

NYTT
NORSK
KIRKE
BLAD

2

2009

HEFTE TO ÅRGANG TRETTISJU

NYTT NORSK KIRKE BLAD

I. søndag i faste
– 6. søndag etter påske

2 2009

Nytt norsk kirkeblad blir utgitt av
Det praktisk-teologiske seminar

Redaksjon Grete Hauge, Sven Thore
Kloster, Anne Anita Lillebø, Margrete
Hovland Malterud

Fagansvarlig for homiletikk
Rolv Nøtvik Jakobsen

Redaksjonssekretær
Andreas Hilmo Grandy-Teig
Ansvarlig redaktør Marit Bunkholt

Redaksjonens adresse
NNK, Det praktisk-teologiske seminar
PB 1075 Blindern
0316 Oslo

Epostadresse
nytt-norsk-kirkeblad@teologi.uio.no

Internettsteder
www.tf.uio.no/praktikum/nnk/

Omslag og layout Andreas Hilmo Grandy-Teig
Sats Andreas Hilmo Grandy-Teig
Trykk Bedriftstrykkeriet AS

Satt med 11 / 13,5 pkt Minion Pro
Trykt på 170 / 100 gr CyclusPrint –
svanemerket 100% resirkulert papir

ISSN 0800-1642

Innhold

LEDER

Hermeneutikk til folket! 3

FASTETIDA

1. søndag i faste Inger Anne Naterstad 5

2. søndag i faste Valborg Orset Stene 8

3. søndag i faste Ingrid Rian 12

Maria budskapsdag Ivan Chetwynd 15

5. søndag i faste Sindre Stabell Kulø 18

PALMESØNDAG

Maria salveren Ellen Aasland Reinertsen 21

PÅSKEHØYTIDA

Skjærtorsdag Gyrid K. Gunnes 53

Langfredag Ole Jakob Løland 56

Påskedag Ivar Bu Larssen 60

2. påskedag Halvor Moxnes 65

PÅSKETIDA

1. søndag etter påske Jon Smidt 68

2. søndag etter påske Ole Jacob Flæten 71

SOLIDARITETSDAG

1. mai 2009 Heinke Foertsch 73

PÅSKETIDA

3. søndag etter påske
Andreas Hilmo Grandy-Teig 77

4. søndag etter påske Jon Arne Tandberg 80

NASJONALDAGSFEIRING

17. mai Carsten Schuerhoff 85

PÅSKETIDA

Kristi himmelfart Leif Bremer 90

6. søndag etter påske Elisabeth Thorsen 92

BOKOMTALER

Harald Bekken (red.): Fengselsliv og menneskeverd 95

Notto R.Thelle: Gåten Jesus 97

HERMENEUTIKK TIL FOLKET!

En eldre dame ble intervjuet på Dagsrevyen forleden: «Bibelen lærer oss at vi skal velsigne Israel uansett hva som skjer. Derfor støtter jeg krigen mot Hamas på Gaza.»

Denne lederen skal ikke handle om Israel og Palestina, men om «kristenfolks» (beklager ordbruken, men noe må jeg kalle kategorien av mennesker som kaller seg kristne og liker å lese i bibelen) bibelfortolkning og hermeneutiske kompetanse. Eksempelet er ikke tilfeldig valgt. Det viser nettopp én type bibelfortolkning som lenge har hatt stor utbredelse blant deler av norsk kristenfolk. Men det var særlig før. Vårt Land kan fortelle oss at holdningene til Israel har endret seg drastisk blant nordmenn de siste 10-15 årene, så også blant kristenfolket. Det er som med kvinnelige prester, skillsmisse eller homofili. Før mente vi noe, nå mener vi noe annet. Eller rettere sagt, før sa bibelen noe, nå sier den oss noe annet.

Hvordan kan det ha seg at bibelen sa noe annet til folk før enn den sier folk nå? Bibelen *sier* oss, heter det. Eller gjør den det? Hva sier bibelen? Dersom vi er musestille, kan vi kanskje høre den snakke? Nei, slik er det jo ikke – og det vet jo de fleste som har studert teologi. Bibelen sier ikke så mye av seg selv, men vi kan lese ganske mye ut av den. Og *hva* vi leser ut av den varierer fra tid til tid og fra sted til sted, først og fremst fordi vi er ulike mennesker med ulike fortolkningshorisonter som møter tekstene på forskjellige måter til forskjellige tider og med forskjellige spørsmål.

Det er ikke først og fremst et problem at man leser og fortolker bibelen forskjellig på forskjellige steder og til forskjellige tider. Det er en selvfølge – og, vil noen si, en teologisk rikdom i seg selv. Men dét er dessverre ikke alltid like lett å kommunisere. Alt for ofte settes fortolkningspluralisme opp mot tydelighet, rettroenhet eller teo-

logisk integritet. Dette er misvisende og kunstige skiller, men akk så retorisk forførende. Dessverre får de altfor lett grobunn når man ikke får kommunisert godt nok at man har skiftet synspunkt ut fra en oppriktig overbevisning – fordi man tror den nye fortolkningen er mer sann enn den gamle. Å være bibeltro, i ordets rette betydning, innebærer ikke alltid å gi en bokstavelig tekstfortolkning teologisk normativitet.

Hermeneutikken er grunnlaget for all tekstfortolkning, også den konservative. Det er bare det at den ofte forblir uutalt, og dermed ubevisst. Hadde bibelleserne og prekentilhørerne visst mer om hva som egentlig foregår (og hva som er alternativene) når teksten tolkes, ville det bidratt også til myndiggjøring av lekfolket. Hermeneutisk bevissthet og kompetanse må derfor ut til folket. Ut fra universitetene og de teologiske seminarene og inn i menighetene. Enten via prekestolen eller via kurs for menigheten. Hvorfor ikke tydeliggjøre valgene av hermeneutiske strategier i prekenene? De trenger ikke bli mindre evangeliske tiltaler eller mer virkelighetsferne av den grunn. (Snarere tvert imot!) Og hvorfor ikke erstatte eller bygge ut alphakursene med undervisning i grunnleggende fortolkningslære – for ikke å snakke om et innføringskurs i det lutherske, innholdsbestemte skriftprinsippet?

For vi kommer ikke helt utenom Luther – heller ikke her. Da presidenten i Det lutherske verdensforbundet, biskop Mark S. Hanson, gjestet Norge i fjor vår, understreket han at det de lutherske kirkene trenger mer enn noen sinne er hermeneutisk kompetanse i menighetene. Han hevdet at det vil være avgjørende for troverdigheten og selvilliten til et kirkefelleskap som bekjenner seg til skriften alene. Hvis ikke kan det bære ganske galt av sted.

Utfordringen er herved gitt: Hermeneutikk til folket! Prester og andre, dere har et ansvar for dette både i undervisning og forkynelse. Det er nemlig viktig hvordan kristenfolket forholder seg til de bibelske tekstene. Fortsatt går det jo eldre damer rundt i Oslos gater og tror at bibelen sier de skal støtte Israel uansett hva som skjer.

Sven Thore Kloster

SÅRBARHET OG VERDIGHET

I. søndag i faste, 1. mars 2009

Prekentekst: Matt 4,1-11. Lesetekster: 1 Mos 2,8-9 & 3,1-19 og Hebr 4,14-16

INGER ANNE NATERSTAD

MOTSTAND

Faste. Tid for refleksjon. Kall til å gi plass og tid til ettertanke. Det kan skje gjennom forsakelse, og kanskje aller lurest rydding. Jeg skal i fastetida se om det går an å gjøre noe annerledes og det vet jeg egentlig at jeg kan.

Så kommer denne søndagen. Med teksten om eplet, eller om ansvarsfraskrivelsen eller om sviket og kunnskapen, og fristelsen. Med Hebreerbrevets preken over evangelieteksten, som er Matteus sin fortelling om Jesu møte med fristeren etter 40 døgn i ørkenen.

Hvor begynner vi denne første søndag i faste? Ved å gå inn i fastens kall til endring, forbedring og forsakelse? For å finne ut hvordan det går an å gripe en god fastetid an? Mange roper til oss om det. Men tekstene hjelper oss kanskje ikke med et sånt prosjekt, utover å snakke til oss om at det er lurt å avvise fristelser, eller at fristelser bør unngås.

VERDIGHET

Denne søndagens evangelietekst er en grunnfortelling om menneskets verdighet. Det er en fortelling fra det sted der livet er trua, der sannhet og verdighet settes på prøve. Den forteller oss om ordene har konsekvens, om trofasthet og mot holder eller ikke. Denne fortellingen viser om ordene er inkarnert eller ikke.

FORKYNNERMAKT – TROVERDIGHET

Prester skal forkynne. Det har vi lovet å gjøre. Forkynne *Guds ord klart og rent, som det er gitt oss i Den hellige skrift, og som vår kirke vitner om det i sin bekjennelse*. Vi forkynner på mange vis – og jeg tror de fleste av oss gjør det klart og rent. I alle fall etter beste evne – også utover det å lese teksten om og om igjen, for oss selv og for de andre. Ordene faller ut av oss og over oss. Det er vårt kall å holde ordet høyt. Ikke svikte det, men la det få rom og plass ved siden av og i alt det vi vil. Ordet. Klart og rent. Så vet vi alt vi vet om parallelle tekster og kontekstualitet og om fortolkningens nødvendighet. Men vi vet også om den makt vi har som ordets bærere. Det skal vi reflektere over. Som forkynnere av Ordet og ordene.

Det skal koste å forkynne. Ord er dyre og de skal være det. Teologer forvalter ord. Det skal koste å holde idealer høyt for seg selv og for andre. Da må vi vite hva vi sier, og hva vi vil – og kanskje det siste er det vanskeligste.

REFLEKSJON

I Matteus og Lukas sine fortellinger om Jesus som blir fristet, finnes det en stor dialog mellom djevelen og Jesus. Inn i dialogen bærer de begge tradisjonen, den skal gi tyngde til ordene og til argumentene. De flytter seg i samtalen fra sted til sted. Utsikt og fokus skifter når de flytter seg. De vi utfordre hverandre. Vi vet ingenting om djevelen, men vi vet at Jesus er så sårbar som det er mulig for mennesket å være. Sulten.

Aleine. De to tar hverandre på alvor. De vil snakke sammen. De vil høre, de vil bli hørt. De vil reflektere det de hører. De har makt begge to. Den ene med sin innflytelse, den andre med sin avmakt.

Den refleksjon over egen makt som utspiller seg skal vi lytte til og lære av. De to evangelistene vil gi oss noe med den samtalen, lokkingen og dialogen de har holdt fast. Vi kan lære noe om makten i å holde fram alternativer – i å lytte også til det skumle, det nye, det andre. Vi kan få mot til å kaste ordet om sannhet og konsekvens tilbake til ordet om rett – og rettighet. Kanskje?

– AV HVA?

Hva sloss de om? De to i grenselandet. Der døden er snublende nær. Der livet må velges. Jeg tror de sloss om menneskets verdighet. De sloss om hva det er å snakke sant om mennesket. Er sannheten om mennesket at det er sultent og vil bli mett? – at det søker knefall, troskap og tilbedelse? – at det vil ha all makt?

Det som er sant er at mennesket er sårbar. Overlatt til det liv som kan gi sult, ensomhet og avmakt. Hver gang de verbale slagene kommer velger Jesus sårbarheten. Den fortsatte sårbarheten. Fordi det er menneskenes sted. Fordi det derfor må være Gud sitt sted. Den dialogen som er dagens tekst viser at menneskets sårbarhet er hellig.

Den refleksjon Jesus og djevelen gjør av hverandre ender med at Jesus sender djevelen bort. Djevelen forstår kanskje ikke at det sterke ved det mennesket han sloss med er dets sårbarhet. At det hellige og umistelige er nettopp sårbarheten.

Men i erkjennelsen av at det er sårbarheten, ikke storheten som gir mennesket verd

og gjør livet hellig, hva gjør vi da? Hva er konsekvensene av at vi vet dette? At Gud er sårbar som mennesket er det. Med krig i Gaza, i Kongo og på Sri Lanka som bakteppe. Hva er konsekvensen av å tro at Gud står sammen med det sårbare, skjøre, avmechtige mennesket og er hellig?

ORD MOT ORD

I dagens tekst står ord mot ord. Hellig ord mot hellig ord. Den som skal holde fram ordet må vite at det alltid kan komme en stemme som bærer livet til ordet og da må vi klare å tro det vi hører, skille det gamle fra det nye, skille det som river ned fra det som bygger, skille sant fra rett.

KOMPETANSE

Denne teksten er så billedsterk at den gjennom årtusenene har vært mye brukt. Barn kjenner denne fortellingen (ja, jeg hører at mange ikke tror det lenger). Og i det den leses kommer tolkningene, fordi vi kjenner igjen spørsmålene fra den store dialogen og debatten rundt oss. Ungene lærer å håndtere tekstens fristelser i det de lærer om å tolke bilder, reklame, film, spill. De som vokser opp har lært å håndtere og avsløre forførelsens språk langt mer enn mange generasjoner før dem. De har ikke lært det som noe de skal holde seg unna og ikke komme i nærheten av, men som noe de skal ta kontroll over og vite hva er. De vet hva det er å bli lovet gull og grønne skoger. Skolen vil lære dem å avsløre det de ser og hører, lære dem å være kritiske og selvstendige lesere, velgere. De som hører på våre ord om denne teksten har dette inne. Men hva slags verden vil de lage? Hvorfor trenger de også denne fortellingen?

Teksten utfordrer selvstendighet og ver-

dighet. Holder oss fast i hvor viktig det er å ikke miste det av syne. Aldri miste menneskets frihet, verdighet og sårbarhet av syne. Alltid spørre oss om vi hører godt nok etter når menneskene søker oss for å fortelle hvordan livet arter seg. Innerst i det aller vanskeligste er det de samme dilemmaer livet byr oss. De som handler om makt og ære, om forvaltning og solidaritet.

TEKSTEN

Ørkenfortellingen finnes hos Matteus og hos Lukas. Dialogen mellom djevelen og Jesus er omtrent maken hos de to fortellerne, rekkefølgen på de to siste fristelsene er byttet om. Matteus lar englene fra løftet i Salme 91 være hos Jesus når fristeren forlater ham.

Fortellingen er et kapittel i deres presentasjon av Jesus. Han er akkurat døpt. I vann, med Ånd. Han har steget opp av vannet, med himmelen åpen over seg er han bekräftet som et Guds barn. Dette Guds barn skal ut i virkeligheten. Og i virkeligheten settes livet på spill. Ørken. Sult. Ensomhet. Solen ned og solen opp 40 ganger. I grenselandet. Hva er det da som holder? Hva er dette Guds barnet laget av, hva står han for når livet er så truet som her? Hva har verdi da? Mat mot sult? All makt og alles knefall?

Der livet står på spill ligger unnskyldningene for svik i kø. Vi hadde glatt akseptert dem, fordi de ligger så nær, er så fristende, så kjente. *Her, nå, er situasjonen så desperat, så fortvila, at det er ikke lenger mitt ansvar om jeg..., eller min skyld om jeg... svikter, stjeler, ofrer. Alle vil skjønne det om jeg...*

Men Jesus svikter ikke. Dét ivaretar verdighet for dem som vet hva dette handler om. For dem som lever i dette grenselandet

på ordentlig, i virkeligheten. Det er tvang som fører noen til dette grenselandet og det er uverdigg. Grenselandet skaper uverdighet. For det er alltid uverdigg å sviike, å stjele, å misbruke makt, å ta liv av for å beholde livet. Jesus holder verdigheten fast hos dem som vet hva dette handler om.

Kanskje noen av dem vi snakker med og til vet noe om dette. Derfor skal vi snakke om dette i dypt alvor. Ikke gjøre dette til en fortelling om at Jesus ikke var opptatt av mat og makt. Jesus var opptatt av mat og av makt. Det skal vi også være. Det er ikke sånn at verden er det djevelen frister med, og som Jesus sier nei til som sitt sted. Jesus tar med sine avvísninger verden på grundigg alvor. Er i den smerten som sult, savn, avmakt og ensomhet gir. Alltid. Kan være der fordi sviket ikke vil være det som tar smerten bort.

Idealene må holdes høyt. Det er ikke lett å gjøre det uten å bli platt og full av eksempler som alltid vil bli for små, selv om de er uoverstigelige. Noe i en preken denne søndagen må gjøre det mulig for folk å leve med alt vi veit vi ikke får til. For vi vet at mat skal fordeles annerledes. Vi vet at makt skal deles og være åpen. Hvordan vi forholder oss til de store utfordringene livet gir er det som vil gi oss troverdigg og verdigg. Vi kan gjenkjenne det hos hverandre, for av og til ser vi det – og vi kan speile oss i fortellingen om det Guds barn som ikke lot seg fange og som satte oss fri. ■

FORSLAG TIL SALMER

- S08 242 Bortom tid og rom og tanke
- S08 58 Eg gjekk bort
- NoS113 Du er Guds sønn, den sterke!
- S08 249 Herre gjør det stille i mitt indre
- S08 42 Du Guds lam

- NoS 742 Kvardagskristen vil eg vera
- NoS 494 Å for djup i Jesu kjærleik

ANDRE INNSPILL

Um pengar

Lesestykke. 1920

Av Arne Garborg

Pengar hev ikkje noko verd i seg sjølv.
 Du kann ikkje eta dei, ikkje drikka dei,
 ikkje klæda deg med dei. Du kunde
 hava lumma full av pengar, og svelta,
 tyrsta, frjosa i hel – um der ikkje
 var mat og drikka og klæde å få.
 Pengar er langt ifrå det største gode, ikkje
 det næst største heller. Men dei er eit
 stort gode for den som brukar dei vitugt.
 For pengar kann ein få alt, heiter
 det. – Nei, ein kann ikkje det.
 Ein kann kjøpa seg
 mat, men ikkje mathug,
 dropar, men ikkje helsa,
 mjuke senger, men ikkje svevn,
 lærdom, men ikkje vit,
 stas, men ikkje venleik,
 glans, men ikkje hygge,
 moro, men ikkje gleda,
 kameratar, men ikkje venskap,

tenarar, men ikkje truskap,
 gråe hår, men ikkje æra,
 rolege dagar, men ikkje fred.
 Skalet av alle ting kan ein få
 for pengar. Men ikkje kjernen;
 den er ikkje for pengar fal.

Å, hjelp meg

Dikt 1949

Av Arne Garborg

Å, hjelp meg, du som hjelpa kann!
 Du ser kor sårt eg strider.
 Mitt hjarta trøytt i tunge band
 Forutan von seg vrider.
 Mi naud eg ei kann ut få sagt:
 Det vonde fekk so stor ei makt.
 Som band i barm det svider.
 Ja, help meg, du som hjelpa kann!
 Med mi makt snart det ender.
 Du stridde sjølv og yver vann:
 Du myrke-makti kjenner.
 Mi naud er stor, min strid er fæl!
 Ver hjå meg du som vil meg vel!
 Då veit eg alt seg vender.

INGER ANNE NATERSTAD er studentprest
 ved Universitetet i Oslo, ian@ulrik.uio.no

■ FASTETIDA

KVINNETEKST PÅ KVINNEDAGEN

2. søndag i faste, 8. mars 2009

Prekmentekst: Matt 15,21-28. Lesetekster: 1 Mos 32,24-30 og 2 Kor 6,1-10

■ VALBORG ORSET STENE

Vi er kommet til den 2. søndag i faste, og prekmenteksten er om den kanaaneiske kvinnen. Det er dessuten Kvinnedagen 8.mars. La oss ta utgangspunkt i at dette kan være et bra sammentreff! Kvinnetekst på Kvinnedagen.

Før vi begynner:

KVINNETEKSTER

Felle 1 Endelig skal det handle om en kvinne. Da kan vi snakke om hvordan det er å være kvinne. (I motsetning til når vi leser andre bibeltekster som stort sett handler om menn, da bruker vi å snakke generelt om hvordan det er å være menneske.)

Felle 2 Kvinnen vi møter i teksten denne

dagen sier noe generelt om det kvinnelige. «Er det ikke slik ofte kvinner er: masete, som ikke gir seg, som ikke bryr seg om konvensjonene.»

KVINNEDAGEN

Felle 1 Endelig skal det handle om kvinner. Da kan vi invitere mange kvinneorganisasjoner til å være med å lage en gudstjeneste. En gudstjeneste av, for og med kvinner. Prosesjonen skal kun ha kvinnelige prester/aktører for å bevise at slik kan det også være i kirken.

Felle 2 På kvinnedagen kan vi snakke om det kvinnelige. (Underforstått at det kan vi ikke de andre dagene.)

NOK EN GANG

Fallgruvene ovenfor er sterkt karikerte. Jeg mistenker ingen kolleger for å falle i dem. Men når vi framstiller dem så store, er det lettere å se dem. Jeg tror vi trenger å utfordre oss på noen av disse punktene nok en gang:

For det første tror jeg det er viktig å tenke at kvinnetekster forteller om et spesifikt møte mellom Jesus og et annet menneske. Slik omtaler vi oftest møtene mellom Jesus og Sakkeus, Nikodemus, disiplene osv. Også kvinnetekstene er møter med enkeltmennesker, og heller ikke et møte med «kvinner på Jesu tid». Mange av de kjente fortellingene i Bibelen er møter mellom menn, slik at når endelig kvinnefortellingene dukker opp får vi lyst til å aksentuere det kvinnelige. Det er vel ikke noe direkte galt i det, utfordringen er vel heller at mannsfortellingene (hør hvor ukjent det begrepet lyder) blir stående som representasjoner av det menneskelige. Kvinnefortellingene derimot, blir ofte omtalt som nettopp det,

og blir «den andre» fortellingen om det å være menneske.

Videre tror jeg det er viktig å utfordre hverandre på en refleksjon om kvinneerfaringer. Ofte møter vi generaliseringer som gjør at kvinneerfaringer virker entydige. Det er de ikke. Det er et stort mangfold innad i kjønnene, og følgelig mangfoldige erfaringer på det å være kvinne og mann. Av og til finnes det nok grunnlag for å si at det er noen erfaringer som er spesifikt knyttet til kvinnekjønn, og dermed er det viktig og interessant å snakke om dem som nettopp det. Men at de dermed skal være ikke-relevante for de andre kjønnene er ikke riktig.

Til sist: Heia kvinnedagen! Men også her må vi utfordre oss selv nok en gang: Hvorfor er det bare på denne dagen det er legitimt/letttest å snakke om kvinneerfaringer, kjønn, likeverd? Disse temaene kan og bør være på dagsorden hver søndag vi feirer gudstjeneste, det bør ikke være adskilt til de spesielle temamessene.

Mange har gode 8. mars-messeopplevelser, og det er leit at disse gudstjenestene ikke alltid blir like godt besøkt av den «vanlige» gudstjenestemenigheten. Denne 8. mars er en gylden mulighet til å la alt det fine ved 8. mars-messene bli delt med enda flere kvinner, menn, barn og de gamle – fordi den faller på en søndag. En prosesjon på denne 8. mars bør inneholde like mange menn som kvinner, for å vise at kvinnespørsmål og likeverd er vårt felles ansvar som mennesker.

Jeg tror møtet mellom denne søndagens fastetekst og temaer på Kvinnedagen er fruktbart. Vi kan allerede stake ut noen temaer: mangfold, likeverd, og det å la sin stemme bli hørt.

Hvem var denne kvinnen som ber om hjelp for datteren sin? I vår tekst heter det at hun var kanaaneisk, fra landet omkring Tyrus og Sidon. Kartet bak i Bibelen viser at dette landområdet ligger nord for Galilea, ved Middelhavet, og heter Fønikia. Fortellingen om denne kvinnen finnes også hos Markus. En liten parallell-lesning gir oss noen flere opplysninger. Den greske oversettelsen av Markus sier at kvinnen er «hellener» av syrisk-fønikisk ætt. Ifølge Bauers gresk-engelske ordbok kan «hellener» bety at hun var hedning, ikke-jøde, eller gresktalende. Den nye norske oversettelsen (NT05) har valgt å fokusere på at hun var gresktalende, og ingenting om hvorvidt hun var jøde eller ikke. Det aner meg at dette kunne blitt en større diskusjon. Jeg velger å stanse der, men jeg reflekterer over at jeg nok tidligere har tenkt at hun var en utlending. Det er hun ikke, hun er på sitt hjemsted, det er Jesus som er på besøk i nabolandområdene. Der møter han en lokal, som kommer fra en annen ætt, som antakelig har en annen religion (med mindre hun var en gresktalende jøde, hvilket også er en mulighet; Bauer mener at betydningen her er hedning). Kvinnen der snakket et annet språk, men kommunikasjonen med Jesus ser ut til å gå sin gang likevel. Det virker til og med som de snakker «samme språk», et slags billed-språk.

Jeg undrer meg over Jesus sin avvisende holdning i begynnelsen. Han svarte henne ikke med et ord. Jeg forsøker meg med en menneskelig tilnærming for å forstå. Var Jesus sliten? I Markus sin versjon av denne fortellingen står det at «han tok inn i et hus, og ønsket ikke at noen skulle vite om det, men det kunne ikke holdes skjult» (Mark

7,24). Kanskje denne reisen til landet i nord var ment som en liten adspredelse, en liten pause fra folkemengden rundt Genesaretsjøen som trengte seg på fra alle kanter (Matt 13,13-14 og 34-36). Kanskje det var en liten ferietur, som om han tok en liten tur innom nord-Sverige på vei videre ned til Mjøsa? Kvinnen må rope høyt for å få oppmerksomhet. Jesus sin avvisende holdning er mer tydelig hos Matteus enn hos Markus. Kanskje har dette noe å gjøre med hvordan Matteus vil framstille Jesus sitt virke. Jesus er *Davidts sønn* som er kommet til folket sitt. Matteus lar Jesus forklare sin avvisning med at han «er ikke sendt til noen andre enn de bortkomne sauene i Israels hus». Det kan ikke bli tydeligere: Egentlig skal ikke Jesus hjelpe denne kvinnen, for hun er ikke av Davids hus og ætt. Når Jesus avviser i tre omganger blir effekten enda større da Jesus plutselig anerkjenner henne. Hun får høre at hennes tro er stor og hennes ønske om liv for datteren blir hørt.

Uansett bakgrunnen for den avvisende holdningen så blir det tydelig i Matteus sin fortelling at det skjer en endring i møtet. Endringen er dialogisk, kvinnens handling har betydning for utfallet. Hennes rop, hennes opptreden blir lagt merke til. Da Jesus endelig svarer henne, gjør han det i et billed-språk. Kvinnen kommer med tilsvaret. Hun parerer. Hun bruker de samme bildene, og lar seg selv bli som hunden som spiser smulene ved herrens bord. Hva er det hun gjør? Lar hun seg selv bli ydmyket? Eller viser hun fram en styrke? Kvinnen går i alle fall inn i språkspillet med verdighet. Hun vet hva hun ber om og hun forventer å bli hørt. Hennes rop er hennes tro.

HVEM ER DET SOM BLIR HØRT?

Mange kvinnedagsfeirende er nok godt kjent med terminologien hersketeknikker og maktspråk. Noen er uenige om hvem skal få æren for å ha satt dette på den feministiske dagsorden i Norge. De får krangle om det. Det som er ubestridelig er at dette er velkjente mekanismer i samfunnet vårt. Kvinner har kanskje fått kjenne mer på det. Mange kvinner har opplevd å bli holdt utenfor styrerom der viktige avgjørelser blir tatt, de er blitt jekket ned, oversett, intimisert og seksualisert istedenfor å bli lyttet til.

Teksten vår i dag formidler noe av hvor irriterende det er å ikke bli hørt. Kvinnen gir seg ikke på tross av at hun blir oversett. Mange har nok erfaringer på at en avvisning fører til en tilbaketrekking. En responderer automatisk på en holdning om at en skal ikke «bare komme her og komme her». Skammen over å ha trått fram for tydelig blir overveldende og fører igjen til maktesløshet. I tillegg tar noen på seg den andres skam. Skammen som tilhører den andre for å ha oversett et menneske i nød blir skyldt over på en selv.

Flere gudstjenestedeltakere denne dagen er nok godt kjent med feministisk strategi: Lær deg språket, så blir du hørt! Ta på deg dressjakka (underforstått: Vær lik en mann), så blir du tatt med. Teksten i dag kan gi oss tilførsel til slike tanker. Kvinnen tar jo faktisk opp språket til den avvisende mannen for å ha håp om å nå fram. Jeg velger å peke på at teksten også åpner opp for noe annet: *Ved å være den du er når du fram. Ikke ved å bli noen andre. Ikke ved å ta på seg noe annet, eller late som en har en annen posisjon enn hva en har. Men ved å være nær og tydelig på ditt prosjekt, med din*

egen stemme, blir du hørt. Kvinnen blir hørt fordi hun kommer med livet sitt. I all sin sårbarhet og med hele sin styrke. Der viser hun sin tro. Den blir sett og bekreftet. For Jesus blir livets nød viktigere enn tilhørighet og bakgrunn.

FOR ALLE

Jesus sin avstikker til Fønika blir en symbolsk reise. Et besøk til de «andre», hvor det også finnes tro, hvor det også finnes levd liv. Gjennom denne fortellingen får Matteus flere stemmer i fortellingen sin. Jesus er ikke bare kommet til de bortkomne sauene i Israel, men også til alle andre mennesker. Dette blir kanskje tydelig for disiplene allerede der i møtet med kvinnen, om ikke annet skulle det bre seg som det viktige budskapet i Kirken: Gud er kommet med liv til alle mennesker over hele jorda. Evangeliet, et fornyet håp, en fornyet tro, en fornyet kjærlighet, gjelder for alle mennesker. Uansett kjønn, etnisk bakgrunn, legning, tilhørighet og bakgrunn. «Her er ikke jøde eller greker, her er ikke slave eller fri, her er ikke mann og kvinne. Dere er alle én i Kristus Jesus. Og hører dere Kristus til, er dere Abrahams ætt og arvinger etter løftet». (Gal 3,28)

I fastetiden utfordrer dette budskapet oss på en spesiell måte. I fasten velger vi å kjempe for et bedre liv for flere i denne verden. Hvem opplever å bli avvist med sine rop om liv i vår verden? Hvem er det vi avviser? Hva er grunnen til at vi avviser? Handler det om synene på oss og «de andre»? Hvordan kan evangeliet i dag om at «det er for alle» bli et kritisk speil for oss?

Jeg avslutter med kyrie-ordene fra *Messe rundt et dekket bord* (skrevet av Erik Hillestad, se kkv.no og studentprest.no)

Over våre frie hender
Rår en fange vi har glemt
Over våre friske kroppar:
en syk vi minnes å ha kjent

Over våre lune reder:
frosne fugler utestengt
Over dette mette landet:
Sulten som vi har fortrenget

I speilet som vi holder fram
Se, der troner du, Guds lam

FORSLAG TIL SALMER

- NoS 309 Jag kan icke räckna dem alle
- NoS 567 Som spede barnet drikk si mjølk
- NoS 717 Herre jeg vil gjerne takke for min dag

- NoS 633 Som korn fra vide åkrer
- NoS 728 Herre du vandrer
forsoningens vei
- NoS 711 Du viste oss veien til livet

FOR VIDERE INNSPILL TIL DAGEN

Om 8. mars-messer: Merete Thomassen: *Kjønnsinkluderende liturgisk språk. En analyse av norske gudstjenester under det økumeniske tiåret 1988-1998.* (Dr.theol.-avhandling. Fås kjøpt på Det praktisk-teologiske seminar).

Om kjønn og kirke: *St. Sunniva* nr 4/2008, temanummer om kjønn og kirke, samling av artikler fra trosopplæringsprosjektet «Her er ikke gutt eller jente...». ■

VALBORG ORSET STENE er studentprest ved Høgskolen i Oslo, studentprest@hio.no

■ FASTETIDA

SALIGE ER DE SOM HØRER GUDS ORD OG TAR VARE PÅ DET

3. søndag i faste, 15.mars 2009

Prekentekest: Lukas 11,14-28. Lesetekster: Sakarja 12,10 og Efeserne 5,1-2.8-11

■ INGRID RIAN

OCULI

«Jeg vender alltid mine øyne mot Herren». Setningen er hentet fra salme 25,15 – og er anslaget inn i 3. søndag i faste. Det gjør ikke jeg. Jeg tenker ikke kroppslig om min egen tro og mitt forhold til Gud. Jeg ser ikke etter Gud. Vender ikke alltid mine øyne mot Herren. Sitatet fra salme 25 lyder veldig fromt i mine ører. Tenker jeg på kroppen som en del av min livsanskuelse? En venninne av meg gjør det. Må tenke på kroppen sin. Må ta hensyn til den. At den ikke klarer å gjøre det hun vil. Hun styrkes i sin

tro på Gud i sin avhengighet.

Oculi – øyne – se – se mot – vende ansiktet og se mot Herren. For å få svar? For å tilbe? For å be om hjelp? For å finne trøst?

FASTETID

Fastetiden er heller ikke veldig kroppslig fundert i meg. Jeg spiser sånn vanlig. Ikke for mye og ikke for lite. Men sånn er det hele året igjennom. Noen middager gjennom året lager vi ordentlig god mat, men som regel er matlagingen styrt etter kreativitet, tid og omtanke – ikke etter tider av kirkeåret. Tradisjonene knyttet til fastetid,

dvs. spise mindre og rette tanken mot Gud og å etterligne Jesus, leves ikke ut i vårt hjem. Andre lever det ut: i et fat med jord og et lilla kubbelys i midten, plantes et frø for hver søndag i faste. Enkle bønner bes ved tenning av lyset. En troshandling i et liv. Våre muslimske naboer faster, spiser ikke om dagen, gir penger til fattige. Legger ut teppet sitt, kneler og ber. Hver dag. Kan jeg bruke fastetida til å vende mine øyne mot Herren? Samle meg i bønn? Konkret, daglig. Ritualer. Trenger jeg det? Fastetida kan brukes til å ta valg, bli mer bevisst, tenke gjennom det man gjør. Faste er en måte å avstå fra verdslige nytelser på. I tysk-katolsk sammenheng kastes staffasjen/utkledningen på bålet askeonsdag, en måte å legge vårt verdslige fjas bak oss. Ved å kaste sorg og overflod, kan det skape frirom til å tenke hva som skjer i påska, og reflektere over troen. Fasten kan hjelpe til å skrelle av det ytre av det man har rundt seg.

Fastetid er forberedelse, å vende tanken mot feiring av livsfesten, påska. Jesus dør og står opp av graven. Jesus seirer over døden. Nytt liv kommer frem. Tekstene før påske, i fastetida, forbereder meg på og forklarer hva som skjer med Jesus. Hvorfor han blir tatt til fange og drept. Hva det er med ham. Hva han gjør.

Samtidig forteller tekstene og fastetida om hvor vanskelig menneskelivet er, hvor mye vi skal holde ut av trengsler, og hvor gode vi skal strekke oss etter å være. Kampen mellom det gode og onde, lys og mørke, godhet og ondskap. En kamp i oss?

LUK 11, KONTEKSTUELL LESEMETODE

Jeg tok med meg teksten til bibelgruppa. Vi bruker heftet «Ny vin i gamle skinnsekker», laga av Studentforbundet. Dette er

oppskrifta vi bruker på tekstene:

Les teksten høyt. Gjenfortell. Hva handler teksten om for oss? Hva i teksten har relevans for forhold til våre erfaringer? Les teksten en gang til. Hvem er personene i teksten? Hvordan forholder personene seg til omgivelsene? Teksten leses for 3. gang. Hva kan denne teksten si dere i dag? Hvilke utfordringer gir lesningen oss? Hva gjør vi med utfordringene?

Vi valgte å lese hele avsnittet (Lukas 11,14-28). Det var flere tema i teksten som vi problematiserte, og/eller måtte hjelpe hverandre til å prøve å forstå. For det første dette med ond ånd. Hva er det? Er det et psykiatrisk tilfelle på Jesu tid, det vi i dag vil si å være psykotisk eller ute av balanse, besatt og opphengt. Vi landa på den forklaringa, ondskap flyvende gjennom ånder – det tror vi ikke på. Vi kontrasterte det med å forestille oss å være fylt av god ånd. Det kan vi tro på, det kan bygge oss opp som mennesker, vi kan avvise ondskap eller bli fylt av hat. Men i psykiatrien handler det vel ikke om valg og vilje, og det er vel nettopp ufri-villig sykdom (om vi oversetter til Jesu tid) som gjør en besatt av en ånd. For oss ble det veldig komplisert med versene 24-26, om denne urene ånden som jages ut, virrer hvileløst rundt og kommer tilbake med 7 tilleggsånder til et feid og pyntet «hjem». Den enkleste og kanskje mest absurde konklusjonen vi kom fram til var at det ikke var lurt å feie og pynte for mye. Men vi snakket oss videre til tanken om å anerkjenne svake sider, være obs på dem, og passe på å beskytte oss mot det vi kan bli for avhengig av, opphengt i, besatt av. Besettelser gir ikke plass til det gode liv, vi mister fokus fra dag-

lige, gode gjøremål. Samtidig erkjente vi at problemer, eller vonde tanker, gjerne ikke bearbeides og feies bort og blir borte for all tid. De kommer tilbake, men vi kan lære oss hvordan vi takler dem. «Spenn beltet om livet, hold lampene tent» var setningen som kom tilbake til oss. Vær våkne, og hold fast ved troen.

