

Levd religion

...this book invites you to look for the religion that is there and think about how best to understand it. Rather than treating religious movements as anomalies, or thinking of believers and lively religious communities as residuals from an earlier age, what if you paid attention to what they are doing, and how they are doing it? (Ammerman 2021, 2)

Dette sitatet av Nancy Ammerman sier mye om hva som kjenner tegner levd religion. I stedet for å etterspørre hvordan religion bør være, er levd religion opptatt av å studere de konkrete måtene religion faktisk kommer til syne på i dagens samfunn, og hvordan vi best mulig kan forstå det vi ser. Innen levd religion er det ikke akseptert å fremstille religionssamfunn eller personer som merkelige fenomener som en ser på fra avstand. Å studere levd religion vil si å være oppmerksom på hvordan religiøse praksiser gjøres, og å forsøke å undersøke hva de betyr, blant annet gjennom selv å delta med alle sine sanser (McGuire 2016).

I denne utgaven av *Nytt Norsk Kirkeblad* (NNK) er det fire artikler som bruker levd religion for å studere religiøse praksiser fra kirker i Oslo. Vi får lese Angel N. Lorentzen og Selma Floods analyser av hverdagsmesser, Mathias Jensen Svendsens studie av en yogagudstjeneste og Svein Chr. Mikkell Hammerstrøm om sentrerende bønn. Artiklene er bearbeidelser av studentenes eksamensoppgaver fra emnet «Levd Religion i Norge» ved Det teologiske fakultet. Til forskjell fra de fleste andre innførings-emner, får studentene på dette emnet i oppgave å gjennomføre en avgrenset empirisk studie av levd religion. Studentforskerne som har skrevet artikler til dette nummeret, har vært deltagende observatører i kirker. Andre studenter undersøker bønn i moskeer, eller foretar korte intervjuer knyttet til religion i skolen,

på sykehus eller med sjamaner. Som studiested er vi helt avhengig av, og svært takknemlige for, samarbeidet vi har med både kirker, moskeer, skoler, sykehus og sjamaner.

Utviklingen av dette emnet i levd religion ble ledet av førsteamanuensis Elisabeth Tveito Johnsen. Hun er temareddaktør for dette nummeret sammen med Peter Lund Bullen. I tillegg til at Bullen tok emnet som student i 2020, og anvendte levd religion da han året etter befant seg i Roma for å etablere empirisk materiale til sin fordypningsoppgave i teologi, har han vært seminarlærer i emnet, og bistått faglig og administrativt med dets videreutvikling. Tekstene i dette nummeret er skrevet av studenter som tok emnet høsten 2021. Emnet gikk for første gang høsten 2020, og er i skrivende stund pågående for tredje gang, høsten 2022. Emnet er obligatorisk på alle studenter på teologiprogrammet og på bachelorprogrammet Religion og samfunn på TF. I tillegg inngår det i lektorprogrammet på UiO, samt at en god del studenter ved andre fakulteter på Universitetet i Oslo også tar det.

Begrepet «Levd religion» ble lansert på 1990-tallet, da en del forskere, som Nancy T. Ammerman (2007) og Meredith B. McGuire (2008), tok til orde for å fornye og utvide den empiriske religionsforskningen. På dette tidspunktet hadde spesielt den nord-amerikanske og europeiske forskningen på religion i flere tiår vært preget av heftige debatter om sekularisering, både som begrep og som historisk utvikling. Det generelle bildet var at fremtiden, spesielt til de store kirkesamfunnene, var dystert, og at religion som sådan befant seg i en nedadgående spiral. Spørsmålet om religiøs nedgang var blitt så overskyggende, at det meste som ikke befant seg innenfor denne dominerende diskursen, lett falt utenfor forskernes interesse. Det meste som ikke handlet om å måle oppslutning, forble ustudert (Ammerman 2016, 83). Levd religion begynte altså som en protest mot forskning som hadde sett seg blind på religion som «utdøende».

Siden den gang har sekulariseringsdebatten blitt mer nyansert, og levd religion har utviklet seg til å bli en toneangivende retning, og anvendes i dag både av forskere innenfor religions sosiologi, religionsvitenskap og praktisk teologi. Undersøkelser av hvordan

religion er innvevd i menneskers hverdagsliv, både slik dette kan finne sted innenfor og utenfor rammene av organiserte religiøse aktiviteter og institusjoner, er spennende å forske på for mange, og også for studentene på TF.

