
Innhold

LEDER	«I Jesu navn da tungen gløder hos hedninger så vel som jøder».....	3
PINSE	Hvilken ånd er det som kommer på pinsedagen?	4
	<i>Av Gyrid Kristine Gunnes</i>	
	Preken på pinsedagen, 2006.....	8
	<i>Av Ellen Aasland Reinertsen</i>	
	Mange veier – felles mål? Religionsteologiske perspektiver.....	10
	<i>Av Notto R. Thelle</i>	
GRUNNLOVSDAGEN	17. mai, Wergeland og nasjonalisme.....	21
	<i>Av Dag Thorkildsen</i>	
	Gudstjenesteforberedelse til 17. mai.....	24
	<i>Av Fredrik Saxegaard</i>	
GUDSTJENSTE- FORBEREDELSE	Treeiningssøndag, 18. mai 2008	28
	<i>Av Oddbjørn Leirvik</i>	
RIKE BØNDER	2. søndag etter pinse, 25. mai 2008.....	32
	<i>Av John Egil Rø</i>	
	Veien til lykke	35
	<i>Av Torbjørn Røe Isaksen</i>	
GUDSTJENESTE- FORBEREDELSE	3. søndag etter pinse, 1. juni 2008	40
	<i>Av Åste Dokka</i>	
	4. søndag etter pinse, 8. juni 2008	45
	<i>Av B. Lennart Persson</i>	
STIGMA OG INNSTIFTENDE HANDLINGER	Slike kvinner som bryter ekteskap (5. s.e. pinse)	49
	<i>Av Hege Hovland Malterud</i>	
GUDSTJENESTE- FORBEREDELSE	Aposteldagen, 22. juni 2008	52
	<i>Av Ingemar Thorin</i>	
BOKMELDING	Tore Johnsen: <i>Jordens barn, Solens barn, Vindens barn.</i> <i>Kristen tro i et samisk landskap</i>	54

«I Jesu navn da tungen gløder hos hedninger så vel som jøder»

Det er pinsetid og Grundtvig kan få tungene til å gløde hos både Gud og hvermann.

Pinsetid minner oss om at ordene om Gud er sluppet løs. Peter proklamerer ivrig i sin etter hvert så berømte tale i Acta 2 at Ånden utøses over alle mennesker. Sønner og døtre, unge og gamle, slaver og slavekvinner skal tale profetisk – de skal alle få komme til orde, og la sine egne erfaringer få prege ordene om Gud og virkeligheten.

Når ordene om Gud er sluppet løs, mister man samtidig kontrollen. Alminnelige mennesker myndiggjøres til å snakke selv og få definere virkeligheten på sine måter. Å inkludere andre i talen om Gud, er å gi fra seg makt – for dem som først kontrollerte talen og hadde ordene om Gud i sin makt. Paradoksalt nok er det et slikt under som er startskuddet for den kristne kirke. Kan dette lære oss noe om at det å være kirke ikke dreier seg om å eie talen om Gud, men om å inspirere flere til å bidra med sine ord, fortolkninger og erfaringer? For NNK er dette vesentlig – vi er jo et blad som nettopp beskjeftiger oss med prekenkom-

mentarer og ord om Gud. For oss er det et uttalt mål å stadig inkludere flere mennesker i talen om Gud og verden. Vi vil la forskjellige erfaringsbakgrunner få møte søndagens pretekster.

Et lite, men stort apropos: I pinsefortellingene møter vi ideen om en *demokratisering* av ordene om Gud og verden. I så måte passer det godt at regjeringens sårt etterlengtede stat-kirke-utredning og kirkedemokratiutredning skal behandles denne våren – nettopp i pinsetiden! La oss håpe det ikke bare forblir en tilfældighet, men at litt av pinseåndens demokratiske, egalitære og radikale ildtunger får brennmerket noen av de politiske føringene som disse prosessene vil resultere i.

Tilbake til pinsen. Pinsens budskap og demokratiseringen av gudsordene gir perspektiver på og håp om mangfold. Pinsens språklige mangfold og kakofoni av ord framstilles ikke som et nødvendig onde – som en konsekvens av fallet eller Babels tårn – men som noe godt og villet. Med pinsen bekrefte mangfoldet som en kirkelig ressurs! (Og det kunne saktens vært kirkens bidrag inn i mangfoldsåret.) Men hvis vi slår fast at mangfold er en kirkelig ressurs, må vi også spørre oss om mangfold er noe godt i seg

selv. Det er det vanskeligere å svare et ubetinget ja på. Sigrid Undset skriver tankevekkende et sted om en kirke som aldri har sagt at en ting er god fordi den er ny eller god fordi den er gammel, men verdsetter brødet som ferskt og vinen som gammel. Ordene hennes er treffende fordi de tegner et bilde av en kirke hvor ikke noe defineres som godt fordi det er gammelt eller nytt, men fordi, og bare hvis, innholdet er bra. Ordene om Gud, de ferske og nye så vel som de gamle, må altså vurderes ut fra sitt innhold. Og denne vurderingen er det i god pinseånd flere som må være med på!

Sven Thore Kloster

Hvilken ånd er det som kommer Pinsedagen?

Ånden sett i lys av Peters bruk av profeten Joel

Av Gyrid Kristine Gunnes

Pinsen er markeringen av at Den hellige ånd kommer til disiplene og at kirken grunnlegges. Tunger av ild setter seg på hodene til disiplene. De talte på fremmede språk i møte med forvirrende og forundrete fremmøtte jødene fra mange land (Acta 2,1-12). Hvordan fortolker Peter pinsehendelsen i sin tale (2,14a-36)? Hvilken kirke er det ifølge denne fortolkningen som grunnlegges 1. pinsedag? Denne teksten er en refleksjon over disse spørsmålene i lys av Peters bruk av profeten Joel i denne talen (2,17-21), med særlig vekt på versene 17 og 18.

Man kunne tenkt seg at Peters tale ville vært et forsøk på å avdramatisere tungene og ilden. Han kunne forsøkt å sy pinsehendelsen mest mulig motstandslost inn i den jødiske tradisjonen han selv og hans lyttere sto i. *Nå har det vært nok blod, død og oppstandelse*, kunne Peter ha følt – og med god grunn. *La oss bli en ufarlig liten retning innen jødedommen. La oss slutte å provosere.*

Men Peter gjør det motsatte. Når han skal forklare pinsehendelsen, starter han riktig nok med å knytte hendelsen an til

tradisjonen, ved å fortolke det som skjer i lys av Toraen. Men, som Helge Kvanvig viser: Skriftstedet fra profeten Joel, er et av de mest radikale og provoserende utsagnene i hele Toraen.¹ Skriftordet sier: Gud skal utøse sin ånd. Det skal tales profetisk. Noen skal ha drømmer og syner. Men over hvem skal denne ånden komme? Ikke loven eller dens fortolkere, eller de skriftlærde. Ikke over fariserene. Ånden skal strømme over sønner og døtre, de gamle (vers 17) og trelle og trellkvinner (vers 18). Dette var ifølge Kvanvig de gruppene som i agrarsamfunnet hadde lavest verdi. At Guds ånd kommer til de gamle og de unge er følge Kvanvig en myndiggjøring av de umyndige. Det er en måte å si at nettopp hos de unyttige, de som er produksjonsmessig støy – hos dem finner man Guds ånd. Det er til dem man må gå hvis man vil høre profetier og drømmer.

Å si at Guds Ånd kommer til trelle og trellkvinnene, er å si at det er hos dem hvis

1 Kvanvig, Helge: Treet og byen: foredrag og kristen tro og diakonal utfordring. Diakonhjemmets høgskolesenteret. Oslo, 1996.

kropper er redusert til å være bruksting for andre, nettopp der kommer Gud til syne. Ved å bruke Joel-sitatet i sin forsvarstale sier Peter: Dette er den Ånd disiplene har mottatt på pinsedagen.

I Peters historiske kontekst kan bruken av dette skriftstedet forstås som en måte å belegge det som hadde skjedd teologisk. Peter og disiplene kom ikke fra presteslekter og de hadde på ingen måte de skriftlærdes teologiske kompetanse. Joel-sitatet er en måte å si: «At Guds ånd kommer til oss, fattige fiskere, er ikke et brudd med vår tradisjon, men en oppfyllelse av den.»

Hva betyr det for dagens ekklesiologi at Peter brukte Joel for å forklare pinseunderet? I mine øyne kan man anlegge tre perspektiver på dette:

For det første: *Guds ånd kommer nedenfra.*

At Gud og Guds ånd velger ut marginene, er ikke en grep som avsluttes med urkristendommen. Frigjøringsteologiens tanke om at de marginaliserte har et epistemologisk privilegium hviler på ideen om at Gud også i dag blir synlig i mennesker som av strukturelle, økonomiske og politiske grunner er tvunget til å leve i samfunnets randzone. Historisk sett betyr dette at Guds ånd ikke først og fremst blir synlig i den tradisjonelle fortellingen av kristendommens historie, i kirkehistorien, liturgihistorien, eller i teologihistorien. Ånden kommer fra og taler gjennom de marginale, nedenifra, fra de skjulte og glemte sidene av historien. Dette innbyr til et konfliktperspektiv på tradisjonen og historien, et perspektiv hvor man må differensiere mellom ulike stemmer langs en akse av makt og avmakt. I et nåtidig perspektiv betyr dette at teologiske problemstillinger må prøves etter i hvilken grad

de er frigjørende for mennesker som lever i samfunnets marginale områder. Kanskje er dokumenter som *Veien til Damaskus* og *Agapedokumentet* – tekster skrevet av kristne i sør til kristne i nord – nettopp oppfyllelsen av Joels og Peters profetier.

For det andre: *Guds ånd kommer ikke bare nedenfra, men også utenfra kirken*

At sønner og døtre, de gamle og trellkvinner mottar ånden betyr ikke bare et nedenifra-perspektiv på kristendommen i fortid og samtid. At Guds ånd taler fra disse stedene kan også bety at Ånden ikke kommer fra det som er definert som det religiøse sentrum, men fra utkantene, fra de stedene vi ikke ville forvente det, fra det uventede. Ånden er ikke bare det som tiltaler kirken nedenfra, men også det som tiltaler kirken utenfra.

At det som kalles Gud, kirken, og kristendommen våger å la seg tiltale utenfra, er en måte å forså hva inkarnasjonen er. Den kroppsliggjorte Gud er en Gud som ifølge evangeliene må lære – gjennom samtaler med mennesker – hvordan man skal være Gud, hva som er riktig messiasatferd. Fortellingen om den kanaeiske (dvs. ikke-jødiske) kvinnen som kommer til Jesus for at han skal helbrede datteren hennes, setter dette på spissen. Jesus avviser henne to ganger, men han gir seg til slutt. I min preken på 8. mars 2008 i Sofienberg kirke sa jeg:

«At Gud selv utfordres av den kanaeiske kvinnen og endrer mening destabiliserer hvem som kan påberope seg å snakke på vegne av Gud, hvem som eier Gud. Det betyr at kanskje bor ikke Gud i kirken, men i busskurene, på hospits. Kanskje er Gud ikke engang kristen?

Gud blir synlig i nestens ansikt, ikke i krusifikser. Gud metter oss i daglige smil

og varme fra medmennesker, ikke bare ved nattverdsbordet. Fordi Gud ble menneske og på denne måten lot seg utfordre av menneskers liv og kår *er Gud den som i dag tiltaler kirken utenifra*. Det sekulære er derfor ikke det religiøses motstander, men Guds venn, Guds likeverdige samtalepartner.

Kvinnebevegelsen har vist dette med all mulig tydelighet. Kirkene har ikke gått foran i kampen for kvinners likestilling og likeverd. Tvert imot.

Men i lys av fortellingen om den kanaaniske kvinnen som utfordrer Jesus og Jesu omvendelse, er den sekulære dagen 8. mars ikke bare kvinners kampdag. Dagen er Guds kampdag – den dagen da Gud, gjennom det sekulære, taler til kirke og samfunn med krav om likeverdighet og rettferdighet på tvers av kjønnskapse og politiske grenser.

Gudsriket realiseres ved hjelp av den sekulære kampen for likestilling, i fagforeninger, organisasjoner og avispalter. Dette er det allminneliges transcens. Dette er hverdagens hellighet. Dette er Guds gave til oss: At gudsriket brer om seg, når våre liv er liv frigjorte fra tradisjonens undertrykkelse og ansvarliggjort for en kjent eller ukjent neste.

Den kjønnsnøytrale ekteskapsloven er en byggestein i dette gudsriket. Hvis Den norske kirke hadde hatt ører til å høre og øyne til å se gudsriket bryte fram med, ville svaret på gudsrikets fordring vært å trygle om å bli underlagt likestillingsloven, ja, innføre strengere retningslinjer mot diskriminering på bakgrunn av kjønn og seksuell legning enn det det sekulære samfunn gjør.

Kirken vil ha Kristus til herre. Men den har ikke skjønt hva det vil si å ha en herre som går i dialog med og lar seg utfordre av kvinner som kommer og roper og sier at Gud selv tar feil.»

Ånden kommer ikke bare nedenifra, men er også den som – i likhet med den kanaaniske kvinnen – taler til kristendommen *utenifra*. Ånden er derfor den bevegelsen som destabiliserer forestillingen om det kristne og det sekulære som atskilte kategorier. På denne måten er Ånden med på å forhindre at det kristne mugner i selvtrettferdighet og ideologisering av kontekstuelle responser på samfunnsproblem (forbud eller skepsis mot alkohol i et samfunn med stort alkoholmisbruk, forbud mot sex før ekteskapet i et samfunn uten tilgang på prevensjon og fravær av offentlige støtteordninger for enslige mødre). Eller av bestemte måter å lese en bibeltekst på (motstand mot homofili). Ånden er den som, lik den kanaaniske kvinnen, destabiliserer det og de religiøses forestillinger om hvem Gud er og om hva som er kristent. Ånden tvinger kirken til å bryte ut av disse forestillingene og insistere på at ingen, heller ikke kirken, kan reservere seg mot kritikk fra det sekulære under henvisning til at det religiøse tilhører en sfære som er utilgjengelig for det sekulære.

Før det tredje: *Ånden viser oss ikke bare den andre, men den tredje.*

Hvis det er sant, som Peter sier, at også trellkvinnene skal se syner, betyr dette at kristendommen har en rem av revolusjon i huden. Sagt inn i år 33 etter Kristus, var påstanden om at trellene og trellkvinnene skal overstrømmes med Guds ånd, en måte å radikalt reforhandle hvem som hadde menneskeverd og hvem som ikke hadde det. Også de som var definert ut, fratatt all kroppslig og intellektuell integritet, også de som kan selges som en vare, er bærere av Guds bilde og Guds ånd. I et nåtidig perspektiv betyr dette, at selv om gudsånden kan tale til kir-

ken gjennom det sekulære, er dette ikke det eneste som skal sies om forholdet mellom Guds ånd og det sekulære. Det sekulære er nettopp det stedet hvor noen mennesker kalles slaver og herrer, kalles statsborgere eller flyktninger. Det sekulære kan, i likhet med kirken, være åstedet for stor urett. Det sekulære, det vanlige og allminnelige, viser oss omsorgen for vår neste, hvordan den andre bærer våre liv i sine hender, og hvordan vi bærer den andre i vår hender. Men det sekulære er også det som lærer oss å vende blikket bort: *Noen er mer nestener enn andre*. Få steder kommer dette til uttrykk tydeligere enn når tiggeren skriver på plakaten sin: «Jeg er norsk». Ved å skrive denne setningen har tiggeren gjennomskuet medfølelsens økonomi innenfor et avgrenset nasjonalt fellesskap: «Hjelp meg med penger, ikke rumeneren som sitter på neste gatehjørne. Ikke fordi det er mer synd på meg enn på henne, men fordi jeg er norsk». Men ifølge Peter kommer Herrens dag når de som er definert ut – slaverne, tjenerne, flyktningene og asylsøkerne – igjen defineres innenfor, som likeverdige og som innehavere av de samme rettighetene som alle som er definert innenfor nasjonalstatens fellesskap. Det sekulære er derfor ikke bare kirkens venn og Guds overraskende talerør. Det sekulære trenger også å utsettes for kritikk. Den Gud hvis ånd også taler gjennom trelle viser oss derfor ikke bare *den andre* – den nesten som ligner på oss selv – men den også *den tredje*, den som kulturelt, religiøst og sosialt sett er en fremmed. En kirke som er gjennomstrømmet av den ånd Peter talte om på 1. pinsedag, er ikke en kirke som er fornøyd med å være sermonimester i velferdsstaten og en videfører av norsk kulturhistorie i en uendelig mengde riter som dåp, konfirmasjon, prinsessebrylluper og julegudstjenester. Ånden

som gjennomstrømmer pinsedag henter oss tilbake til *alvoret* i å være kirke: Å være kristen kirke gir ingen rom for å forstå kirken som en formidler av norsk folkløse og kultur. Dette er å leke kirke, og å få flest mulig til å være med på leken for å legitimere kirkens eksistens i samtiden og fremtiden. Å være en kirke som en gjennomstrømmet av Ånden, er å våge upopulariteten, våge ord og riter om Gud som bryter med alterbøkene og tradisjonene, hvis disse bedre enn i dag kan sette oss i stand til å se og lytte til trelle og trelkvinnens stemmer. Tolket ekklesiologisk, kan man hevde at Peters bruk av Joel-sitatet viser oss at det ikke er kirken *i seg selv* som grunnlegges pinsedag, men *den* kirke som bygger på og ledes av den Ånd som utfordrer både pietismens frykt for det sekulære, men også folkekirkens heimfødthet og selv gode metthet.

*Gyrid Kristine Gunnes er kapellan i Hamar domkirke
gyrid.kristine.gunnes@kirken-hamar.no*

Preken på pinsedagen

Vardåsen kirke 4. juni 2006

Av Ellen Aasland Reinertsen

Det står skrevet hos profeten Joel i det 3. kapittel:

En gang skal det skje at jeg utøser min Ånd over alle mennesker. Deres sønner og døtre skal tale profetord; de gamle blant dere skal ha drømmer, og de unge skal se syner. Selv over treller og trellekvinner vil jeg utøse min Ånd i de dager. (Joel 3:1-2)

Dette hellige evangeliet står skrevet hos evangelisten Johannes, i det 20. kapittel:

Det var om kvelden samme dag, den første dagen i uken. Av frykt for jødene hadde disiplene stengt dørene der de var samlet. Da kom Jesus; han sto midt iblant dem og sa: «Fred være med dere!» Og da han hadde sagt det, viste han dem sine hender og sin side. Disiplene ble glade da de så Herren. Igjen sa Jesus til dem: «Fred være med dere! Som Far har sendt meg, sender jeg dere.» Så åndet han på dem og sa: «Ta imot Den hellige ånd». (Joh 20: 19-22)

En gang skal det skje

roper profeten Joel ut i teksten vi hørte for en stund siden. Gamle, dunkle profetord om Gud som skal utøse ånden sin over menneskene. Det profeten fra gammel tid snakker om, er ganske så revolusjonerende. Guds ånd skal ikke bare komme over de flinke, de vellykkede og gode, men over *alle*. Slaver og kvinner, som var på bunnen av samfunnet, får ånden, de som er alt for unge og alt for gamle skal lede an.

En gang skal det skje.

Evangeliefortellingen i dag bringer oss med tilbake til tida like etter påske.

Disiplene sitter bak låste dører og er redde. Det de må ha frykta mest av alt er skjedd. Jesus, vennen deres, helten, han de stolte på og trodde på, er blitt drept. Med han er håpene døde. De må ha håpet at han skulle befri dem fra romerne som hadde okkupert landet deres, at han kunne skaffe dem et bedre liv og at han hadde et eller annet med Gud å gjøre. Nå er han død. Hva skal skje med dem nå?

Før Jesus døde, hadde Jesus sagt til disiplene at han måtte gå bort, forteller

Johannesevangeliet. Men han hadde også fortalt at når han ikke lenger var sammen med dem, skulle de ikke bli alene og forlatt. Han skulle be Gud sende noen til dem. En hjelper eller talsmann, sa han. Han snakket om sannhetens ånd. Denne hjelperen skulle bli hos dem for alltid. De gamle profetordene vekkes til live igjen. *Snart skal det skje!*

Men nå er Jesus død, og det ser ut som om *ingenting skjer*. Jeg kan tenke meg at disiplene er ganske motløse og tvilende der de sitter bak dørene de har låst.

Så, plutselig, står han der, Jesus, midt i rommet. Og han sier til sine slitne, motløse disipler: «Fred være med dere!» Og så puster han på dem og sier: «Ta imot Den Hellige Ånd!»