Tekstens hovedbudskap fant vi i det at Jesus vil gjøre det tydelig at han handler på vegne av Gud, den gode, og ikke på vegne av djevelen, den onde. Jesus setter opp et bilde på hvordan Gud opptrer i motsetning til djevelens handlinger. Det er ved Guds finger Jesus fordriver onde ånder. Og da er Guds rike kommet til dere/oss. Der altså Jesus bruker sin guddommelige makt, der skjyer Guds rike. Vi fant en bekreftelse i dette tema ved tekstens slutt (vers 27-28), der Jesus vil dreie det positive tilropet han får fra damen i folkemengden – det er ikke han som er superhelten, og heller ikke mammaen hans – men han vil peke på Gud: «Si heller: Salige er de som hører Guds ord og tar vare på det».

En konkret utfordring som vi fant ved å lese denne teksten var å prøve å finne Gudsordene i livene våre, ta vare på dem, men også foredle dem, dvs. gjøre dem om til troshandlinger. En måte å gjøre det på kan være å fortelle i alle mulige sammenhenger, i bisetninger: «jeg skal i bibelgruppe», «da jeg kom fra kirken», «da jeg leste bibelen sist». Synliggjøre gjennom de små ordene at jeg er kristen, jeg tror på Gud, det å tro er viktig i mitt liv. At troen da ikke bare er en tanke inni meg, men uttalt til de jeg møter. Ved å snakke om troen, åpner det nye vinduer, vi får noe nytt å snakke om. En annen bekreftelse fant en i bibelgruppa i bildet som Jesus holder frem idet han (i vers

17,18) snakker om «å komme i strid med seg selv». Da går jeg til grunne, var hennes overbevisning. Det er klart at jeg ødelegges når jeg tar på meg for mye jobb, alltid skal være flink og gjøre alt. Da mister jeg meg selv, da forsvinner jeg, da blir jeg ikke meg. Og meg er et menneske som i tro på Guds hjelp vil leve. Et godt og rikt liv. Et sant liv. Et liv i balanse.

Hvilke Gudsord hører vi og tar vare på? Noen av svarene på dette kom ved neste bibelgruppe. Vi tok for oss Johannesprologen. I begynnelsen var Ordet. Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud.

UT AV BIBELGRUPPA OG INN I GUDSTJENESTEN

En lett tilgjengelig liste fra Paulus får vi i leseteksten. Han ramser opp godhet, rettferd og sannhet. Lev som lysets barn. Selve prekenteeksten er massiv og noe utilgjengelig. Det er vanskelig å følge med ved bare å høre, store deler handler om kamp, og den hopper i bildene. For at teksten skulle gå inn på oss måtte vi bli konkrete, og det gjelder også for de som skal høre en preken denne søndagen. ■

NOEN SALMEFORSLAG

- 106, 110 går inn i prekenteeksten.
- 108 passer til etter preika.
- 107 ville jeg brukt under nattverden.
- 113 kan kanskje brukes til åpning.

INNGRID RIAN er prest i Ullern kirke
ingrid.rian@oslo.kirken.no

MARIA

Maria budskapsdag, 22. mars 2009

Prekmentekst: Lukas 1,26-38. Lesetekster: Jes 7,10-14 og Rom 8,1-4

IVAN CHETWYND

Jeg har alltid vært fascinert av Maria. Hun er en slags rollemodell – hun har egenskaper som jeg kunne ønske var sterkere hos meg: Hun er tøff, selvbevisst og revolusjonær på vegne av de underprivilegerte.

Så snart hun får vite at hun er gravid, gir hun seg ut på en strabasios reise for å besøke sin slektning Elisabeth, noe som slett ikke var ufarlig i et land som var okkupert av fremmede soldater. Det kommer vi tilbake til. Man kan kanskje diskutere om denne reisen var et resultat av modig omsorg for hennes slektning eller av ren panikk: Som ugift og gravid ved ukjent far, kunne hun risikere å bli steinet til døden, hvis hun ble hjemme. Hvem ville tro historien om engler og budskapet om at faren var ingen annen enn Gud...? Men Maria drar hjem igjen etter besøket hos Elisabeth, og ingenting i fortellingen antyder at hun var redd for noe.

Maria ånder selvbeherskelse og selvbevissthet. Hun stiller engelen det betimelige spørsmålet, om hvordan hun kan bli mor, når hun ikke har hatt samleie, og når hun får svar, sier hun bare OK, selv om det kunne høres nokså skummelt ut, å bli overskygget av Den Høyestes kraft. Og senere, hos Elisabeth, er hun ikke i tvil om sin egen betydning: «Fra nå av vil alle slekter prise meg salig». Den første forskrekkelsen over engelens hilsen har åpenbart lagt seg.

Og denne rollen – ja, man kan til og med si denne makten – hun har fått som Guds mor slår rot i henne og blir et brennende

engasjement for de fattige og maktesløse. Hun ser klart hva Gud er i ferd med å gjøre:

Han støtte herskere ned fra tronen og opphøyet de lave.

Han mettet de sultne med gode gaver, men sendte de rike tomhendte fra seg.

Og mange år senere viser dette engasjementet seg i handling, når et ungt par risikerer å bli til spott og spe i lokalsamfunnet når det plutselig ikke er mer vin igjen, midt i deres bryllupsfest. I senere århundre har mange satt pris på hennes uredde engasjement på vegne av de truede og utsatte, særlig de som fryktet dommen fra en nidkjær Gud. Middelalderen avbildet henne med en stor kappe, som alle slags mennesker kunne gjemme seg under.

Maria viser en grunnleggende tillit til tilværelsen. Eller man kan også kalle det tro på Gud. Hun er åpen for Den Høyestes kraft, for kraften i kilder utenfor henne selv.

Ja, graviditet avhenger alltid av en kraft utenfor kvinnen selv. Hva er det Bibelen vil formidle med fortellingen om at Jesus ble unnfanget uten at «kraften» kom fra en mann? I dag vil man kanskje tenke at dette betyr at Jesus fikk halvparten av sine gener fra Maria og halvparten fra Gud. På den måten var han både Gud og menneske. Dette er selvfølgelig fullstendig feil. Den gangen trodde man at forplantningen foregikk hos mennesker på den samme må-

ten som i plantenes verden. Alle plantens egenskaper ligger i frøet som legges i jorden. Jordsmonnet kan selvfølgelig påvirke hvordan planten utvikler seg og ser ut, men det bidrar ikke til plantens natur. På samme måte trodde man at alle menneskets arveegenskaper ligger i mannens sæd. Kvinnen påvirker hvordan mennesket utvikler seg – men at kvinnen bidrar med et egg og halvparten av det nye menneskets arveanlegg er en relativt ny oppdagelse.

Det kan være flere teologiske poeng bak læren om jomfrufødselen. Det ene er at Jesus er en ny Adam, den førstefødte av en ny menneskeslekt. Han er skapt av Gud, uten innblanding av menneskelige arveegenskaper. Hebreerbrevet sammenligner ham også med Melkisedek, som var «uten far og uten mor og ingen ættetavle». Moderne teknologi har gitt oss et nytt bilde på det bibelske syn på Jesu tilblivelse: prøverørsbarn. Jesus er det første eksempel på *in vitro fertilisation* – befruktning i prøverør. Han ble skapt av Gud og plantet i Marias livmor.

Men er det sant? Skjedde Jesu unnfangelse slik det står skrevet i Lukas 1? Jeg vet ikke. Kanskje ble Jesus til på en helt annen måte. En gammel forklaring antyder at Maria kan ha delt skjebnen med titusenvis av kvinner gjennom historien: At hun ble voldtatt av en av okkupasjonsmaktens soldater. Man har til og med funnet graven til en romersk soldat som kan ha vært Jesu far. Jeg må tilstå at det ikke ville svekke min respekt for Maria eller Jesus, hvis det skulle vise seg å være slik det skjedde, nesten tvert imot. Jeg synes faktisk at det kunne ligne Bibelens Gud å komme inn i verden på den måten, gjennom en representant for noen av de mest sårbare, utsatte mennesker som

finnes: unge, sivile kvinner i krig.

Jeg mener at det som er viktig ikke er spørsmålet om hvem som var Jesu far, men at Jesus har en mor. Vårt gudsbegrep er fokusert på et menneske av kjøtt og blod. Og knokler og sener og alt det andre som hører med til en menneskekropp.

Dette var et annet og kanskje det viktigste poeng bak læren om jomfrufødselen: Å slå fast at Jesus virkelig var et menneske, ikke en ånd i forkledning, slik flere av de første kristne trosretninger hevdet. Hvor kan vi finne Gud? Det kristne svaret er: I mennesket Jesus.

*Vi ser deg, barn, og hører
Guds hjerteslag på jord.*

De andre store religioner som stammer fra Abraham – jødedommen og islam – har mange flotte fortellinger som illustrerer de fleste sider av menneskelivet – fortellinger om patriarker og rabbinere, eller om profeten Muhammed og hans slekt. Men de lager en absolutt skillelinje mellom mennesker og Gud. Fortellingene handler om mennesker, om menneskers tro på Gud, men ikke om Gud selv. Kristendommen – teksten om Jesu unnfangelse – visker ut skillelinjen. Gud finnes i et menneskeliv – i en ung kvinnes livmor. Fortellingene om Jesus er fortellinger om Gud.

For noen er tanken om at Gud kan ha en sønn, født av en kvinne, ikke mindre enn en fornærmelse mot Gud. For den kristne er det ikke et spørsmål om å fornædre Gud, men å opphøye menneskeheten, å vise at kjødet kan romme Det Hellige. Dette gjelder ikke bare menneskeheten, men alt det skapte, som menneskeheten er en del av. Ja, hvis man kombinerer inkarnasjonslæ-

ren og utviklingslæren, går man i retning av å se en sammenheng i alt – Gud, mennesker, dyrene, hele universet. Den nyeste forskning innen kosmologi viser at materialet som jordkloden – og vi – er laget av, er meget sjeldent – stjernestøv, kaller noen forskere det. Jordkloden er visst noe spesielt i en kosmisk sammenheng.

Når jeg skriver dette, bruker Richard Dawkins (jeg var fristet til å skrive fundamentalisten Richard Dawkins) årets Darwin-jubileum i sitt korstog mot gudstro – i en TV-serie i beste sendetid på NRK2. Han mener også at det er noe spesielt ved mennesket, som har utviklet bevissthet og alene av dyreartene kan heve seg over evolusjonens mekaniske utvelgelsesprosess. Andre av oss vil ikke være så skrāsikre på at det ikke finnes en Gud som er med i utviklingen på planeten vår – en Gud som selv har tatt bolig iblant oss.

Inkarnasjonen strekker jo logikken og gjør kristendommen vanskelig å forstå, forklare og forsvare for mennesker som har vokst opp med vår tids empiriske virkelighetsforståelse. Kristendom egner seg nok bedre i mer kreative uttrykksdrakter enn det alminnelige kognitive språket vi bruker i hverdagen og i vitenskapelige beskrivelser av verden omkring oss og dens historie. Og da kommer spørsmålet igjen: Er det sant? Er Bibelens fortelling om hvordan Maria ble gravid mer sant enn for eksempel romanene om Kristin Lavransdatter? Jeg vet ikke. Jeg har en følelse av at svaret burde være viktig for meg, men det er det ikke. Med årene blir svarene mindre og mindre viktige, spørsmålene mer og mer fascinerende.

Men noe annet blir også viktig: Å velge hva man vil fokusere på, å tenke på hvor-

dan det man fokuserer på kan påvirke hvordan man lever sitt liv. Mediterer man over Lukas' 1. kapittel, vil man da kunne utøve vold mot kvinner og barn – eller menn for den saks skyld? Tar man beretningen om den unge Maria på alvor – som en vakker fortelling eller som en historisk hendelse – kan man unngå å la seg påvirke til å leve etter de verdier og egenskaper hun viser? Og kan man finne Gud på et mer tankevekkende og inspirerende sted enn i hennes livmor? ■

FORSLAG TIL SALMER

- NoS 1 Folkefrelsar til oss kom
- NoS 119 Vi synger med Maria
- NoS 71 Vi ser deg Herre Jesus
- NoS 634 Lat kvar jordisk skapning teia
- S97 10 Det finnes en dyrebar rose

IVAN CHETWYND er menighetsforvalter i Paulus menighet, Oslo
chetwynd@newmedia.no

TRE MENN PÅ REISE. FJELLET, FLYPLASSEN, OG ET HELSIKES SNØVÆR

5. søndag i faste, 29. mars 2009

Prekmentekst: I Mos 22, 1-13. Lesetekster: Hebr 9, 11-15 og Joh 11, 45-53

■ SINDRE STABELL KULØ

Dra til Moria-landet og ofre din eneste sønn, som du er så glad i – eller bare en tur til Barteby en helt vanlig kaotisk, snørik vintermorgen; klokka null-seks-tretti skulle flyet ha gått, men trur du ikke mannskiten er blitt utsatt minst en og en halv time; klokka er altså null-seks-tretti og lufthavna kryr av frustrasjon, tusenvis av mennesker og løsninger på verdensproblemer rundt hvert et hjørne. Vår mann på Gardermoen har for lengst gitt opp å finne seg et sted å sitte i kaoset, men: Behold! Et kapell! Et latterlig skilt består av et symbol av en strekmann som kneler. Til venstre. Rundt hjørnet. Inn i en konstruksjon av stål og glass, og ecce! Som en statskirkelig åpenbaring midt i Norges desidert dyreste markedspris for leie per kvadratmeter. Du store min tid. Hvorfor har ikke noen fortalt om dette før? I bakgrunnen gir en Boeing til en pris av småpene 700 millioner kroner tapt og snør sakte ned mens høytaleren bjeffer ut stadig «regret to announce delays», og dagen er likevel ødelagt da vår mann sniker seg inn i dette snåle rommet, med en malt prikk på et lerret til altertavle, et skilt om at lufthavnpresten er tilgjengelig for samtale – ta bare kontakt i informasjonsskranken hvis du tror du skal dø snart, et teppe plassert mot Mekka – og: en Bibel. En Bibel? Javisst – en Bibel. Det var sannelig lenge siden sist. Her hører han definitivt ikke hjemme, vår mann på reise. Kapellet er plassert slik at ingen forbigående kan se inn i det.

How convenient. Vår mann åpner Bibelen, hvorfor ikke? Når man først er på dette absurde stedet absurd tidlig med et absurd vær utenfor. Hvor skal en begynne da? Med begynnelsen? Næh. Han gir boka en sjanse; setter den med baksiden mot bordet, vet ikke helt hva han skal vente, men ser på at boka åpner seg på et tilfeldig sted.

5. Mosebok, he? Abraham, Isak, to menn på ei reise Moria-landet, offerveden, eselet, og fjellet. På fjellet skal det skje; *Gud vil nok selv se seg ut et offerlam, gutten min*. Gutten min! Du skal ta gutten din, og du skal legge ut på ei reise. Abraham; nå er det slutt. Din tro skal settes på prøve. Gå. Og så går de. Fortellingen skjer raskt, uten de store følelsesmessige innblikkene; ingen orkan i sjelen, ingen protester, ingen bønn om nåde, men bare ei reise. Bare gå. Og Abraham går. Tre dager går, og Abraham ser dommen; her skal det skje. Abraham vil være i fred nå; bare han og hans sønn skal tilbe. Tilbe? Nei, drepe; kjenne hvordan en kniv trenger inn i en kropp, brenne et lik. Og så kommer Isaks grusomme spørsmål som har fått hår til å reise seg gjennom alle tider: «*Se, her er ilden og veden, men hvor er lammet som vi skal ofre?*» Abraham svarte: «*Gud vil nok selv se seg ut et offerlam, gutten min.*» Og så gikk de videre sammen, de to. Jadda. Gud vil nok selv se seg ut offerlam. De bare går videre sammen! Reisen tar slutt. Vi er helt ned på sekundnivå nå. Ja, et alter bygges, ja veden legges til rette. Isak bindes til veden. Herregud! Han gjør det, han bare gjør

det, han løfter kniven! Barnedrapsmannen Abraham! Og historien henger til det ytterste akkurat i dette sekundet, like ved en ung manns grav.

VED EN UNG MANNS GRAV

At den som så sin beste tid,
engang går trett av strev og strid,
at den som støtter sig til stav,
omsider nærmer sig sin grav,
kan vi forstå.
Det mørkner, det blir tungt å gå.

Men det er vanskelig å se
et håp, en trøst, en livsidé,
hvor mennesker som nettopp står
i sine løfterike år,
blir revet hen.

Vi fattige som blev igjen!

Arnulf Øverland

LISTEN TO THE WORDS LONG
WRITTEN DOWN!

Fortellingen om Abraham og Isak har bølget gjennom alle generasjoner. Den har vært unntatt norske prekestoler i lang tid for sine udiskutabelt problematiske gudsbilder. Men ikke lenger nå; siste søndag før påske leses denne teksten for aller første gang i norske kirker på veldig lang tid. Ja – det går bra til slutt, nei – gutten blir ikke slaktet av sin egen far; ta det med ro, ikke sant? Det var jo bare en test, ikke sant? *For nå vet jeg at du frykter Gud, siden du ikke engang sparte din eneste sønn for meg.* Ja, da vet vi det. At mennesker som støtter seg til stav omsider nærmer seg sin grav, det kan vi forstå. Men kan vi forstå dette? Fortellingen fremstår umiddelbart som fullstendig dyrisk. Et dyr dreper. Men bare mennesket alene er en morder. Hvordan vi forholder oss til en Gud som pålegger en far å drepe sin egen sønn er

en komplett umulig oppgave. Samtidig tegner vi ofte helt ukritisk nesten hver søndag et skjematisk bilde av et torturinstrument på småbarns silkedåpskjoler, «*jeg tegner deg med det hellige korsets tegn*», mens vi selv synes vi er så folkelig og kjekk og grei når vi smiler rett inn i bestemors digitalkamera på 5. søndag i faste, noen minutter før denne grusomme fortellingen blir lest, og om ei uke er det påske. Ofte blir påsken lest som en fullstendig parallell til denne fortellingen. Er det ikke like mye en far som ofrer sin egen sønn på langfredag? Vi blir fort fanget i vår egen teologi, ikke sant? Og med så mange erfaringer, både fra vårt eget liv og gjennom media, av en verden som snart går fullstendig av hengslene, av detaljskildringer av vold og overgrep – og i tillegg til dette leve med to fortellinger om Gud som både gjennom seg selv og gjennom mennesker, fremstår som en voldsutøver – hva da? Nei, hva da? Da står vi der da, med våre lilla stolaer, og leser denne fortellingen – en av verdenslitteraturens mest berømte fortellinger, kjent fra både kristendom og islam – og sliter oss gjennom den siste prekenen før påske. Evangeliet ligger kanskje i at Gud til sist griper inn, stanser fortellingen rett før kniven skjærer gjennom huden, og kanskje, bare kanskje, ligger det noe i å følge sin overbevisning til det ytterste. Men vi skylder alle dem, hvis livserfaringer til det ekstreme faktisk handler om sekundet etter at kniven falt, å også ta opp kampen med Gud, kjempe med Gud; fastholde at dette fort ender i destruktive gudsbilder – men samtidig aldri glatte over at dette faktisk står i vår Bibel. Sånn sett er det veldig nyttig å kunne servere denne fortellingen i vår kontekst, med den bismaken det gir, som en rå og monumental fortelling. Slik

står det skrevet. Glem ikke, kjære menighet, at dette står skrevet. Denne fortellingen er en del av Den Store Fortellingen, av Den Store Sammenhengen. Og kanskje er det nettopp for å ta volden, både den potensielt ekstreme slik den er i denne fortellingen, og den mer sublime som vi alle utøver, at fortellingen *må* stå der, for å ta offer-overgriper-problematikken på alvor? Vi *tør* jo tross alt å lese denne fortellingen som et uttrykk for Guds vilje; en gavepakke til alle som hevder at våre gudsbilder, gudsfortellinger, og gudstro er et middelaldersk makkverk. Men vi *tør* å lese denne fortellingen og hevde at denne hører hjemme i evangeliet, som en brannfakkell leses den høyt og tydelig rett før påska. Det er visst bibelsk å ikke sette sine fakler i ei bønne, men i en stakke – slik at den ses tydelig og klart. Ja? Så kom da, og døm oss og våre hellige fortellinger på deres premisser, her står den, lagelig til for hugg. Og ikke bare står den her; dette leser vi også som Guds vilje, for stort er troens mysterium.

But if its His will, the worst
of it might still
Somehow make me a better man.
Joe Henry, «Our song»

SELV OM DU TIL MÅLET NÅR, FØRST VED VERDENS ENDE

Vår mann har forlenget forlatt kapellet på flyplassen, dette gav ikke mye mening, Bibelen er slått sammen og lagt tilbake i kapellet, og 150 tonns tunge stålkonstruksjoner mister bakkekontakten i over 200 kilometer i timen, og bringer mennesker på reiser, hvor de nå enn skal hen, på

veier bare Gud tør å kjenne, på trygge og på fremmede veier. Kapellet ligger badet i lyden av ankomst- og avgangsmeldinger, mennesker raser forbi til stadig nye reiser. Og fastetiden avsluttes med fortellingen om kniven, om muskler som skal til å spennes, om å *nesten* bli en morder – og om noen dypt eksistensielle problemer – og muligheter. Nå er det snart palmesøndag – og snart langfredag. Den store reisen Jesus gjorde, der han møtte mennesker som ble totalt forvandlet etter møtet med ham, der han snudde opp-ned på alle menneskelige prioriteringer, er snart slutt. Det er over

SALMETAVLE

NoS 195
NoS 124
NoS 312
NoS 416
NoS 951
NoS 640
NoS 301

nå. Den blasse Bibelen inne i kapellet i Norges travleste bygning bærer med seg to uforståelige fortellinger om en Gud som lar sine barn gå helt til det ytterste i det å være offer. Den ene fortellingen handler om en liten reise, den andre fortellingen om en stor reise. Med dette er det slutt på fastetiden – og på neste søndag skal søndagsskolen nok en gang vifte med palmeblader. Hosanna! Kapellet ligger nærmest usynlig til stede midt blant alle reisendes liv, og dens hellige skrift bærer hemmeligheter i seg som ingen kan forstå, vi når bokstavelig talt ikke målet før ved verdens ende. Freidig er den, som Abraham, som tør å gå veier bare Gud tør kjenne. ■

SINDRE STABELL KULØ er sokneprest i Bud
sindre.stabell.kulo@frana.kommune.no

MARIA SALVEREN

Utdrag fra «Tvetydelig sanselighet – En leserorinertert analyse av kvinner som salver Jesus», en fordypningsoppgave i det nye testamentet, levert ved Det teologiske fakultet høsten 2004

ELLEN AASLAND REINERTSEN

kapellan i Torshov kirke
ellen.aasland.reinertsen@oslo.kirken.no

INNBLIKK

Fortellinga om kvinna som salver Jesu føtter både fascinerer og frastøter meg. Som kvinnelig leser flere tusen år senere tenker jeg på den ene siden at kvinners handlinger hos Johannes er så ydmykende at jeg nesten vil vende blikket bort. Maria i Johannes' fortelling går ut av sin rolle som respektert kvinne for å utføre en skambelagte handling. Hun ikke bare løsner håret det var knyttet så mye ære til, hun griser det også til med salven og ved å røre ved de uvaskede føttene. Handlingen hennes ydmyker henne slik at jeg tenker det til og med må ha vært pinlig for Jesus som ble utsatt for salvingen. «Stå opp!» vil jeg rope over de nesten 2000 årene. «Møt denne mannen stående, se ham inn i øynene. Si det du vil si på andre måter!» Samtidig blir jeg fascinert av salvinga, kanskje nettopp fordi den er så sjokkerende og samtidig vågal. Hun tar selv initiativet når hun salver Jesu føtter. Maria av Betania våger å bli latterliggjort og ydmyket ved å påta seg noe som i følge de sosiale konvensjonene ikke var henne verdig. Hun øser ut av den dyre salven, og av seg selv, og risikerer dermed å tømmes for ære og bluferdighet for de andres blikk. Det er som om hun uten baktanke og uten å tenke på om hun er patetisk eller selvdestruktiv, gir alt hun har, alt hun er. Hun er derfor også ei modig kvinne. Med denne tvetydigheten i bakhodet har jeg gått til arbeidet med fortellingen.

PROSJEKT OG FRAMGANGSMÅTE

I alle fire evangeliene finnes en fortelling om en kvinne som salver Jesus mens han er gjest ved et måltid. Tekstene er svært sammen-

fallende, både når det gjelder setting og struktur. Det er spesielt at Johannesevangeliet her har så mange likheter med synoptikerne. Salvelsesfortellingen er én av veldig få beretninger hvor det fjerde evangeliet har synoptiske paralleller. Likevel bærer tekstene preg av at de er del av ulike narrative verk med forskjellige teologiske tradisjoner. Vi finner fortellingene i Markus 14:3-9, Matteus 26:6-13, Lukas 7:36-50 og Johannes 12:1-8.

Fortellingsvariantene har lik komposisjon: Rammen rundt er alltid et måltid i et privat hjem. Her ligger Jesus til bords sammen med andre gjester når en kvinne salver ham. Etter denne hendelsen

SALMETAVLE
PALMESØNDAG

S08 297 reagerer en av de tilstedeværende på det kvinna har gjort, noe som fører til at Jesus forsvarer kvinnas handlinger og henleder oppmerksomheten på seg selv. Når en kikker nærmere på de ulike tekstene, ser vi at de også har mange ulikheter. Markus og S08 45 Matteus likner mest. Markusversjonen er trolig eldst. Matteus S08 71 har fulgt Markus nøye, men har foretatt enkelte stilmessige endringer og delvis tilpasset deltakerne sitt siktemål. Lukas S08 242 skiller seg mer ut, både når det gjelder plasseringen i skriftet, S08 311 deltakere, tematikk og delvis struktur. Dette kan forstås som S08 268 en grundigere redigering. Noen forskere mener at Lukas er avhengig av en ikke-markiansk, pre- eller proto-lukansk kilde eller tradisjon. Johannesversjonen har flest likhetstrekk med

Markus, men opererer med andre deltakere og stemmer best overens med noen av de beskrivende detaljene av salveshandlingen hos Lukas. Siden fortellingen i Johannes likner de synoptiske versjonene i så stor grad, er det mange forskere som har lurt på om redaktøren av Johannesevangeliet har kjent til disse.

Det er særlig de sanselige og svært kroppslige handlingene i fortellingene som har fascinert og utfordret meg. Vi hører om duftende salve som helles over kroppsdeler, Lukas forteller om tårer som strømmer så fritt at de gjør Jesu føtter våte og om kyss som berører hud. Både Lukas og Johannes beretter om hår som brukes til å tørke Jesu føtter. I Johannesevangeliet leser vi at salven duftet så sterkt at duften dens fylte hele huset. I min lesning av tekstene ønsker jeg å ha blikket spesielt rettet mot disse sanselig og kroppslige aspektene, siden jeg mener de kan leses tvetydig, både som noe positivt og som noe fornedrende for kvinnene. Det er hos Lukas og Johannes jeg finner flest sanselige ord og den mest detaljerte beskrivelsen av selve salvelsesbegivenheten. Lukas forteller om flest sanselige handlinger. Johannes' fortelling følger ganske tett. I en fordypningsoppgave, levert ved Det teologiske fakultet høsten 2004, analyserte jeg fortel-

lingene hos Lukas og Johannes. I denne artikkelen har jeg forsøkt å bruke den metodiske delen, samt delen som omhandler Johannes' versjon av fortellingen. For fullstendige referanser referanser viser jeg til selve fordypningsoppgaven.

TEORETISKE OG METODISKE GREP I TOLKNINGEN

De metodiske grepene som jeg synes egner seg best til å få fram nettopp de sanselige beskrivelsene i tekstene, har jeg funnet i ulike narrative tilnærminger. Siden jeg er opptatt av hvordan kvinnene og deres sanselige handlinger forstås i fortellingene, er det særlig bruken av *karakterisering* i narrative tekster jeg er interessert i. Også fordi jeg ønsker å lese tekstene som helhetlige, foreliggende fortellinger, har jeg valgt narrative metoder. Narrativt inspirerte eksegeter ønsker å undersøke tekstene som et *speil* som finner mye av tekstens mening mellom teksten og leseren. Å forstå en tekst vil da ikke si å komme bakenfor teksten for å finne ut hvordan historien egentlig var, men å finne meningsfylte relasjoner mellom tekstens og leserens verden. Narrative kritikere ønsker å bruke historiske data som en hjelp til tolkningen av evangeliefortellinger, ikke evangeliefortellinger som en hjelp til å rekonstruere historien. De søker å anvende kunnskap om det første århundres historie og kultur for å gjøre dagens leser kompetent til å lese slik den leseren narrativet selv forutsetter leste den. Dennes lese måte er ikke nødvendigvis lik den første leserkrets' forståelse.

De narrative metodene jeg benytter meg av fokuserer på retoriske strukturer i selve teksten og er samtidig spesielt åpne mot et leserperspektiv. Jeg ønsker å gå inn i teksten og samtidig se hva som skjer *foran* teksten, i møtet mellom tekst og leser og vil kalle den metoden jeg bruker en leserorientert narrativ tilnærming.

Innenfor narrative metoder skiller en mellom to aspekt ved narrativet: *Det* eller *hva som fortelles* og *hvordan* og *med hvilke virkemidler det fortelles*. Narrative metoder bruker ulike begreper om disse to aspektene, og av dem velger jeg å bruke *fortelling* («story») om det som fortelles og *diskurs* («discourse») om hvordan det fortelles. Fortellingen er tekstens innhold. Den inneholder elementer som *begivenheter*, *karakterer* og *settinger*. Hvordan disse samhandler i fortellingen kalles *plot*. Diskursen er narrativets retorikk, hvordan fortellingen uttrykkes og formidles. Den samme fortellingen kan bli fortalt på mange ulike måter, med ulike effekter på leseren, noe som er lett å se i evangelistenes ulike framstillinger av Jesu liv. Et narrativ kan forstås som en *motivert diskurs*, et nett av litterære strukturer

som er konstruert for å oppnå visse kognitive, ideologiske og emosjonelle responser hos leseren.

Tekst og leser

Ulike narrative teksttolkere er uenige om hvor mye av tolkningsautoriteten som befinner seg hos henholdsvis leser og tekst. Formalistiske forskere vil hevde at teksten fastlegger tolkningen, mens mer konstruktivistisk inspirerte eksegeter mener at tolkningen bestemmes av leseren eller tolkningsfelleskapet. Noen vil si det så sterkt at teksten er *i* leseren. Innenfor reader-response tilnærminger har leseren en sentral rolle. Både tekst og leser har autoritet, men tyngdepunktet ligger *i* teksten. En tekst er en stabil enhet som selv setter grenser for tolkningen. Innenfor disse rammene skaper imidlertid leseren selv helhet og mening. Når en leser går inn i en fortelling og møter karakterene i den, involveres hun i en komplisert og mangefasettert prosess. Jeg velger å kalle denne en dynamisk interaksjon mellom *leser, tekst* og det som kan kalles *ekstratekst*. Leserens egne kreative kognitive prosesser samhandler med tekstens retoriske strukturer og strategier, og det leseren kjenner til av den kunnskap en leser fra en bestemt kultur forventes å inneha for å kunne være en kompetent leser (ekstrateksten). Alle fortellinger har hull, spenninger, flertydigheter og elementer som ikke passer sammen. Enhver leser søker imidlertid å skape *helhet* i teksten; å lage en koherent narrativ verden. Til dette brukes både informasjon hun får fra teksten selv og fra den ekstrateksten hun har til rådighet. Leserens skaper mening i en fortelling blant annet ved *antesipasjon* og *retrospeksjon*. De forventningene hun bringer med seg preger lesningen. Det samme gjør de hintene teksten selv gir om det som senere skal skje. Hun leser også *kumulativt*: Ettersom mer av fortellingen leses, reviderer hun stadig forståelsen av den. Leserens konstruerer den narrative verdenen gjennom en balanse mellom å *involvere seg* og *distansere seg* fra både fortelleren og karakterene i narrativet. Dette gjør hun ved å evaluere deltakerne i narrativet langs mange akser, både moralske, intellektuelle, estetiske og fysiske.

TEKST OG EKSTRATEKST

For å lese en tekst trenger en leser en viss kunnskap om den *ekstrateksten* en leser fra en bestemt kultur forventes å ha. Slik informasjon får leseren nettopp ikke fra teksten, men fra andre tekster og fra livet ellers. For en primær lesergruppe var slik informasjon noe de mer eller mindre hadde som medlemmer av tidens kultur, mens en

moderne leser i stor grad aktivt selv må skaffe seg den. Ekstratekst kan være kjennskap til språk, sosiale normer og kulturelle «scripts», kunnskap om klassisk og kanonisk litteratur, litterære konvensjoner som genre, scenetype, standard plot, om visse karakterertyper og leseregler for kategorisering og prosessering av ulike tekstlige data samt kunnskap om historiske og geografiske data. For å tolke karakterer i evangeliene er det nødvendig å kjenne til *konvensjoner fra tekstens samtid*, som karaktertyper og typiske situasjoner. For eksempel er det viktig å vite at litterær karakterisering på Det nye testamentets tid var svært konvensjonalisert. Narrative karakterer, også i historiske verk, var i stor grad symbolske, illustrative og typeaktige. Lesere må også ha kjennskap til det *intertekstuelle forholdet* mellom evangeliene og andre tekster. For å forstå fortellingen om kvinna som salvet Jesus, er det også viktig å vite hva slags type setting hun opptrådte i og hva slags forventninger til handlinger og samtaler et slikt måltid aktiverte hos den tids leser. Karakterer forstås også på bakgrunn av skriftets litterære *genre*.

Hva slags *symbolsystemer* en person forsto livet sitt utifra i tekstens samtid, og hvordan en leser gjør det i dag, er også en ekstratekst jeg mener det er viktig å ha kjennskap til for å forstå en tekst. Presentasjonen av tolkninger av kvinnekroppen nedenfor, er noe jeg mener er en viktig ekstratekst for å lese fortellingene om kvinnene som salver Jesus.

KROPP SYMBOLSK LEST

I *Den åpne kroppen. Om kjønnsymbolikk i moderne kultur* er Jorun Solheim opptatt av hvordan kropp tolkes og forstås. Kroppslige uttrykk er et språk, mener hun.¹ Dette språket kan leses som tekst i Paul Ricoeurs forståelse av ordet, nemlig som «mening fiksert gjennom inskripsjon». At kroppen forstås som tekst, betyr at den er et sett av betydningsmønstre som kan gjenkjennes og «leses» av andre. Men kroppens uttrykk er ikke meningsfulle i seg selv. De tilskrives og får mening innenfor en bestemt sosial og kulturell sammenheng. Enhver kroppslig erfaring vil alltid være kulturelt formidlet og innskrevet i bestemte betydningsstrukturer. Kroppserfaringene og kroppsuttrykkene våre formes og leses i lys av allerede etablerte symbolske meningsstrukturer i det hun kaller våre symbolske kul-

1 For dette og det følgende se Solheim, J. *Den åpne kroppen. Om kjønnsymbolikk i moderne kultur*. Pax Forlag A/S. Oslo 1998

turelle univers. Slik blir kroppsuttrykkene bærere av (ofte skjulte) kulturmønstre. Innenfor slike system blir kroppens uttrykk til tegn og symboler, de blir signaler som betyr noe og som framfører et budskap. Kroppslige ytringer blir *kulturell* tekst eller meningsstruktur hvis de trekker på og uttrykkes i noe som likner på en felles kode, slik at de blir meningsbærende tegn for *andre*. De blir da betydningselementer som utveksles og deles innen rammen av et felles symbolspråk – de blir tegn folk deler.

Hvordan taler så kroppens språk? Solheim mener at det finnes en materiell, kroppslig og sanselig kontinuitet mellom kroppens uttrykk og dette tegnets innhold. Kroppssymbolene er ikke basert på konvensjoner, som ordspråket er. Det finnes derimot en indre, «nødvendig» forbindelse mellom uttrykk og innhold, tegn og referanse. Rød farge representerer blod og en lukket munn betyr stumhet. Tegnene kopierer det de likner på. Den konkrete analogi er det bærende prinsipp. Samtidig har alle symboler et overskudd av mening, en polysemi. De er symbolsk flertydige.

