



B

NORGE P.P. PORTO BETALT

RETURADRESSE

Det praktisk-teologiske seminar
Postboks 1075 Blindern
0316 Oslo

LEGEMETS OPPSTANDELSE

MARIUS TIMMANN MJAALAND

ANGSTEN OG HUSET

ÅSTE DOKKA

TOM TRO OG SAKRAMENTALT NÆRVÆR

LEIF BREMER

LA OSS BE!

SVEN OPPEGAARD

KOM, LA OSS GJØRE OPP VÅR SAK!

RANNFRID THELLE

ANGSTEN OG SANNHETEN

TOR EVEN FOUIGNER

PÅSKENATT TIL 5. SØNDAG ETTER PÅSKE

NORSKE KIRKELIV

2

Påsenatt til 5. søndag etter påske

2 2010

Nytt norsk kirkeblad blir utgitt av
Det praktisk-teologiske seminar

Redaksjon

Andreas Hilmo Grandy-Teig, Grete
Hauge og Sven Thore Kloster
Redaksjonssekretær
Anne Katrine Westbye
Ansvarlig redaktør Sivert Angel

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/

Grafisk design Andreas Hilmo Grandy-Teig
Sats Anne Katrine Westbye
Trykk Bedriftstrykkeriet AS

Satt med Minion Pro 10,6 / 13,5 pkt
Trykt på 170 / 100 gr CyclusPrint
100% resirkulert papir

ISSN 0800-1642



Innhold

LEDER

Kontekstuell teologi |

Legemets oppstandelse

Marius Timmann Mjåland 4

NNK SPØR:

Tror du på legemets oppstandelse? | 3

1. SØNDAG ETTER PÅSKE

Tom tro og sakramentalt nærvær
Leif Bremer 15

3. SØNDAG ETTER PÅSKE

Angsten og sannheten
Tor Even Fougner 17

3. SØNDAG ETTER PÅSKE

Angsten og huset
Åste Dokka 19

4. SØNDAG ETTER PÅSKE

Kom, la oss gjøre opp vår sakk
Rannfrid Thelle 22

5. SØNDAG ETTER PÅSKE

La oss bel
Sven Oppegaard 25

GYRIDS HJØRNE

Teologi etter stormen 28

LEDER

KONTEKSTU- ELLTEOLOGI

– mer enn bare stedegengjøring

«Kontekstuell teologi» har blitt et moteord. Flere og høyst ulike miljøer i kirka er opptatt av å bedrive det de kaller kontekstuell teologi – ordet er ikke lenger forbeholdt radikale frigjøringssteologer. Det er bra at kontekstuell teologi er tatt inn i varmen, men har man egentlig en felles forståelse av dette begrepet, eller snakker man forbi hverandre? De teologiske praksisene som betegnes som kontekstuelle er i alle fall svært forskjellige: Noen snakker om tilpasning eller oversetting til vår tid, andre snakker om å ta samtidens erfaringer på alvor, andre igjen om å være delkonstituert av fattige og marginaliserte, mens gudstjenestereformen snakker om stedegengjøring. Hva menes egentlig med kontekstuell teologi?

I en del sammenhenger brukes begrepet utelukkende om den øvelsen som ofte kalles inkulturasjon: Å tilpasse forkynnelsen til en bestemt kulturell kontekst ved å aktivt benytte seg av uttrykk og tankeforestillinger fra denne. Med andre ord: kontekstualisering blir oversetting. Den milde formen for slik inkulturasjon er den hvor landshøvdingen blir fylkesmann og denarer blir kroner. Denne tilnærmingen har fått den treffende betegnelsen «bunadskontekstualitet». Det er med andre ord den samme teksten vi møter, men karakterene i den har på seg norske klær.

En litt mer aktualitetssøkende – og teologisk mer interessant – form for inkulturasjon er den hvor den barmhjertige samaritanen er en muslim eller røveren på korset narkoman. Oversettingen blir radikalt mer idiomatisk enn den førstnevnte milde formen. Man søker å oversette den gamle tekstens paradigmatisk budskap og sak. Det gir fint lite mening å vaske føtter i dag – det er det grensesprengende ved handlingen som må oversettes.

I gudstjenestereformen som pågår i Den norske kirke er «stedegen-

gjøring» lansert som ett av de tre styrende reformprinsippene. Det er et ønske om at det på hvert sted i Norge skal utvikles særegne gudstjenester som er aktuelle og som folk på det respektive stedet kjenner seg igjen i. Kontekstuell teologi uttrykt på denne måten kan gi inntrykk av at kirkelandskapet på nasjonalt plan i Norge er heterogent, mens det på lokalplan er homogent. Det stemmer jo ikke, og det er derfor ikke helt lett å forstå hvordan en stedefegen gudstjeneste eller teologi faktisk ser ut. Kanskje det er et forsøk på å gi bunadskontekstualiteten en geografisk avgrensning? For eksempel en ryfylkebunadskontekstualitet å la «Gud er større enn Suldalsfjellene».

En siste type kontekstuell teologi som skal nevnes her (for det finnes sikkert flere), er den som ikke nøyer seg med kun å la fortolkerens og tekstens kontekster møtes, men som også gir førstnevnte kontekst (fortolkerens) normativitet: Menneskers erfaringer i dag får tale med og mot bibelteksten, og det er ikke alltid at bibelteksten får det siste ordet. En slik måte å bedrive kontekstuell teologi på får to viktige konsekvenser: For det første tydeliggjør den at all teologi er situert. Forskjellige mennesker stiller forskjellige spørsmål til en tekst og finner forskjellige svar. Dermed relativiseres også de teologiske svarene – både dagens svar og gårsdagens. For det andre fordrer denne typen kontekstuell teologi en etisk kritikk av så vel tekstens som fortolkerens kontekster.

Etisk kritikk av teksten skjer ved at tekstens horisont får bryne seg mot erfaringer og idealer fra for eksempel mennesker som har demokrati, menneskerettigheter og likestilling som tunge komponenter i sitt verdensyn. Etiske normer, som ofte selv har sprunget ut av de bibelske tekstene, korrigerer tekstene, som igjen korrigerer de etiske normene. Man gjør med teksten som Jakob gjorde med engelen: Kjemper og sier – jeg slipper deg ikke før du velsigner meg. Og de tekstene som det er umulig å vri noe evangelium ut av, tar man et oppgjør med.