I en av skapelsesberetningene i 1. Mosebok leser vi at da Gud skapte mennesket, så pustet Gud *livspust* inn i nesa på det, slik at mennesket selv fikk pust og liv.

På både hebraisk, som Det gamle testamentet er skrevet på, og på gresk, som Det nye testamentet er skrevet på, er pust og ånd samme ord. Vi kjenner det fra norsk også: Ånd og Ånde.

Ved skapelsen blåses Guds ånd inn i mennesket og gir det ånde. Den første pinse blåser Jesus Den Hellige Ånd inn i disiplene og gir dem ånd og liv på nytt.

Disiplene blir beåndet. Ordet for *ånd* på tysk er *geist*. Vi kjenner det igjen fra ordet *begeistring*. På engelsk (mer folkelig enn å bruke latin...) er ånd *spirit*. Det kjenner vi igjen i *inspirasjon*. Å bli fylt av ånden, eller *beåndet*, må være å bli *begeistra* eller å bli *inspirert*.

Inn i de redde og desillusjonert disiplene blåser Kristus sannhet, nytt liv og ny iver. Nå er de ikke alene lenger. De blir beåndet, begeistret og inspirert, får nytt mot og ny tro.

Vi feirer pinsefest i dag. Det liturgiske fargen er rød, som dere ser her på stolaen min: Rød er ildens farge, gløden, iveren, kjærligheten, begeistringa og motivasjonenes farge.

Kan alle nå puste dypt inn?

Pusten vår er den samme livspust som det fortelles at Gud blåste inn i det første mennesket. Skapelsens ånd er ennå virksom når Gud denne våren nok en gang blåser liv i naturen. I dåpen fikk vi Den Hellige. Gud sender ennå sin talsmann som alltid skal være hos oss. Dette under skjedde med dåpsbarnet NN i dag.

Kristus hilser ennå vennene sine med «fred være med dere!» I dag i gudstjenesten hørte dere denne hilsenen ved starten av Gudstjenesten, NN fikk den samme hilsenen etter at han var blitt døpt. Seinere i dag vil dere få høre det under nattverden og velsignelsens «Herren løfte sitt åsyn på deg og gi deg fred!» er noe av det siste dere får med dere ut av kirka.

Nå skjer det! Den oppstandne Kristus kommer til oss og puster sin ånd på oss, både til troende og tvilende, til dem som er fulle av krefter og dem som har mistet motet; gir oss tro og nye krefter og går med oss når vi sendes ut av kirka, med nytt mot til alle de oppgavene livet gir oss.

Ære være Gud, Skaperen, Frigjøreren og Livgiveren, som var, er og blir, én sann Gud fra evighet og til evighet. Amen.

*Ellen Aasland Reinertsen er kapellan i Torshov kirke i Oslo
ellen.aasland.reinertsen@oslo.kirken.no*

Mange veier – felles mål? Religionsteologiske perspektiver

Av Notto R. Thelle

Temaformuleringen for denne artikkelen kan oppfattes på ulike måter. Noen vil se det som en bekjennelse til at alle religioner er ulike veier til det samme målet. Andre vil se spørsmålsteget som en polemisk kommentar: Med hvilken rett sier man det i så fall – er det egentlig så sikkert at religionene søker det samme målet?

Religionsteologi?

Temaet inviterer til en refleksjon om de siste tiårenes forsøk på å utvikle religionsteologiske modeller som redskap for videre bearbeidelse, et rammeverk som hjelper oss til å orientere oss og se hvor vi hører hjemme teologisk. Jeg skal gi noen peilinger, men kommer ikke til å servere noen religionsteologisk fasit. Den har ingen!

Jeg innrømmer litt motvillig at jeg er i ferd med å gå trett av religionsteologien. Det betyr ikke at jeg mener at møtet med andre religioner ikke er viktig. Det betyr ikke at den nye religionspluralistiske situasjonen i Norge ikke har konsekvenser for vår måte å

drive teologi på. I mine forelesninger har jeg ofte minnet studentene om forandringene i samfunnet ved et par observasjoner fra min egen studietid på 1960-tallet. Da var det én muslim i Norge, og én buddhist. Yoga var nesten ukjent. Østen var en eksotisk interesse for spesielt interesserte. Nå er Norge blitt et multireligiøst samfunn, ikke bare på grunn av innvandring, men fordi etniske nordmenn har fått et helt repertoar av alternativ spiritualitet, fra klassiske «verdensreligioner» til utallige former for alternativ spiritualitet, i tillegg til en sekularisme som antagelig er langt sterkere enn vi ofte tenker over.

Kirken vet det i teorien, og begynner så smått å få litt praksis. Vi taler om å møte den åndelige lengselen; selv kirkelige establishment er i ferd med å få strukturer for møtet med andre religioner, helt ned på menighetsplanet. Det er viktig. Vi har fått professorat i interreligiøse studier, utenkelig for noen år siden. Men jeg er redd for at teologien, sånn i sin alminnelighet, ennå ikke er kommet dit at vi tar konsekvensene av dette. Jeg er vel en av dem som aller ivrigst har forsøkt å motivere Det teologiske fakultet til å ta den

1 Artikkelen er basert på et foredrag ved TF/PTS-kurset "Tabu eller bylgje", 13. februar 2008.

teologiske refleksjonen om religionene på alvor, ikke bare som en interessant tematikk ute i teologiens randsoner for de spesielt interesserte, ikke bare som en del av et teologisk prolegomenon i behandling av åpenbaringsteologien, ikke bare som en tekst blant mange andre, men som et anliggende for alle de sentrale teologiske hovedtemaene: gudslæren, skapelsesteologien, kristologien, soteriologien, pneumatologien, ekklesiologien, eskatologien, åpenbaringsteologien, *and you name it*. Ens holdning til andre religioner har direkte konsekvenser for hele teologien. Og mange av dem som går inn i tematikken, opplever en grundig rystelse, en «shaking of the foundations» som Paul Tillich formulerte det. Og – vice versa – det man sier og tenker om de klassiske hovedtemaene i teologien, får konsekvenser for religionsteologien.

Når jeg likevel antyder at jeg kjenner en viss trettthet ved religionsteologien, er det fordi den i stor utstrekning har fungert i et abstrakt rom, som teologisk modelltenkning, ikke utfordret av og inspirert av konteksten, ikke basert på erfaring og innsikt ansikt til ansikt med andre mennesker, miljøer og konkrete utfordringer. Det er gledelig at noen etter hvert gjør slike erfaringer, ikke minst på menighetsplanet, i skolen og i hverdagsdialogen, men bortsett fra enkelte unntak har *fagteologien* holdt seg på teoriplanet.

Religionsteologiske modeller og deres begrensninger

Jeg skal ikke plage dere i detaljer med religionsteologiske modeller. Det har versert mange ulike forsøk på å beskrive ulike tankemodeller, og mange har vært borti disse. Den som mest energisk har forsøkt å strukturere og tilrettelegge dette pedagogisk, er

Paul F. Knitter, som gjorde et pedagogisk pionerarbeid i boken *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*.² Der gir han en grundig og forholdsvis balansert oversikt over ulike modeller, samtidig som han ikke skjuler sin egen grunnholdning. Knitter har senere forsøkt å beskrive sine modeller i det mer dynamisk språk og viser mer av mangfoldet i boken *Introducing Theologies of Religions*.³ Her bruker han kategoriene «replacement», «fulfillment», «mutuality» og «acceptance» for å beskrive ulike religionsteologiske modeller.

Det følgende er bare noen stikkord for å minne om de mest vanlige religionsteologiske kategoriene eller modellene.

Eksklusivitet eller eksklusivisme er former for teologisk tenkning som markerer kristendommen som eneste frelsesvei. Det kan utfoldes ekklesiosentrisk som i den tradisjonelle romersk-katolske lære om *extra ecclesiam nulla salus* (ingen frelse utenfor kirken), der kirken er som en Noas ark der alle som ikke er i arken går til grunne. Eller det kan utfoldes kristosentrisk: Det er ikke frelse i noen annen enn Kristus, alle som ikke omvender seg og tror på Kristus, går fortapt. Det er mange modifikasjoner av slike former for eksklusivitet, men det er ingen tvil om at en slik eksklusivisme har vært et ledende motiv i kirkens misjonsarbeid, både i romersk-katolsk og protestantisk sammenheng.

Inklusivitet eller inklusivisme står for et helt register av teologisk tenkning som på ulike måter gir rom for andre religioner i Guds virksomhet i verden. I romersk-katolsk teologi har det fått konsekvenser for

² Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.

³ Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.

eklesiologien. Man anerkjenner at Guds nåde er virksom også utenfor kirken, Kirken har nådens fylde og er selve redskapet for Guds frelse, men andre kirkesamfunn og andre religioner har mer eller mindre av nådens forvandlende kraft og kan derfor ikke utelukkes. En måte å formulere dette på er å erstatte *extra ecclesiam* med *sine ecclesiam* (uten kirken): Ingen frelse uten den romersk-katolske kirke. En grafisk fremstilling vil derfor tegne kirken som den innerste sirkelen som har fylde av Guds nåde, men den er ikke lukket: Utenfor er der konsentriske sirkler av kristne kirker og kirkelignende institusjoner, jødedom, islam og andre monoteistiske religioner, og videre utover til andre religioner og mennesker av god vilje, og helt ytterst «menneskeheten». Noen radikale katolske teologer tar konsekvensen av denne nye åpenheten og spør: Hva skal vi så egentlig med kirken i det hele tatt.

Både i protestantisk og katolsk sammenheng har man ulike former for kristosentrisk inklusivitet. Man fastholder Kristus som den eneste vei til frelse, men Kristus er ikke lukket inne i den kristne kirke eller i den bibelske åpenbaring. En av de vanligste formene for denne tenkningen har vært ulike former for oppfyllelsteologi. Slik Kristus ikke kom for å oppheve loven og profetene, men for å oppfylle dem, er heller ikke andre religioner opphevet med Kristus, men har på ulike måter forberedt hans komme, og Kristus blir oppfyllelse av de forventningene religionene har skapt. Det kombineres ofte ulike former for logos-kristologi, eller skapelsesteologisk trinitetsteologi, og forstår Kristus som nærværende og virksom gjennom alt det skapte (se min skisse i et senere avsnitt).

En tredje modell kalles av og til pluralistisk eller teosentrisk modell, og er i vir-

keligheten ofte en monistisk pluralisme. En av de som med størst kraft har fremmet en slik tenkning er den engelske religionsfilosofen John Hick, blant annet i boken *God Has Many Names*.⁴ Hans teosentrisme er polemisk rettet mot den kristosentriske tendensen i kristen teologi, og han taler om en kopernikansk revolusjon: slik man oppdaget at planetene ikke dreide seg om jorden, men om solen, må teologien oppdage at den har et annet sentrum, nemlig det guddommelige mysterium, the ultimate real, og at denne ultimate virkelighet omtales med mange navn. Tilsvarende former for pluralisme finner man i mange andre religioner, ikke minst i Østen, men også i mange former for mystisk religiøsitet eller filosofiske tanker om en «perennial wisdom»: en innsikt og gudserfaring som kommer til uttrykk i ulike former og med ulike navn. Overført på religionene, vil man si at i det ytre er religionene ulike og til dels mostridende, men den indre dimensjonen i alle er rettet mot det samme skjulte sentrum, det guddommelige mysterium.

Mange kritikere stiller spørsmål om dette egentlig er pluralisme. Er det ikke heller en ny form for universalisme som forneker de ulike religionenes annerledeshet og tolker dem inn i en felles forståelsesramme de ikke uten videre kjenner seg hjemme i. Ikke minst har kritikere fra den tredje verden opplevd John Hicks pluralistiske universalisme som en ny og mer raffinert form for vestlig åndelig imperialisme.⁵

I stedet for slike former for teosentrisk pluralisme foretrekker derfor mange en pluralisme som tar ulikhetene på alvor. Religioner kan ikke defineres ut fra en fel-

4 London: Macmillan Press, 1980.

5 *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. Gavin D'Costa, Maryknoll, NY: Orbis Books 1990.

les mal, men må forstås ut fra deres særegne karaktertrekk. De er inkommensurable eller inkompatible. Selv de samme ordene kan vise til en annerledes virkelighet. Frelse er ikke nødvendigvis det samme for en kristen og en buddhist, eller for en hindu eller muslim. Man kan ikke tale om «frelse» i entall (*salvation*), men om frelser i flertall (*salvations*), slik det programmatisk uttrykkes i Mark Heims *Salvations: Truth and Difference in Religions*.⁶ En slik pluralisme er nyttig memento til den utbredte villigheten til å si at alt dypest sett er det samme. Er det så opplagt at ulike men lignende erfaringer og begreper står for det samme: nirvana og Guds rike, bønn og meditasjon, oppvåkning og omvendelse, Allah og Gud, eller tilsvarende kategorier?

For kristen religionsteologi betyr dette at man rett og slett må akseptere pluraliteten, om man liker den eller ikke. For noen oppleves det positivt, som en ny frihet for teologien. Slik andre religioner har rett til å dyrke sin særegenhet, kan også kristen teologi være fri til å markere sin særegenhet uten hele tiden å måtte skjele til andre ideologier, filosofier eller religioner.

Det er ikke noe så praktisk som en god teori. Det er viktig å utvikle tankemodeller som redskap for egen refleksjon. Kategoriene kan hjelpe en til å klarne tankene, men de har sine tydelige begrensninger. Frustrasjonen oppstår når noen spør hvor en så plasserer seg selv. Da må jeg selv si: Det kommer an på hva en spør om, det kommer an på tema, kontekst, hvem som spør og i hvilken hensikt man spør. Jeg tenderer nok oftest i retning av visse former for inklusivisme, men kan også være ganske pluralistisk, og av og

til tydelig eksklusivistisk. Modellene passer ikke uten videre.

Svakheten ved mye av denne typen modelltenkning er at man diskuterer religion som om hver og en er et avsluttet hele, en organisatorisk enhet, et læresystem, én enhetlig og sammenhengende fromhetstradisjon med navn som buddhismen, hinduismen, islam, kristendommen, jødedommen. Da er det er ikke nødvendigvis religionene i deres virkelige skikkelse man diskuterer, men lærebøkens religioner, abstraksjonene. Virkelig religion er noe langt mer diftust, den utfolder seg i kultur og folkeliv og dagligliv, og har ofte ikke særlig med lærebøkens beskrivelser å gjøre.

Vanlige folk befinner seg ikke i lærebøkene eller læresystemene, men i mangfoldige virkeligheter. Og de utvikler ofte sin egen religionsteologi, ikke som teoretisk modell, men som folkelig visdom, bondevett: vi er forskjellige, men vi må leve side om side. Religionene er ikke klart avgrensede størrelser, de fleste er i virkeligheten synkretistiske, og det er de fleste menneskene også. Ting rotes sammen. Vi glemmer ofte at buddhister er like mye folkereligøse som hinduer og muslimer, med sine magiske riter, spåmenn, talismaner og folkelig tro/overtro. Vi glemmer at også kristne over hele verden blander sin kristendom med alle slags folkelige forestillinger, spåmenn og healere, talismaner og magi. Moderne kristne i vår kultur er ikke bare kristne, men kanskje marxister eller kapitalister (ofte begge deler samtidig), de driver med yoga, går til healere og alternative medisinere, digger Dalai Lama, de konkurrerer om å være best, de er av og til svært nasjonalistiske, har en materialistisk livsstil og er epikureere som søker nytelse, og har med seg en arv av folkelig overtro.

⁶ Maryknoll, NY: Orbis Press, 1995.

Kontekstuell religionsteologi

En konsekvens av dette er at religionsteologien ikke kan utfoldes bare som teori, i det teologiske abstrakte rom. Den må forholdes til konteksten. Det er ennå ytterst få teologer, i alle fall i den norske konteksten, som driver religionsteologi ut fra erfart kontekst. Det er kanskje flere prester og kirkearbeidere på lokalplanet som gjør dette, men de får ikke alltid den hjelp de trenger fra fagteologene. Der finnes heldigvis noen, og de blir helt sikkert flere.

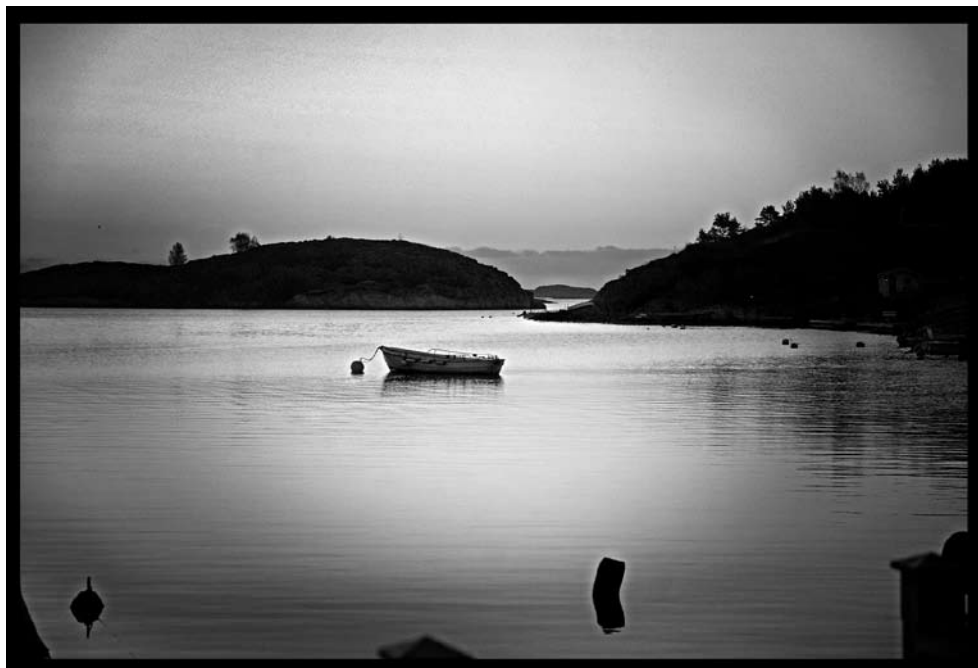
Hvis vi mener alvor med kontekstuell teologi, hvis vi har kjennskap til andre religioners innsikter, og ikke minst hvis vi gjennom egen erfaring vet noe om andre religioners innsikt og erfaring, får det konsekvenser for vår måte å tenke og handle teologi. En litt fjern, men likevel nær, parallell er det som skjer i synet på homofili. Man kan ha meget bastante synspunkter ut fra teologiske prinsipper, men i det øyeblikk tema knyttes til konkret erfaring i møte med mennesker, ansikt til ansikt, ser tingene gjerne annerledes ut. Det skjønner man ikke helt før en er midt oppe i det. Det gjelder også religionsteologien.

Det er noe av dette som har skjedd med mange misjonærer, som i møte andre kulturer ikke bare ble misjonærer som skulle omvende andre, men selv ble «omvendt» til den kulturen de virket i. En interessant rapport om slike omvendelser ble skrevet av en amerikansk observatør som i 1919 beskrev den generasjonen av vestlige misjonærer som kom til Kina omkring 1900: «Han drog ut for å omvende Østen, og vendte selv hjem som en omvendt mann (...) Det fjerne Østens omvendelse av misjonæren fører til at han ikke bare er en misjonær, men en internasjonalist, en formidler mellom de to store sivilisasjonene som skal arve jorden.»

Disse var kommet til Østen med et brennende kall om å forkynne kristendommen, men ble revet med i en prosess der de oppdaget at Østen hadde forkynt et budskap til dem. Der ute representerte de en universell religion og ønsket å forandre det samfunnet de var kommet for å tjene. Hjemme forandret de folks holdninger ved å utvide deres horisont og gi dem en større sans for storheten i Østens sivilisasjoner.⁷

«Omvendelsen» begynte med at de ble interessert i konteksten som objekt for misjon. De hadde en hellig tekst å formidle, et budskap, og de skjønnte at for å kommunisere måtte de lære andre tekster å kjenne. I det minst måtte de lære motparten («fienden», «hedenskapet») å kjenne for å omvende ham/henne. Så oppdaget de at konteksten ikke bare var en omgivelse de måtte forholde seg til for å formidle, men at konteksten oppstod som hellig tekst de måtte forholde seg til som vitnesbyrd om Guds tale og handling i den verden som er hans. Et virkelig teologisk møte med andre religiøse tradisjoner åpner seg for samtalen mellom vår hellige tekst og muligheten for gudserkjennelse og gudserfaring i andre hellige tekster. Tekst er her både skrift, tradisjon og levende menneskelige fellesskap. Det er dette som gjør religionsteologien så utfordrende og uforutsigelig.