Flertallet av studentene på førsteåret kommer rett fra videregående skole, og i løpet av skolegangen har de også blitt opplært i å tenke om religioner som velordnede, klart avgrensede systemer. Denne typen kunnskap om religioner og livssyn er nyttig som et slags kart, men det religiøse terrenget er langt mer komplekst. Ved å introdusere dem for levd religion som både fenomen og forskningstilnærming, får de metodiske og teoretiske redskaper for å studere levd religion som sammensatte, motsetningsfylte og ofte «messy» praksiser. De siste årene har en også videreutviklet levd religion ved hjelp av praksisteori som bidrar til at levd religion i dag analyseres som materielle, kroppsliggjorte, estetiske, narrative, emosjonelle, moralske og spirituelle praksiser. Heldigvis er tilbakemeldingene fra studentene gode, men responsen viser også at levd religion oppleves som litt utenom det vanlige, slik som disse sitatene viser:

Vi hadde presentasjon av alle emnene i U40 i kjelleren på fakultetet. Presentasjonen av emnet sa meg at dette var emnet jeg ikke forventet at vi skulle ha, men emnet jeg håpet vi skulle ha. Rett og slett en positiv overraskelse.

Det har vært fint å ha et emne som har vært litt utenfor normalen. Det har virkelig fått meg til å se verden på en litt annen måte enn før, og fått meg til å tenke tanker jeg ikke har tenkt før.

I dette temanummeret får dere noen få smakebiter av hvordan studentene har jobbet med å analysere ulike kirkelige praksiser som levd religion. Vi er stolte over det de har fått til i løpet av kort tid, og som helt ferske studenter. Kanskje vil også disse tekstene inspirere til å undersøke menighetens «messiness» på nye måter?

Peter Lund Bullen og Elisabeth Tveito Johnsen
nummerredaktører

Litteratur

Ammerman, N. T. (2021). *Studying Lived Religion. Contexts and Practices*. New York: New York University Press.

Ammerman, N. T. (2016). «Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers» I: *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83–99. Online: <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>

Ammerman, N. T. (red.) (2007). *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.

McGuire, M. B. (2016). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

McGuire, M. B. (2016). «Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice» I: *Social Compass*, 63(2), 152–162. Online: <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>

Magasin

Å bli sett av Gud i *hunden som ser ned*

Hver søndag i hele Norges langstrakte land foregår det religiøs aktivitet i kirker, bedehus og trossamfunn. Der og da kan man finne både større forsamlinger og mindre forsamlinger. Hit kommer folk for å be, delta i sakramentene, synge, eller rett og slett bare være til stede. Mange av de «vanlige» menneskene i samfunnet besøker kirken eller andre trossamfunn som sin eneste religiøse aktivitet, og det er lett å tro at den klokketimen på kirkebenken en søndag morgen kan definere et menneskes komplette trosmønster. Her kommer feltet «levd religion» inn i bildet. Feltet fokuserer ikke bare på den klokketimen i kirka, men det fokuserer også på hva menneskene i kirka gjør når de kommer hjem, og videre inn i sin hverdag. Fokuset er ikke på hva som *sies* at gjøres eller hva som *skal* gjøres, men på hva som *faktisk* gjøres. Det som faktisk gjøres også i en helt normal hverdag. Mitt fokus i denne artikkelen er rettet mot en menighet i Den norske kirke. I denne menighetens kirke har jeg deltatt på en yogagudstjeneste som observatør.

Mitt fokus var i hovedsak rettet mot den kroppslige praksisen under yogagudstjenesten, og jeg hadde på forhånd ingen tidligere erfaring med en slik gudstjeneste. Min problemstilling var: *Hva gir en fysisk aktiv gudstjeneste, som en stillesittende gudstjeneste ikke kan gi?*

Jeg velger å anonymisere den aktuelle kirkens navn, på grunnlag av Den nasjonale forskningsetiske komite for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH) sine forskningsetiske retningslinjer. Jeg vil referere til kirken jeg besøkte som «Yogakirken».

Ved min ankomst introduserte jeg meg og min hensikt, for presten og yogainstruktøren. Her ble jeg tatt godt imot. Jeg valgte å være åpen om at jeg er deltagende student overfor eventuelle samtaler med andre deltagere, for å være åpen og å skape tillitt til feltet (Harvey, 2011, 221).

Deltakende observasjon i yoga-gudstjeneste

Det var et krav av Yogakirken at alle som skulle gjøre observasjoner i kirken, måtte delta aktivt under gudstjenesten. Det følte også veldig naturlig å måtte delta, når fokuset dreier seg rundt kroppsligheten innad i praksisen. Feltarbeid kan gjennomføres på mange forskjellige måter, også ved å delta på en måte som gjør en umulig å skille fra de andre deltagerne (Harvey 2012, 219). Jeg foretok derfor en deltagende observasjon, jeg utførte instruksjonene, øvelsene og gangen i gudstjenesten. Jeg gjorde ingen notater underveis, så man kunne heller ikke se på utsiden at jeg var observatør. Man kan strekke seg til å si at jeg «ble en av de innfødte», ved å gå inn i samme mønster som mine med-deltagere (Fangen 2011, 38).