Den tolkede kvinnekroppen

Når vi da tolker kropp og sanselige handlinger, er som sagt alle våre begreper allerede rammet inn av en symbolsk forestillingsverden med en ofte underforstått underliggende metaforikk. Kjønnssymbolikk utgjør et fundamentalt aspekt ved alle kulturelle meningssystemer, og synes å gjennomtrengre hele det symbolske meningsunivers og samtidig binde meningsuniverset sammen. Men det er ikke alle kropper som i like stor grad blir utsatt for tolkning. Solheim mener at *kvinnelighet* og *kvinnekroppen* er det primære symbolske objekt i våre tolkningssystem. Mannlighet oppfattes som det rene subjektet, fristilt fra den symbolske objektivisering som kjennetegner det kvinnelige. Det mannlige og kvinnelige forstås også som komplementære motsetninger, samtidig som mannlighet settes over kvinnelighet. Innen dette meningssystemet er en sentral forståelse at mannekroppen er «lukket», mens kvinnekroppen sees på som «åpen».

Det rene og det urene

I følge Mary Douglas' antropologiske kulturanalyse blir enhver kulturell orden skapt gjennom *distinksjoner* – gjennom symbolske demarkasjonslinjer som skiller og sorterer ut ting som hører sammen, fra ting som klassifiseres som fremmede og hører hjemme andre

steder.² Separasjons- og sorteringsvirksomhet produserer og vedlikeholder et sett av symbolske grenser. Dersom disse overskrides blir forestillinger om renhet og urenhet påkalt. «Det rene» er det som er inneholdt i sin egen kategori. Det er symbolsk atskilt og avgrenset, ubesmittet av kontakt med det som ikke tilhører det. «Det urene» er det som flyter over grensene, som ikke holder seg innenfor sin egen kategori – det uklare, formløse, tvetydige, det som tyter ut og som kan smitte, som er åpent og tvetydig slik at det lager kluss i kategoriene. Slike grenseoverskridelser signaliserer fare, de truer med kulturelt kaos og oppløsning.³ I mytenes og magiens språk synes det formløse og flytende, det flertydige og ubestemmelige, det urene og smittsomme, å være nesten ufravikelig assosiert med det kvinnelige. Kvinna forstås som bunnløs, som uten grenser. I enkelte sammenhenger oppfattes kvinna på samme måte som det som er tabu: Det som ikke passer inn innenfor «det renes» kategori. Hun er som et sakralt rom, et svart hull der alt kan forsvinne og oppløses og samtidig kan alt komme ut av det. Tabuet og kvinna er noe formløst som må voktes, stenges inne, men hvor en også kan fordype seg i lykksaligheten.

Den åpne kvinnekroppen

Mens mannens kropp forstås som lukket, leses kvinnekroppen åpen og dermed som utflytende og grenseløs.⁴ Både menns og kvinners kropp er anatomisk åpne, de har mange åpninger hvor ting tyter ut og kommer inn, men kvinnekroppen framstår som å ha større symbolsk potensial. Kvinners kropp er spesielt mottakelig for bestemte kulturelle konstruksjoner, mener Solheim. De låner seg ut som tegn-bærere for et spesielt sett av symbolske betydninger. Kvinnekroppen er ikke grenseløs av natur, å lese den slik er en symbolsk konstruksjon. Samtidig framstår den slik. Å forstå kvinnekroppen som en åpen kropp er en så sterk objektivisering av kroppslig erfaring, på bakgrunn av det meningsunivers som er en så selvfølgelig del av oss, at den framstår som sann og naturlig, både for menn og kvinner.

Kvinnekroppen forstås som grenseløs på tre nivåer.⁵ Menneskets

2 For dette og det følgende se samme sted, s. 21, s. 43-44, s. 67 og s. 130.

3 Alle kulturer sorterer til en viss grad ut det grenseløse mot det avgrensede med referanse til kjønn og kropp. Kjønn framstår ofte som en hellig eller sakral kategori, omgitt av en rekke tabuforestillinger som skal holde det på sin rette symbolske plass. Kroppen blir dermed et religiøst fenomen - en metafysisk konstruksjon - som er med på å holde orden på et generelt symbolsk meningsunivers.

4 For dette og det følgende se Solheim 1998, s. 69-70 og s. 130.

5 For dette og det følgende se samme sted, s. 69-71 og s. 76.

grunnleggende differensiering av oss selv i forhold til verden skjer med referanse til en kvinnes kropp. Vi blir individer ved å avgrense oss fra *morskroppen*. Denne avgrensingen er forbundet med fare og død. Moras, og dermed kvinnes kropp, blir derfor symbolet for det grenseløse, det altomfattende, potensielt truende og samtidig forlokkende, det jeg må kvitte meg med for å bli meg. Kvinnekroppen er også grenseløs fordi den representerer det *utflytende*. Kvinnekroppen flyter over sine grenser og ut kommer melk, barn og blod. Men først og fremst regnes kvinnekroppen som *seksuell åpen*. Innenfor heterofil seksualitet framstår kvinnekroppen som mer åpen og gjennomtrenelig enn mannskroppen. Kvinneligheten mangler grenser, den kan bli åpnet opp, gjennomtrengt og fylt opp av mannligheten. Kvinner oppfattes som å ha en iboende åpenhet og som ute av stand til å sette grenser for kroppen sin. Denne kroppen blir dermed uren og grenseløs i motsetning til mannskroppen som framstår som lukket og inneholdt i seg selv, med andre ord ren. I følge Solheim gjelder dette alle kulturer, men gjør seg spesielt gjeldende innenfor monoteistiske kulturtradisjoner, som den jødisk-kristne. Her blir behovet for grenser mot det utflytende ekstra sterkt. Monoteistisk orden er basert på det absolutte og ene gudsprinsipp og en rendyrking av en fullkommen og mannlig guddom, til eksklusjon av det utflytende kvinnelige.

Krukkemetafor for kvinnekroppen

At kvinnekroppen i hellenistisk tid ble forstått som prinsipiell eller potensiell åpen, vises i både litteratur og kunst. Kvinner ble regnet for å ha mer åpne grenser enn menn, og en kunne snakke om lukkede jomfruer, åpne seksuelt aktive kvinner og «oppfylte» gravide kvinner.⁶ Dette henger sammen med at metaforen *beholder* eller *krukke* i antikken ble brukt om kvinners fruktbarhet, hennes seksualitet, eller om henne generelt. Dette kan forstås som en konkret analogi, i Solheims forståelse av begrepet. Kvinna *likner* en beholder, kroppen hennes har et hulrom som har plass til et helt barn. Denne betegnelsen spiller på at kvinnekroppen kan være åpen, men den kan samtidig «stenges» eller «forsegles». I kunst og kult bar kvinner eller unge jenter ofte krukker, ofte forstått som et symbol på dem selv. Dette ser vi blant annet i myten om Pandora som tar med seg en krukke inn i Epimethos' hus, og det viser seg at krukka egentlig er hennes egen kropp. Forståelsen av kvinna som krukke speiles også i 1. Pet 3:7 der

6 For dette og det følgende, E.D. Pandora. *Frauen im Klassischen Griechenland*. Walters Art Gallery. Baltimore, Maryland 1995, s. 195-199 og 49-56

kvinnas blir omtalt som det svakeste kar. Særlig ble alabastkrukken forstått som et bilde på kvinnelig seksualitet, noe som er interessant i forhold til fortellingene om kvinnen som salver Jesus. Kvinnen som beholder ble assosiert med et skattkammer, noe verdifullt, hemmelig og gjemt, som mannen ikke nødvendigvis hadde tilgang på, men som kunne bli fylt opp av hans mannlighet og sæd. Kvinnen ble forstått som en beholder der livet ble skapt og bevart. Men på samme måte som sosialantropologiens tabu, ble også kvinnekroppen og kvinners seksualitet forstått som en lett knusbar krukke. Kvinneligheten ble også assosiert med det truende og farlige. Derfor måtte den kontrolleres og lukkes. Strategier for dette kunne være å holde kvinnen innenfor privathusets sfære. Husets vegger ble forstått som inngjerding av den potensielt truende kvinneligheten.

Utifra dette, hvordan taler og hva sier de kroppslige og sanselige handlingene i våre fortellinger? Jeg ønsker å se på kvinnekroppen og de kroppslige og sanselige handlingene som tegnbære som blir lest som kulturell tekst.

FORTELLINGEN OM KVINNA SOM SALVER JESUS I JOHANNES 12:1-8

Jeg vil nærme meg teksten som en fortalt helhet, hvor *leseren* utifra sine kognitive prosesser selv skaper mening og helhet i møtet med *teksten* selv og den *ekstrateksten* hun har kjennskap til. Jeg vil la fortellingen få mening både utifra sine egne strukturer og ved hjelp av kumulativ lesing av resten av narrativet. Videre ønsker jeg å belyse fortellingen ved å sammenlikne den med dens synoptiske paralleller. Siden det virker som om Johannes har bearbeidet fortellingen mer enn synoptikerne, mener jeg en sammenlikning med synoptikerne gir et godt innblikk i dens egenart som fortelling. Særlig vil jeg sammenlikne den med lukasfortellingen.

FORTELLINGEN I PLOTTET

En enkeltfortelling i evangeliene får mening i lys av det større narrativet den er del av. En kan si at evangeliets plot tolker enkeltbegivenheter ved å plassere dem i en kontekst eller narrativ verden som definerer deres mening. Det er lettere å se at Johannesevangeliet har et plot enn de øvrige evangeliene. Begivenhetene her har en annen rekkefølge, som trolig forfatteren selv er ansvarlig for. Dialogene er også mer stiliserte og mindre realistiske enn hos synoptikerne. Plottet i Johannesevangeliet handler om at det guddommelige *logos* kommer til verden ovenfra for å åpne Faderen og for å ta bort

verdens synd. For Johannes er disse to relaterte. Synd blir tatt bort for dem som gjenkjenner Gud i Jesus og dermed tror på ham, og gjenkjennelse kommer til dem som tror. Plottet i evangeliet drives framover gjennom konflikter mellom karakterer som responderer på Jesus med tro eller vantrø.⁷ De troende får åpenbart Faderen på samme måte som Jesus kjenner ham, og får dermed evig liv. Begge Jesu oppgaver kulminerer på korset (19:30). Enkeltepisodene i narrativet speiler den store plotskonflikten. Hver episode tar opp og repeterer temaet om hvordan Jesu identitet blir anerkjent og ikke anerkjent. Slik kan én enkeltepisode romme nesten hele budskapet, eller i alle fall føre leserens tanker over på det store plottet. I hver fortelling ønsker teksten å få leseren til å stille spørsmålet: Vil Jesus bli mottatt av deltakerne slik at de får evig liv? Gjennom denne episodiske repetisjon søker tekstens retoriske strukturer å få leseren til å akseptere forfatterens tolkning av Jesus og lukke henne inn i troens fellesskap. Leserens vet alt fra begynnelsen av narrativet at Jesus er Guds logos – Guds sønn, og har dermed en privilegert posisjon i forhold til narrativets deltakere (1:14-16). Dersom hun gir slipp på denne innsikten, gir hun opp sin privilegerte posisjon. Denne litterære dynamikken bearbeider leseren til å omfavne narrativets budskap om at Jesus er Guds sønn. Plottet utfolder seg ikke bare gjennom tematisk gjentakelse. Det skjer også nye ting. Etter hvert som Jesus åpenbarer stadig mer av Faderen og tilgir synder, spisser mottakelsen han får seg til. Den positive mottakelsen blir intensivert, men det gjør også motstanden mot ham. Spenningen for leseren stiger ved at fiendskapet mot Jesus blir stadig mer aggressivt. Dette fører til økende bevissthet hos leseren om at Jesus snart kommer til å bli drept.

Hos Johannes kommer leseren til salvesfortellingen sent i skriftet. Som hos Matteus og Markus innleder den lidelseshistorien. Vår fortelling befinner seg dermed i en avgjørende epoke av plottet hvor Jesu offentlige virke er ferdig, og han tar sine siste skritt mot arrestasjon og død. Like før vår tekst har Jesus vekket Lasarus, verten i vår fortelling, opp fra de døde (11:1-44). Etter dette hører leseren at overprestene og fariseerne i rådet la planer om å drepe Jesus fordi de fryktet at alle snart ville tro på ham på grunn av alle tegnene han gjorde, og at romerne da ville ta både folket og folkets helligsted (11:47b-48). Med dette ser leseren at oppvekkingen av Lasarus har

7 Nesten halvparten av Det nye testamentets bruk av ordet «tro» finnes i Johannesevangeliet (Culpepper, R. A. *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*. Fortress Press. Philadelphia 1983, s. 97-98).

samme rolle hos Johannes som tempelrensningen hos Markus og Matteus, nemlig som et klimaks for Jesu handlinger og som siste forargelse i plottet som øker aggressiviteten til Jesu motstandere og dermed åpner veien for henrettelsen hans. Etter vår fortelling følger hos Johannes inntoget i Jerusalem (12:12-19), i motsetning til hos Markus og Matteus, der det går forut for den. Så taler Jesus om sin død og den kommende dommen (12:20-50). Deretter følger fortellingen om at Jesus vasker disiplenes føtter (13:1-17).

FORTELLINGENS OPPBYGNING

- Vers 1-2: Innledning: Setting etableres og noen av karakterene introduseres
- Vers 3: Maria introduseres. Fortellingens begivenhet; Salvingen
- Vers 4-6: Reaksjon på kvinnas handlinger og fortellerens forklaring av reaksjonen
- Vers 4-5: Reaksjon på Marias handlinger
- Vers 6: Fortellerens forklaring av protesten
- Vers 7-8: Oppfølging av reaksjonen og avslutning
- Vers 7: Jesu forsvar av Marias handlinger og tolkning av salvingen
- Vers 8: Jesu kropp og de fattiges kropp

LESNING AV FORTELLINGEN

Vers 1-2: Innledning. Setting etableres og noen av karakterene introduseres

Seks dager før påske kom Jesus så til Betania, der Lasarus var, han som Jesus hadde vekt opp fra de døde. Der lagde de så et festmåltid/kveldsmåltid for ham, og Marta serverte, og Lasarus var en av dem som lå til bords med ham.

I denne fortellingen begynner også salvesfortellingen ved at scenen etableres for leseren. Forfatteren er nøye med å angi tid og sted. Vi hører at Jesus kommer til Betania seks dager før påske. Siden den kronologiske tiden angis lokativt i smal forstand, forstår leseren at det er viktig at begivenheten skjer så nært opp til påske. Utifra historisk ekstratekst kan leseren vite at påskefesten var den høytiden som i samtiden vekket sterke messiasforventninger. At det var seks dager til påske kan ha en symbolsk betydning, nemlig at den er første dagen i en «pasjonsuke».

Ut ifra en geografisk ekstratekst vet leseren at Betania er en

landsby som ligger like ved Jerusalem. Det geografiske mønsteret i Johannesevangeliet er annerledes enn hos synoptikerne. Hos dem beveger Jesus seg fra Galilea til Jerusalem, dit han bare kommer én gang. I Johannes' narrativ er Jesus flere ganger i Jerusalem. Hvis leseren ser tilbake, vet hun at Jesus var i Betania da han vekket opp Lasarus (11:1-44). Etter dette måtte Jesus dra bort, fordi overprestene og fariseerne la planer om å drepe ham. Jesus dro derfor til byen Efraim i nærheten av ødemarken sammen med disiplene (11:53-54). Forfatteren lar oss vite at folk inne i Jerusalem lurte på om Jesus ville komme til påskefesten og at overprestene og fariseerne hadde gitt påbud om at den som fikk vite hvor Jesus var skulle gi dem beskjed, slik at de kunne gripe ham (11:55-57). Nå hører leseren at Jesus er tilbake i Betania like før påske. Disse opplysningene om tid og sted skaper spenning, fordi leseren forstår at plotskonflikten nå har spisset seg til og at denne påska kommer til å bli Jesu siste. Dette påvirker hvordan hun forstår historien om salvingen i Betania.

Innledningen gir også leseren mange opplysninger om den spatiole settingen og derigjennom om fortellingens sosiale setting. Hos Johannes skjer salvingen i Betania.⁸ Scenen snevres ytterligere inn ved at Betania presiseres til «der Lasarus var». Leserens får høre at Lasarus er «han som Jesus hadde vekt opp fra de døde.» Ved å gjøre dette, aktiveres leserens minne om denne begivenheten, og gjør den til en klangbunn for hennes forståelse av vår fortelling. Utifra settingen i Lukas' fortelling, skjønte leseren at det dreide seg om et lærd symposium. I vers 2 hos Johannes hører leseren at «de» lagde til et kveldsmåltid (deipnon) for Jesus. På bakgrunn av den forutgående oppvekkingsfortellinga, forstår leseren at «de» er Lasarus og hans to søstere Marta og Maria. Disse to andre blir hun også raskt presentert for. Utifra det leseren alt har hørt om Lasarus, Marta og Maria, vet hun at de er søsken (11:1-2), bor i Betania (11:1) og at Jesus er svært glad i dem (11:5). Hun forstår nå at settingen i denne fortellingen ikke er et symposium, men et måltid for mennesker som kjenner hverandre. Johannes gjør, ved bruk av deipnon eksplisitt rede for at det dreier seg om mat. Det at fortelleren knytter denne historien så tett opp til oppvekkelsen av Lasarus, tyder på at leseren vil forstå denne deipnon som et gledesmåltid for å takke Jesus for at han vekket Lasarus opp fra de døde.

8 Det gjør den også hos Matteus og Markus, men her er det hos Simon den spedalske.

NOEN AV KARAKTERENE INTRODUSERES

I fortellingens innledning introduseres også de fleste av deltakerne. Den første er også her *Jesus*. Han nevnes ved navn alt i fortellingens begynnelse og er subjekt med en gang. Leseren ser at Jesus aktivt har kommet til Betania, selv om han vet at dette er forbundet med livsfare. Når Jesus er framme hos Lasarus er han objekt; Vertskapet lager til måltid for ham og Marta serverer ham. Siden Betania - episoden befinner seg seint i evangeliet, har leseren rukket å danne seg et tydelig bilde av narrativets protagonist. I alle episodene som har gjentatt temaet om mellomkarakterens tro og vantro i møtet med Jesus, har han vist seg som en *statisk karakter*. Etter hvert som plottet har utfoldet seg, har han framstått som mer og mer den han var fra begynnelsen. Jesus framstilles mer guddommelig hos Johannes enn i de andre evangeliene. Han har tydelig sin opprinnelse ovenfra, men framstilles som gåtefull og forblir et mysterium gjennom hele narrativet. Som Guds inkarnerte *logos* åpenbarer han Guds herlighet, skaper, helbreder og tilgir synder, som han har gjort det i preek-sistent og historisk tid.

To sammenbindende karakterer

Leseren introduseres også for to andre navngitte personer i fortellingens innledning. Mange karakterer som ikke finnes i de andre evangeliene har fått betydelig plass i den kristne tradisjonen på grunn av at de finnes i Johannesevangeliet. Dersom figurene også finnes hos noen av synoptikerne, fortelles det andre ting om dem i det fjerde evangeliet.

Leseren får mye informasjon om *Lasarus* ut ifra det som fortelles om ham. Lasarus er den første av de øvrige karakterene som navngis. Leseren ser at det er han som definerer stedet der måltidet feires (v. 1) og at han er en av dem som ligger til bords sammen med Jesus (v. 2). Utifra dette må han forstås som både vert og huseier. Lasarus presenteres som sagt som «han som Jesus hadde vekt opp fra de døde» (v. 1). Etter innledningen forsvinner han imidlertid ut av handlingen. For leseren blir derfor hans viktigste funksjon å kople salvesbegivenheten til oppvekkelsesfortellingen, noe både navnet og fortellerens direkte henvisning til episoden bidrar til. Lasarus taler ikke i noen av fortellingene. I fortellingen før omtales han som venn av Jesus (*filos* 11:11) og som «han som du (Jesus) er glad i» (11:3). Tidligere i narrativet har *fileo* bare blitt brukt om Faders relasjon til Sønnen (5:20). Ellers i johannesevangeliet brukes en slik betegnelse bare om den disippelen Jesus hadde kjær. Senere kommer

leseren til å høre mer om ham. Like etter vår perikope fortelles det at overprestene la planer om å drepe Lasarus også, fordi mange jøder dro til Betania på grunn av ham og kom til tro på Jesus (12:10-11) og at da Jesus red inn i Jerusalem, vitnet de som hadde sett ham vekke opp Lasarus om det de hadde sett (12:17).

Marta nevnes også bare i innledningen av vår fortelling. Her står det at hun serverte, eller tjente ved bordet, som teksten sier (dinekonei). Som Lasarus er også hun bakgrunnsfigur i vår fortelling og har som ham en sammenknyttende funksjon. I oppvekkingsfortellingen har Marta en langt større rolle. Her kommer hun med en bekjennelse til Jesus som Messias, Guds sønn, som et svar på Jesu ord om at han er oppstandelsen og livet og at oppstandelsen ligger i å tro på ham (11:27).⁹ Selv om Martas rolle er liten i vår fortelling, kan den leses som betydningsfull. Mange forskere mener at *diakoneo* gjenspeiler en klassisk kvinneverole. Andre hevder derimot at dydige kvinner helst ikke skulle servere i jødiske hjem på 100-tallet, dersom det var menn utenfra til stede. Dette gjorde de bare dersom de ikke hadde tjenere. Det at søsknene hadde råd til å servere Jesus et så flott måltid at gjestene lå til bords kan tyde på at det ikke var noen grunn til at Marta skulle måtte varte opp. Dette får leseren til å tenke at Marta selv har valgt denne ydmyke rollen. Lasarus' hushold kan også ha vært såpass fattig at de ikke hadde råd til tjenere, eller Jesus og de andre tilstedeværende ble regnet som så nære at det ikke var en skam for en dydig kvinne å servere dem.

Vers 3: Maria introduseres. Fortellingens begivenhet; Salvingen

Maria tok nå et pund ekte, svært verdifull nardussalve og salvet Jesu føtter og tørket føttene hans med håret sitt og huset ble fylt av salvens duft.

Fortellingens hovedperson ved siden av Jesus presenteres ikke i innledningen. Kvinna som salver Jesus navngis ikke i noen av de synoptiske evangeliene. Hos Johannes, derimot er hun ikke bare «en kvinne», som hos Markus og Matteus eller «en kvinne som var en syndner i byen», som hos Lukas. Her får hun et navn, og selv om hun ikke gis mange andre karakteriseringsindikatorer «by telling»,

9 Martas bekjennelse vil leseren se et ekko av mot slutten av Johannesevangeliet (20:30-31). I de synoptiske evangeliene er det Peter som kommer med den avgjørende bekjennelsen (Mark 8:29/Matt 16:16/Luk 9:20), ikke en kvinnelig disippel som her. Marta blir modellen for den kristne bekjennelse, en representant for Johannes' menighets tro. Hun blir en ideell karakter i narrativet, en som tror Jesus, og som dermed bidrar til å skape tro hos leseren. Hun viser også leseren at det var kvinner blant Jesu disipler, også så tidlig som her.

vet leseren på grunn av navnet mye om henne utifra lasarusfortellingen.¹⁰ Hun introduseres allerede i denne historien som «*Maria* som salvet herren med fin salve og tørket føttene hans med sitt hår» (11:2), og det før leseren har hørt om hendelsen.¹¹ Siden Lasarus beskrives ved å referere bakover til den forrige fortellingen (12:1), mens Marias presentasjon referer framover, knyttes de to fortellingene enda sterkere sammen.

Hos Lukas uttrykker forfatteren både ved «telling» og «showing» at kvinne er en synder, trolig en kjent prostituert kvinne i bybildet. Subjektet for salvingen portretteres helt annerledes hos Johannes. I motsetning til i de synoptiske versjonene, der kvinne bryter inn i selskapet utenfra, er hun hos Johannes vertens søster, og selv vert. I møtet med Jesus beveger hun seg i sin private sfære, hun hører hjemme i huset og i fellesskapet. Ingenting av det leseren alt har hørt om henne, skulle tyde på at hun ikke er dydig. Leserens har også forstått henne som aktet, siden mange mennesker kom for å trøste henne og søsteren i sorgen over brorens død (11:19, 31). Bruken av *agapao* i 11:5 kan også tyde på at Maria og søsknene hennes var disipler av Jesus, siden denne termen ellers i evangeliet bare brukes til å beskrive Jesu intime relasjon til disiplene.

SALVINGEN

Settingen hos Johannes har ikke på samme måte som hos Lukas forberedt leseren på at det kommer til å inntreffe en kontroversiell hendelse. Jesus, Lasarus og noen andre som lå til bords spiser kveldsmat sammen. Siden begynnelsen av fortellingen indikerer at Jesus er kommet fra en reise, kan leseren forvente at vertskapet før måltidet ville sette fram vann, og muligens olje til Jesu føtter eller bedt en tjener eller slave om å vaske dem. Selv kunne de ha salvet hodet hans med olje. Ut ifra historisk ekstratekst vet leseren at fotsalving var uvanlig i Palestina i det første århundre. I sofistikerte kretser i Aten kunne salving av føtter forekomme, men det er langt fra denne metropolen til den galileiske landsbygda. Fotvasking, derimot, var noe en vert ba tjenere eller slaver gjøre med sine gjester for å vise dem vennskap eller gjestfrihet. Dette gjaldt særlig dersom gjesten

10 De fleste kvinner er individuelt portrettert i Johannesevangeliet, mange av dem også med navn, som Maria her (Seim, T. K. «Roles of Women in the Gospel of John» i *Aspects of the Johannine Literature*. Stockholm 1987, s. 58).

11 Dette er en vanlig karakteriseringsmåte i Johannesevangeliet. Karakterene beskrives utifra en begivenhet de er kjent for. I vår tekst ser vi det også ved at Lasarus presenteres som «han som Jesus hadde oppvekt fra de døde» og Judas som «han som skulle overgi ham» (også denne siste før begivenheten er blitt skildret).

hadde vært på reise. Verten kunne også sette fram vann som gjesten selv kunne bruke til å vaske føttene med.¹² Noen ganger ble det også satt fram olje som gjesten selv kunne smøre på føttene som ofte var tørre etter sandalbruk. Men fotvasking og salving ble vanligvis ikke gjort under måltider, siden det var et urenselig foretakende.¹³ En leser som vet dette, blir derfor overrasket av at det skjer akkurat nå. Maria bryter med samtidas konvensjoner når hun selv tar på seg fotvaskingsoppdraget. Hun vasker heller ikke føttene hans med vann, men med en stor mengde nardussalve og tørker dem med håret sitt. De andre søsknene gjør det som forventes av dem utifra deres kjønn og rolle. Lasarus ligger til bords og Marta serverer.¹⁴ Det er bare Marias handling som radikalt bryter med det leseren forventer. Det blir derfor det hun gjør som fordrer fortolkning.

Beskrivelse av selve salvingen er lengre og mer detaljert hos Johannes enn hos Markus og Matteus, men kortere enn hos Lukas. Leseren ser at de sanselige beskrivelsene stemmer best overens med Lukas' skildring. Hos Johannes er det ikke hodet som salves, som hos Matteus og Markus, men føttene, som hos Lukas. At hun brukte håret til å tørke føttene hans, stemmer også overens med lukasfortellingen. Men hos Johannes hører leseren ikke om tårer eller kyss. Her bruker hun også håret sitt til å tørke av oljen *etter* at hun har salvet føttene hans, ikke til å tørke av vannet (tårene) før hun salver føttene, som hos Lukas. Dersom en skulle salve noens føtter, ville den naturlige rekkefølgen være å først vaske dem, så tørke dem, og så salve føttene og la salven tørke inn og forbli på huden, slik det skjer hos Lukas. Dette som ikke passer helt inn i vanlig tankegang vil stimulere leseren til å tenke at forfatteren her må ha hatt en intensjon med å si det på denne måten.

Salven får en lengre beskrivelse hos Johannes enn hos Lukas. Den skildres med to attributter som både ekte og svært verdifull. Leseren hører at det er snakk om en nardussalve, en salve laget av importerte aromatiske urter. Lukas presenterer salven som sagt bare som en alabastkrykke med salve. Johannes' lengre beskrivelse gir leseren et hint om at salvens kostbarhet er sentralt i fortellingens tema. Beskrivelsen av salven likner svært på markusvarianten der

12 For de siste to opplysningene, se Scott, M. *Sophia and the Johannine Jesus*. Sheffield Academic Press. Sheffield 1993, s. 209 og 211.

13 Schnackenburg, R. *Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5-12.* (Herders Theologischer Kommenar Zum Neuen Testament). Verlag Herder KG. Freiburg 1971, s. 461.

14 Som sagt kan det diskuteres om Marta gjør det som forventes av henne. Men det kan i alle fall leses slik.

tematikken er sammenfallende. Hos Johannes står det ikke at salven befinner seg i en alabastkrukke, som hos synoptikerne. Dette er kanskje for å hindre at leseren forstår Maria som prostituert. Hellenistisk kunst viser ofte kvinner med krukker, særlig alabastkrukker, i forbindelse med ekteskapsinngåelse og seksualitet. En har lurt på om salven eller parfymen alabastkrukken inneholdt kan ha blitt brukt til å smøre kjønnsorganene før seksualakten.¹⁵ Leseren får inntrykk av hvor sterkt nardussalven må ha luktet, og for en sanselig opplevelse salvingen må ha vært, når hun hører at duften dens fylte huset, en beskrivelse Johannesevangeliet er alene om å ha.

Tvetydig kroppslig tale

Selv om Maria har talt i fortellingen om Lasarus (11:32), forblir hun, som kvinne hos Lukas, taus i salvelsesberetningen. Marta kommer i det forutgående med en bekjennelse til Jesus (11:27), men i motsetning til søsteren verbaliserer Maria aldri troen på Jesus. Det hun sier gjør hun ved å salve Jesus. Språket hun taler må for de tilstedeværende og for leseren, på samme måte som i lukasfortellingen, framstå som tvetydig.

Ydmykende sanselighet?

I motsetning til kvinne hos Lukas (som av leseren vil bli tolket som en uanstendig kvinne) har leseren karakterisert Maria som en ærbar kvinne. Nå gjør hun noe som ikke er henne verdig. Marias sanselige handlinger er færre, og dermed mindre utleverende, enn dem kvinne hos Lukas gjør. Samtidig er både det at hun tar på seg en slaves eller tjeners oppgave og de handlingene hun foretar seg ydmykende for henne. Hun, en respektabel kvinne, et medlem av vertskapet i husholdet, nedverdiger seg selv ved å berøre Jesu føtter. At hun bruker håret sitt på dette, fornedrer henne ytterligere. Ekstratekst om tidens konvensjoner kan fortelle at kvinners hår var et viktig kroppslig tegn på om hun var dydig eller «på plass», slik vi ser det i 1. Kor 11:1-16. En kvinnes løse hår ble ofte ansett som et tegn på at hun selv var løsaktig.¹⁶ Det var det utslåtte og utildekkede håret som skilte horen fra den dydige og skikkelige kvinnen.¹⁷ I samtiden ble det sett på

15 Reeder, E.D. *Pandora. Frauen im Klassischen Griechenland*. Walters Art Gallery. Baltimore, Maryland 1995, s. 197.

16 Reid 2002, s. 114-115. Reid mener at hennes *løse hår* ikke nødvendigvis definerer henne som løsaktig. Noe forskning mener å påvise at en kvinne ikke bandt opp håret sitt før hun var gift, og at en ugift kvinne godt kunne bære håret fritt i hjemmet til gode venner.

17 Seim, T. K. *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*. T&T Clark LTD,

som så skamløst av en kvinne å løsne håret mens menn var tilstede, at det kunne være tilstrekkelig skilsmisseårsak.¹⁸ Marias løse hår, og også det at hun må ha rotet det til ved å få salve i det, kan også for henne leses som degraderende, selv om hun ikke forstås som «løs» på samme måten.¹⁹ Ekstratekst om ære og skamkategorier fra Jesu samtid, kan videre informere leseren om hvor skamfulle og ydmykende kvinners handlinger må ha virket på dem som var til stede og på de første leserne.²⁰ Hodet var det primære symbolet på en persons ære. En viste en person aktelse ved å salve hans eller hennes hode. Å vaske noens føtter ble imidlertid forstått som en skamfull oppgave, som ble utført av slaver eller tjenere. Noen forskere mener at selv ikke tjenere kunne tvinges til å vaske gjesters føtter dersom de ikke selv ville.²¹ Kvinna salver ikke Jesu hode, men hun vasker og salver føttene hans. Og dette gjør hun ved å tilsmusse sin egen ære, sitt eget hode. Hun bruker nettopp hodets hår til å tørke salven av føttene hans. Marias hår henger løst, noe som for Lukas' kvinne blir forstått som om hun er en «løs» kvinne.

Jeg mener at tilskuerne og leseren leser kvinners kropp hos Lukas som grenseløs. Hun ses som et sprukket kar, og dermed som uren og skambelagt. Gjelder dette for Maria også? Alludering til Maria som en beholder er utydeligere enn hos Lukas. Leseren har ikke hørt at hun bærer på en krukke. Maria «lekker» heller ikke tårer, som Lukas kvinne gjør. Men siden en salve må bæres i noe, og siden alabastkrukker eller liknende var det som vanligvis ble brukt, er det trolig at leseren likevel ser henne for seg som en kvinne med en krukke. Leseren har også allerede møtt en tårevåt Maria som kaster seg ned for Jesu føtter i fortvilelse over brorens død (11:31-32). Marias kropp lekker også, den flommer også over av vann og nå av hår.²² Jeg mener at det for leseren også her er som om hun øser ut av seg selv når salven flommer over Jesus føtter. Solheim mener at kvinne er de fleste kulturers symbol på både det moralsk- og kulturelt bevarende og det som truer den samme orden.²³ Marias gren-

Edinburgh 1994, s. 94, note 210.

18 Gowler, D. B. Host, Guest, Enemy and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts. Peter Lang Publishing, New York 1991, s. 223.

19 Koester forteller at velholdt hår forsterket den ære som ble forbundet med en person i den antikke verden. Når en kvinnes hår ble rotet til eller ødelagt, ble dette forstått som nedverdiggende for henne (1995, s. 113).

20 For dette og det følgende se Gowler 1991, s. 223.

21 Scott 1993, s. 211.

22 En finner ofte kvinner i nær omgang med vann i Johannesevangeliet: Jesu mor og vannkarene i 2:1-12; den samaritanske kvinne befinner seg ved et vannhull (4:4-42).

23 Solheim 1998, s. 44.

sesoverskridende oppførsel står i fare for å true grensene for orden og moral. På samme måte er kroppen hennes åpen, og dermed potensielt truende. Marias mulige grenseløse kvinnelighet er beskyttet av husets vegger. Dette gjør henne mindre «utflytende» enn den «husløse» kvinne hos Lukas.²⁴ Når den «innegrensede» og dydige Maria berører Jesu «hele» kropp, må leseren forstå det som mindre smittefarlig, utifra Mary Douglas' forståelse av rent og urent, enn berøring fra en kvinne som ikke bare utifra sin kvinnekropp forstås som åpen, men også som sosialt og religiøst «sprukken», som hos Lukas.

Leseren vil trolig heller ikke forstå salvingen som erotisk, slik den kan bli gjort hos Lukas. Både det at Maria karakteriseres som en ærbar kvinne og at hun ikke bærer den i narduskrukke bidrar til dette.

En takknemlighetsgjerning

Selv om Maria degraderer seg selv med å salve Jesu føtter, viste hun ham stor ære. Ved å brukes en så kostbar salve og håret sitt, opphøyet hun det laveste på Jesus, føttene hans, og dermed også ham selv. Å befinne seg ved noens føtter som en frivillig, bevisst handling, kan bli lest som et tegn på kjærlighet og respekt for personen.²⁵ Maria befinner seg i sitt eget hjem, og er en ugift kvinne (siden vi ikke har hørt om noen mann) trolig omgitt av en nær omgangskrets. Utifra tiden sosiale normer kunne da det løse håret forstås som sosialt akseptabelt.²⁶ Av mange forskere blir håret hennes forstått som et tegn på at hun hadde et nært vennskap med Jesus.²⁷ Fortellingen sier ikke hvorfor Maria viser Jesus denne overstrømmende oppmerksomheten, men siden den knyttes så nært opp til fortellingen om oppvekkingen av Lasarus, er det nærliggende for leseren å tolke det som en takknemlighetshandling for at Jesus gav Lasarus livet tilbake. Hun var så takknemlig for dette at hun var villig til å ydmyke seg selv, ja opptre som slave, for å gi uttrykk for det. Den dyre salven svarte til den verdifulle gaven - Lasarus' liv - som Jesus hadde gitt henne og søsknene. Ved sin sanselige handling fyller hun huset med takk-

24 Jamfør antikkens forestilling om at huset satte grenser for den truende kvinneligheten.

25 Giblin tolker handlingen hennes som om hun er «personal and most generously devoted to Jesus» (1992, s. 561). Culpepper mener at Maria representerer den responsen til Jesus som han beskriver som «devotion and uncalculating, extravagant love» og at hun fyller huset med «the fragrance of devotion» (1983, s. 142).