Men også fortolkerens egen kontekst underlegges kritikk ved denne typen kontekstuell teologi. Når man gir fortolkerens erfaringer normativitet, må man jo også spørre seg hvilke erfaringer eller hvilke kontekster man skal lytte til. Som kjent finnes det svært mange ulike typer erfaringer. Frigjøringsteologer vil hevde at man er etisk forpliktet til å gi fattiges eller undertryktes kontekster et epistemologisk fortrinn i møte med teksten. Det betyr ikke at noen grupper leser Bibelen bedre enn andre, men at noen lesemåter er bedre enn andre. I Sør-Afrika har for eksempel over 20 % HIV/Aids, og sykdommen spiller derfor en vesentlig rolle i mye sørafrikansk teologi (det er noe stedeget ved

det!). Det betyr ikke at kun HIV-positive kan bedrive teologi, men det betyr at det er svært krevende å bedrive teologi uten å ta den ufattelige lidelsen som HIV/Aids er inn over seg og lytte til de eksistensielle og teologiske spørsmålene fra de som er berørt.

Kontekstuell teologi i denne tredje betydningen utfordrer interessant nok ulike leirer i folkekirka vår. Etisk kritikk av tekstens horisont bør utfordre de som har en hang til å ignorere egne erfaringer og blindt godta tekstens horisont (eller det som oftest egentlig er tidligere tiders fortolkninger av teksten). De ender dessverre i realiteten opp med å gi Gud skylda for at ikke kvinner kan være prester eller homofile få leve i forpliktende ekteskap – noe som er dårlig gjort mot så vel Gud som menneskene det angår. På den andre siden bør en etisk kritikk av fortolkerens horisont utfordre den delen av folkekirkeligheten som litt for behagelig begrenser teologi til uforpliktende høytidsfeiring. For er det ikke en tendens, i våre stedeagne norske gudstjenester, til å overhøre de teologiske og eksistensielle spørsmålene fra folkene i Angola eller Aserbajdsjan – fattige land hvis oljerikdommer er med å fylle opp den norske pensjonskassa?

Som sagt ønskes den kirkelige iveren etter kontekstuell teologi velkommen. Det er umulig å ta patent på et begrep og si at det skal bety det og ikke det. Men siden kontekstuell teologi brukes på så ulikt vis kunne man kan i det minste be folk som bruker begrepet forklare hva de mener. Det kunne være oppklarende – forhåpentligvis for alle parter.

Sven Thore Kloster

LEGEMETS OPPSTANDELSE

MARIUS TIMMANN MJAALAND

Filosof og teolog, forsker ved Universitetet i Oslo
m.g.mjaaland@teologi.uio.no

Hvor er de døde? Det er spørsmålet. Hvor er de, hvis de er. Det er uroen. Hvis de er. For egentlig er de vel ikke – hvis de er døde? I det minste hvis død er ikke-eksistens. Spørsmålet lyder abstrakt, men det er snarere tvert imot: Døden er noe av det mest konkrete vi støter på i livet. Er den ikke konkret, så er det fordi vi har abstrahert fra døden; fra dødens virkelighet. For øyeblikket gjelder det å vinne tilbake dødens konkretisering for samtidig å gjenopplage livets. Vi har nemlig vennet oss til et moderne faktum: at det ikke fins noen ytre virkelighet. Men døden er, hver gang, en påminnelse om at så ikke er tilfelle. Begravelsen er et av stedene der dette kommer til uttrykk, dersom det kommer til uttrykk, dersom døden ikke allerede er fullstendig internalisert i liturgien. Jeg vil likefullt fastholde at døden er et tilfelle av ytre virkelighet. Døden er en ytre død. Kroppens død. Og alle religiøse eller litterære eller underbevisste drømmer om det motsatte er ren fiksjon.

La oss altså begynne med døden, og stadig vende tilbake til døden. For vi kommer ikke utenom døden dersom vi skal komme nærmere et mysterium og et – omstridt – faktum: legemets oppstandelse. Hva vi tenker om døden og om de døde er tett vevd sammen med hva vi tenker om livet. Når vi derfor fortrenger døden, slik vi unektelig gjør i vår tid i vår del av verden, så fortrenger vi samtidig livet. Vi fortrenger døden ved å holde den skjult, ved å forsøke å glemme. Vi fortrenger døden ved å plassere den på et sykehus eller innerst i en korridor, nede i kjelleren på patologen. Vi fortrenger døden ved å snakke lavt eller tie helt. Vi fortrenger døden ved å betrakte den som fiksjon, ved å lese krimlitteratur til påske og se et titalls eller flere hundre drap i uken på fjernsynet. Gjør vi alt dette, som unektelig er ganske typisk for det samfunnet vi lever i, så bekrefter vi at vi er opptatt av døden, men samtidig fortrenger vi dens virkelighet. Dens kroppslighet. Dens dødelighet.

Det er kanskje helt elementært, men det må likevel nevnes at det er en sammenheng mellom alt dette abstrakte, alle disse omskrivingene av døden, og et abstrakt forhold til livet. En omskrivning av livet til følelser, til observasjoner og perspektiver. Til en abstrakt

psykologisk fiksjon, tilbakeført til traumer og lykke fra tidlig barndom. Ikke til skyld, men til «skyldfølelser», ikke til skam men til «skamfølelser». Skyldfølelse er en følt internalisering av skyld. Skyld, derimot, er uttrykk for et forhold til en annen, til et utenfor.

Døden er ikke omstridt, i og for seg. Den er snarere noe man tar til etterretning. Jeg lever og jeg dør, annerledes kan det ikke være. Men legemets oppstandelse. Det er motstanden. Det er opprøret mot dødeligheten. Opprøret, men også bekreftelsen av den. Den må nemlig være begge deler – det siste først – for ellers er den ingen av delene. Ikke sjelens oppstandelse, ikke sjelens u dødelighet, men legemets oppstandelse. Det dødelige legemets oppstandelse. Det døde legemets oppstandelse.

Helt fra kirkenes spede begynnelse var det dette som var anfeltelsen. At Jesus skulle være stått opp fra de døde, var nå én sak. Det er ikke uvanlig, verken da eller nå, at de døde lever videre som ånder. At de hjem søker sine barn. At de tilbys, hedres eller dyrkes. Men at kroppen skulle være gjenoppstått, den pinte og plagede kroppen til en politisk og religiøs martyr, det var anstøtelig. Det var umulig bare å godta, selvfølgelig. Umulig å tro.

Skal vi være ærlige, så må vi kanskje innrømme at tanken har streift noen hver av oss: Historien lyder jo ganske fantastisk. Ganske usannsynlig. At en mann er stått opp fra de døde. Om ikke disse første kristne, entusiastiske som de var, har innbilt seg noe, eller opplevd dette merkelige de opplevde så intenst at de til sist trodde på det? Tanken har i hvert fall streift meg. Det har streift meg at de kanskje ganske enkelt ikke ville godta døden. For døden kan unektelig være vanskelig å godta. Så har de sett noen tegn. De har opplevd noe merkelig. De har gitt etter for denne forventningen om å møte den de kjenner, som har gjort et så uutslettelig inntrykk.