Fangen presiserer at man igjennom deltagende observasjon får direkte erfaringer fra feltet. Man får en forståelse for feltet inne i selve feltet, i motsetning til en konstruert setting (for eksempel intervju), hvor informasjonen du henter ut kommer fra en annen persons erfaringer (Fangen 2011, 38-40). Videre nevner religionsforsker Graham Harvey at en av fordelene ved å være deltagende er at ting læres best når det gjøres (Harvey 2012, 240). Særlig kroppslig praksis kan ikke tilnærmes via litteratur eller oppleves på samme måte i et intervju. Forskeren vil dessuten ikke bare behandle omgivelsene som observasjonsobjekter, men også samtalepartnere (Harvey 2021, 221, 230).

Observasjoner fra feltnotat

Diskurs

Jeg gikk inn med fokus på kroppslighet og bruk av kroppen som erstatning for de kognitive elementene i en ordinær gudstjeneste, men diskursen som forekom under observasjonen fikk en mye større del av fokuset enn jeg trodde det skulle få på forhånd.

Yogainstruktøren sto for instruksjoner og veiledningen underveis, da vi praktiserte yoga-øvelsene. Mens presten sto for liturgisk stoff, og hadde en tydelig presterolle før og etter midtdelen (som var den fysiske aktive delen). I likhet med en helt vanlig gudstjeneste åpnet presten gudstjenesten med en samlingsbønn, etterfulgt av noen ord om at høsten var på tur inn i vår hverdag, samt hvordan overgang til høst kunne oppleves for oss menneskene i samfunnet. Samlingsbønnen var hentet fra Salmene 13, og teksten ble referert til underveis i gudstjenesten. Både under og etter den aktive midtdelen. De utvalgte ordene i dette verset, som ble nevnt gjentatte ganger, var «Men jeg setter min lit til din miskunnhet. Mitt hjerte skal fryde seg i din frelse. Jeg vil lovsynge Herren, for han har gjort vel imot meg» (Salmene 13:6). Dette er det siste verset i Salmene 13, og verset ble som nevnt referert til videre inn i gudstjenesten, men ble også nevnt i syndsbejnelsen på slutten.

Øvelsene vi praktiserte ble instruert på en rolig og behagelig måte, som gjorde at det var veldig komfortabelt å lytte til. Alle øvelsene og bevegelsene vi var innom hadde en religiøs hensikt, jeg fikk inntrykk av at alle øvelsene ble gjort for Gud. Etter hver stilling ble presentert, fikk vi samtidig en religiøs henvisning i hvordan vi skulle bruke posisjonene vi sto i for å rette oss mot Gud. De religiøse diskursene rundt øvelsene var integrert inn i instruksene, og var helt klart vitale deler av yogagudstjenestens helhetlige diskurs. Her er en liste over religiøse instruksjoner vi fikk under øvelsene:

- «Pust inn Guds kjærlighet»
- «Vend hjertet/ hendene mot himmelen og Gud»
- «Press hendene sammen i bønn»
- «Kjenn Guds kjærlighet strømme gjennom ryggmargen» (Denne frasen gikk igjen under flere av øvelsene. Men ble tilpasset til den aktuelle øvelsen, og vi ble bedt om å kjenne Guds kjærlighet strømme igjennom kroppsdelen som var relevante akkurat da.)
- «Strekk deg mot herren»

Jeg opplevde en rød tråd igjennom diskursen som ble ført overfor øvelsene, og det var å gjøre seg sett for Gud igjennom øvelsene. Det å måtte gjøre seg synlig for Gud ved bruk av egen kropp, var i stor grad et aktuelt tema. Disse instruksene ble gitt svært ofte sammen med øvelsene:

- «Herre, se meg»
- «Vis deg for Herren»
- «Gjør deg synlig for Gud»

Etter yogagudstjenestens fysiske midtdel hadde vi avspenning på mattene. Dette ble etterfulgt av at presten viste velsignelse over fremmøtte, og avsluttet gudstjenesten på tradisjonelt vis. Her opplevde jeg at presten trådte tilbake inn i «presterollen».

Det kroppslige

Da jeg observerte øvelsene vi praktiserte fant jeg også en rød, repetitiv tråd. De fleste øvelsene var øvelser vi kun gjorde én gang, som vi deretter gikk bort ifra. Det var to øvelser jeg opplevde som gjentakende; «hunden som ser ned» og «barnet». I hunden fikk vi beskjed om å skyve hjertet opp mot himmelen, og kjenne at det strømmet i ryggmargen, som et svar fra Gud.

Sammenligner man de to stillingene vil man finne en likhet. Hodet peker ned mot bakken og «bukker». Det ble ikke direkte presisert, men jeg syntes begge øvelsene ser «bedende» ut, akkurat som om man skal bøye seg i nåde for Gud, og gjøre seg synlig for Gud på denne måten.