7 Jeg har skrevet om dette i kapitlet «Misjonærenes omvendelse» i *Kjære Siddhartha!* Oriens Forlag 2005. For originalrapporten se Earl H. Cressy, «Converting the Missionary», *Asia Magazine*, June 1919.; temaet er grundig analysert i Lian Xi, *Missionaries Distracted: The Rise of Syncretism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*, Doctoral Dissertation, State University of New York at Albany 1993.



En tentativ grunnholdning – en teologisk forventning

Min egen grunnleggende holdning er slett ikke definitiv. Det kommer an på hvilket teologisk lune jeg er i, hvilken kontekst jeg møter og hvilke mennesker jeg samtaler med. Men hvis jeg skal bruke tradisjonelle teologiske begreper, kan jeg ganske kort beskrive det som en trinitarisk tenkning der hver av de tre troens artikler gir føringer for en forventning til Guds skapende og forløsende nærvær i alt det skapte. Hvis Gud er himmelens og jordens skaper, må ikke bare hvert menneske men alt det skapte være merket av hans nærvær. Slik kunstneren setter sin signatur på sitt verk, har Gud satt spor i alt det skapte. Om vi er skapt i hans bilde, må det i hvert menneske være en grunnleggende gudsrelasjon i selve vår dypeste menneskelighet. Om verden er skapt i Kristus og for Kristus og til Kristus, må det jo bety at også Kristus på en eller annen måte berører alt liv. Om Ånden er Guds skapende og livgivende pust, må vi jo tro at Ånden blåser gjennom alt det skapte.

For noen år siden var jeg med på å formulere en teologisk posisjon for det som nå heter Areopagos. Omtrent slike formulerte vi det den gangen:

Buddhistmisjonens (Areopagos') misjonssyn baserer seg på en forventningsfull visjon av Guds universelle frelsesvilje og hans nærvær gjennom hele menneskehetens historie. Forkynnelsen av Kristushendelsen som den sentrale begivenhet i Guds historie med verden går sammen med troen på den treenige Guds skapende og frelsende virksomhet også der Kristi navn ikke er kjent. Gud er verdens Gud, ikke bare Israels Gud eller kirkens

Gud. Verden er skapt i Kristus, ved Kristus og til Kristus, og derfor er det ikke misjonen som først bringer Gud til ikke-kristne kulturer. Gud er der allerede, og det er misjonens kall å bidra til å tyde hans nærvær. All forkynnelse av Kristus vil derfor være ledsaget av en ydmyk forventning om at Gud har gitt seg til kjenne og på forskjellig vis kan spores i livsvisdom og religiøs erfaring i alle kulturer. Misjon er derfor ikke bare en enveis-forkynnelse om Kristus og hans frelse, men består også i å lytte seg frem til den treenige Guds nærvær som allerede er fins. All misjon må derfor være dialogisk: det som sies og gjøres må skje i en lyttende og tillitsfull samtale, og med dyp respekt for de kulturer budskapet formidles inn i og med forventning om at Gud også har noe å si til kirken og dens teologi og selvforståelse gjennom disse kulturene (sitert etter egne notater).

Dette er formulert ut fra en «høy kristologi», en logoskristologi eller lignende, med Kristus som preeksistent skapelsesmidler, og verden skapt i, ved og for Kristus. Ut fra et slikt perspektiv handler Kristusåpenbaringen om det som var i begynnelsen, som det heter i 1 Johannesbrev 1:1-3. Inkarnasjon, Jesu liv og gjerning, hans død og oppstandelse, er en manifestasjon av det som allerede i utgangspunktet var gitt i Guds skaperhandling. Det er godt akseptert i nyere katolsk teologi fra Karl Rahner til Johannes Paul II. Eller som kollega Theo Jørgensen ved Det teologiske fakultet i København formulerer det: Alt det skapte har en Kristus-signatur. Jeg har selv formulert det litt mer narrativt i et lite essay i *Ditt ansikt søker jeg*: «Slik forestiller jeg meg at det skjedde. Da Gud hadde skapt

verden og så den ligge der frodig og grønn og vakker, og samtidig så dens muligheter til godt og ondt, løftet han sin hånd til velsignelse og tegnet verden med korsets tegn.» Om verden er merket med korsets smerte og forsoning, er det intet som ikke på en eller annen måte er forbundet med ham og merket med hans tegn.⁸

Det er ikke så enkelt å formulere en tilsvarende teologi ut fra en «lav kristologi», beretningene om profeten Jesus fra Nasaret, med hans konsentrasjon om sitt eget folk, «de fortapte får av Israels ætt». Det er mye eksklusivitet i evangeliens ord, valg mellom å gå inn i riket eller bli stående utenfor, også om Jesu egen rolle. Verken Jesus eller de nytestamentlige forfatterne var opptatt av religionsteologi, for enden var nær og de hadde andre ting å være opptatt av. Men samtidig er det så mye i evangeliene som sprenger grensene: Jesu opptatthet av å møte mennesker som var utenfor fellesskapet, ikke bare de utstøtte og urene, men samaritanere og hedninger. Jeg tenker at Jesus utfordrer oss til å møte mennesket, ikke religiøse systemer eller teologier, men det levende liv i all det kaotiske mangfold. Og møte det med raushet, gjestfrihet, kjærlighet.

Og sammen med dette går en annen side av evangeliene og hele kirkens tradisjon, det kritiske oppgjøret med all religion, ikke bare religion som menneskets forsøk på å skape seg en posisjon overfor Gud (som Barth gjør til hovedpoeng), men som potensielt undertrykkende, maktsøkende, hyklerisk og forvrengt. Det er i bibelsk tradisjon et relativiserende – eventuelt et religionskritisk – element i forhold til all religion. Det ak-

tualiserer seg i fastetiden og Jesu vandring mot Jerusalem med lidelse og død. Lytter vi intenst til Matteus' stemme, er det mye som tyder på at han beskriver Jesus som den nye Moses som fører folket fra trelldom til frihet. Det var i stor utstrekning en frigjøring fra etablert religion, slik jeg nylig formulerte det i en preken over teksten Matt 16:21-23:

Med en enorm autoritet radikaliserer Jesus loven: Dere har hørt det er sagt til de gamle: Du skal elske din neste og hate din fiende. Men jeg sier dere: Elsk deres fiender, velsign dem som forbanner dere, be for dem som forfølger dere (Matt 5:43-48). Slik er Gud. Slik skal dere være. Jesus brøt sabbatsbudene som var blitt kvelende moralisme. Han brøt renhetsbudene, de som delte folket i fromme og ufromme, rene og urene, og på den måten gjorde han de urene og utstøtte til Guds venner. Han raljerte over de fromme som var mer opptatt av tempelet og gudsyndyrkelsen enn av sine medmennesker. Han ville hykleriet til livs, kalte fariseerne og de skriftflærde for kalkede graver. Hvis du bringer en gave til tempelet og kommer på at du har en konflikt med din bror, gå først og forlik deg med ham, så kan du bære frem din gave. Han ryddet tempelplassen og vellet kremmernes bord. Han talte om at tempelet skulle styrte i grus. Han påstod at Gud ikke var interessert i deres ofringer, men heller ville ha barmhjertighet.

Det kunne ikke fromheten tåle. Han ble farlig for religionen. Han truet moralen. Han utfordret øvrigheten, den romerske. Han spottet Gud. Så døde han da også som religionens og imperiets

⁸ *Ditt ansikt søker jeg*, Oriens Forlag 1993/2005, s. 30-31.

fiende. Hos Matteus er det ikke Gud som ofrer sin sønn for å mildne sin vredesdom. Jesus følger Guds vei, avstår fra makten og posisjonen, og bærer de bitre fruktene av sitt oppbrudd: Det var religionen (moseloven) som dømte ham, det var imperiets makt som ikke kunne tåle ham. Det som Gud vil, er ikke ofringer og fromhet og religiøse manifestasjoner, men barmhjertighet.

Jeg behøver vel ikke å si at det ligger et enormt religionskritisk potensial i evangeliene. Ikke bare mot samtidens etablerte jødedom, men mot all religion, også kristendommen.

Impulser fra buddhistisk «religionsteologi»

Siden jeg har jobbet mest med religionsteologi i møte med buddhistisk tradisjon, kunne jeg tenke meg å avslutte med noen refleksjoner ut fra en av mange buddhistiske tanke-modeller.⁹ Nå er egentlig ikke buddhismen så opptatt av religionsteologi. Den er også knyttet til en historisk person som grunnlegger, men kristendommen har på en helt annen måte gjort Jesu liv, død og oppstandelse til selve grunnlaget for frelsen, og har derfor en iboende eksklusivitet som religionsteologien ikke kommer utenom. Buddhismen kan i prinsippet klare seg uten Buddha, for det avgjørende er den enkeltes oppvåkning.

Sannheten kan komme til uttrykk på mange plan og på mange måter, i sin relativitet. «Andre religioner» er først og fremst andre grener av buddhismen. Hvordan kunne man akseptere de mange ulike buddhistiske hovedtradisjonene (theravada, mahayana og vajrayana) med utallige skoleretninger og sekter, samtidig som man holdt fast på at selve essensen kom til uttrykk i ens egen tradisjon?

Buddhismen har på den ene siden en radikal toleranse som gir rom for de fleste former for religionsutøvelse. Man innser at mennesker befinner seg på ganske ulike stadier i åndelig utvikling. Man kan ikke forsere åndelig modning, men må møte mennesket på det nivå den enkelte befinner seg. På den annen side holder man fast på sin egen spesifikke buddhistiske tradisjon som det sanne uttrykk for Buddhas lære og kan, om nødvendig, være ganske skånselsløs i forsøket på å avsløre lærdommer som hindrer oppvåkning. Denne grunnholdningen kan også benyttes for å gi plass for ikke-buddhistiske religionsformer som får sin verdi og funksjon som relative eller avledede sannheter. Med andre ord, buddhismen har både åpenhet og eksklusivitet, toleranse og kritikk.

Denne kombinasjonen av åpenhet og kritikk utfoldes på mange måter i buddhisme, men jeg vil her konsentrere meg om ett av de klassiske uttrykkene, som man gjerne omtaler som en assimilasjonsfilosofi. Den har fulgt buddhismen i ulike former gjennom historien, men har fått sin klassiske utforming i læren om «den opprinnelige essens» og «spor-manifestasjoner». Det er ikke minst esoterisk buddhisme som har gjort bruk av denne tenkningen, både i dens kinesiske og japanske former og i tibetansk buddhisme. «Den opprinnelige essens» står for den høyeste sannhet, representert ved den Buddha

9 Dette er diskutert i større bredde i mine artikler, «Religionsteologi i møte med Østens religioner», i boken *Tro och mångfald. Religionsmöten och religionsteologi i Norden*, red. Yvonne Terlinden Nordiska Kyrkliga Studierådet, Borgå, Finland: W.S. Bookwell 2005. s. 48-60; og «Veien er én – Vindene blåser sammen», i *Religionsteologi (Ny Mission 7)*, red. Harald Nielsen, Fredriksberg: Dansk Missionsråd/Unitas Forlag 2005, s. 63-71.

som rommer fyllden av innsikt og medfølelse. I japansk og kinesisk esoterisk tradisjon er dette gjerne Mahavairochana Buddha eller «Den store sols Buddha» som beskrives i *Mahavairochana sutra* og andre skrifter. Andre buddhaer og bodhisattvaer, eller andre guddommer og makter, har elementer av innsikt, medfølelse, styrke og andre kvaliteter, og uttrykker derfor noe av det samme som den opprinnelige essensen, men bare som spor eller sekundære uttrykksformer.

På denne måten kunne buddhismen assimilere eller oppta i seg alle mulige slags forestillinger om makter og guddommer og krefter i kosmos, gode og onde, milde og strenge. Ingen var utelukket, og alle – selv demoner og destruktive guddommer – var på en eller annen måte relatert til den opprinnelige essens. Denne assimilasjonen gjorde det i annen rekke mulig å omforme disse forestillingene. Selv det laveste og mest primitive kunne brukes i tjeneste for det høyeste, og på den måten ble de selv forvandlet.

Et visuelt uttrykk for denne tenkningen finner man i mange buddhistiske mandalaer. I sentrum finner man bilde av den Buddha som står for den opprinnelige essensen, for eksempel Mahavairochana som sitter midt i en lotusblomst. På de åtte blomsterbladene sitter andre buddhaer som representerer forskjellige buddhistiske kvaliteter og idealer, alle nært forbundet med sentrum. Utenfor der finner man ulike sirkler eller firkanter med andre guddommer, bodhisattvaer og makter, og helt ytterst kanskje guddommelige voktere og demoniske skikkelser.

Mandalaen er ikke bare en visualisering av en visjon, men har praktisk betydning i religiøs veiledning. Det er nesten ingen gitt å søke direkte mot sentrum, så den enkelte får seg tildelt én skikkelse i mandalaen som

man skal identifisere seg med – gjennom visualisering, gjennom tilbedelse og meditasjon der man imiterer denne buddhaens eller guddommens bevegelser og håndstillinger, og ved å gjenta hans mantra. På denne måten tilegner man seg dennes kvaliteter. Man har ikke nådd sentrum, men er likevel forbundet med sentrum og er i bevegelse mot sentrum.

Den buddhistiske assimilasjonsfilosofien gjorde det mulig ikke bare å gi rom for alle de vediske guddommene fra indisk tradisjon, men også etter hvert kinesiske og japanske guddommer og makter. I Japan ble for eksempel solgudinnen Amaterasu betraktet som en spormanifestasjon av Den store sols Buddha, og på denne måten fikk shintoismen en akseptabel posisjon i den buddhistiske forestillingsverden. I et slikt perspektiv ville det ikke være vanskelig å gi kristendommen en plass i buddhistisk tenkning, og ser man nøyerer etter, er det faktisk noe lignende som skjer i de fleste tilfeller der buddhismen forsøker å plassere kristendommen i en «religionsteologi».

Det finnes andre tankemodeller og elementer av religionsteologi i buddhismen, men eksemplene viser hvordan buddhismen stort sett kombinerer en nesten grenseløs åpenhet med en klar bevissthet om at selve essensen er forbeholdt buddhismen, eller snarere den gren av buddhismen man selv hører hjemme i. De andre har sin verdi på det nivå de befinner seg, men er til syvende og sist bare sekundære og lavere manifestasjoner av det høyeste. På denne måten kommer buddhismen ganske nær visse former for inklusivisme i kristen religionsteologi.

En kristen religionsteologisk mandala? Har vi noe å hente her? Kanskje. Ikke minst som utfordring til å prøve ut nye og mer

visuelle modeller. Buddhismen makter på denne måten å overvinne den dualismen som har preget kristen tenkning gjennom tidene, med et absolutt skille mellom ondt og godt, guddommelig og demonisk, Gud og Satan, frelse og fortapelse. I buddhistisk filosofi er en slik dualisme ikke mulig, for alle ting og tilstander henger på en eller annen måte sammen. Ikke-buddhistiske guddommer og makter behøver ikke demoniseres eller ekskluderes, men får en plass i et stort kosmos der de kan forvandles og dras mot sentrum.

En mandala virker kanskje fremmed for oss, men i virkeligheten har vi dem i de aller fleste tradisjonelle kirker, der altertavlene og annen utsmykning jo faktisk er en visuell fremstilling av troens mysterium, samlet om ett sentrum: gudsåpenbaringen i Kristus (Ofte treenigheten samlet om en sentral hendelse: nattverden, korsfestelsen, oppstandelsen, eller andre motiver fra Jesu liv). Omkring dette sentrum kommer apostler og martyrer, skapelsen, gammeltestamentlige motiver med patriarker og profeter, engler og himmelske vesener. Lenger ut finner man kanskje viktige personer i kirkens historie, begivenheter, kriger, av og til begivenheter i nasjonens liv, potensielt alt som er avgjørende i hele kosmos – himmel og jord, tid og evighet kommer til uttrykk i kirkerommet. Av og til finner man helt ytterst ute, som utskjæringer i takryttere og gavler i gamle kirker, demoniske vesener som skal vokte mot ondskapen.

Ville det være mulig å lage et kristen mandala der perspektivet er utvidet enda mer, der alle virkelighetens elementer er tatt inn: religioner, ideologier, politiske makter og myndigheter, alle ideer og krefter, mennesker og nasjoner og folkeslag på ulike stadier – i alle fall i prinsippet?

Hadde jeg vært billedkunstner, ville jeg

ha laget en slik mandala med et tydelig sentrum, en visualisering av troens mysterium. Omkring dette ville ikke bare den kristne troshistorie utfolde seg, men også andre religioner med deres profeter og lærere og forestillinger, filosofer og ideologer samlet om tilsvarende uttrykk for deres hengivelse. Alle folkeslag og deres historiske erfaringer måtte være med. Elementer av disse ville være nær den kristne tros sentrum eller i bevegelse mot sentrum, kanskje delaktige i kristentroens erfaringer og innsikter, andre elementer ville bevege seg bort fra dette sentrum, kanskje være fremmed for sentrum. Men intet ville være uten forbindelse, uberørt og avskåret.

Den kristne kirke har i stor grad demonisert fremmede guddommer og vært forsiktig med å gi rom for fremmede forestillinger. Buddhistiske tankemodeller kan inspirere og utfordre oss til å tenke større og mer dynamisk inkluderende enn det ofte har vært tilfelle. Det er kanskje noe av det som skjer i våre dager og som gjør religionsteologien så viktig. En mandala som jeg har skissert kunne være til hjelp som et visuelt uttrykk for en universell visjon: Gud som virker i verden og som en dag skal bli «alt i alle». Hvis det noen gang skjer, tenker jeg at alle ting vil se helt annerledes ut enn vi noen gang har forestilt oss.¹⁰

*Notto R. Thelle er seniorprofessor ved
Det teologiske fakultet
n.r.thelle@teologi.uio.no*

10 En slik religionsteologisk mandala vil være et frimodig, men ydmykt uttrykk for ens egen trosposisjon. Og man må selvsagt være åpen for at tilhengere av andre religioner tegner lignende mandalaer, der deres sentrum er tegnet og beskrevet på helt andre måter.

17. mai, Wergeland og nasjonalisme

Refleksjoner før gudstjenestefeiringen på grunnlovsdagen

Av Dag Thorkildsen

17. mai er en utfordrende dag å holde gudstjeneste på. Det er på den ene side en dag for barnetog, fest og glede, og kirkens oppgave er ikke å være en festbrems. På den andre side er dagen et resultat av norsk nasjonalisme og nasjonsbygging, og nasjonalisme er et tveytidig fenomen. Den har et Janusansikt som manifesterer seg i så forskjellige former som fra bunader og folkeviser til brunskjorter og krigssanger. Det gir grunn til ettertanke og til varsomhet med ordene og bildene som brukes denne dagen. For det som kan virke uskyldig og hyggelig i vår sammenheng, kan fortone seg helt annerledes i andre kontekster.

La oss imidlertid starte med den historiske bakgrunnen for 17. mai. Eidsvoll 1814 og grunnloven. Den norske grunnloven ble den gang innledet med følgende paragraf: «Kongeriget Norge er et frit, uafhængigt og udeligt Rige. Dets Regjeringsform er indskrænket og arveligt-monarkisk». I fortsettelsen tales det om «Riget» og om «Staten» og noen ganger om «Fædrelandet», men ikke om «nasjonen», selv om det skulle bli det dominerende begrep senere i århundret når en skulle ut-

trykke hva Norge er.

I samtiden ble denne grunnloven ansett som en radikal konstitusjon. Men til tross for den radikale politiske ideologi som hadde nedfelt seg i den, taler den altså ikke om det nye Norge som en «nasjon». Landet bestemmes som et rike, dvs. et bestemt avgrenset geografisk område, og dette rike skal styres av en konge, som ikke lenger er eneveldig. Videre blir folket definert som «norske Borgere», og det består først og fremst av de menn over 25 år som oppfyller stemmerettsreglene. I praksis ville det den gang si embetsmannen, bonden og borgeren.

Statsborgerskapet var derimot ikke betinget av annet enn at man hadde bodd i landet mer enn fem år. Den tyske innvandrer fra Syd-Slesvig eller dansken, som hadde flyttet hit fra Sjælland, var derfor norsk borger på lik linje med odelsbonden fra Gudbrandsdalen eller kjøpmannen i Bergen – i alle fall i grunnlovens forstand. Men et par generasjoner seinere finner vi klare forestillinger om at det å være norsk er noe langt mer enn bare å ha bodd i landet i en viss tid. Den norske identiteten forstås som skapt gjennom na-

sjonens heroiske historie, den er formet av naturbetingelsene, og den kommer til uttrykk i folkekulturen og i folkespråket. Den nasjonale myte holdt på å bli skapt som en del av den nasjonsbyggende prosess, hvor (elementer av) historien og folkekulturen spilte en viktig rolle. Det er dette som fortsatt setter sitt preg på 17. mai.