Akkurat dette har jeg opplevd selv, og jeg tror ikke det er uvanlig. Et menneske jeg satte svært høyt døde og jeg gråt sammenhengende en lang natt. Jeg mediterte, merkelig nok, over skrifstedet «la de døde begrave de døde – kom så du og følg meg». Men så, noen dager senere, var det som om jeg møtte vedkommende. I en kirke. Han kom imot meg. Og det var svært virkelig. Et øyeblikk. Og så var det uvirkelig igjen. Det er vanskelig å skille i en slik situasjon, mellom virkelig og uvirkelig. Mellom inntrykk og uttrykk.

Noe annet var det å sitte ved liket. Det er noe håndfast ved liket. En rører ved huden og kjenner kulden, den merkelige valne følelsen av frossen hud, stiv over pannen. Trekkene som er kjente og nettopp da, i døden, så fremmede. Uttrykksfullt uttrykksløse. Det er dette ytre faktum som en ikke kommer bort fra, som en ikke kan og ikke skal bortforklare. Det er legemets død. Og likevel: Denne forventningen om at han brått skal reise seg, at han skal bevege på øynene. Men han gjør det ikke. Han er og blir død.

I en på mange måter overveldende bok som har satt det litterære Norge på hodet er det noen passasjer som skjærer gjennom strømmen av ord. Det er de spredte møtene med døden i først bind av Knausgårds «Min kamp». Jeg kan ikke unngå å sitere noen avsnitt. Det har vært gjort forsøk på å forstå hele boken som en religiøs kamp, men dette er forsøk som har kastet lite lys over boken. Knausgårds betraktninger om internalisering av kunst og religion,

derimot, kaster et skarpt lys over hvordan vi forholder oss til døden:

[K]unsten har blitt publikum selv, måten de reagerer på, det avisene skriver om den; kunstneren en som spiller. Slik er det. Kunsten har ikke noe utenfor, vitenskapen har ikke noe utenfor, religionen har ikke noe utenfor. Vår verden er sluttet om seg selv, sluttet om oss, og det finnes ikke lenger noen vei ut av den. De som i denne situasjonen roper på mer ånd, mer åndelighet, har ikke forstått noen ting, for det som er problemet, er at det åndelige har overtatt det hele. Alt har blitt ånd, selv kroppene våre, de er ikke kroppar lenger, men idéer om kroppar, noe som befinner seg i himmelen av bilder og forestillinger i oss og over oss, hvor en stadig større del av våre liv blir levd. Grensene mot det som ikke taler til oss, det ubegripelige, har blitt opphevet. Vi forstår alt, og det gjør vi fordi vi har gjort alt om til oss selv (1).

Sitatet taler for seg selv, og det taler godt, ikke minst om sammenhengen mellom kunst, vitenskap og religion, men la meg likevel kort legge til at «mer» materialitet i denne situasjonen som Knausgård beskriver ville være like misforstått som «mer» ånd. Det er ikke for lite materialitet eller materialisme i den verden vi omgir oss med, tvert imot, men det er forholdet mellom ånd og materie som er fordreid, forfået, forfalt. Ånd er ikke ånd med mindre den også gjennomtrenger materien, med mindre den er kropp og viser seg som kropp og slutter å abstrahere fra det kroppslige. Dersom denne forbindelsen først er løst, slik den er når alt er «indenliggjort», da er det selvfølgelig fatalt å rope på mer ånd. Det er som å dytte mat inn i en bulimiker.

Når det ikke fins noe utenfor, dreier alt seg om oss, oss selv. Dette dreier seg også om teologiens fokus og arkitektur: Teologien er til enhver tid gjenstand for tilpassing og modernisering for å svare til et moderne virkelighetsbilde, kjønnsstrukturer, politiske strukturer, osv. Teologi er politikk og politisk ladet i ethvert henseende. Det er i og for seg ikke noe nytt: teologi har alltid vært politisk og politikkten har overtatt teologiske fortolkninger av makt, suverenitet og avgjørelse, men spørsmålet er om det fins noen kritisk vurdering av kriteriene for slike endringer. Det nye er at teologien nærmest uten motforestillinger reformeres og deformeres ut fra politiske kriterier – samt ut fra drømmer og fiksjoner om hvordan virkeligheten «burde» være. Teologien har blitt de gode ønsters myldreplass.

Derfor er det for eksempel i vår kirke blitt vanskelig å bruke betegnelsen «herre» om noe som helst – og hvis man bruker det, nærmest som et uunngåelig onde – ikke bare i teologien, men også i fromhetslivet, i liturgien. Det er tre grunner til dette: For det første at navnet «herre» befester en patriarkalsk struktur og dernest at det underbygger tidligere maktstrukturer. At det har vært helt nødvendig for kirken å revurdere både de overtatte kjønnsstrukturerne og maktforståelsen kan det neppe være tvil om. Kjønns- og maktkritikk er av gode grunner gått inn som korrigerende fokus i teologisk antropologi. Men når reformen i disse dager skal overføres direkte til liturgien, skjer det ved en merkelig forsinking og – i forhold til de utfordringer vi nå står overfor – totalt malplassert tidsforskyvning. Reformen må nemlig

sees i direkte sammenheng med den tredje og viktigste grunnen til at betegnelsen «herre» bør forbyes: at den viser til en ytre virkelighet som vi ikke har kontroll over, som har makt over oss og ikke motsatt. Dette må for enhver pris unngås. Men unngår vi dette, for eksempel ved å avskaffe navnet Herre, så går vi samtidig glipp av den virkelighet, den ytre virkelighet, den makt, som navnet engang refererte til. Er det noe folk vil le av om hundre år, så er det neppe at man holdt fast ved navnet Herre, men at man fant det nødvendig å avskaffe det. For også døden er i denne forstand en herre over liv – og død: en ytre makt som vi ikke har kontroll over. Jeg mener det er nødvendig å fastholde dette at døden er en ytre virkelighet; at den er kroppslig, materiell. Men grensene mot det som ikke taler til oss, det ubegripelige, har blitt opphevet. Nettopp derfor er det interessant å se nærmere på hvordan døden bryter opp dette indre hegemoniet – ikke bare utenfra, men også innenfra.

Derfor er det også døden det dreier seg om, for det er i døden vi møter denne motsetningen på sitt krasseste, i det døde legemet. Og det er her døden bidrar til å avsløre livet, eller sette livets innadvendte åndelighet i relieff. La meg kort vende tilbake til Knausgård, som setter det i sammenheng med navnet «død» og navnets død:

For mens navnet når mennesket lever, refererer til kroppen, hvor den oppholder seg, hva den gjør, skiller navnet lag fra kroppen når den dør, og blir værende igjen hos de levende, som med navnet alltid mener den han var, aldri den han er nå, en kropp som ligger og råter et sted. Denne delen av døden, den som tilhører kroppen og er konkret, fysisk, materiell, den døden holdes skjult med en omhyggeighet så stor at den ligner en slags frenesi, og det virker, bare hør hvordan mennesker som uforvarende har vært vitne til dødsulykker eller drap, pleier å ordlegge seg. De sier alltid det samme, det var helt uvirkelig, selv om de mener det motsatte. Det var så virkelig. Men den virkeligheten lever vi ikke lenger i. For oss har alt blitt snudd på hodet, for oss er det virkelige uvirkelig, det uvirkelige virkelig. Og døden, døden er det siste store utenfor. Det er derfor den må holdes skjult (2).