Sanser og inntrykk

Jeg var ganske tidlig ute, og det var enda ikke kommet så mange folk. Det første som møtte meg da jeg gikk inn i kirkerommet var lyden av gregoriansk sang, og en vag duft av røkelse. Det oppsto umiddelbart en egen stemning, som minnet om mystikk, katedraler og eldre kirkebygg. I og med at det ikke er så mye aktivitet og mennesker i kirkerommet, får dette rommet til å se stort og åpent ut. Dette er med å underbygge den mystiske stemningen. Jeg finner meg etter hvert plass lengre frem, så jeg får godt fokus fremover mot prest og instruktør.

Materialitet

En syngebolle, som ofte benyttes under ordinær yogapraksis ble brukt. Bollen fikk en viktig rolle under yogagudstjenesten, og framsto som en erstatte av kirkeklokkene. Vi fikk avslutningsvis høre 3x3 slag på bollen, slått av presten. Dette som en erstatte for slagene vi vanligvis ville ha hørt på kirkeklokkene. Dette var en tydelig blanding av elementer fra begge verdenene.

Musikken hadde en sentral rolle igjennom gudstjenesten. Før og etter gudstjenesten ble det spilt gregoriansk sang over et musikkaneleg. Mens presten hadde ordet var det naturligvis stille, slik at fremmøtte kunne høre hva presten sa. Under yogapraksisen ble det spilt rolig og avslappende musikk, som er typisk for ordinær yogapraksis. Ved avspenningen ble det også spilt musikk over anlegget, jeg plukket opp ordene «domini» og «padre», så det må antageligvis ha vært et innslag på latin.

Yogagudstjeneste som *embodied practice*

Ifølge en artikkel om levd religion av den amerikanske sosiologen Meredith McGuire så koker religion kun ned til kognitive elementer, som tro, meninger eller teologiske ideer, hvis ikke kroppen får det fokuset den fortjener (McGuire 2016, 160). McGuires begrep *embodied practices* er relevant for yogagudstjenester, hvor kroppen er et såpass viktig element. I sin artikkel nevner også McGuire yoga spesifikt som en aktivitet som tar i bruk pust, og kan gjøre dette til en religiøs praksis (McGuire 2016, 159). McGuire presiserer hvordan yogapraksis bruker pusten som noe spirituelt, ved å reflektere over hvordan fokus på pust kan oppnå psykisk, følelsesmessig, spirituell og sosial balanse (McGuire 2016, 159). Videre går hun inn på hvordan yoga er en viktig faktor for å kunne forstå begrepet *embodied practices*. Nettopp fordi yogapraksis viser det holistiske engasjementet, og hvordan pusten kan brukes som et symbol på kroppslig praksis (McGuire 2016, 159).

I min forskning ble begrepet *embodied practices* og fokuset mot bruk av pust i en religiøs setting svært sentralt. Under yogagudstjenesten i Yogakirken ble pusten først og fremst brukt til å skape en indre individuell ro. Jeg oppfattet også fokuset

rettet mot pust som et viktig element for å kunne skape et sterkt indre fokus, og en felles puls blant menneskene rundt meg. McGuire nevner også viktigheten av *bodily timing*, når en er i samhandling med andre individer (McGuire 2016, 159). Videre nevner hun hvordan religiøse settinger kan produsere en dypere mening av å dele en felles *inner time*, sammen med mennesker rundt seg (McGuire 2016, 159). Dette er høyst relevant, for hvordan praksisen foregikk i Yogakirken, da vi som deltagere brukte pusten individuelt, men sammen for å finne denne indre «timingene», samt «koble oss på» de religiøse elementene i gudstjenesten.

Yogagudstjeneste som *a chain of memory*

McGuire sammenligner religiøse ritualer med sammenkjedede lenker av minner, og at hvert ledd av leddene i en slik *chain of memory* kan utløse dype følelser av tilhørighet og åndelig mening som lagres i og blir del av deltagerens kroppsliggjorte erfaring:

Religious ritual is like a chain of such embodied practices, each link having the potential to activate deep emotion and a sense of social connectedness, as well as spiritual meanings. The practices for engaging in ritual are embodied – embedded in the participant's mind/body as a unity. (McGuire 2016, 155)

Her vil jeg knytte McGuire til diskursen jeg oppdaget under deltagelsen av yogagudstjenesten. Ved at yogagudstjenesten i stor grad dreier seg om å vende seg mot Gud, vil jeg på bakgrunn av McGuires artikkel, si at yogagudstjenesten er en praksis som kan aktivere kroppsliggjorte minner om tidligere gudstjenester hos deltagerne som er kjent med gudstjenester fra før. Instruktørene brukte formuleringer og deler som man gjerne forbinder med ordinære gudstjenester, eller annen kirkelig/religiøs aktivitet. Denne sammenkoblingen mellom det gudstjenestelige og yogaøvelsene kan være med på å utløse en erfaring av et kroppsliggjort fellesskap som lagres i og blir del av deltagerens kroppslige gudstjenesteminnelenke. Forskjellen blir at i denne rekken av minner om gudstjenester, så kan yogagudstjenesten være en enda mer fysisk erfaring av å vende kroppen mot Gud.

