningens nyoppdagelse av motstandskraft som nøkkelfaktor er blitt aktualisert.

Grunnvilkår

I dagens sorgforskning finnes det ikke noen superteori som har altomfattende forklaringskraft. De store og heldekkende teori-

enes tid er forbi i sorgforskningen. Det har åpnet en fornyet faglig interesse for individuelle og fenomenologiske beskrivelser av sorgerfaringer.

Walter (1996) har utnyttet et narrativt perspektiv på forståelsen av sorg gjennom biografi og fortelling. Den narrative metodiske tilnærmingen har gitt rikere beskrivelser av sorgerfaring. Jeg ser et slektskap mellom en slik tilnærming og van Manens (2002) fenomenologisk orienterte forståelse av levd erfaring, der omsorg og død tillegges betydning som *grunnvilkår* i ethvert menneskes tilværelse. Eksistensiell og religiøs endring hører naturlig med til de menneskelige erfaringene som aktiveres i møte med døden. Det merkes tydelig i hvilke tema studenter har behov for å snakke om i sorg- og livsmestringsgrupper. Et av disse temaene er: Hvor er den døde?

Ut fra empirisk forskning er det gjort religionspsykologiske undersøkelser av relasjonen mellom tro på liv etter døden og hvordan en lever med sorgerfaringer (Benore, E. R & Park, C. L., 2004). Her tillegges den religiøse troens meningsdannede potensiale positiv betydning for evnen til å takle påkjenninger og finne mening i sorgerfaringer. Danbolt & Stifoss-Hanssens (2007) nye bok på norsk *Gråte min sang*, drøfter rituales og den religiøse meningsdimensjonens betydning for mennesker og lokalsamfunn som rammes av katastrofer.

Riteforskningen byr på interessante perspektiver å forstå sorgerfaringer i (Danbolt, 2002; Stifoss-Hanssen, 2001; Wouters, 2002). Hvordan hører min (lille) fortelling inn i den store fortellingen om tilværelsen? Hvordan utnyttes og dannes ritualer i sorgforløpet? Hvordan oppleves naturen for den sørgende – landskapet, skiftningene i lys og mørke, døgnet og årets gang? Danbolt

(2002) peker særlig på at naturfenomener og sykliske naturprosesser kan gi tilgang til metaforer som gir den sørgende et saksvarende, tolkende og helende språk for sorgerfaringen. Jeg henter et talende eksempel fra en av intervju samtalene i min studie av studenters sorgerfaringer (Vegge, 2007):

Det perspektivet med å se tingene gjennom naturen, det har ikke noen forventninger i seg (...) Det var det som var frigjørende med å se den isbreen, at da slipper man alt det sosiale som hører til en sorgprosess rundt et dødsfall. Jeg har nok vært prega av at jeg syns at jeg bør vise en sorg, men når man møter et sånt syn, så blir man helt frikobla fra det, man er ikke nødt til å føle noe som helst.

Å leve med sorg i en studiekontekst – noen avsluttende refleksjoner

Det som særskilt savnes i den forskningsbaserte sorglitteraturen – for å forholde seg nært til studenters sorgerfaringer – er sorgerfaringenes kontekstualitet. I konkrete undersøkelser er perspektivene på levd sted, tid, rom og relasjon til dels fortrent til fordel for en mer indrepsykologisk orientering. Selv om sorg i tverrkulturelt og kollektivt perspektiv er en del drøftet i litteraturen (f. eks. Shapiro, 2001; Vigilant & Williamson, 2003), forblir disse perspektivene ofte forklaringsmodeller på et overordnet og teoretisk plan.

Etter min mening kunne en større bevissthet om levd tid, levd rom, levd sted og levd relasjon (van Manen, 1997) vært tjenlig for å formidle sorgerfaringens kontekstualitet og samtidig søke en dypere forståelse av studenters sorgerfaring på hermeneutisk-

fenomenologiske premisser. Studenters sorgerfaringer tar selvsagt farge av studieliv (eksamenspress, Lånekassas finansieringsordninger, de rammevilkårene lærestedene gir for ulike typer samtaler osv.). Det innblikket min posisjon som studentprest har gitt meg i denne delen av studentlivet, tyder på at sorgerfaringene i stor grad blir forvist fra lærestedene. I stedet finner sorgerfaringene tolkningsrom på de sørgende studentenes bosteder, blant nærmeste familie og venner utenom studiemiljøet (Vegge, 2007).

For noen av studentene kan nok studiestedet også være et fristed fra sorgen, i positiv forstand – et sted der en slipper å bruke krefter og oppmerksomhet på tanker og følelser som har med sorgen å gjøre (jf. Stroebe & Schuts (1999) oscillerings-begrep). En slik positiv fortolkning av studiemiljøets rolle for studenter som har opplevd dødsfall blant sine nære, har jeg ofte hørt framlagt av ansatte på universitet/høyskole og i støttejennestene overfor studenter. Tolkningen har absolutt noe for seg. Men for meg har det vært et tankekors at jeg sjelden har opplevd at en slik vurdering av studienes betydning har kommet fra studenter selv. Jeg finner denne diskrepansen mellom ansatte og studenter interessant, og det er naturlig å reise spørsmålet om det bak denne diskrepansen ligger en ønsketekning fra de ansattes side. Det kunne vært interessant å undersøke forholdet eksplisitt gjennom spørreskjemaundersøkelser til henholdsvis ansatte og studenter, kombinert med fokusgruppe-samtaler.

Ut fra min posisjon som studentprest har jeg hatt tilgang til studentstemmer som i langt sterkere grad har målbåret frustrasjon over hvor vanskelig det oppleves å fortsette studiene på en god måte etter dødsfall blant nære. En av studielivets faglige kjerneak-

tiviteter, skriving av oppgaver, erfares som særskilt ensomme prosjekt som er vanskelige å gjennomføre i kombinasjon med sorg. Studentenes opplevde press har ofte vært knyttet til minsket konsentrasjonsevne og nedsatt arbeidskapasitet. Dessuten framstår Lånekassa, med sine krav om studieprogresjon i forhold til utbetalinger, som en betydelig stressfaktor. Mye tyder på at studenter som erfarer sorg, opplever studentrollen som ganske fastlagt og trang. Slik jeg har hørt studentstemmene tydeligst, har det følgende vært en dekkende beskrivelse av flere studenters sorgopplevelse: Studiesettingen oppleves lite egnet til å snakke om viktige livsspørsmål – stedene mangler den verdigheten som den avdøde fortjener å omtales under. Sorgen må finne et annet sted.

*Einar Vegge
er studentprest i Trondheim
einar.vegge@ntnu.no*

Litteratur

- Balk, D. E., & Corr, C. A. (2001a). Bereavement during adolescence: A review of research. In M. S. Stroebe, R. O. Hansson, W. Stroebe & H. Schut (Eds.), *Handbook of bereavement research: Consequences, coping and care* (pp. 199-218). Washington, DC: American Psychological Association.
- Balk, D. E. (2001b). College student bereavement, scholarship, and the university: A call for university engagement. *Death Studies*, 25, 67-84.
- Benore, E. R. & Park, C. L. (2004). Death-specific religious beliefs and bereavement: Belief in an afterlife and continued attachment. *The International Journal for the Psychology of Religion*,

- 14, (1), 1-22.
- Bonanno, G. A. (2004). Loss, trauma and human resilience. Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events?. *American Psychologist*, 59, (1), 20-28.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss. Vol. 3. Loss: Sadness and depression*. London: Hogarth
- Currier, J. M., Holland, J. M. & Neimeyer, R. A. (2006). Sense-making, grief, and experience of violent loss: Toward a mediational model. *Death Studies*, 30, 403-428.
- Danbolt, L. J. (2002). Tap og gjenskapelse – kreativitet, sorg og natursykluser. I L. J. Danbolt, *Den underlige uka. De sørgende og begravelsesriten*. Oslo: Verbum.
- Danbolt, L. J. & Stifoss-Hanssen, H. (2007). *Gråte min sang. Minnegudstjenester etter store ulykker og katastrofer*. Oslo: Høyskoleforlaget.
- Dyregrov, K. (2005). Umyndiggjør fagfolk sørgende og kriserammede? *Tidsskrift for Norsk Lægeforening*, 125, 1853-1855.
- Dyregrov, K. & Dyregrov, A. (2007). *Sosial nettverksstøtte ved brå død. Hvordan kan vi hjelpe?* Bergen: Fagbokforlaget.
- Engelbrekt, P. (2005). Når far eller mor bliver alvorligt syg: En skrive- og intervjuundersøgelse med 42 unge i alderen 12-20 år. (speciale for kandidatexamen, Den Sociale Kandidatuddannelse, Århus Universitet). [online]. Tilgjengelig på www.ungeogsorg.dk.
- Field, N. P., Gao, B. & Paderna, L. (2005). Continuing bonds in bereavement: An attachment theory based perspective. *Death Studies*, 29, 277-299.
- Folkman, S. (2001). Revised coping theory and the process of bereavement. In M. S. Stroebe, R. O. Hansson, W. Stroebe & H. Schut (Eds.), *Handbook of bereavement research: Consequences, coping and care* (pp. 563-584). Washington, DC: American Psychological Association.
- Francis, D., Kellaher, L. & Neophytou, G. (2005). *The secret cemetery*. New York: Berg.
- Freud, S. (1957). Mourning and melancholia. In J. Strachey (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, 14 237-258. (Originalverk publisert 1917). London: Hogarth Press.
- Gillies, J., & Neimeyer, R. A. (2006). Loss, grief and the search for significance: Toward a model of meaning reconstruction in bereavement. *Journal of Constructivist Psychology*, 19, 31-65.
- Harvey, J. H. (2002). *Perspectives on loss and trauma: Assaults on the self*. Thousand Oaks: Sage.
- Hogan, N. S. & Schmidt, L. A. (2002). Testing the grief to personal growth model using structural equation modeling. *Death Studies*, 26, 615-634.
- Klass, D. (2006). Continuing conversation about continuing bonds. *Death Studies*, 30, 843-858.
- Lindemann, E. (1944). Symptomatology and management of acuter grief. *American Journal of Psychiatry*, 101, 141-148.
- Mathews, L. L. & Servaty-Seib, H. L. (2007). Hardiness and grief in a sample of bereaved college students. *Death Studies*, 31, 183-204.
- Müller, O. (1994). Sorgen som varer livet ut. Om endringer i synet på sorgprosesser og sorgbehandling. *Tidsskrift for*

- Norsk Psykologforening*, 31, 131-138.
- Neimeyer, R. A., Prigerson, H. & Davies, B. (2002). Mourning and meaning. *American Behavioral Scientist*, 46, (2), 235-251.
- Rando, T. (1984). *Grief, dying and death*. Illinois: Research Press.
- Sandvik, O. (2006). Trender i nyere sorgforskning. *Oss foreldre imellom*, 1-06, 10-13.
- Stifoss-Hanssen, H. (2001). Ritualenes psykologiske og helbredende funksjon. *Nytt norsk kirkeblad* 29, (1), 5-14.
- Schut, H. & Stroebe, M. S. (2005). Interventions to enhance adaptation to bereavement. *Journal of Palliative Medicine*, 8, Supplement 1, 140-147.
- Shapiro, E. R. (2001). Grief in interpersonal perspective: Theories and their implications. In M. S. Stroebe, R. O. Hansson, W. Stroebe & H. Schut (Eds.), *Handbook of bereavement research: Consequences, coping and care* (pp. 301-327). Washington, DC: American Psychological Association.
- Stroebe, M., & Schut, H. (1999). The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description. *Death Studies*, 23, 197-224.
- Tedeschi, R. G. & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic growth: Conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry*, 15, (1), 1-18.
- van Manen, M. (1997). *Researching lived experience: human science for an action sensitive pedagogy* (2nd ed.). Ontario: Althouse Press.
- van Manen, M. (2002). Care-as-worry, or «don't worry be happy». *Qualitative Health Research*, 12, (2), 264-280.
- Vegge, E. (2007). Sorg, mening og rom for handling – en kvalitativ studie av studenters sorgerfaringer. (Mastergradsavhandling, Universitetet i Karlstad).
- Walter, T. (1996). A new model of grief. *Mortality*, 1, 7-15.
- Walter, T. (1999). *On bereavement: The culture of grief*. Buckingham: Open University Press.
- Wouters, C. (2002). The quest for new rituals in dying and mourning: Changes in the We-I balance. *Body and Society*, 8, 1-27.
- Aarflot, H. M. (2001). Bort fra de store teoriene – en presentasjon av trekk i nyere sorgforskning. *Tidsskrift for Sjelesorg*, 21, (3), 151-174.

Sørgesamtaler som fortellinger, og passe forskjellige begravelser

Av Jan Christian Nielsen

Som teologistudent i praksis høsten 2007 surret en problemstilling i hodet mitt: Hva er forholdet mellom sørgesamtalen og begravelsen? Er samtalen et selvstendig rom for sjelesorg, eller er den en forberedelse til det kommende ritualet? Og hva innebærer i så fall en slik forberedelse?

Denne artikkelen er et resultat av den lete- og læreprosessen som ble satt i gang av denne problemstillingen. Vi skal se hvordan ulike perspektiver kan belyse både sørgesamtalen, minneordet og begravelsen. Utover i artikkelen skal vi se hvordan fortellingsteori brukt i terapien kan sette både sørgesamtalen, begravelsen og forholdet mellom dem i et nytt lys.

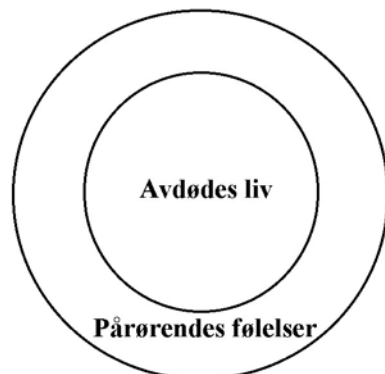
En enkel modell

Vi begynner artikkelen med en enkel modell. Alt for enkel, vil noen si, men den får duge inntil videre. Den gir i det minste innsikt i en ung teologistudents forestillinger om sørgesamtaler. Modellen forutsetter at det finnes to ulike innfallsvinkler til sørgesamtaler.

Den ene typen er en samtale som i hele sitt vesen peker framover mot den kom-

mende begravelsen. Fokuset ligger fullt og helt på avdødes liv, for at pårørende og/eller prest skal kunne presentere et godt minneord i ritualet. Samtalen dreier seg rundt de lange tidslinjer, og dette «horisontale» fokuset innebærer videre at store deler innholdet i samtalen har en tidsmessig og følelsesmessig avstand til der de pårørende er her og nå. Samtalen har ikke en uavhengig verdi i seg selv, men peker hele tiden framover mot ritualet som må forberedes av de sørgende og presten i samarbeid.

Den andre typen er en samtale som omhandler alt som ikke har direkte med avdøde å gjøre. Fokuset er på de pårørendes reaksjoner.



sjon mer enn på hendelsene som ligger bak. Avstanden til hendelsene som ligger i den første typen samtale er erstattet av nærheten til hva som skjer her og nå. Presten bidrar med sin tilstedeværelse til å skape et rom for å snakke om følelsene de pårørende har etter det inntrufne dødsfallet, og samtalen utvikler seg fritt og uavhengig av om den tjener som forberedelse til det kommende ritualet. Dette «vertikale» fokuset åpner samtidig for en større sårbarhet hos de pårørende.

Dersom vi har tiltro til denne modellen, kan vi hevde at enhver sørgesamtale består delvis av samtale om avdødes liv og samtale om de pårørendes følelser. Presten, eventuelt i samspill med de pårørende, velger hva slags preg samtalen skal ha.