Dette er med andre ord ikke bare en diskusjon om kunst og vitenskap og religion, det er en diskusjon om metafysikk og språk. Døden, som fortsatt er innenfor, er samtidig det store utenfor: i språket, i virkeligheten. Uvirkelig virkelig. En kan ta denne virkeligheten inn over seg ved å kjenne på det døde legemet, en virkelighet som en ikke kommer forbi. Det er sånn sett en sterk metafysisk erkjennelse i en flom av tårer, ikke fordi den er meta-fysisk, men fordi den er fysisk og åndelig, en kunne kanskje gå så langt som å kalle den «inkarnert». Enhver vil skjønne at temaet er mer omfattende enn det denne artikkelen kan romme – det dreier seg jo faktisk ikke bare om «det hele», men om hva som er essensen i dette «hele», om forholdet mellom liv og død, kropp og ånd, materie og abstraksjon, indre og ytre. Et av stedene der disse dilemmaene gjør seg gjeldende med full kraft, er i liturgien.

Begravelsesliturgien må forholde seg både til det uvirkelige og til det materielt virkelige ved døden. Liturgier er i vår kirke noe man «lager» med jevne mellomrom (utenkelig for en

ortodoks, for eksempel) og det gjør dem til et særdeles nyttig verktøy for alle som vil omforme virkeligheten, også dødens virkelighet. Dødens virkelighet kan fremstå som både brutal og uhyggelig, ikke minst for de etterlatte. Men nesten som en reaksjon mot dette uhyggelige har det nå kommet et motsatt fokus: også det uhyggelige ved døden vil en forsøke å gjøre hyggelig, i hvert fall litt hyggeligere. Liturgien veksler mellom fokus på de sørgende og den døde. Det er en krevende balansegang og jeg er ikke sikker på om liturgien lykkes.

Om en vil slutte fred med døden, kan det være nødvendig å holde den litt på avstand. Samtidig er kristen tro på en helt egenartet måte vevet sammen med døden, i Jesus Kristus. Det er forstyrrende, på et vis. Forvirrende. I Jesus blir døden forvandlet fra den siste fiende til livets mulighet, fra en ren utgang til en overgang. Men døden er fortsatt en grense, en avgjørende grense. Og selv vissheten gir ikke slipp på uvissheten.

Dersom liturgien, dersom begravelsen i sin helhet, bidrar til en inderliggjøring av døden, vil den miste oppstandelsens kraft. Det vil nok gjøre døden litt lettere å håndtere, litt lettere å kontrollere. Den vil verken minne om noe urovekkende (kroppens død, dommens uvisshet) eller på andre måter virke støtende. Ikke engang oppstandelsen blir en forstyrrende tanke. Til enhver tid finner det sted en åndeliggjøring av døden i form av vakre metaforer. Metaforer som antagelig gjør det litt lettere for de sørgende å forholde seg til døden. Og få kan vel ha noe ondt å si om akkurat det. Er det ikke derfor kirken er til, for at sorgen skal bli litt lettere? Det er tungt nok ellers, livet.

Metaforisering av språket er i det hele tatt en av de viktigste strategier vi har for å inderliggjøre språket, noe Hegel peker på i «Encyklopædien» (§§451-58) (3). Metaforen bidrar på samme tid til en forsoning, en tilegnelse og en inderliggjøring. Dermed oppheves nok en gang det ytre, det legemlige. Men med de beste intensjoner: Det skjer primært med henblikk på de etterlatte.

Det er mange aspekter ved det liturgiske språket, ved hva som faktisk skjer når man «langer» liturgier, som kunne vært diskutert med henblikk på hva liturgien sier om døden, om dødens virkelighet eller uvirkelighet, dødens poesi og det urovekkende. Antagelig har dette vært grundig diskutert under utformingen – selv om en iblant kan ta seg i å tvile. Men idet denne liturgien skal presenteres for utenforstående, slik det gjøres på Den norske kirkes nettsider, er det følelsene som står i fokus: «Dei fleste knyter sterke, men ofte ulike kjensler til møtet med døden. Likevel vil mange ha ønske om å ta avskil og til å ta fram minne enten for å gjøre egne liv rikare – eller å avslutte ei historie.» (4) Presentasjonen sier mye om hvilken retning begravelsen dras i: mot internalisering og åndeliggjøring av døden, og gjerne løst fra den vanskelige legemet. Enkelte vil nok være glade for at det er slik.

En tilsvarende tendens mht. metaforisering og forenkling, samt oppmykning av kjønns- og maktstrukturer, finner sted i salmene, i høymesseliturgien, i de fleste andre liturgier. Det er ikke overraskende, men verdt å merke seg, at måten en forholder seg til døden på (for- trengning, metaforisering, inderliggjøring, vekt på følelse og ånd) gjelder også for måten en forholder seg til Gud på, det vil si måten «Gud» omformes på i det liturgiske språket, for da

å holde oss til det. Derfor er nok begravelsessiturgien kanskje den mest interessante av dem alle. Her møter vi definitivt et utenfor: Døden. Og dette settes i forhold til et annet utenfor: Gud.

Spørsmålet er: Skal det forbli utenfor, skal det forbli fremmed, eller skal vi forsøke å trekke det litt nærmere, for eksempel gjennom bruk av pathos og omskrivninger?

Det fremmede og det nære trenger slett ikke å utelukke hverandre, men fokuset på forenkling og «stedegjøring» i forslaget til ny høymesseliturgi begrunnes påfallende nok med at gjenkjennelse gir liturgien «en dyper mening og gir mer utbytte» (5). I eldre liturgier ligger det nedfelt en bevisst avstand til dette utenfor, enten det er døden eller Gud. I nyere liturgiske utkast, der det oppfordres til å lage nye, lokale gudstjenestevarianter, er det et overordnet mål å minske denne avstanden, gjøre hele gudstjenesten mer nær, mer fortrolig.

Selv om gjenkjennelse kan være viktig nok, er neppe møtet med det fremmede mindre viktig enn før. Jeg kan derfor vanskelig se at det er et mål i seg selv å minske avstanden, uten at også det motsatte skjer. Det er avstanden som åpner et rom for tilbedelse.