Hvis vi tar en titt på det 19. og 20. århundres Europa, oppdager vi raskt at nasjonalisme og nasjonale bevegelser ble en sterk folkelig og politisk kraft som omskapte Europa-kartet flere ganger. Blodige kriger, strid om landområder, oppløsning av imperier, fulgte i nasjonalismens fotspor. Derfor var vi heldige i Norge. For her ble nasjonsbygging og demokratiutvikling nært forbundet med hverandre. Ikke minst ble den politiske nasjonsbyggingen i det 19. århundre i stor grad et Venstre-prosjekt og i det 20. århundre en del av Arbeiderpartiets velferdsprosjekt. Slik var det imidlertid ikke mange andre steder i Europa. En historieprofessor som er spesialist på norsk nasjonsbygging, uttalte en gang: Vi har hatt flaks! Det skal vi være takknemlige for, og kanskje gjøre til et poeng denne dagen?

Et grunnleggende spørsmål når vi snakker om nasjonalisme og nasjonsbygging, er: Hva er en nasjon? Det er det uenighet om innen nasjonalismeforskningen. Noen vil si at det er et kulturelt fellesskap (kulturnasjonalisme), mens andre vil hevde at nasjonen først og fremst er en politisk ramme rundt et kulturelt fellesskap (politisk nasjonalisme). Atter andre vil mene at det er tale om begge deler eller glidende overganger. Mens kulturnasjonalismen har sine røtter i den tyske romantikk med folket som historisk og mystisk fellesskap og med språket som fremste nasjonale markør, har den politiske nasjonalisme sitt opphav i den franske revolu-

sjon med innbyggernes borgerrettigheter og folket som grunnlag for den politiske makt (folkesuvereniteten). Dermed var nasjonen folket, ikke kongen og adelen.

Nasjonen er altså en problematisk størrelse å innholdsbestemme. Den kan settes sammen på ulike måter og bygge på forestillinger om en form for felles historie, felles avstamning, felles språk, felles kultur, felles tradisjoner, etnisk tilhørighet, felles karaktertrekk, felles rase, felles religion, felles verdigrunnlag osv. Videre kan det argumenteres for at nasjonen er en moderne forestilling som vant fram fra slutten av 1700-tallet og framover. Før det var ikke nasjonen en så «naturlig» og fastlagt forestilling som i vår tid. Det ser vi flere eksempler på i det 19. århundre. Gresk nasjonalisme opererte på den ene side med forestillingen om Hellas (med basis i Athen) som nasjonen, og på den andre med forestillingen om det gamle bysantinske rike (med basis i Konstantinopel) som nasjonen. I de skandinaviske land ser vi at side om side med forestillingen om Norge, Sverige og Danmark som tre ulike nasjoner, fantes det også en forestilling om Skandinavia som en nasjon (den politiske skandinavisme), og på Sønderjylland/Slesvig forelå det flere utkast til en nasjonal identitet: tysk, dansk, slesvisk, slesvisk-holsteinsk, nyholsteinisme og frisisk.

Et forsøk på å finne et minste felles multiplum for de ulike former for nasjonsforestillinger kunne være at det dreier seg om bevisstheten om å høre til eller opplevelsen av å være et nasjonalt fellesskap som kan atskilles fra andre tilsvarende fellesskap; f. eks. at det å være norsk er forskjellig fra det å være svensk (selv om det er mer som forener nordmenn og svensker, enn det som skiller). Men også en slik bevissthet eller forestilling rommer et potensielt farlig bilde av et «vi –

de» eller til og med en fiendeforestilling. Ja, innen forskningen blir det diskutert hvor viktig nettopp et fiendebilde er for utviklingen av den nasjonale identitet.

Det vi i alle fall kan si noe sikkert om, er at i det før-moderne Europa var det få stater hvor kulturelle og politiske grenser var tilnærmet sammenfallende. For å få til et slikt sammenfall hadde man tre muligheter: hardhendt integrasjon av minoriteter, etnisk rensing (drap, folkemord og deportasjon), eller oppløsning av unioner og imperier (kanskje med basis i folkeavstemninger). Wilson-doktrinen (amerikansk president) fra 1917 skulle løse de problemer som lå bakenfor 1. verdenskrig: De siviliserte folkeslag skulle styre seg selv. De europeiske staters grenser skulle følge de nasjonale grenser. Arven etter slike nasjonsprosjekter så vi på 1990-tallet og den varer fram til våre dager, med ulike former for nasjonalisme som blomstrer opp og skaper borgerkriger og folkemord, ikke minst på Balkan. I skrivende stund har Kosovo nettopp erklært seg som uavhengig nasjonalstat, og vi vet ennå ikke hva det vil medføre.

Det er imidlertid mange områder i Europa som enten ønsker å bli en selvstendig nasjonalstat eller få et indre selvstyre. Vi behøver ikke gå lenger enn til noen av våre naboer. Færøyene ønsker å løsrive seg fra riksfellesskapet med Danmark, men har foreløpig ikke en økonomisk basis som muliggjør dette. Men ett skritt på veien var at den færøyske kirke 29. juli 2007 (øyenes nasjonaldag) erklærte seg selvstendig i forhold til den danske folkekirke. Videre er det i Skottland en sterk nasjonal bevegelse (Scottish National Party) som ønsker å bryte ut av Det forente kongedømmet (United Kingdom, bestående av England, Skottland, Wales og Nord-Irland). Da kan det bli kamp

om naturressursene.

La oss vende tilbake til våre hjemlige forhold og 17. mai. For i år er det Wergeland-år (200 år siden teologens og dikterens fødsel), og Wergeland er en person som forbindes sterkt med nasjonaldagen og feiringen av den. Professor i nordisk litteratur, Sigurd Aa. Aarnes, som døde i januar 2007, har skrevet en fascinerende bok om Wergeland-kultusen som nasjonsbyggende faktor: «*Og nevner vi Henrik Wergelands navn*» (Oslo 1991). Her redegjør han for hvordan Henrik Wergeland fikk en særskilt plass og betydning i norsk nasjonalisme, men først og fremst etter sin død i 1845. Da oppstod med årene det Aarnes kaller en Wergeland-kult, hvor poeten ble kapret av Venstre og Bjørnson. Ikke minst fikk Bjørnsos tale ved avdukingen av Wergeland-statuen 17. mai 1881 stor betydning for det mytiske bilde, som vokste seg sterkt like til vår tid. I Venstre-pressen ble avdukingen beskrevet i nærmest religiøse og eskatologiske kategorier. Den representerte en slags saligkåring av Wergeland som forkjemper for nasjonal selvstendighet, demokrati og folkelighet. Aarnes skriver avslutningsvis (s. 139): «Det særegne ved Wergeland-tradisjonen er at minnet om dikteren og bruken av hans tekster alltid har hatt et formål: I det 19. århundre var det Venstre som brukte Wergeland til å bygge en selvstendig, demokratisk stat, i det 20. et establishment som brukte Wergeland til å fastholde visse grunnleggende verdier fra denne prosessen.»

Andre verdier som kan nevnes, er likhet, likeverd, frigjøring, samhörighet, likestilling m.m. I et samfunn som stadig blir mer flerkulturelt er det viktig at 17. mai bl.a. blir en dag hvor vi feirer og holder fram de verdier som har vært helt fundamentale i byggingen av landet som nasjon og for folket som et

felleskap av likeverdige borgere. Dette er inkluderende verdier som gir både rettigheter og plikter til alle som bor i landet.

Nasjonalismeforskningen viser oss imidlertid at ting kunne ha gått helt annerledes. Med unntak av norsk polarimperialisme i mellomkrigstiden og den pinlige okkupasjonen av Eirik Raudes land i 1931 (med Helge Ingstad som utpekt sysselmann) har vi ikke hatt noen alvorlige konflikter med våre naboer om territorier. Norsk nasjonsbygging har dessuten vært så sterk at det ikke fins regioner eller områder som ønsker løsrivelse eller indre selvstyre. Heller ikke har det så langt oppstått politiske partier som er basert på etnisk eller religiøs tilhørighet, selv om KrF ble grunnlagt i 1933. For i ettertiden ble det til et vanlig politisk parti.

Aarnes konstaterer i sin bok om Wergeland-kulten at «Uten levende og virkekraftige myter kan en nasjon i det lange løp ikke holdes sammen». Men da blir det avgjørende hva slags myter man holder seg med. For det er stor forskjell på myten om slaget og martyriet på Svarttrostsletta i Kosovo i 1389 og myten om dikteren og folkeopplyseren Henrik Wergeland, akkurat som det er stor forskjell på militærparader for å vise nasjonens styrke og barnetog med fest og glede 17. mai. Det kan vi være takknemlige for.

*Dag Thorkildsen er professor ved
Det teologiske fakultet
dag.thorkildsen@teologi.uio.no*

Grunnlovsdagen, 17. mai 2008

Prekentekest: Joh 12,35-36

Lesetekster: 5 Mos 30,19-20a; Fil 3,12-16

Av Fredrik Saxegaard

«Jeg kan altså uden Frykt (...) nedskrive den Bekjendelse, at jeg i de sidste 8-9 Aar aldrig har kjedet mig nogen Dag saameget som paa denne.»

Henrik Wergeland om 17. mai¹

Vi ere et subjekt vi med...

Det er mye snakk om barneteologi om dagen. Selv den som ikke har vært på seminar eller lest bøkene, har fått med seg at det ikke først og fremst handler om en bedre teologi «for» barn, men om at barna må tas alvorlig som *subjekter* i teologisk arbeid og kirkelig fellesskap. En *vending*, altså.

Dette er vel og bra. Likevel kan en lure på om det bare er barna som må gjenfinnes som subjekter i f.eks. en norsk høymesse. Trond Skard Dokka er inne på dette i et foredrag:

Har dere forresten tenkt over hvor mange i vår kirke som går til gudstjeneste for noen andres skyld? Mamma og pappa går for barnas skyld. Konfirmanden for forelderens skyld. Barna trekkes til kirke for bestemors skyld, som på sin side går til kirke for barnas skyld. Men dette er jo en absurd situasjon, sirkler av kirkegjengere som biter seg i halen. Ta bare bort ett ledd, barn, foreldre eller besteforeldre, og hele kirkegangsløkken faller som

¹ Wergeland-sitatet er hentet fra fortellingen «Syttende-Mais-Bekjendelser» i Hassel-Nødde: Med og uden kjerne, dog til tidsfordriv, plukkede af min henvisnede Livs-Busk.



domino-brikker. Er det overhodet noen som er i kirka for sin egen skyld? Her får prestene ta seg sammen, gå foran med et godt eksempel om ingen andre gjør det, og si: Her er jeg for min egen skyld, det bør du også være. Basta!

(Foredrag på Presteforeningens generalforsamling 2003)

Disse tankene meldte seg da jeg nå satt og tenkte på 17. mai, og ikke minst de 17. mai-gudstjenester jeg ledet som sokneprest i ei bygd på Østlandet. Der var skikken at barnetoget gikk til kirken, der det ble feiret gudstjeneste, før toget la ut på ny etappe med kurs mot skolegården.

Det som kom som en overraskelse første gang, men som jeg raskt måtte venne meg til, var at slett ikke alle ble med inn til denne gudstjenesten. Korset, og de aller fleste voksne, ble stående igjen utenfor, til en (sikkert velfortjent) «rast og hvil». Barna, derimot, ble skysset inn i det svale kirkebygget, til noe som kunne minne om en barneparkering hos presten. Ofte var toget også tidlig ute, slik at forsamlingen fikk god tid til å varme opp før klokken endelig ringte inn.

Jeg tror den samme «subjektsforvirringen» som Dokka skildrer for gudstjenestens del, også gjør seg gjeldende – ja, settes på spissen – på 17. mai. De voksne gjentar gjerne at dette er «barnas dag». Men hvor hyggelig er det egentlig for barna å ta bolig i en dag som er evakuert av de voksne? Det kan virke som voksne nordmenn trenger å gjenfinne en genuin og glad 17. mai-tone; bortenfor bunadshysteri, overflatisk nostalgi og stadig mer fantasiløse (evt. krampaktig fantasifulle) opptog. Barna på sin side ser jo ut til å være helt og fullt til stede i dagen, i alle fall frem til en viss alder, og med forbehold om individuelle unntak.

Dermed blir det en utfordring for de prestene som leder gudstjenesten, å tolke dagen slik at ikke bare barna, men også de voksne kan føle seg hjemme i den – og hjemme i kirken på en slik dag. En slags voksentologi for 17. mai, med andre ord.

Litt om gudstjenesten og prekenen

Jeg antar at menigheten 17. mai er noe annerledes sammensatt enn vanlig, avhengig av hvordan kirkebygg og gudstjeneste er «situert» i forhold til togruter og dagsprogram. Mens det noen steder vil være livlig overvekt av barn og unge (som beskrevet over), er gudstjenesten andre steder en fredfull tilflukt for en ofte engere, og mer alderstegen, forsamling.

For de fleste prester er det dagens preg som blir styrende, mer enn nitid eksegese av Johannesevangeliets ord om å «tro på lyset mens dere ennå har lyset». Hva er så «dagens preg», og hva skulle være en voksen tolkning av dette? Det kan på den ene side handle om innhold, på den annen side om form/uttrykk:

Innhold: Uten å slå folk i hodet med ordet «toregimentslæren», er det vel verdt å forkynde mot glemselen i forhold til det vi burde være takknemlige for. Guds godhet og trofasthet er ikke en «åndelig ting», men viser seg bl.a. gjennom gode lover og forordninger i et samfunn. «Vi skal søke og finne Gud i alle ting», sier Ignatius; det må også gjelde det som samler oss på grunnlovsdagen. 17. mai er godt egnet for å uttrykke en dyp takknemlighet for at vi har både Guds ord og Grunnlovens ord, samtidig som disse *ordene* er kritiske instanser til problematiske forhold i vårt eget samfunn og i det globale samfunnet.

Uttrykk: Hvis 17. mai for mange voksne

er en kjedelig dag, eller en dag der vi leter etter et uttrykk som både kan være genuint og på høyde med dagen som nasjonaldag, så kan vel måten vi feirer gudstjeneste på være et forsøk på å finne dette uttrykket. Når en i et sokn først har gudstjeneste på grunnlovsdagen, bør en legge arbeid ned i pynting, i «innslag» og i sammenhengen mellom forbønn, lesninger, salmer og preken. Ikke minst er det spennende å lete etter måter en kan gi uttrykk for både ettertenksomt alvor og bekymringsløs glede.

I det følgende gir jeg videre skisser til to prekenutgangspunkt, mest med tanke på familiegudstjenester; så får enhver fylle dem ut som han/hun har lyst.

Flere farger i flagget

Det er Wergeland-jubileum i år, og Henrik bør få komme til orde i gudstjenesten på flere måter enn bare ved at vi synger «Den prektig kledde sommerfugl». Ikke minst er hans kamp mot jødeparagrafen noe som bør hentes frem. Enten konkret, ved å snakke om antisemittismen som skamplett og utfordring historisk og aktuelt, eller ved å si noe mer generelt om verdien av mangfold og åpenhet i samfunnet.

Å bruke flaggets form og farge som illustrasjon er kanskje slitt, men kan samtidig gi god hjelp til prekenens struktur og innretning. En ting er korsmønsteret; vel så fruktbart kan det være å knytte hver farge til én bestemt verdi (og da ikke nødvendigvis frihet, likhet og brorskap), og gjerne samtale med menigheten om disse. Først og fremst bør imidlertid poenget være at flagget rommer flere farger. Et rent hvitt flagg innebærer som kjent kapitulasjon, i tillegg til at det ville vært et utrolig kjedelig flagg for et fargerikt land. Det er en kunst å si «ja til et

fargerikt fellesskap» på en slik måte at det ikke oppleves som en klisjé, men som noe som virkelig berører.

Hva gjør vi med friheten?

Krigserfaringen 1940-45 aksentuerer verdien av å leve i en rettsstat, og er en vesentlig kontekst for 17. maifeiringen. Samtidig er det en utfordring å unngå at dette bare blir tilbakeskuende. Jeg synes det har vært nyttig å skjelne mellom en negativ og en positiv bestemmelse av frihet. Som konkret illustrasjon har jeg gjerne brukt noen lenker, og begynt prekenen med at hendene mine har vært bundet fast. Dette gir anledning til en dialog om hva det vil si å være ufri, om lengselen etter frihet – frihet som *kontrast*. Denne samtalen kan handle om Norges frigjøringer i 1905 og 1945, men også mer allment.

Så kan det være et dramatisk punkt i prekenen der predikanten «bryter lenkene» og står der fri. Og da blir spørsmålet: Hva er frihet nå? Lenkene er jo borte! Vi kan dermed ikke definere frihet utelukkende i motsetningsterminologi, men må utforske hva frihet er, positivt. Da kommer en til det paradoksale at frihet nettopp betyr å forplikte seg på noen verdier og relasjoner, til å fylle friheten med et innhold – og det på ulike måter og på ulike nivåer.

Noen salmer

Noen av salmene på 17. mai er vanskelige å komme utenom: 739 *Gud signe* og 740 *Fagert er landet*. I år er vel 285 *Den prektig kledde* obligatorisk. For øvrig blir det opp til gudstjenestens art, menighetens sammenheng og hva prekenen vektlegger. Noen innspill:

219.1-4 *Den signede dag*
 299/300 *Nå la oss takke Gud*
 695/696 *Herre jeg hjertelig*
 698 *Å leva det er å elska*
 703 *Guds Sønn steg ned*
 712 *Syng ein song or hjartans grunn!*
 722 *Gi fred, å Herre Gud*
 727 *Guds kjærleik*
 736 *Gud frede om vårt fedreland*
 765 *No livnar det i lundar*

*Fredrik Saxegaard er fungerende rektor i
 Presteforeningens utdanningsavdeling
 saxegaard@prest.no*

Treeiningssøndag, 18. mai 2008

Preiketekst: Matt 28,16-20

Lesetekstar: Jes 6,1-8; Tit 3,4-7

Av Oddbjørn Leirvik

Då *Teologi for Menigheten* – forløparen til NNK – vart lansert i 1973, var det eit hovudmål for bladet å halde den redaksjonshistoriske tilnæringsmåten til evangelia varm mellom prestar som hadde blitt frelst på denne måten å lese Det nye testamentet på under studiet (jf. Jacob Jervells kommentar i TfM nr. 2: 1973, s. 15). Med sitt fokus på dei ulike evangelistane sine ulike måtar å forkynne evangeliet på, til sine respektive kyrkjelydar («teologi for menigheten»), var den redaksjonskritiske metoden ei god hjelp til å få fram *polyfonien* i dei bibelske evangelia. I lys av den redaksjonshistoriske tilnærminga artikulterer evangelia *fleire* gode bodskapar, ikkje berre ein.

På tvers av ulike metodiske trendar i evangelieforskninga er det vel kanskje likevel ei anna og meir tidlaus tilnærming som har lettast for å slå igjennom når preiketeksten skal bli til preike, nemleg den tematiske. Eg bladde for moro skuld gjennom fire preiker som eg sjølv heldt over denne preiketeksten mellom 1986-1993, då eg arbeidde som kyrkjelydsprest på Grünerløkka i Oslo. Alle preikene var klart tematiske i sitt anslag – med fokus på høvesvis allmaktsspørsmålet, trinitetsmysteriet, vatnsymbolikken og religiøst kroppsspråk.

Det siste temaet er kanskje det mest uventa, men spegla i si tid ein bestemt kontekst. (Kontekstmedvitet var jo også eit kjenneteikn ved den redaksjonskritiske metoden.) Min kontekst ved overgangen frå 1980- til 1990-talet var nærleiken til stadig fleire muslimar på Oslo austkant som

bøyde heile seg i tilbeding og bøn. Men det gjorde også Jesu disiplar, då dei «fall ned og tilbad» den oppstadne (v. 17, verbet som blir brukt er *prosekúnesan*). Her tillet eg meg å sitere meg sjølv:

Det er eit godt stykke frå Jerusalem til Galilea, når du skal gå på føtene og utan å vite heilt kva du skal tru. Og når disiplane får sjå den oppstadne oppe på fjellet, ja, då reagerer dei med heile seg. Dei blir ikkje ståande og måpe – dei kastar seg ned på jorda og tilbed han. Ser vi dei for oss? Skulle tru dei var muslimar! Men det er jo ikkje muslimane som har funne på å kaste seg ned på bakken når dei tilbed. Dei første kristne bad slik. Og kva anna kunne dei vel gjere, når dei stod ansikt til ansikt med ein som hadde overvunne døden? Dei kunne jo ikkje berre bli ståande der lett henslent, som om ikkje noko hadde hendt. Vel, nokre tvilte, står det – utan å vite kvar dei skulle gjere av kroppen sin. Medan dei som trudde, overgav heile seg, og kasta seg ned med panna mot bakken.