Kristelig yogapraksis

I lys av de danske teologene Marie Vejrup Nielsen og Kirstine Helboe Johansens artikkel «Transforming churches» vil jeg nå gå litt inn på hvordan Yogakirken har integrert yoga inn i sin praksis. Yoga er fra før en spirituell praksis, som oftest forbindes med meditasjon, healing og i andre former for trening og aktivitet. Det trenger altså ikke i utgangspunktet forstås som en religiøs praksis, så hvorfor velger Yogakirken å hente inn yoga utenfra, og ta det inn i sin kirkelige praksis?

Yoga er allerede en praksis som passer godt inn i kirken, men mangler fra før disse religiøse elementene. Yogakirken har kristelliggjort og tilpasset yoga, slik at det kan gjøres til en kirkelig praksis. Kirken har inkludert en diskurs av kristen, religiøs karakter, og integrert yogapraksis inn i sin gudstjenestepraksis.

Nielsen og Johansen diskuterer hvordan den danske Folkekirken har tatt halloween inn i sine kirker. Det kommer underveis fram at kirkene forsvare sitt valg med å belyse halloween med de kristne grunnverdiene halloween opprinnelig har. Et annet argument for å innføre halloween i kirkelig praksis er at kirken gjør seg i større grad synlig for samfunnet (Nielsen og Johansen 2019). Her velger jeg å trekke paralleller mot Yogakirken. Yogakirken trekker en allerede passende praksis inn i kirken og gjør den kristelig, ved å sette yoga i et kristent lys, og dra inn de kristelige verdiene i praksisen. Jeg tør også å påstå at Yogakirken gjør seg mye mer synlig, når de på denne måten adopterer en populær aktivitet inn i kirken. Her berører vi feltet levd religion. Ved at kirken trekker inn en moderne aktivitet i kirken, vil de i en større grad berøre flere mennesker som ikke til vanlig går i kirken. Kanskje vil flere få øynene opp for kirken og trekke inn, men kanskje vil også noen ta det som en gratis yogatime?

Litteraturliste

Ammerman, N. T. (2016). «Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers» I: *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 83–99. Online: <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>

- Erdal, Marta Bivand (2016). «En av oss, en utenforstående, eller noe imellom? Posisjonalitet i forskning blant katolikker i Norge» I: Aschim, A. (red.), Hovdelien, O. (red.) og Sødal, H. K. (red.) *Kristne migranter i Norden*. Portal forlag. ss. 142–159
- Harvey, G. (2013). «Field research: Participant observation» I: Engler, S. (red.) & Stausberg, M (red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 217–244. Taylor and Francis.
Online: <https://doi.org/10.4324/9780203154281>
- McGuire, M. B. (2016). «Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice» I: *Social Compass*, 63(2), 152–162.
Online: <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>
- NESH (2016) *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi*. Online: <https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-humaniora-juss-og-teologi/> (Hentet 23.11.2021)
- Sellerberg, A.-M., & Fangen, K. (2011). *Mange ulike metoder*. Gyldendal akademisk.
- Studentbibelen* (Rev. 2017). Bibelforlaget.
- Nielsen, M.V. & Johansen, K.H. (2019) «Transforming churches: the lived religion of religious organizations in a contemporary context» I: *Journal of Contemporary Religion*, 34(3), 509–527.
Online: <https://doi.org/10.1080/13537903.2019.1658938>

I tillit til Gud og hverandre

Hverdagsmessen som levd religion

I Oslokirken arrangeres det en hverdagsmesse en kveld i uken, i etterkant av et måltidstilbud. Messen arrangeres innenfor en organisert kontekst med kristen tilknytning, i et fysisk kirkerom. Oslokirken har tilknytning til Den norske kirke, men drives selvstendig. Jeg har brukt Oslokirken og hverdagsmessen der som felt for å observere levd religion og hverdagsspiritualitet innenfor religiøse institusjoner. Gjennom funn fra deltakende observasjon i en av disse gudstjenestene, vil jeg i denne artikkelen peke på noen sider av hverdagsmessen som kan svare på spørsmålet: Hvordan ser levd religion og hverdagsspiritualitet ut innenfor en institusjonell, kristen kontekst? Jeg vil særlig fokusere på den delen av gudstjenesten som innebar lystenning, ettersom jeg ser denne praksisen som relevant for flere perspektiver i en analyse av gudstjenesten som levd religion.