26 Reid 2002, s. 115.

27 Giblin 1992, s. 561.

nærlighetens og kjærlighetens duft.

At kvinna og hennes handlinger leses på en annen måte hos Johannes enn hos Lukas, passer med fortellingens tema. Her er det ikke den urene kvinna og selve berøringen som vekker anstøt, noe leseren snart får høre. Samtidig mener jeg at en primær leser, og også senere lesere med historisk ekstratekst, må ha opplevd den som pinlig og anstøtelig.

Vers 4-6: Reaksjon på kvinnas handlinger og fortellerens forklaring av reaksjonen

Men Judas Iskariot, en av disiplene hans, han som skulle overgi ham, sier: «Hvorfor ble ikke denne salven solgt for 300 denarer og gitt til de fattige?» Dette sa han imidlertid ikke fordi de fattige lå ham på hjertet, men fordi han var en tyv og hadde pungen og brukte å ta av det som ble lagt i den.

Settingen hos Johannes er ikke et symposium, hvor leseren forventer at gjestene skal diskutere en kontroversiell hendelse. Men også her har noe sjokkerende skjedd. Marias kroppslige ytring fører også her til at en av de tilstedeværende protesterer. Som vi har hørt, var det *verten* som reagerte i Lukas' fortelling. Hos Markus kommer protesten fra *noen*, og hos Matteus fra *disiplene*. I Johannes' versjon er det *Judas Iskariot*, én av disiplene, som protesterer.²⁸ Han kommer ikke med kritikk av Jesus i det stille, slik fariseeren i lukasfortellingen gjorde, men sier det høyt. Det han reagerer på er det samme som i de to første evangeliene: at denne dyre salven kunne ha blitt solgt og pengene gitt til de fattige i stedet for å ha blitt brukt på Jesu føtter. Leserens hører at salven kunne ha vært solgt for 300 denarer, noe hun ved hjelp av historisk ekstratekst kan få vite tilsvarer 300 dagslønner.²⁹ Judas nevner ikke konkret sløsing, slik kritikerne hos Markus og Matteus gjør, men leseren forstår at det er det han reagerer på.

For leseren kan salvingen også forstås som overdreven. I greske komedier ble slik luksus der føttene ble salvet med kostbar olje sett på som latterlig sløseri.³⁰ Måtte Maria overdrive slik for å vise sin takknemlighet? Hos Matteus og Markus svarer Jesus spørsmålstilleren med én gang på spørsmålet om hva denne sløsinga med dyr

28 Judas kan virke som en nærmere bestemmelse av Markus' *noen* og Matteus' *disiplene*.

29 Koester mener det stemmer historisk at et pund nardussalve kunne bli solgt for 300 denarer (1995, s. 113)

30 Samme sted s. 114.

salve skal være godt for. Hos Johannes får imidlertid ikke det kritiske spørsmålet stå lengre alene. Fortelleren diskvalifiserer spørsmålet for leseren både ved at den som stiller det er en lite troverdig person, og ved å hevde å vite grunnen til at det ble stilt.

Judas er ikke hvilken som helst av disiplene. Leseren har allerede støtt på ham flere ganger i narrativet og har konstruert et lite flatterende stereotypet bilde av ham. Hun har blant annet hørt at Judas er utvalgt og kontrollert av djevelen (13:2 og 13:27), ja han er selv en djevel (6:70). Fortelleren beskriver i vår tekst Judas ved å fortelle leseren at det er Judas som i framtiden skal overgi Jesus, slik leseren også har hørt det i 6:70-71. Og dette gjør han som en del av fellesskapet, som *en av disiplene hans*.³¹ Dette er ikke akkurat en troverdig kritiker.

Fortelleren lar også leseren få innblikk i spørsmålsstillersens egentlige motivasjon. Judas sa ikke dette fordi han brydde seg om de fattige, hører leseren fra fortelleren. Han var en tyv som pleide å forsyne seg av pengepungen han hadde ansvaret for.³² Leseren antar dermed at Judas ville at nardussalven skulle selges slik at han selv fikk pengene. En observant leser vil også merke seg at «ikke fordi (...) lå ham på hjertet» er uttrykket som brukes om leiekaren som ikke har omsorg for sauene, tidligere i narrativet (10:13) og at Judas på denne måten sammenliknes med den ansvarsløse motsetningen til den gode hyrde.

I tillegg til det leseren allerede har hørt om Judas fra tidligere i narrativet og presentasjonen av ham, bidrar fortellerens autoritative stemme nå til å diskvalifisere spørsmålsstilleren fullstendig - og dermed spørsmålet. Det er som om leseren blir styrt til å ikke ta det så alvorlig hos Johannes. Forfatterens stemme har mye større troverdighet enn Judas' for leseren. Spørsmålet mister dermed noe av sin

31 Leseren har også sett at Markus og Matteus knytter Judas nært opp til salvesesepisoden. Direkte etter Betania-perikopen forteller de at Judas Iskariot gikk til overprestene og tilbød seg å utlevere Jesus (Mark 14:10-11/Matt 26:14-16). Hos Lukas knyttes ikke Judas' svik (22:1-6) til salveseshendelsen, siden denne ikke settes i forbindelse med lidelseshistorien. Men også her er det Judas som utleverer Jesus (22:3-6). Judas' karakter er imidlertid mer nyansert hos synoptikerne enn hos Johannes. Hos Johannes er Judas' ene rolle gjennom hele narrativet å skulle bedra Jesus. I følge Culpepper representerer Judas den i *fellesskapet* som forrådet Jesus og som dette må han forstås som modell for de mange «antikriste» som fantes som en del av den johanneiske menigheten, som en ser tegn på for eksempel i 1 Joh 2:18-19 (1983, s. 125).

32 Fortelleren hevder at Judas er en tyv som stjeler penger. Hos synoptikerne er det pengegriskhet som er årsaken til at Judas overgir Jesus til de som dreper ham (Mark 14:11/Matt 26:15/Luk 22:5). Hos Johannes overgir ikke Judas Jesus for penger, hører leseren senere, her står det aldri noe om (sølv)pengene fra synoptikerne. Det eneste vi hører om Judas og penger er om stjelingen fra pungen i denne fortellingen.

kritiske brodd.

Vers 7-8: Oppfølging av reaksjonen og avslutning

Jesus sa da: «La henne være, slik at hun kan bevare den til min gravferdsdag. For de fattige har dere alltid hos dere, men meg har dere ikke alltid.»

Til tross for den grundige diskvalifiseringen av spørsmålsstilleren, hører leseren likevel at Jesus svarer kritikeren. Som hos Matteus og Markus, om enn i annen rekkefølge, inneholder Jesu svar tre anliggender; Han forsvarer kvinnen, relaterer salvingen til sin begravelse og tar opp forholdet mellom ham selv og de fattige.

JESU FORSVAR AV MARIAS HANDLINGER OG NYTOLKNING AV SALVINGEN

«*La henne være*» svarer Jesus Judas og de andre som har bedømt Marias handlinger. For leseren gjelder dette også henne. Hos Markus, som Johannes her har flest likhetstrekk med, er forsvaret tydeligere. Her spør Jesus også «*hvorfor plager dere henne*» og beskriver gjerningen hennes som god (*kalon ergon*). Selv om Jesus ikke er så tydelig hos Johannes, skjønner leseren at kvinnes handlinger blir forsvart av Jesus. Leserens ser at Jesus her, på samme måte som hos Lukas, tolker salvingen som noe godt.

Leseren har trolig forstått Marias handling som et tvetydig uttrykk for takknemlighet. Nå kommer Jesus med en ny tolkning av den og setter salvingen i forbindelse med sin begravelse. Det er ikke umiddelbart enkelt for leseren å forstå hva denne forbindelsen består i. Teksten sier at salven skal spares til dagen for Jesu gravferd. Men leseren har jo allerede hørt at salven er brukt opp. En dårligere attestert lesning enn den jeg har valgt, har forsøkt å unngå vanskeligheten ved å skrive «*hun har beholdt*».³³ Raymond E. Brown mener dette ikke er en original lesemåte, men at det kan være en riktig tolkning. Maria skulle ikke beholde salven til en framtidig hendelse, men hun har beholdt den fram til nå for å salve Jesus. Setningen bør derfor forstås: «*Hensikten var å beholde...*».³⁴ Utifra dette kan «seks dager

33 Dette gjelder Aleksandrinos, den bysantinske teksten, to minuskelgrupper fra middelalderen, en gammellatinsk og to syriske lesemåter. I de mest pålitelige greske vitnene brukes ἔχει med τηρησῆναι , noe som må oversettes som en hensiktssetning. Metzger og utvalgelseskomiteen til Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece*, støtter i så stor grad den lesemåten jeg har valgt, at de tom. lar være å kommentere valget (1994, s. 201).

34 Her fant jeg at forskere har forsøkt med mange ulike oversettelser. Boismard

før påske« symbolisere at den ukeslange pasjonen nå har begynt, og dermed at gravferdsdagen også har det. Matteus og Markus har mer entydige formuleringer: Hun salvet meg til min gravferd/Hun salvet på forhånd mitt legeme til gravferden (26:12/14:8). Kanskje bør utsagnet hos Johannes forstås på samme måten og ikke som at fortelleren tenker seg at gravferdsdagen alt er kommet. Leseren kan nok bli forvirret av dette, men hun vil likevel forstå at Jesus forbin-der salvingen med gravferden sin. Utifra denne fortolkningen profeterte Maria om Jesu forestående død og begravelse da hun salvet ham.³⁵ Leseren vet ikke om Marias hadde dette i tankene da hun salvet Jesus, eller om hun ubevisst profeterte.³⁶ Maria gir en verdifull salve og hun gir også av seg selv. For leseren bidrar Jesu tolkning til at Marias handling forstås som et blikk mot Jesu egen død, der han gir seg selv i korsfestelsen. Marias overveldende behandling av Jesus blir ikke bare et gjensvar til livets gave som Lasarus har fått, men også som en profetisk takknemlighetshandling for den gaven Jesus skulle gi i framtiden – sitt eget liv.

JESU KROPP OG DE FATTIGES KROPPER

Leseren hører ikke bare at Jesus tolker salvinga, han svarer også på spørsmålet om hvorfor ikke salven ble solgt til de fattige. *For de fattige har dere alltid hos dere, men meg har dere ikke alltid*, sier han. Dette er et svar som har fått mange lesere til å stusse oppgjennom tekstens historie. Hva er det Jesus mener? Sier han at hans kropp er viktigere enn de fattiges kropper? Mener han at det er viktigere å bruke en formue på en kropp som snart skal dø enn å nære kropper som skal leve videre? Kan den historiske Jesus ha sagt noe slikt? Det er kanskje fordi dette utsagnet er så problematisk at Lukas, de fattiges evangelist, ikke tar opp temaet. Svaret hos Markus, som inkluderer et jesusord om at en kan gjøre godt mot de fattige så ofte en vil, gjør utsagnet mer etisk forsvarlig (14:7).

Ekstratekst om intertekstualitet kan belyse det problematis-

oversetter det «Behold den til min salvelsesdag!» (två pluss konjunktiv blir imperativ). Torrey mener: «Skulle hun beholde den til min salvelsesdag?» mens Barrett skriver: «La henne beholde den i bevisstheten på min salvelsesdag.» (Brown 1980, s. 449). Schnackenburg mener det bør stå: «Hun skulle bevare den til min begravelsesdag» (1871, s. 462).

35 I følge Sabbe kunne en del av kroppen salves pars pro toto som hele kroppen. Han mener at allerede Markus tolker salvinga slik (1992, s. 2081).

36 Leseren vet jo at Jesus ennå ikke død, slik at Jesus forstår Marias salving figurativt. Den virkelige balsameringen av Jesus vil leseren senere se at skjer av Josef av Arimatea og Nikodemus (19:38-40).

ke utsagnet. Jesu ord her er en gjenklang av Deuteronomiums «fattige vil det alltid være i landet», hvor dette nettopp brukes som en begrunnelse for fattigomsorg «(15:11). I samme vers står det: «Lukk opp hånden for din bror, for de nødlidende og fattige i ditt land». Utifra dette vil en leser tenke at Jesus ikke sier at de fattige er uviklige, men at det ikke er dem det dreier seg om nå. Nå handler det om Jesus, og om at han ikke kommer til å være hos dem alltid. Sammen med Jesu fortolkning om at salvingen var en balsamering til hans gravferd, er dette med på å peile de tilstedeværendes og lesernes fokus inn på Jesu forestående død og begravelse.³⁷

SALVINGENS POLYSEMI

Marias salving av Jesus kan også bli oppfattet på andre måter. Solheim mener at kroppslige symboler har en *polysemi*, en overflod av mening. Som sagt har den av mange kommentatorer blitt tolket som en takknemlighets- og kjærlighetsgjerning. Men også flere betydninger kan leses i den.

Kongssalving

Like etter vår fortelling kommer Jesus til Jerusalem hvor han blir hyllet som Israels konge (12:13). Leseren kan derfor tenke seg å se en parallell til den gammeltestamentlige kongssalvingen i Marias salving av Jesus.³⁸ Fortellingen selv forstår ikke eksplisitt salvingen som dette, men utifra konteksten blir det en nærliggende tolkning. I Johannes evangeliet er Jesus konge, men på en annen måte enn det ble forventet.³⁹ Han får kongeklede og krone, blir på kongelig vis presentert for folket og blir løftet opp. Men herliggjøringens sted og øyeblikk er når Jesus troner på korset. Salvingen med verdifull salve blir dermed en forberedelse til å være en annerledes konge, og

37 Schnackenburg mener at fattigomsorg ikke spiller noen rolle for Johannes' framstilling, slik den gjør hos Markus og Matteus. Fokuset ligger på at Jesus ikke alltid kommer til å være hos dem, og utsagnet passer derfor overens med Johannes' tendens (1971, s. 463-464). Ringe er uenig i dette. Hun mener at utsagnet her, som hos Matteus og Markus henger sammen med jubelårtradisjonene. En forkynnelse av Kristus må alltid henge sammen med omsorg for de fattige (1985, s. 94).

38 For eksempel fra 1. Samuel 10:1. Lest som kongssalving er det merkelig at Johannes ikke lar Maria salve Jesu hode, slik det skjer hos Markus og Matteus. Her kan det ikke være snakk om kongssalving, siden inntoget i Jerusalem alt har skjedd. Sabbe mener at de gammeltestamentlige parallellene til kongssalving er for fjerne og sprikende i terminologi til å støtte at salvingen også hos Johannes bør forstås som kongssalving (1992, s. 2081). Schnackenburg mener det er en kongssalving, men en salving til fredskonge (1971, s. 454).

39 Jesus aksepterer ikke de tradisjonelle kongeforestillingene folk har, noe leseren ser både i beretningen om inntoget i Jerusalem (12:14-16) og tidligere (6:15). For dette og det følgende se Koester 1995, s. 114-115.

gjennom det blir den samtidig en kroning til hans begravelse. For leseren framstår denne kongsåren som tvetydig på samme måte som salvingen, Marias sanselige handlinger, gjør det.

Salving til oppstandelse?

Kanskje er det ikke bare Jesu død og gravferd salvingen retter leserens oppmerksomhet mot? Dersom salvinga av Jesu føtter er tegn på den kommende gravferden, kan det at Maria tørker salven *av igjen* etterpå være et frampek om hans oppstandelse. Hensikten med balsamering var jo nettopp at liket skulle bevares fra forråtnelse. At salven ikke forblir på Jesu kropp, kan tydes som at døden ikke vil klare å holde Jesus fast. I 11:2 hører vi at det som har festet seg ved Maria er både salvinga og avtørringen. Dette viser avtørkingens symbolske verdi. Også gjennom at narrativet knytter Lasarus så tett til salvingen, introduseres en dynamisk spenning mellom død og oppstandelse i fortellingen, noe som ikke finnes hos Matteus og Markus. Leseren møter som sagt Lasarus både før og etter vår tekst, som en ramme. Fortellingen om hans oppvekkelse blir dermed stående som en antitese til Jesu gravferd og åpner perspektivet for hans egen oppstandelse. Salvens duft, i kontrast til stanken fra Lasarus (11:39), kan indikere at Jesu oppstandelse er av en annen kvalitet enn Lasarus'. Dette høyner den kristologiske betydningen av salvingen. Det å forstå Marias handling som en profeti både om Jesu begravelse og oppstandelse passer bedre inn i det johanneiske narrativet og det johanneiske teologiske rammeverket, enn å se den bare som en gravferdsprofeti.

Salvingen viser Maria som ideell disippel

Senere i narrativet kommer leseren til en annen fortelling med mange likhetstrekk, og sammenfallende terminologi med vår perikope.⁴⁰ I fortellingen om fortvaskingen (13:2-17) hører leseren også at det er snakk om et måltid (*deipnon*) i uka før påske. Her vasker Jesus disiplenes føtter og tørker dem. Disse termene brukes også i fortellingen om Maria. Begge steder skjer også fotvaskingen *under* måltidet, noe som var uvanlig, siden det som sagt ble regnet som urenselig. Utifra dette kan den tilsynelatende merkelige opplysningen om at Maria tørker av salven igjen forstås som en bevisst parallell til at Jesus tørket disiplenes føtter. Når Peter her protesterer på at

40 For dette og det følgende se Scott 1993, s. 211-212 og Seim 1987, s. 73.

Jesus tar på seg en så nedverdiggende oppgave, sier han at han har gitt dem et eksempel. Når han som er herre og mester har vasket deres føtter, så skal også de vaske hverandres føtter. Maria i vår fortelling ydmyker seg også; både ved å gjøre en tjeners eller slaves arbeid, og ved å gjøre det på en spesielt fornedrende måte. Når leseren ser tilbake på salvingsfortellingen etter å ha lest om fotvaskingen, får hun et nytt bilde av Maria. Maria handlet mot Jesus slik han gjorde mot disiplene og slik han ber dem oppføre seg mot hverandre, og dette gjorde hun *før* Jesus holdt det fram som ideal. Hun blir dermed en forløper for Jesu ideal om å opphøye det lave og dermed reversere de tradisjonelle rollemønstrene. Som dette blir hun et ideal som leseren skal identifisere seg med, én av Johannesevangeliets ideelle disipler.

Kvinna hos Lukas holdes også fram som et eksempel for leseren. I motsetning til henne får kvinna hos Johannes et navn. Muligens gjør dette det vanskelige for leseren å identifisere seg med henne. Seim mener imidlertid at individualiseringen impliserer en representativ eller symbolsk funksjon.⁴¹ For mange lesere, som vil synes det er vanskelig å identifiserer seg med en kvinne som så tydelig karakteriseres som umoralsk og syndig, som Lukas' karakter gjør, kan det være lettere å lese seg selv inn i rollen som den respektable Maria.

Hos Johannes, til og med mer enn hos Lukas, er kvinner de viktigste karakterene i scener med stor teologisk relevans.⁴² Kvinnene handler på eget initiativ, som Maria og Marta både i vår fortelling, og når de sender bud på Jesus i fortellingen om Lasarus' oppvekkelser. De er ikke underordnet noen annens autoritet enn Jesus'. Utifra johanneisk diskurs kan kvinner også misforstå, men ofte mindre enn menn. Ofte har de heltstatus og overtar rollene til Peter i de synoptiske evangeliene. Elisabeth Schüssler Fiorenza mener at Johannes er så inkluderende i sin kjønnsforståelse at menn og kvinner sidestilles som eksempler på disippelskap.⁴³ Scott mener at både Marta og Maria presenteres for leseren som disippel i den strengeste forstand av ordet.⁴⁴ Derfor må de også forstås som ledere i den johanneiske menighet. I motsetning til sin parallell hos Lukas, blir Maria ikke bare et ideal for (de mannlige) lederne, men kan forstås som en idealleder.

41 Seim 1987, s. 58.

42 For dette og det følgende se samme sted, s. 57-58 og 71-72.

43 Referert hos Seim 1987, s. 58.

44 1993, s. 212 og 216. At både Marta og Maria framstilles som disipler blir en motbalanse til kallelsefortellingen hvor ingen kvinner blir nevnt (1:31-51). Se også fotnote 123.

ÅPEN AVSLUTNING

Verken hos Johannes eller hos Lukas hører vi hvordan det går videre med måltidet. Siden det fjerde evangeliet ikke har fulgt Lukas' tematikk om synd og tilgivelse, finnes det heller ikke her noen avslutning med frelsestilsigelse og utsendelse. Jesus snakker i det hele tatt aldri *til* Maria i vår fortelling. Matteus og Markus avslutter salvelsesfortellingen med en minneformel om at overalt i verden hvor evangeliet blir forkynt, skal også det kvinne gjorde fortelles til minne om henne (Matt 26:13/Mark 14:9). Denne formelen finnes verken hos Johannes eller hos Lukas. Men hos Johannes har dette i realiteten skjedd. I oppvekkelsesfortellingen beskrives Maria som sagt allerede som «Maria som salvet Herren med fin olje og tørket føttene hans med sitt hår (11:2), før leseren har kommet så langt i narrativet. Handlingen hennes *har* festet seg ved henne. I Midrasj sammenliknes et godt rykte med duften av nardussalve. Leseren kan utifra denne ekstrateksten forstå duften av nardussalven som fyller huset som det gode ryktet som festet seg ved Maria.⁴⁵ Og utifra fortellingen har denne duften bokstavlig talt festet seg ved henne, nemlig i håret hun brukte til å tørke av salven.

KARAKTERENE SOM PRISMER

Felles for alle mellomkarakterene i Johannesevangeliet er at de er som prismer som bryter lyset til den gudsåpenbaringen Jesus bringer ned til farger som leseren kan se. Utifra Johannesevangeliets dualisme blir de også alle representanter for tro eller vantro. Gjennom deres ulike mottakelse av Jesus søker narrativets diskurs å dra leseren mot tro på Jesus.⁴⁶

Fortellingens viktigste karakter er Maria. Hun framstilles som en ideell disippel, et trosvitne som fører leseren til tro. Maria kaster lys over Jesus, og gjennom ham Faderen, på flere måter. Som sin navnløse søster hos Lukas viser hun at Jesus er en som fortjener en slik overveldende og kostbar mottakelse som hun gir ham. Hos Johannes bekrefter Jesus også at dette stemmer (*meg har dere ikke alltid*). I møtet dem i mellom framstår også Jesus som en som er i stand til å ta imot en slik behandling. Men først og fremst framstår Jesus gjennom Marias handling som Messias, den salvede. Jesus er oppfyllingen av de jødiske frelsesforventningene, men på en annen måte enn forutsett. Han er konge, men ikke i tradisjonell forstand. Døden blir åpenbaringen av hans herlighet, der han åpenbarer Faderen og tar

45 Schnackenburg 1971, s. 460.

46 Culpepper 1983, s. 104.

bort verdens synd ved å dra alle til seg (12:32). At salven tørkes bort kan rette leserens tanker mot Jesu oppstandelse.

Judas blir portrettert som den i fellesskapet som sviker. I motsetning til ham blir de tre søsknene paradigmer for ideelt disippelskap. Til sammen belyser de Jesus og gjennom ham Faderen som Livgiver. Lasarus representerer den disippelen som får livet her og nå. For leseren blir han den som bringer dem håpet om at også de skal få nytt liv. Marta framstilles i vår fortelling som en tjenende disippel og i lasarusfortellingen som den som bekjenner tro. Maria tjener Jesus og gjør det ved å vise kjærlighet. Til sammen er de nesten en johanneisk karakterisering av de paulinske dydene tro, håp og kjærlighet.⁴⁷

ENTYDIG SANSELIGHET?

To kvinner møter Jesus med svært kroppslige og sanselige handlinger. Hos Johannes blir kvinna navngitt, hun er kjent for leseren fra tidligere som en respektabel kvinne som var venn, eller kanskje disippel, av Jesus. Sammen med søsknene sine inviterer hun Jesus til måltid i deres hjem. Lukas' kvinne er navnløs og karakteriseres som en promiskuøs synder som trenger inn i måltidfellesskapet utenfra. Innad i fortellingen er det i begge tilfeller en av de tilstedeværende som reagerer på salvingen. Hos Lukas, der det berettes om flest kroppslige handlinger, er det nettopp denne kroppsligheten og sanseligheten, fra en kvinne som forstås som en kroppslig synder, som det protesteres mot. Hos Johannes reageres det mer på det umoraliske ved å bruke en så dyr salve på Jesu føtter. Av leseren blir salvingen lest tvetydig. Som kvinnenes kropper leses som åpne, som både kan gå over sine grenser og som kan holdes fast av for eksempel husets vegger, kan også handlingene deres leses som åpne og tvetydige. Kroppsligheten er pinlig, nedverdiggende og skamløs og samtidig modig og et uttrykk for kjærlighet eller takknemlighet. Utfra hvordan kvinnene karakteriseres, og siden Lukas' kvinne utfører flere sanselige handlinger, mener jeg at leseren vil forstå hennes handlinger som både mer ydmykende og samtidig mer erotiske enn Marias. I fortellingen forsvaret Jesus kvinnenes handlinger og kommer med en nytolkning av dem. Gjennom dette tolker han også indirekte sanseligheten og kroppsligheten som noe godt; Sanseligheten verdsettes. Jesu blick legitimerer kroppens språk som sann tale. Gjennom Jesu autoritative fortolkning styres også leserens tidligere tvetydige

47 Samme sted, s. 140-142.

blikk mot å se de sanselige handlingene som entydig gode.

KVINNENE I SALVELSESFORTELLINGENE SMELTER SAMMEN TIL NY KVINNE

I vestlig kirkelig ikonografi støter en ofte på en kvinne med langt, løst hår som bærer på en krukke. På mange måter minner hun om kvinna fra salvelsesberetningen hos Lukas. Men det dreier seg ikke om denne navnløse kvinna, om hennes anonyme synoptiske paralleller eller om Maria av Betania hos Johannes. Kvinna presenteres som den omvendte hora Maria Magdalena. Ingen steder i Det nye testamentet fortelles det at denne Maria hadde noe med salvingen å gjøre, eller at hun skal ha vært prostituert. Forskere har i lang tid vært klar over at det har skjedd en sammensmeltning i den vestlige kirkas lesning av de ulike fortellingene om salvingen av Jesu føtter.⁴⁸

I tekstenes ettertid har salvelsesfortellingen hos Lukas og Johannes blitt lest til å handle om samme kvinne. Maria av Betania i det fjerde evangeliet kan lett ha blitt forvekslet med Maria av Magdala. Denne Maria finnes også hos Lukas, like etter vår tekst. Her står det om Maria, med tilnavnet Magdala, som sju onde ånder var fart ut av (8:2). De onde åndene har senere blitt forstått som seksuell besettelse, og Maria Magdalena derfor som prostituert. Siden den navnløse synderinnen i salvelsesfortellingen karakteriseres som promiskuøs, ble hun forstått som denne syndige Maria Magdalena. Salvelsesfortellingen blir utifra en slik lesning hennes omvendelsesberetning.

Senere forskning tyder på at den historiske Maria av Magdala var en profetisk visjonær og leder i den kristne bevegelsen kort etter Jesu død. I Nag Hammadi - papyriene har hun en sentral posisjon, særlig i gnostiskinspirerte skrifter fra det andre og tredje århundre. Hos tidlige kirkefedre blir hun derimot sjeldent omtalt, men når hun gjør det, er det som et respektert oppstandelsesvitne. Fra det fjerde århundre oppsto det imidlertid en alternativ historie om Maria Magdalena i den latinske vesten. Nå begynner en å se referanser til Maria Magdalena som en ny Eva, en syndig kvinne, hvis omvendelse og tro på Jesus ble forstått som et motstykke til den første Evas (seksuelle) fall.⁴⁹ På slutten av 500-tallet holdt Pave Gregor

48 For dette og det følgende avsnitt se King 2003, s. 142-154 og Fitzmyer 1986, s. 688.

Denne sammenblandingen har utelukkende skjedd i latinsk kristendom. Østkirka har verken identifisert Maria Magdalena med noen av kvinnene i våre fortellinger eller portrettert henne som prostituert.

49 Muligens var dette et ledd i ortodoks kristendoms kamp mot såkalte heretiske

den Store en preken der identifikasjonen av Maria Magdalena med kvinnene både hos Lukas og Johannes, og tolkningen av hennes synd som seksuell utukt ble slått endelig fast for ettertiden. Denne tolkningen har festet seg så sterkt at en bibeloversettelse så sent som fra 1972 har «Den syndige kvinna fra Magdala» som overskrift til fortellingen om kvinna som salver Jesus hos Lukas.⁵⁰

UTBLIKK

I arbeidet med teksten har jeg valgt å benytte meg av leserfokusert narrativ metode. Dette grepet synes jeg har fungert godt. Men slike metodiske tilnæringer har også svakheter. En kan spørre seg om en leserorientert tilnærming tar på alvor at enhver leser møter teksten med ulike forutsetninger. Leserorienterte tilnæringer mener at leseren selv skaper mening i teksten utifra sine egne kognitive prosesser i møtet med teksten og ekstrateksten. Slike kognitive prosesser er noe alle deler. Hermeneutiske modeller som kaller seg kontekstuelle vil hevde at ingen lesere møter samme tekst likt. Leserens livssituasjon og egen historie bestemmer i stor grad hvordan hun forstår den. Jeg tenker at en leserorientert tilnærming *kan* ta høyde for en kontekstuell hermeneutikk, og «dette kontekstuelle» kan rommes i leseres ulike ekstratekst. Men da trekkes ekstratekstbegrepet relativt langt.

En kan også spørre seg om narrative metoder står i fare for å bli biblisistiske. Når fortolkeren ikke skal søke å gå bakenfor teksten, men la teksten selv møte leserens liv, og ekstrateksten kun skal opplyse forståelsen av selve teksten, kan bibeltolkningen og utleggningen bli ukritisk. Av og til finnes ikke det sanne budskapet i teksten. Enkelte feministhermeneutikere hevder at for å komme fram til en fortellings evangelium, må en leser av og til lese på tvers av det den implisitte forfatter ønsker leseren skal gjøre, siden denne forfatteren selv var del av destruktive, patriarkalske strukturer. Hans narrativ vil derfor ikke føre til et helt, likeverdig liv for alle, som er feministhermeneutikkens eksplisitte mål. Slike tekster kan da ikke bli forstått ved utelukkende å bli tolket som fortellinger, der målet er å komme fram til den lesningen narrativet selv ønsker å føre leseren til. Både evangelistens og samfunnets virkelighetsforståelse må problematiseres for at de virkelig gode nyhetene kan tale inn i den

skrifter. Dette bildet av Maria, ikke som lærer og disippel, men som omvendt seksuell synderinne passer også inn i en seksistisk verdensanskuelse der kvinner utelukkende defineres med referanse til seksualitet og i relasjon til menn.

50 Dette gjelder *La Nueva Biblia Latinoamericana* (Reid 2002, s. 112).

virkelige lesers liv.

Jeg begynte dette arbeidet med en forståelse av de sanselige handlingens tvetydighet i bakhodet. Etter arbeidet med tekstene spør jeg meg om denne tvetydigheten forblir. Innad i fortellingene blir de sanselige handlingene tolket som noe positivt av narrativets hovedperson. Jesus leser ikke salvingene som om de fornedrer kvinnene, men som noe godt som gjøres mot ham. Hans blikk er annerledes enn blikket til de andre (for det meste mennene) som er til stede, og også forskjellig fra leserens. Jeg mener at det stemmer at denne autoritative tolkningen drar leseren mot en forståelse lik Jesus'. For en leser som har disse fortellingene som del av sine hellige tekster, legitimerer Jesu fortolkning sanselighet og kroppslighet som et kurant språk i møte med det hellige. Dette ordløse perspektivet har ofte blitt mistet av syne i vår ordfokuserte protestantiske kristendom. Samtidig er det som om noe av ambivalensen forblir. De handlingene Jesus ser som en forherligelse av seg selv, som en opphøyelse, vil fortsatt av andre bli lest som modig og som et tegn på kjærlighet eller takknemlighet, men likevel som nedverdiggende for kvinnene. Spørsmålet er om jeg som fortolker skal la de sanselige ytringene stå som det fortellingen tolker dem til; som gode og som eksempler til etterfølgelse, eller om jeg skal fastholde deres ambivalens? ■

BIBLIOGRAFI

TEKSTUTGAVE

Novum Testamentum Graece. E. Nestle/ K. Aland, 27. revidierte Auflage. Stuttgart 1898, 1993. Deutsche Bibelgesellschaft

OVERSETTELSER

Bibelen. Det Norske Bibelselskap. Oslo 1978

Bibelen eller Den hellige skrift. Revidert oversettelse av 1930. Det Norske Bibelselskaps Forlag. Oslo 1962

HJELPEMIDLER

Aland, K. *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit*. 15. revidierte Auflage. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1963, 1996

Bauer, W./ Arndt, W. E., Gingrich, F. W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. The University of Chicago Press. London 1957

Bibleworks. *GNT*. Fra TFs datamaskiner

Rienecker, F. *Sprachliche Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament*. Brunnen-Verlag GmbH. Giessen-Basel 1970

Schmoller, A. *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*. 15. Auflage. Württembergische Bibelanstalt. Stuttgart 1938, 1972

Thayer, J. H. *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*. Hendrickson Publishers. Peabody, Massachusetts 1996

SEKUNDÆRLITTERATUR

- Brown, R. E. *The Gospel According to John (i-xii)* (The Anchor Bible). Doubleday & Company. New York 1980
- Corley, K.E. *Private Women. Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Hendrickson Publishers. Peabody, Massachusetts 1993
- Culpepper, R. A. *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*. Fortress Press. Philadelphia 1983
- Darr, J. A. *On Character Building. The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke- Acts*. Louisville. Westminster/John Knox Press. Kentucky 1992
- Fitzmyer, J. A. *The Gospel According to Luke I-IX* (The Anchor Bible). Doubleday & Company. New York 1986
- Giblin, C. H. «Mary's Anointing for Jesus' Burial-Resurrection (John 12, 1-8) i *Biblia Volume 73*. (no. 4, 1994). Roma 1994
- Gowler, D. B. *Host, Guest, Enemy and Friend. Portraits of the Pharisees in Luke and Acts*. Peter Lang Publishing. New York 1991
- Johnson, L. T. *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina). Collegeville. The Liturgical Press. Minnesota 1991
- Kartzow, M. B. *Enkene - tause ofre eller verdige kvinner? En narrativ studie av fire fortellinger om enker i Lukasevangeliet*. Fordypningoppgave i Det nye testamentet. Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. 1997
- King, K. L. *The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman Apostle*. Polebridge Press. Santa Rosa, California 2003
- Koester, C. R. *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*. Fortress Press. Minneapolis 1995
- Magnusen, S. M. M. *Hun gråt, hun kysset – og hun salvet ham. En tolkning av Lukas 7.36-50*. Fordypningoppgave i Det nye testamentet. Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. 1997
- Metzger, B. M. A *Textual Commentary on The Greek New Testament*. 2. utgave. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1994
- Moxnes, H. *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*. Fortress Press. Philadelphia 1988
- Powell, M. A. *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*. University Press London 1993
- Reeder, E.D. *Pandora. Frauen im Klassischen Griechenland*. Walters Art Gallery. Baltimore, Maryland 1995
- Reid, B. E. «Do you see this woman? A Liberative Look at Luke 7.36-50 and Strategies for Reading Other Lukas Stories against the Grain» i Levine A.-J. (red) *A Feminist Companion to Luke*. Sheffield Academic Press. Bodmin, Cornwall 2002
- Ringe, S. H. *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee. Images for Ethics and Christology*. Fortress Press. Philadelphia 1985
- Sabbe, M. «The anointing of Jesus in John 12, 1-8 and its synoptic parallels» i *The Four Gospels* (1992). S. 2051-2082. University Press. 1992
- Schnackenburg, R. *Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5-12*. (Herders Theologischer Kommentar Zum Neuen Testament). Verlag Herder KG. Freiburg 1971
- Scott, M. *Sophia and the Johannine Jesus*. Sheffield Academic Press. Sheffield 1993
- Seim, T. K. «Roles of Women in the Gospel of John» i *Aspects of the Johannine Literature*. Stockholm 1987
- Seim, T. K. *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*. T&T Clark LTD. Edinburgh 1994.
- Solheim, J. *Den åpne kroppen. Om kjønnsymbolikk i moderne kultur*. Pax Forlag A/S. Oslo 1998

BRØD, JORD OG KROPP

Skjærtorsdag, 9. april 2009

Prekmentekst: Matt 26,17-29. Lesetekster: 2 Mos 12,3-8.11 og 1 Kor 10,16-17

■ GYRID K. GUNNES

Hvis jeg skulle preke over skjærtorsdags-teksten, Matt 26,17-29, ville jeg valgt å fokusere prekenen rundt innstiftelsen av nattverden, dvs. versene «Mens de holdt måltid, tok Jesus et brød, takket og brøt det, ga disiplene og sa: 'Ta imot og spis! Dette er min kropp.' Og han tok et beger, takket, ga dem og sa: 'Drikk alle av det! For dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange så syndene blir tilgitt'». Jeg ser for meg to forskjellige veier inn disse ordene.