Vender vi tilbake til begravelsen, så er jeg ikke i tvil om at en tilsvarende fortrolighet – med døden og med Gud – vil være malplassert i forhold til de etterlatte. Det vil si, de etterlattes «behov» forveksles da med hva de ønsker å høre. Og i forhold til det vi med et visst forbehold kan kalle en klassisk kristen forståelse av døden – og de døde – er det ganske sikkert en forenkling. Det fremmede ved døden, det urovekkende og uvisse, er et premiss som gir den andre talen om døden, det fortroingsfulle og forventningsfulle, en mening. Tar en bort den fundamentale spenningen som ligger til grunn for dette, blir det enda et forsøk på å unnvike og fortrenge døden. Dødens virkelighet erstattes med nærhet og trøst. Tomrommet fylles.

Men hva så med de dodes oppstandelse? Hva med legemets oppstandelse? Budskapet om legemets oppstandelse er etter sin karakter ikke universelt, det er partikulært. Legemet er nettopp dette partikulære, det tilfeldige om man vil, ved hvert enkelt menneske. Men dette materielle er i mennesket på en merkelig måte fylt av liv, av pust, av ånd. Og mye av det som er skrevet de siste 3-4000 år innen filosofi og litteratur, teologi og liturgi, er skrevet i undring over dette enestående, slik det ser ut for oss i det minste, at mennesket er kropp og ånd, en pust som fyller dette legemet med liv.

Men døden er grensen. I det øyeblikk et menneske dør, forfaller kroppen ganske raskt: det tar ikke mange minutter før blodet stivner i årene, så brytes de kjemiske og biologiske forbindelsene ned. Legemet råtner. Idet ånd og legeme skiller lag, ser det ut til at kroppen forfaller minst like raskt som annet biologisk materiale. Og dette er ikke noe en har oppdaget i moderne tid. Det har alltid vært slik. Derfor begravnes de døde så raskt som mulig, især i varme strøk.

Ordet om legemets oppstandelse kan neppe knyttes bare til denne erfaringen av et legeme som går i oppløsning. Det er tvert imot knyttet til erfaringen av en sammenheng mellom ånd og kropp: til påstanden om at kroppen uansett er død uten ånd, men at også ånden er

en ren abstraksjon, en kimære, uten at den sedimenteres i et legeme. Den er dette legemet, dette helt spesielle og særegne: ansiktstrekkene, øynene, tærne, hendene, det urolige og det hvilende.

Heller ikke naturvitenskapen har noe å si om dette. Matematiseringen av verden, slik den ble innført med Galilei og Descartes, og siden lagt som et detaljert nettverk over verden, i fysikk, kjemi, biologi og såkalte «life sciences» har lite med livet og enda mindre med døden å gjøre (6). Matematiske forklaringer på materiell virkelighet er en annen form for abstraksjon, mer teknisk, mer detaljert, men bare gyldig for et bestemt aspekt av materien. Materien er ikke forstått, den er åndeliggjort. De eldre tradisjonene minner oss om det fysiske, det konkrete ved erfaringen med materie: kjøttet som bæres av ånd (og motsatt).

Ordet om legemets oppstandelse fastholder derfor døden. Fastholder det endelige: det er slutt. Livet går i oppløsning. Men samtidig vekker den et urolig håp, ikke fra livets grense, men fra livets midte. Det er ikke bare begrunnet i en synlig hendelse, ikke engang i hånden som hviler i Jesu sår, en hånd som alltid vil vekke ny tvil (7), men i troen på at legemet er vevet inn i ånden på samme måte som ånden er vevet inn i legemet. Det er ganske riktig en metafor for ordet inkarnasjon – men en inkarnasjon som går begge veier: ved at ånden blir til i kjøttet, skjer også det motsatte, nemlig at kjøttet blir formet som ånd, tar bolig i menneskets ånd.

Metafysikken i dette er en krevende øvelse, og derfor, nettopp derfor, fins det mange teologer som har benektet at legemets oppstandelse har noe med metafysikk å gjøre overhodet. Det vil si, at troen i dette tilfelle motsier erfaringen. Jeg vil heller si at troen fastholder en dobbelt virkelighet, en uoppløselig spenning i den ene og samme virkelighet. Samtidig utvikles tidsperspektivet: en fremtid der Gud selv, livets skaper og opprettholder, igjen vil skape mennesket til nytt liv. Men Gud forblir fremmed. Og den fremtiden som det er gitt løfte om, forblir en fremmed virkelighet. Den lukker ikke tilværelsen om oss selv og vårt indre liv: den åpner opp mot det andre, det uventede. Men fordi det er livet som vokser i døden, livet som seirer over døden, er det forventning og håp side om side med uro og frykt. Det er her forventningen om legemets oppstandelse inntreffer som et brudd med den materialitet Knausgård beskriver.

De som på ulike måter erfarte Jesu oppstandelse, beskriver opplevelsen som et faktum, riktignok et omstridt faktum, men likevel uomgjengelig. En erfaring som forvandler virkeligheten: et nytt tidsperspektiv, en forventning om det uventede, en annerledes materialitet. Tid, rom, materie og ånd er omkalfatret: en må orientere seg på nytt. Mot en materie som er gjennomtrengt av ånd. Hellig ånd. Men også en ånd som veves inn i materien; som i Kristus, så også i dem som lever i Kristus.

Paulus skriver som kjent om åndelige legemer (8), men hva er da ånd og hva er kropp? Forsvinner vi ikke da igjen i «idéer om kropp», i nye abstrakte spekulasjoner? Og hvor er disse kroppene? Hvor er ånden før den igjen blir kropp? Oppstandelsen fra de døde beskrives ikke som et faktum (est), men som et løfte for fremtiden. Det er heller ikke en teori om

universell apokatastasis, som igjen blir en moderne abstraksjon, et slags ønske om en endelig og total løsning på gåten; det er et ord som hviler på Jesu egen død i formedelse, et ord om sammenheng mellom lidelse og herlighet, mellom legeme og ånd, mellom det indre og det ytre. Og bekreftelsen, den skjøre, men uomgjengelige bekreftelsen, i Jesu oppstandelse fra de døde.

Jeg tror det er fånyttet å åndeliggjøre Paulus ytterligere. Tvert imot må det åndelige legemet konkretiseres, forstås i lys av motstridende erfaringer. I erfaringen av Kristi oppstandelse fra de døde møtte de en uklar, diffusiv (derav ordet «diffus») virkelighet. Men her fødtes så forventningen om en mer håndfast, en kroppslig oppstandelse. Et fellesskap av mennesker, som spiser og drikker og synger av full hals. Det kroppslige forvitret. Det er kroppen som svulmer opp og råtner. Men dette aller mest forgyngelige er også det vi forventer skal oppstå. Av jord.