For dei som er interessert i temaet religiøst kroppsspråk, kan eg vise til ein artikkel eg skreiv om dette i *Kirke og Kultur* 2:2002, med tittelen «Nedbøygd og oppreist. Nokre kristen-muslimske refleksjonar om religiøst kroppsspråk». Nok om det her.

Lat oss heller vende oss til temaet (!) *misjon, dåp og disippelskap*. Det er jo sjølve misjonsbefalinga – eller dåpsbefalinga – som møter oss i preiketeksten for treeinings-søndagen. Om vi byrjar med *dåpsformelen*, er denne hos Lukas kristologisk, det vil seie at dåpen skjer i Jesu Kristi eller Herren Jesu namn (jf. Apostelgjerningane 2,38; 8,16; 19,5 og 10,48). Hos Matteus er den

trinitarisk, liksom i det seinare læreskriftet *Didache* (7:1). Med tanke på ein debatt som Gyrid Gunnes tok initiativ til før påske, då ho melde reservasjonar mot den sterkt kjønna dåpsformelen «til namnet åt Faderen og Sonen og Den heilage ande», kan det vere grunn til å minne om at dåpsformelen i det første kristne hundreåret var relativt fleksibel. Det sentrale var sameininga med Kristus.

Men sidan dåpsformelen altså er trinitarisk hos Matteus, kan det vere grunn til å minne om at trinitetslæra faktisk kan gi utgangspunkt for ei ganske så open og famnande religionsteologi. Det er altså ikkje slik at ein dåpsteologi i Matteus si ånd treng å dra med seg ein ekskluderande religionsteologi. Snarare tvert om: Ein trinitatisk dåpsteologi kan vere vel så famnande som ein reint kristologisk. Dei ortodokse, som vedkjenner at Ånda går ut frå Skaparen åleine, kjenner att Ånda sin pust i alt det skapte. Det kan også vi som held fast ved *filioque*-dogmet samstemme i, dersom vi held fast ved at Ånda ikkje berre går ut frå Sonen men også frå Faderen som er opphav og mål også for dei som ikkje vedkjenner Sonen.

Hos Matteus er dåpen porten til *disippelskap*, og dåpsteologien hans seier ikkje noko om stengd paradisdør for dei som finn trinitetslæra støytande eller har andre lære-meistrar enn Kristus. Dermed er det heller ikkje noko teologisk problem å kople ein Kristus-sentret dåpsteologi til ein opnande religionsteologi. I ofte ufruktbare diskusjonar om misjon og dialog ligg det gjerne som ein implisitt premiss at misjon (med sikte på dåp i Jesu namn) er nødvendig for å hindre at ufrelste går til helvete. Men Matteusevangeliet si misjonsbefaling stiller ikkje opp noko slikt alternativ – dåp i Jesu namn eller evig fortaping. Her er

Markusevangeliet si utsendingsforteljing noko skarpare i kantane: «Den som trur og blir døypt, skal bli frelst. Men den som ikkje trur, skal bli fordømd» (Mark 16,16).

Ein del misjonsteologar vil nok her satse meir på Markus enn Matteus. Då Misjonssambandets blad *Utsyn* i 2004 utførte ein dogmatisk test av kandidatane til Oslo bispestol var dette ein av dei teologiske påstandane som bispeemna skulle svare ja eller nei på: «Kristus skal dømme de utvalgte til evig liv, men de ugudelige til evig pine» (*Vårt Land* 27.10.04). Det var i det heile tydeleg at Misjonssambandet i det Herrens år 2004 hadde funne grunn til å oppjustere trua på helvete. Misnøgde med ei meiningsmåling som viste at berre 2,7 % av dei spurde trudde at det finst eit helvete, bestilte Misjonssambandet ei ny måling og greidde å få prosenten opp til 11. Her stod det i følge *Utsyn*-redaktør Espen Ottosen om sjølv eksistensen til organisasjonen hans: «Dersom bevisstheten om en dobbel utgang ved livets slutt faller bort, blir det umulig å forklare hvorfor vi driver med misjon.» (*Vårt Land* 16.04.04)

No er jo ikkje tanken om at di evige skjebne skulle vere avhengig av kva religion du tilhøyrrer (ein tanke som mange av gode grunnar finn både absurd og støytande), noko særmerke for konservative kristne og deira bibeltolking. Koranen kan by på nøgda av vers som i sterke ordelag trugar dei «vantru» med helvete (jf. sure 9,69), ein bodskap som nok ikkje så sjeldan blir forkynt i moskeane. Men imamen kan like gjerne knyte preika si til andre passasjar i den same Koranen – vers som lovar evig liv til alle som trur på Gud og gjere det som rett er: «...de troende, og jøder, kristne og sabeere, alle som tror på Gud og på dommens dag, og som gjør det som er rett, de har lønn i vente hos sin

Herre. Over dem skal ingen frykt hvile, ei heller sorg» (sure 2,62, jf. 5,69).

Både Koranen og Det nye testamentet er ambivalente i måten dei koplur rett tru og evig lagnad. Men som det går fram av det siterte koranverset, handlar det ikkje berre om rett tru, men like mykje om *rett praksis*. Om ein i redaksjonskritisk ånd tar Matteusevangeliet på alvor som ei særlege evangelium, er det ikkje til å kome frå at også Matteus legg ganske så stor vekt på dei rette gjerningane.

Det var ikkje Matteus som Luther las då han gjorde si makelaus oppdaging at mennesket blir frelst ved tru (på Kristus) åleine, og ikkje ved lovgjeringar. Når den oppstadne i Matteusevangeliet befaler disiplane å lære dåpskandidatane «å halda alt det som eg har bode dykk», ser det ut til å vere nettopp lova (ikkje Moselova, men Kristi lov) han har i tankane. For dåp hos Matteus handlar om å bli disiplar i tydinga etterføljarar. Det dåpskandidatane skal bli opplært til, er å bli læresveinar som følgjer sin Meister på korsvegen (16,24) og leve i Bergpreika si ånd.

I luthersk tradisjon er vi opplærte til å sjå Bergpreika sine harde krav som ein tuktemeister til Kristus. Men hos Matteus er Bergpreika openbert meint som fundamentet for ein etterfølgingsetikk, jf. referansen til «rettferds veg» i 21,32 som svarer til Bergpreikas saligprising av dei som tørstar etter rettferd (5,6).

Til etterfølgingsetikken svarer den store domsscena i Matteus 25,31ff., der det som kjent er solidariteten som er domskriteriet. At misjonsbefalinga hos Matteus ikkje som hos Markus koplur dåpsmotivet til trugsmål om fortaping for dei som ikkje trur og blir døypt, inneber ikkje at Matteus er uinteressert i domsmotivet. Tvert om. Men han kny-

ter ikkje dommen til den rette trua, men til rett, solidarisk praksis.

Sjølv strittar eg i mot tanken om dom etter gjerningar. Kven gjer vel ikkje det? Men her må skriftene få lov til å utfordre oss, også som lutheranarar. For litt av poenget med å la dei ulike skriftene i NT tale med si eiga stemme, må vel vere å unngå harmonisering av den gode budskapet til eit *udialektisk* «frelst ved tru åleine» Det er ingen tvil om at Paulus forkynner dette, men ikkje Matteus eller Jakob, som i sitt brev som kjent insisterer på at tru må følgjast av gjerningar: «For liksom kroppen er død utan ånd, er trua død utan gjerningar.» (Jak 2,26)

Berre det å sitere slike ord, er krevjande, men likevel nødvendig som dialektisk motvekt mot ein liberal tale om den rause Gud som kan ende opp som billeg nåde. I si siste bok *Storeulvssyndromet. Jakten på lykken i overflodssamfunnet* skriv Thomas Hylland-Eriksen at sann lukke vinn ein ved å gjere noko som er veldig vanskeleg. Om ein sekulært orientert livsfilosof kan skrive det, må vel kristne kunne forkynne det? Evangeliet etter Matteus – rettferds veg som den oppstadne bed sine disiplar om å forkynne – er krevjande så det held. Evangeliet vrir også spørsmålet om livslukke i ei anna retning enn vi likar å tenkje og pressar oss så hardt at også vi til slutt må spørje: «Kven kan då bli frelst?» (Matt 19,25)

Her er Matteus sin evangeliske dialektikk: Først når dette spørsmålet blir stilt av disiplar som av all si makt prøver å følgje Kristus, kan djupnene i Jesu svar loddast: «For menneske er det umogleg; men for Gud er alt mogleg.» (19,26)

Dermed er vi så langt borte frå spørsmålet om dei *andres* eviges skjebne som det går an å kome. Vi har nok med vår eiga, som døypte disiplar. Men kanskje finst det

former for religionsdialog der vi kan snakke meningsfullt over trusgrensene om kva rettferds veg og solidarisk liv er. Om den samtalen blir ærleg, kan det hende den også blir ein dialog om kva vi skal tru når alt verkar umogleg.

Oddbjørn Leirvik er professor i interreligiøse studiar ved Det teologiske fakultet
oddbjorn.leirvik@teologi.uio.no

2. søndag etter pinse, 25. mai 2008

Prekentekest: Luk 12,13-21

Lesetekster: Fork 12,1-7; 1 Tim 6,6-12

Av John Egil Rø

Andre søndag etter pinse, ved starten av det festløse arbeidskirkehalvåret, møter vi «liknelsen eller fortellingen om den rike bonden» som prekentekest. Tekstene på denne dagen setter fokus på Gudsforholdet sammen med forholdet til rikdom, eiendom og penger. Problemet er hva gjerrighet, pengebegjær eller «havesyke», som dette ble kalt i bibeloversettelsen av 1930, fører til. Forholdet til «mammon» er tematikken, med referanse til Bergprekenens ord om at en ikke kan tjene både Gud og mammon. Epistelteksten denne søndagen fra 1. Tim 6,6-12 uttrykker utfordringen knyttet til penger ytterligere konsist: «For kjærligheten til penger, er roten til alt ondt».

Prekentekest er særstoff hos Lukas. Fortellingen har parallell problematikk i flere andre tekster. I fortellingen om den kloke, uærlige forvalteren, jf. Luk 16,1-13, finner vi spenningen «Gud og Mammon» hos Lukas. I historien om Lasarus og den rike mannen, jf. Luk 16,19-31 som er første rekkes tekster på denne dagen, beskrives den rike mannens goder i livet, mens han pines i dødsriket og Lasarus er kontrastfiguren. I møtet mellom Jesus og den rike mannen, jf. Luk 18.18-25, sier Jesus at det er lettere for en kamel å komme inn i gjennom et nåløy, enn for en rik å komme inn i Guds rike.

Dette alvorlige perspektivet for den med gods og gull, går igjen hos evangelisten Lukas. Denne fortellertradisjonen kontrasterer forholdet mellom fattige og rike. Jesu kom for å forkynne et «gledesbudskap for fattige», jf. Luk 4.18, og «salige er dere fat-

tige, for Guds rike er deres», jf. Luk 6.20. Mens de med rikdom, eiendom og penger har en særlig utfordring. Jordisk gods kan føre til en perspektivforskyvning og lede sinnet bort fra Gud, «Selg det dere eier, og gi pengene til de fattige», «for hvor din skatt er, vil også ditt hjerte være», jf. Luk 12.33-34.

Prekentekest har ytterligere et individuelt økonomisk aspekt ved seg, nemlig arveoppgjøret. Den som lever, vil før eller siden møte dette. Mye ufred i familier er skapt ved håndteringen av arv. Det blir gjerne advokatmat av arveoppgjøret, i alle fall trenger man gode råd. Vi møter dette i teksten. «En» i mengden, egentlig en frustrert bror som vil har sin arverett, spør Jesus om å ta stilling i saken overfor broren. Kan Jesus fremme hans sak og tale broren til rette? Jesus blir som rabbi og mester, utfordret til å ta stilling i denne konkret arvesaken. Han avviser høflig dette med tiltalen, «venn». Jesus er ikke kommet som en skiftedommer innenfor jødisk familierett. Et måte å møte denne teksten på er å stille spørsmålet om hvilke problemstillinger vi ville ha tatt opp med Jesus, Mesteren, om vi hadde hatt muligheten? Er det en pengetvist med din bror vi ville ha lagt frem for en rabbi, en lærer, en åndelig leder? Trolig ville vårt fokus overfor en rabbi spørsmål være eksistensielle spørsmål, om livets mening, frelse, det onde i verden, hvilke livsprinsipper er gyldige for alle, hva er sannhet?

Jesus utfordrer isteden den «ene» i mengden, broren og oss alle, på den grunnleggende interesse- og verdikonflikt i arvesaken. Det underliggende menneskelige fenomen og fare, er pengebegjæret. Det advarer Jesus mot. Selv om en eier i overflod, er det ikke dét som gir livet mening. Pengebegjær, (gr. *plenoneksia*), grådighet, griskhet, ønsket

om å ha mer, alt dette er navn på en livstilnærming som avvises. For å utdype forteller Jesus liknelsen om den rike bonden. Bonden får erfare Guds rikelige velsignelse ved en kjempestor avling. Han forsto ikke tidlig tegnene på at dette ville skje. Bonden går derfor i indre dialog med seg selv og tenker. Ja, riv de gamle låvene, bygg nye, større, samle kornet og alt jeg eier, deretter vil jeg i forvisningen om å ha mye å tære på, leve det gode livet, «spise drikke og være glad». Denne livsfilosofien er fra Guds perspektiv, dåraktig, «du uforstandige sjel». Den tar ikke i betraktning døden, den endelige slutt, som mulighet. Det ligger fortettet dramatik i utsagnet «i natt kreves din sjel». Hvem skal da disponere det du har samlet, i beste fall dine arvinger og i hvert fall ikke du selv. I døden hjelper ikke skatter samlet til en selv. «Du kan ingen ting ta med deg, dit du går», sang Cornelis Vreeswijk. Jesus fremholder det å være rik i Gud som idealet.

Et tema kan være å se på anti-modellen «Den rike bonden» – den som er rik på jordisk gods, men som ikke er rik i Gud. Denne livsmodellen kan forstås på flere nivåer. På det individuelle handler det om jeg faktisk forholder meg til livet som denne bonden. En rekke selvransakende spørsmål kan da stilles, og disse er alvorlige. Lever jeg på en slik måte at jeg i praksis fremstår som en som spiser, drikker og er glad? Er jeg en uforstandig sjel med måten jeg planlegger og organiserer mitt liv? Glemmer jeg Gud i mitt jordiske strev for utkomme og kontroll over mine gjenstander? Stoler jeg på mitt eget fremfor å stole på Gud? Problemet er ofte at det er lettere å dømme/bedømme andres livsstil enn sin egen og se den som uttrykk for holdninger tilsvarende den rike bonden.

På det kollektive plan kan dette utfordre

oss på hvordan vi som fellesskap forvalter de ressurser vi har fått del i, bruker vi det til beste for oss selv eller bidrar vi med dette slik at flere får del i det vi har samlet. Velger vi kollektive løsninger eller individuelle løsninger som bidrar til verdiopphopning hos noen? Et miljøperspektiv kan finnes i teksten ved å understreke at forvaltningen av ressursene i forhold til senere generasjoner. Det at vi skal ha og forbruke, får konsekvenser for etterkommerne våre, jf. langsiktig bærekraftig utvikling. Brukes vår velferd og rikdommen på en slik måte at våre barnebarns barn har glede av den velstanden vi i dag nyter godt av?

Et annet tema er om det mulig å være rik på jorden, og samtidig rik i Gud. Lukastekstene kan gi oss berettiget tvil om dette. Derfor har fattigdom og trengsel i visse kretser vært et kirkelig ideal, jf. Frans av Assisi. Utvilsomt må det også være mulig å være rik og samtidig ha et godt og rett Gudsforhold. De fleste som kaller seg troende har gjennomgående det de trenger, selv om ikke alle har like rikelig. Vi er i vår tradisjon vant til å se rikdom og velstand som et uttrykk for Guds velsignelse, selv om vi også møter kors og trengsel. Guds godhet gjør at vi blir tatt hånd om og blir gitt mer enn til livets eksistensminimum. Velstand og overflod kan sees på som Guds gode gaver. Det ligger riktignok en fare i det at en stoler på sin rikdom, setter sin lit til den og ønsker seg for store mengder av den. Rikdom og velstand kan slik bli opplevd å være et produkt av egen fortjeneste og vellykkethet. Faren er at opptattheten av det materielle gjør at en i praksis glemmer Gud som livets opprettholder.

Derfor er velstand og rikdom en konstant utfordring for kirken og for en kristen. Fordringen om å selge/forlate alt og å følge

etter Herren lyder. Kirken har eiendom og enestående skatter. Den rike unge mannen gikk bedrøvet bort, fordi han var meget rik. Et Paulus-ord kan imidlertid bringe inn et annet perspektiv i forhold teksten om den rike bonden. I kjærlighetens høysang, 1. Kor 13,3, heter det at om jeg gir alt jeg eier til de fattige, men ikke har kjærlighet, da gagner det meg intet.

Et tredje tema er spørsmålet om hva vil det si å være rik i Gud. Vi kan omformulere dette til hva betyr et liv i Gud? Det kan innebære å leve i takk til Gud som den som grunnleggende sett gir de materielle vilkår vi lever i. Derfor vil et liv i takknemmelighet for Guds gode gaver slik det fremkommer både i livet og i kirken, være et liv i Gud. En annen side av dette er å legge fra seg det materielle jaget, ikke la dette være det styrende element i livet. Slik kan vi håndtere begjæret etter ting. Selv om «tinglykken» er nærliggende, kan alle tingene, dessverre, ta oss. Eier du mer en to ting, eier tingene deg, sier et ordtak. Materielle bekymringer og fokus kan være et hinder for et rikere liv i Gud. Les derfor fortsettelsen av preteksten der

Jesus selv utlegger det rike livet i Gud, hel- lig bekymringsløshet, et liv i forberedelse til Herrens komme og tyde tegn i tiden. For oss kan rikt liv i Gud bety mer menneskelige fellesskap, hellige handlinger og et liv i takk til Gud som gir livets muligheter. I letingen etter konkretiseringen av det rike liv i Gud ligger kanskje det gode budskapet, evange- liet, i denne preteksten.

Salmeforslag

715

716

415

444

*John Egil Rø er sokneprest i Ullern
john.egil.roe@oslo.kirken.no*

Veien til lykke

Av Torbjørn Røe Isaksen

Kristendommens politiske budskap er tøyelig som strikk. Fra de karismatiske kristnes hallelujarop og løfter om lykke i det herværende liv til den norske vestlandspietismen – et tankesett G. K. Chesterton kalte «umåteholdent måtehold» – har Bibelens ord blitt brukt som inspirasjonskilde. Jesus lignelse om den rike mannen kan sikkert vise seg like anvendbar for folk med vidt forskjellige politiske oppfatninger.

«Greed is good»

I den amerikanske satirefilmen *Wall Street* får en ung karrierejeger arbeid i det amerikanske finansdistriktet, den globale kapitalismens pulserende hjerte. Der møter han den ærgjerrige og ambisiøse Gordon Gekko. I et avgjørende øyeblikk i filmen skal Gekko adressere en bedriftsforsamling. Talen hans fanger på en snedig måte både den lyse og mørke siden ved jappe-tiden¹:

The new law of evolution in corporate America seems to be survival of the unfittest. Well, in my book you either do it right or you get eliminated. (...) The point is, ladies and gentleman, that greed – for lack of a better word – is good. Greed is right. Greed works. Greed clarifies, cuts through, and captures the essence of the evolutionary spirit. Greed, in all of its forms – greed for life, for money, for love, knowledge – has marked the upward surge of mankind.

Gekkos hensikt er litt mer komplisert enn å fremføre en simpel hyllest til grådigheten. Han taler foran aksjeeierne i en bedrift som er i ferd med å gå konkurs. På podiet foran ham sitter selskapets 33 visepresidenter, alle med en årslønn på over 200 000 dollar. Mens aksjeeierne, de som eier bedriften, risikerer å tape alt. Hvem er det som er grådige? Er det visepresidentene som har bevilget seg selv skyhøye lønninger eller aksjeeierne som gjerne vil ha noe igjen for investeringene sine? Denne typen problemstillinger

¹ Ordet jappe er basert på det engelske *yup* – *young, urban professionals*



er høyaktuelle i næringslivet, ikke minst etter en serie skandaler både i USA og her hjemme hvor administrasjonen (altså direktørsjiktet) har fått skyhøye lønninger samtidig som selskapet de har ledet – og eierne – har måttet tåle tap. Eiernes grådighet er bra, hevder Gekko, fordi den skjærer gjennom nettet av byråkrati og vennetjenester og etablere en klar standard hva selskapet skal og ikke skal gjøre - nemlig tjene penger for sine eiere.