Den ene veien inn i teksten er å preke om hva disse ordene har betydd teologihistorisk sett, og hva de betyr i samtidig teologi. Disse ordene har teologihistorisk sett blitt forstått som Jesu tolkning av sin egen død som en soningsdød, systematisert i de tre ulike vis, i den klassiske, den objektive og den subjektive forsoningslære. Hvorfor ikke vise menigheten at Jesu fortolkning av sin død i nattverden er en fortolkning, og våre fortolkninger av hans fortolkning har variert over tid? Gir disse fortolkningene mening i dag? Hva betyr det at syndene blir «tilgitt»? Hva betyr det å si at blodet gir tilgivelse, i lys av en voksende forståelse av at det ikke kun er Gud som er et offer, men også mennesket? En del av den praktiske teologiens ansvar er å vise menigheten at teologi ikke bør liknes med en matematikkoppgave med to streker under svaret mellom heller liknes med en rik, utfordrende og århundrelang samtale. Kanskje kan man si at den systematiske teologien er homiletikkens krevende storesøster?

Den samtale som teologien er må ikke bare føres ved universitetene og på tekstgjen- nomganger med kollegaer, men også i våre preker. Ikke som sliten reproduksjon av klisjeer, men som levende og kreativ kamp med tekstene kan kristendommen fremstå som meningsfull livsfortolkning også for fremtidens generasjoner.

Den andre veien jeg foreslår inn i versene om innstiftelsen velger en annen retning. Denne retningen forsøker å ikke-teologisere ordene, å frata dem den teologiske betydningen de har blitt tillagt i den diskursen som har avleiret seg rundt dem. I dette valget av vei tar en heller utgangspunkt i den sosiale konteksten ordene er uttalt inn i: Noen skal snart dø. Teksten kan derfor leses som en tekst om døden, om hvordan et fellesskap håndterer det snarlige møtet med døden. Den i teksten som skal møte døden, er Jesus. Han vet han er i livsfare, og at tortur og død vil snarlig komme. Jesu visshet om sin død er ikke et resultat av guddommelig innsikt. Nei, vissheten vokser frem av det livet Jesus har valgt å leve. Jesus blir drept fordi han har fulgt en visjon, en visjon han opplevde at han hadde fått av Gud, pappaen sin: Å fortelle godt nytt for de fattige, inkludere de utstøtte, verne var-somt om de utsatte, gjøre syke friske. Disse handlingene – allmenne, åpne handlinger – gis hos Jesus en fortolkning som handlinger hvor Gudsriket, *basileia tou theo*, blir synlig. Å gjøre disse handlingene, og fortolke dem som gudsrikepraksiser har ført ham hit, til dødens snarlige komme.

Jesus er her ikke alene. Han inngår i et fellesskap av mennesker – i fortid, samtidig og fremtid – som har gitt sitt liv for lignende visjoner: det hviler et alvor over denne teksten som er hinsides det de fleste kirkegjengere og prester kan forestille seg: viljen til å gi sitt liv. Sammen med Jesus rundt bordet sitter i tillegg Steven Biko, Martin Luther King, alle som kjempet mot nazismen, mange, mange navnløse mennesker. Alvoret forsterkes ytterligere ved at vi vet at det å gi sitt liv historisk sett svært ofte har vært (og er) forbundet med å ta andres liv. Martyren og terroristen er fundamentalt forskjellige, men forenes like vel i salmestrofene «Kjemp for alt hva du har kjær/dø om så det gjelder. Da er livet er så svært/døden ikke heller». Når egen død ikke blir så svær å gi, har ikke alltid andres død vært like vanskelig å ta. Bengt Hagtveit skriver vist om dette i *Folkemordenes svarte bok* (2008), om hvordan folkemordets moral konstitueres av villigheten til å forstå seg selv som en del av et større prosjekt, hvor man ikke lenger oppfatter seg personlig ansvarlig for sine handlinger. Martyriets diskurs, som Jesus er en del av, er en svært komplisert og vanskelig diskurs. Å preke over den krever en villighet til å legge fra seg alle klisjeer og floskler som kan bidra til at kompleksiteten reduseres. Jeg skal videre forsøke å gi et bidrag til denne diskursen. Det følgende må derfor leses som et forsøk, et forsøk som aldri kommer forbi eller gjennom erkjennelsen av martyriets dype ambivalens.

Hva skjer der, rundt dette bordet som snart skal bli et kors? Jesus fornyer en religiøs rite, påskemåltidet. Han gir de gamle ordene en ny tolking, en ny klangbunn: I rommet rundt bordet blir ikke lenger på-

skemåltidet kun en rituell og verbal ihukommelse av historien, men en virkelighet som skjer her å nå. Påskemåltidet blir et prisme for å forstå det som skal skje om noen timer, i Getsemane og i Pilatus' borg. Dette skjer: Jesus tar et brød, takker og bryter det og sier og sa: «Ta imot og spis! Dette er min kropp.» Og han tar et beger, takker, gir dem og sa: «Drikk alle av det! For dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange så syndene blir tilgitt.» Disse ordene er sagt av en mann som snart må dø på grunn av en visjon han i ord og handling har levd. Ordene kan forstås som ord som fortolker dette livet og denne døden. Og forstått som ord sagt på randen av døden, allerede på vei inn i døden, kan det være at ordene omformer til verbalt språk nettopp det som får mennesker til å gi sitt liv for andre: *Mitt liv er en del av en større helhet. Jeg kommer ikke til å se seieren i mitt liv, men fordi mitt liv er en del menneskeheten, er jeg likevel en del av den seier som vil komme.* Å frivillig gi sitt liv for en visjon forutsetter at man forstår sitt eget liv som en del av en større sammenheng. Denne forståelsen kan man med andre ord kalle *transcendens*. Det er en transcendens som ikke nødvendigvis er knyttet til et religiøst trossystem. Det krever viljen til å si: Jeg lever ikke bare for meg selv, men for andre.

Kanskje går det an å tenke at det som skjer i innstiftelsen av nattverden er at denne transcendens som blir *verbalt* språk i Jesu ord, også uttrykkes med *fysiske symboler*, brød og vin. Det er viktig å presisere at grunnen til at disse symbolene makter denne oppgaven, er at de er det antropologen Mary Douglas kaller «naturlige symboler» – de er symboler som fortolker seg selv, symboler hvor tinget og tingens me-

ning er ett. Brødet og vinen symboliserer den transcendens som kreves for å gi sitt liv, fordi brød og vin i seg selv er transcendens. Brød og vin er selv en del av en større økologisk sammenheng, en sammenheng som menneskekroppen også selv inngår i. Brødet er en forutsetning for kroppens liv og kroppens jordblivelse etter døden er en forutsetning for at brødet har jord å vokse i. Brødet er dypest sett laget av den samme materie som kroppen. Brødet er – i en annen form – jorden som kastes på kisten. Brødet (nattverdsbrødet, det daglige brødet på kjøkkenbordet), kroppen (Jesu kropp, våre kropper) og jorden som både hans og våre kropper blir til, er forskjellige manifestasjoner av den samme materie som vi alle kommer fra og går til. Slik er det også med blod og vin: Det er bare våre øyne som tror at disse er vesensforskjellige.

Den transcendens som uttrykkes i økologien (i brødet og kroppens, vinens og blodet felles materie) uttrykker *symbolsk* et tilsvarende til transcendensen i det *verbale* språket i Jesu fortolkning av brødet og vinen som sin kropp. Dette er et frigjørende perspektiv, fordi det setter våre liv, kropper og virkelighet inn i en stor sammenheng. Det er et perspektiv som åpner opp for å se kroppene våre og vårt brød liv som forlengelser av Jesu Gudsrikeprosjekt, om enn ikke ved å dø. Dette gjelder både kneippbrødet på frokostbordet, nattverdsoblatene, og energi-kjeksene som nødhjelpsarbeidere deler ut til sult- og kriserammede mennesker. Våre liv legger seg i forlengelsen av Gudsriket. Gudsriket spres videre utover i vanlig hverdag, som de handlingene som gir brød og vin – hverdagslig næring og festens time-out – til alle mennesker. Slik kan man få øyne til å gjenkjenne transcenden-

sen i våre liv og handlinger, i all sin alminnelighet, sekularitet. Et slikt blikk betyr å gjenkjenne at våre liv er av samme materie, favnet av den samme virkelighet som kroppene og virkeligheten til alle lidende mennesker, med brødet og vinen som konkrete bildeledd mellom min, Jesu og nestens kropp. Dette perspektivet kan motvirke de faktorene i vår hverdag som umenneskeliggjør den fremmede, den andre. Hvis nattverden i våre kirker er en handling som får meg til å se nestens kropp og virkelighet er en del av min egen kropp, kan nattverd skje i nattverden. Men hvis nattverdsriten skaper en virkelighet som lukker verden og nesten ute og får kirken til å bli opptatt med rite- og ordteknikk, blir vår nattverd en vrogenattverd, en sort nattverd. Og, for dem som har ritene som sitt daglige virke, er det viktig å hele tiden huske: Nattverdets transcendens åpenbarer seg like mye utenfor ritene, i dagliglivet. Gud blir kropp hver gang en hånd stryker varsomt over et kinn. ■

FORSLAG TIL SALMER

- Til ungdommen av Nordahl Grieg.
- NoS 97 Jesus frå Nasaret
- NoS 719 Brød for verden
- NoS 634 Lat kvar jordisk skapning teia
- Bella Ciao, italiensk kommunistang
- Å du som metter liten fugl
- Den fattige Gud av Edvard Hoem

GYRID GUNNES er kapellan i Hamar domkirke
gyrid.kristine.gunnes@hamar-kirken.net

SKJØRHETENS OG NAKENHETENS SEKVENSER

Langfredag, 10. april 2009

Prekentekst: Matt 26,30-27,50

OLE JAKOB LØLAND

Langfredag er for meg ett av kirkeårets høydepunkter. Stemningen er trist og tekstene sørgelige, en stemning som er lett å underbygge med salmesang og klassisk orgelmusikk. Med andre ord, dette er noe Den norske kirke kan. Sagt tabloid: Vi er gode på sorg og død, dårligere på glede og feiring. Langfredag er derfor en dag da vi skal gjøre noe vi er gode til.

LITURGI

Liturgien for dagen er kort og avskallet, mens teksttilfanget er voldsomt, i forhold til en alminnelig høymesse. Min erfaring er at norske menigheters lojalitet til alterbokens oppsett blir mindre på dager som dette. Uansett gir alterbokens liturgioppsett en retning jeg synes er god, bare med unntak av plassen til prekenen. Jeg vil hevde at knapt noen dag er så viktig å preke på, som denne. Tekstmaterialet er så stort og så fundamentalt for den kristne tro, at skal man nøye seg med en vanlig preken vil man neppe greie å trenge særlig mye inn i tekstene. Jeg har derfor insistert på å få ha en tekstmeditasjon etter hver av de tre tekstutdragene. På den måten har jeg fått rom til å øve noe mer rettferdighet overfor det rike tekstutvalget. Samtidig har prekenen min blitt brutt opp, med organistens musikk og tekstleserens stemme, noe som gjør det mindre tungt å følge en allerede ordrik gudstjeneste. Men tungt blir det uansett, både ut fra form og innhold. Det skal være tungt. Langfredag er en tung dag.

MUSIKK

Jeg har fulgt regelen instrumentalmusikk eller ingen musikk – a capella sang eller ingen sang. Langfredagen er på sitt beste i det nakne og skjøre, noe som lett kan overdøves med orgel til salmene, slik vi gjør til vanlig. Langfredagen skal være annerledes. Vi skal ikke feire, som vi gjør på en alminnelig høymesse. Vi skal sørge og fordype oss i en historie full av lidelse. Da gjelder det å finne egnede virkemidler til å ivareta den spesielle stemningen. Men virkemidlene kan jo være ulike.

TEOLOGISKE PREMISER

Hvordan kan man hevde at langfredagen er på sitt beste når stemningen er skjør og naken? Fordi menneskelig lidelse er selve skjørheten og nakenheten. Og Kristus er prototypen eller protosakramentet som åpenbarer denne lidelsen, som rommer all menneskelig lidelse i dag, i fortid og fremtid. For å bruke Jon Sobrinos termer: De korsfestede i dag aktualiserer og åpenbarer Den korsfestede for oss. Gaza, Kongo og Irak forteller oss noe grunnleggende om Golgata.

I møtet med menneskelig lidelse er ikke teologiske argumenter påkrevet. Men lindring, trøst og medmenneskelighet er det. Vår første respons på lidelsen er ordløs. Ved siden av en sykeseng med et døende menneske blir vi stille, varsomme overfor et lidelsesmysterium som ikke kan rommes av våre ord og resonnementer.

Dette er formidlingens kunst på en

langfredag: Kommunisere noe av denne stillheten, fortvilelsen og sorgen som vi møter faktisk lidelse med. I hvilken grad evangelietekstene hjelper oss til dette kan diskuteres. For de er allerede fylt med forklaringsmodeller og skrifthenvisninger når de forteller om den brutale og meningsløse lidelsen. Lidelsen er meningsløs, selv om den har betydning. Men før betydningen åpenbares, erfares meningsløsheten. Faren med utlegningen av betydningen, er at dens rasjonalitet forklarer bort lidelsen, eller svekker det skandaløse og provoserende ved korset. De teologiske modellene kan gjøre oss immune for brutaliteten og urettferdigheten.

Forsoningslærene er eksempler på teologiske modeller som kommuniserer viktige teologiske innsikter, men som kan rasjonalisere bort Guds mysterium på korset. Det kommer ikke bare an på utformingen av forsoningslærene i seg selv. Det hjelper ikke å kaste de på båten. Det kommer fremfor alt an på vår tolkning og oppfatning av dem.

Spørsmål er gode alternativer til forklaringsmodellene på en langfredag: Hvorfor måtte Jesus dø? Hvorfor måtte det ene mennesket som levde i kjærlighet med andre, som kjempet for utsatte, dø? Hvorfor måtte det ene uskyldige mennesket straffes? Hvorfor har det onde makt i verden? Hvorfor velger mennesker det onde foran det gode – synden foran frelsen? Og Jesu eget spørsmål skal få dirre og rive opp bevisstheten vår til evig tid: «Elí, Elí, lemá sabaktáni?» Det betyr: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?»

Det er eksistensielle spørsmål, spørsmål som mangler svar. Det historiske spørsmål om hvorfor Jesus måtte dø, har mange plausible svar som forskningen gir oss hjelp

til å svare på. De eksistensielle spørsmålene skal henge, skal interpellere, skal berøre oss før vi litt etter litt formulerer mulige svar.

Det er altså en prosess som ligger bak tekstene for dagen vi skal ta den fremmøtte forsamlingen i kirken med på – en prosess hvor usikkerheten råder, hvor åpenbaring derfor er mulig. Evangeliet kan slå inn, og midt i sorgen kan vi oppleve godt nytt.

Å gi tilhørerne noe historisk bakgrunn i møtet med tekstene kan være hensiktsmessig for å komme inn i denne prosessen – denne historiske erfaringen av lidelse og meningsløshet som disiplene og de første troende må ha erfart (som mennesker erfarer i dagens verden, med dagens korsfestelser) – før oppstandelsestroen vokste fram. Dette er viktig på enhver høymesse hvor presten forkynner, men desto viktigere denne dagen. Vanligvis er det korte utdrag, kanskje bare med én episode, vi preker over. Denne dagen følger sekvens etter sekvens. Vi får en sterkere følelse med evangeliet som et langt narrativ. Det er et narrativ som ligger lengre unna våre moderne historieskrivning enn de romerske keiserbiografiene hvor sekvenser nettopp ble plukket ut for å belyse hovedpersonen eller keiserens karakter. Her er det både Jesu karakter, men enda mer frelsens karakter, som allerede i det første kapittelet i Matteus-evangeliet knyttes til Jesus (1,21). Sekvensene i lidelseshistorien har blitt forfattet for å forkynne om Guds mening, Guds plan med Jesu lidelse. Dette understrekes med Matteus' gjentatte allusjoner og henvisninger til Det gamle testamentet. Ja, han presenterer dette planlagte hendelsesforløpet som en plan Jesus selv kjenner til (26,56). Jesus har kontroll. Han bevarer en nesten stoisk ro i det hele. Samtidig ro-

per han i fortvilelse på korset (27,46). Det er et voldsomt spenn i Matteus' kristologi. Den favner om vide aspekter ved vår felles menneskelighet. Inkarnasjonen tematiseres på en dramatisk måte.

GRU I GETSEMANE

Jesus *blir grepet av sorg og gru* (26,36). Han er et levende menneske som ikke kjenner døden og den verste lidelsen. Gang på gang har menneskene tegnet bilder av Gud som en skikkelse som kan alt, vet alt, fikser alt, og er så sterk og allmektig at han står hevet over menneskelig lidelse, at han ikke kjenner svakhet. Men dette er en annen allmakt. For denne guden er livredd.

Ikke blir han beroliget at disiplene, sine nærmeste heller, en rød tråd i fortellingen: Disiplene er upålitelige og sveikefulle. De sovner, og Jesus står alene igjen i nattens mørke.

JUDAS' KYSS

Matteusevangeliet utbroderer historien om Judas i større grad enn de andre evangelistene. Det kan tale for at Judas bør gis større plass i årets langfredagspreken. De siste årene har det blitt skrevet en del i media om «den sensasjonelle oppdagelsen» av «evangeliet som var fortiet av den skumle og autoritære Kirken»: Judasevangeliet. Myten om at Sannheten ligger gjemt i Vatikanets bibliotek og ikke finnes i de kanoniserte versjonene av Jesushistorien er ut fra min erfaring utbredt. Og konklusjonen en del trekker av disse oppslagene er katastrofale: Det var egentlig Guds plan å bruke Judas. Svikerer var en nødvendig brikke i et spill, et system som måtte gå opp. Dette er altså en folkelig og Da Vinci-kode-aktig, ny forklaringsmodell, som har akkurat de samme

farene som de gamle: Lidelsens skandale mister sin brodd og sin kraft. Det gode forenes med det onde i en immuniserende syntese. Kanskje et aktuelt (side)spor for en langfredagspreken?

FOR RÅDET

De fant ikke noe på Jesus, står det. Jesus er rettferdig, så rettferdig at ikke engang falske vitner hjelper. Før en kommer og siterer Jesus (26,61). Her er det en fin inngang til en skildring av mulige årsaksforklaringer til Jesu død. Tempelet var så ladet med politisk, religiøs og økonomisk betydning at et angrep på denne institusjonen kan ha vært viktig for rettergangen.

JØDENES KONGE

Motivet om Jesus som Jødernes konge dukker opp (27,11/29). Stattet betegnelsen fra sympatisører? Fra troende – som viste Jesus var den Messias, den kongen som skriftene profeterte om? Eller var det ren skremselspropaganda fra okkupantene, fra romerne? Som at hvis noen prøver å lede jødene til gjøre motstand mot vårt imperium ender vedkommende opp slik.

ANSIKTET

De spyttet og slo ham i ansiktet. Ansiktet har en sentral betydning i all tortur. I USAs elektriske stoler og irakiske torturkamre dekkes ansiktet til (se bilder fra Abu Ghraib). I Lukasevangeliet er det nettopp det som skjer (Lukas 22,64) Hva kommer det av? Hva er det ved ansiktet?

PILATUS

Hvem har skyld i Jesu død? Hva sier historiske kilder og hva sier evangeliet?

Ville de ha Jesus dømt var nok Pilatus

den rette mannen å gå til. Pontius Pilatus som ifølge den jødiske historikeren Josefus fra det første århundret e.Kr. styrte Judea – omlandet rundt Jerusalem – så brutalt i årene mellom år 26 og 36 at han ble fjernet av romerne. Han var for brutal til og med for et imperium som brukte korsfestelser som systematisk avstraffingsmetode. Han skal ha vært ekspert på å infiltrere, kontrollere for så å bryte opp folkemengder hvor væpnede opprørere ofte gjemte seg. Som for eksempel blant massene av pilegrimer som valfartet til Jerusalem – og blant dem fantes ofte geriljakrigere fra Galilea – såkalte seloter. Og påsken var en risikabel høytid for romerne. Den markerte israelittenes frigjøringskamp mot Farao i Egypt. Og mange visste at de hadde fått en ny farao i den romerske keiseren. Derfor hadde geriljakrigere fra Jesu hjemtrakter gjemt seg i pilegrimstogene i Jerusalem. Påsken var en eksplosiv høytid – bokstavelig talt. Hvorfor skal vi si alt dette?

For å poengtere at det var til syvende og sist romerne som hadde makten i Palestina. Dette er viktig for å moderere forestillingen som har gitt næring til kristen antisemittisme: Det var jødene som drepte Kristus. Det var jødedom mot kristendom. Nei, dette var en konflikt mellom Jesusbevegelsen og romerne, men også en konflikt innad i jødedommen, om det da gir mening å kalle det «jødedom» på et så tidlig tidspunkt som dette.

Debatten om antisemittisme i Norge har skutt fart i mediene de siste månedene. Det aktualiserer skyldspørsmålet.

VAR DET INGENTING
IGJEN Å BEGRAVE?

John Dominic Crossan er blant dem som

hevder det trolig ikke var noe igjen av Jesu kropp å begrave. Oppviglere som Jesus fikk sjelden noen grav. Og de var tusenvis av. Samtidig har man bare klart å finne skjelettet fra ett eneste offer i området rundt Jerusalem. Det skjedde i 1968. Og det skjelettet ble bevart i et dekorert gravkammer.

Romerne brukte korsfestelse ikke bare fordi det var pinefullt. Det virket enda mer avskrekkende på folk flest fordi offeret ble fornedret på korset etter sin død. Familien ble nektet å begrave levningene etter sine kjære. Ja, bare det å gjøre krav på en opprørers lik kunne koste deg livet. Dessuten kunne det etter korsfestelsen ikke finnes noe igjen å begrave.

Ofrene hang der til allmenn skue og til ville dyrs føde utenfor bymurene.

Vi har aldri funnet levningene etter Jesus. Forskere har aldri klart å lokalisere Jesu grav. Derimot fant de i 1990 det som etter all sannsynlighet er gravsteinen til Kaifas' sønn Josef. Øverstepresten Kaifas fra Matteusevangeliet som var med og fikk Jesus dømt til døden.

Hva gjør vi som prester med disse historiske antakelsene og teoriene? Det enkleste er kanskje å ignorere dem? Men hvordan spiller de inn i den nevnte prosessen som ligger bak tekstene – disiplene og vår ordløse erfaring av lidelsen? Skal vi presentere historisk materiale uten å samtidig komme med oppbyggelige teologiske poenger? Det gjør jo ikke evangelisten Matteus.

Historiens store menn fikk hedersmerker og gravsteiner. Jesus var ikke blant dem. Han ble så ydmyket, han fikk bare fornedrelse – og neppe noen grav. Enda mindre sannsynlig er det at han fikk noen verdig begravelse i all offentlighet. I så fall er denne langfredagen det nærmeste vi kan

gi Jesus av en verdig minnemarkering – et tegn på oppreisning for det uskyldige offeret som ble utsatt for den totale destruksjon – i likhet med så mange av historiens ofre, fra korsfestelsene til gasskamrene.

Da blir langfredag et tegn på oppstandelsen.

Et oppbyggelig poeng ut av en ny historisk innsikt: Det var kanskje ingenting igjen å begrave. Men hvordan harmonerer dette med trosbekjennelsens «korsfestet, død og begravet»? Påvirker dette våre begreper om legemlig oppstandelse – tilhørernes begreper? Rokker det ved grunnleggende forestillinger hos dem? Vil vi rokke ved dem? Med hvilken myndighet presenterer vi forskeres historiske teorier? Hvordan kan vi myndiggjøre de troendes møte med teorier de blir presentert for i media gjennom påskeuken? Vil tausheten eller talen om Crossans teori myndiggjøre våre menigheter? Hva fungerer best som veiledning inn i påskeukens mysterium? ■

FORSLAG TIL SALMER

- NoS 128
- NoS 714
- NoS 879
- NoS 951

LITTERATUR

- Crossan, John Dominic *Jesus. A Revolutionary Biography* (1994) HarperSanFrancisco.
- Horsley, Richard *Jesus and Empire* (2002) Augsburg Fortress Publishers.
- Otterman, Michael *American Torture. From the Cold War to Abu Ghraib and Beyond* (2007) London: Pluto Press.
- Sobrino, Jon *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (1991) Madrid: Editorial Trotta.

OLE JAKOB LØLAND er vikarierende kapellan i Ris menighet, Oslo
ole.jakob.loland@oslo.kirken.no

■ PÅSKEHØYTIDA

EN EKSISTENSIELL FORSTÅELSE AV OPPSTANDELSEN

Påskedag, 12. april 2009

Prekentekest: Matt 28,1-8. Lesetekster: Sal 118,14-24 og I Kor 15,1-11

■ IVAR BU LARSSSEN

Første påskedag er kirkens store festdag. Hvis langfredag er påskens dramaturgiske høydepunkt, så er dette den store forløsningen. Nå kan det endelig sies det vi alle har ventet på: «Han er oppstanden! Ja, han er sannelig oppstanden!»

Samtidig er dette en vanskelig dag å preke på, alle vet hvordan historien ender, vi har hørt fortellingen så mange ganger før. Spørsmålet blir hvordan en kan forkynne

evangeliet på ny, slik at det virker frigjørende, og ikke bare blir en repetisjon av søndagsskolens katekisme?

Hvordan unngå å gjøre oppstandelsen til noe selvfølgelig? Det er dette som er den store utfordringen på denne dagen, for oppstandelsen er det selvfølgelige utgangspunkt for den kristne tro, det er her den har sin unnfangelse, historisk og i våre liv. Likevel er oppstandelsen alt annet enn en selvfølgelighet, for den bærer i seg selv

troens mysterium, og den som kan si hva oppstandelsen innebærer, kjenner også kjernen i den kristne tro.

MYTE OG HISTORIE

Scenen i Matteus-teksten settes ved graven tidlig på morgenen første påskedag, i det Maria Magdalena og den andre Maria kommer til graven. Matteus' versjon har en annen dramatik enn Markus sin, som er mer stillferdig i sin skildring. Mannen i hvitt har blitt til en Herrens engel som stiger ned fra himmelen akkompagnert av et kraftig jordskjelv, han ruller bort gravsteinen og vaktene blir liggende som døde. Mens den eldre versjonen hos Markus ender med at kvinnene flykter bort fra graven i redsel, tilføyer Matteus at de var jublende glade.

Forskjellene fra Markus til Matteus, og mellom de synoptiske evangeliene og Johannes, stiller oss ovenfor en utfordring i forhold til hvordan vi bør forholde oss til evangeliens vitnesbyrd om oppstandelsen. Skal vi forstå dem som realistiske skildringer av historiske hendelser og beskrivelser av noe konkret og fysisk, eller er fortellingene av en karakter som krever en annerledes tilnærming?

Er det mulig å gi en historisk rekonstruksjon av det som skjedde på første påskedag, og er dette i tilfellet er predikantens oppgave? Mange har gjort et forsøk, men det er vanskelig å komme forbi de mytologiske lagene som omgir den historiske kjerne, og kanskje kommer vi ikke nærmere enn Bultmanns eksistensielle fortolkning av myten.

Paul Tillich hevder at vi heller bør forstå evangeliene som ekspresjonistiske malerier enn som realistiske og historisk korrekte

portretter, og at disse med sterke farger lar oss se den symbolske betydningen av Jesushendelsen. En slik forståelse lar seg sammenholde med teorien om at evangeliene er blitt til i en liturgisk sammenheng, og ikke er biografiske skrifter.

Oppstandelses-fortellingenes mytologiske ramme, og den overnatur som en konkret forståelse av disse impliserer, innebærer et grunnleggende problem i forhold til naturvitenskap og filosofi. Men kanskje er det ikke først og fremst dette som hindrer mennesker i å tro på oppstandelsen i dag.

Spørsmålet mange stiller seg er heller, hva angår det meg, hva betyr oppstandelsen for mitt liv her og nå? Hvis oppstandelsen først og fremst er en historisk hendelse to-tusen år tilbake i tid, hva har det med våre liv å gjøre? Med andre ord; hva er den eksistensielle betydningen av å tro på oppstandelsen for mennesker i dag?

Er oppstandelsestro å tro det utrolige, at et menneske vender tilbake til livet etter å ha vært fanget i dødens grep i tre dager, eller er det å fortolke livet selv i lys av denne fortellingen? Det er i denne spenningen mellom myte og historie at vi som predikanter befinner oss i det vi skal utlegge teksten på første påskedag, og istedenfor å gi en tradisjonell tekstgjennomgang vil jeg her gå tematisk til verks og ta for meg hva en eksistensiell forståelse av oppstandelsesvitnesbyrdene innebærer. For det er dette fortellingen om den tomme graven, og første påskedag, dypest sett handler om.

DEN FØRSTE OG DEN SISTE DISIPPEL

Det er lett å falle i fristelsen av å skyve bevisbyrden over på de første disipler. De trodde, de så den oppstandne Kristus og

derfor kan vi også tro. Men troens subjektivitet gjør at vi ikke kan leve på disiplenes tro. Vi kan bare tro på oppstandelsen i den grad vi har sett den oppstandne i våre egne liv. Søren Kierkegaard tilbakebeviser den første disippels forrang. Det eksistensielle trospranget er og må være like stort for den første disippel som for oss i dag, hvis ikke kreves det mer av mennesker i dag, enn det gjøres av de første disipler.

Hvis dette medfører riktighet må det innebære at disiplenes erfaringer av oppstandelsen var av en tvetydig karakter. Uavhengig av hva som ligger til grunn for erfaringen må den ha hatt i seg muligheten for å reagere med både tro og vantro, ellers ville ikke oppstandelsen ha vært gjenstand for tro. Det samme gjelder for oss i dag. Oppstandelsestroen dreier seg om hvordan vi eksistensielt betrakter livet, og har i seg muligheten av et ja eller nei.

Disiplene hadde utvilsomt en erfaring av å møte igjen Jesus etter hans død, men spørsmålet er om denne er vesensforskjellig fra opplevelser mennesker også i dag kan ha, av å møte Jesus eller avdøde som har hatt en signifikant betydning i deres liv. Det vil uansett være vanskelig å peke hva oppstandelsen objektivt innebærer, på grunn av den subjektivitet som kjennetegner enhver formidling av en transcenderende erfaring.

Oppstandelsen er altså bare tilgjengelig for oss som symbol og myte, til tross for at vi må forutsette at den knytter seg til og har sitt utgangspunkt i historiske forhold. Alt vi har er teksten slik den faktisk foreligger, og vi kan bare spekulere i hva som egentlig skjedde.

Men det er en spennende tanke, at oppstandelsen kan lignedes med en soloppgang

i disiplenes sinn. At denne gruppen redde mennesker som hadde fulgt Jesus fortsatte å samles etter korsfestelsen, og at Jesu tragiske død ble gitt en ny mening etter hvert som de forstod den i lys av det gamle testamentet.

Handler oppstandelsen om at en død kropp ble vekket til live igjen fra graven, eller er evangeliens fortellinger et resultat av at disiplene har sett den oppstandne, når de har delt brødet og drukket vinen, og når de har gjenfortalt begivenhetene i Jesu liv og minnet hans ord? Er det ikke slik vi også møter den oppstandne Kristus, i brødsbrytelsen, og når vi drikker vinen, i ordet og i fellesskapet?

Må vi fortolke oppstandelsen som en fysisk og overnaturlig hendelse (i seg selv en sammenstilling av to motstridende begrep) for å feire oppstandelsestroen? Eller er det mulig å fortolke oppstandelsen symbolsk, og å slik lese den eksistensielt inn i våre liv? Det er en kontroversiell tanke, som er vanskelig å kommunisere enkelt, men kanskje er tiden for de enkle forklaringsmodellene forbi. Kanskje er tiden moden for å ta med seg menigheten inn i nye og utfordrende landskap.

Men er ikke dette en gnostisk tankegang som flykter bort fra den materielle, og åndeliggjør oppstandelsen? Svaret kan bare gis ved et nytt spørsmål; hvor befinner den oppstandne Kristus seg i dag?

Bare hvis Kristus oppstår med et åndelig legeme, kan han inkarneres og materialiseres i våre liv i dag, bare slik kan han komme til oss i nattverden, og legemliggjøres i fellesskapet og gjennom vår etterfølgelse av han. Bare slik kan han være tilstede i sitt ord.

Hva så med oppstandelsen som den en-

delige seieren over døden, som foregriper vår oppstandelse? Hva blir stående igjen i en eksistensiell forståelse? Her må det igjen sies at i møte med døden har vi ingen endelige svar, vi vet rett og slett ikke. Dette må også vi som prester ha anstendighet til å si. I møte med døden overtar symboler, bilder og poesi, for de konkrete og etterprøvbare forestillinger. Men det er min tro at oppstandelsesvitnesbyrden hjelper oss til å løfte blikket fra dødens mørke, og til å se det liv som er sterkere enn døden.

En eksistensiell tilnærming til oppstandelsen innebærer en trussel mot vante forestillinger om hva tro er, men er det er troen i seg selv som blir truet eller er det er vår sikkerhet på hva troen dreier seg om? Er ikke tro alltid et usikkert prosjekt, et sprang på de sytti-tusen favners dyp?

Forståelsen av Jesu oppstandelse er ikke identisk for oss i dag med det den var for de første disipler, den vil alltid være kontekstuell og betinget, men det som blir stående er hendelsens karakter av transcendens og dens fortsatte eksistensielle relevans. Vi tvinges til å forstå evangeliens vitnesbyrd i lys av våre egne erfaringer her og nå, og slik blir Jesu oppstandelse gitt sin eksistensielle betydning.

Å SE DEN OPPSTANDNE

Spørsmålet om Jesus var Guds sønn, og om han sto opp fra de døde, kan bare besvares ved å si at dette er de første kristnes tro. De identifiserte Jesus som Guds sønn, og etter hans død vitnet de om at Gud oppreiste ham fra graven.

Paulus er den første skriftlige kilden til oppstandelsestroen, og dette viser at denne fantes allerede da han skrev sine brev. Samtidig viser Paulus hvordan Jesu liv og

død blir gitt en mytologisk fortolkning i lys av skriftene i GT.

Med sin radikale omvendelse er Paulus vårt fremste vitne på hva troen på Jesu oppstandelse innebærer eksistensielt i et menneskes liv, gjennom troen får han selv del i Jesu oppstandelse, og hans liv blir forklart av denne hendelse. Etter sin omvendelse forstår Paulus sitt eget liv og hele hans univers i lys av Jesu liv og død.

Men kan vi finne tilsvarende vitnesbyrd i dag, eller fra vår nære historie? Den jødiske psykiateren Viktor Frankls beskrivelser i boka *Kjempende livstro* fra konsentrasjonsleiren Auschwitz kan kanskje synliggjøre hva oppstandelsen eksistensielt innebærer. For hvor prøves denne troen sterkere enn i møtet med lidelse og død?

Han beskriver en ung jente, som ligger syk og venter på døden: «Det treet der er min eneste venn i ensomme stunder», sa hun og pekte ut gjennom brakkevinduet. Der ute stod et kastanjetre i blomst...«Dette treet snakker jeg ofte med... Det sier: Jeg er her – jeg – er – her – jeg er livet, det evige liv...»

Hvordan skal en forstå denne skildringen? Jeg tror svaret kan kaste lys over vår forståelse av oppstandelsen. Den er historisk i den forstand at den omhandler en historisk person og hennes møte med døden, men spørsmålet om det er en historisk og fysisk realitet at treet snakket til henne blir absurd. Det kan hevdes at Gud talte til henne gjennom dette treet på et overnaturlig vis, og at stemmen hun hørte kunne måles og registreres instrumentelt. Men er dette egentlig avgjørende for fortellingens budskap? Eller står historien som et vitnesbyrd om livet som overvinner døden, uavhengig om fortellingen plasseres inn i en

overnaturlig fortolkningsramme?