Men hvor er så de døde? I jorden. I himmelen. Disse motsetningene lar seg neppe forene. Men sier vi jorden, realistisk sett, og tenker på legemet som ligger og råtner der, så huden blir til små flak, så grått støv, mens mark og små fluer kryper ut og inn av øyehulene, så må vi kanskje også si himmelen, som en motsetning til dette, som kropp med en annen opplevelse av tid og sted, en noe mer ubestemmelig varighet. Men igjen, vanskelig er det å tenke kropp uten dette partikulære. Det er dette partikulære som er hver og en av oss, en karakter eller identitet om man vil. Men også et fellesskap, et ubrytelig bånd som binder sammen. Fins det så himmelske kropp (9)?

Det er to kropp som viser hen mot himmelen, også disse i skrøpeligheit: det er Kristi kropp, løftet opp på korset, løftet opp i herlighet, og alt det denne kroppen bærer med seg av menneskelig og guddommelig liv. Og det er kirken, med dens lidelse og maktmisbruk, dens barmhjertighet og dens mange brutte lemmer, som lever av forbindelsen til Kristi kropp, som er Kristi kropp – om enn copula her må bestemmes nærmere – og som i denne himmelvide forskjell og i denne verdensvide sammenheng bærer himmelen på jorden, et himmelsk og sakramentalt liv, i leirkar.

Men hun som døde gammel og mett av dage, hvor er hun? Han som døde av kreft eller slag? Hun som tok livet sitt? Er de tilgjengelige for oss? Er det slik at de døde våker over oss? Jeg tror forbindelsen er brutt. Dødens grense. Og grensene mot det som ikke taler til oss, det ubegripelige, skal ikke oppheves enda en gang. Men den grensen vi ofte lokaliserer til livets ytterside, til dødsøyeblikket, er ved Kristus trukket et helt annet sted. Midt i livet. I tiden. Og Kristus vil være der, vil møte oss, ikke bare som ånd, men som kropp. Ånder må gjerne forbli ånder. Og englene må gjerne stige opp og stige ned. Men disse døde som jeg har elsket, og som jeg fortsatt elsker, disse menneskene opptar meg. Og deres fortsatte liv er knyttet til håpet, til troen og til kroppen. Til Kristi kropp. Selv om de for meg fremstår som mindre håndgripelige, som diffusive, som vanskelige å lokalisere innenfor et fysisk univers, er det kroppen som er bærer av forventningen og håpet.

Alt dette er en merkelig skjør forventning, formidlet gjennom tvedyde historier (også

tekstene lar oss ane det uventede, contra all tidligere erfaring), som likevel vitner om en ny virkelighet. Selv dødens virkelighet blir annerledes. Den utviskes ikke, unnviktes ikke. Den overvinnes. Til tross for deres skrøpelige form, samsvarer historiene i en viss forstand med vår erfaring av skrøpelig og uvisshet. De åpner opp virkeligheten mot et mysterium der ute som ingen av oss er gitt å løse. Et mysterium der ute som peker inn igjen mot kroppen, mot nerver, blod og hud.

En svak skjelving, dette: Den ytre virkelighet som overgår erfaringen, som vi neppe har kontroll over. Men som fastholdes i uroen, i spørsmålet: hvor er de døde? La meg til slutt, som i en lignelse, gi tre svar på dette spørsmålet, tre svar som peker ut over våre liv, ut over våre selvpoptatte og selvtilstrekkelige, men akk så forståelige, spørsmål etter frelse for vår sjel.

Det første svaret har jeg allerede nevnt: I himmelen. Og i jorden. Det er jorden som støtter fra, som gjør ordene tause og overflødige, som gir rom for tårer. Jorden er dette skapte, forgjengelige, som går i oppløsning. Men det er himmelen som kaster lys over dette jordiske, over hva en jordisk kropp er – og hva den kan bli.

Det andre svaret er knyttet til det partikulære: Dommen og håpet om frelse, rettferdighet. Skyld som bekreftes som skyld. Rettferdighet som mottas ved tro. Dommen er avstanden. Uvissheten. Den dobbelte utgang. Men håpet om frelse dirrer der ute, på den andre siden. Ikke fordi ens liv blir stående, men fordi ens liv er knyttet til skjebnefellesskapet med Jesus Kristus. Og all denne avstanden, alt det fremmede og fremmedgjørende, åpner et rom der ute for det som følger etter. Uten dommen lukkes rommet, slik språket lukkes. Det fins ikke mer.

Det tredje svaret er knyttet til kroppen, til legemet, det skjøre og skrøpelige legemet som vi er allerede her, som er alt vi har når det kommer til stykket. Og ikke engang det tilhører oss. I dette legemet forinner vi et umettelig begjær etter liv, etter anerkjennelse, etter fellesskap, etter kjærlighet. Og vi kjenner dødens spor, vi kjenner fortvilelsen, vi kjenner sykdommen. Men selv når dette tar overhånd, ja kanskje særlig da, kan vi ikke la være å søke ut over oss selv, å fornerme en annen hånd, å fornerme et kjærtegn eller også et åndelig fellesskap i en felles kropp. Og her er det frelse formidles, som kropp, som blod, som vann. Som noe ytre – i et mysterium der ordet knyttes direkte til noe legemlig (10). Og uten dette legemlige, dette himmelske legemet, som vi smaker og kjønner, er det ingen oppstandelse, ingen legemlig oppstandelse, fra de døde.

Og derfor uroen i dette spørsmålet, for nattverden, dåpen, de rommer ikke bare livet, de rommer døden, det er døden som gir dem rom, eller vet dere ikke at alle vi som ble døpt til Kristus Jesus, ble døpt til hans død? – eller at i den natt da han ble forrådt, tok han et brød... det er døden som møter oss i dette legemet, som innhenter legemet og legemet som åpner rom for døden. Døden som noe ytre, noe fremmed. Gud som noe ytre, noe fremmed. I oss selv, slik vi er, det vil si, slik vi forstår og omformer og lager oss selv, slik vi ønsker å være, slik vi helst ønsket at verden skulle være, der er intet liv, der er vi også vår egen begrensning. Men

der ute, i vårt legeme, ligger en mulighet vi ennå bare aner, en verden vi knapt nok kjenner og enda mindre forstår.

- (1) Karl Ove Knausgård, «Min Kamp 1», Oslo: Oktober 2009, 224.
- (2) Knausgård, «Min Kamp 1», 224 f.
- (3) Se Marius Timmann Mjaaland, «Autopsia», Berlin/New York: de Gruyter 2008, 30-38.
- (4) <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=208> den 05.02.10.
- (5) Jf. utkast til ny høymesseltug: «Liturgi – Bokmål: Forslag til Ny ordning for hovedgudsjeneste i Den norske kirke», Bergen: Eide forlag 2008, 16.
- (6) Se Edmund Husserl, «Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, fra Husserliana»: «Gesammelte Werke», bd. 6, Dordrecht: Nijhoff 1954.
- (7) Glenn W. Most, «Doubting Thomas», Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2005.
- (8) 1 Kor 15, 44 ff.
- (9) Se Ola Sigurdson, «Himmelska kroppar», Göteborg: Glänta 2007.
- (10) Se Martin Wendte, «This is my Body» i *The Body Unbound: Philosophical Perspectives on Politics, Embodiment and Religion*, red. av Marius Timmann Mjaaland, Ola Sigurdson og Sigrður Thorgeirsdóttir, Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2010 (under utgivelse).