Grådighetskultur har blitt et moteord, men det er ikke åpenbart hva det egentlig viser til. Er det å tjene mange penger i seg selv grådighet? Hva med å tjene lite penger, men å ønske seg flere? Er det grådighet å tjene penger på å utkonkurrere et annet firma? Hva hvis dette firmaet tjener penger på et dårligere produkt enn du kan tilby? Hensikten med denne artikkelen er å skissere en annen problemstilling med en annen innfallsvinkel enn den pågående diskusjonen om grådighetskultur, en diskusjon som etter min mening altfor ofte dømmer etter vilkårlige standarder som verken er basert på tanker om samfunnsnytte eller personlig grådighet.

Lykke i det neste liv

La meg ta det mest åpenbare først. Jesus sin lignelse handler neppe om formuesforvaltning eller sunn næringsvirksomhet. Jeg klarer heller ikke å lese den som en generell fordømmelse av det å «samle skatter til seg selv». Den rike mannen som ønsker å slå seg til ro, spise, drikke og være glad, møter ikke Herrens kritiske blikk fordi han har materiell rikdom. Det revolusjonerende i Jesus budskap er nettopp at han legger en helt annen standard til grunn enn materialismen. Som i teksten om den rike mannen

som gir en stor gave til tempelet, og den fattige konen som ofrer det lille hun har, er det menneskets sjel det gjelder. Den rike mannens synd er ikke hans rikdom, men hans forfengelighet. Den fattige konens dyd er ikke hennes fattigdom, men hennes vilje til å gi av det lille hun har med sann ydmykhet og offervilje. Det er hun som representerer den sanne kjærligheten til Gud fordi hjertet hennes er rent. Jesu standard kunne vært en annen. Opp gjennom kristendommens historie har det ofte vært langt mellom liv og lære. Selv den mest radikale ideen i kristendommen, at hver enkelt har en ukrenkelig egenverdi fordi han eller hun er skapt i Guds bilde, har vært vanskelig å se i praksis når de rike og mektige har oppnådd fordeler og privilegier takket være størrelsen på sine gaver til Kirken. Slik jeg oppfatter teksten, sier Jesus at denne standarden er ham uvedkommende. Det er ikke hva du kommer med som er avgjørende, men hvordan du legger din gave frem for Herren.

Jesus lignelse peker på spenningen mellom det evige og det forgjengelige i menneskelivet, og derfor i dypeste forstand på skillet mellom det vi ofte kaller ånd og materie. Det er en ikke ukjent problemstilling. For eksempel formuleres den slik i Henrik Ibsens stykke *Brand*: «Hvis du vant den ganske verden, men selv deg tapte, var din vinning kun en krans om kløvet tinning.»

Mennesket er noe mer enn det fysiske legemet som eksisterer her og nå. Hun er ikke bare kjøtt og blod, men ånd. I kristendommens verdensbilde er det som står på spill ikke bare glede og lykke i dette livet, men evig frelse i det neste. Den rike mannens synd er derfor at han snur ryggen til det mest fundamentale valg et menneske står overfor, valget om frelsens gave skal mottas eller avvises. I stedet konsentrerer han seg om ting

som av natur er forgjengelige. Jesus forteller sine tilhørere at det ikke er mulig å gjøre begge deler samtidig, for «Ingen kan tjene to herrer. Han vil hate den ene og elske den andre, eller holde seg til den ene og forakte den andre. Dere kan ikke tjene både Gud og Mammon.» (Matt 6, 24). «Å være rik i Gud» er noe vesensforskjellige fra å «samle skatter til seg selv». Dette er et radikalt budskap i enhver tid for vi har alle en tendens til å sette likhetstegn mellom materiell velstand og lykke. Men, sier Jesus, frelsens vei er åpen for alle. Bestikkelser hjelper ikke.

Materialisme

Jesus er først og fremst en sjelefisker. Men kan teksten også si noe til oss som ikke er personlig kristne? Jeg tror det, men med visse forbehold. Å tjene penger er verken galt eller umoralsk så lenge du gjør det på en ærlig og lovlig måte. Hva den enkelte så velger å benytte sin formue til, er et annet spørsmål. La meg bare kort antyde at jeg tror flere rike kunne ha godt av å følge eksempelet til de filantropene som mener at store privilegier også gir et stort ansvar.

Materialisme er ikke et særegent trekk ved kapitalistiske samfunn, men materialismen kan kanskje virke mer påtrengende i samfunnet preget av materiell overflod.

Bestefaren min var lege i Ålesund, og i egenskap av sin stilling var han en av de aller første som fikk lov til å kjøpe bil av rasjoneringsmyndighetene. Min mor har fortalt levende om den viltre gleden hun følte da han kom kjørende inn på tunet første gang i en splitter ny og blank doning. I Karsten Alnæs' femte bind av Historien om Norge, *50 rike år*, beskriver han hvordan den første generasjonen som flyttet inn til den nyoppbygde drabantbyen Lambertseter i Oslo

følte det. Det var en generasjon som hadde opplevd fattigdom og nød på kroppen, som hadde følt de skarpe klasseskillene på den norske landsbygden og levd med nedverdighelsen i et samfunn hvor du aldri kan unnsnippe fra den utgangsposisjon du er født inn i. Sosialdemokratiets politikk i etterkrigstiden skulle avskaffe dette klasseskillet, og sikre vanlige folk en del av den materielle velstanden. Den samme gleden har jeg hørt hos vår foreldregenerasjon som forteller om første gang de smakte en appelsin eller fikk en pakke tyggegummi.

Veksten i etterkrigstidens Norge fylte et behov. Ikke bare et rent materielt behov, men en nærmest spirituell lengsel etter troen på en bedre verden. På fremgang og fremskritt for den jevne mann og kvinne. Takket være vår eventyrlige vekst er goder som for bare et århundre siden var regnet som luksus, i dag tilgjengelig for så og si alle. Tilgangen til kultur, bøker, kunnskap og informasjon for det store flertallet, har også kommet fordi vi har blitt rikere. Materiell trygghet er viktig, og det er arrogant å avvise folks behov for å føle at økonomien er i orden. Det er ikke «materialistisk» å holde orden på sin egen økonomi, og følgelig heller ikke galt å kreve at politikerne skal gjøre det samme. Faktisk er det siste kanskje enda viktigere enn det første. Et ødelagt familiebudsjett er tragisk, men rammer få mennesker. En ødelagt økonomi kan støte tusenvis ut i arbeidsledighet, ustyrlig inflasjon stjeler menneskers oppsparte midler – og sikkert er det at de som rammes hardest, og tidligst, er de som fra før har dårligst med ressurser. Historien bugner av eksempler på at når det økonomiske gulvet kollapser, så følger sosial uro etter. Det burde holde å nevne depresjonen etter 1929 og de katastrofale konsekvensene det fikk for Weimar- republikken.

Materialisme er med andre ord ikke å være opptatt av økonomi eller økonomisk vekst. I stedet er det når denne veksten fremstår som samfunnets eneste og overordnede målestokk for hva som er riktig og galt. En slik materialisme relativiserer verdier fordi den setter likhetstegn mellom hva du betaler og hva noe er verdt. Den begår, som Oscar Wilde sa, kynikerens store tabbe: Å kjenne prisen på alt, men ikke verdien av noe. En slik norm kan man nok komme et stykke på vei med i økonomien, men den fungerer dårlig i samfunnsdebatten.

Lykken kan kjøpes

En bil kan gjøre folk glad. Et kjøleskap kan gjøre folk glad. Men det er ikke sikkert at to kjøleskap gjør folk dobbelt så glade. Det pussige er derfor at vi fortsatt har så sterk fokus på materiell fremgang selv om vi nå ligger på verdenstoppen i rikdom. Vi har fortsatt å fokusere på materielle ting selv om det ikke lenger utgjør den største mangelen i våre liv. Om vi gjør det bra på jobben er det bare en form for belønning som gjelder – lønnsøkning. Om det er mangler i eldreomsorgen er det bare en form for innsats vi diskuterer – mer ressurser til eldreomsorgen. Penger kan naturligvis gi oss mange gode stunder, gjennom reiser, nye bilder, uteliv og god mat. Men i lengden blir det ikke fest, men hverdagssløveri om vi drikker champagne hver kveld. Dessuten gjør en slik materialisme oss blinde for alle utfordringene i samfunnet som ikke simpelthen kan løses ved å tjene eller bruke mer penger. Både omsorg, nærhet og medmenneskelighet, er verdier som verken kan bevilges over politiske budsjetter eller kjøpes på et marked.

At samfunnet vårt i så lang tid har hatt

materiell vekst som den viktigste standarden for hva som er godt og dårlig, ser vi også i synet vårt på hvem som er vellykkede og ikke. Samfunnets elite (i hvert fall den økonomiske), de sterke, defineres stort sett ut fra hvilke økonomiske ressurser de har til rådighet. Har du mange penger i banken, stort hus og stor bil, så er du ikke bare vellykket, du er en «sterk» person. Uavhengig av dine personlige egenskaper, for et materialistisk samfunn vil måle deg etter hva du har, ikke etter hva du er. Paradokset er selvfølgelig at de «svake», de som har få økonomiske ressurser, på denne måten fratas respekt og verdighet. Hvis du ikke er gjennomsnittlig rik, så er du heller ikke vellykket eller sterk. Slik kan en familiefar som jobber hardt for familien sin, eller en alenemor som forsøker å sjonglere arbeid og oppdragelse, bli satt under playboy-millionærenes bekymringsløse liv i rang. Sett gjennom materialistiske briller er det bare en verdi som gjelder, og det er hvor mange kroner du har på kontoen. Den tidligere kulturradikale avisen Dagbladet bestemte seg i fjor vår for å ta opp problematikken. «*I dagens mediekultur* er Petter Stordalens nye bil og Kjell Inge Røkkens nye båt en større nyhet enn foreldre som ikke har råd til å la barna sine delta», skrev de formanende på lederplass 4. juni 2007, og varslet en ny serie. Hva het den? «Det nyrike Norge», og artiklene ga avisen nok en unnskyldning for å fokusere på store båter og luksushytter i stedet for samfunnets virkelige problemer. Implisitt i hele serien lå ideen om at vi alle burde strebe etter det samme som de nyrike, og at større båt er den eneste veien til lykke. Jeg kan ikke godta at fattigdom er en dyd, akkurat som jeg ikke kan godta at rikdom er en synd. Jeg klarer heller ikke å lese lignelsen slik. For både synden og dyden knytter

seg til et mer fundamentalt aspekt ved det menneskelige enn hvilke besittelser han har: kvaliteten på hans «sjel». Hvis lignelsen om den rike mannen kan fortelle meg noe, så er det nettopp dette. Hvis målestokken på riktig og galt, vellykket og mislykket, reduseres til et spørsmål om materialisme, så har vi alle sammen mistet av syne hva det essensielt menneskelige består i.

*Torbjørn Røe Isaksen er leder i Unge Høyres Landsforbund og politisk redaktør i tidsskriftet Minerva
torbjorn.roe_isaksen@hoyre.no*

3. søndag etter pinse, 1. juni 2008

Prekentekest: 1. Kor 1,26-31

Lesetekster: 5 Mos 7,6-8; Luk 19,1-10

Av Åste Dokka

Paulus og dagens sosiale mobilitet

Paulus skriver i dagens tekst om det som etter (hans tids) menneskelige mål er henholdsvis sterkt og svakt, og det denne forskjellen betyr overfor Gud. Det er vanskelig å overføre tekster fra en annen samfunns-type til vår tid, spesielt når de helt direkte adresserer samfunnsspørsmål, eller bruker dem for å få fram et poeng. Like fullt er det mulig for oss å identifisere høyt og lavt også i vårt land, også i vår verden. Det som er svakt, dårskapen og det som er foraktet, det har vi ennå midt i blant oss. Og det Paulus gjør med denne strukturen er radikalt: Han plasserer det teologisk locus i det lave, flytter den teologiske verdien nedover på samfunnsstigen. Slik blir det sterke, det vise, fratatt ikke sin posisjon som sterkt og vist, men som teologisk verdifullt.

Vi liker å tenke oss at i et velfungerende sosialdemokrati som Norge er alle egentlig like, i hvertfall at det er stor sosial mobilitet innenfor den stigen som finnes: De som er født på bunnen, men har evner og vilje kan jobbe seg oppover, og de som er født på toppen, men er uten evner og vilje, de kommer til å synke nedover. Hierarkiene i samfunnet vårt er dynamiske, vi har verken adel eller paria. De fleste er sånn ca midt i, men i en skala som allerede ligger høyt. Dette er imidlertid sannheter med modifikasjoner. Det viser seg at klassereisene er færre i dag enn i årene etter krigen (kanskje nettopp fordi dagens foreldre- og besteforeldregenerasjon allerede har foretatt reisen på vegne

av sine barn og barnebarn, og de lavere klassene dermed tømmes for potensielle reisende). Antall bokhyllemeter i heimen er fortsatt proporsjonalt med antall studieår for de barna som vokser opp der. Det finnes altså stadig sterke hierarkiske strukturer i samfunnet som ikke lar seg endre med noen tiårs Arbeiderpartistyre. Utvider vi synsfeltet til også å innebære den globale virkeligheten, er det opplagt at forskjellene i verden ikke bare er store, men også fastlåste. Den sosiale mobiliteten er begrenset, og forskjellene mellom oss består. Det er både *upstairs* og *downstairs* i vår verden. Noen er høyt på strå, andre ikke. Altså kan Paulus gi mening også hos oss.

Stolthet og kampen om bunn plasseringen

Paulus ønsker stoltheten til livs. Man har ikke grunn til å rose seg av det som av samfunnet blir ansett som rosverdig. Det er Gud som skal æres, ikke mennesket. Men likevel lar han stigen bestå, forskjellen mellom høy og lav er fortsatt tilstede i teksten, det er bare parameteret for teologisk verdi som er snudd. Derfor er det fristende å bruke denne typen tekster stikk motsatt av hensikten, på to forskjellige måter: For det første er det god tradisjon i landet vårt for å skamme seg over vår posisjon høyt på stigen. Tekster som denne søndagens, har gitt visdom og styrke en negativ klangbunn. Jeg leser imidlertid ikke det som tekstens hensikt, for Paulus fjerner ikke det vise og det sterke verdi *i seg selv*, disse kvalitetene har vi bruk for i samfunnet. Produseres anti-intellektualisme og selvforakt av prekener over denne teksten, kan man etter min mening være ganske sikker på at man har misbrukt den. For det andre er det også god kristelig tradisjon for å

kappes om å stå nederst på stigen istedet for øverst. Dermed søker man fortsatt en stolthet, noe å rose seg av, men i den andre enden av skalaen enn der samfunnet forøvrig søker. Istedet for å la stolthet i det hele tatt fare, vil man fremheve sin svakhet, sin dårskap, sin ydmykhet, søke nye bragder i dette, fordi det har teologisk verdi. Resultatet av slik tekstbruk blir en fortsatt kamp, men om nye posisjoner: Det er om å gjøre å skamme seg mest mulig over sin vellykkethet. Eller, det er om å gjøre å bli definert som nederst på stigen. Vi søker fortsatt noe å rose oss av.

Et ekskurs, som likevel er et apropos: Nederst på stigen er ikke bare én ting. For samfunnet er ikke monolittisk, og dermed er det forskjellige stiger og målestokker i sving. Bourdieus begreper om forskjellige typer kapital utgjør svært forskjellige målestokker, og gir den privilegerte plassen til forskjellige grupper. Når det gjelder kulturell og økonomisk kapital går førsteplassen til henholdsvis de beleste og de rike. I vårt samfunn er dette to tangerende, men forskjellige grupper. Mange akademikere er glade for å ikke være rike, vi har det vi trenger, en akkurat passe tynn lommebok, og med på kjøpet følger en stor verdi, nemlig en anti-materialistisk selvforståelse. Vi har ofret innbringende karrierer for meningsfulle jobber i det offentlige, og kan dermed se oss selv som økonomisk svake, men kulturelt sterke. Altså nederst på stigen, men på en måte som gjør at vi fortsatt har overtaket, fordi vi kan se ned på dem som står over oss og har stort hus og to biler, men likevel er fattige i seg selv der de vandrer i flatterende spotlightbelysning mellom sine flatskjermer og boblebad. For tilfredse akademikere er det altså grunn til selvransakelse før man går på prekestolen.

Dagens svakeste og frigjøringsteologien

Tilbake til Paulus: Jeg tror det kan være en god idé å bruke noe av prekenen til å forsøke å identifisere dagens svakeste, og ikke minst tegne opp de teologiske konsekvensene dette har for en verdensomspennende kirke. Innenfor frigjøringsteologien er dette et viktig prosjekt, fordi denne tradisjonen ofte tildeler de marginaliserte forskjellige typer teologiske fortrinn. Disse fortrinnene er imidlertid ikke bare av demokratisk eller etisk art, altså at tanken er at det nå er på tide at «de andre får si noe». For teologer som Jon Sobrino er det også et *hermeneutisk* og et *soteriologisk* fortrinn. Det vil si at den marginaliserte posisjonen ikke bare er teologisk signifikant, men at det er herfra den sanne og egentlige teologien skapes. Evangeliet er nemlig det gode budskap for fattige, og dermed blir de fattiges posisjon det beste stedet man kan drive teologi fra. Hva mer er, har de korsfestede folk en særegen plass innenfor frelsesøkonomien.

Jeg tenker at frigjøringsteologien hjelper oss på vei, men ikke i mål, med å plassere det teologiske locus. Dermed må prekenen ikke stanse, men bevege seg videre etter at dagens marginale er kartlagt.

Selvrettferdighet og subversivitet

Dersom man bruker teksten utelukkende til å definere hvor på stigen ulike grupper befinner seg, og dermed hvor teologiens locus bør ligge, kan man miste et av tekstens viktigste anliggender av syne. Det er nemlig nettopp *flyttingen* av det teologiske locus som er Pauli poeng. Fordi prosjektet hans er subversivt, er det også avhengig av den foreliggende sosiale strukturen. Vi kan få hjelp til å forstå dette av nytestamentleren John

Dominic Crossan. I boka *The Dark Interval* skriver han om Jesu liknelser. Crossans hovedpoeng er at liknelsene slår beina under det han kaller myten, altså den foreliggende forståelsen om hvordan verden henger sammen. Liknelsen ødelegger myten når den viser dennes tilkortkommenhet i forsøket på å beskrive verden. Noe av det samme gjør Paulus i dagens tekst. Teksten baserer seg på en bestående oppfatning om hva som er høyt og lavt, for så å snu målestokken for å måle den *teologiske* virkeligheten ut av den samfunnsmessige virkeligheten.

I forlengelse av Crossans arbeid, må man imidlertid undersøke hva som skjer når liknelsen etablerer en ny orden, altså selv blir en myte. Fortellingen om den barmhjertige samaritan har for eksempel ført til at ordet samaritan nå forbindes med barmhjertighet og kristelig sinnelag. Når liknelsens resepsjonshistorie blir virkelighetskonstituerende, mister liknelsen sin kraft som liknelse: Den er ikke lenger subversiv.

Dette problemet blir fort uløselig for oss dersom vi låser fast det teologiske locus til én bestemt posisjon. For det første er det ikke klart *hvilken* posisjon det skal være: Vi kan alltid velge et parameter som hjelper oss til å forstå oss selv (eller andre grupper) som nederst på rangstigen, og dermed innehavere av den teologisk viktige posisjonen. Men for det andre – og minst like problematisk – er konsekvensene av å låse sin forståelse av det teologiske locus til én bestemt gruppe. Da vil prekenen nemlig etablere en ny rangstige som er like lite evangelisk som den virkelighet Paulus skriver inn i og oppopperer mot.

Dersom en slik forståelse av samfunnet og teologien blir for statisk og for sterk, kan offerposisjonen bli destruktiv: Offeret fortsetter å forstå seg selv som marginalisert,

mens samfunnet forandrer seg rundt det. Selv om det ikke lenger nødvendigvis står i en offerposisjon, er offerstrategiene fortsatt i sving. Resultatet kan bli at man setter opp andre moralske standarder for seg selv enn for andre, fordi man oppfatter at man står i en kamp, og i krig og kjærlighet er alt som kjent tillatt. Det er bare å kaste et blikk mot Israel for å forstå hvor farlig denne mekanismen er. Veien til selvrettferdighet under lesning og bruk av slike tekster er kort for alle grupper.

Hva er løsningen?