Frankl gir selv et svar på dette gjennom sin skildring av et møte med sin kone i en visjon av kjærlighet, mens han var i konsentrasjonsleiren:

Da slår en tanke ned i meg: Jeg vet jo slett ikke om min kone er i live! Men nå går det opp noe for meg... Kjærlighetens dypeste intensjon er ikke rettet mot et menneskets legemlige eksistens... Om den elskede lever eller ikke – på en måte trenger jeg ikke å vite det nå. Det griper ikke inn i min kjærlighet, kjærlighetens forbundethet med henne og dens skuen av hennes åndelige skikkelse... I dette øyeblikk fatter jeg da denne sannhet: «Sett meg som et segl på ditt hjerte... For kjærligheten er sterk som døden.» (Høysangen 8,6)

Kanskje kan vi si det samme i forhold til oppstandelsen, i det Jesus trer frem for det troende menneske og åpenbarer seg i kjærlighet, så er det ikke betinget av at hans døde kropp ble vekket til live igjen. For troens egentlige gjenstand er det liv som sprenger dødens grenser, den kjærlighet som ikke lar seg fange i en grav.

Hvor skal vi så se etter den oppstandne Kristus? Våger vi tro på engelens ord, om

at han har dratt i forveien for oss, og kommer oss i møte? Våger vi å tro at Kristus er tilstede i sitt legeme på jord, i kirken, i ordet, i brødet og vinen. Våger vi å tro at han møter oss i vår nestes blikk, og hver gang et menneske reises opp og får sin frihet? Våger vi å tro at Kristus fortsatt åpenbares i alt som er sant menneskelig, og at vi alle bærer hans bilde bak vårt bryst? Kan vi tro på livets evige seier, i en verden full av lidelse og død? Hvis vårt svar er ja, så er oppstandelsen en eksistensiell realitet i våre liv, uavhengig av hva vi måtte tenke om det historiske, som er skjult i en gåte.

Kristus er oppstanden! Ja, han er sannelig oppstanden! Kan du se den oppstandne?!

FORSLAG TIL SALMER

- 172 Som den gylne sol frembryter
- 179 Jesus lever graven brast
- 184 Påskemorgen slukker sorgen
- 196 Døden må vike
- 195 Livet vant, dets navn er Jesus
- 187 Deg være ære

IVAR BU LARSEN er studentprest ved Universitetet i Oslo, i.b.larssen@studorg.uio.no

GJENKJENNELSENS ØYEBLIKK

2. påskedag, 13. april 2009

Prekmentekst: Lukas 24:13-35. Lesetekster: Jona 2,1-11 og Apg 10,34-43

HALVOR MOXNES

Rundt 1600 fornyet den italienske maleren Caravaggio det religiøse maleri på en ofte provoserende måte. Dels ved sterkt sensuelle og erotiske bilder, som av den unge Johannes døperen, men kanskje mer skjellsettende ved å male bibelske motiver som dagliglivscener fra samtiden, med virkelige, ikke-idealisererte skikkelser. Et av de mest kjente, som mange har sett i Roma, er Matteus' kallelse i S. Luigi dei Francesi-kirken like ved Pantheon, som fanger selve kallellesøyeblikket der Jesus peker på Matteus.

Caravaggio malte to versjoner av Måltidet i Emmaus som har samme motiv: øyeblikket da de to disiplene som sitter til bords med Jesus gjenkjenner ham. De to versjonene, malt med ca fem års mellomrom, avspeiler to forskjellige stemninger.

Det første er direkte og dramatisk, med forbløffelse som viser seg i talende gester og kroppsspråk. I det andre er lyset dempet, Kristus-skikkelsen mer innadvendt, og reaksjonene langsomme, bevegelsene ikke så voldsomme, det er en indre reaksjon som kommer til uttrykk. Noen vil tilskrive forskjellene til skjebnesvangre hendinger i Caravaggios eget liv, men det er i vår sammenheng ikke så avgjørende. Det viktige er hvordan han i dette bildet fanger selve sentrum i Lukas' fortelling om Emmausvandrerne, det jeg har kalt «gjenkjennelsens øyeblikk» (24,30-31), og hvordan han skildret personene som tilskuerne selv kunne identifisere seg med, mennesker en kunne møte på det lokale vertshuset.

Bildene viser gjenkjennelsens øyeblikk som kan skje i vår egen erfaring. Dermed synliggjør Caravaggio som bilde det Lukas





gjør gjennom sin fortelling som tekst. Fortellingen om de to Emmaus-vandrere i Lukas 24,13-35 er en av de mest kjente og kjære av Lukas' mange fortellinger, så kjent at vi lett overser tolkningssignalene som ligger i den novellistiske framstillingen.

Lukas vil mye i denne fortellingen, som er særstoff i hans fremstilling av hendene etter oppstandelsen. Den er en bro mellom beretningen om kvinnene ved graven og disiplene som ikke trodde på deres beretning (24,1-12), og fortellingen om hvordan Jesus viser seg for alle de forsamlede disiplene og forutsier åndsutrustningen de skal få senere, slik Acta 2 forteller (24,36-49). Første del, 24,13-27, er viet Lukas' interesse for vise hvordan Jesu lidelse, død, og oppstandelse var i overensstemmelse med Skriftene. Dette vil jeg la ligge her, her er det stoff som kan egne seg for en bibeltime eller populær-teologisk utredning om Lukas-evangeliet. Men 2. påskedag vil jeg heller ta opp hvordan Lukas' på en overraskende moderne måte snakker om hva det er å tro på Jesu oppstandelse: Det er å delta

i «gjenkjennelsens øyeblikk».

Utgangspunktet for de to, når Jesus kommer og slår følge med dem på veien, var at *«det var noe som hindret dem i å se, så de ikke kjente ham igjen»* (24,16). Det var først i det øyeblikk som Caravaggio fanget inn, «mens han satt til bords med dem, tok han brødet, bad takkebønnen, brøt det og gav dem» (24,30), at det skjedde: *«Da ble øynene deres åpnet, så de kjente ham igjen, men han ble usynlig for dem.»* Og da sa de til hverandre: «Brant ikke våre hjerter i oss da han talte til oss på veien og åpnet skriftene for oss.» (24,31-34). Da viste det seg at vandringen med Jesus ikke hadde vært en hvilken som helst vei, men «veien» – av samme type som den lange vandringen til Jerusalem (9,51-19,27), preget av Jesu belæring av hva det var å være disippel, og som i Acta 9,2, de som hørte til «veien», dvs. de Jesus-troende.

Indikasjonene på at dette er noe som alle lesere kan oppleve fortetter seg i beretningen om måltidet, der signalene til en kjent situasjon er mange. Alle ledd i fortellingen

– «mens han 1) satt til bords med dem, 2) tok han brødet, 3) bad takkebønnen, 4) brøt det og 5) gav dem» – gjenfinnes i større og mindre grad i andre måltidsberetninger hos Lukas. Den første er fortellingen om hvordan Jesus metter 5000 (9,12-17) der merkelig nok alle elementene fra et formelt måltid finnes ute i denne ødemarks-scenen (9,15-16). De finnes selvsagt også i den siste nattverdsscenen i 24,17-20, der gjentakelsen blir tydelig uttalt: «Gjør dette til minne om meg» (22,19). I lys av dette blir det tydelig at måltidet der Emmaus-vandrerne kjenner igjen Jesus, er beskrevet som måltidet menigheten feiret til «minne om Jesus», og der hans ord og måltids handlinger ble gjentatt. Her ser vi noe av det nøkterne i Lukas' beskrivelse av Jesus som den oppstandne. Vekten ligger ikke på å beskrive det mirakuløse, men på å fremstille troen på oppstandelsen som «gjenkjennelsen øyeblikk» i måltidsfeiringen. I lesningen fra Acta 10,36-43 gjentar Lukas dette når han sier at Jesu oppstandelse *ikke* var et uomtvistelig mirakel. Tvert imot, «Gud reiste ham opp på den tredje dag og lot ham tre synlig fram, ikke for hele folket, men for de vitner Gud i forveien hadde utvalgt, *for oss som spiste og drakk sammen med ham etter at han var stått opp fra de døde*» (10,40-41). Her også er måltidet det stedet der Jesus ble synlig – og der han fortsatt kan bli synlig. Fortellingen om måltidet med Jesus og Emmaus-vandrerne har mangedobbel

bunn, både tilbake til Jesu siste måltid med disiplene, og fremover til den liturgiske gjentakelsen av måltidet i menigheten.

Dette er en tekst som «skaper hva den nevner». Den er et tydelig eksempel på en tekst som ikke er en forgangen historie som må gjøres til forkynnelse, der en må gjennomføre en hermeneutisk refleksjon over hva som kan være den aktuelle relevansen. I denne teksten er dette allerede skjedd gjennom signalene som ligger i den. Som i bildene til Caravaggio dras vi inn som deltakere, teksten re-presenterer samtidig en hending som skjedde, og en hending som stadig skjer. Det fortidige «gjenkjennelsens øyeblikk» blir det aktuelle, ja til det evige øyeblikk.

FORSLAG TIL SALMER

Alle vil tenke på 828, «Bli hos oss Mester, dagen heller», som kanskje kan brukes til slutningssalme. Jeg synes den mangler karakteren av det overraskende «gjenkjennelsens øyeblikk» som teksten har! Derfor vil jeg foreslå salmer som uttrykker dette, som 181 «Jesus som iblant oss står», 192 «De trodde at Jesus var borte», 195 «Livet vant, dets navn er Jesus». Som nattverdssalmer vil jeg foreslå 638 «Opp jublende sang!» Eller 645 «Herre Jesus kom til stede». ■

HALVOR MOXNES er professor ved Det teologiske fakultet, halvlor.moxnes@teologi.uio.no

FORVIRRING OG BERØRING

1. søndag etter påske, 19. april 2009

Prekentekest: Joh 20,19-31. Lesetekster: Jes 43,10-13 og I Kor 15,53-57

JON SMIDT

Vi lever våre liv i sanseintrykkene og i språket, mellom naturen som vi er en del av, og tekstene som er en del av oss. Både i naturen og i kirkeårets tekster er vi i den underlige etter-påsketida, da sansene fylles av lys og lyd og «knoppar brister», og da Jesus gjenkjennes og ikke gjenkjennes, og disiplenes virkelighetsbilde utfordres. En av tekstene i denne tida, er prekentekest for 1. søndag etter påske fra Johannesevangeliet, den om disiplene som hadde stengt seg inne «av frykt for jødene», om Jesus som kom og «sto midt iblant dem», om at de fikk den Den hellige ånd, om Tomas som først var skeptisk til det de fortalte, men så ble overbevist. Strengt tatt dreier det seg vel om to fortellinger, der den første, den om ånden og utsendelsen, utgjør bakgrunn for den andre, den om Tomas.

I min dialog med fortellingene og verden, trer tre tema fram.

(TEMA 1) PÅSKESYKLUSEN

Den katolske presten Ronald Rolheiser skriver i boka *Tørsten* om det han kaller «påskesyklusen», en syklus som må gjentas i våre liv om igjen og om igjen – årlig, ja, daglig. Jeg har sans for kirkeårets mytiske fortolkning av tilværelsen, syklusene, spenningene, motsetningene. «Påskesyklusen», slik Rolheiser utlegger den, handler om den smertefulle prosessen det er å dø bort fra det som var, og å åpne seg for det nye. Først langfredag: «förlust av livet, död». Så påskedag: «mottagandet av nytt liv». Så de førti

dagene: «en tid för anpassning till det nya och sorg över det gamla». Så himmelfarten: «släpp taget om det gamla och och lät dig välsignas av det, vägra att klänga dig fast vid det». Og til slutt pinsen: «mottagandet av ny ande för det nya livet som du redan lever». (Rolheiser 1998, s. 164). Kirkeåret og teksten fra Johannes-evangeliet plasserer oss midt i denne syklusen, i de førti merkelige dagene mellom det som var, og det som skal komme.

Karin Boyes kjente dikt beskriver overgangen slik:

Ja visst gör det ont när knoppar brister.
Varför skulle annars våren tveka?
Varför skulle all vår heta längtan
bindas i det frusna bitterbleka?
Höljet var ju knoppen hela vintern.
Vad är det för nytt, som tär och spränger?
Ja visst gör det ont när knoppar brister,
ont för det som växer
och det som stänger.

Det er ikke vanskelig å lese de siste kapitlene av Johannesevangeliet (og for den saks skyld kanskje hele evangeliet) inn i en slik fortolkning: En overgang fra det gamle til noe nytt, eller en kamp mellom det en trodde, og det en utfordres til å tro. Og vi lever kanskje mesteparten av vårt liv i «de førti dagene», der vi ikke helt våger å tro, der vi stenger oss inne i sorgen over det vi mistet, og frykten for alt som fortsatt er fryktelig til stede. Bildet av rommet med de stengte dørene passer, med andre ord. Tekstene fra Johannesevangeliet holder fast på motset-

ningene mellom død og liv, frykt og fred, resignasjon og håp, en spenningsfylt uro, som den Boye skriver om:

Ja nog är det svårt när droppar faller.
Skälvande av ängslan tungt de hänger,
klamrar sig vid kvisten, sväller, glider –
tyngden drar dem neråt, hur de klänger.
Svårt att vara oviss, rädd och delad,
svårt att känna djupet dra och kalla,
ändå sitta kvar och bara darra –
svårt att vilja stanna
och vilja falla.

Vi er ikke ennå ved himmelfarten («släpp taget om det gamla och och lät dig välsignas av det, vägra att klänga dig fast vid det»), men den er foregrepet her. Pinsen også («mottagandet av ny ande för det nya livet som du redan lever»). Dagens *evangelium* er at Noen kommer «mens dørene er lukket», står midt iblant oss og velsigner oss. Ånder på oss, gir oss en ny livspust: «Ta imot Den hellige ånd». Boye igjen:

Då, när det är värst och inget hjälper,
brister som i jubel trädets knoppar,
då, när ingen rädsla längre håller,
faller i ett glitter kvistens droppar,
glömmer att de skrämdes av det nya,
glömmer att de ängslades för färden –
känner en sekund sin största trygghet,
vilar i den tillit
som skapar världen.

Det er dette fortellingen om Tomas muner ut i: å få hvile – et øyeblikk som blir en evighet – i «den tillit som skapar världen»: «Salige er de som ikke ser, og likevel tror.»

(TEMA 2) MIDT IBLANT OSS
– MED HUD OG HÅR

Teksten oppfordrer og utfordrer altså til å hvile i den tillit som skaper verden, også der vi ikke kan se, langt mindre ta og føle på den. Slik har teksten også ofte blir utlagt. Men er det hele sannheten? Det merkelige med fortellingen om Tomas er jo ikke oppfordringen om å tro uten å se og kjenne, men det rakt motsatte: det bokstavelig talt fysiske håndfaste ved opplevelsen som skildres. Den samme Jesus som tidligere i kapitlet sa til Maria Magdalena: «Rør meg ikke, for jeg har ennå ikke steget opp til Far», sier nå til Tomas: «Kom med fingeren din, se her er hendene mine. Kom med hånden din og stikk den i siden min». Mer håndfast kan det ikke bli. Ja, selv Ånden er intet rent åndelig fenomen, om vi skal tro denne teksten. Den hellige ånd overføres fysiske – som pust: Herren *åndet* på dem, står det.

Jeg er ikke teolog og skal ikke begi meg inn på en utlegning av inkarnasjonsteologi i Johannesevangeliet, men konstaterer at evangelietskriftet starter med at Ordet ble menneske og tok bolig iblant oss, og slutter med denne fortellingen om at Jesus «sto midt iblant dem» og viste sine hender og sin side. (Eller, om «tillegget» kap. 21 skal regnes med: Jesus står på stranden med fisk og brød på glørne og sier «Kom og få mat!») Det er alt sammen ganske konkret og kroppslig erfarbart.

Rolheiser skriver i *Tørsten* ut fra en radikal inkarnasjonsteologi, med forbindelse bl.a. til mystikere som Johannes av Korset: «Johannes av Korset sade en gång att Guds språk är de erfarenheter han skrivit in i våra liv» (*op.cit.* 110). Erfaringene som er skrevet inn i livene våre, er jo slett ikke bare

åndelige erfaringer, men like mye grunnleggende erfaringer med å møte og møtes, motta og bli mottatt, gripe etter og miste, erfaringer med en fysisk verden av ting og liv rundt oss og ganske særlig erfaringer av andres ansikt, kropp og hender. Rolheiser skriver:

Inkarnationens Gud har blitt synlig på jorden och talar till oss genom livets smör och bröd, genom sådant som har hud – historiska omständigheter, familjer, grannar, församlingar och kanske genom den där nästan psykotiska vännen som hänsynslöst påminner oss om att vi inte är Gud. När vi söker Guds vägledning måste dessa röster från jorden blanda sig med rösten från himlen. (op.cit. 111)

(TEMA 3) UTSENDELSEN – UT AV DET LUKKEDE ROMMET

Det er en inn-ut-bevegelse i evangelieteksten denne søndagen. Disiplene har samlet seg inne, bak stengte dører, Jesus *kommer*, to ganger blir det fortalt, og står midt iblant dem. Og allerede første gang peker han ut av rommet, ut i verden, til menneskene og det (utrygge) livet der ute: «Som Far har sendt meg, sender jeg dere.» Det er Johannesevangeliets parallell til utsendelsene i Matt 28, 16-20 («misjonsbefalingen»), Mark 16, 15-16 og Luk 24, 47-49. Å få Den hellige ånd er altså ensbetydende med å få et oppdrag i verden. Disiplene får makt til å tilgi synder. (Hvorfor de samtidig får makt til å fastholde synder, har jeg aldri skjønt.) Det handler vel om å våge å slippe det gamle og å ta imot det nye, dette også. Om å få mot og kraft til et nytt liv, så en våger å møte andre mennesker slik Johannesevangeliet forteller at Jesus møtte folk av alle slag og i

alle slags livssituasjoner.

STEMMENE I GUDSTJENESTEN

Det er alltid mange stemmer i en gudstjeneste, like mange som det er mennesker til stede, eller fler. For de ulike tekstene – i liturgi, i bibeltekster, i salmer – bærer jo ofte mer enn én stemme. Er det et poeng å få alle disse stemmene til å bli mest mulig samstemte, eller tvert imot? De som har valgt ut tekstene som leses til en bestemt søndag, har jeg nok mistenkt for å ønske en form for flerstemt samstemmighet. Flerstemt må det bli, all den stund stemmene snakker fra ulike tider og ulike forhold og med forskjellig språk og stil, men fra gammelt av har jo søndagene hatt hvert sitt hovedtema, og på en eller annen måte er det vel tenkt at lesetekstene fra GT og NT og evangelieteksten skal «passe sammen» og støtte opp om hverandre. Jeg vet ikke om jeg synes de tre tekstene for denne første søndagen etter påske gjør det. La oss lytte til stemmene i Jesaja-teksten (Jes 43,10-13) og Paulus-teksten (1 Kor 15,53-57).

Jesaja i GT-teksten ikler seg stemmen til den suverene guden: «Jeg, ja jeg alene er Herren, foruten meg er det ingen frelser». Denne guden snakker fra sin trone, høyt hevet over menneskene. Han er ikke uten videre en som møter redde mennesker der de er, ånder på dem og gir dem fred. Men (hører jeg tekstkommisjonen tenke): Det handler om tro her også, og det handler om utsendelse, om å være «vitner». Jo, men det er en annen type tro og en annen type vitner enn dem Johannesteksten forteller om, opplever jeg. Kontrasten blir sterkere enn samstemtheten.

Paulus på sin side er inne i en helt annen diskusjon. I tekstperikopen fra 1 Kor

15 handler det for så vidt om «påskesyklusen»: Paulus diskuterer med korinterne om de dødes oppstandelse, altså om den store forvandlingen fra livet her gjennom døden til et annet liv. Det dreier seg nettopp om det konkret-fysiske legemet, men diskusjonen handler ikke om erfaringene vi gjør i denne verden, eller om konkrete møter med mennesker utenfor våre stengte dører, eller om de overgangene vi utfordres til å gå gjennom her og nå. Blikket er rettet forbi alt dette og mot de dødes oppstandelse i det hinsidige. Kanskje avspeiler diskusjonen i korintermenigheten likevel brytningene og uroen og usikkerheten vi må leve med i «de førti dagene» før pinseunderet, med andre ord alle våre hverdager i denne verden. Midt i usikkerheten stiller vi oss trassig opp og synger, som Paulus, og med Svein Ellingsen: «Døden må vike for Gudsrikets krefter!» (NoS 196). ■

FORSLAG TIL SALMER

- NoS 188 Ljos over grav
- NoS 192 De trodde at Jesus var borte eller NoS 193 Det var i soloppgangen
- S97 75 Midt i alt det meningsløse
- NoS 195 Livet vant, dets navn er Jesus
- NoS 196 Døden må vike
- S97 24 Kornet har sin vila
- S97 25 Å gledesfylte stund
- NoS 727 Guds kjærleik er som stranda

REFERANSER

- Karin Boyes dikt «Ja visst gör det ont» er fra samlingen *För trädets skull* (1935)
- Rolheiser, Ronald (1998). *Törsten – kristen spiritualitet för vår tids pilgrimer*. Övers. Kerstin Gårsjö. Örebro: Libris.

JON SMIDT er professor i norskdidaktikk på Høgskolen i Sør-Trøndelag, Avdeling for lærer- og tolkeutdanning, jon.smidt@hist.no

■ PÅSKETIDA

GJETEREN

2. søndag etter påske, 26. april 2009

Prekantenkst: Joh 10,11-16. Lesetekster: Esek 34,11-16a og 1 Pet 2,21b-25

■ OLE JACOB FLÆTEN

Den gode hyrde er blitt gjeter. Det kan hende at det er en god oversettelse av ordet hyrde, som jo er noe opphøyet og «gammeldags». Kanskje bibeloversetteren har tenkt at her må vi treffe moderne norsk? Vi snakker ikke om «hyrder» lenger på moderne norsk, selv om uttrykk som hyrdestund, hyrdestav og hyrdebrev og «Herren er min hyrde» er forholdsvis kjente, og jeg vil tro at «hyrdene på marken» klinger ganske godt, kjent i fra julemytologien. Når barna i fjerde klasse skal få utdelt roller i

julespillet, så er det antagelig et fett om vi kaller dem hyrder på marken, eller gjeter. Poenget er vel å få beltet spennet rundt striesekken, parykken på plass og stav i hånd. Så lever bildet videre et eller annet sted i barnet og i folkedypet – hvis vi fortsatt har skolegudstjenester da.

Det er ikke mitt ønske å være eller bli en sur grinebiter når en ny bibeloversettelse famler etter presise og adekvate uttrykk. Språket og samfunnet er i forandring. Selvfølgelig. Men når det gjelder ordet «gjeter» så har vi et stort problem og en

litt ekkel historie i Norge. For hva vet vi egentlig om gjeter? I Norge gjeter vi ikke sauer. Det nærmeste bilde vi kommer av en gjeter er en som skyter ulv fra helikopter i Østerdalen. Og hva vet vi om sauehold? I løpet av 70- og 80-åra ønsket landbruksmyndighetene at melkeproduksjonen skulle rasjonaliseres. Mindre bruk fikk bedre overføringer og mer penger i pungen ved å gå over til sauehold. Det var ikke av hensyn til sauene. (Det er forresten fra den tiden uttrykket at «sauer er vel allrighte dyr» har sin opprinnelse. Den som sa det var en naiv AKP'er som aldri hadde vært utenfor Oslo. De er jo så søte. Drømmen om det enkle liv i pakt med naturen etc.) Hvert eneste lite småbruk på under 70 mål gikk over til sauehold. Enklere arbeid. Mer lønnsomt. Styrt politikk. Antallet sauer i Norge ble mangedoblet i løpet av noen få år. De ble i stor skala sendt ut på sommerbeite i utmark der det aldri hadde vært sau før. Uten gjeter! Norsk sauehold er ganske barbarisk. Det hjelper ikke å drepe alle ulver. Bak ulven lurar gaupe, jerv og krypskyttere. Naturen er nådeløs, og sauene er tapere. Den fornuftige og helt åpenbare gode løsning med trygge innhegninger og gjeter for flokken er for dyr. Da er ikke sauene så viktig lenger. De som taper er sauene – og ulvene – og det norske samfunn? Og bibelske metaforer?

Så har det i Norge også de siste årene blitt en ganske tøff konflikt mellom små bygdesamfunn som er lite omstillingsvillige og storsamfunnet som ønsker et mangfold i dyreriket. Dette er et forholdsvis stort problemkompleks som en kanskje ikke bør kjede menigheten med på søndag fra prekestolen? Men som sagt, gjeter har en dårlig klang. Vi er i alle fall ikke villige til å

betale for hva det koster.

Et annet bakteppe: Vi har i Norge en ganske spesiell romantisk drøm om gjetergutt. Vi har sett ham i Christian Skredsvigs berømte bilde «Seljefløyten». Gjeterguttens instrument er blitt et symbol for den nasjonalromantiske fiksjonen om Norge som det harmoniske Guds utvalgte sted på jord hvor menneskene lever i harmoni med seg selv, Gud og jorda. Nasjonalromantikken glansbilder ble uhyre populære og skapte en mote blant halvstuderte malere som fikk i oppdrag å utsmykke uttallige kirker og be- dehus. Yndlingsmotivet er Jesus, fremstilt som den gode hyrde som bærer lammet i sine armer. Utrolig mange dårlige bilder. Religiøs kitsch som bygger opp under den pietistiske forestilling om det fortapte lam som er funnet og reddet fra all verdens nød og farer. Jesus er som regel fremstilt med sørgmodige øyne som en middels kvige fra Norsk Rødt Fe. Og vi synger med Kingo og Brorson: «Jeg går i fare hvor hen jeg går!»

Siste halvdel av 1800-tallet ble det bygget mange kirker i Norge, store, stygge trekirker i nygotisk stil. Altertavlen ble utsmykket med kjente motiver fra bibelhistorien. Bildene tolket bibelen inn i en nasjonalromantisk, pietistisk forestillingsverden. Den gode hyrde troner over alteret. Det ble et markert brudd med den tradisjonelle altertavlen som programmatisk – helt fra middelalderen har den fremstilt sakramentet: Jesus og disiplene på langfredag, korsfestelsen og øverst i aksen den seirende, oppstandne Kristus. Alteret var stedet der menigheten forenes med den oppstandne i sakramentets mysterium. Men altså ikke nå lenger. Nå er det «eg og Jesus åleine er».

Så til Johannes.

Til forskjell fra synoptikerne, der Jesu for-

kynnelse fremstår som tale om Gudsriket i parabler, så er Jesu tale i Johannesevangeliet mer av proklamativ og allegorisk art som vi kjenner igjen i *ego eimi*-utsagnene: Jeg er verdens lys, jeg er livets vann, jeg er døren, jeg er veien, sannheten og livet. Det er i denne konteksten fortellingen om den gode hyrde står, ikke som en lignelse eller eksempelfortelling om gudsrike, men som et kategorisk utsagn: «Jeg er!» Den gode gjeteren er en som kjenner sine, som gir sitt liv for sine, det ligger en forpliktelse i eieforholdet. Han blir ikke redd når ulv en kommer og sprer flokken. Det er mange andre også («Jeg har andre sauer»). Det skal bli en flokk!

Bak vibrerer psalme 23 «Herren er min hyrde» og Exodus: «Da sa Gud til Moses: 'Jeg er den jeg er. Slik skal du svare israelittene: *Jeg er* har sendt meg til dere.'»

Og herfra går det mange linjer. Gudsbilde kan få får farge og innhold. Det er et bilde på å være kjent / bli sett / bli ledet / høre til

i et fellesskap. Bildene kan treffe dype lag av menneskets sjel. Og når vi nærmer oss det innerste av mennesket sjel og eksistens, så nærmer vi oss kanskje også eskatologien? For det er vel det det er, bildet av den gode hyrde eller gjeter – et eskatologisk bilde av flokken som blir samlet og ledet fram til innhegningen. Du kan bare begynne å glede deg! ■

FORSLAG TIL SALMER

- NoS 570 Syng for Herren, hele verden
- NoS 319 Min Hyrding er vår Herre Gud
- NoS 202 Lov Jesu navn og herredom
- NoS 415 Du far og Herre, du som rår
- NoS 634 Lat kvar jordisk skapning teia
- NoS 716 Gud, du er rik

OLE JAKOB FLÆTEN er sokneprest i Lillestrøm
jacken@c2i.no

■ SOLIDARITETSDAG

MED SOLIDARITET MOT JUNGELLOVEN

1. mai 2009

Prekmentekst: Luk 6,36-38

■ HEINKE FOERTSCH

SAMMEN OM GODE ARBEIDSFORHOLD

1. mai som solidaritetens dag blir som regel preget av mot- og for-paroler som springer ut av et ulikhetsforhold mellom arbeidstakere og arbeidsgiver – eller, sagt på en annen måte: tjenestegivere og tjenestemottakere. Denne lite brukte definisjonen tydeliggjør kanskje mer enn noe annet det gjensidige avhengighetsforhold mellom begge sidene,

mellom ledere og underordnede, mellom arbeidere (med hode, hender og kroppen) og dem som tilbyr eller mottar arbeidet.

I Norge er vi så heldige å ha svært ryddige forhold i arbeidslivet. Mange misunner oss den «nordiske modellen», der begge parter ansvar og rettigheter er nedfelt i hovedavtaler for de ulike sektorene i arbeidslivet, der medbestemmelse står sterkt og konflikter skal håndteres etter et regelverk som begge parter har fremforhandlet. Det er blant annet derfor vi slipper de store og

destruktive streikene en rekke andre land i Europa herjes av med jevne mellomrom.

1. mai-gudstjenester ser ut til å være mindre og mindre utbredt. Sekulariseringen har krevd sitt. Men der kirken enda står så sterkt i lokalsamfunnet at det er ønskelig å markere 1. mai med en gudstjeneste, krever dette et klart og kvalifisert budskap fra prekestolen. Lykke til!

KOLLEKTBØNN OG TEKSTER

Kollektbønnen oppfordrer en til å bruke sine gudgitte krefter til å bygge et fredelig og rettferdig samfunn og til solidaritet med de svake og undertrykte.

Amos-teksten understøtter dette: «Søk det gode og ikke det onde», «hold retten høyt på tungen». Andre tekstlesing fra Johannes' første brev handler om den fryktløse kjærlighet som ikke begrenser seg til å elske Gud, men «den som elsker Gud, må også elske sin bror».

Så kommer en viss kontrast inn med preteksten. Det kan fort høres ut som om den fryktløse kjærlighet som skal komme de svake og undertrykte til gode, blir tannløs. Vær barmhjertig – døm ikke – fordøm ikke – ettergi så dere skal få ettergitt. Det er ikke mye parolestoff i disse ordene som fort kan oppleves som kvietistiske. Typisk kirke, vil noen si, skal ha fred for en hver pris og tør ikke ta stilling og parti for de svake. Slikt blir det ikke handling av, bare pene ord.

PREKENTEKSTEN

Prekenteeksten er en del av Lukas sitt pendant til Bergprekenen. Den finnes ikke hos Markus, men har røtter tilbake til logiekilden Q. Mens Matteus retter sine ord til fariseere og saddukeere, taler Lukas til

folket. «Feltprekenen» er nærmest en urkristen katekisme. Den begynner og slutter eskatologisk, med en advarsel mot selvskikkerhet og en påminnelse om Guds dom. Formaningen om ikke å fordømme gjelder like mye for kristne i forhold til andre kristne som i forhold til jødene.

I vår kontekst kan det være nyttig å minne om dette, med målgruppen utvidet til også å omfatte muslimene, mens Midtøsten-konflikten er verre enn noen sinne og frontene skjerpes også i det norske samfunn. Jesu etterfølgere lever i spenningen mellom Guds rike og det sekulære samfunn, men lever av at Jesus møter menneskene med barmhjertighet. Å gå ut over en bedømmelse av ens medmennesker ved å dømme eller tilmed fordømme, er å fornekte denne Guds barmhjertighet. Gud alene er dommeren.

FELLESKAPET I SOLENTINAME

På øygruppa Solentiname i den store Nicaraguasjøen, langt fra all annen sivilisasjon bodde det frem til 1977 et fellesskap av fattige bønder og fiskere, ca 1000 mennesker. På sydspissen av den største øya fantes det et lite lekmannskloster, ledet av frigjøringsteologen og dikterpresten Ernesto Cardenal. Søndagsgudstjenestene bar sterkt preg av lokalbefolkningens deltagelse. Istedenfor preken leste noen av de lesekyndige en bibeltekst. Hverdagens utfordringer ble diskutert i lys av teksten. Bl.a. dette var begynnelsen av det vi i dag kaller kontekstuell teologi.

Etter hvert ble samtalen tatt opp på lyd-bånd og senere gitt ut som bok («Evangeliet fra Solentiname»). I forordet til boken skriver Ernesto Cardenal: «Bokens virkelige forfatter er Ånden som ga dem ordene

(bøndene i Solentiname vet inderlig godt at det er den som taler gjennom dem), den samme Ånd som også inspirerte evangeliene. Det er den Hellige Ånd, Guds Ånd, kommet inn i fellesskapet. Ånden som Oscar ville kalt Ånden som forener alle, og Alejandro Ånden for tjenestens Ånd for min neste. Elbis ville kalt den det fremtidige samfunnets Ånd, Felipe ville kalt den arbeiderkampens Ånd og Julio likhetens Ånd og felleseiets Ånd. Laureano ville kalt den revolusjonens Ånd og Rebecca kjærlighetens Ånd.»¹

I 1977 ble fellesskapet oppløst med makt. Guardia Nacional okkuperte øyene, arresterte og drepte beboerne og ødela klosteret. Ernesto Cardenal emigrerte, men vendte i 1979 tilbake til Nicaragua og ble kulturminister i sandinistregjeringen. I 1994 forlot han FSNL-bevegelsen i protest mot Daniel Ortigas autoritære regjeringsform.

Blant samtaleene fra Solentiname som er bevart for ettertiden er også en om vår tekst.² Den er preget av de store sosiale forskjellene i Nicaragua og av militærdiktaturets herjinger, altså en noe annen kontekst enn vår. Likevel finnes det en del kommentarer som er overførbare til vår virkelighet, kanskje særlig i sammenheng med 1. mai.

«Ettergi, så skal også dere få ettergitt» – dette sier Gigi ikke kan anvendes for vårt samfunn, fordi samfunnet er urettferdig. Men et samfunn preget av kristendommen må sørge for å fjerne urettferdigheten. William sier: Ingen skal fordømme noen og herske over sin bror fordi ingen er mer verdt enn den andre. Så diskuteres ulike straffutmålinger for fattige og for rike lovbrøyttere og en blir enig om at oppdragelse til forbedring er bedre enn fengsel.

«Gi, så skal dere få: Et godt mål, rystet,

stappet og breddfullt...for det skal måles opp til dere med det samme mål som dere selv bruker.» Dette bilde er som tatt ut av Solentiname-bøndenes hverdag, og samtalen handler igjen om urettferdigheten.

– Laureano: Dette gjelder kun for de rike, de fattige behøver ikke å gi noe. – Olivia: Likevel gir også de fattige. Jeg har aldri møtt noen fattige som ikke har delt med andre. – Ernesto: Evangeliet kan ikke anvendes likt for de ulike sosiale klassene. De rike skal gi til alle er like og klassene er forsvunnet, dvs. til vi har et samfunn der alle deler med hverandre. Den hellige Paulus har skrevet ned det han hørte av Jesus: Å gi er bedre enn å ta. Men en skal også kunne ta imot. – Marcelino: En kan jo også gi annet enn penger, for eksempel kunnskap eller tid til å arbeide for fellesskapet. Eller et godt råd. – Gigi: Og så kan vi få et nytt samfunn der alle gir av sin tid og sin rikdom for å skape rikdom for hele samfunnet. – Rebecca: For at de rike forstår dette, må de begynne å lese evangeliet. – Tomas: De rike går ikke i kirken fordi de sikkert tenker: Der er alle imot meg. Evangeliet er mot meg, og så er det en masse fattige folk der som ser skjevt på meg. – Manuel: Jeg tror at dette bibelstedet betyr at Gud gir den som gir enda mer. Jeg mener Gud gjør ham rausere og gir ham mer kjærlighet. – Gigi: Evangeliet vil si oss at å gi gjør oss ikke fattige, men rike, rike på kjærlighet. – Oscar: Og den som er hard mot andre forherder sitt hjerte. Den som bare ser det dårlige i andre, er selv et dårlig menneske. Når jeg fordømmer andre som dårlige mennesker, er jeg selv et dårlig menneske. Når jeg fordømmer en annen, dømmer jeg meg selv.

Karl Barth kaller «uovervinnelig forstyrrede syndere» for de hellige.³ De hellige er ingen overmennesker og ikke bedre enn andre. Men han mener de er mer følsomme for menneskelig synd enn andre, særlig for sin egen synd, og klarer ikke å leve med den kun i tillit til Guds nåde. Full av lengsel etter rettferdighet leter de stadig etter forbundsfeller mot urett og undertrykkelse, mot et liv uten kjærlighet og åndelig fattigdom. Nettopp fordi de lider under sin egen synd, ser de ikke ned på andre syndere, fordømmer dem ikke og ønsker ikke å straffe. Men de er ute etter å overtale dem til solidaritet, til erkjennelse og kjærlighet slik at urett kan synliggjøres, kalles ved navn og slik at en i fellesskap står opp for de hjelpeløse og undertrykte.