I litteraturen rundt sørgesamtaler kan vi finne synspunkter som, med fare for å forenkle dem, kan plasseres inn i denne modellen. Den svenske teologen og terapeuten Magnus Lidbeck fokuserer i sin bok *Själavård* i stor grad på de pårørendes egen fortelling. Han mener det er viktig å få de pårørende til å fortelle om sjokket ved å få beskjed om dødsfallet og om ulike følelser i forhold til avdøde. Videre vil han la alle fortelle om sitt siste møte med avdøde, og han ønsker å besvare uroen eller usikkerheten før begravelsen. Lidbeck mener at det ikke er for talens skyld at presten ber de sørgende fortelle: Det å sørge er å minnes, og arenaen for dette er sørgesamtalen. Samtalen som finner sted før begravelsen har altså en verdi i seg selv, hvor de pårørende forteller og minnes sammen med presten. Lidbeck har en slik «her og nå-tilnærming» til samtalen, hvor formålet er bearbeiding av følelser. Forberedelsen av begravelsen er slett ikke neglisjert i Lidbecks bok, men den er ikke startpunktet for sørgesamtalen.

Den norske sjelesorglæreren og kirke-

forskeren Hans Stifoss-Hansen fokuserer i sin artikkel «Hjelpende ritualer, forberedende samtaler» derimot mer på sørgesamtalen som forberedelse til begravelsen. Stifoss-Hansen har et klart mål i samtalen: å forberede begravelsen. I dette målet ligger det en stor tro på ritualets virkning i sorgprosessen. Samtalen skal bidra til å fylle de åpne rommene i begravelsen, og det er ifølge Stifoss-Hansen naturlig både å notere og å øve. Sørgesamtalens funksjon som et rom for bearbeiding av sorg nedtones kraftig: «Det er selvsagt ikke en slags lomme inni samtalen som har til mål å bearbeide angst og sorg osv. Samtalen har et annet, klart mål, nemlig å forberede riten.» (Stifoss-Hansen i Bunkholt (red.) 2007: 27). Selv om Stifoss-Hansen mener det er viktig å snakke om de pårørendes opplevelse og følelser, er den underliggende retningen framover mot ritualet. Han hevder videre at det «ikke er rimelig å se noen kasualsamtaler som sjelesorg i betydningen hjelpende samtale, hvor målet for samtalen i seg selv er å hjelpe» (Stifoss-Hansen i Bunkholt (red.) 2007: 30). Når prester møter sørgende skal vi altså tilby hjelpende ritualer, ikke hjelpende samtaler. Vi ser her at strategien riteforberedelse har en innsnevrende funksjon på sørgesamtalen. Samtalen er ikke et helt åpent rom, men et møte med et definert formål.

Lidbeck og Stifoss-Hansen har slik noe ulike perspektiver på sørgesamtalen, og modellen som vi begynte artikkel med, gir fortsatt god mening.

Så enkelt?

Vi har sett på en modell som forutsetter valget mellom fokus på avdødes liv eller på de pårørendes egne følelser. Men er det så enkelt at det er mulig å skille ut fortellingen



om avdøde fra de sørgendes fortellinger og motsatt? Er det slik at en fortelling om avdøde kan adskilles fra de pårørendes egen fortelling og *vice versa*? Kritiske lesere vil allerede ha svart et rungende nei til dette. Med et analytisk formål kan en slik todeling kanskje forsvares, men erfaringer fra både sørgesamtaler og andre sammenhenger viser noe annet. Våre fortellinger om hva vi erfarer kan ikke isoleres fra oss. Likeledes preges fortellingen om oss selv av hendelser vi har opplevd og mennesker vi har møtt. Hvem vi er og hva vi føler nå, kan ikke løsrives fra dagen vi opplevde i går og menneskene som vi har vært knyttet til over lengre tid. Og når noen spør oss om hvordan vi har det, er det unaturlig og vanskelig å snakke om dette uten å komme inn på hendelser i fortida. Slik bærer både de pårørendes fortelling om egen opplevelse her og nå og fortellingen om avdøde kimen til den andre fortellingen i seg. Fortellingen om avdødes liv er del av de pårørendes egen fortelling, og de pårørendes fortelling i sørgesamtalen henviser hele tiden implisitt eller eksplisitt til fortellingen om avdøde. Modellen må altså endres:

Fortellingen om avdøde og fortellingen om pårørendes egne følelser, har altså flere



fellestrekk enn vi forutsatte på starten av denne artikkelen. Forståelsen av disse fellestrekkene utvides når vi ser nærmere på kjennetegn ved fortellinger.

Først og fremst er det en slående likhet at de to fortellingene har samme forteller, eller fortellerfellesskap. Enhver forteller preger sin fortelling, enten det er fortellingen om Jesu liv, om andre verdenskrig eller om et menneskes liv. Som fortellere velger vi ut, vi framhever noen aspekter og nedtoner andre, og konstruerer årsakssammenhenger av enkelthendelser. De pårørendes bidrag til minneordet sier altså noe om dem, hva de vektlegger og hvilken mening de tillegger fortidas hendelser. En sørgesamtale som bare kretser rundt fortellingen om avdøde som en forberedelse til minneordet vil dermed alltid implisitt være knyttet til og formidle noe om de pårørendes følelser her og nå. Likeledes vil de pårørendes følelser her og nå alltid være grunnlaget for prestens og deres egen forberedelse av begravelsen. Det avgjørende er at de pårørende forteller.

Fokuset på fortelleren, valgene denne gjør og perspektivet den har, har de siste tiårene i stor grad preget for eksempel historievitenskap, bibeltolkning og terapi. Historikeren Hayden White har overbevisende påpekt at historiefortelling ikke er sammensetningen av historien slik den egentlig var, men alltid vil være sin tids fortelling om fortiden. I bibelforskningen har vi sett et skifte fra fokus på hva som faktisk skjedde, til et fokus på hvem som forteller og hvilken teologi som formidles. Og som vi skal komme nærmere inn på senere i denne artikkelen, har dette skiftet også skjedd i terapien; den *egentlige* sannheten om pasienten eller konfidenten er, dersom den i det hele tatt eksisterer, av underordnet betydning i forhold til hva vedkommende forteller om sitt eget liv og sin

egen situasjon. Kanskje er det fruktbart å la et slikt fortellingsfokus i større grad prege også tilnærmingen til sørgesamtaler?

I forlengelsen av å ha samme forteller, har også de to fortellingene i modellen en liknende funksjon: De *er* hjelp for de sørgende, uavhengig av om presten kommer med et formål om å hjelpe eller ikke. Kanskje kan vi til og med trekke det så langt som å si at de pårørendes fortelling om egen sorg eller om avdødes liv med forskjellige ord og sjangere uttrykker nøyaktig det samme; nemlig at de er til og at de reagerer på en viktig hendelse i sitt liv. Å få fortelle om sitt liv, viktige hendelser og våre reaksjoner i forhold til dem er grunnleggende menneskelige behov. Dette har jeg selv fått erfare gjennom å få være frivillig ved Kirkens SOS. Denne tjenesten tilbyr lite annet enn nettopp det å lytte til menneskers fortelling, og årlig mottas rundt 200.000 samtaler fra mennesker som ene og alene ønsker å fortelle. Det å fortelle kan i seg selv også ha en hjelpende funksjon, fordi det krever og fører til refleksjon, og dermed muligens en endret fortelling.

De pårørende kan naturligvis fortelle om dødsfallet og følelser knyttet til det utenfor en sørgesamtale, og de gjør det. Men i en sørgesamtale ligger alt til rette for å fortelle. Ikke bare får de sørgende besøk av en utsendt gjest som kommer for å lytte til fortellingen. Denne gjesten skal også skrive ned det som blir fortalt. Det som fortelles går ikke tapt, men det blir tatt vare på av alle som skal komme i begravelsen og av kirka. Og ikke minst: Gjesten vet ofte lite om hva som har skjedd og hvordan de sørgende har det. For gjesten kan dette være en utfordring, men i denne «ikke-vitende posisjonen» ligger også en mulighet.

En ikke-vitende posisjon

Nettopp den ikke-vitende posisjonen skriver nemlig Geir Lundby om i sin bok «Historier og terapi». Lundby arbeider ut fra en sosialkonstruktivistisk terapeutisk skole, som er utviklet blant annet av de amerikanske terapeutene Harlene Anderson og Harry Goolishian. Denne skolen forstår all kunnskap og alle fortellinger som resultat av samspill og dialog mellom mennesker. Forståelse som et resultat av tolkningen av komplekse fenomener, og språket fungerer både som betingelse for og grense for forståelse. Ut fra en slik posisjon finnes det ingen objektivitet og ingen sannheter. Dette har grunnleggende konsekvenser for tilnærmingen til terapi. Terapeutens fagkunnskap og konfidentens livsfortelling har begge oppstått gjennom sosialt samspill, og førstnevnte er derfor ikke normativ. Tvert imot er en fruktbar samhandling mellom terapeut og konfident avhengig av at førstnevnte setter til side sin kunnskap. Terapeuten må trå ut av det språksystemet som faget utgjør, for fullt og helt å kunne delta i konfidentens språksystem og bidra til utvikling av ny konstruktiv mening innenfra. Formålet med terapien er at terapeut og konfident sammen skal skrive en ny fortelling som er god å leve med for konfidenten. De har altså et felles prosjekt, hvor de gjennom dialogen søker etter og utforsker ny mening. Denne tilnærmingen til terapien kaller Lundby for nettopp en «ikke-vitende posisjon».

Som prester skal vi slett ikke komme som terapeuter til sørgesamtaler, og også en forståelse av presten som hjelper kan og bør problematiseres. En forståelse av vår egen kunnskap, inkludert vår teologi, som helt eller delvis sosialt konstruert og betinget, og en påfølgende nysgjerrighet og åpenhet for å «bli opplyst» av de pårørende, kan imid-

lertid være svært fruktbar for sørgesamtalen. Som nevnt går presten inn i sørgesamtalen i en nærmest ikke-vitende posisjon i forhold til både hva som har skjedd og hva de pårørende nå tenker og føler. Og selv om vi kommer som kirke og med en tro, kan vi på ingen måte nekte for at også prester står i en ikke-vitende posisjon i møte med livets og dødens store mysterier. Likevel har vi to alternativer i inngangen til sørgesamtalen. Enten kan vi benekte vår manglende kunnskap, og forutsette at vi har kunnskap både om de pårørendes sorg og om hvilken mening som skal tillegges livet og døden. Eller vi kan åpne et rom hvor de pårørende gis muligheten for å fortelle og for å gi mening, og hvor startpunktet er gyldigheten av deres fortelling. Dette innebærer slett ikke at presten ikke skal komme med håp og trøst. Utgangspunktet for samtalen er imidlertid ikke at vår tolkning av livet og døden skal overføres til de pårørende.

Hans Stifoss-Hansen sier i en annen sammenheng: «Menneskene må selv avgjøre hva de vil snakke om når de kommer til samtalen» (Stifoss-Hansen i Bunkholt 2007: 26). Dette er et godt prinsipp, som sikres ved et sosialkonstruktivistisk fortellingsfokus. Sørgesamtalen blir en utforskning av de pårørendes fortelling, som inkluderer tanker og følelser rundt både eget og avdødes liv. Sistnevnte tilnærming legger videre grunnlaget for et nytt perspektiv på begravelsen.

Begravelsen som passe forskjell

Hva bør så forholdet mellom sørgesamtalen og den kommende begravelsen være? Eller i et fortellingsperspektiv; hvordan bør begravelsens fortelling forholde seg til sørgesamtalens fortelling?

Også her vil jeg hevde at vi kan låne

nye og nyttige perspektiver fra terapien. En svært viktig forutsetning for at det nevnte fokuset på fortellinger i terapien skal være fruktbart, er at konfidentens fortelling kan forandres selv om omstendighetene ikke forandres. Det avgjørende for en bedring i konfidentens tilværelse er altså ikke endringer i omstendighetene, men en endring av konfidentens egen fortelling. Men hvordan skapes en slik forandring? Her kan det kanskje være fruktbart å bringe inn begrepet «passe forskjell», også dette hentet fra terapien. Dette begrepet kan føres tilbake til den britiske antropologen Gregory Bateson, og omtales av den danske psykiateren Tom Andersen i boka *Reflekterende prosesser*. Batesons teori er at vi i møte med verden danner oss bilder og forestillinger ut fra hvordan objekter trer fram i forhold til sin bakgrunn (Andersen 2005: 25). Vi ser ikke objekter «slik de er» eller forstår fortidige hendelser «slik de skjedde». Våre forestillinger og fortellinger er hele tiden avhengig av hvilke distinksjoner vi gjør mellom objekter og hendelser og den bakgrunnen vi ser dem mot. Andersen bruker begrepet «passe forskjell» i forbindelse med terapi. Terapeuten tilstreber med sine ulike innspill overfor konfidenten at disse skal utgjøre en «passe forskjell» i forhold til konfidentens eksisterende forestillinger, slik at disse kan endres på en måte som oppleves godt. Noen av innspillene eller spørsmålene vil være for vanlige og ikke utgjøre noen forskjell i forhold til konfidentens forestillinger, andre er for uvanlige og stenger for kommunikasjon. Kunsten er å finne de innspillene og spørsmålene som presenterer en *passe forskjell*, og som slik åpner opp for ny refleksjon. Målet for en slik tilnærming er på sikt å utvikle en alternativ fortelling som kan være god å leve med.

Hva gjør så en slik tilnærming med forholdet mellom sørgesamtalen og begravelsen?

Vi må ta mange forbehold i overføringen av teori fra terapi til sjelesorg og kasualia, særlig om vi forestiller oss terapiens tilnærming som en vitende, dominerende og hierarkisk tilnærming. Det kan også stilles spørsmål ved om det er legitimt å gå til en sørgesamtale eller en begravelse med formål om å forandre de pårørende. Det er imidlertid langt bedre om prester har en bevissthet rundt forandringen de skaper i menneskers liv og fortelling, og et ønske om å skape en god og passe forandring, enn om vi neglisjerer at våre prekenes, liturgiske handlinger og samtaler faktisk kan ha en avgjørende effekt. Min påstand er derfor at et fortellingsperspektiv på sørgesamtalen og begravelsen, med en bevissthet rundt hva som er passe forskjeller, kan være svært fruktbart.

Et fortellingsfokus med bevissthet rundt passe forskjeller, danner grunnlaget for et godt forhold mellom sørgesamtalen og begravelsen. Et dødsfall åpner for et mangfold av tolkninger, og bearbeiding handler om utviklingen av en ny fortelling. Begravelsen, inkludert valgte salmer, skriftord, andakt og

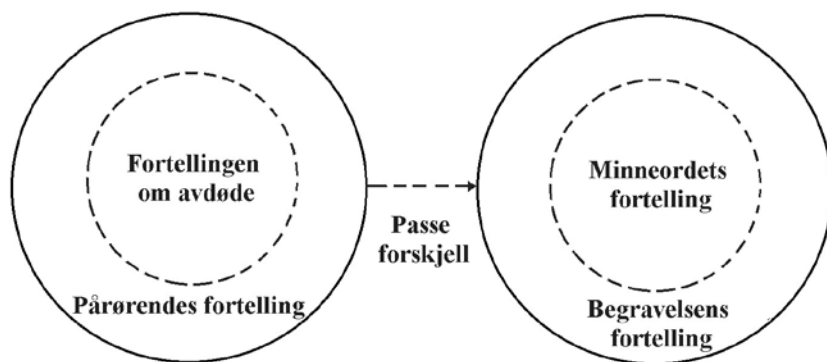
minneord, kan legge til rette for en nyskrivning av de pårørendes fortellinger. Men for at ritualets håpsfortelling skal kunne være en hjelp i utviklingen av en ny fortelling, med den utgjøre en passe forskjell. Det må ikke bli for likt og det må ikke bli for fjernt. Denne passe forskjellen forutsetter at den første fortellingen er uttalt, både for at de pårørende skal kjenne den selv, for at presten skal kjenne den, og for at de pårørende skal vite at presten kjenner den.

En ny modell

Med bakgrunn i forståelsen av passe forskjeller er det også på sin plass å endre og videreutvikle modellen som vi begynte artikkelen med.