Som sagt tror jeg at man i prekenen godt kan si noe om hvilke grupper i dagens samfunn som tilsvarer dem Paulus løfter fram, og få noe teologisk vettugt ut av det. Kanskje kan man tilogmed legge opp gudstjenesten som en gudstjeneste der nettopp dårene og de svake får en spesiell plass, enten det er de psykisk utviklingshemmede, de eldre, de skilte eller de narkomane i soknet. Men jeg tror altså at enhver definisjon av høy og lav kan bevege seg fra å være frigjørende til å bli like fastlåst som den man gjorde opprør mot.

Jeg tenker at løsningen derfor ligger i å gå et skritt videre, og fokusere et annet forhold enn det som kun handler om forholdet mennesker imellom. Nemlig forholdet mellom Gud og menneskene. Dåpen innstifter et egalitært fellesskap, der det ikke er forskjell på mann og kvinne, slave og fri, herre og tjener. Overfor Gud stiller vi alle likt, vi er akkurat like høye og like lave som naboen. Overfor hverandre består forskjellene, også innen dåpens fellesskap, 2000 år etter at det første dåpsvannet rant over det første hodet. Men det er verken posisjonen høyt eller lavt i disse mellommenneskelige og samfunns-

messige forholdene Gud vurderer oss utfra.

Teksten viser oss at Gud både bryr seg og ikke bryr seg om sosiale forhold, altså at den sosiale rangstigen både er og ikke er teologisk signifikant. Sosiale forhold er, på godt og vondt, avgjørende for menneskelivet, og menneskelivet er av avgjørende viktighet for skapelsens og inkarnasjonens Gud. Men Gud arver ikke med det vår fortolkning av den samfunnsmessige rangstigen, den er verdiløs i et soteriologisk perspektiv. Derfor skal vi *overfor Gud* verken kjempe om første-plassen eller siste-plassen. Gud kommer til det laveste av det lave, og det betyr ikke kun at stigen er snudd, men at den er *fjernet fra Guds øyne*. Intet meritokrati, heller ikke det som er snudd, har betydning for Gud. I dåpens fellesskap er vi alle syndere og tilgitte, og ingen gjerninger eller posisjon bringer oss nærmere eller fjernere Gud eller nåden.

Prekenens hovedpoeng må etter min mening altså være å fastholde at menneskelig rang ikke har noen verdi overfor Gud. Det foraktede, alkoholikeren på trygd eller skoletaperen, er akkurat like viktig for Gud som den som har klart å fullføre en teologisk embetseksamen og inntatt posisjonen på prekestolen. Og dét tenker jeg kanskje at alkoholikeren kan være flinkere til å lære oss enn presten. Altså har de som er nederst på stigen ikke et soteriologisk eller epistemologisk, men et *didaktisk-teologisk* fortrinn framfor oss som står øverst. De marginale gruppene kan bedre enn noen andre vise oss, lære oss, at «rikdom og ære som menneske gjev, er ikkje meir enn den morknande vev» (NoS 479). Vår plass på stigen er forgjengelig, en del av det vi uunngåelig lever i i det menneskelige samfunn, men like fullt uten evig verdi. Paradoksalt nok pålegger dette poenget oss å jobbe videre med sosiale

forhold både innenfor og utenfor den teologiske og kirkelige rammen.

Et kirkeorganisatorisk apropos

Teksten vitner også om en sterk anti-institusjonalisme i den tidligkristne verden. Paulus er klar på at det er mennesker uten makt og myndighet Gud har utvalgt seg. Men Paulus skrev sine brev før Konstantin den store gjorde kristendommen statlig og staten kristelig. Ser vi på dagens kirke, dagens utvalgte, er det nettopp makt de har, både innenfor og utenfor kirka. Den anti-elitistiske religionen har selv etablert en organisasjon, altså et makthierarki og dermed en elite. Det er umulig å komme til rette med dette motsetningsforholdet. Mange forsøker dog å bruke dette som et argument i den kirkelige organiseringsdebatten: Fordi den tidlige kristne kirke var løst organisert og uten demokratiske strukturer (blir det antatt), er det fremmed for kirka å strukturere seg etter vanlige organisasjonsprinsipper.

Dette argumentet tar imidlertid ikke inn over seg at der to eller tre er samlet, der er makten midt i blant oss. Dersom man ikke organiserer seg godt, slik at makten blir fordelt, vil den sterkeste rett råde. Når det formelle maktapparatet er svakt, er den uformelle og ukontrollerbare makten størst. Det er altså ikke slik at der organiseringen er minst, blir Gud størst – der organiseringen er minst, blir nemlig *høvdingene* størst. Og ser man slik på det, er det klart at en kirkeråd-

sleder er å foretrekke framfor en høvding, selv om det mest evangelisk pedagogiske kanskje ville vært en håpløs alkoholiker (ikke at det nødvendigvis trenger å være noen motsetning). I et demokratisk kirkelig system bør imidlertid håpløse alkoholikere og høvdinge være akkurat like meningsberettigede og valgbare. Et slikt system tilsvarer best dåpens egalitære fellesskap og lutherdømmens anti-meritokratiske streng.

Salmetavle

208

1

578

479

634

767

*Åste Dokka er studentprest ved
Diakonhjemmet høyskole
dokka@diakonhjemmet.no*

4. søndag etter pinse, 8. juni 2008

Prekentekest: Luk 15,11-32

Lesetekster: Jes 65,1-2; 1 Pet 5,5b-11

Av B. Lennart Persson

Du blir aldri kvitt faren din

Hvis det er sant som det blir sagt innenfor narrativ sjelesorg, at mennesket har sin identitet i sine fortellinger, får predikanten en skikkelig gavepakke i fanget til denne søndagen. Menigheten er et fortellerfelleskap. Evangelieteksten for 4. søndag etter pinse er den lignelse som av noen blir kalt «den fortapte sønn», og av andre «den bortkomne sønn». I kriser går fortellingene i stykker, men så kan det skje at den enkeltes livsfortelling kan åpnes opp, endres og utvides i møte med det den narrative sjelesorgen kaller grunnfortellinger.

Dette er en av de bibelske fortellingene som har satt dypest spor i vår kultur. Det er en kraftfull fortelling med mange lag, og lignelsens styrke ligger i de mange mulighetene til gjenkjennelse. Det er ungdommelig overmot, oppbrudd fra barndomsmiljøet, feiltrinn og blindveier. Det er søskenrelasjoner, opplevelser av å være fortapt eller foretrukket. Det er splid i familierelasjoner, sjalusi, og tilgivelse. Det handler om å søke og om å vente, og det handler om å tåle andres søken.

Det er relasjonene som bærer fortellingen. Relasjonen mellom foreldre og barn, relasjonen mellom søsken, og forholdet til det egne «jeg». I underteksten ligger også spørsmålet om min relasjon til Gud. Når teksten i tillegg møter leserens eller lytterens erfaring åpner den seg ytterligere i en narrativ lek hvor fortellingene blir satt inn i hverandre.

Kanskje handler lignelsen om at du aldri blir kvitt faren din. Uansett hvor langt du drar vil du til sist oppdage at du selv har blitt svært lik din gamle far. Da blir den en fortelling om å vende tilbake til sine røtter, om å bli forsont med det faren representerer. Det å komme til seg selv og vende hjemover blir et skritt på veien i den modning som Jung kaller individuasjonsprosessen. Noen må reise langt bort før de finner frem til seg selv. Kanskje helt til tigerstaden? I en norsk kontekst kan det bygderomantiske i fortellingen være et nesten morsomt poeng. Å komme hjem er å vende tilbake til bygda.

Da jeg arbeidet som fengselsprest var det noen innsatte som tok initiativ til en dramagruppe som skulle medvirke i en gudstjeneste. Vi valgte oss ut fortellingen om den fortapte sønn, og gruppen ville lage en egen versjon med handlingen satt til nåtid. Resultatet ble nok ikke så annerledes enn det mange har vært med på i konfirmantgrupper. Det viste seg at den fortapte sønn fungerte godt som rollemodell. Sønnen ble småkriminell med et rotete liv og dårlig forhold til sin familie. Når han vender tilbake og blir godt tatt i mot avspeiler det, til tross for alle forenklinger og idylliseringer, de innsattes savn og lengsel etter en bedret relasjon til foreldre eller andre familiemedlemmer. For noen beskriver fortellingen også savnet og lengselen etter en god gudsrelasjon, kanskje etter tidligere frelsesopplevelser på kristne rusinstitusjoner. Samtidig med at vi øvde inn dramaet i fengselet fikk en av de innsatte beskjed om at hans far var syk og gikk mot slutten av sitt liv. Sønnen bestemte seg for å prøve å ordne opp i den dårlige relasjonen de hadde. Dessverre var faren ikke villig til forsoning. For meg satte det historien om den fortapte sønn i nytt lys.

Det vanskelige farsbegrepet

Når man jobber med religiøse tekster som gjør bruk av bilder hentet fra familierelasjoner, kan det være greit å minne seg selv på at ikke alle har positive erfaringer av familieliv. Ikke en gang den ventende faren er alltid et godt bilde. Den som har vært utsatt for gjentatte overgrep av sin far, ønsker kanskje at han bare en eneste kveld skal glemme å vente, eller bli forhindret fra å være der. Det kristne språket handler i stor utstrekning om relasjoner, og ofte om familiebegreper som for eksempel Gud som far eller mor, den troende som Guds barn og søsken i forhold til andre troende. Derfor blir erfaringen av relasjoner viktig i møte med kristen tro.

Forestillingen om Gud som en som alltid er til stede og har all makt, blir problematisk i forhold til overgrepene. Det kan gi en opplevelse av at Gud svikter, eller tar overgriperens parti. På et følelsesmessig plan er det ofte vanskelig for den overgrepsutsatte å skille mellom Gud og overgriper. Spesielt vanskelig kan bildene av Gud som far eller autoritetsperson bli. Overgrepet skader gudsrelasjonen. Selv om det står i motsetning til kristendommens budskap om en god Gud, gjør erfaringen Gud til en uforutsigbar og skremmende størrelse. Det er grunn til å anta at dette også gjelder for mennesker som har blitt utsatt for fysisk og/eller psykisk vold. Det er også grunn til å tro at det vil være enklere for noen som er tilstede å lytte til en preken over dagens tekst, om det blir satt ord også på disse erfaringene.

Samtidig er det også verdt å merke seg at når Lukas snakker om Gud som far (som er den foretrukne benevnningen på Gud i fortellingene fra Jesu vandring til Jerusalem, fra slutten av kapittel 9), er det gjennomgående en far som på en positiv måte utvider farsbegrepet. Den autoritære pater familias som

har kontroll med alt blir en omsorgsfull far som lar seg overveldes av medlidenhet.

Fortell og fortell igjen

Hva er da hovedtemaet? Sjalusi? Inkludering? Guds kjærlighet? Kollektbønnen følger et dogmatisk skjema: Mennesket er villfarent – Guds kjærlighet er usvikelig – Den hellige ånd gir anger og omvendelse – Gud gir tilgivelse. Den gammeltestamentelige lesningen, Jesaja 65,1-2, forteller at Gud var der, selv når folket var trassig. Epistelteksten, 1. Peter 5,5b-11, formaner oss til å ydmyke oss under Guds mektige hånd, men også å kaste alle bekymringer på ham, for han har omsorg.

Kapitel 15 i Lukasevangeliet utgjør en nokså selvstendig enhet bygget opp omkring tre lignelser med felles struktur og tematikk, og med nøkkelord som repeteres. Først kommer to lignelser som står hverandre veldig nær: «Sauen som ble funnet igjen», og «Sølvmynten som ble funnet igjen». Begge handler om å lete til man finner det som har kommet bort, og om den glede som følger det å finne igjen det som har vært borte. Så følger den lengre lignelsen som er søndagens tekst. I de to første blir det lagt opp til at vi skal identifisere oss med saueeieren og kvinnen med myntene. Vi blir den som leter og inviterer andre til å dele gleden når vi har funnet. Fortellingen om den bortkomne sønnen har en mer kompleks struktur. Fokuset skifter mellom de tre hovedpersonene. I de fleste tilfeller vil tilhøreren identifisere seg med enten den yngre sønnen som reiser bort, eller den eldre sønnen som blir på gården. Lignelsen avsluttes ikke med festen, som i de to første lignelsene, men fortsetter med at den eldre broren blir stilt overfor et valg. Skal han bli med inn til festen? Slutten

er åpen – hvordan det ender får vi ikke vite.

Kapittelet holdes sammen av at de tre lignelsene har en felles setting og av et felles publikum i vv. 1-2: «Alle tollerne og synderne holdt seg nær til Jesus for å høre ham. Men fariseerne og de skriftlærde murret og sa seg imellom: Denne mannen tar imot syndere og spiser sammen med dem.» Slik utgjør lignelsene et svar til fariseerne og de skriftlærde. Jesus forsvaret sin grenseoverskridende og inkluderende praksis og utfordrer samtidig andre til å forandre sine langt mer ekskluderende holdninger. Når Jesus inviterer til måltidfellesskap avspeiler det Guds væremåte.

Lignelsen om den fortapte sønn har to hoveddeler. Først blir fortellingen fortalt i sin helhet av Jesus. Den avsluttes med settingen: «Og så begynte festen og gleden». Hovedtyngden i fortellingen ligger på den yngre sønnens tap, og hans fars gledesynte respons på hans hjemkomst. Så blir fortellingen fortalt igjen i oppsummerende kortversjon av «en av karene». Nå ligger tyngden på den eldre sønnens reaksjon som blir en gjenfortelling av fariseernes og de skriftlærdes reaksjon på Jesu gudsrrikepraksis. Fortellingens første «turning point» ligger i replikken «da kom han til seg selv». I det ligger kanskje ikke så mye anger, men fremfor alt en slags oppvåkning. Det er omstendighetene som fører ham til dette punkt. Man kan spørre seg: Ville han ha vendt om hvis ikke pengene hadde tatt slutt? Forhåpentligvis, får vi vel si, ellers hadde det blitt en helt annen fortelling. Det virkelige vendepunktet kommer imidlertid i responsen på hjemkomsten; i den første runden av fortellingen: farens inderlige medfølelse, i den andre runden: brorens sinne. Den eldre sønnen betrakter seg selv som sin fars slave og vil ikke anerkjenne den yngre som

bror. Faren insisterer på å tiltale ham som sønn, og spørsmålet vi står igjen med blir: Vil han akseptere sin rolle som et familied medlem og bli med inn i fellesskapet? Blir de i så fall begge «den hjemkomne sønn»?

Grunnfortellingen i lignelsen er kjent: å bryte opp fra hjemmet, vandre rundt, for så å vende hjem igjen. Når jeg leser fortellingen om den fortapte sønn som en fortelling om familierelasjoner og tilhørighet, tenker jeg at den minner om to beslektede fortellinger i 1. Mosebok: Fortellingen om hvordan Jakob lurer til seg farsarven og må flykte til sin onkel mens broren Esau blir igjen i hjemmet, og fortellingen om Jakobs tolv sønner hvorav Josef som er en av de yngste er den som blir foretrukket. Som den fortapte sønn blir han kledd i fine klær av sin far. Hans brødre blir sjalu og kaster ham i en brønn, men han får sin opprettelse, ikke ved at han kommer tilbake til sin far og sitt hjem, men ved at en hungersnød fører hans brødre og senere også hans far til ham i Egypt. Josef blir den som gir ordre om at det skal slaktes og stelles i stand en fest. Rollene i den narrative leken er her byttet om. Men det er en annen historie.

Salmetavle

NoS 570

NoS 487

NoS 399

NoS 886

NoS 642

NoS 479

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



Slike kvinner som bryter ekteskap

5. søndag etter pinse, 15. juni 2008

Prekentekest: Joh 8,2-11

Lesetekster: Sak 7,8-12a; Rom 2,1-4

Av Hege Hovland Malterud

Jeg er blitt bedt om å skrive en tekst med utgangspunkt i Joh 8,2-11. Dette er derfor ingen tekstkomentar i mer tradisjonell forstand i dette bladet, og kanskje betyr det at den i alle fall ved første øyekast kan virke noe mindre relevant for den prekenskrivernde prest. Men forhåpentligvis er det noe i det følgende som kan fungere som fraspark eller tankested for en prosess mot ferdig preken en passende søndag. Jeg, sosiologen, har i alle fall kost meg med gammel pensumlitteratur fra to av mine favoritter, nemlig Erving Goffmann og Pierre Bourdieu. Teksten om kvinnen som blir grepet i ekteskapsbrudd har jeg lest i lys av Goffmanns bok «Stigma» og Bourdieus artikkel «Ritualer som innstiftende handlinger», som er å finne i hans artikkelsamling «Symbolsk makt»

Stigma

Ethvert samfunn eller enhver gruppe mennesker har midler, bevisste og ubevisste, som inndeler mennesker i ulike kategorier. Det er disse midlene som gjør at vi oppfatter noe som vanlig, mens andre ting er uvanlige, noen ting som naturlige, mens andre ting blir unaturlige. Noen mennesker, selv om de er i vår umiddelbare nærhet, er redusert i vår bevissthet fra et helt og alminnelig menneske til en nedvurdert status. Å bli stemplet slik, kalles gjerne i sosiologisk terminologi å få et stigma.

Begrepet stammer trolig fra Hellas og ble opprinnelig brukt om tegn som ble kuttet eller brent på kroppen til slaver, kriminelle og forrædere for å fremstille deres morals slette status til omverdenen. I vår kristne tradisjon blir begrepet også brukt om kroppslige tegn som ligner på sårskadene Jesus må ha hatt etter å ha hengt på korset. I sosialpsykologiske og sosiologiske sammenhenger defineres stigma gjerne som situasjonen til det individet som av en eller annen grunn ikke er i stand til å oppnå full sosial aksept.

Erving Goffmann er kanskje den som har bidratt til det mest banebrytende innenfor sosiologien når det gjelder forståelsen av det sosiale fenomenet stigmatisering. Han forstår stigma som en attributt som gjør en person forskjellig fra andre personer i den sosiale kategorien han/hun for øvrig tilhører. Andre stigmatiserer denne personen dersom de reduserer sin oppfatning av ham/henne. Stigma er med en slik forståelse noe mer enn kroppslige tegn. Stigma definerer således relasjonen mellom en egenskap og en stereotyp klassifisering av mennesker.

Erving Goffmann skiller mellom tre hovedtyper stigmata. Ingen av disse trekkene presenteres fra Goffmanns side som objektive eller sanne trekk, men trekk i sosiale sammenhenger som bestemmer eller påvirker din status. For det første finnes det som Goffmann kaller kroppslige vederstyggeligheter, i form av ulike fysiske misdannelser. Deretter finnes det man kan kalle ulike karaktermessige feil som gjerne blir sett på som viljessvakhet, dominerende eller unaturlige lidenskaper, forræderiske eller kompromissløse overbevisninger, eller uhelderlighet. For det tredje finnes det tribale stigmata som rase, nasjon og religion.

Hva som oppfattes som unormalt og som gir grunnlag for stigmatisering, er ulikt fra

kultur til kultur, fra tid til tid, fra samfunns- lag til samfunns- lag, fra gruppe til gruppe o.s.v. Den som har fått et stigma avviker fra noen andres forventninger på en slik måte at vedkommende i mer eller mindre grad er uønsket. Vedkommende avviker fra det som forstås, ved et gitt sosialt tilfelle, som normalt.

Det å ha brutt ekteskapet var trolig på den tiden vår tekst stammer fra (og kanskje fortsatt?) en egenskap som endret din sosiale status. «...denne kvinnen er grepet på fersk gjerning i ekteskapsbrudd. I loven har Moses påbudt oss å steine *slike kvinner*.» Slike kvinner måtte åpenbart stoppes fra ett eller annet. Kanskje var det faren for at det skulle bli sosialt akseptert å bryte ekteskapet? Det kan virke som datidens religiøse ledere, etter pålegg fra selveste Moses, er drevet av en forståelse av mennesket som er slik at dersom de ikke gjør sin plikt og får satt en stopper for *slike kvinner* (og da er jo steining effektivt), ja, så vil snart alt være lov. Kanskje er de redd for et fullstendig moralsk forfall. Ingen grenser vil gjelde. Ekteskaps status vil være truet. Det er jammen godt vi har kommet oss videre fra den gang teksten om kvinnen ble grepet i ekteskapsbrudd ble skrevet. Vi driver jo ikke med steining...

Om ritualer som innstiftende handlinger

Pierre Bourdieu er en av mange som har jobbet med overgangsriter som sosiale fenomen. Mens mange har brukt tid og spalteplass til å beskrive ritualenes faser og forløp, har Bourdieu i større grad fokusert på spørsmålene om rituallets sosiale funksjon. Særlig har han vært opptatt av den betydningen riten har som noe grenseoverskridende.