Utfordringen for en 1. mai-predikant vil være å velge mellom den individuelle formaning og oppfordringen til kollektivt ansvar. *Faren* er at det første kan bli oppfattet som kun fromt og tamt, det andre kan virke ansvarspulveriserende. *Muligheten* ligger i å ansvarliggjøre den enkelte og oppmuntre til holdningsendringer ved å sette kjærligheten høyere enn straffen, ved å verdsette det å gi mer enn å kreve.

En preken til fellesskapet – menigheten, lokalsamfunnet – kan oppfordre til å spre holdningsendringer der kollektivet møtes: Ikke å preke moral og partipolitikk, men frihet og kjærlighet, formidlet gjennom Den hellige ånd. Eller å ha mot til å legge bort dogmene om rettferdiggjøring og frelse til fordel for erfaringene med Guds kjærlighet og nåde der fellesskap fungerer. Gi, så skal dere få – ikke som «øye for øye og tann for tann», men gjennom alternativ handling mot strukturell synd. Liksom bøndene

i Solentiname, har friggjøringsteologene og feministteologene avslørt at undertrykkende strukturer fanger både gjerningspersoner og ofre i sitt garn. Så lenge ikke ofrene står opp mot strukturell synd, er de like skyldige som gjerningspersonene.

Den danske presten Kaj Munk har en fantastisk preken om vår tekst der han beskriver verden som en jungel med sin egen seige jungellov.⁴ Han skriver om to mennesker som talte med Gud: Moses og Jesus:

Den ene fikk budene «Du skal ikke», den andre grunnla et kjærlighetens rike – grunnlagt ikke på Guds rettferdighet, men på hans barmhjertighet. Det var ikke nok for Jesus med disse: Du skal ikke, du skal ikke. Det måtte et «du skal» til. Det største «du skal» av alle er «Du skal elske». ... Moses så bare Gud når Gud vendte ryggen til. Jesus så ham forfra, hans ansikts smil og hans bryst, hans hjerte».⁵

Og han avslutter:

Moses og Jesus – to bunnløst tragiske skikkelser. Og så er de likevel de eneste to hvis navn lyser som stjerner over menneskeslekten i dag. På grunn av dem er menneskenavnet tross alt et hedersnavn. Det hender at det en natt går en tone gjennom urskogen, slik at dyrene i jungelen løfter hodet og lytter. Det er stjernenes fjerne morgensang. Og så hender det at noen blant oss dyr kjenner at hjertene skjelver i lengsel. En lengsel så stor at fliret dør på våre lepper når vi hører stjernenes sang. Vi vet godt at det er umulig. Men tonen er så mektig at vi tror på det umulige. Så lenge der alltid er noen her nede i jungelen, om enn aldri så få, som hører denne stjernesangen og manes til kamp og til håp – så tror vi at det umulige skal skje en gang. Det store 'skal ikke' vil omdanne oss til

mennesker, og det mektige 'du skal' vil fullbyrde lovens verk.»⁶

- 0125 Å Gud for jord og alter
- S08 268 Håpstango

FORSLAG TIL SALMER

- 385 Kom sannings Ande (før preken)
- 699 Som du dømer
- 703 Guds sønn steg ned
- 707 Da jeg trengte en neste
- 708 Gud, la vårt hovmod briste
- 711 Du viste oss veien til livet
- 716 Gud, du er rik
- 717 Herre, jeg vil gjerne takke
- 728 Herre, du vandrer forsoningens vei
- 0113 Alt som lever

Salmer med fullt i

- 709 Har vi sten i våre hender
- 730 Gud i en tid
- 0121 Pris være Gud (sluttsalme)

Nattverdsalmer

- 719 Brød for verden,
- 657 Vi bærer mange med oss,
- 658 Vårt alterbord er dekket

NOTER

- 1 Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Wuppertal 1976 s.12 (egen oversettelse)
- 2 ibid. s.245 ff
- 3 Kirchliche Dogmatik IV,2 s.592 ff
- 4 Kaj Munk, Ved Babylons floder. Danske prekener 1941, Oslo 1946 s.100
- 5 ibid. s.102
- 6 ibid.s.104f

HEINKE FOERTSCH er sokneprest i Østre Aker, Oslo og leder for Fagforbundet teOLOgene
heinke.foertsch@oslo.kirken.no

■ PÅSKETIDA

PÅSKETIDA SOM SORGPRESS

3. søndag etter påske, 3. mai 2009

Prekentekst: Joh 16,16-22. Lesetekster: Jes 43,16-19 og Hebr 13,12-16

■ ANDREAS HILMO GRANDY-TEIG

PÅSKETID

Vi er omtrent halvvegs mellom påske og pinse, framleis i festens kvite farge og framleis med kristendommen si grunnleggande hending – oppstoda – med oss i hovudet. I kyrkjeåret vårt heiter denne søndagen «3. søndag etter påske», men om nokre år kjem den kanskje til å heite «4. søndag i påsketiden». Dette er eit velkomment trekk – om aldri så lite – som ei påminning om at påskefeiringa skal prege kyrkjelivet vårt, uansett om sjølve påskehøgtida ikkje trakk mengdane til kyrkjene. Kampen mot død og undertrykking og seieren Gud vant på

livet si vegne er noko ein utan blygsel kan snakke sammen om og fylle gudsteneste-feiringa med gjennom heile påsketida.

Eigentleg håpar eg dette første avsnittet var unødvendig – og at det å fortsette feiringa av påske i gudstenestane i påsketida er noko lesaren nikker anerkjennande til. Likevel, tekstane både denne søndagen og dei neste kan fort føre tankane i retning bort fra påskehendinga. Avskjedstalane hos Johannes, som denne teksten er del av, fokuserer meir og meir eksplisitt på kva som skal hende med dei som sitt igjen – disiplinane og korleis Anden skal komme i pinsa – i staden for å fortsette å bearbeide sjølve påskehendinga. (Og for dei som lurar: Det

nye tekstbokforslaget held fast på avskjedstalone i andre rekke.)

Å TAKLE SORG

Sorgprosessar tar lang tid – særleg når det handlar om å miste nokon ein er glad i. Bruken av avskjedstalone i tekstane mellom påske og pinse har blant anna med sorgprosessar å gjøre. Disiplane i fortellinga, lik Johannes-evangelisten sine mottakarar, hadde mista eit håp om Jesus (som hhv. skulle leve og kjempe for Gudsriket, eller komme att i herlegdom og ta til seg kyrkjelydane). Og dei blir fortalt at «Dere skal gråte og klage...» og «Dere skal sørge...» (v. 20). Derfor er *ein* innfallsvinkel overfor avskjedstalone å lese dei med sorgbearbeiding som bakteppe.

Eit viktig paradigme for forståinga av korleis menneske taklar det å miste nokon (eller noko) fortel om sorgen som eit arbeid ein må utføre. Omgrep som «sorgens fasar» har blitt kjent også utanfor fagmiljøa, og har skapt normerande (om enn misforståtte) forestillingar av korleis ein forhold seg til sorg; målet bør være å «komme vidare», kanskje til og med «komme over» sorgen.

Sorgteoretikarar har fra 1990-tallet og framover i aukande grad fortalt om kor viktig det er å bære med seg bånd til den/det ein sørger over. For å «komme vidare» meiner disse teoretikarane at dei sørgande bør få rom og tid til å skape «varige bånd». Dette betyr at dei bånd den sørgande allerede har og som gjør sorgen tung, ber eit potensiale i seg til at den sørgande kan integrere fortellingar og erfaringar ein sitt igjen med etter den/det ein sørger over, vidare i sitt eige liv. Her er narrative tilnæringsmåtar meiningsfulle, der ho som sørger kan gjenfortelle og (re-) konstruere minna sine.

Slik kan ho bli i stand til å gå vidare i livet med sorgen som heilheitleg del av bagasjen. (Sjå Walters 1996 og Klass, Silverman og Nickman 1996.)

For å kunne leve godt med sorg er «varige bånd» viktige. Jesus snakkar om at dei «ei lita stund» ikkje skal sjå han, og at dei så skal sjå han igjen. Er det han snakkar om her eit slikt varig bånd? Disiplane får høre at Jesus skal dø og Johannes-kyrkjelyden har mista det næreskatologiske håpet. Det kan være fruktbart å lese teksten innanfor ramma av ein sorgprosess, der målet er å finne ein måte å leve vidare med håpet om at Jesus skal fortsette å bety noko for dei.

Er ikkje dette Kyrkja sitt oppdrag? Å forkynne slik at menneske skal kunne leve godt med eit håp om at Jesus skal bety noko for dei – trass i «sorg, nød og fare»? I så fall finst det parallellar mellom målgruppa teksten vart til for, og mottakarane i dag.

SORGFØLELSE BLANT KYRKJEGJENGARAR I DAG?

Kva betyr påskehendinga for oss? Kva betyr Jesus for kristne i dag – uansett kor i kyrkjelandskapet dei står? Det er viktig å ikkje forutsette at kyrkjelydane 3. søndag etter påske ber på ein eksistensiell sorgfølelse over Jesu død, eller at dei treng å bearbeide tapet av Jesus. Det er også ein risikosport å nærme seg nokre av realitetsbeskrivelsane preiketeksten lagar av forholdet mellom dei kristne og verda. Premisset «dei kristne sørger, men skal finne evig glede, mens 'verda' bare kan gle seg no» ligg snublande nær, noko leseteksten fra Hebreerbrevet og kollektbønna understrekar. Plutselig har ein malt seg inn i det hjørnet der forkynnelsen bygger på ei virkelegheitsforståing som tilhørarane ikkje kjenner igjen. Retorisk

spørsmål: Kor mange i norske kyrkjebenkar er sannferdige om dei sier at heile verda er i mot dei? Det er ikkje noko ein-til-ein-forhold til dei trengslane dei tidlege kristne opplevde. Heller ikkje er det noko ein-til-ein-forhold mellom dei bibelske bildene og vår virkelegheit. Fra eiga nybakt erfaring ser eg at gleden ei mor kjenner når eit barn er født, ikkje gjør at fødselssmerta forsvinn eller blir glømt – og eg tenkar at faktisk kvinneleg erfaring med smerte ikkje blir tatt alvorleg av evangelisten her.

Sorg, bekymringar og problem møter kristne også i dag, og det er avgjørande at kyrkjeleg forkynnelse tar deira (og alles) erfaringar på alvor. Men i påsketida står vi heilt tydeleg ovanfor ei spesiell utfordring om ikkje å presentere Jesus som ein «quick-fix» som svaret på alle spørsmål og legemiddelet mot all plage. Igjen må vi fortsette å spørre kva påskehendinga betyr for oss, kva håp oppstoda kan gi, og kva mot og kraft ho kan inspirere til.

Å INTEGRERE HÅP I SORGEN

Fareskilta har dominert dette innspelet til 3. søndag etter påske. Kan dei narrative tilnærmingane til sorgteoriane om «varige bånd» være ein vegvisar til slutt? Kanskje er ikkje Jesus direkte grunn til sorgen som menneske i dag bér på. Men vår forkyn-

ning kan formidle den grunnleggande håpsfortellinga i oppstoda – og integrere håpet som *ein* varig dimensjon i realistiske fortellingar om menneskeleg smerte. ■

For meir inspirasjon til arbeidet med denne teksten, blant anna forvirringa han skaper, sjå stadig Jacob Jervell sine tankar om avskjedstalane i NNK 3/2007.

FORSLAG TIL SALMAR

- Brukelege påskesalmar i denne samanhengen er NoS 196 Døden må vike og 187 Deg være ære.
- Salmar som rører menneskeleg sorg og smerte kan være S97 132 «Ingen stund er så som denna» og S97 81 «Når jeg er træt og trist» (NB kan f.eks. syngast på 745, om den er meir kjent) og S97 62 «För att du inte». Til nattverd kan NoS 146 eller S97 103 passe.

LITTERATUR

- Tony Walter (1996), «A new model of grief: bereavement and biography», *Mortality* 1:1.
- Dennis Klass, Phyllis R. Silverman og Steven L. Nickman, red. (1996), *Continuing bonds: new understandings of grief*. Philadelphia: Taylor & Francis.

ANDREAS HILMO GRANDY-TEIG er vikarierende kapellan i Nordberg og Maridalen, Oslo teig@nvg.org

HÅPET OM ET «VI»

4. søndag etter påske, 10. mai 2009

Prekmentekst: Joh 16,5-15. Lesetekster: Esek 36,26-28 og Jak 1,17-21

■ JON ARNETANDBERG

Å TYDE TEGNENE

Alene. Ja «alene», tenk på det ordet og hva det peker hen på i livene våre. I mitt liv er det et ord som stadig kommer tilbake meg. Det går igjen som en tilstand jeg stadig tenker over. Å være alene er en del av å leve livet. Det er en av sinnstilstandene jeg stadig er innom, til forskjell fra «sammen», eller «sammen med», som er den situasjon jeg oftest er i. «Alene» kan være godt; det kan gi sjelen ro og stillhet. Men, «alene» er også det som slår meg er den sinnstilstanden som preger meg ved vanskelige valg, ved å oppleve tvil og usikkerhet overfor ambivalente tegn og situasjoner i livet.

Når ambivalens og usikkerhet strømmer innover en selv, innover i livet, så gjør jeg det jeg tror jeg er skapt til, jeg søker fellesskap. Jeg åpner opp, sier ja til stemmene rundt meg. Når livet jeg bærer får et «vi», da kan skuldrene senkes midt i ambivalensen. Trygghet er ofte rotfestet i et «vi» Misforstå meg ikke, ensomheten kan være like grunnleggende som fellesskapet for mange. Men selv ensomhetens sjelero bæres av det er et «vi» å komme tilbake til eller å ta avstand til. «Vi» er fundamentalt for livet, derfor er det også brennbart. Det går fort stridig politikk i «vi», for hvem skal få lov til å høre med i «vi»? Hvem skal få sette normen for «vi», og hvem må integrere og tilpasse seg «vi»? Det strides det om. Men hvem tenker over at det er vår verdighet som menneske vi setter i spill når vi fyl-

ker oss til kamp for å kjempe oss til definisjonsmakten over «vi»? For nettopp å kjempe om det saklige innholdet i «vi», kjempe for rationalet for «viets» konstitusjon, det er ikke et rent intellektuelt foretagende. Det kan synes slik, men det er det ikke. For det å strekke seg etter «vi», det er heller en refleks som bærer livet. Et talende bilde kan være et nyfødt barn som søker etter mors bryst. Alle spebarn gjør det, jeg gjorde det, Jesus gjorde det, Gud gjorde det. Det ligger altså i livets utgangspunkt å søke dette «sammen». Absolutt all senere retorikk og diskurs om «vi», dvs. hva, hvem, og hvordan, spinner altså ut i fra dette «sammen» som livet vårt starter ut i fra. Vi begynte alle med et «sammen» i mors liv. Jeg tenker det er gudbilledligheten det pirkes borti hver gang fellesskapet står på dagsorden i en eller annen sammenheng. Derfor engasjerer det, alltid.

HVOR GÅR DU HEN?

Så også med Peter. I Joh 13 reagerer Peter spontant med frykt og uro når Jesus forteller om sin kommende bortgang. «Hvor går du hen?», sier han når «alene» igjen ser ut til å komme. «Hvorfor kan jeg ikke følge deg nå?», spør Peter videre, fortvilet når veien videre «sammen» med Jesus synes stengt. Til slutt tilbyr Peter Jesus alt han har for å slippe «alene», slippe å miste fellesskapet med Jesus, når han sier: «Jeg vil gi livet mitt for deg».

I ettertiden har Peter blitt stående som den emosjonelle, den temperamentsfulle

og litt labile disippelen som Jesus velger ut, svikeren som Jesus gjør til kirkens klippe. Men jeg tenker Peter i dette tilfellet egentlig bare handler ut i fra sin menneskelighet, som det menneske han er søker han fellesskap. Han vil ikke miste fellesskap, nå ikke med sin Herre.

HVOR GÅR DU HEN...JESUS

Johann Sebastian Bach har levd seg inn i dette. Han visste noe om å miste fellesskap, han opplevde at flere av hans barn døde, det samme gjorde hans første kone. Smerten fra disse livserfaringene var med å skapte klangbunn for flere av kantatene han komponerte for søndagene etter påske. Kantate 166 for 4. s.e. påske starter nettopp med spørsmålet fra Peter til Jesus: «Wo gehst du hin?»

Hvor går du hen...Jesus? Kantatene til Bach opplever jeg klarer å uttrykke det underlige ved tiden etter påske. Selv har jeg sjelden tenkt over den fremtidsuroen som måtte ha preget Jesu disipler i denne tiden. Jeg kjenner ettertiden for godt. Fra all dramatik og kaos fra påske, fra uventet håp og gjensynserfaringer med Herren, frem til hendelsene som beskrives i evangelieteksten for 4. s.e. påske, hvor alt som har skjedd i denne korte tiden blir konfrontert med Jesu ord om igjen å forlate dem. Det måtte igjen ha skapt noe av den uro og sorg disiplene opplevde under påskedramaet. Det er så lett oss for som har 2000 år med kristendom i ryggen, og ikke stoppe opp å tenke og leve oss inn i der hvor spenning i fortellingsbuen ennå på ingen måte er forløst. Tekstene Bach komponerer til, bærer i seg noe av denne uforløste spenningen disiplene må ha levd med. Påskeglede stilt sammen med fremtidsuro. Denne dob-

belheten som preget disiplene fra tiden etter påske, skaper en ambivalens jeg tenker også er til stede i ethvert kristenliv. For er det ikke en kjensgjerning at uansett hvor mye Jesus bor i våre hjerter, så er han ikke lenger blant oss, slik som han en gang var. Etter Kristi himmelfart er han uvegerlig borte. «For godt» vil noen si, «nei, vent litt til» har andre av oss sagt...i snart 2000 år. Hvor lenge må vi drive på sånn, tenker jeg noen ganger.

Uansett, livets realiteter fortsetter ufortrødent videre i samme tempo som før, uavhengig av alt påskebudskap om seier over døden, nåde, himmel, Gud. Det er vekst og det er fall, mennesker lever og dør, katastrofer inntreffer, kriger kriges, noen vinner, andre taper, verden er tilsynelatende den samme. Denne påskeglede forandrer fint lite på livets realiteter. Døden er like vond som den var før påske. Alt vi har fått er noen nye knagger å henge livet på. .

ÅND

Ja, hovedknaggen heter Ånd. Den hellige Ånd, Gud selv, treenig, hellig og udeleg. Den hellige Ånd skulle fylle tomrommet etter Jesu bortgang, fortsette hans virke, skape tro, skape kirke og fylle den med Jesu nærvær i Ord og sakramente. Åndens nærvær er fundamentet for all kirke og kristenhet, slik er troslæren. Men så var det livet da. Dobbeltheten, uroen fra tiden etter påske, den fortsetter å bestå også etter Åndens komme. Hør på følgende resitativ fra Bachs kantate nr. 108 for 4. s.e. påske:

Dein Geist wird mich also regieren,
dass ich auf rechter Bahne geh;
durch deinen Hingang kommt er
ja zu mir, ich frage sorgensvoll:

Ach, ist er nicht schon hier?

Din Ånd skal meg regjere, så jeg på rett sti går; gjennom din bortgang skal han komme til meg, jeg spør full av sorg: Åh, er han ikke her snart? (min oversettelse)

Dette sorgfulle ved «Ach, ist er nicht schon hier?», tenker jeg kommer fra levd liv. Dette er klangbunnen fra livet som veves inn i bibelfortellingen. Dette stykket er komponert lenge etter fortellingen om Åndens komme ble komponert. Men likevel er det en sorgfull lengsel etter Ånden som beskrives, en lengsel etter å få vite, en lengsel etter å få fred. Få fred i hjertet for om det virkelig er sant, sant at påskehåpet bærer, og bæres videre av pinsehåpet. Gjør det det? Er Ånden hos oss, leder den oss på de rette stier, er det en himmel å nå, vil det være et gjensyn, og er det sant at Ånden fører oss dit? Den som visste det. Den som kunne ha visshet, ha ro.

Ved beretningen om tvilen til apostelen Tomas ble tvilen plassert inn som en integrert del av selve apostelkollegiet. På samme vis har tvilen en plass i ethvert trosliv. Livet selv skaper tvilens ambivalens bare ved å leve, bare ved å erfare livet. For alt liv vi kjenner til, fra mikro til kosmos, er stadig plassert et eller annet sted i alle verdens fortellingsbuer. Ingen er gitt å se hvor de løser seg opp, hvordan det går, om det bærer eller brister. Vi ser ikke ansikt til ansikt, ikke ennå. Uroen, tvilen som naget disiplene etter påske er nok fortsatt her.

For hvis det er sant at vi er skapt i Guds bilde, og at vi mennesker ved å bære det bilde har et driv i oss til å søke et fellesskap, søke mot et «vi» fra «alene». Hvilket i all verdens «vi» skal vi strekke oss etter når det ikke er noe «vi» å strekke seg etter, når vi

selv møter vår død? Vår død har et «alene» over seg, alene dør vi uansett vår gudgitte evne til å søke fellesskap.

Hva gjør vi med det? Vi tyder tegnene.

Å TYDETEGN

Det er riktig at livet ufortrødent går videre også etter påske. Ingen forskjell i livets grunnleggende realiteter, tilsynelatende. Men det er en forskjell før og etter påske. Evangeliet bringer med seg et nytt fortolkningsapparat, en ny måte å tyde tegnene på, ukjent for verdens visdom.

For da verden ikke brukte visdommen til å kjenne Gud i hans visdom, besluttet Gud å frelse dem som tror, ved den dårskap som vi forkynner. (1 Kor 1,21)

Ja det er ren dårskap de nye tydingene av livets tegn. For livet selv kan ikke skaffe til veie det håp som strømmer ut fra påskemorgen. Ingen livserfaringer fra verden, ingen fortellingsbuer i historien, løser seg opp i påskemorgen ved verdens krefter. Eller sagt på en annen måte fra en arie fra Bachs kantate 117:

Wenn Trost und Hülf ermangeln muss,
die alle Welt erzeiget.

*Når det mangler trøst og hjelp,
slik hele verden vitner om.*

Dette er ihvertfall sant når det gjelder livets grenseerfaringer. Stilt overfor vår egen død bærer ikke verden noe vitne om hjelp og trøst. Ihvertfall ikke hjelp og trøst som kan fjerne dødens realitet. Slik sett bærer verden kun vitne om «alene». Derfor er det også akkurat her livet i verden ikke står seg til vår gudbilledlighet. For i de livserfaringer hvor verdens vitnesbyrd kun gir «alene», der fortsetter Guds bilde i oss å søke et

«vi». Det kan ikke annet. Vår gudbilledlighet drar oss mot kjærligheten, drar oss mot fellesskapet, mot livets verdighet, mot livets skjønnhet, Guds ikon drar oss mot det fellesskapet vi er skapt til. Om enn fortvilet, for der hvor intet «vi» er å finne, der hvor død regjerer, der hvor livet kues, blir vårt ikon av Gud stående igjen, hvileløst søkende etter det «viet» som skulle vært der. Kjærligheten utholder alt, selv der det ikke er svar å få.

Ennå er det slik at livet i verden gir tapt for døden, alltid. Noe annet kan ikke verden vitne om. Det er kun evangeliet selv som insisterer på at det er en forskjell på før og etter påske. En avgjørende forskjell, en forskjell i å tyde tegnene. Korset er den dårskap vi forkynner, sier Paulus i 1 Kor 1,23. Korset den gang var et endelig og entydig dødssymbol. Derfor reagerer Peter spontant når Jesus forteller om sin skjebne som skal møte ham:

Da tok Peter ham til side og ga seg til å irettesette ham: «Gud fri deg, Herre! Dette må ikke hende deg.» Men Jesus snudde seg og sa til Peter: «Vik bak meg, Satan! Du vil føre meg til fall. Du har ikke tanke for det som Gud vil, bare for det som menneskene vil.» (Matt 16, 22-23)

Selv om Jesus reagerer skarpt, så er Peters reaksjon egentlig helt naturlig. For korset betyr død. Å hevde noe annet er ren dårskap. Peter vil ikke miste sin Herre, sin venn. Jeg forstår ham, jeg ville sagt akkurat det samme, jeg vil heller ikke miste mine nærmeste. Det Peter gjør, er egentlig bare å agere på grunnlag av sin egen erfaring og lærdom som menneske, nemlig at korset betyr død og brutt fellesskap.

Men så er det her, akkurat her ved dette punkt, det skjer den avgjørende forskjellen mellom før og etter påske. Tegnet snur. Tegnet som har en entydig betydning av død og endelighet, transcenderes, overskrides til å få en dyp mening av liv. Det er akkurat denne kunnskap og erfaring verden ikke kan bringe til veie. At Gud skulle transformere dødssymbolet til å bli et livs-symbol. Snu verdens orden.

Det er mye kors, død og lidelse i påskeevangeliet, men så er det også viktig og ikke miste balansen i regnskapet, for pasjonsfortellingen er dypest sett en gjennomgripende livsfortelling. En livsfortelling som insisterer på at i en verden hvor død og destruksjon stadig er til stede, så skal alt liv, alle livsfortellinger uansett mørke og lys, gleder og sorger, alt skal ende opp i lyset fra påskemorgen. Evangeliets fortellingsbue trekker livet inn i påskemorgen. Og disse gode nyheter skal ikke bare ha sin plass ved livets grenseerfaringer. Livet leves midt i livet. Og dette lyset fra Kristi oppstandelse, dette guddommelige lyset som gjenoppretter, heler og trekker menneskelivets gudbilldelighet mot sitt opphav, opphav hvor intet mørke var, bare lys av lys, kjærlighet av kjærlighet, det evner også å gi midten av livet håp. Jeg tenker at denne livsfortelling fra påskeevangeliet, gjennom hele mitt livsløp vil være en parallellfortelling til mitt eget liv, en fortelling som stadig minner meg på, insisterer og oppfordrer meg til å tyde tegnene annerledes. En lysets hermeneutikk, som ber oss om ikke å glemme den transformasjon som forvandlet håpløsheten påskennatt, en hermeneutikk som ber oss om å skape en forvandlingens praksis som anerkjenner det sted, den lokalisering hvor Gud lot det guddommelige lys

bryte igjennom. Nemlig der hvor «alene» og mørke tilsynelatende er enerådende.

Denne geografien er umistelig, det er en umistelig gave ved evangeliet at forvandlingen skjedde gjennom dødssymbolet, og ikke bare stadfestet det gode som overordnet det vonde. Hadde det vært slik hadde alt det vonde blitt definert som mislykkelighet, og som irrelevant for Gud. Det er det heldigvis ikke. Til tider vil alle menneskeliv i en eller annen grad kjenne på mørke. Også jeg selv har opplevd at livet har stått på spill. Frykten for å miste et «vi» kan slite og rive et håp i stykker. Det er ikke godt. Men lyset fra Kristus minner meg, tar i meg og drar meg mot å tyde tegnene annerledes. Kontra all erfaring og kunnskap, kan også jeg våge å snu tegnene, midt i det livet jeg lever. Dødssymbolenes mørke har en gang blitt perforert av lys, det skal de bli igjen.

Det er her Ånden kommer inn. Hvordan kan vi snu tegnene i våre liv, i verden, i samfunnet? Hvordan kan vi se forvandling der det tilsynelatende ikke er håp? Hvordan skal vi applisere den nye hermeneutikken fra påskemorgen inn i livene vi lever? Ja, se det, for menneskene er det forskjellen mellom før og etter påske. Peter hadde ikke evne til å se transformasjonen av tegnene, han hadde ikke evne til å se forvandling av håpløsheten. Han hadde ikke fått evnen.

Det er mange perspektiver å se Åndens virke under, men jeg tror et av dem er dette, Ånden gjør oss i stand til å se nytt liv i håpløsheten. Jeg tror dette preger kirken etter påske. En våknende erkjennelse hos Jesu disipler av hvilken kraft av liv, lys og håp som strømmer ut fra det de har vært vitne til, Jesu kors, død og oppstandelse. Eller sagt på en annen måte, hva oppstandelsen gjør med dødssymbolet. Jeg tror at Åndens

komme gir troen evne til å begynne å anvende lysets hermeneutikk inn i livet. Kanskje var dét en kilde til at kirken ikke ble oppløst og utslettet, slik det var tydelige tegn på rett etter korsfestelsen. De fikk evnen til å se mulighet for forvandling, tross forfølgelse, offer og martyrium.

Åndens tilstedeværelse hos oss er fremtidsrettet. Den gir oss ikke i oppgave å gå tilbake å lese Skriften som et sluttet normsett, en statisk lovbok som fra fortiden regulerer livet her og nå. Ånden gir oss heller evnen å fortolke livet slik det erfares her og nå, og livet fra den fremtid som kommer. Ånden gir oss heller å se den forvandling Skriften vitner om, det liv Ordet forkynner, for deretter å gjenkjenne denne forvandling hos vår neste, og se mulighet for forvandling i våre egne liv. For lyset skal perforere mørket.

Ennå har jeg mye å si dere, men dere kan ikke bære det nå. Men når han kommer, sannhetens Ånd, skal han veilede dere til den fulle sannhet. (Joh 16, 12-13b)

Fra preteksten for 4. søndag etter påske, er dette et bærende skriftsted. På samme måte som Skriften ikke er et sluttet hele, så er heller livet et sluttet hele som kan objektifiseres og skues distansert. All gleden og all sorgen fra et helt liv, det ville ikke vært til å bære skulle det skues som et avsluttet objekt, uten bevegelse. Livet må gjennomleves, i tiden, med en fortid, med en fremtid. Med en horisont i bevegelse, hvor nye erfaringer bryter inn og skaper mulighet for forvandling. Det bærende er bevegelsen. Den er der som kilde for de nye erfaringene, som kilde til nytt liv og nytt håp. Vi kan ikke bære alt nå, vi må ta det stykkevis og delt. I tiden må det være slik.

Sannhetens Ånd skal veilede oss til den fulle sannhet. Er det ikke dette som er vårt kall, troens kall, kirkens kall. Å anvende lysets hermeneutikk på vårt liv her og nå. Hvor er vår tids dødssymboler, hvor sviner håpet? Hvor er våre kors? For de er der, de vil aldri slutte å komme. Enn så lenge. Så er det også vårt kall, enn så lenge, å la oss veilede, la oss veilede av Ånden som bare sier det den hører. Ånden som forherliger den oppstandne Kristus, Ånden som gir oss evnen til å se forvandling, forvandling av guddommelig lys. I det liv som er, i det liv som kommer. ■

FORSLAG TIL SALMER

- NoS 182
- NoS 373
- NoS 196
- S97 27
- NoS 657
- NoS 213

JON ARNE TANDBERG er kapellan i Hammerfest
jon.arne.tandberg@hammerfest.kommune.no

■ NASJONALDAGSFEIRING

MARIA, NASJONALISME OG ØSTERDALSK BONDEANÆRKISME

17. mai 2009

Prekentekest: Luk 1,50-53. Lesetekster: Sal 127,1f; Fil 4,8f

■ CARSTEN SCHUERHOFF

17. mai – det er barnas dag. Is og pølser, det er det som er på alles lepper. Til det kjedsommelige ble (og blir) det forklart til meg. Is og pølser, fest, moro og lek, gode gamle, kjære salmer, vifting med flagg og hurrap. Det er vanskelig å se at folk har andre forventninger enn dette. Hodet brukes til å spise med, ikke til å tenke med. Heldigvis har jeg Arne Garborg å støtte med på.

Den 17de Mai reiser Folket ei Statue yver Henrik Wergeland, ung Norigs Skald og Profet, i Norigs Hovuddstad. Sjølve Morgenbladet er med og kalkar Gravi hans. Endaa Wergeland var ein fæl Fant for alt slikt Folk, det Bilet han livde Han var ein Fridomsmann heilt ut. Ja det var ikkje fritt for, at han var «Fritenkjar». Han trudde paa, at Verdi gjekk fram, og

at ved Fridom og Upplysning og Rettferd skulde Folk verta betre og betre og Livet Ljosare og Ljosare; – einaste rette Trui er den, som du veit, at Verdi er vond, og at det ikkje nyttar med Framgang av nokot Slag utan Prestehjelp. – No kjem nok Mgbl. og det Folket ikkje med paa Minnefesten hans. For med 14 mot 4 Røyster vart det den 28de Marts avgjort i Wergelandsnemndi, at Bjørnstjerne Bjørnson skal halda Talen ved Avsløringi av Wergelandsstøtta. Heile Landet vil finna dette rimelegt og rett, ja sjølv sagt. Men ein liten Flokk her i Kristiania vil sitja heime den Dagen og skjera Tenner. (2.4.1881)

Og noen dager etter 17.5.1881, den 21.5.1881, skriver Garborg hva han syntes om talen til Bjørnstjerne Bjørnson:

Daa Ferdi var framkomi og Merki uppstelte kring Monumentet i ein Halvring, tok Avsløringsfesten til. Festkantaten – av Jonas Lie, tonesett av Johan Svendsen – vart utførd av Brigademusiken og eit Songkor paa fleire hundrad Mann; etter fyrste Bolken av Kantaten steig Bjørnson fram og heldt Festtalen. Det vart ein Tale so hugtakande og so heilt høvande til Festen og fri for alt som til nokon Kant kunde støyta, at alle kom fullt med; og Gong paa Gong vart Talaren stogga, ikkje ved «Optøier», som sómt Folk hadde spaatt, men ved ein Jubel so stormande, at ingen Pipekonsert hadde kunnat gjera seg høyrd;

Kynisk? Ironisk? Urettferdig? Forutinntatt – både overfor Bjørnson og folket? Ja vel, kan meget godt hende det er det. Men også befriende – og med på å holde fokus.¹

To lesetekster møter menigheten 17. mai. Den første er hentet fra Sal 127,1f. Gud er med oss, Gud er for oss – den nasjonalromantiserende tolkning trenger seg på med en gang, er vel ikke til å unngå, er ønsket, men er nok urettferdig overfor teksten.²

Den andre er hentet fra Fil 4,8f. Med disse vers avsluttes andre del av brevet. Paulus oppsummerer gode egenskaper, fremhever ikke noen av disse spesielt og maner rett og slett til et anstendig liv. Det som alle synes er anstendig, det er også av det gode for de kristne. Det kreves ikke noe spesielt, ikke noe ekstra. Da er det lett å tenke på Elias Blix: «Lat folket som brøder saman bu, som kristne det kan seg søma!» (NoS 739,1). Det kommer nok godt med på 17. mai, men må ikke gjøre vondt heller, må ikke være utfordrende – alt ettersom hvor godt en synes om seg selv. (Og med dette har jeg ikke sagt

noe imot at menigheten trenger og skal få bekræftelse for de levde livene, jeg er bare redd for at det blir det nok av uansett på 17. mai.)

Prekenteeksten er hentet fra Magnificat. Et lite utdrag bare, og Maria som subjekt, som syngende trer ikke frem. Ikke at disse fire versene ikke er viktige, rike på innhold, men de henger i løse luften. Med en gang jeg leser dem, lurer jeg: Fra slekt til slekt – hvilken slekt, det norske? Miskunn med hvem, med oss eller andre? Hovmodstanker – våre eller andres? Hvem er de sultne og hvem er de rike som ble sendt bort?

Det er vel heller slik at for eksempel Joh 1,53 ikke er del av vår erfaring. Slik er det ikke. Hva er med dem som ikke får? Er oljen Guds gave til det norske folk? Rammer finans- og klimakrisen de andre fordi de ikke er del av en slekt Gud har miskunn med? Hvordan skal Guds miskunn forstås om den løses fra Maria – som selv betegner seg som en Guds slave (Luk 1,48), som bringer seg handlende inn, som har en tydelig sosial kontekst (okkupasjon!) – og om Guds miskunn løses fra Jesu fødsel – som bringer godt budskap for fattige (jfr. Luk 4,18; Jes 61,1f)? Gud er revolusjonær, Gud griper inn i et kvinnes liv og kunngjør omveltningen av alle forhold. Og ikke miskunn med dem som har det meste.³

Vi er de rike. Vi skal sendes bort – og det er riktig selv om det finnes fattigdom i Norge. Strukturelt sett er vi rike. Vi er hovmodige. Vi vet at klimakrisen rammer de fattige hardest, men lever videre som før. Vi pøser inn milliardbeløp for å dempe finanskrisens følger for oss, men ingen våger å spørre hvorfor vi ikke har det samme beløpet til å dempe klimakrisens effekter. Vi er så blendet at vi tåler at noen sier: Bra at

vi får oss en liten smell, kanskje vi lærer av den og lever det enkle liv. Pedagogisering av ulykkeserfaring og romantisering av det enkle liv er ekkelt.