I feltarbeidet ønsket jeg å delta i en gudstjeneste på lik linje med andre gudstjenestedeltakere, for å kunne observere hva de gjorde under gudstjenesten, og dermed hvordan levd religion kom til uttrykk hos de ulike aktørene. Min egen posisjonalitet spiller inn i både observasjonene mine og analysen. Her vil jeg særlig trekke fram min ikke-synlige posisjon og erfaring vedrørende gudstjenester. Selv om jeg deltok i gudstjenesten som en observerende og utenforstående, gjorde mine personlige erfaringer og bakgrunnskunnskaper at jeg inntok en slags innenfra-posisjon. Jeg er medlem av Den norske kirke, og har gjennom hele livet deltatt på både søndagsmesse og andre gudstjenestesamlinger i min lokale menighet. Dermed er en norsk evangelisk-luthersk gudstjeneste noe jeg både kjenner godt til og føler meg hjemme i. Dette er likevel informasjon og kunnskap

jeg kunne holde tilbake i en situasjon hvor jeg opptrådte som utenforstående. I forkant av feltarbeidet hadde jeg aldri vært med på Oslokirken sin hverdagsmesse eller noen andre av deres tilbud, og kunne dermed ikke ta for gitt at elementer som for eksempel salmene skulle være kjente for meg. Dermed hadde jeg både et innenfra- og utenfra-ståsted: noen av observasjonene var forventet, og andre skilte seg fra det jeg kjente til. Dette har også påvirket materialet mitt. Det jeg opplevde som mest annerledes fra det jeg forventer av en gudstjeneste, har dermed fått mer plass i både observasjonen og den videre analysen av messen.

I analysen av hverdagsmessen tar jeg i bruk flere dimensjoner som den amerikanske levd religion-forskeren Nancy Ammermans har etablert for studier av religiøs praksis: materialitet, estetikk, narrativ/diskurs, kroppsliggjøring, spiritualitet og moralitet. Vektleggingen av religion som noe foranderlig, som stadig tilpasser seg nye formater og situasjoner, er også relevant for analysen. Dette innebærer at religiøs praksis kan få ulike uttrykk som varierer på individnivå. Samtidig må det tas høyde for at religiøs praksis aldri er fullt og helt improvisert og avgrenset fra det institusjonelle, mens det også i institusjonell religiøsitet kan finnes tegn på tilpasning og forandring.

Materialitet og kroppsliggjøring

De første observasjonene jeg gjorde, dreier seg om gudstjenestens materialitet. Materialiteten handler ifølge Ammerman om hvilke materielle objekter som inngår i en religiøs praksis, men også religiøse bygninger. Disse er også deltakende i formingen av menneskers religiøse opplevelser, ved å både tillate og begrense utfoldelse av religiøs praksis (Ammerman 2020, 23). Da jeg kom inn i Oslokirken la jeg særlig merke til kirkerommets objekter og utforming. Bakerst var et oppbygd galleri, og lengst framme et kor med alter og altertavle bak. Det var også plassert et lite bord på gulvet mellom kordelen av rommet og kirkebenkene, og det var dette bordet som ble brukt som alter under gudstjenesten. Det jeg oppfattet som mest karakteristisk ved utformingen av rommet, var kirkebenkene som står i trinnvis oppbygde rader langs langsideveggene, vendt mot midten. Dette gjorde at alle som satt i kirkebenkene hadde like god sikt til det som skjedde i midten

mellom benkene, og det var ikke noe tydelig skille mellom det som skjedde «foran» og «bak» i kirkerommet. Noen få deltakere hadde likevel satt seg på enkeltstående stoler bakerst i rommet, som var vendt rett fremover mot alteret.

Måten rommet var lagt opp på, hadde betydning for hvilke kroppslige erfaringer som fikk foregå i gudstjenesten. Ammermans dimensjon for kroppsliggjøring innebærer at det finnes både muligheter og begrensninger for kroppslig uttrykkelse i en religiøs praksis (2020, 21). Benkene i kirkerommet var plassert slik at «alle» i gudstjenesten var synlige for hverandre, også hvis fokuset var rettet mot presten som stod midt på gulvet. Én gudstjenestedeltaker skilte seg spesielt ut i utfoldelsen av sin kroppslighet. Vedkommende satt hverken i benkene eller på stol, men lå på en matte på gulvet bakerst i kirkerommet, og kunne dermed ikke se noe av det som foregikk på gulvet midt i rommet.

Den enkeltes bruk av kroppen fikk videre særlig fokus under lystenningen. Det ble lagt til rette for at én og én av gudstjenestedeltakerne kunne gå frem på gulvet og tenne lys, og samtidig si høyt hva de ville tenne et lys for. Kroppsliggjøringen handler her om den kroppslige erfaringen av å gå fram mot lysgruppen, og handlingen å tenne lyset. Det innebærer i tillegg det å «føle på kroppen» at andres oppmerksomhet er rettet mot seg. For oss andre som satt i benkene mens noen tente lys, virket seansen inn på den kroppslige erfaringen av å gi oppmerksomhet, selv når kroppsspråket til dem som tente lys ikke nødvendigvis utstrålte at de var komfortable med oppmerksomheten de fikk.