Pierre Bourdieu kaller derfor de riter som er mest kjent som overgangsriter snarere for innstiftelsesriter. Dette fordi han mener at ritens viktigste sosiale funksjon ikke er å skille dem som har gått igjennom riten fra dem som ennå ikke har gjort det, men å skille dem fra dem som aldri kommer til å gjøre det.

Nå beskriver ikke teksten fra Johannesevangeliets kapittel åtte noen kjent overgangsrite, men det går kanskje likevel an å tolke handlingen de skriftlærde har planer om å gjennomføre som en rite. Straff kan forstås som en rite som gir en overgang fra det å være skyldig, til å være fange og til å bli fri. Med riten forstått som en innstiftelse, og ikke som en overgang, er den snarere å forstå som det som skiller de syndige fra de skyldfrie. Flere sosiologer, deriblant Foucault, har vært opptatt av å avdekke den sosiale funksjonen straff har nettopp i det å sette et skille mellom fangenes sosiale status (også etter sonet straff) og de fries sosiale status – de frie som aldri vil sette seg i en slik posisjon at de blir fanger.

Riten fastsetter noe som bare er en faktisk forskjell til å bli en legitim distinksjon, sier Bourdieu. Innstiftelsesritualene erklærer tingenes tilstand. Bourdieu kaller det å vigsele en forskjell. Med det mener han å sanksjonere og helliggjøre den etablerte sosiale orden. Innstiftelsesritene er nemlig det man kan kalle symbolsk virkningsfulle. Det vil si at de har en makt til å virke på virkeligheten fordi de virker på framstillingen av virkeligheten. I vår tekst kommer dette til syne ved det faktum, befalt av selveste Moses, at dersom du har brutt ekteskap, ja så blir du steinet. For å bevare den sosiale orden må man kunne si: Bare se hva som skjedde med kvinnen... (Dette er for øvrig det Durkheim kaller «en velfundert fantasi».)

Bourdieu sier at ritens viktigste virkning er den som oftest forblir ubemerket. I fortellingen om kvinnen som blir grepet i ekteskapsbrudd, er det interessant å se nærmere på to mulige sosiale virkninger av riten og straffen steining. Det ene er fastslåingen av den ubrytelige forskjellen mellom mann og kvinne. Det andre er fastslåingen av forskjellen mellom lek og lærd. Innstiftelsen er i følge Bourdieu en sosial magihandling som kan skape en forskjell *ex nihilo*, men som regel benytter riten en forskjell som allerede finnes. I vår tekst finnes det en faktisk forskjell mellom mann og kvinne og mellom lek og lærd, men ved å gjennomføre straffen steining kan denne forskjellen vigsles, tydeliggjøres og slås fast. Med en slik forståelse kan en si at riten innstifter sosiale identiteter.

Teksten om kvinnen som blir grepet i ekteskapsbrudd er interessant å lese i lys av Bourdieus tanker om innstiftelsesritenes sosiale funksjon fordi, i motsetning til Goffmann kanskje, er Bourdieu også oppatt av hvordan ritene vigsler alle fast i sine sosiale skjebner, det være seg positive eller negative. En skriftlærd med respekt for seg selv oppfører seg som en skriftlærd. Og når en skriftlærd står overfor en kvinne som har brutt ekteskapet, ja så skal det steines. Slikt er blitt innstiftet før og slikt må slås fast igjen. Til enhver sosial posisjon og rolle følger det med noen privilegier og noen plikter. Den enkelte skal virkeliggjøre essensen i sin rolle og det gjøres ved å leve i samsvar med sin sosiale natur. Hvilke forventninger som er knyttet til din rolle er allment kjent – ritene offentliggjør ditt oppdrag. Ritene etablerer en følelse av grenser, sier Bourdieu. Det «gjør noen tilbøyelige til å holde på sin rang og sin avstand, og andre til å holde seg på sin plass og nøye seg med det der er, med

å være det de har å være, og slik berøve dem følelsen av å være berøvet.» (s. 34)

Den gode nyheten i teksten om kvinnen som ble grepet i ekteskapsbrudd er det radikale annerledes utfallet saken får i møte med Jesus. Ikke fordi alt blir snudd på hodet og de egentlige skurkene viser sitt sanne ansikt til slutt, men fordi den sosiale orden fjernes. Vi kan holde på i dette livet. Vi kan kjempe mot stigma og trange, sosialt innstiftede roller, men det virkelig radikale er: For Gud er vi alle like. Et menneske er et menneske.

Hege Hovland Malterud er prosjektleder for Osloprosjektet i Oslo bispedømme
hege.hovland.malterud@oslo.kirken.no

Aposteldagen, 22. juni 2008

Prektext: Matt 16:13-20

Lesetekster: Jer 1,4-10; 1 Pet 2,4-10

Av Ingemar Thorin

«Du är Messias» säger Peter idag till Jesus, och de orden tål att meditera över länge. Ofta tror vi ju att det är vi som är Messias. Vi. Vi har de rätta åsikterna, vi vet vad det är att vara kristen, vi har förstånd på hur en menighet ska fungera (och växa), vi kan varna för falsk lära och omoraliskt handlande.

Också när vi bekänner våra synder, vet vi hur man gör detta på ett korrekt sätt. Så här ska man känna, så här ska man säga (och så här ska man se ut). Vi är de felfria.

Inte alla, förstås. Rätt som det är, blir det uppenbart att den och den har begått den och den synden. Någon kränkte ett barn, någon blev närgången en konfirmand, någon hade hemliga kärleksmöten med en konfident.

Skandal! – Men man kan fråga sig, varför det blev skandal. Varenda mässa vi firar innehåller ju en bekännelse, där vi klart och tydligt, högt och gemensamt säger, att vi alla är syndare.

Hur skulle det vara, om bilden av kyrkan förändrades så, att man förstod att här var en samling benådade syndare, inte en samling felfria syndare? Tänk om den, som begått en ogärning, kunde stå fram i kyrkans kor och klart tala om, vad han eller hon gjort, be om förlåtelse, ta emot avlösningen och återgå in i den kristna menigheten. Och accepteras där.

«Du är Messias» säger Petrus. Och får höra orden om, att han är «Peter» och att det är på denna «klippa» som kyrkan ska byggas.

Vilken klippa? Han själv som person?

Eller hans budskap och bekännelse?

Menar man att det handlar om honom som person, ligger det nära tillhands att bygga stora basilikor och låta liturgin ta intryck av hovceremonielet i Bysans i gammal tid. Här kommer liturgins medelpunkt, Jesu ställföreträdare.

Inte i teorin naturligtvis, men i praktiken kan det uppfattas så.

Och man glömmer, att syndabekännelsen i mässans början är ett sätt att klart deklarera, att här är jag, en fattig syndare bland många andra fattiga syndare, och nu avlägger jag min bekännelse som en solidaritetshandling med dem som är vid min sida. Bekännelsen är som att sträcka ut handen till bänkgrannen och säga: Här är jag, kamrat! Tro inte att jag är bättre än du. Men låt oss höra samman och kämpa tillsammans!

För min del tycker jag det är fint att ha denna bekännelse i mässans början, så att jag inte sitter och väntar med att deklarera vem jag är. Förutsatt förstås, att den följs av en avlösning, så att jag i glädje över nåden kan be mina böner och sjunga mina psalmer. (Att ha syndabekännelsen inne i mässan är för mig ett obegripligt arrangemang. Varför i all sin dar ska jag inte få lov att lämna ifrån mig mina synder så fort som möjligt?)

Men det är inte bara påvar, som gärna förväxlas med vår Herre. I många protestantiska sammanhang frestas vi alla att vara små påvar. Vem? Jag? Jag har inte gjort något fel, titta här på mina räkenskaper, mitt arbete, mina böner...! Om någon är en fullkomlig kristen, så är det faktiskt jag! Jag tackar dig, Gud, att jag inte är som andra människor...

Att Peter får «nyckelmakten» är en uppfordran till försiktighet. Att binda och lösa på jorden så att det får konsekvenser i himmelen, bör för alla vara en uppmaning till

försiktighet i handhavandet av detta ämbete.

De kyrkliga skulpturerna kan bedra oss. Vi ser Peter i altarskåp efter altarskåp, och han står där så stor och trygg och har sin stora nyckel i handen eller invid sig. Han förefaller ofta vara som en stabil ledare av menighetsrådet i en konservativ bygd.

Men han är ju i själva verket inte så trygg. Han är impulsiv, vacklar litet hit och dit, vi vet inte riktigt, var vi har honom. Han til och med förnekar sin bekantskap med Herren. Kan han verkligen vara med i menighetsrådet?

Och denne vacklande människa får höra orden om «klippan» på vilken kyrkobygget ska äga rum. Tre gånger före uppståndelsen förnekar han, tre gånger (efter uppståndelsen) får han frågan, om han har Jesus kär.

Insikten i vår egen bräckliga natur och kunskapen om lärjungarna kring Jesus kan ge oss en realistisk bild av vad det är att vara kyrka. I Peters första brev (dagens andra läsning) heter det att vi är «en utvald släkt, ett konungsligt prästerskap och ett heligt folk», och det låter mycket imponerande, tills man börjar fråga sig vilka människor det handlar om.

Dessa människor som tar så stora ord i sin mun men vars gärningar motsäger dem, dessa välkammade och välklädda personer som i sin borgerlighet utstrålar präktighet men i själva verket döljer «en myckenhet av synder»...

Det är ingen katastrof att bli avslöjad som en syndare, vi är alla syndare, alltid. Låt oss sörja över synden men än mer glädjas över nåden!

«En hellig, allmen kirke» – det är vi. Heliga, eftersom vi tillhör den Helige och dagligen får mottaga del av hans helighet. Synden ska inte bagatelliseras, det är sant,

men samma sak gäller nåden.

Och nåden lägger sina ord i vår mun, säger Jeremia (i dagens första läsning), för att vi inte ska vara rädda i vår uppgift att «riva ner» och «bygga upp».

Kyrkans uppgift är att vara «öppen för alla», som det så ofta heter, men det betyder, att vi alla som är kyrkan måste aktivt arbeta för, att alla blir mer och mer öppna för alla.

Jeremias uppgift bestod i att «riva ner» och «bygga upp». Kyrkans uppgift är att lämna sin folkkyrkliga passivitet och ge sig ut i samhället för att utmana och ifrågasätta och finna alternativ till rådande ordningar och förhållanden.

Den som skriver årsberättelsen för menighetsrådet bör fråga sig, vad det är som menigheten det här året i det omgivande samhället har sökt «riva ner» och vad den på samma gång sökt «bygga upp».

Folkkyrkligheten har många tilltalande sidor men är ack! så passiv många gånger. Den finns där i sin stora kyrka och välkomnar dopföljen och brudföljen men bör också fråga sig på vad sätt alla dessa människor (som vi är så glada att välkomna) fungerar som en nedrivande och uppbyggande verksamhet i sin omgivning. Sin samtid.

Att slå följe med dopföljet och gå in i kyrkan och sjunga några psalmer, det är ingen dålig början, men det är trots allt bara en början. Att vara en «apostolisk kyrka» är att med tacksamhet och jubelrop mottaga evangeliet från apostlarna så att detta kan visa sin styrka i att upprätta människor och förlösa dem till aktivt arbete i Guds rike.

Att vi alla är syndare, är inget nedslående konstaterande. Vi är benådade syndare. Och mycket mer kan sägas om oss. Vi är förunderliga skapelser, tänk så fint våra kroppar är inrättade, tänk så underbart att vi kan gå på konserter och höra musik, gå på teatern

och få något att tänka på, bygga hus, köra bil, lyssna på föreläsningar, bli förälskade, äta gröt, simma i vattnet ljuvliga sommar-dagar.

Vi är förunderliga, vi människor, men vi bör inte glömma att vi är syndare. Att det finns en risk i allt vi gör, att vi glömmer vår nästa för att bara tänka på oss själva. Inte ha detta som ett hysteriskt konstaterande eller en sjuklig fixering. Men som en realistisk insikt i vår belägenhet. Så att vi inte tar oss på för stort allvar och glömmer att tänka på oss själva med humor.

Jesus förbjöd dem den där gången vid Caesarea Filippi att säga att han var Messias. Där kan vi också lära oss något: att inte i alla sammanhang pracka på alla andra våra religiösa termer och föreställningar utan enkelt och rättfram – som det anstår benådade syndare – göra vårt jobb i Gudsrikets tjänst.

Apostladagen är en stor och festlig dag i kyrkoåret. Idag lovsjunger vi Kristus, som gjorde Peter till sin vän och oss – på likartat sätt – till sina vänner.

Tänk, att han gjorde det!

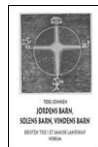
Salmeforslag

Inngang	527	<i>Syng trøstig til Guds ære</i>
Graduale	529	<i>Om alle mine lemmer</i>
Offertorium	658	<i>Vårt alterbord er dekket</i>
Utgang	694	<i>Kom, du Guds kjærleik, kom!</i>

*Ingemar Thorin er pensjonert prost
i.thorin@online.no*

Trosartikler med samiske briller

Tore Johnsen: *Jordens barn, Solens barn, Vindens barn. Kristen tro i et samisk landskap*. Verbum 2007, 165 s.



BOK Jeg kan like gjerne innrømme det
MELD med en gang. Jeg liker denne boka.
ING Det er en bok som setter i gang tan-
ker og inspirerer. Da jeg leste den ble jeg gående og tenke på de bildene og historiene som fortelles. Dermed ble dette en bok for refleksjon og ettertanke.

Forfatteren Tore Johnsen er teolog, prest og leder av Samisk kirkeråd. Han har skrevet en katekisme med utgangspunkt i samisk tro og tradisjon, utgitt av Verbum forlag. Boka tar for seg de tre trosartiklene og bønnene i Fader vår. Han sier at målet med boka er å inspirere til kristen tro og styrket selvbevissthet i samisk kirkeliv. Men boka kan leses på mange plan. Den er formet som en katekisme og kan leses som det, men den kan også leses som et innlegg i en teologisk refleksjon rundt begrepet kontekstuell teologi. Siden jeg verken er teolog eller same, leser jeg boka på min måte.

Jeg må innrømme at jeg ofte strever med trosbekjennelsen. Jeg kan oppleve den som en tvangstrøye. Opplevelsen blir at hvis jeg bekjenner at jeg tror det og det og det, og da er jeg innenfor. Tilslutning til et sett dogmer blir betingelsen for å være troende og for å tilhøre menigheten.

Men Gud er større enn det vi kan forestille oss. Vi kan aldri fange Gud i våre ord. Det Tore Johnsen gjør er å knytte viktige bilder fra samisk tradisjon til de tre trosartiklene. Han begynner og avslutter boka med bildet

av Jesus i komager (tradisjonelt samisk fot-tøy). Jeg lar meg inspirere av at artikkelen om Gud som skaper blir knyttet sammen med det å være jordens barn. Jeg har hørt forfatteren flere ganger snakke om hvordan det kan være farlig i disse tider med miljøtrussel å bli for antroposentrisk i teologien, for mye sentrert om mennesket. Hvis vi ser at Gud skapte oss av jorden og at «til jord skal vi bli», gir det oss kanskje litt andre perspektiver på hva det betyr å være menneske på en truet jord, og på hva det betyr å tro. Solen og ilden er livgivende krefter. Bildet av solens barn knytter seg til den andre artikkelen og bildet av Jesus som verdens lys. Vinden, pusten og ånden er begreper som henger sammen. Vinden blir symbolet på ånden og fellesskapet og gir mening som uttrykk for den tredje trosartikkel.

Tekstene knyttet til bønnene i Fader vår tar opp begreper som hellighet, kjærlighet og forsoning. Hva betyr dette i en samisk kontekst? Fortellingene er på forskjellige måter knyttet til samisk historie. Spørsmålene går fra det svært konkrete om for eksempel hvorfor har joik vært betraktet som synd, til de store spørsmålene, for eksempel om hvordan vi forholder oss til naturens mysterier. Her finner en kanskje bokas svake punkt, spranget mellom det konkrete og hverdagslige på den ene siden og de virkelige store filosofiske og teologiske spørsmålene på den annen. Samtidig er det dette som fascinerer. Kanskje er de store og de små spørsmålene, når det kommer til stykket, de samme. Noen ganger kan det være bra å få en påminnelse om at de store spørsmålene i livet oppstår i konkrete situasjoner.

Det er ikke vanskelig å forstå at for et urfolk som har levd nært naturen er jorden, solen og vinden meningsfylte begreper som skaper en forbindelse mellom kristen tro og

tradisjonelle – kanskje før-kristne – tanker og bilder. Men disse bildene gir jo mening for oss som moderne mennesker også. Det gjelder ikke minst i en tidsepoke med miljøtrusler og global oppvarming. For meg er på mange måter undringen over livet og naturen et religiøst startpunkt. Og vi er jo mer enn storbymennesker. Jeg er vokst opp i Nord-Norge, og den nord-norske folkereligiøsiteten er på mange måter preget av naboskapet til samene. Det å leve i en fiskerkultur er jo også et liv hvor avhengigheten av naturen er ganske åpenbar. Petter Dass' fantastiske bilder av «høien hall og dyben dal» uttrykker for eksempel denne sterke nærheten til naturen.

Boka gir meg derfor en sterk opplevelse av det religiøse som noe grunnleggende menneskelig. Det er spennende å se felles trekk ved den samiske kulturen som beskrives og min egen opplevelse av møtet med afrikansk religiøsitet. Tanker om forsoning, om å være en del av helheten – også i naturen – og å være en del av fellesskapet, kan jeg kjenne igjen både i afrikansk tro og filosofi og i denne samiske tilnærmingen til teologien. Denne gjenkjennelsen innebærer at vi kan la oss inspirere av andres gudsbilder og trosuttrykk.

Fornorskingspolitikken og kirkens rolle i denne har satt sterke spor i den samiske befolkningen. Kristningen skjedde hånd i hånd med kolonisering og undergraving av samisk kultur. Kampen om utbyggingen av Alta-Kautokeino-vassdraget på 80-tallet og opprettingen av Sametinget i 1989 innebar en ny bevisstgjøring om samisk språk, kultur og historie. Samisk Kirkeråd ble opprettet i 1992 som et ledd i kirkens forsoningsprosess. Rådet har etter at det ble opprettet vært en konstant påminner om at samisk kirkeliv er en viktig del av Den norske kirke.

Boka kan i denne historiske konteksten sees som en del av oppgjøret med et norsk religiøst hegemoni. Ved å lete etter bilder og fortellinger fra samisk liv, kan boka bidra til en ny forståelse av en sammenheng mellom kristen tro og samisk tradisjon.

Boka har fått form av en katekisme. En katekisme er på mange måter en vanskelig form. Det innebærer at en bruker ganske korte tekster som kommentarer til vanskelige spørsmål. Allikevel får forfatteren fram spennende poenger. Ved å sitere Luthers katekisme under hvert punkt skapes en forbindelse med historiske (og fortsatt gjeldende) formuleringer av hva trosartiklene og bønnene betyr. Jeg må innrømme at jeg ikke alltid ser den umiddelbare forbindelsen mellom Luthers formuleringer og bokas utlegginger, men det gjør ikke så mye, fordi det skaper en historisk kontinuitet.

I et etterord gir forfatteren en kort innføring i begrepet kontekstuell teologi. Siden boka antagelig ikke har fagteologer som primær målgruppe setter dette etterordet en interessant ramme for tenkingen bak teksten. Samtidig knyttes teksten til en teologisk diskurs som antagelig også gjør boka mer interessant for fagteologer.

Boka kan dermed leses på flere nivåer. Forfatteren sier selv at den primært er skrevet for samiske lesere. Siden jeg ikke er samisk, er det vanskelig å si om den treffer den primære målgruppen. Men den treffer i alle fall meg, og gir meg nye bilder og inntrykk. For det første har jeg forhåpentlig fått noe bedre kunnskap om samisk kultur og tradisjon. For det andre har jeg fått nye tanker og ideer om hva det betyr å snakke om Gud. På dette nivået blir boka derfor en inspirasjon til oss som søkende og troende medlemmer av kirka. Forfatteren har også hatt som mål å fylle et behov for litteratur til de kirkelige

udanningsinstitusjonene. Det er åpenbart at her er det et hull som trenger å fylles.

Bildet av Jesus i komager innleder og avslutter boka. Dette bildet representerer minst to ting. Det å snakke om å knytte en annens komagerbånd, sier noe om inkluderende språk. Men når Jesus viser seg på vidda i kofte og komager, representerer det også et undringens møte med mysteriet og søken etter mening. Så når Tore Johansen sier at han håper boka kan være til oppbyggelse, så ble den i alle fall det for meg.

*Meldt av Arne Backer Grønningsæter
sosionom og forsker ved Fafo
arne.groenningsaether@fafo.no*