■ NNN SPØR

3 PÅTF

- tror du på legemets oppstandelse?

TERJE STORDALEN (PROFESSOR)

All bibelsk (og annen) tale om det som måtte komme etter døden må på en eller annen måte forstås som symbolsk eller metaforisk: slik tale foregir å omhandle en livsform som også bibelforfatterne var klar over at mennesker normalt ikke kan forstå eller vite noe om. Nettopp som symbolsk tale finner jeg at forestillingen om legemets oppstandelse er meningsfull. I sin historiske kontekst var den en bekræftelse på at også kroppen (og ikke bare "sjelen" eller "ånden") var viktig for religion og for religiøst språk. Slik fungerer denne trossetningen også i dag, og kanskje sterkere nå enn da. Forestillingen om legemets oppstandelse tar inn over seg den felles menneskelige erfaring av kroppens begrensninger og livets sårbarhet. Samtidig bekjenner den en fundamental tiltro til Guds skaperverk. I denne forstand tror jeg på syndenes forlattelse, legemets oppstandelse og det evige liv.



Joh 2,1, 1-14 Sal 116,1-9; 1 Kor 15,12-21

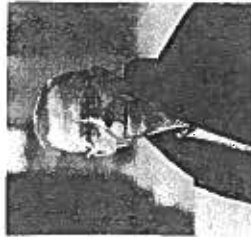
MARIANNE B. KARTZOW (DR.THEOL.)

Ja, jeg tror på legemets oppstandelse på samme måte som jeg tror på at Jesus gikk på vannet og stod opp fra de døde. Det er heldigvis ikke meg som har ansvaret for den konkrete tilretteleggelsen av legemets oppstandelse, siden det innebærer en del dilemmaer som går langt utover min fatteevne. Jeg stoler her på at Gud vet hva hun gjør. Jeg undret meg likevel mye over hvordan det foregår i praksis, slik kristne har undret seg helt siden Jesu tid. Hva slags legeme snakker vi om? Hva er kontinuiteten mellom den kroppen vi er/har som levende og oppstandelses-kroppen? Hvordan vil vi se ut, har vi tenner, hva skjer med relasjoner, kjønn og seksualitet? Når er legemets oppstandelse? Mange av disse spørsmålene er utfordrende og eksistensielle også rent sjelsesørgisk. Hva med de som dør veldig unge, i ulykker, som har et veldig dårlig forhold til sin egen kropp? Legemets oppstandelse er knyttet til det evige liv, det er noe grensesprengende og ufattelig, noe vi ikke kan vite noe om, men som vi kan tro på.

TROND SKARD DOKKA (PROFESSOR)

Den ene, grunnleggende bestemmelse av «evig liv» er for meg av relasjonale karakter, jfr. Joh 17:3: «Og dette er det evige liv at de kjenner deg, den eneste sanne Gud, og ham du har utsendt, Jesus Kristus». Andre aspekt ved det evige liv, så som legemlighet og varighet, oppfatter jeg som underordnet dette ene, og som helt og holdent overlatt den andre part i relasjonen. Men så sant denne evighets-relasjonen består, følger det at også jeg må bestå som subjekt. Og da melder det seg et paradoks. På den ene side kan jeg ikke forestille meg et menneskelig subjekt som er «ulegemlig». Skal «jeg» være til, det være seg i tiden eller evigheten, må det altså, for min ytterst jordiske tanke, være i legemlig form. På den annen side kan jeg ikke tenke meg en kroppslig kontinuitet på tvers av død og kremasjon. Å skulle oppstå som den kropp en var på dødsleiet, virker absurd. Og for egen del må jeg medgi at forfallet allerede har kommet så langt at en forevigelse av min nåværende kroppslige tilstand ikke virker veldig fristende.

Ved ettertanke kan jeg ikke se for meg en evig legemlighet som er fysisk forbundet med noe som helst ved min jordiske kropp i noen av dens forskjellige aldre, heller ikke på cellednivå. Hvordan dette paradokset ser ut fra Guds synsvinkel, har jeg naturligvis begrenset innsikt i. Fra min side sett roper det på et «under», noe jeg ikke kan forstå. Tro er da heller ikke innsikt eller forståelse, men tillit til den Gud vi har lært å kjenne som «underets Gud». I denne mening tror jeg på den Gud som oppvekker døde.



LEIF BREMER

Sokneprest i Grønåsén menighet
leifolavbremer@me.com

En av søndagens lesetekster (2. lesning) er fra

1. Korinterbrev, kapittel 15, der Paulus kaller Kristus førstegrøden. Siden døden kom (til alle) med ett menneske, er også de dødes oppstandelse kommet med ett menneske. Han tenker på «alle». De samme alle som Kristus trekker til seg i Johannesevangeliets kapittel 12 hvor han forøvrig også sammenligner seg selv med et hvetekorn, jf førstegrøden til Paulus. Alle er dødelige (med Adam). Alle er levende (med Kristus). Sannsynligvis mener både Paulus og Johannes at «alle» er menigheten i den gitte historiske kontekst de skriver, men her har evangeliet vokst og «alle» har blitt veldig mange. Uansett gjelder døden alle. Så hvorfor skulle de levendes land være avgrenset til noen?

Men var ikke døden der før Adam? Var ikke det fristelsen, å bli som Gud og leve evig? De to i hagen spiste jo ikke av livets tre. Så hva slags død er det Paulus tenker på? Og hva betyr oppstandelsen? Hva er sammenhengen mellom Adam og Kristus?

«Men er ikke Kristus stått opp, da er vårt

budskap tomt, og deres tro er også tom» skriver Paulus videre. Ordene gir mening både i det individuelle og i det kirkelige livet. Men hva betyr det?

Paulus argumenterer for oppstandelsen og Johannes forteller om den i evangelieteksten, mens salmisten synger om de levendes land i kontrast til dødsrikets redsler (1. lesning).

Tom tro er et bra uttrykk. Paulus brev egner seg ikke som fylldige argumenter for oppstandelsen. Om oppstandelsen vet man intet. Men uten oppstandelsen er troen tom.

Det finnes noen gode grunner for å si at noe må ha skjedd den natten som siden har blitt kalt påskenatt, selv om det ikke finnes øyenvitner. Noe skjedde fra disiplene som var spredt for alle vinder i frykt og desillusjon, til ordet begynte å bre seg om at han levde.