Vi kan oppsummere med at et fortellingsperspektiv med en bevissthet rundt passe forskjeller har en rekke interessante konsekvenser for sørgesamtalen, begravelsen og forholdet mellom dem.

Det som i starten av artikkelen virket som to ulike fortellinger, om den avdøde og de pårørende, er mer fruktbart å se som én fortelling. De pårørende velger fullt og helt i hvor stor grad denne fortellingen skal



handle om dem selv og deres opplevelse her og nå, og i hvor stor grad den skal handle om det levde livet til avdøde. Uansett har fortellingen en verdi både i seg selv og som prestens og de pårørendes forberedelse til begravelsen. Definisjonsmakten og utspillet i sørgesamtalen gis slik fullt og helt til de pårørende. Prestens rolle blir skape et trygt rom hvor de pårørende står fritt til å velge hva de vil fortelle og vektlegge. Presten kan i dette rommet respektfullt anerkjenne og utforske den sammenvevde fortellingen til de pårørende og den avdøde. I stedet for å arbeide fra et utenfraperspektiv, hvor den teologiske fortellingen gir de sorgendes situasjon en viss mening, tar presten et innenfraperspektiv, og arbeider ut fra hvordan de pårørendes egen fortelling gir mening. I tråd med denne maktforskyvningen får samtalen et nytt formål. Formålet med samtalen blir ikke bare å åpne for den helbredelsen som ligger å fortelle om eget liv, og det blir heller ikke bare å lage i stand et ritual. Formålet er at den uttalte fortellingen skal forberede alle parter til begravelsen, og at presten gjennom sitt homiletiske og liturgiske arbeid i forkant av begravelsen skal kunne bidra i utviklingen av en fortelling som er til å leve med. Dette gjøres gjennom en bevissthet rundt hvordan begravelsen i sin tolkning av livet og døden kan utgjøre en passe forskjell i forhold til de pårørendes fortelling.

Litteratur

- Lidbeck, Magnus (1998): *Själavård*, bd. 2. Stockholm: Verbum.
- Lundby, Geir (1998): *Historier og terapi*. Oslo: Aschehoug.
- Stifoss-Hansen, Hans (2007) «Hjelpende ritualer, forberedende samtaler» i *Møtet med den andre. Tekster av Hans Stifoss-Hansen*, Det praktisk-teologiske seminars skriftserie 13, red. Marit Bunkholt. Oslo: Det praktisk-teologiske seminar.

*Jan Christian Nielsen
er gateprest for ungdom i Oslo
jchr@hotmail.com*

1. søndag etter påske, 30. mars 2008

Prekentekest: Joh 21,1-14

Lesetekster: Ps 116,1-9; 1 Kor 15,12-21

*Av Valborg Orset Stene***Nattarbeid**

De fleste av oss er vant til at det ikke skjer noe om natta. Da skal vi sove. Kroppen trenger hvile, det er sunt og sant. Jeg har et godt sovehjerte, som det heter – jeg elsker å sove. Noen ganger har jeg selvsagt valgt å trosse trøtthet og fornuft for å sitte med venner til de små timer, mens livet åpnes og utvides gjennom nattas samtaler. Men det siste året har jeg vært mye våken, uten at jeg har villet det. Jeg har brukt netter på å lære et lite menneske å sove. Et barn må lære at det ikke skal skje noe på natta. Etter dette har jeg fått et nytt forhold til netter. Før ville jeg at de skulle vare så lenge som mulig. Nå har jeg begynt å lengte etter morgenen. Lengte etter lysning, etter avløsning, at ensomheten skal brytes. Og jeg vet at det er mange som av ulike grunner er våkne om natta i perioder av livet. Enten det er kvernende tanker som ikke vil forsvinne, en kropp som verker og ikke vil hvile, eller ventning på sms fra en ungdom som er ute med venner. Nattarbeid er tungt, det er ensomt.

Natt i Johannesevangeliet

I Johannesevangeliet skjer det ting om natta. Den første nattfortellingen er den som handler om Nikodemus. Noen mener at han listet seg ut for å besøke Jesus mens andre sov, at han var redd for å bli sett. Jeg tror han var en nattgrubler som ikke fikk hvile. En kan like godt gjøre noe om natta når en ikke får sove. Å gå på nattbesøk er ingen dårlig ide.

Besøket hos Jesus fikk Nikodemus til å se livet i et nytt lys. Nikodemus dukker opp senere i evangeliet. Da er han også sent oppe. Han går til graven med myrra og aloësalve. I ly av mørket hjelper han til med å løfte Jesu kropp ned fra korset og gravlegger ham (19,39ff).

Johannes legger vekt på at det er natt da den ene disippelen til Jesus blir avslørt som forræder (13,30). Kanskje hadde kvelden blitt til natt fordi de satt lenge til bords – slik en ofte gjør når en har det fint i lag. Kanskje satt de lenge fordi de drøyde med å gå fra hverandre, fordi noe var spesielt denne kvelden. Kanskje legger Johannes vekt på at det er natt for å legge et mørkt bakteppe rundt det som ble begynnelsen på tvilen og sviket. For Judas blir det en skjebnesvanger natt; han forlater måltidsfelleskapet og går alene ut i mørket. Etter denne hendelsen blir det en lang natt for alle mann, helt til påskemorgen gryr.

Johannes liker å bruke dualiteter, mørkelys, død–liv. Natt og dag er også et ordpar som formidler motsetning og spenning. Johannes bruker begrepene dag og natt for å si noe om aktualitet: Det er nå det gjelder. Nå er Jesus kommet til menneskene med det som er godt. Jesus gjør en blind mann seende og sier: «Så lenge det er dag må vi gjøre de gode gjerninger. Det kommer en natt da ingen kan arbeide.» (9,4). Det gode kan ikke vente.

På 1. søndag etter påske møter vi disiplene igjen i en nattfortelling. Jesus har allerede vist seg for dem to ganger. En skulle tro at de har tatt det innover seg at Jesus ikke lenger er i graven. En skulle tro at det er en mer begeistret gjeng vi har med å gjøre. Men det er noe motløst og hvileløst over det hele. De har forlatt byen og dratt ned til sjøen, der hvor flere av dem levde som fiskere



da Jesus møtte dem for første gang. (Markus forteller om det i 2,16.) Nå er de her igjen. Kanskje ville de forsøke å finne tilbake til seg selv etter kaotiske dager? Kanskje forlot de byen av redsel for følgene ved å bli gjenkjent? Det kan være mange grunner til at de er nattevåkne. Redsel og kaostanker er dårlig sovemedisin. Jeg synes jeg hører dem: «Jeg får ikke sove». «Ikke jeg heller, vi kan likeså godt dra ut å fiske som å sitte her.»

Så drar de ut på sjøen, slik som før. De har vært ute en arbeidsnatt før. Dette er i alle fall noe de behersker. Men det virker ikke slik. Fisketuren er fullstendig mislykket. Å gå i land uten fangst betyr både skam og sult. For en natt!

Om å bli tatt i mot

Jeg har undret meg over mottakelsen på stranda i denne fortellingen. Det er rart at disiplene gidder å dra ut igjen på disse ordene. De kommer slitne og sultne i land og så får de høre at de skal slenge ut garnet på andre siden av båten! Gjør Jesus narr av erfarne fiskere? Men de gjør som han sier. Yrkes stolthet er nok på det laveste denne morgenen. De hadde vel ikke noe å tape, de er uansett så langt nede. Kanskje kjenner de på et snev av håp ved at de i det hele tatt blir snakket til.

Jesus tar imot de motløse

Jesus er god på å ta imot mennesker. Han sier ikke: «Det er ikke så farlig at dere ikke fikk fisk, jeg har allerede noe på bålet her». Det vanskelige blir ikke forsøkt tatt vekk ved at problemet tilintetgjøres. Jesus lar dem heller prøve igjen, få en ny sjanse. Jesus lar dem få oppleve at det er *i handlingen* at endringen skjer. Gjennom å være *i* det. Det er en god

måte å bli møtt på. Det er å bli møtt med verdighet, å få muligheten til delaktighet.

Så blir det fisk i garnet og mat som kan spises. «Kom og få mat!» Det er lettelse og glede i en slik setning for dem som er trøtte og sultne. Jesus innbyr til måltid, til fellesskap, til nærvær.

Det er noe «nattverdsk» over måten Jesus går fram og byr dem brødet og fisken. Johannes har ingen eksplisitt nattverdfortelling, men i denne hendelsen på stranda er det Den korsfestede og oppstandne som byr på liv og tjener menneskene. Slik også Jesus bydde på seg selv da han vasket disiplenes føtter sist de var samlet. Sist de var sammen ble det oppbrudd og natt, nå er det fred og morgengry. Det skjer noe i natta, det skjer noe *med* natta i Johannesevangeliet. Nattas vind har snudd. Dette er nattfortellingen som vendes til en håpsfortelling.

Påskemorgen og måltid

Vi feirer påske, og påsketida varer fram til pinse. Etter pinse feirer vi egentlig påskemorgen hver søndag. Evangeliet denne søndagen er at påskemorgen kaster lys inn i natta. Nattas ensomhet er brutt. Noen kommer til oss når vi har forsøkt alt, når vi ikke strekker til med det vi kan. Vi blir møtt på det som er vanskelig, og blir gitt en ny sjanse.

Det er et håp for alle «nattarbeidere» at natta er bebodd. Bålet var tent på stranda da de motløse kom i land. Noen er der, noen våker. Gud er nær i jordens dype natt. Jesus har vært i gravhulens mørke rom, og steg ut igjen, til lyset, tilbake til fellesskapet.

Vi feirer livskraftene i påsketida. Mat og fellesskap gir liv. En måte å ta innover seg påsketidens innhold på, er kanskje nettopp ved å spise og være sammen. Teksten i dag

inspirerer meg til å tenke at måltidsfellesskap er en måte å virkeliggjøre påskemorgen for oss selv og for andre mennesker. Vi kan invitere, ikke bare de vi alltid har rundt bordet.

I en av messene som vi feirer i Jakobkirken, starter vi med å dekke bordet. Nybakt brød, vin, blomster og lys. Nattverdsmåltidet er det første som skjer i messen, før vi har sagt fram en syndsbejelse eller hørt noen tekster. Det er uvant. Noen synes det kommer for brått på. At en ikke rekker å forberede seg før en plutselig får motta vin og brød.

Men kanskje trenger vi å kjenne på dette også: at vi blir innbudt til måltid uten at vi blir bedt om å gjøre noe først. Noen ganger kommer det gode overraskende på oss. Noen ganger møter nåden oss før vi vet ordet av det.

I «Messe rundt et dekket bord» innleder vi med denne bønnen:

Himlenes rike er nær.

La oss ta imot Gud som alltid leter etter oss, som trosser spott og forakt og kommer til oss gjennom stengte dører.

La oss ta imot Gud som skaper liv av alt som er dødt og gjør i stand til fest, som innbyr til måltid og sang sammen med alle hellige, oppreiste og frigiorte fra alle tider.

I messen synger vi denne trosbekjennelsen:

Vi tror på deg som la
din skaperevne i vår hånd,
som tusen glør av tørst og lyst

Vi tror på deg som ga
din lidenskap til kropp og ånd,
så en flamme blusser i hvert bryst

Vi er ras og torden, vi er fnugg som

skjelver

denne korte tid under stjerners skinn

Vi tror på deg som sa:

Fyll denne jorda, spre min ild,
vi skal trosse denne nattens vind

Vi tror på deg som byr

et kors å bære, et speil
å synke mot i dødens stund

Vi tror på deg som flyr

med oss til livets kilde,
der vil du sette oss på fjellets grunn

Vi tror på deg som er

vår store sammenheng, vårt hus
som favner oss og setter fri

Vi tror på deg, du hær,

du tog av klovner som en rus
eller galskap har tatt bolig i

Vi er salte tårer, vi er sang og latter

Hjelpens hender, fredens vingeslag

Vi tror at du er nær

**Og midt i jordens dype natt,
skal vi seire gjennom nederlag**

(Tekst: Erik Hillestad)

Salmetafle

184 Påskemorgen slukker sorgen

196 Døden må vike

182 Krist stod opp av døde

733 Noen må våke i verdens natt

Evt. 476 Vær sterk min sjel i denne tid

192 De trodde at Jesus var borte

187 Deg være ære

*Valborg Orset Stene
er studentprest ved Høgskolen i Oslo
valborg-orset.stene@hio.no*

2. søndag etter påske, 6. april 2008

Prekentekest: Ps 23

Lesetekster: Hebr 13,20-21; Joh 21,15-19

Av Martin Ravndal Hauge

Med så «god» en tekst er det nok en god idé at predikanten finner fram sin Biblia igjen; det er ikke så tungt, siden de fleste kan salmen utenat på norsk. I alle fall må man søke så lange omveier som tiden og energien tillater før man stormer inn i et konvensjonelt målområde og identifiserer «poenget»: Dette er en meget rik og åpen tekst der mange og forskjellige poenger gjemmer seg i mange rom og bare viser seg for en leser som ikke helt vet veien.

Formen

En stram konstruksjon. Dominert av nominalsetninger som beskriver guddommen i forhold til «meg» («JHWH min hyrde» i v. 1, «du med meg» i v. 4). De er forbundet med setninger i 1. person som beskriver følgen av det spesielle forholdet («jeg mangler ikke» i v. 1, «jeg er ikke redd» i v. 4). Klangen av de to sett dominerende setninger forlenges og utdypes av to sett verbalsetninger som utfolder gudens handlinger (vv. 2-3 og 5). Overgangen fra YHWH omtalt som «han» i første del og tiltalt som «du» i andre del intensiverer leseropplevelsen. Stigningen føres til ende i v. 6 markert av det høystemt dvelende «ja virkelig, sannelig», eventuelt også «ja, bare» som innleder en avsluttende sammenfatning konkludert med en generell bekjennelse/forpliktelse i 1. person. Verbet i denne bekjennelsen kan gjengis «jeg skal vende tilbake» (jfr Jakobsløftet Gen 28,20) eventuelt med en annen vokalisering som en infinitiv «min boing» i

templet (til det siste Salme 27,4). Det er ikke så veldig stor forskjell mellom de to oversettelsesmulighetene – det dreier seg om to aspekter av samme sak.

Den strenge konstruksjonen reflekterer formelspråk, det såkalte «frelsesoraklet» som har sin bakgrunn i hellig-krig tradisjonen (Jes 41,10-16, 43,1-7). De samme setningstyper gjenfinnes, men der i en form gitt av å være tilsagn fra et guddommelig «jeg» til et menneskelig «du», orientert rundt oppfordringen «Vær ikke redd!». Salmens form blir dermed et ekko av det guddommelige tilsagn: «Vær ikke redd» besvares med det bekjennende «Jeg er ikke redd»; «Jeg er med deg» med «Du er med meg» (tilsvarende former i Salme 27.1-3, 118.6-7). Sammenhengen med frellesorakel-formen antyder at «jeg mangler ikke» og «jeg er ikke redd» er de sentrale utsagn i salmen. Den understreker også betydningen av negative aspekter når jeg-skikkelsen beskriver sin situasjon som ikke-mangel og ikke-angst. Det guddommelige nærvær betyr fravær av sult og angst. Dette har sin bakgrunn i at frellesoraklets form reflekterer en krisesituasjon av angst og håpløshet der den tiltalte «egentlig» er dømt til undergang (f.eks. Exod 14,13-14, Dvt 20,1-4).

Det stereotype formelspråket understreker hvor fint dikteren bearbeider og individualiserer tradisjonen. For eksempel utviklingen av jeg-utsagnene som intensiverer teksten: den enkle konstateringen «ikke mangler jeg» i v. 1; etterfulgt i v. 4 av «jeg er ikke redd» bygget ut med en innledende beskrivelse av en konkret og skremmende situasjon og ytterligere aksentuert av at guden nå tiltales som «du»; løftet opp til en altomfattende og forpliktende selvbeskrivelse i v. 6 (Jeg bor for alltid i templet, eventuelt jeg er for alltid en pilgrim).