Flaumen går,
i Noreg er vår,
bjørka sprett i dalom.
Dølakar
traust åg hard
rydjer ferdregard.
Frå fjellet rinn
ein bekk så linn
mellom stuv og steinar.
Av bekker små
det vert ei å,
fagrast du skal sjå.
Høyr kor det i vatnet susar,
høyr kor det i fossen brusar!
Flaumen går,
i Noreg er vår,
og dølan' er det som rår.
Bekk som ran
er vaksen mann.
Stans han, om du kan.
Ingen mann kan straumen vende.
Tømmer og hus det set han på ende.
Bykar stram
på gata går fram,
trur han skal oss lære.
Men ikkje eg
fær støkk av deg,
sjølv eg rår min veg.
Bøndan' er ikkje lenger mjuke,
husbondsretten, han vil me bruke.
Retten er vår,
skulda er dår
å lyde Noregs kår.
Om seint me kjem,
så er det med klem.
Me vil garden rydja.

Bondemål,
kvast som stål,
gjev ikkje lenger tol.
Norsk mål vil me i Noreg hava,
ikkje lenger med dansken kava.
Kome alle, ver med på ferda,
så skal det spørjast i vide verda,
at Noregs mann
gjekk på og vann
atter sitt eige land.

Nasjonalisme? Absolutt. Engasjement? Absolutt. Anarkisme? Absolutt. Omveltning av de rådende forhold? Absolutt. Ivar Mortensson-Egnund, Arne Garborgs venn og medkjemper, hjelper oss med hans sang «Flaumen går» fra 1906 (her i utdrag) å holde fokus.⁴ Sangen bringer nasjonalismen på rett spor igjen. Det finnes ingen selvfølgheter, ingen selvgodhet, men en stor innsikt i at noe må gjøres. En sang skrevet uten at en kunne varme seg på oljen. Oljen har ødelagt Norge. Kanskje har Fjellanarkisten og Friherren Arne Dag Østigaard rett?

Hvorfor alt dette? Har alt dette noe med gudstjeneste 17. mai å gjøre? Alt dette er selvsagt for moro skyld, men ikke bare. Det er en forsikring om at den historiske konteksten er observert og er med i forbedelsene, både den norske konteksten og teksten(e)s kontekst. For meg er det – utledet av forarbeidet – to premisser som må være med 17. mai 2009:

- 1) Maria som prekontekstens fortellende og handlende subjekt må komme tydelig frem.
- 2) Det sosial-etiske, det sosial-engasjerte og sosial-engasjerende må lyde.

Nedenfor følger mitt forsøk på å ta premissene på alvor. Forsøket bygger på en idé av Susanna Müller.

[*Maria kommer fra inngangsdøren og går et stykke ned midtgangen. I midtgangen ligger på forskjellige steder et hjerte, en rose og en globus og i koret det norske flagg. Hun stanser etter noen skritt og begynner å si:*]

Med hele mitt hjerte vender jeg meg til Gud.

[*Idet dette sies, vises hjertet frem.*]

Jeg er Maria, en enkel kvinne, men Gud står ved min side.

Gud ved en enkel kvinnes side:
derfor kommer mennesker å vende seg til meg,
mennesker som leter og søker etter rettferdighet.

De skal gråte og de skal glede seg,
når de oppdager deres enkelhet,
når de oppdager at de trengs,
når de våger å bringe seg inn.

Gud stoler på meg.

For en Gud, som kjenner oss og som stoler på oss mennesker!

Gud, du er stor.

Gud, du er alt.

Guds vilje, Guds viten om verden,
det fordrer og utfordrer livet,
det fordrer og utfordrer oss.

Guds tålmodighet og tilgivelse,
det er det som treffer oss rett i hjertet.

Guds barmhjertighet gjelder alle som ønsker den.

[*Hjertet legges ned igjen og Maria fortsetter å gå mot alteret. Hun stanser igjen og idet hun snakker videre, viser hun frem rosen.*]

Men de som ler av andre,
som er opptatt av å bygge skillelinjer og murer mellom menneskene,
de vil Gud møte i sin ensomhet.

Gud vil rydde opp i deres feil og feiltakelser.

Gud vil ikke hevn og dom,

men Gud vil følge dem
som med overveielse og fylt av kjærlighet
jobber for en rettferdig verden,
som vil involvere seg i menneskenes, dyrenes og plantenes ve og vel,
som ser klimakrisen og dens urettferdige følger.

Gud er rettferdig:

Fred og rettferd skal kysse hverandre
og rosen skal blomstre.

[*Maria legger ned rosen og fortsetter å gå. Hun holder opp globusen mens hun sier:*]

Gud vil sprengte opp urettferdighetens lenker.

Gud hører de fattiges og undertryktes bønn.

Gud er fortvilet,

siden vi mennesker fordeler jordas rikdom på så urettferdig vis.

Gud er fortvilet,

siden noens rikdom bygger på de manges lidelser.

Gud lider når fortvilelsens tårer bryter seg frem,

fordi mennesker ikke akter hverandre høyt,

fordi mennesker driver rovdrift på naturen.

Guds tilstedeværelse bringer med seg fylde og overflod,

glede, mot og håp om nytt liv.

Gud velsigner ikke rikdommen.

Gud er partisk og Gud velger side.

Min side, ikke deres side.

[*Maria legger ned globusen, fortsetter mot koret og står et sted i koret. Hun setter frem hjertet, rosen og globusen – enten på gulvet eller på et bord. Det siste hun henter frem er det norske flagg. Så fortsetter hun:*]

Det finnes en overbevisning og en tro:

Gud er med oss hele tida.

Dere ser denne troen i det norske flagg.
Det er denne troen som bærer oss.
Korset er der.
I korset er Gud med oss og alle mennesker.
Ikke i Babels tårn,
i stormannsgalskap og mindreverdigheids-
kompleks.
Ikke i oljesøl og pengeflom.
Men i hver soloppgang
som kan bli til håpets tegn.
I korset
som viser Guds solidaritet med de fattige,
undertrykte og lidende.
Når dere i dag går ut,
går i toget og på torget:
Se på flagget,
gled dere,
vis takknemlighet for alt som er gitt dere,
husk hvor ofte dere lykkes:
hvor ofte dere tar vare på hverandre,
støtter hverandre,
dere har det godt med hverandre,
dere kan glede dere ofte:
over skoler og arbeidsplasser hvor dere tri-
ves,
over familie og venner.

Tenk på meg:

Gud ved en enkel kvinnes side.

Gud ved deres side.

Gud ved menneskenes side.

[Flagget legges ved siden av de andre gjenstandene og disse kan gjerne igjen tematiseres i forbønnen.]

FORSLAG TIL SALMER

Til å begynne med noe som spiller på årstiden: NoS 763 (Den blomstertid nå kommer), NoS 765 (No livnar det i lundar) eller, selv om det kan være i tideligste laget, Paul Gerhardts NoS 766 (I denne fagre sumars-tid).

Noe nasjonalt må nok være med, jeg holder meg til Garborg og Blix (NoS 738 – Gud signe Noregs land og NoS 739 – Gud signe vårt dyre fedreland); begge egner seg til avslutning.

Den som vil ta med handlingsperspektivet kan prøve seg på S97 116 (Du åpner døren for ditt rikes komme), men den er veldig dyster. Kan hende det er lettere med noen sanger fra Syng Håp (SH 64 – Gå ut og tjen din Gud, SH 76 – I livets navn og SH 95 – Hør det budskap som vi proklamerer).

NoS 943 (Måne og sol) er vel uansett med... ■

LITTERATUR

- Garborg, Arne, «Den 17de Mai», hentet fra: <http://www.dokpro.uio.no/litteratur/garborg/> (11.1.09)
- Garborg, Arne, «17de Mai 1881», hentet fra: <http://www.dokpro.uio.no/litteratur/garborg/> (11.1.09)
- Garborg, Arne, *Fjellbrev*, utgitt av Arne Dag Østigaard og med tegninger av Unni Lise Jonsmoen, Oslo 1985.
- Hvamstad, Per, «Ivar Mortensson Egnund og politiken», i: Stiftelsen Nordøsterdalsmuseet [Red.], *Årbok for Nord-Østerdalen 2007*, Tynset 2007, 105-112.
- Janssen, Claudia/Lamb, Regene, «Das Evangelium nach Lukas. Die Erniedrigten werden erhöht», i: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres [Red.], *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 513-526.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen*, BK XV/2, Neukirchen 1960.
- Mortensson-Egnund, Ivar, «Flaumen går», hentet fra: <http://www.aasentunet.no/default.asp?menu=1165&id=3015> (11.1.09)
- Müller, Susanna, «Maria/Marias Lobgesang», i: Jürgensen, Eva [Red.], *Frauen und Mädchen in der Bibel. Ein Vorlesebuch für Schule und Gemeinde*, Lahr-Kevelaer 1997, 235-238.
- Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Lukas*, NTD 3, Göttingen 1993.
- Walter, Nikolaus/Reinmuth, Eckart/Lampe, Peter, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, NTD 8/2, Göttingen 1998.
- Østigaard, Arne Dag, *Arne og Hulda på Kolbotnen*,

Atnbrua 1993.

Østigaard, Arne Dag, "Ivar Mortensson-Egnund 150 år", i: Stiftelsen Nordøsterdalsmuseet [Red.], *Årbok for Nord-Østerdalen 2007*, Tynset 2007, 57f.

NOTER

- 1 Cf. også Arne Garborgs *fellbrev* fra Kolbotnen 17.5.1894 hvor hele småbrukets dyrebesetning blir tatt som bildet for denne tids Norge: hønsene og kua er folket, geitene er embetsmennene, hunden er hæren og Arne Garborg selv er kapitalen: "Eg er kapitalen, eg. Ligg og sov og gjer ingenting, men berre tek og bruker til mine turvtur alt som dette stakkars folk avlar. Og så passar på at folket stend godt i band og ikkje fær meir fridom eller mat enn eg finn høveleg. [...] Men tenk om ku og geiter og høns og hund – og kanskje katten med, endå han er 'moderat', han – tenk om dei kom i prosesjon under ei fane med påskrift: Ned med kapitalen! Død over utbytterne! Og song opp Marseillaisen. [...] Jau-jau! Nei, folket gjer nok ingen revolusjon, stakkar. Eg kan nok stå opp og halda 17de mai for den skuld. Å ja. Det var øg ei tid, då me trudde på revolusjonen!" Se: Garborg (1985), 14.
- 2 Sal 127 er består av to visdomsord som er føyet

sammen. Gud er med og overskuer alt, både sorg og glede når en ny familie skal stiftes, en familie som blir velsignet med sønner. Nåtid og fremtid er avhengig av Gud. Et mulig skopus kunne sees i Joh 15, 5 – som ganske visst ikke springer ut av en nasjonalistisk tankegang. Cf.: Kraus, 858-861.

- 3 Til preteksten cf.: Walter/Reinmuth/Lampe, 94f. og Janssen/Lamb, 519f.
- 4 Ivar Mortensson-Egnund var "ein av Noregs mest allsidige åndsmenneske. Han var forfattar, journalist, teolog, granskar, omsettar, politikar og filosof. Og sjølv sagt målmann." (Arne Dag Østigaard) Og Per Hvamstad skriver: "Ivar Mortensson såg samvirke, og andre ulike fellesskap, som grunnpillaren i samfunnsutviklinga på bygdene. Med sine sterke interesser for norsk og europeisk historie, sette han ættesamfunnet, grenda og fellesskapet i sentrum, framfor enkeltpersonen. [...] Det er viktig for Mortensson at den som skal arbeide også skal eige produksjonsmidla. Kapitalist og arbeidar skal vera ein og same person." Se: Østigaard (2007), 57. og Hvamstad, 110. Cf. også: Østigaard (1993), 86f.

CARSTEN SCHUERHOFF er sokneprest i menighetene i Tynset, sokneprest@tynsetkirke.no

■ PÅSKETIDA

UT FRA SENTRUM

Kristi himmelfart, 21. mai 2009

Prekentekest: Luk 24,46-53. Lesetekster: Dan 7,13-14; Apg 2,32-36

■ LEIF BREMER

Vi er ved Jesu siste ord til disiplene i Lukasevangeliet. Jesus minner disiplene på hva han har sagt til dem tidligere og vi kjenner igjen evangelistens stil. Jesus er oppfyllelse og Lukasevangeliet er en fortsettelse av Skriftene, som Apostlenes gjerninger er en fortsettelse av evangeliet.

Jesu oppfyller Skriftenes løfter gjennom sin skjebne. I evangeliet Kristi himmelfartsdag blir disiplenes øyne åpnet på samme måte som det skjer med to av dem på vei til Emmaus.

I vår fortelling skjer det et skifte. Fra å ha fokus på profetiene om Messias gjelder det nå at evangeliet skal forkynnes for folkesla-

gene med startpunkt i Jerusalem.

Lukas deler med Matteus oppdraget om å gå ut til nasjonene med evangeliet og løftet om Guds kraft. Han deler med Johannes løftet om Ånd og referansene til syndenes tilgivelse. Det er derfor ikke tvil om at det ligger en felles tradisjon under disse fortellingene. Den grunnleggende felles kjernen er Jesu befaling til disiplene om å spre det glade budskap og løftet om Guds kraft.

Jesu og disiplene går til Betania hvor han ber om velsignelse og skilles fra dem. Til tross for at han blir borte, blir disiplene fylt av glede og vender tilbake til Jerusalem hvor de tilbringer tiden i tempelet med å lovprise Gud.

Dette er særstoff hos Lukas og refererer direkte til fortsettelsen i Apostlenes gjerninger som er boken om disiplenes gjerninger, til forskjell fra Lukasevangeliet som er boken om Jesu gjerninger. På denne måten kan Lukas' fortelling om Jesu «himmelfart» representere et klimaks og et avgjørende vendepunkt i Lukas' prosjekt om å skrive fortsettelsen av «det gamle testamentet».

Det som hos Lukas begynner i tempelet med den blinde Sakarja og hans lovsang slutter nå i tempelet med disipler som har fått sine øyne åpnet og deres glede. Jesu vei ender her. Her begynner kirkens vei fra den oppstandnes oppdrag om å bringe evangeliet ut til alle.

Hvis fortellingen om himmelfarten skal være relevant, kan den – som alt annet – tolkes. Kanskje kan det derfor også for oss finnes en mulighet til å se – og få glede og styrke som seende – av fortellingen om Jesus som forsvant. Blant alle tolkninger av Kristi himmelfart som tronstigning har jeg derfor et par ting jeg undrer meg over i dagens tekst.

Det første er hvorfor Lukas lot Jesus fare til himmelen fra Betania og ikke fra Jerusalem. Hvis dette er bokstavelig talt evangeliets høydepunkt skjer det utenfor sentrum, et stykke ut i periferien. Som bilde er det skjevt. Det er som om Apollo 11 skulle bli skutt ut fra nabobyen, eller for den saks skyld som om Oslo lå avsides.

Jeg tenker at Lukas vil vise meg at en desentralisering er nødvendig for å få øynene opp og finne gleden. Det kan gjelde både biografisk, geografisk, teologisk og psykologisk. Makten i oss og rundt oss skjelder av det som skjer utenfor sentrum. Gud er utenfor. Det som man ikke har kontroll over er alltid truende uansett hva det gjelder. Det

gjaldt jo også Jesu fødsel, som skjedde bortenfor sentrum og ute i periferien.

Kristi himmelfartsdag beveges vi ut fra sentrum og de kjente forventningene og fordommene til et annet sted. I sentrum mister vi overblikket, fra utkanten blir vi seende. Menneskelig talt kan vi tro det er motsatt. Men manges livserfaringer og troshistorier handler om at når de ble desstabilisert av en eller annen grunn ble deres øyne åpnet og de fant (igjen) gleden i livet. Kanskje er det fordi det skjer på bakgrunn av å forlate det kjente.

En av Picassos koner forteller i en bok om sin mormor. Hver dag gikk hun, gammel og trett, til kirkegården. Der satte hun seg ved den graven hvor hennes mann og tre av hennes barn lå. Hun sa ikke noe, men satt der bare med et smil og med et avklart ansiktsuttrykk. Barnebarnet, som da var 13-14 år, spurte henne en dag: «Mormor, hvorfor sitter du sånn?» Hun fikk til svar: «Det vil du en gang forstå. Den dagen kommer at du har gjennomgått mange lidelser, ditt hjerte er fylt av minner, du føler smerte over det som ikke lenger er, du oppdager at livet er kort, at det er en ganske liten stund, og så er det forbi. Når den innsikten har satt seg fast i ditt hjerte, vil du ikke mer leve bare for din egen skyld, men like meget for duften av en rose, for synet av en hest eller en hund, for lyden av rullende torden, for dem du er glad i. For da vil du vite at din tid er begrenset».

Det andre jeg tenker på er at disiplene ble glade av at Jesus ble borte for dem. Det er underlig siden vi gjerne blir triste av å bli forlatt og redde av å bli overlatt til oss selv. Det kan naturligvis også være at mange blir lettet og kjenner frihetens vind blåse av at noen dør eller forlater dem. Allikevel er det

underlig at Jesu avskjed vekker så stor glede hos disiplene. Nå må de klare seg selv. Nå ligger fremtiden hos dem. I det ligger det frykt – og glede. Fra det å følge etter til å stå på egne ben er det et stort steg. I denne bevegelsen skjer gleden og fødes lovsangen. Jeg minnes et gammelt haikudikt om fuglens vinger som åpner seg i flukten. Jesus var skriftenes oppfyllelse. Kristi himmelfartsdag blir disiplene (kirken) oppfyllelsen av Jesu ord om omvendelse og tilgivelse med kraft fra det høye. Man kan bli (grav) alvorlig av ansvar og lei seg av å bli forlatt. Hos Lukas er det annerledes.

Det avgjørende er at Jesus – i atskillelsen – velsigner disiplene. Avskjedens velsig-

nelse. Jeg tror mange kan kjenne seg igjen i det. Livet er ikke lett. Du står på egne bein. Du er kalt. Du er velsignet.

Gudstjenesten er slutt. Ta imot velsignelsen. Tjen Herren ... med glede. ■

FORSLAG TIL SALMER

- NoS 202
- S08 298 (dåp)
- S97 193 / S97 43 (evangelielesning)
- S08 69,
- S08 311 (nattverd)
- NoS 272

LEIF BREMER er sokneprest i Grønnåsen menighet, Tromsø, lei-olbr@online.no

■ PÅSKETIDA

«FRYKT IKKE, DU ER ALDRI FORLATT»

6. søndag etter påske, 24. mai 2009

Prekentekest: Joh 15,26-16,4a. Lesetekster: Hag 2,3-9; 1 Pet 4,7-11

■ ELISABETH THORSEN

KONTEKSTER

Sjette søndag etter påske er kirkeårets siste søndag før pinse. På den måten er vi i en overgangstid. I forlengelsen av påskens drama oppsummerer vi og forbereder oss på pinsetiden som ligger foran. Som femte søndag, har også den sjette søndagen et preg av bønn. Fra den gammelkirkelige introitus har femte søndag etter påske fått navnet *Rogate* («Be og dere skal få» – fra Joh 16,24). Mens sjette søndag har fått navnet *Exaudi* («Hør meg, Herre, når jeg roper!» – fra Salme 27,7). Mellom dem ligger Kristi himmelfart.

Prekenteeksten er også preget av overgangstid. Den er midt mellom tiden med

Jesus i verden og tiden da en annen/ noe annet skal være i verden i stedet, og bringe Gud nær. Den er mellom avskjed og komme. Både den gammeltestamentlige teksten og epistelteksten understreker mellomtidens utfordringer: Det gjelder å være sterk og frimodig, arbeidsom, sindig og nøktern. For mellomtiden er truende. Kollektbønnen henter opp det dualistiske motivet «oss versus verden». Verden vil ikke tåle oss, men stå i mot. Vi skal være tro, også under trengsel fra de andre.

Til sammen tegner gudstjenestetekstene et verdensbilde hvor bønn er nødvendig. Gjennom dem beskrives en tid hvor omdreiningpunktet er i ferd med å bli borte. En tid hvor motstandere truer. Hvor nyori-

entering må til. Hvor røtter må søkes. Hvor noen må stå fast.

Kollektbønnen og de tre tekstene sier dette på hver sin måte. De danner en enhet som sier det samme og noe forskjellig på en gang. Omtrent som et dikt som vil gjenta motivet med stadig utvidende forskjeller i sine linjer, for slik å utdype vår forståelse eller vårt syn på diktets objekt. Slik forberedes vi også sjette søndag etter påske på å ta i mot Guds nye skikkelse. Han som kalles «Talsmannen».

PREKENTEKSTEN

Prekenteeksten er andre del av Jesu avskjedstale til disiplene. Men mens vår tekst i kirkeåret brukes til å forberede pinsen, brukes den i evangeliet til å forberede disiplene på at de skal miste Jesus i påskens tunge hendelser. (Hos Johannes kommer teksten like før lidelseshistorien.) I vår del av avskjedstalen fokuseres:

- Jesus skal sende en annen fra Gud.
- Denne annen skal vitne om Jesus.
- Denne som skal komme kalles Talsmann og også sannhets Ånd.
- Både Ånden og disiplene har alltid vært hos Jesus. Begge skal vitne.
- Disiplene skal vite. Det at de vet, skal hjelpe dem å stå (ikke falle).
- Store prøvelser og forfølgelser skal komme.
- De som forfølger og slår i hjel, gjør dette fordi de verken kjenner Gud eller Jesus.

I SPENNET MELLOM TRADISJONSFORMIDLING OG LIVSFORTOLKNING

Som predikanter står vi i spenn mellom tradisjonsformidling og livsfortolkning. En

god preken evner begge deler. Hva i tradisjonen er relevant å formidle denne søndagen? Er det en søndag for et historisk-kritisk innblikk? Er det en tid for å snakke om ånd, paraklet og Den Hellige Ånd? Og på den annen side: Hva ved livet kan denne søndagen belyse? Er det tid for å snakke om fiendebilder? Tid for å snakke om livsoppgaver? Tid for å snakke om adskillelse, død og ensomhet? Tid for å snakke om kjærlighet?

Teksten har også et lag av visdom. Johannes skriver at parakleten og disiplene begge var hos ham fra begynnelsen av. Han skriver videre at det er derfor de begge kan vitne. Han skriver at disiplenes kunnskap om dette kan gjøre dem sterke når dagene er onde. Det ligger et lag av visdom i dette som korresponderer med en spiritualitet og en livserfaring på en gang. Kan man finne ord for dette i en preken? Hvordan kan en i så fall åpne for en tale om slik gudstillhørighet uten å miste bakkekontakten?

Det er noe poetisk over teksten. Den er som en vev med motiver fra skapelsesberetninger, profettekster og Jesusbiografien. Hva er det som veves? Hva er det som sies? Hva er det vi kan bringe videre til mennesker i vår egen tid?

...LIVSFORMIDLING OG TRADISJONSFORTOLKNING

En preken skal være en hendelse av tro. En troshendelse. En formidling av tro. En fortolkning av tradisjonen som virker styrkende på tro. Styrkende på livsmot. Styrkende på tillit.

I våre livs overgangstider, som i disiplenes dramatiske overgangstid rundt Jesu død, er det én ting som er aller viktigst å slå fast. Det er: «Frykt ikke! Du er aldri forlatt

av Gud!»

Gud elsket verden så høyt at han gav Jesus. (Jeg bruker den maskuline termen på Gud her fordi jeg forholder meg så tett til teksten og tradisjonen. Dette vil jeg gjerne problematisere en annen gang.) Jesus elsket menneskene så høyt at han ville passe på å gi dem gaver av livshjelp før han gikk tilbake til sin begynnelse – Gud. Nattverden er en slik gave. Parakleten/Ånden er en slik gave. Bevisstheten om vårt opphav fra begynnelsen hos Gud er en slik gave. Livsoppgavene om å være i dialog og fortelle, er en slik gave. Gudstjenesten er en slik gave.

Vår prekentekest forbereder lidelseshistorien i evangelieboken. I kirkeåret forbereder den pinsetiden. Denne dobbelte brukeren kan sette oss fri til å se sammenhenger mellom lidelse/adskillelse på den ene siden, og gaven av ånd, kraft og fellesskap på den annen. Tekstenes ulike kontekster kan gi en ramme som er vid nok til at folk kan tåle at det aller vanskeligste blir snakket om.

Ordene fra de andre tidene kan gjøre at vi kan si det dramatiske uten å skremme. Eller de kan hjelpe oss til å si det som er sant på en nådefylt måte.

«Herre, hør meg når jeg roper!» sang de i den gamle introitus på vår søndag. Søndagens tekster vil fortelle oss om menneskers rop. Den vil også fortelle om Guds svar. «Frykt ikke! Du er aldri forlatt. Ikke egentlig.» Å leve i dette er den beste forbedelsen i arbeidet for å kunne åpne seg for pinsens pust av liv. ■

FORSLAG TIL SALMER

- Inngang: NoS 208 Kom, hellig Ånd med skapermakt
- Offertorium: NoS 234 Jesus, du har brakt Guds rike
- Slutning: NoS 537 Guds kirkes grunnvoll ene

ELISABETH THORSEN er sokneprest i Oslo Domkirke, elisabeth.thorsen@oslo.kirken.no

FENGSELSLIV OG MENNESKEVERD

Harald Bekken (red.): Fengselsliv og menneskeverd:
tekster om skyld og sorg, soning og forsoning
Verbum 2008, 255 sider.



Fengselsliv og menneskeverd er en samling tekster som har sitt primære utspring i et etterutdanningskurs og studieprosjekt for fengselsprester som ble arrangert over en toårsperiode. Hovedtema for studieprosjektet var soning og forsoning, men flere av bidragene befinner seg også tematisk på siden eller fremstår mer som deskriptive fortellinger fra fengselet.

Boken har tre deler, og i den første delen er det innsatte i fengsel som kommer til ordet – enten direkte eller indirekte. Boka innledes med en fengselsprests litterære fremstilling av ei samtalegruppe med mannlige innsatte som gjennom fastetida leser og snakker om Jesu lidelseshistorie. Denne delen av boka har også med seg en sjelden dialog mellom en innsatt og en politimann om politiavhøret som form og metode, og som virkemiddel med forebyggende potensial.

I bokens andre del er det prestene som komme til orde med ulike refleksjoner om både liv og tanker fra innsiden av murene. Her reflekteres det omkring fengslens menigheter, kirkerom og bruk av tekster. Men også tema som sorg, skyld, forsoning og menneskeverd drøftes. Avslutningsvis gjengis minnetalen fra begravelsen etter en mann som ble drept, og som også selv hadde sonet en dom for drap.

Bokens tredje og siste del er en mer systematisk teologisk tilnærming til fenomenene skyld og sorg, soning og forsoning. Paul Leer-Salvesen skriver om sorgen over

det onde som en refleksjon etter i drapene i Baneheia. Han beskriver både kriminaljournalistikkens faser og allmennmenneskelige prosesser i forsøkene på å komme til rette med det ondes problem. Sorgen over det onde plasseres ikke bare hos ofrene eller det krenkede samfunn, men også hos gjerningspersoner. Han tar til orde for sorgbearbeiding som en måte å møte det onde på. Jan Olav Henriksen gjør videre en analyse av fenomenene forsoning og tilgivelse, og sammenhengen dem i mellom. Han tar i den forbindelse også i bruk andre teologiske refleksjoner over emnet fra dette årtusen. Boka avsluttes med at fengselsprest Harald Bekkens reflekterer over skyld og forsvarsstrategier. Hans stiller spørsmål ved om forsvarere spiller en rolle når varetekstfengslede som går fra erkjennelse av skyld til mer taktiske overveielser, og om slike forsvarerstrategier eventuelt er med å svekke menneskers behov for å erkjenne skyld og ta et oppgjør med seg selv.

For å begynne bakerst, er det ikke den siste delen som gjør boka ekstraordinær. Disse drøftingene er interessante og viktige, men både forfatterne og de faglige perspektivene kunne like gjerne stått på trykk andre steder, for eksempel i lærebøker for teologer, jurister eller journalister.

Jeg vil heller si at det sjeldne og unike ved boka er at et knippe erfarne prester gir et glimt fra sin arbeidshverdag og deler kloke refleksjoner fra en virkelighet som mange av oss ikke har innsyn i eller erfaring fra.

Boka er ikke en innføring i fengselslivets menneskeverd – til det er den for fragmentarisk, i tillegg til at fengselsprestene er den eneste ansattegruppa som kommer til orde. Når det er sagt tror jeg heller ikke det har vært intensjonen med boka.

I stedet bidrar boka til å nyansere stereotyper oppfatninger av innsatte i norske fengsel, blant annet ved å vise at skyld og sorg er viktige temaer også, eller kanskje særlig, blant fangebefolkningen. Løgstrup ligger som et bakteppe for mye av makt- og menneskesynet i boka. Og hele veien fastholdes menneskeverdet og skillet mellom mennesket og handlingene som en viktig forutsetning. I så måte illustrerer Odd-Cato Kristiansen minnetale i Lennarts begravelse teorien omsatt i praksis.

Et av bokas mest spennende bidrag syns jeg er samtalegruppa fra fastetida. Riktignok er den fiktiv, men den bærer likevel i seg mange års erfaring gjort av en prest i nettopp denne konteksten, med nettopp slike grupper om nettopp dette tema. Karikert eller ikke gir den innsyn i en dybde blant innsatte som sjelden kommer til uttrykk gjennom medias fangeportretter, fremstillinger av Norges farligste fanger eller referater fra rettssalene. Her åpenbares sårbarhet og slitne livserfaringer i tett tilknytning til ære, gjengkultur og kriminelle erfaringer. Som kontekstuell teologi gir dette helt nye perspektiver på faste og påske som er anbefalelsesverdig for alle prester i forkant av nærmeste fastetid.

Flere av bidragsyterne tar til orde for dialog eller respektfylte samtaler som verktøy for å bryte negative mønster. Her tror jeg fengselsprestene har mye erfaring fra ekstremisituasjoner som har stor overføringsverdi også til livet på utsiden av fengselet.

Den innsatte og politimannen i bokas første del tar selv til orde for nettopp respektfull dialog som metode. Men jeg vil også løfte frem Terje Aulis kapittel om samtalen som redskap til å legge en trussel død som et annen veldig interessant bidrag i boka. Dette innspillet skulle jeg svært gjerne hørt både innsatte og betjenter respondere på.

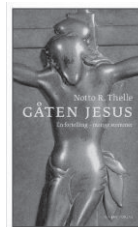
Noe av boka bærer kanskje preg av å være skrevet for å fullføre et etterutdanningskurs. Det er ingen fagbok, men nettopp derfor tenker jeg den er interessant også utenfor fengslene og utenfor fagmiljøene. Jeg har allerede nevnt både journalister, jurister og teologer, samtidig som jeg har anbefalt første kapittel for dem som skal jobbe med fastetid og påske. Denne samme delen tror jeg dessuten er interessant for mange som driver samtale- eller bibelgrupper. Samtidig burde mange av bidragene vært pensum på både Fengsels- og Politihøyskolen, eller for dem som i det hele tatt har noe med denne delen av virkeligheten å gjøre.

Fengselsliv og menneskeverd ble utgitt samme år som vi fikk ny Stortingsmelding om kriminalomsorgen, og samme år som Poppe med filmen *de uSYNLIGE* igangsatte mange samtaler om temaer i skjæringspunktet skyld, tilgivelse og forsoning – ikke bare om ekstremtilfellene, men også med erfaringer fra det alminnelige liv. Selv om boka ikke gir svarene, kan den med sin reflekterte praksis, kvalifiserte synseri og faglighet bidra til å forlenge disse samtalerne fordi den gir tilgang til et knippe stemmer og fortellinger som vi vanligvis ikke får høre. ■

OMTALT AV KJERSTI ØSTLAND TVEIT, kapellan i Torshov, Oslo, kjersti.ostland.tveit@oslo.kirken.no

KRITISK OG MED INNLEVELSE

Notto R. Thelle: *Gåten Jesus. Én fortelling – mange stemmer*
Oriens Forlag (utkommer 2009)



Notto R. Thelles nye bok tar opp tråden fra hans tidligere utgivelser, hvor hans varemærke er det fintfølede, meditative og kunnskapsrike. Han har nådd en bred leserkrets, både i og utenfor kirkene, og selv om denne boken tydelig dveler ved den kristne fortelling, inviterer og inkluderer den mer enn forutsetter bakgrunnskunnskap og felles ståsted. Prosjektet hans er å kombinere innlevelse i gåten Jesus med en kritisk lesning av de bibelske tekstene, noe han mener tvinger seg frem i møte med populærkulturens juks, hvor Jesumysterier og Da Vinci-koder får fritt spillerom.

Det er kombinasjonen mellom det personlige, det faglige, det østlige og interessen for kultur jeg synes er så finstemt i denne boken. Leseren ledes fra side til side av en stemme som vil noe, som vil ha oss med på en tanke, en motsetning, en ny vri. Forfatteren øser av mange dype kilder for å få frem sine poeng. Gjengivelse av poesi og litteratur, samt lengre tekstpartier som gir innblikk i tanker Thelle ble kjent med den tiden han bodde i Japan, gir boken en horisont som kan mangle i mange nyere norske utgivelser. Det er også den nære og dype undringen, over hudens og kroppens språk, relasjonene, menneskene, Jesu liv, hans venner og familie som treffer meg.

Thelle har lest bibeltekstene godt og mange ganger, og han har sett viktige ting som han formidler med innlevelse. De fleste av bokens kapitler knyttes til den tiden

i kirkeåret som spenner fra fastetid over påske og pinse. Han strekker seg utover sitt eget fagfelt, men balanserer for det meste fint og gjør det med ydmykhet. Det er de mange fortellingene som lever side om side som fascinerer. *Gåten Jesus* henger også sammen med alle de menneskene som var nær Jesus. Ofte stopper Thelle opp på uventede steder og ser ting fra en ny vinkel. Han retter blikket mot de fem kvinnene i Jesu slektstavle (Matt 1,1-17). Hvem er de og hva signaliserer de? Hvem er Maria, Jesu mor? Hva slags mann er egentlig Josef? Hva vet vi om Maria Magdalena og hennes forhold til Jesus? Hvem var Judas? Hvem er vår tids Lasarus?

Thelle spør og han leter etter svar. Han dveler ved historiens tekster og bærer dem med seg over i vår tid, i samtale med nyere bibelforskning og basert på et ønske om å finne sannhet og forstå. Boken passer for alle som søker mening i skjæringspunktet mellom hverdagens eksistensielle spørsmål og bibelens kilder. ■

OMTALT AV MARIANNE BJELLAND
KARTZOW, forsker ved Det teologiske fakultet
m.b.kartzow@teologi.uio.no

Etter- og videreutdanning for prester, søknadsfrist 15. mars 2009

Arbeidsveilederutdanning (AVU) 2009 – 2012

Gir kompetanse til å søke om godkjenning som arbeidsveileder. Stor vekt på praksis, i tillegg litteraturstudium, undervisning og oppgave.

TF/PTS med Fagråd for ABV - 60 stp/ 6 semestre

Gud i storby

Tilbyr fordjuping når det gjeld viktige temafelt i forhold til utvikling av ein sakssvarande teologi i og for storbyen.

TF/PTS - 10 stp/2 semestre

Gudstjenestereform i praksis

Tar opp temaer som er aktualisert gjennom gudstjenestereformen. Samtidig vil deltakerne få viktige roller i det lokale innføringsarbeidet.

MF - 10+10 stp/2+2 semestre

Kjønn og samliv

Belyser ekteskap og samliv historisk og teologisk; kjønn/ seksualitet som statiske og dynamiske begrep; skriftbruk; familien i endring.

TF med Presteforeningens fagutvalg for kjønn og likestilling (FAKL)
10 stp/1 semester

Menighetsutvikling i folkekirken

Innføring i premisser og metoder for menighetsutvikling i norsk kontekst. Dyktiggjøre til å legge til rette for menighetsutviklende prosesser.

MF. 20 stp/3 semestre

Pastoralklinisk utdanning (PKU) – 2 kurs

Sjelesorgfaglig prosesslæring via praksis, refleksjon, teori og veiledning. En vesentlig del av utdanningen er utøvende (klinisk) tjeneste.

MF med godkjente kurssteder og Fagråd for sjelesorg
20 stp/11 uker eller utvidet tidsramme

Svensk/norsk videreutdanning i sjelesorg

Utvikle sjelesørgeidentitet ved økt kunnskap, ferdighetstrening, personlig bearbeiding og åndelig fordypning.

MF med Institutt for Sjelesorg Modum og St Lukasstiftelsen
20 stp/4 semestre

Mer info: www.prest.no/kurs