Slik var lysteningsseansen en «kroppsliggjort praksis» i tråd med sosiologen Meredith McGuires (2016) begrep, der de ulike kroppene som var til stede i gudstjenesten både fikk sanse og uttrykke spiritualitet.

Estetikk

Estetikken etablerer ifølge Ammerman et «vi», og sier noe om en antatt felles smak og likesinnethet blant de deltakende i en religiøs praksis (2020, 16). Den estetiske stilen kan ofte si noe om, eller sammenfalle med, deltakernes status, klassesamheng og

identitet. Jeg opplevde de tente lysene som gjennomgående for estetikken i gudstjenesten. Lystenning fikk en sentral plass, både i fysisk plassering, som symbolsk handling, og som stemningskapende element. Hele gudstjenesten ble avsluttet ved at belysningen ellers i rommet ble skrudd av, og dermed var det kun de tente lysene som var synlige i kirkerommet. På den måten utgjorde lysene en rød tråd gjennom hele gudstjenesten.

Utsmykningen i kirkerommet var ellers nedtonet, men fortsatt med elementer som gjorde det gjenkjennelig som et kirkerom. I tillegg til altertavlen, observerte jeg at det to forskjellige steder var satt fram relativt små ikoner som fremstilte Maria med Jesusbarnet. Disse befant seg bakerst i kirkerommet, og var satt fram i rammer, ikke som et veggmaleri eller altertavle. Foran dem var det også mulig å plassere tente lys. Jeg opplevde at de fargesterke og forgylte ikonene skilte seg ut fra den ellers nedtonede estetikken i kirkerommet, ettersom det er en type bilder jeg heller forbinder med rikt utsmykkede, ofte katolske kirker. Uten at jeg vet bakgrunnen for hvorfor ikonene var plassert der de var, eller hvem som har tatt dem med inn, oppfattet jeg dette som en sammensetning av ulike tradisjoner innen kristen estetikk. Den hybride estetikken henvender seg slik sett til en hybrid gruppe deltakere: Der noen gudstjenestedeltakere benytter seg av lystenning som rituell praksis i seg selv, vil det for andre, for eksempel med katolsk tilknytning, være viktig å tenne et lys spesifikt rettet mot en visuell fremstilling av Maria og Jesus.

Spiritualitetsdiskurs og narrativ

I tillegg til å inngå i en materiell, kroppsliggjørende og estetisk dimensjon, kan lystenningen analyseres som del av gudstjenestens spiritualitetsdiskurs. Praksisen ble satt i en teistisk ramme ved innledningsordene: «Her i Oslokirken tenner vi lys i tillit til Gud.» Dette ble etterfulgt av ordene «[...] og i tillit til hverandre,» noe som tilhører en ekstrateistisk spiritualitetsdiskurs som knytter seg til verdiane fellesskap og tillit. Når de enkelte aktørene selv fikk sette ord på hva de tente lys for, var det flere som brukte ord uten direkte religiøst eller kristent innhold. Det ble blant annet tent lys for at det skal komme snø, for at barn skal møte trygge voksne, for den

nye regjeringen, og for at alle skulle komme seg trygt hjem om kvelden. Andre holdt seg klart innenfor den teistiske diskursen og tente lys «for at vi skal møte hverandre med Den hellige ånd» og «for Gud, Jesus, og Maria.» Den spirituelle dimensjonen og spiritualitetsdiskursen tilhørte i stor grad det teistiske landskapet. Dette er også forventet, ettersom gudstjenesten er en uttalt kristen, etablert og organisert form for religiøs praksis. Likevel utelukker ikke dette en ekstrateistisk spiritualitet. Ammermans spiritualitetsdiskurs er et begrep som både dekker det teistiske og ekstrateistiske landskapet. Lystenningen som helhetlig spirituell praksis, med bidrag både i den teistiske og ekstrateistiske spiritualitetsdiskursen, inngår i denne spiritualiteten.