Motivene

Sammenhengen med frelsesoraklet gir matmangel og angst en spesiell tematisk tyngde innen serien av motiver, korresponderende med guddommen som mat-skaffer og angst-fordriver. I den konkrete utforming dominerer hyrdemotivet med en korresponderende sau i første del av salmen, mens jeg-skikkelsen er blitt gjest og guddommen en overstrømmende gjestfri vert i den andre delen. Overgangen knyttes til en intensivring av bildene med jeg-skikkelsen i den ytterste fare og guden tiltalt som du i v. 4. Matmotivet og vei-motivet er felles for de to motiv-settene. JHWH skaffer mat og jeg-skikkelsen er et vesen i bevegelse. Samtidig antyder motivutviklingen en forbindelse mellom de to motiv-settene som en serie begivenheter som føres frem mot et klimaks. Som sau ledes jeg fram til mat, og tilslutt bevertes jeg overdådig i templet. Veien er veien til det hellige sted.

Først og fremst spiller motivene på de rike konnotasjonene tilknyttet tempel-forestillingen. Templet er et spisested – det være seg enkelt og konkret som i historien om Hanna (1 Sam 1) eller spiritualisert som i Salme 36 og ordentlig flesket til i Jes 25,6-8. Når maten forbindes med guden som veifører, må ørkentradisjonene med manna-underet være en viktig del av salmens klangfylde av assosiasjoner (veien til templet og veien til Landet som to parallelle motivsett, jfr også Landet som spisested hos devteronomisten). Så jeg synes nok det er selvsagt å anta at salmen reflekterer en spiritualisert utgave av tempelfromhet/ørkenvandring, med vei og veiens mål og guddommelig ledelse og matforsyning som uttrykk for religiøse erfaringer gjort i dikterens miljø.

Leseren kan også glede seg over hvor suverent dikteren bruker det etablerte reli-

giøse språk ved å gestalte en serie dogmatiserte stereotyper til en enestående serie av levende bilder. Dikteren tillater seg endog å leke med materialet: Guddommen som gjestfri vert fremstilles i begreper som ellers brukes om offerprestens anstrengelser for å bespise guden; her løper guddommen rundt som travel tempeltjener. Fiendemotivet er et gitt motiv i forbindelse med tempelfromheten og da som noe dystert og livstruende. «Egentlig» skulle vi funnet dette motivet i v. 4 som del av skrekk-situasjonen i mørket forut for den lykkelige ankomst til templet. Men i stedet gjøres det til en del av det sakrale måltid i templet gjort om til en absurd scene der fiendenes tilstedeværelse er en del av måltidets overdådighet. Og mens forfølgelsesmotivene i v. 6a «egentlig» er deler av den tradisjonelle beskrivelse av fiendene, transponerer dikteren dem til «godhet» og «miskunn» som påtrengende følgesvenner som ikke lar jeg-skikkelsen være i fred.

Til lesningen

I den tradisjonelle salmeforskning er jeg-skikkelsens identitet et klassisk problem. Hvem «jeg» er, er et langt viktigere problem for den religiøse fordøyelse av bildene. Salmens jeg-form forlanger en form for identifikasjon. Skal teksten annamnes, må leseren lese «jeg». Dette er ikke så lite utfordrende når de gammeltestamentlige konnotasjonene presser leseren til å forlate de konvensjonelle religiøse gressganger. Salmens idyll forutsetter en erfaringsverden som er ubehagelig skremmende (jfr frelsesorakel-bakgrunnen). Det dreier seg ikke om kosmisk spesialbehandling av snille barn. Snarere tvert imot. Gresset er så ekstra forfriskende saftig-grønt fordi veien går gjennom et landskap som er ørken. Veien er ikke

min vei frem til *mine* drømmers oppfyllelse, men representerer Veiførerens mål. Så hva i meg og mitt liv svarer til salmens «jeg»? Hvem er det som sulter og hvem er redd og hva er dette Jeg redd for? Aldri så metaforisk settes jeg-skikkelsen inn i en hellig krig-situasjon. Det er godt mulig at leseren ikke kommer lenger i sin lesning enn til å møte salmen som et nærgående spørsmål om identitet, om hvilket «jeg» som styrer mitt liv og bestemmer retning og mål.

Aspekter av denne fundamentale undringen kan kanskje anes ved salmens plassering mellom Salme 22 og 24. Plasseringen kan ikke være tilfeldig. Skal det anklagende «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg!» og den overstadige proklamasjonen av «Gud» som suveren herre over det ganske kosmos høre sammen som uttrykk for gudserfaring, må de høres samtidig. Salme 22 første del er ikke sann som det eneste uttrykk for gudserfaringen. Likeledes ville trompetfanfarene som innleder og avslutter Salme 24 være pompøst løgnaktige uten understemmer av andre sett erfaringer. For meg ville en lesning av Salme 23 som verken forneker anklagene i 22 eller proklamasjonen i 24 være et ideal, ikke bare for en homiletisk tilnærming men først og fremst for en personlig innsikt: Salmen som et slags balansepunkt mellom to sett erfaringer som er sanne når de oppleves samtidig. Dermed tror jeg at teksten reflekterer en meget høy, møysommelig tilkjempet innsikt som ikke kan oppnås uten en helt spesiell vei og en helt spesiell veifører. Og som alle vet, er det vanskelig å stå permanent på et balansepunkt. Så man kan ikke forlange av seg selv eller andre alltid å stå oppreist på dette magiske punktet, der både guddommen og «fiendene» er tilstede samtidig og jeg-skikkelsen løfter et beger som flyter over.

Men to ting – tror jeg – at predikanten må forlange av seg selv: Våge å forstyrre aldri så lite, med foldede hender, en lesning som gjør tempelmåltidet til en instant-suppe ferdigpakket. Og at presentasjonen av salmen gir rom for mennesker som opplever sitt liv som «jeg» fastlåst til Salme 22 første del. Til syvende og sist er det vel de som spiser den hellige føde i et eller annet vel skjult Aller Helligste, selv om de ikke vet det.

*Martin Ravndal Hauge
er professor emeritus ved
Det teologiske fakultet
m.r.hauge@teologi.uio.no*

3. søndag etter påske, 13. april 2008

Prekentekest: Joh 14,1-11

Lesetekster: Ps 126, 2 Kor 4,14-18

*Av Hans Kristian Solbu***Sjølgod**

Som innledning til konfirmantundervisninga om Jesus pleier jeg å gi ungdommene bl.a. følgende gruppeoppgaver: Kom fram til 5 positive og 5 negative ting om Jesus. Og det overrasker meg hver gang at de ikke har problemer med å finne positive ting, mens fem negative ting er det sjelden de klarer å komme opp med. Men en av de få negative tingene som kommer, kommer nesten bestandig, og det er at «Jesus va så sjølgod». Og når vi snakker sammen om det, så handler det ofte bl.a. om det at han sa at han var ett med Gud og at han var den eneste veien til Gud. Og da er vi straks midt oppi Joh 14,1-11.

Kontekst

Jesus og disiplene er samlet til det siste måltidet. Han har vasket føttene deres (13,1-17), han har avslørt hvem forræderen er, og Judas har forlatt bordsettinga (13, 18-30), han har gitt dem budet om å elske hverandre (13,31-35) og han har forutsagt Peters fornektelse (13,36-38). Det er ikke rart om stemningen er urolig og usikker. Den er neppe preget av den feststemninga som hadde vært naturlig ved et påskemåltid. Og på dette svarer Jesus: *La ikke hjertet bli grepet av angst.*

Veien

«Dit jeg går, vet dere veien», sier Jesus. Og Tomas har problemer med å forstå hva han

mener. Det tror jeg ikke han er alene om. Og om han blir så mye klokere av «Jeg er veien, sannheten og livet», vet jeg ikke. I alle fall er det ikke så enkelt å få fatt på hva denne veien egentlig består i. Jeg tror også mange av oss hører noe av denne «sjølgodheta», som konfirmantene snakker om, i denne setninga. Den har ei virkningshistorie som på mange måter handler om eksklusivitet og utestengning. (Jeg forsto i grunnen Egil Drillo Olsen godt da han forlot trenerjobben i Fredrikstad på grunn av Joh 3,16, som så å si var sponsor for klubben. Han kunne vanskelig høre noe annet i det ordet enn «gå fortapt».)

Jeg tror det kan ha noe for seg å fjerne noe av sikkerhetskontrollen ved starten av «veien». Og det mener jeg konteksten gir oss hjelp til. To steder advares det mot å planlegge å gå den: «Dere skal søke meg, men det jeg sa til jødene, sier jeg nå igjen til dere: Dit jeg går, kan dere ikke komme.» (13,33) Dette sier Jesus til alle rundt bordet etter at Judas har gått ut. Hva skal de heller gjøre? «Dere skal elske hverandre.» (13,34).

Like etterpå spør Peter: «Herre, hvor går du hen?» Jesus svarte: «Dit jeg går kan du ikke følge meg nå. Senere skal du følge meg.» Peter har problemer med å godta det, og han sier at han vil gi livet for Jesus. Men svaret han får på dette er: «Hanan skal ikke gale før du har fornektet meg tre ganger.»

Noe av det jeg leser her er: Hvis vi vil gå samme veien som Jesus, er det svært sannsynlig at vi kommer til å trække feil. For vi forstår ikke. Og det er ikke vår vei.

Hva er vår vei? «Har dere kjærlighet til hverandre, da skal alle kunne se at dere er mine disipler» (13,35). Kjærligheten er vår vei. Når vi elsker hverandre og elsker vår neste, da er vi på den veien vi skal være. Jesus gikk den veien han måtte gå. Gjennom

det åpenbarer han at vi må gå vår vei. Og når vi går den, da er vi ett med Faderen, slik Jesus var det når han gikk sin vei.

Denne forståelsen av Jesus som veien bekreftes av det han sier om «gjerningene».

Gjerningene

Vi er vant til at «tegn» er det ordet Johannesevangeliet bruker om Jesus sine under. Men «gjerning» er også et viktig ord i dette evangeliet. Det er et tolkningsord for hva underne er (se bl.a. 9,3). Det er det som skjer for livets skyld. Det er Guds skapergjerninger.

Da kan vi gå inn i dette utsagnet som jeg alltid har syntes har vært underlig: «Tro meg når jeg sier at jeg er i Faderen og Faderen i meg. Om ikke for annet, så tro det for selve gjerningenes skyld.»

Sier ikke dette egentlig at det avgjørende faktisk ikke er hva vi tenker om Jesus og hans posisjon, men det avgjørende er at vi slipper livet til? Jeg mener at dette bekreftes av ordene i 10,37-38: Om dere ikke tror på meg, så tro i alle fall på det jeg gjør. Om du ikke forstår hva jeg sier, så ser du i alle fall hva jeg gjør. Og det jeg gjør er å la livet slippe fram. Og fordi det er det jeg gjør, må jeg jo være ett med Faderen.

«Gjerning» brukes også om hele Jesus sitt oppdrag. Og det fullføres på korset (17,4). Det er den sterkeste av alle hans kjærlighets gjerninger.

Mangfold

Vi kommer ikke utenom at når Jesus kaller seg selv for «veien», er det et eksklusivt utsagn om han selv. I den forstand er han «sjølgod». Men slik dette utsagnet knyttes til «gjerningene», til det som skjer for livets

skyld, oppfatter jeg at det samtidig er et utsagn som åpner for mangfoldet.

Guds mangfold uttrykkes jo svært tydelig: «I min Fars hus er det mange rom». Disiplenes mangfold skal komme til uttrykk i at de elsker hverandre. Disse mangfoldene, Guds og disiplenes, møtes i og springer ut fra Jesus. Han åpner for at det er mange veier å gå, og at alle våre veier mellom oss selv og dem vi er neste for, også er veiene mellom oss og Gud.

Salmetavle

NoS 695/696

NoS 223

S97 116

NoS 479

NoS 663

NoS 299/300

*Hans Kristian Solbu
er prest i Ilen menighet i Trondheim
hans.kristian.solbu@kirken.trondheim.no*

4. søndag etter påske, 20. april 2008

Prekentekest: Joh 15,10-17

Lesetekster: Jes 1,18-20; 1 Joh 4,10-16

*Av Aksel L. Astrup Toft***Den største kjærlighet**

«Til da hadde jo kjærlighet bare vært et firkantet begrep for meg, jeg ante ikke hva det innebar. Nå hadde jeg fått erfare litt, jeg hadde fått mersmak. Og jeg oppdager stadig mer av kraften i den, at kjærligheten også handler om tap og lidelse, om å gi sitt liv for andre.» Sier en innsatt etter en retreat i Kumla-fengselet i Sverige.¹

Vi hører i dette sitatet, gjenklangen fra vår evangelietekst 4. søndag etter påske, hvor vi leser: «Ingen har større kjærlighet enn den som gir sitt liv for sine venner» (Joh. 15,13). Hvordan kan denne tekst vekke livet hos en innsatt i et svensk fengsel i dag? Hva er det for en kraft som ligger gjemt i disse ord?

I Joh 15,13 settes kjærlighetens kraft og størrelse i perspektiv i relasjon til vennskap [filos]. Dette gjelder ikke utelukkende Jesus, men enhver [tis] som blir i vennskapets bånd, om enn det innebærer at livet settes til.

Det å sette sitt liv til kan både forstås som den fysiske død og dette at hele livet settes inn eller gis til en konkret fellesskapsrelasjon (vennskap). Det vil si, at det handler om å bli i fellesskapets bånd, tilhørigheten eller kjærligheten, uansett hva som skjer.

Jesu død kan fungere som en forbillidlig død, som taler inn i den kontekst som Johannes' konkrete tilhørere måtte stå i. De kan derfor dø sin egen død med tanke på

Jesu død i kjærlighet. Der var én, som gikk foran.

Utsagnet i vers 13 er en direkte henvenning til en konkret mottaker. Det fungerer, som jeg ser det, som et bilde på kjærlighetens eller tilhørighetens uendelige rekkevidde. Døden for de andre kjedes sammen med den relasjon som Sønnen har til Faderen, jf. Joh 15,9-10. Livet og døden forstås derfor primært relasjonelt, som en handling i dét livet gis for og til sine venner (1 Joh 3,16).

Hvordan er kjærlighet?

Gud er kjærlighet (1 Joh 4,8). Ja, men er Gud mer eller noe annet enn kjærlighet også? Ruth B. Edwards referer til C. H. Dodd som skriver at alle Guds aktiviteter er aktiviteter gjort i kjærlighet. Hvis Gud skaper, skaper Gud i kjærlighet, hvis Gud regjerer, regjerer Gud i kjærlighet, hvis Gud dømmer, dømmer Gud i kjærlighet. Alt hva Gud gjør er et uttrykk for Guds natur, hvilket er – å elske. Edwards har sympati for Dodds utsagn, men setter spørsmålsteget ved om vi kan dedusere alt fra tekstene til kjærligheten alene.² For meg handler det ikke om hvorvidt Gud er mer enn, eller ikke utelukkende kjærlighet. Som jeg ser det, handler det om våre konkrete liv i møtet med kjærligheten, og hvordan kjærligheten påvirker oss, og derfor i dypeste forstand våre liv i Gud og livet med Jesus (hvilket er det samme, da Jesus er Guds tolk og åpenbarer Joh 1,18).

Gud er kjærlighet. Gud er liv. Kjærligheten er livets kraft. Gud er lyset (1 Joh 1,5). Gud er ånd (1 Joh 4,24) – Det er andre ord for den samme måte å være til

¹ Finnseth, A., «Forvandling Pågå», *Strek. Sentralstimulerende Magasin* 1, 2007, s. 17.

² Edwards, Ruth B. «God's love and the human response», i *The Johannine Literature* red. av Barnabas Lindars, Ruth B. Edwards og John M. Court, Sheffield Academic Press, 2000, s. 178.

på, som kjærligheten representerer. Å være lys for hverandre er å være kjærlig, å være i ånden er å være i kjærligheten. Ånden og kjærlighetens ånd er den samme.