I liturgireformens ånd planlegger og feirer vi gudstjenesten som en fellesskapets handling. Gudstjenesten kan være tom og meningsløs og et sted hvor dødens lenker snører seg. Men mon ikke gudstjenesten også kan være et stykke av troens fylde og et sted for Herrens åsyn i de levendes land.

ANGSTEN OG SANNHETEN

Joh 14,1-11 Sal 126; 2 Kor 4,14-18 Luk 7,36-50

I så måte finnes det ikke maken og det vil være en fantastisk anledning til å feire livet på 1. søndag etter påske (eller 2. søndag i påsketiden som vi gjerne også kan si). Ord må til og gjerne også noen oppklarende teologiske ord både om Johannesevangeliet og oppstandelsestroens historisitet, men mest av alt kan gudstjenesten feires som en hel- lig handling (sakrament) med vann, vin og brød (men ikke fisk).

Evangelieteksten fra Johannes 21 er et sei- nere tillegg i Johannesevangeliet som man ikke trenger å gjøre et poeng av, men man kan gjerne si det man vet om dette. Det er en nydelig fortelling som står vakkert sammen med de to andre fortellingene (Maria og Thomas) om han som viser seg som levende etter sin død.

Man kan gjerne arbeide med gudstje- nestens tekster slik at de lever i helheten. Evangelieteksten gir noen ansatser til det, all den tid den er så sakramental og alminnelig: Peter kaster seg ut i vannet. Han kan ikke vente. (Jf. løpeturen til graven.) Peter er na- ken i båten. Han kler på seg og kaster seg i vannet og icles det nye livet – dåpen.

153 fisker fikk de, i en hel not: Det sym- boliserer den tids «alle». Over alt – hele jor- den – er de levendes land. Uten splittelse tross alle menneskenes forskjeller og egen- artetheter. Noten revner ikke. Ordet for «å revne» er «schizein» - skisma. Soldatene de- ler ikke Jesu kjortel (19:24). Samtidig: Jesus skaper splittelse (skiller lyset fra mørket og løgnen fra sannheten). Det er dommen hos Johannes. (7:43; I levende vann ; 9:16 den blindfødte; 10:19 Den gode hyrde)

De trekker noten i land: De trekker men- nesker til Jesus. (Jf. 12:32: «Løftet opp på kor-

set, skal jeg trekke alle til meg.»)

Brød og fisk åpenbarer Jesus. Vi assosi- erer dette med nattverden. (Jf. 6:11: «Da tok Jesus brødene, bad takkebønnen og delte ut til dem mens de satt der, likeså av fiskene så mye de ville ha»)

Begge måltidene skjedde ved Tiberiasjøen. «Og det brød jeg vil gi dere er mitt legeme som jeg gir til liv for verden.» Det at den oppstandne Jesus åpenbarer seg for disiplene synes i stor utstrekning å være knyttet til måltider: Emmaus, Jerusalem og ved stranden i Tiberias.

Disiplenes tro er tømt og sammensnørt idet de drar ut for å fiske. Det må være lov å si at det hviler en tung maktesløshet over dette: «Simon Peter sier til de andre: 'Jeg drar ut og fisker.' 'Vi blir også med', sa de. De gikk av sted og steg i båten. Men den natten fikk de ingenting.»

I all vår maktesløshet med farer for dø- den i kirkeorganisasjonen, i det kirkelige kulturmaskineriet, i alt det velmenende og argumenterende, i alle ordene og de glisne benkeradene kommer Jesu ord til oss over graven mellom tekstens sted og vårt sted: «Har dere fått noe, barna mine?». Har dere noe å mette de sultne med?

Troen kan være et sted både i hodet og i hjertet. Tankemessig kan Gud tenkes, men for meg gir det mer «schwung» å tenke uten Gud. Følelsesmessig kan Gud også føles, men jeg tror ofte religiøse opplevelser også kan ha andre navn. Så hva er (oppstandel- ses-) tro? Dagens evangelietekst gir oss hjelp et lite stykke på veien.

Salmer kan velges fra påskens salmer. ■

TOR EVEN FOUGNER

Sogneprest. Grimlund menighet.
sokneprest@grimlund-menighet.no

VÅR TIDS MØTE MED TEKSTEN.

I de kirkene hvor jeg preker, vil mange av de som sitter i kirkebenken allerede ha et nært forhold til prekenteeksten denne dagen. De vil tenke at utsagnet i v.6 om «Sannheten og den ene veien til Far» kan leses rett inn i en sammenheng der religioner og livssyn møtes. Resultatet blir en eksklusiv hold- ning til annen tro. Mot dette kan vi selvføl- gelig sette opp utsagnet i v.2 om de «mange rom». Dette utsagnet gir et mer inklude- rende ståsted, der romslighet blir en måte å møte religiøst mangfold på. Jeg tror ikke teksten opprinnelig forhandler mellom disse posisjonene. Johannesevangeliet er først og fremst opptatt av hvem Jesus er, og prøver ikke nødvendigvis å sette merkelapp på an- nen tro og vurdere den. Det er vår tid som bringer dette spenningsfeltet mellom det inkluderende og ekskluderende til teksten. Kanskje skaper vår mangfoldige kultur an- dre forhold som er viktigere for prekenar- beidet. Også kristen tro framstår i vår tid som mer mangfoldig, og kanskje preker vi mer og mer om Johannesevangeliet som et alternativ til de synoptiske evangeliene der man før prekte over det som et supplerende

tillegg til den synoptiske tradisjonen.

ANGSTEN OG TROEN

Teksten er hentet fra åpningen av det som gjerne kalles Jesu avskjedstale. Talen ser ut til å bli holdt mens disiplene og Jesus sitter til bords. Jesus har vasket disiplenes føtter, Judas har forlatt åstedet. I sin form er Jesu avskjedstale rettet til de 11 disiplene. De forberedes på det som skal komme - nem- lig korsfestelsen, oppstandelsen og tiden et- terpå. Talen handler om verdens hat, om å bli utestengt fra synagogen og den handler om trengsler. Slike utfordringer var kanskje mer aktuelle for de johanneiske menighete- ne mot slutten av det første århundre enn for de 11. Vi antar derfor at det er disse menig- hetene som er adressaten for talen.

Vår angst er sikkert ikke den samme som den angst de tidlig-kristne bar på, men må- ten angsten lammer og tar til fange på er den samme. Angst kan gripe både enkeltmen- nesker eller felleskap på tyrannisk måte. Når den gjør det tar den mennesker til fange. Angst er også ofte knyttet til usikkerhet. Man vet ikke hva som kommer til å skje, og så blir den ene fantasien jaget av den andre. Når Jesus oppfordret til at hjertet ikke skal gripes av angst så er det ikke en fornektelse