Begynner vi å definere kjærligheten, kan det fort bli et firkantet begrep som den svenske fangen taler om, uten kontakt med den erfarte virkelighet som nettopp finner sted i møtene mennesker i mellom. I konkrete møter ses kjærlighetens givenhetskarakter.

Det er lett å si i en preken, at vi skal elske hverandre liksom Gud elsker oss. Og det er lett å gjenta mange ganger, men hvordan forstår vi kjærlighetens liv? Kanskje vi ikke kan forstå kjærligheten uten ved kjærligheten selv, idet den er virksom og når vi er i den? Først da kan den forstås og da kjenner vi Jesus (se også 1 Joh 2,4-5).

Tenk hvis der var en som hadde patent på begrepet kjærlighet – det er der visst ikke – kanskje Jesus, men også han deltok i Guds kjærlighet og hadde den derfra. Og Jesus skrev heller ikke noe ned på papir, for da ville kjærligheten stå i fare for å miste sin kraft. Den må leves. Søren Kierkegaard beskriver kjærlighetens fall til jorden ved hjelp av et bilde om en pil, som dveler ved seg selv:

Tænk dig en piil, der fløi, som det hedder, med Piilens Fart, tænk Dig, at den et Øieblik fik det Indfald, at ville dvæle ved sig selv, maaskee for at see, hvor langt den var kommen, eller hvor høit den svævede over Jorden, eller hvorledes dens Fart forholdt sig til en anden Piils, som ogsaa fløi med Piilens Fart: i samme secund falder Pilen til Jorden.³

Hvordan innvirker kjærligheten på oss, *når* den er til, *når* den er i luften, som pilen, der flyr med pilens fart og nettopp ikke dveler ved seg selv, eller sammenligner seg selv med andre – men blir i luften – eller sagt med Kierkegaards ord: Blir i kjærlighetens evige gjeld. Når den dveler ved seg selv, er den ikke i den evige gjeld lengre, men stopper opp for å se, om den nå har gjort nok – og da faller den til jorden.

Kjærligheten er tett forbunnet med dens aktive virksomhet, at den er til mellom noen. I dette består dens sannhet og konkrete virkelighet. I denne teksten oppfordrer Jesus sine disipler til å bli i kjærligheten og bære frukt. Disse to tingene henger uløselig sammen: Å være i kjærligheten, er å gjøre kjærlighetens gjerninger, det vil si: bære frukt og vare ved, koste hva det koste vil.

Tilhørighet og kjennskap

Hva mener Johannes med begrepet kjærlighet (agape)? Vi vil ikke her forveksle kjærligheten med en god følelse (vi kan sanse og kjenne kjærligheten, men kjærligheten er ikke en følelse, men noe vi bestandig kan være i), eller med snillhet eller annet gode. I stedet vil vi sammen med Johannes og den svenske fangen, som vistnok har det fra Johannes, hevde at kjærlighet også er å lide og å dø, i tilhørighetens navn: å gi sitt liv for andre. Kjærligheten settes opp som det ultimate bud i denne tekst. Den er det limet som holder gruppen sammen (se også Joh 13,34). Kjærlighetsrelasjonen er selve tegnet på at de er Jesu disipler (Joh 13,35). Det er viktig for gruppen å holde sammen, da de befinner seg i en minoritetsposisjon innen for sin samtid.

I en datidig kontekst var tilhørigheten til en gruppe, med tanke på det kollektivistiske

3 Kierkegaard, S., *Kjærlighetens Gjerninger*. i Samlede Værker, 5 utg., bd. 11-12. København: Gyldendal, 1962. (1. utg. 1847), s. 177.

aspekt, den væremåte som nettopp betegnet kjærligheten (agape). Kjærlighet forstås, og jeg viser her til Bruce J. Malina,⁴ som tilhørighet, hengivenhet eller tilknytning i forhold til en gruppe («attachment to a group or God»), det være seg ens familie, et sted, ens etniske gruppe eller ens fiktive vennegruppe. I dette tilfellet er det tale om det siste, en venns relasjon, som har sin grunn i Jesu relasjon til Gud Fader, og Jesu kjærlighet til dem. Den sprenger rammene for sted, familie og etniske bånd. Jesus døde for sine venner, idet han forble i den forpliktende kjærlighetsrelasjon til Gud og hans nye gruppe av disipler, tjenere, venner, brødre og/eller barn. Johannesevangeliet dreier seg primært om Jesus Kristus som Guds sønn og Guds åpenbarer. Dette ut fra Jesu egen person og dermed hans eget liv i kjøtt og blod. Grovt sagt kan man si at evangeliet har ett tema: Hvordan er Jesus i relasjonen til Gud og disiplene? Det vil si: Hvordan er Jesus som relasjon?

Det er denne Jesu *måte* å være til på i kjærlighet som åpenbarer Gud, og det er sannheten og det evige liv. Det er en værensmulighet og dermed en sfære (et rike) som en disippel kan tre inn i – via relasjonen til Jesus. «Og dette er det evige liv at vi kjenner deg, den eneste sanne Gud og ham du har utsendt, Jesus Kristus.» (Joh. 17,3). Jeg vil her sitere Jacob Jervell: «Dette evige liv består i å erkjenne den eneste sanne Gud og den han utsendte. Det kan ikke her ha betydningen av å ha en viss objektiv viten om Gud, men det betyr at mennesket i sitt liv og sin eksistens lar seg bestemme av, dominere av og preges av Gud.»⁵ Det er i denne

betydningen at kjærligheten kan forstås som en *begivenhet*, rett og slett, det vil si at den ikke spekulativt kan oppfanges, men må leves i nuet. Dette liv er et liv levd i kjennskap til Gud og Jesus. Det dreier seg om å se og kjenne Jesus som i sin kjærlighet åpenbarer hvem Gud er.

Forpliktende vennskap

I Joh 15,14 framsettes en utdypning av hva vennskapet innebærer. Hvis disiplene gjør det som Jesus befaler dem, er de hans venner. Det lille greske ord *ean* kan også oversettes «når». Det vil si: Disiplene er Jesu venner *når* (eller *idet*) de gjør som han befaler. *Hvis* indikerer en betingelse, at mottakeren må leve opp til kjærlighetsbudet. *Når* indikerer at det er noe som skjer med oss, at vi påvirkes av Jesus. Begge betydningsspotensialer kan stå side om side i lesningen. Budet skaper en måte å være til på, som på en og samme tid er en gave og en oppgave, og derfor en mulighet.

Betyr det at en mottaker av budskapet kan tre inn og ut av venns relasjonen til Jesus? Vi ser i vers 15 forskjellen mellom Faderen og Sønnen. Det er Sønnen som viderebringer Faderens budskap til disiplene (mennesket). Sønnen er ikke Faderen, men Gud ble menneske i Jesus og således åpenbarte Sønnen Faderen, som var i samme ånd fra begynnelsen av. I den forstand var Jesus den gode mottaker eller den sannferdige åpenbaring av Gud. Jesus er selv det, som han forkynder til sine barn og velvillige lesere, at de selv skal være eller bli (Guds barn).

I vers 16 klargjør Jesus at det er på hans initiativ at vennskapet er trådt i kraft. Det er

4 Malina, Bruce J. og Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis: Fortress Press, 1998, s. 228.

5 Jervell, Jacob, *Ingen har større kjærlighet...*

Oslo: Universitetsforlaget, 1978, s. 52.

Jesus som har utvalgt disiplene og ikke omvendt. Normal praksis den gang var at disiplene utpekte en lærer, men her er forholdet altså snudd på hodet. Jesus har utvalgt dem. De er satt til å gå ut å bære frukt – og den skal vare ved. Da skal Faderen gi dem det de ber om i hans navn (Joh 15,16). Her ses perspektivet med Jesus som mellommann. Det er *via* Jesu navn at deres ønsker kan bli oppfylt. Det er *via* Jesu navn at Gudsrelasjonen er oppstått og består.

Kritiske refleksjoner før en pretekst
På den ene siden synes tekstens betydningspotensial ganske klar: Det gjelder om å holde Jesu kjærlighetsbud liksom Jesus har holdt sin fars kjærlighetsbud. Det gjelder å bli i kjærligheten uansett hva, om enn det innebærer døden. Dette er paradigmet på den største kjærlighet: Å sette sitt liv til, eller gi sitt liv for sine venner. Blir man vedvarende i en virksom og fruktbar handlingsorientert tro eller spiritualitet, er man i vennskapsrelasjonen til Jesus og har del i Jesu fullkomne glede. Da kan man kalle seg Jesu venn.

På den andre siden er teksten ikke uten vanskeligheter. Er det overhodet mulig å skjønne Johannes' bruk av begrepet kjærlighet? Hvordan kan kjærligheten forstås sammen med lidelsen, døden og alt det onde i verden? Eller hvordan kan den forstås uten om alt dette?

Teksten er også utfordrende, fordi den henvender seg til Johannes' forutsatte tilhørere. Hvordan kan vi som lesere forstå oss selv som en del av denne gruppen? Intet sted hos Johannes nevnes fiendekjærlighet eller kjærlighet til fremmede. Hvordan skal en leser forholde seg til det? Jeg tror alt dette henger sammen med at evangeliet er skrevet ut fra og inn i en minoritetsposisjon. Det

betyr ikke at gruppen ikke kan være åpne over for andre, men for at tilhørigheten innen gruppen kan bestå må den styrke sitt eget samhold – og det er det primære fokus i denne teksten.

Tekstens rammer har vi lesere vel alltid overskredet, men det er viktig å huske at denne overskridelse faktisk krever at en leser gir seg selv til evangeliet.

Det krever rett og slett en innlevende lesning og en vilje til å ville bli kjent med Jesus Kristus, Guds Sønn *via* tekstens ufrivillige og til tider fremmede kommunikasjon med oss, idet vi står i vår egen kontekst i dag, 2000 år etter, løsrevet fra det romerske imperiums altdominerende makt (for eksempel) – slik skal og må det kanskje være, hvis teksten skal tale til oss i dag.

Nye disipler i et fengsel

Så vil jeg gjerne vende tilbake til situasjonen i et svensk fengsel anno 2007, hvor en innsatt sier at kjærligheten også handler om tap og lidelse, om å gi sitt liv for andre.⁶ Det sies altså av en person som kanskje ikke før anså seg selv som en del av Jesu disippelflokk. Det sies innenfor en helt annen kontekst enn jeg kan forestille meg at Johannes kunne forestille seg. Til gjengjeld sies det midt på veien i et levd liv, fullt av fordømmelse, skyld og anger. Det vekker håp at Jesu ord kan tale så direkte inn i den sammenheng.

Johannes' konkrete mottakere var vel akkurat like menneskelige som oss – og et menneske i kjøtt og blod må lære å ta imot, før det kan gi. Gang på gang oppfordres disiplene i teksten til å elske hverandre – kan-

⁶ Jeg bruker dette utsagn fra Sverige som et eksempel på tekstens selvoverskridende potensial.

skje de ikke gjorde det godt nok?

Slik Jesus i kjøtt og blod tok imot Guds kjærlighet og ga den videre til andre, skulle de også gjøre det. Jesus favnet også de i hans samtid utstøtte mennesker og grupperinger, for eksempel representert ved den samaritanske kvinnen ved brønnen (Joh. 4,7-26). I beretningen om møtet mellom den samaritanske kvinnen og Jesus sprenger Johannes selv tekstens inklusive henvendelse.

Og hva var det som skjedde i Kumla-fengselet i Sverige? Jo, Jesus fikk en masse nye disipler. De ville drikke av livets vann. De valgte sammen å gå inn i Ignatius' åndelige øvelser, som stammer så langt tilbake som fra 1500-tallet. De valgte å ta sitt kors opp midt i skylden, en skyld de ikke behøvde å projisere over på andre, fordi de alt for godt visste at den var deres, og fordi de også måtte tro at all den kjærlighet som Jesus taler om, den hadde de også mulighet for å se og kjenne.

De måtte ha andre medfanger ved sin side for å makte gå denne vei – og så hadde de Jesus, som selv gikk i forveien for dem og sa: Dere skal elske hverandre, som jeg har elsket dere! De måtte la teksten tale til seg for å bli som de disipler som teksten uavlatelig henvender seg til. Jesu ord og kjærlighet fortsetter med å sprengre grenser og barrierer. Så er det da mulig at også mitt hat og mitt ubehag kan dø sammen med forbryterens selvbilde som notorisk forbryter, og kanskje vi begge kan begynne forfra igjen? Og hvem er vår venn? Hvis forbryteren ble venn med Jesus og jeg er venn med Jesus, er vi da ikke venner? Eller krever vi angeren og skyldbepissethet først?

Kanskje forbryteren må tilgi seg selv først, før hun eller han kan ta imot kjærligheten? Eller kanskje jeg, som ikke kan kaste den første stein, må tilgi meg selv midt i min

medskyldighet (som Dostojevskij taler om et sted⁷) i forhold til verdens ondskap og denne forbryters ulykkelige liv?

Det handler derfor om å gå inn i mulighetenes land, i Jesu navn, og møte hverandre i den kjærlighet som Jesus taler om, og deri ta imot den frelsende gave: At vi begge er elsket av Gud. I dét kan vi elske hverandre.

Denne kjærligheten handler også om tap og lidelse. Kanskje tapet av kraften til å være i de negative følelser? Så kan vi møtes i Jesu navn og begynne forfra i en nyskappende relasjon, fordi vi er sammen om aldri å være ferdige med å motta det som Gud gir oss i Jesu navn: nemlig kjærligheten selv. Med Jesu kjærlighet og nærvær står vi derfor med en felles mulighet som åpner opp for det konkrete møte. Jesus krever noe av oss med disse ordene. Jesus krever at kjærligheten skal bære frukt, at den skal vare ved. Noen ganger kan den først bære frukt, når vi har satt noe til, når noe dør i oss og livet selv settes på spill: Livet og døden for den andres skyld.

Fangene i det svenske fengsel dannet en ny forening. De skulle være forbilder på avdelingene og forholde seg reelt til personalet.⁸ Det er en måte å gi sitt liv til andre. Det finnes ingen større kjærlighet enn å gi sitt liv for sine venner. Disse fanger ga sitt liv via Ignatius' og prestens åndelige veiledning (og via det forpliktende fellesskap), selv om de hver dag opplevde å stå i en kamp om å forbli i det nye liv. Forbli i kjærligheten, kunne de vel si til hverandre. De hadde fått mer smak. Akkurat som de første kristne kunne si de samme Jesu ord til hverandre. Teksten viser oss noe og vi kan kjenne på den, ikke bare som fiksert skrift foran våre øyne, men

7 Hansen, Knud, *Dostojevskij*. København: Gyldendal, 1973, s. 187-195.

8 Finnseth, A., «Forvandling Pågår», s. 20.

den kan virke gjennom oss – i kjøtt og blod – for ordet ble kjøtt (Joh 1,14).

Avslutning

Det innebærer noe å bære vedvarende frukt, og det kan lyde veldig anstrengende, men dypest sett så handler det om å lære å ta imot. Om å ta imot det som Jesus viser oss. Det handler om å la sitt liv styre av den fullkomne guddommelige kjærlighet, som fremdeles gis i nåde til oss, fordi Gud vil.

Som en annen innsatt sa: «Før gjorde tanken på framtiden meg så vettskremt at jeg krøp under sengen. Nå er det den eneste nåden jeg ber om – at Gud fortsetter å gjøre det han vil.»

*Aksel L. Astrup Toft
er vikarprest i Døvekirken i Oslo
toftaksel@gmail.com*

5. søndag etter påske, 27. april 2008

Prekentekest: Matt 6,1-13

Lesetekster: Dan 6,4-12; Rom 8,24-28

Av Jon Arne Tandberg

Jeg rakk det ikke. Hastig hadde jeg kommet meg opp etter tilkalling fra sykehuset. Jeg hadde ganske sikkert tynt fartsgrensene gjennom Hammerfests gater da jeg kjørte til sykehuset. En døende mann og hans familie ønsket prest og nattverd ved dødsleiet. De hadde drøyd det i det lengste med å ytre dette ønsket. Og nå lå han der foran meg, rynkene var glattet ut, livet hadde forlatt kroppen. Den gamle samiske mannen døde like før jeg kom. Nattverdkofferten jeg hadde i hendene, satte jeg bort, ikke bruk for den nå tenkte jeg.

Familien satt rundt den døde i stille sorg, stille gråt. Den gamle, men nå nyslåtte enka, satt øverst ved hodet til sin kjære mann, strøk på ham, kjærtetegnet ham, kom med sorgutbrudd innimellom. De to hadde vært gift og levd sammen i over 50 år, enke hadde hun nå bare vært i en halv time. Hvor vanvittig vond døden kan være, den kan rive bort all trygghet, all grunn å leve på. At gamle mennesker dør, er helt naturlig synes noen å mene. Like fullt kan den fortsatt rive opp livet til den eller de som sitter igjen, ung eller gammel. Og der, midt oppe i dette, sto jeg nå som prest. Hva gjør jeg nå tenkte jeg. Svaret ga seg selv. En av døtrene kom bort til meg, liksom på vegne av familien, «kan du be Fadervår med oss og lese over vår far som nå er død?».

Og så gjorde jeg. Vi hadde andakt rundt den avdøde. Og når jeg ledet Fadervår, så lød de gamle ordene Jesus lærte oss å be, på både samisk og norsk. To morsmål klang ut i luf-

ten på sykehusrommet. I etterkant av denne hendelsen, har jeg tenkt at det er jo ganske sterkt, at disse ordene fra Jesus er så grundig integrert, eller skal vi si inkarnert, i folks liv, at de ennå er den naturlige ting å ty til når det virkelig er om å gjøre i livets grenseland. Jeg har hatt en del sykehustjeneste i året som er gått, og det er rart med det, hvilken nesten sakramental posisjon Fadervår har i folkelig kultur, gjerne sammen med å lyse velsignelsen. Ofte er forespørselen Fadervår og velsignelse. Noen ganger også nattverd, oftere enn jeg hadde trodd faktisk. Jeg er overrasket nå når mitt første år som prest er unnagjort, overrasket over hvor mye tro det er blant folk. Troen jeg møter i den såkalte folkekirken er stillfaren, lite artikulert, og kanskje lite definert. Men den er der, folk ber kveldsbønn med barna sine og folk kan nesten sitt Fadervår, i hvert fall så lenge den ledes av noen andre.

Evangelieteksten for 5. søndag etter påske er den bønningen Jesus lærte oss å be. Hva skal man forkynne om Herrens bønn? Man kan jo legge opp forkynninga etter noen av enkeltbønnene i Fadervår. Man kan legge vekt på Fadervårs plassering i bergprekenen. Eller man kan snakke om bønn med Fadervår som utgangspunkt. Jeg har valgt å fokusere på det siste. Daniel J. Harrington skriver om Herrens bønn i sin Matteuskommentar. Han skriver om hvilket eskatologisk tilsnitt den opprinnelig hadde i sin jødisk-kristne kontekst. Fadervår er en bønn som lengter etter Herrens dag, som lengter etter at Guds rike skal bryte igjennom og fullbyrdes, at Guds vilje skal skje på jorden som i himmelen. Sett opp mot den selvfølgelige og gitte posisjonen denne bønningen har i vanlig kristenliv, hadde den altså opprinnelig en lengsel i seg som pekte ut over det liv og den situasjon det bedende mennesket befant

seg i. Jesu undervisning om bønn viste til en bønnepraksis som virket til å sette det troende mennesket i et tvisyn. Livet her og nå, og livet som kommer, verden som den er og et nyskapt liv i kraft av Guds forløsning av verden. Bønnen åpner synet for det guddommelige lys menneske er skapt i, åpner synet for det guddommelige lys mennesket er bærer av. Bønn er den bevegelsen som fører mennesket inn i troen og ut mot fellesskapet. Og i bønn blir mennesket satt til å gjenkjenne sitt eget lys av dåp og nåde som virker liv utover de dødens rammer mennesket så langt lever under.

Men den kristne bønnepraksis er under press. Hva er poenget med å be spør noen. Vi kan verken verifisere eller måle omfanget av eventuelle bønnesvar fra den allmektige Gud. Strengt tatt vet vi ikke hva vi ber til heller. For i moderne forstand bør kommunikasjon skje mellom to observerbare størrelser for at det i det hele tatt kan kalles kommunikasjon. Samtale i dag skal også ideelt sett skje mellom to *likeverdige* parter. Og premisset for dette er at man er uavhengig fri og selvbeskaffen, selvtilstrekkelighet rett og slett. Og bønn, som i de flestes øyne er å be *om noe*, er latterliggjort for lenge siden. Det virker nemlig ikke. Man får ikke det man ber om, best illustrert ved noe så idiotisk som å be *om* godt og tjenlig vær. Ha ha, som om Gud skulle fikse dette kjedelige skydekket liksom. Dessuten er det både føydalsk og autoritært å bøye hodet, å underkaste seg, å lovprise en Gud som noen påstår skaper og opprettholder alt det som er til, *det* er passe uhørt i vår frihetselskende kultur. Man bøyer rett og slett ikke hodet for noen lenger, det er fortida, det er middelalderisk. Å tenke om bønn for eksempel som å stille seg under det Guddommelige lys, vise vår avhengighet av forhold vi ikke rår over,

at vi grunnleggende sett på ingen måte er selvbeskafne, det er per definisjon tåkeprat i vår tid. Nei, *show me the numbers* og jeg skal tro og be resten av livet!

Som sagt, den kristne bønnepraksis er under press for tiden. Jeg tror denne tanken om bønnens nytte, å sette bønnen inn i en nyttekalkyle, er det som har forflatet tanken om hva bønn og bønnens liv er. Jeg tror bønnen har en annen side ved seg. En primær side som først og fremst er vertikal. Bønn trekker oss ut av det timelige, ut av verdens bindinger og frigjør oss som sant menneske, i en evig kjærlighet, vendt mot det himmelske lys, trekkes vi som søsken, som kirke, som guddommelig fellesskap mot det lys som skal bli alt i alle. Bergprekenen, som Herrens bønn er en del av, klarer på en fremragende måte å illustrere hvordan bønnen faktisk realiseres som en høyst jordnær verdensflukt. Det gamle slagordet i kirken «ikke av verden men i verden» får sin mening mot slutten av bergprekenen. Vi skal nemlig på skattejakt:

Dere skal ikke samle skatter på jorden, hvor møll og mark ødelegger og hvor tyver bryter inn og stjeler. Men dere skal samle skatter i himmelen, der verken møll eller mark ødelegger og tyver ikke bryter inn og stjeler. For der skatten din er, vil også hjertet ditt være.

Vi skal altså samle på skatter her i livet, skatter som varer, som ikke dør. Bønnen gir gangsyn for dette, her er vår lojalitet. Og den trengs jammen meg for tida. Derfor må bønnen for all del skape en frihet, en kristen frihet, til å underkaste seg Guds hellige evangelium. Det evangelium som henter liv i død, som gjør kors til seier. Det evangelium som setter spedalske i kongestol, som tar urene i forsvar, som kaller en redd fattig

fisker for klippen, den Gud som jager pengemakere ut av sitt tempel. Dette evangelium, dette livet er himmelens skatter som verken mark eller møll ødelegger. I dette og kun dette har kirken sin lojalitet. Med denne lojaliteten er det maktpåliggende at kirken i verden nettopp har den frimodigheten som ligger i evangeliet, frimodigheten til å kalle verden til rettferd, kalle verden til bønn. Er det en tid hvor Kristus kaller sine tjenere til å stå opp for sitt evangelium så er det nå. Og her har faktisk bønnen sin nytte, bønnen skaper mot til å kalle all virksomhet ved sitt rette navn. Skaper mot til å kritisere all virksomhet som driver rovdrift på Guds mangfoldige skaperverk, enten det er kultur eller natur. Skaper mot til å refse alle menneskelige strukturer som ikke er bærekraftig eller solidarisk, det være seg Statens pensjonsfond avdeling utland, StatoilHydros oljesandvirksomhet, eller den vekstbesatte økonomien vi alle lever under.

Det er heller få menneskelige virksomheter som for tiden bøyer seg for den omvendelsen av maktbegrepet som ligger i Guds nåde. Den makten som forvandler den minste her på jord til den største i Guds rike. Det livet som evangeliet fordrer, kreves det mot til å leve. Og det er her vi trenger den verdensflukten bergprekenen taler om, *For der skatten din er, vil også hjertet ditt være*. Vi trenger verdensflukten til å bli fri, fri til å tale evangeliets sak i verden, fri til å leve troens frihet i en verden hvor mennesket fortsetter å bli gjort til vare, prissatt, kalkulert. Kirken har ingen lojalitet til dette systemet, kirkens lojalitet ligger i det bønnens liv lærer oss, livets ukrenkelighet, lovsang til Gud.

Hva har så Herrens bønn med dette å gjøre? Jo, Daniel Harringtons påpekning av det eskatologiske trykket i Herrens bønn gir god

mening både til livet i verden og når presten tilkalles til et dødsleie. Eskatologiens tale om de siste ting blir fylt av mening når jordelivets siste time ringer inn. Bønn som en fjern livsform, blir for mange en relevant praksis når livet slik vi kjenner det får sin ende. «La ditt rike komme» er ikke bare en metafysisk fiksjon når mitt hjerte har telt sine slag. «Frels oss fra det onde» betyr mer enn alt av hva jeg kan oppdrive på denne jord når jeg lengter etter Kristi blick i dødens time. Bønnen gir av seg selv det vi trenger, mot til å leve, mot til å tro, og sist men ikke minst, mot til oppbrudd.

Herre lær oss å be.

Salmeforslag

263

381

383

196

652

172

*Jon Arne Tandberg
er kapellan i Hammerfest
jon.arne.tandberg@hammerfest.kommune.no*

Fadervår for folk flest

Av Per Anders Nordengen

I fjor høst ble jeg utfordret av andaktsansvarlig i NRK P1, Viggo Valle, til å ha «voksenkatekisme i radio», som han kalte det. Han mente det var behov for å benytte radio-mediet til å gjennomgå noen av de mest sentrale leddene i kristentroen på en folkelig måte. For meg var denne utfordringen en interessant prosess. Å gå inn i de enkelte leddene i Fadervår var lærerikt, og det å forsøke å utlegge dem på en forståelig måte for den «alminnelige» radiolytter var en spennende utfordring.

Det følgende er et redigert sammendrag av disse fem NRK-andaktene fra temauken om Fadervår i oktober 2007. Selv om de her er redigert til en mer skriftlig form enn de opprinnelig hadde, vil nok det muntlige språket som radioandakter krever skinne gjennom.

Som kirke bør vi verdsette at det var NRK som utfordret oss til å formulere en «katekisme for vår tid» i en av de programpostene som har flest tilhørere i statskanalen. Dette forsøket bidro til at NRK har utfordret oss til å fortsette med «voksenkatekisme i radio», og derfor skal trosbekjennelsen være gjennstand for en temauke i NRK i april.

Fadervår er prekentekst på 5. søndag

etter påske. Andaktsrekken kan forhåpentlig også fungere som inspirasjon til denne søndagens predikanter.

Innledning til Fadervår

Fadervår er den mest brukte bønnen innen kristenheten. I 2000 år har den lydt på alle verdens språk, og den forener kristne fra ulike sammenhenger i en bønn alle kan være sammen om. Hvert av leddene i denne verdens mest brukte bønn er så innholdsrike at det ikke er enkelt å gjennomgå dem på en kortfattet måte. Men kanskje de nettopp derfor ikke skal forklares og analyseres til minste detalj. Men nettopp i sin storhet, med sine vidløftige og innholdsrike ord, skal de enkelte bønnene i Fadervår brukes i respekt og undring. Det er ikke mange år siden hver skoledag i norsk folkeskole ble innledet med salmevers og Herrens bønn. Og mange er det som bruker denne bønnen som morgenbønn eller aftenbønn. Det dreier seg uansett om et kjernestykke i vår felles kulturarv, og denne bønnen knytter oss sammen med et verdensomspennende fellesskap. Fadervår har en så åpen form at den kan bes av alle, selv om den først og fremst hører hjemme i

den kristne kirke.

Fadervår er bønner som Jesus lærte disiplene sine å be. Bønner forekommer i to versjoner i Det nye testamentet. I Lukasevangeliet er det en kortversjon, og i Matteusevangeliet finner vi den lengre som er slik vi bruker den. Hos Matteus inngår Fadervår som del av den lange Bergprekenen, som er Jesu undervisning til disiplene.

Etter å ha snakket om hyklerne som liker å bli sett når de ber, og etter å ha advart mot å bruke mange ord i sine bønner, sa Jesus: «Når dere skal ber, skal dere ikke ramse opp mange ord slik hedningene gjør. De tror de blir bønnhørt ved å bruke mange ord. Vær ikke lik dem!» Så sier han: «Slik skal dere da be», og så kommer Fadervår som er satt sammen av flere deler med ulikt innhold.

Fader vår, du som er i himmelen

Den innledende tiltalen er de høytidelige ordene «Fader vår, du som er i himmelen».

Selv om språket alltid er i utvikling, er det vanskelig å bryte gamle vaner og innarbeidede formuleringer. I forslaget til ny bibeloversettelse som kom i 2005 er den innledende tiltalen i Fadervår foreslått til å være «Vår Far i himmelen». Dette fordi man mener at det tradisjonelle *fader* ikke lenger formidler nærheten og varmen i forholdet mellom et barn og far. Dessuten kan ordet *fader* i noen sammenhenger brukes som bannord.

Men uansett om vi sier «Fader vår» eller «Vår Far» (ungdommene ville kanskje sagt «Hallo fatter'n»), så uttrykker denne åpningen det nære forholdet mellom Gud og mennesker. Gud er ikke bare fjern og avsides. Han skal tiltales som far, som en god og nær far som bryr seg. Selv om det dessverre i

dag ikke er alle som har et godt farsbilde, så vil Jesus med denne tiltalen vise nærheten og varmen i Gudsforholdet. Det er ikke bare Jesus som Guds Sønn som kaller Gud for Far, men sånn får også vi tiltale Gud. *Abba* er det hebraiske ordet. *Pappa* eller *far* på norsk. Ordet uttrykker en nær og personlig relasjon til den opphøyde Gud.

Vi sier heldigvis «Fader vår» eller «Vår Far». Ikke «Fader *min*» eller «*Min* Far». Det vil si at tro ikke bare er en privatsak, men er noe vi har sammen med de andre, i felle-skap og i samhörighet med alle de som ber i Jesu navn. For han er ikke bare min Gud, og det dreier seg ikke bare om meg og min tro og mitt beste. Men om oss, om alle. Om vår Gud. Om han som er alles far. Vår Far. Kanskje vi derfor skulle åpne øynene og se på hverandre og løfte blikket fra innadvendthet når vi ber Fadervår i kirker og på bedehus, slik at vi også med kroppen viser at Gud er vår felles Gud.

«Du som er i himmelen». På norsk er himmelen ordet vi bruker for luftrommet, skylaget, det vi ser over oss. I Bibelen handler ordet himmel mer om Guds bolig, der Gud er. Og det er ikke bare et fjernt og avsidesliggende sted, men Gud er nærværende overalt. Han er på samme tid både den nære og den opphøyde. Gud er overalt, og derfor er himmelen både det nære og det fjerne.

Den innholdsrike og mye brukte bønner Fadervår begynner altså med en personlig og nær tiltale til den himmelske far, skaperen og herskeren. Han er den opphøyde, men samtidig vår kjærlige far. Dette dobbelte forholdet er et nydelig utgangspunkt for resten av bønnene i Fadervår.

La navnet ditt helliges
 La ditt rike komme
 La viljen din skje på jorden
 slik som i himmelen

De 3 første bønnene i Fader vår har med Gud og Guds ære å gjøre – de orienterer seg mot Gud selv og hans sak; om Guds navn, Guds rike og Guds vilje, mens de siste bønnene dreier seg om våre behov; for vi trenger daglig brød, tilgivelse og vern mot fall.

Språk og oversettelse er ikke lett. Heller ikke å bryte gamle vaner. Det vakte derfor stor debatt da setningen «Helliget vorde ditt navn» i oversettelsen fra 1930 for 29 år siden ble endret til «La ditt navn holdes hellig». Hovedproblemet var knyttet til hvem som skulle holde Guds navn hellig. Handler det om at det er Guds ansvar eller menneskenes? I Det gamle testamentet ble folket advart mot å vanhellige Guds navn. Men bønner er også et ønske om at Gud selv vil hevde sin ære og ivareta respekten for det hellige. Derfor lyder denne bønner i den nyeste oversettelsen «La navnet ditt helliges» (NT2005, *red.merk.*).

Hellig handler om det som er opphøyet og avsondret, det som ikke stammer fra den jordiske verden. Gud er hellig fordi han står over denne verden. Derfor må også hans navn holdes hellig, omtales med respekt og ærefrykt.

«La riket ditt komme», lyder det videre. Guds rike er der det gode er. Der alt ødeleggende og vondt er borte. Vi ber i denne bønner både om at Guds rike engang skal komme og om at Guds rikets krefter må komme mer og mer i våre liv og i denne verden. Vi ber om at kjærligheten skal seire over hatet, at livet skal vinne over det ødeleggende, at håpet skal ta overhånd over mismotet og at godheten skal prege oss mer enn alt det som bryter ned.

Forestillingen om at Guds rike skal komme er en grunnleggende kristen tanke. Når og hvordan det skal skje, vet ingen. Men at en ny verden, Guds rike, skal oppstå, er en viktig del av det kristne framtidshåp. Vi ber i Fadervår om at det nye Guds rike skal komme og ta bolig i denne verden, slik at vi kan erfare «og jeg så en ny himmel og en ny jord» som apostelen sier. Samtidig ber vi også om at de gode kreftene fra dette Gudsrike stadig må komme mer og mer i våre liv og at de må prege vår verden.

Den siste av de tre bønnene som omhandler Gud og hans ære, lyder slik: «La viljen din skje på jorden slik som i himmelen». Guds gode vilje skal ikke bare skje i himmelen, men også her på jorden blant oss mennesker. Gud ønsker at hans vilje skal skje hos oss. Guds vilje er alt det som bygger opp mellom oss mennesker. Det er når godhet, rettferdighet og kjærlighet finner sted. Guds vilje skjer når alle mennesker blir behandlet likt og med respekt og verdighet. Når vi ber «La viljen din skje», så ber vi om at verden må bli mer og mer preget av Guds gode vilje.

Gi oss i dag vårt daglige brød

«Gi oss i dag vårt daglige brød», lyder den fjerde bønner i Fadervår. Det er den første av bønnene som dreier seg om oss mennesker og våre behov. De tre første bønnene i Fadervår handlet om Gud, om hans navn, hans rike og hans vilje.

Gud har omsorg for hele mennesket og alle våre behov. Vi er ikke bare åndelige vesener som trenger næring for det som har med troen å gjøre. Men Gud bryr seg om alt vi trenger for å leve. Det daglige brød handler ikke bare om brød og mat, men også om jobb, hus og alt som gjør livet levelig.

Legg merke til at det heldigvis ikke står «Gi meg i dag *mitt* daglige brød», men «oss» og «vårt». Dermed er ikke dette en selvopptatt bønn som setter meg selv og mine behov i sentrum for Guds oppmerksomhet. Men Jesus lærer oss gjennom denne bønningen å tenke på oss selv som del av fellesskapet, som del av det verdensvide søskenfelleskap. Det er ikke bare meg og mitt det handler om, men om oss, om alles beste. Når vi ber «gi oss i dag vårt daglige brød», skal det først og fremst minne oss om solidaritet og medlevelse med alle de som strever for å få mat og overlevelsesmuligheter denne dagen. For oss som har det daglige brødet som en selvfølge, skal denne bønningen i Fadervår bidra til at vi løfter blikket opp fra selvopptatt navlebeskuelse til medlevelse med alle de i eget nærmiljø og i verden som strever med å få nok til det daglige behov. Det hjelper ikke å sitte komfortabelt foran i båten mens det lekker i den andre enden. Vi er alle i samme båt. Vi er alle Guds barn, og hans omsorg gjelder like mye for alle hans skapninger.

Denne bønningen i Fadervår gjør meg på den ene siden takknemlig for alt jeg har av det som ikke er noen selvfølge, og på den andre siden skal den føre til engasjement og praktisk solidaritet med alle de menneskene som strever med å få daglig brød.

«Herre, din jord bærer mat for alle», synger vi i et bordvers,

«takk for den delen som vi får ha.

Lær oss å dekke et langbord i verden,

Som alle kan reise seg mette fra».

Når jeg ber denne bønningen om det daglige brød, viser det meg at Gud har omsorg for våre fysiske og daglige behov. Og det viser meg at Gud vil at vi skal dele hans skapergoder slik at ingen har altfor mye, mens mange ikke har noe. Denne bønningen skal løfte oss

ut av den selvtilfredse egensentreringen og bidra til at vi tenker «vi og oss» framfor bare «meg og mitt». Delemennesker ønsker Gud at vi skal være, så flere mennesker kan takke for at de får det daglige brødet som Gud ønsker at alle skal ha.

Tilgi oss vår skyld slik også vi tilgir våre skyldnere

I den nyeste oversettelsen er ordet «forlate» byttet ut i med ordet «tilgi», noe som samstemmer bedre med dagens språkbruk. «Forlate» betyr normalt «å gå bort fra» og det er ikke det det handler om. Ordet «tilgi» gir mer innhold, for vi sier jo i dagligtalen «tilgi meg», og vi snakker om å tilgi skyld.

Det vanskelige ordet i denne bønningen er kanskje ordet «skyldner». Det skal ikke forbindes med pengekrav, men det handler om mennesker som har skyld mot oss. Skyld og ansvar hører sammen. Vi mennesker pådrar oss ofte skyld, både i forhold til Gud og til medmennesker. Vi gjør og handler slik at vi gjør oss skyldige overfor hverandre. Men skylden kan heldigvis tilgis og gjøres opp. Og det at Gud tilgir skyld og reiser oss igjen, er uttrykk for hans nåde og kjærlighet til sine mennesker. Derfor ber vi «Tilgi oss vår skyld».

Men bønningen fortsetter «...slik også vi tilgir våre skyldnere». I bønningen forutsettes det at vi tilgir andre når vi ber Gud om tilgivelse. For å få tilgivelse selv, må vi også være villig til å tilgi de som har syndet mot oss. I denne bønningen om tilgivelse innrømmer vi våre egne nederlag og setter ord på at vi er skyldige, og vi ber Gud tilgi oss denne skylden. Men samtidig ber vi om styrke fra Gud til å tilgi dem som har såret oss. Å tilgi andre er ikke lett, for vi ønsker så ofte å holde dem fast i det gale de har gjort. Selv om

denne bønnen i Fadervår viser oss at for å *få* tilgivelse, må vi også *gi* tilgivelse, kan det finnes situasjoner hvor det er problematisk å kreve at offeret for en alvorlig ugjerning må tilgi.

Og led oss ikke inn i fristelse,
men frels oss fra det onde

Gud fører ikke noen inn i fristelse. I denne bønnen ber vi Gud la oss unngå situasjoner hvor fristelse kan føre til fall. Fristelse har med makelighet å gjøre. Det er å fristes til å sløve inn i behagelighetens selvopptatt-
het hvor andre mennesker betyr mindre enn meg og mitt. Å falle i fristelse er å fristes til å fornekte håpet, svike nestekjærligheten og la være å lytte til ropene fra medmennesker som trenger oss. Det er å fristes til å tro at det ikke nytter å bygge opp mellom mennesker. Når vi ber «led oss ikke inn i fristelse», da ber vi Gud beskytte oss mot fristelsen til bare å være opptatt av oss selv og glemme andre. Da ber vi ham hjelpe oss med å bryte samarbeidet med alt som ødelegger mellom oss mennesker. Å stå imot fristelse er å si nei til likegyldigheten.

Å holde ut i fristelse er ikke å holde seg borte fra livets goder og gleder. Det glatte og ulevde og fristelsesløse livet er ikke nødvendigvis det rette livet. Å stå imot fristelse er å være bevart når vi møter fristelsen til håpløshet, likegyldighet og alt som ødelegger livet for andre og meg selv. For det onde finnes, og vi ber Gud bevare oss fra alt som bryter ned og fører det vonde med seg. Ikke å gi etter for fristelse innebærer å nekte å gi opp og å ikke tro at alt er meningsløst. For vi tror jo på en Gud som skaper levende mennesker med levende tro på at det nytter å bygge broer mellom mennesker, rive ned kunstige murer, smelte ishjerter, tenne håp

og kjempe for at alle mennesker skal bli behandlet med verdighet og respekt.

For riket er ditt og makten
og æren i evighet.

Den avsluttende lovprisningen i Fadervår løfter perspektivet, og ordene er svulmende når avslutningen på Herrens bønn lyder slik: «For riket er ditt, og makten og æren i evighet. Amen». Jeg synes det er godt å se sammenhengen mellom begynnelsen og slutten på Fadervår. Den begynner i det personlige og nære, «Vår Far», og den ender i det store; «riket er ditt». Det innebærer at denne opphøyde Gud ikke er fjern og langt borte. Han får vi tilhøre, og han får vi kalle far, vår far og alles far. Han som har makten og æren er ikke avsides, men gir oss mennesker mulighet til et nært forhold til seg.

De tre leddene «riket, makten og æren» viser tilbake til de tre første bønnene i Fadervår som gjaldt Guds navn, Guds rike og Guds vilje. Hans navn og ære kommer først og sist.

«For riket er ditt», betyr at alt hører Gud til og at Guds rike allerede er en virkelighet selv om det enda ikke er fullt ut realisert her på jorden.

«Og makten og æren», betyr at Gud har makt. Men hans makt er annerledes enn vi forestiller oss. Hans makt består i at han har makt til å tilgi synder og makt til å reise oss mennesker til et liv i verdighet og med framtidshåp. Gud er allmechtig, men hans makt består ikke i at han griper inn og gir englevakt når det vonde skjer. I denne verden inntreffer ulykker, og sykdom rammer. Gud bruker ikke sin makt til å oppheve naturlovene eller gripe overnaturlig inn for å hindre når de vonde tilfældighetene rammer. Han bruker ikke sin makt til å lede oss

utenom det smertefulle, men han har makt til å gi oss styrke så vi kan komme oss gjennom det.

«Og makten og æren» – Gud fortjener ære, og avslutningen på Herrens bønn knytter tilbake til bønnen «La navnet ditt helliges». Vi bekrefter Guds storhet og opphøydhets, og gir Gud den ære han fortjener.

Amen

Fadervår rundes av med det lille ordet «Amen», som kan oversettes med «la det skje». Amen innebærer også en forsterkelse av hele bønnen; vi bekrefter og gjentar det vi allerede har bedt om.

*Per Anders Nordengen
er prest, foredragsholder og
samtaleveileder
p-nor@online.no*



Kristi himmelfartsdag, 1.mai 2008

Prekentekest: Hebr 2,5-9

Lesetekster: Ps 110,1-4; Apg 1,1-11

Av Marit Bunkholt

Fart til himmelen, tog på jorden

Oversikten over prekentekestene på www.kirken.no kommenterer ikke kollisjonen mellom himmelfartsdagen og 1.maifeiringen. Ofte blir den salgs kollisjoner fulgt av en «anbefaling fra kirkestyret» om hvilken anledning som skal prioriteres. 1. mai 2008 er tydeligvis udiskutabelt Kristi himmelfartsdag. Det er likevel et spennende og ikke unaturlig prosjekt å holde disse to dagene sammen, ikke minst når prekentekestene er fremmed og fra Hebreerbrevet. Jeg kommer tilbake til dette.

40. påskedag

Kristi himmelfartsdag er førtiende påskedag. Den har eksistert som festdag siden 300-tallet, og har som kjent også i våre praktiske og sekulære dager forsvart sin stilling som fritorsdag og ikke flyttbar til nærmeste søndag. Både bots- og bededag og Allehelgensdag er vel eksempler på helligdager med motsatt skjebne (hvis jeg ikke husker feil). Hva gjør himmelfarten i all sin særhet spesielt bevaringsverdig som torsdagfest? Kanskje tallet førti er for uimotståelig. Førtiende påskedag klinger godt i parallellitet med fasten på den andre sida av påsken. Selve himmelfartsfesten er ikke akkurat sentral i de fleste kristnes bevissthet. Samfunnet kunne sikkert hatt glede av de to dagene arbeidsinnsats som for mange går fløyten i det som fort blir himmelfartshelga, med muligheter for mer enn en dagstur.

Kristi himmelfart

Det går ikke an å tro på himmelfarten. Men det går an å tolke den. Den innleder fortellingen om apostlenes gjerninger, Apg 1,9, som er del av himmelfartsdagens vanlige prekentekest i 2. rekke (Apg 1,1-11). Innledningen til boka om apostelgjerningene tar opp igjen slutten på Lukasevangeliet. Også i Luk 24,51 fortelles det at Jesus «ble tatt opp til himmelen». Bøkene skrives godt etter Jesu oppstandelse, Jesus er borte, og et eller annet sted må han jo være. Lena Einhorn spekulerer spennende og innimellom overbevisende om at han har skiftet ham og blitt til Paulus i boka *Vad hände på vägen till Damaskus?* (2006). Det er vel likevel omtrent like sannsynlig som himmelfarten. Inn i sin tid var antagelig himmelfarten en helt OK løsning på problemet med Jesu fravær som oppstår en tid (selvsagt førti dager) etter oppstandelsen. Hva som er realitetene er en annen og mindre viktig sak. Slik kan det være også for oss, og vi kan gjerne bruke himmelfartsdagen til å snakke om det – altså snakke om hvordan vi skal forholde oss til den andre tidens fortellinger, bevare det viktige og leve med det fremmede.

Hebreerbrevet

Forfatterspørsmålet er uavklart og omdiskutert. Det var i tidlige tider uenighet mellom øst og vest i kirken hvorvidt Paulus kunne være forfatteren. Luther mente forresten at det var Apollos som skrev. *Dateringen* er heller ikke sikker, men må forholde seg til at brevet siteres i første Klemensbrev som ble forfattet på 90-tallet. Noen mener det kan være eldre enn år 70, siden det er såpass mange henvisninger til tempelet. *Formen* er forvirrende. Hebreerbrevet kalles brev men mangler tradisjonell brevform, det har ver-

ken åpningshilsen eller adressat. Det kan snarere se ut til å være en preken eller et slags foredrag. I ettertid kan det selvsagt likevel ha blitt sendt til noen som brev. *Innholdet* i brevet preges av stadige henvisninger og utlegninger av gammeltestamentlig tekst. Mange forbinder brevet med Melkisedek, og ikke uten grunn. Han framstår som en sentral skikkelse, et sammenligningsgrunnlag og forbilde for Jesu rolle nå. *Adressatene* til brevet er ikke kjent, men det ville nå være rart om de ikke var noen jødekristne. At de står på grensen til å miste troen virker også rimelig ut i fra brevets prosjekt.

Mange av opplysningene over finnes på Wikipedias side om Hebreerbrevet, men stemmer også godt med det jeg har sett på av kommentar- og innledningslitteratur. Jeg tar opplysningene med her som kort repetisjon for alle med like dårlig hukommelse som meg selv.

Teksten – første møte

Teksten framstod for meg som ganske uleselig og ugjennomtrengelig ved første gjennomlesning. Vi går rett inn i kapittel 2, uten fersklest kontakt (jeg ved første lesning, menigheten når den hører teksten lest) med viktige forutsetninger i foregående kapittel. Derfor: Skal teksten leses tror jeg den må følges av en preken med godt integrert og presentert eksegetisk arbeid. En eksegetisk ekskurs i prekenen kan dessuten bli morsomt og lærerikt hvis det ikke overdrives.

Første lesning og høring av teksten byr til tross for fremmedheten likevel på en gjenkjennelse for bibelkjente, og kanskje også for mindre bibelkjente. Forskjellen mellom de bibelkjente og -ukjente vil være at de har forskjellige muligheter for å sette navn på gjenkjennelsen. «Hva er da et men-

neske, siden du kommer det i hu». Mange har hørt det før, noen vil kanskje foreslå at det er Ibsen, andre vet godt at det er Salme 8. Gjenkjennelsen og ettertanken omkring hva det er man hører kan i seg selv gi stort frafall i den videre lyttingen. Det er flere faktorer som kan bidra til at teksten går inn det ene øret og fort ut igjen.

Hvis man lytter videre, tross undringen over hva det er man har hørt før, vil nok de fleste få med seg at det er noe med «å legge under», og kanskje også at engler nevnes. Både engler og underlegging er lansert i kapittel 1, og bør derfor løftes fram derfra som grunnlag for å tolke teksten. Teksten trenger sin kontekst – Hebreerbrevet som helhet og det første kapittelet i det.

Sum så langt: Dette er en tekst som er vanskelig å høre. Tilhørerne trenger hjelp.

Konteksten

Hebreerbrevet får sies å være tilstrekkelig presentert over. I det første kapittelet står omtrent følgende å lese:

1,1-3: Sterk trosbekjennelse til sønnen, og innplassering av ham i åpenbaringsrekkefølgen. Han er arving «over alle ting». Vers 3b knytter an til himmelfarten.

1,4-14: Argumentasjon for at Sønnen er større enn englene. Støtte i en rekke vers fra Salmenes bok, til sist fra Salme 110, som er lesetekst på Kristi himmelfartsdag, og som i kristne kretser gjerne ble knyttet til Jesus i samlesning med Salme 8 (som altså dukker opp i Hebreerbrevet kapittel 2).

2 1-4: Englers ord holdes opp mot «det vi har hørt» (v. 1), det som først ble forkynt av Herren (v. 3). Englers ord er gyldige, og disse nye ordene er enda mer gyldige. Her trekkes Gud inn som garant i v. 4, i kraft av tegn og under og kraftige gjerninger som

har skjedd. Og med dette står vi på terskelen til prekenteeksten, v. 5-9 i kapittel 2.

En av de raskt leste kommentarene (se under) oppsummerer: Kapittel 1 framstiller Jesu opphøydhed, mens kapittel 2 utlegger hans lidelses mening.

Teksten – andre møte, nå med kommentarstøtte

2,5: Verden er ikke lagt under englers herredømme. Verset binder sammen argumentasjonsrekkene i hhv. 1,5-13 (Jesus står over englene) og 2,6-16 (døden og lidelsen er ikke en underordnet posisjon).

2,6-8a: Med to endringer gjentas ganske ordrett v. 5-7 i Salme 8. Første del av vers 7 i salmen er kuttet ut. Og: «Du gjorde ham lite ringere enn Gud» er blitt til «En kort tid har du stilt ham lavere enn engler». Termen βαχύτι kan forstås både som «litt lavere enn» og «for en liten stund».

2,8b-9: Disse versene kommenterer Salme 8 på midrash-vis. V. 7a kommenteres i v. 9a, v. 7b i v. 9b, v. 8a i v. 8c.

Teksten kan leses som at brevskriveren bearbeider og imøtegår lesernes frustrasjoner, for at de skal holde ut til tross for disse.

Frustrasjon I: «Ennå ikke» i v. 8c.

Frustrasjon II: «Lavere enn englene» (han led og døde!) i v. 9a.

Bruken av Jesushistoria inn i Salme 8 forandrer salmen fra en feiring av menneskets utvalgte plass i skaperverket til en kristologisk hymne. Eller kanskje heller utvider lesningsmulighetene, gjør dem flere, i hvert fall to, og med rette to. Salme 8 kan leses som sant om mennesket og sant om Jesus, og de første kan lese sitt liv i lys av sistnevnte. Kanskje kan man til og med si at Jesus beviser at Salme 8 har hatt rett om

mennesket hele tida, styrker troen på at salmens budskap er sant.

En av kommentarene mine (Koester) mener at våre vers slår an tonen for hele Hebreerbrevet, og lanserer brevets hovedtema. Det er ikke, sier Koester, som mange mener, et brev som først og fremst innsetter Jesus som øversteprest på Melkisedeks vis. Brevet er skrevet for at menigheten ikke skal glemme (2,1-4), og det de ikke skal glemme er at Jesus er et menneskelig forbilde (jfr bruken av salme 8), men også at han har lidd en sakramental død (2,5-9).

Himmelfarten blir menneskelig?

Arbeidet med teksten, åpner den litte grann, slik den slags arbeid ofte gjør, heldigvis. Jeg ser noe menneskelig og viktig i en eldgammel midrash. Kanskje kan åpningene bli noen prekantanker. Jeg fant fire i farten.

Himmelfarten blir menneskelig? Kanskje er ikke himmelfarten annet enn døden. Oppstandelsen ikke annet enn troen. Jesus ikke mer enn et menneske. Men menneskene er så mye mer enn små – vi er kommet i hu, vi blir sett til, vi har ansvar, vi er lite ringere enn Gud. Igjen salme 8. Alt er sant og ikke mindre sant etter mennesket Jesus.

Man kan snakke om nærvær og fravær, og at dette ikke alltid er så enkelt som man tror. La «Nærast er du når du er borte» få møte Jan Erik Volds «Brått som et filmtriks, borte», og se hva som skjer.

Himmelfartens menneskelighet peker mot dagens dato, 1.mai. Vår tekst trekker himmelfarten mot jorda, mot det som skjer her og nå, det er nå troen og engasjementet og framtida står på spill. «Hebreerne» holder kanskje på å miste motet. Ingenting ser ut til å skje, alt legges ikke under Jesu

herrevelde, livet er stadig vanskelig. «Ennå ikke» (v. 8c) var sant da, og er sant nå. Men v. 9b kobler sammen herlighet og ære og det å lide døden. Lidelsen har en annen mening. Nå kjenner jeg at jeg kan nærme meg forherligelse av lidelse. Det vil jeg ikke. Men jeg vil at den skal være mer enn lidelse, jeg vil tro at håpet fins. Det kan man snakke om på 1. mai, en internasjonal kampdag.

Globalisering er det mye å si om, og er også et godt 1. mai-tema. Himmelfarten er et skritt på veien mot globalisering av den kristne tro, pinseånden styrker prosjektet og så er det i gang. På godt og vondt. Hva kan/bør globaliseres (om noe), og hva kan/bør ikke? Kontekstuell teologi og globaliserings tidsalder...

Salmer

Det er sjelden man synger salmene plassert på Kristi himmelfartsdag i salmeboka – nå gjør jeg et forsøk på å bruke dem. Og så litt «Kjærlighet og tjeneste» og 1. mai etter preika...

203

205

204

703

202

199

Kommentarer

William L. Lane: *World biblical commentary* bd. 47a (1991)

Craig R. Koester: *Hebrews, The Anchor Bible* (2001)

*Marit Bunkholt
er høgskolelektor og fung. rektor ved Det
praktisk-teologiske seminar
marit.bunkholt@teologi.uio.no*

6. søndag etter påske, 4. mai 2008

Prekentekest: Joh 17,9-17

Lesetekster: Sak 14,7-9; Ef 4,1-6

Av Sven Oppegaard

Noe av det som særlig slår en når en leser kollektbønnen for denne søndagen, er den radikale motsetningen mellom «verden» og «vi» som er lagt til grunn – som en udiskutabel forutsetning: «Da verden ikke kan tåle dette vitnesbyrd, men alltid står det imot, ber vi...»

Som vanlig med de tekststrekene vi fremdeles har, bygger kollektbønnen på evangelieteksten etter første rekke, i dette tilfellet fra Joh 15, hvor vi møter den johanneiske dualismen mellom de troende og de som skal forfølge dem – de som verken kjenner Faderen eller Jesus. Og vi møter denne dualismen også i vår evangelietekst: «Jeg har gitt dem ditt ord. Men verden har lagt dem for hat, for de er ikke av verden, liksom jeg ikke er av verden». I denne verden hersker djevelen (6,70), Satan (13,27) og «denne verdens fyrste» (14,30).

I hvilken grad gnostiske eller essenske modeller er bakt inn i dette, er et tema for seg. Uansett merker vi hvor langt det er frem til den konstantinske æra, for ikke å si frem til vår tids norske folkekirkeideologi.

Men nå er ikke «verden» bare et negativt begrep hos Johannes. Det refererer også til selve det skapte universet som er blitt til ved det guddommelige Ordet (1,10). Og den skapte verden, forstått i perspektivet menneskeheten, er det store objektet for Guds kjærlighet (3,16). Ved Jesu korsfestelse dømmes denne verdens fyrste (12,31) – for verdens skyld. Dermed er det livsrom i verden for de troende. Men ikke nok med det, også verden vil kunne skjønne at Jesus elsker Faderen, og at Jesus gjør hans vilje

(14,31), som er kjærlighet (13,34.21). I Gud er det livsrom også for verden – i verden. Den lille bibel (3,16) går i oppfyllelse.

I Guds kjærlighet er disiplene ett (v. 11). Med alle sine menneskelige forskjeller, svakheter, sjalusi og uenighet. Gud vil bevare dem, og de kan være ett midt i verden, likesom Guds sønn, også mens han levde i verden, var ett med den himmelske far. Dermed ledes våre tanker til økumenikkens lille bibel, 17,20-23. Og alle fire vers hører med til den, ikke bare v. 21b som altfor ofte siteres isolert.

Enheten av de troende som beskrives i Johannesevangeliet, er etter sitt teologiske innhold ikke bare et kirkelig prosjekt, men den treenige Guds egen enhet, en guddommelig enhet som Jesus disipler, og alle som kommer til tro ved dem, har del i. Virkelig del i. Midt i den verden som legger dem for hat vil de eie Jesu glede i fullt mål (v. 13), og de vil være helliget i sannheten, det guddommelige ords sannhet (v. 17).

Som kirke lever vi ikke for oss selv, for når vi er ett med den treenige Gud, har vi også del i Guds misjon i verden. For enhetens skyld, d.v.s. for kjærlighetens skyld. Når verdens smerte tiltar, med vold og motvold, terror og mot-terror, i en tilsynelatende ubrytelig dynamikk, er vi kalt til å leve i enheten og kjærligheten fra Gud. Demed kan ordet om forsoningen virke, i og for denne verden som Gud elsker – og som vi er døpt til å elske.

I oppsettet av salmeseddelen kan en f.eks. velge blant disse: NoS 703, 704, 705, 714, 721, 722, 728.

*Sven Oppegaard
er assisterende generalsekretær for
Mellomkirkelig råd
sven.oppegaard@kirken.no*

Mæland, Bård & Tomren,
Tom Sverre (red):

*Økoteologi – kontekstuelle
perspektiver på miljø og teo-
logi.* Trondheim: Tapir aka-
demisk forlag 2007, 293 s.



**BOK
MELD
ING** Bøker om økoteologi er fortsatt ikke
hverdagskost her til lands. Desto
gledeligere er det at teologer fra
Misjonshøgskolen gjør sitt for å bøte
på mangelen. Boka er et resultat av kon-
feransen om økoteologi som ble avholdt i
Stavanger våren 2007. Og nettopp derfor er
vel artikkelsamling eller konferanserapport
en mer dekkende betegnelse på produktet.
Og som konferanserapporter flest framstår
utgivelsen både i form og innhold som noe
sprikende.

Ett språk som viser seg allerede i løpet av
bokens første sider: Redaktørene henviser
til en økoteologisk flora av norske utgivelser
de siste førti år, mens Roald Kristiansen i sin
innledende artikkel på noe mer edruelig vis
konstaterer at det hittil er heller skralt med
teologiske arbeider om økoteologi på norsk
språkmark.

Ernst Baaslands artikkel om økoteologi-
ens bibelske grunnlag er grei og lettfattelig,
i velkjent stil. Magnar Kartveit spør så om
Moder Jord-tankens finnes i det gamle tes-
tamentet – og svarer nei. Sigurd Bergmann
utforsker deretter Åndens økologi og este-
tikk – og kommer bra fra oppgaven, men
ingen skal beskyldes ham for å skrive lett
tilgjengelig. Tom Sverre Tomren påpeker i
sin artikkel det legemlige ved Jesu vesen og
at syndefallet er noe som gjelder alle typer
relasjoner – også vårt forhold til naturen. Og
Bård Mæland skriver mest tankevekkende
(«økokrigen som en åndelig krise») og litt
klisjefyllt («kjøpesentrene som vår tids kate-

draler») om kjedsomheten som en årsak til
jordens forfall.

I all hovedsak består bokens bidragsy-
tere av teologer som tilsynelatende har lest
seg opp på økoteologiske problemstillinger.
Men etter noen gjennomlesning av noen
artikler skinner det forholdsvis klart igjen-
nom at flertallet av forfatterne ikke innehar
førstekompetanse på fagområdet. Også det
tverrfaglige vidsynet framstår som for-
holdsvis fraværende. Og bortsett fra noen
obligatoriske klassikere er det påfallende
hvor lite av både den kontinentale og den
engelskspråklige litteraturen de har gitt seg
i kast med.

Med brodd mot den økonomiske libe-
ralismen relanserer så Michael Northcott
metaforen om Kirken som Kristi kropp i et
forsøk på å ta relasjonene i skaperverket mer
på alvor. Det økofeministiske perspektivet
ivaretar Maria Jansdotter i sin analyse av
noen nyere svenske salmer, men det kan vel
ikke akkurat kalles pirrende lesning. Den en-
este av bidragsyterne som angis å ha natur-
vitenskapelig bakgrunn er Harald Olsen, men
tilsynelatende er artikkelen hans kommet
bort på veien til trykkeriet (sic!). Artikkelen
hans nevnes både i forordet, på omslaget og
i oppsummeringen, men i innholdsforteg-
nelsen eller i boka for øvrig er artikkelen
hans ikke å finne. Mer oppløftende er artik-
kelen til Kjetil Aano, som gjør et troverdig
forsøk på å vise hvordan misjonsbevegelsen
bør integrere økoteologien i egen misjonsteo-
logi. Likeså lovende er Ben-Willie Kwaku
Golos bidrag, som omhandler de afrikanske
kirkenes forhold til miljøutfordringene. Noe
indignert viser han hvordan kirkens klima-
fokus i Afrika nærmest er fraværende og
påpeker at den kulturelle kontekstualiser-
ingen, som i mange kirker er kommet gan-
ske langt, nå må gå et steg videre og også

inkludere en mer altomfattende økologisk horisont. Både på omslaget og i forordet gis det lovnader om teologisk nybrottsarbeid med henblikk på en økologisk fortolkning av den trinitariske teologi, men etter endt gjennomlesning er det ikke intuitivt innlysende hva dette skulle være. Et høydepunkt har boka likevel, nemlig Tore Johnsens artikkel – som gjør et overbevisende forsøk på å vise hvordan urfolks åndelige tradisjoner kan bidra til å gi både livet og teologien en mer grunnleggende økologisk visjon. Med begrepet «livets sirkel» fra indiansk filosofi viser han hvordan en antroposentrisk skapertro både kan og bør gis et mer panenteistisk og økologisk preg – og gir dermed lovende ansatser til et videre arbeid med en økoteologisk ekklesiologi.

Summa summarum: Til tross for en del forbehold er boka vel verdt en lesing. Og forhåpentligvis kan den stimulere til videre arbeid med både økologi, teologi og økoteologi. I ordenes rette forstand.

*Morten Kilde
er feltprest på Setermoen
mkilde@mil.no*