Moralitet

Både spiritualiteten og den narrative dimensjonen kan videre knyttes til hvilken moralitet som uttrykkes i gudstjenesten. Moraliteten i en religiøs praksis kan blant annet spores i bønneinnhold – hva man velger å be om for fremtiden, eller hva i fortiden man ber om tilgivelse for (Ammerman 2020, 26). Lystenningen er et eksempel på en praksis der moralitet ble synlig, gjennom hvilke ønsker og håp man tente lys for. Moraliteten kan dermed si noe om hva slags idealer og hvilke typer liv som regnes som ønskelige. Ammerman mener at man ved å legge merke til religiøse praksiser sine moralske dimensjoner, også kan avdekke «a good deal about social position and motivation» (2020, 26). Flere funn i analysen av mitt observasjonsmateriale peker mot at religiøs praksis i Oslokirken har det inkluderende og mangfoldige fellesskapet som forbilde. Dette kommer til syne i de teistiske og ekstrateistiske spiritualitetsdiskursene, og i det (utvidede) kristne narrative. Videre kan den samme moraliteten ses i sammenheng med kroppsligheten og estetikken. Her stemmer mine funn godt overens med moralen og verdigrunnlaget Oslokirken selv hevder å legge til grunn for sin praksis. Blant annet trekker de frem nettopp lystenning som en symbolhandling som egner seg på tvers av livssyn. Innenfor de rammene som kirkerommets oppbygning, programmet for messen, liturgi og rituelle handlinger utgjør, gis det plass til en individuell spiritualitet i en felles sammenheng.

Tilpasning og fohandling

Levd religion inkluderer «domains of life where sacred things are being produced, encountered, and shared» (McGuire, 2016, s. 89). En slik tilnærming åpner for å ikke bare studere levd religion som individuelle, sanselige erfaringer utenfor trossamfunn, slik McGuire har gjort, men også innenfor etablert og organisert religiøs aktivitet. I artikkelen «Transforming churches: the lived religion of religious organizations in a contemporary context» (2019) viser teologene Marie Vejrup Nielsen og Kirstine Helboe Johansen til hvordan et generelt skifte vekk fra det institusjonelle og tradisjonelle i samfunnet også kan spores innenfor religiøse institusjoner, med særlig fokus på hvordan kirken forhandler, inkluderer, adopterer og tilpasser populærkulturell og sekulær praksis inn i den religiøse praksisen. Tilnærmingen er i tråd med Ammermans teori om organisert religiøsitet som levd religion, samt hvordan det habituelle og det kreative sammen former en religiøs praksis. Til forskjell fra gudstjenestene og arrangementene knyttet til valentinsdag og halloween i Nielsen og Johansens studie, arrangeres ikke messen i Oslokirken i forbindelse med en spesiell merkedag eller anledning. Navnet «hverdagsmesse» knytter seg likevel til det allmenne og sekulære begrepet «hverdag», og gir en implikasjon om hva slags funksjon og plass messen kan ha i deltakernes liv. Dette kan ses som en måte for kirken å tilpasse seg og nå frem til potensielt andre gudstjenestedeltakere enn de som deltar på søndagsmesse eller julegudstjeneste.

Hybriditet

Konteksten for gudstjenesten i Oslokirken er helt klart kristen, og jeg har ikke grunnlag for å si at den eksemplifiserer religiøs praksis med uttalte innslag av nyreligiøsitet eller alternativ spiritualitet. Likevel har jeg gjort enkelte funn som kan tyde på en viss hybriditet i den religiøse praksisen, for eksempel de elementene jeg tolker som innslag av estetikk fra katolsk kristendom. Hybriditet er noe av det som kan legge til rette for en individuell spirituell praksis innenfor hverdagsmessens rammer. Som jeg har vært inne på, er særlig lystenning en praksis som strekker seg utover rammene for teistisk spiritualitet og en utelukkende kristen kontekst. Lyset som symbol er forankret

i kirkens materialitet, narrativ og symbolikk, men gir likevel enkeltpersoner mulighet til å selv definere hvorvidt den spirituelle handlingen er rettet mot den kristne Gud.

Hverdagsmessen legger til rette for en hybrid religiøsitet som i varierende grad knytter seg til en tradisjonell, institusjonell kristen evangelisk-luthersk gudstjenestep praksis. Tilpasningen foregår begge veier i den religiøse praksisen: gudstjenestedeltakerne setter sitt individuelle preg på messen, samtidig som messens form er fleksibel og foranderlig nok til å gi plass til individuelle uttrykk for levd religion.

Det å gjøre en observasjon av gudstjeneste med fokus på dimensjoner for levd religion har utvidet min forståelse av en religiøs praksis jeg i utgangspunktet kjenner godt. Observasjonene har særlig gjort meg oppmerksom på samspillet mellom individuell og kollektiv religiøs praksis som foregår i gudstjenesten, og hvor stort spekter av uttrykksformer som får plass selv innenfor en nokså lukket og organisert praksis som gudstjenesten jo er.

Litteraturliste

- Ammerman, N. (2020). «Rethinking Religion: Toward a Practice Approach» I: *The American journal of sociology*, 126(1), 6–51. Online: <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1086/709779>
- McGuire, M. B. (2016). «Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice» I: *Social compass*, 63(2), 152–162. Online: <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/0037768616628789>
- Nielsen, M.V. & Johansen, K.H. (2019). «Transforming churches: the lived religion of religious organizations in a contemporary context» I: *Journal of Contemporary Religion*, 34(3), 509–527. Online: <https://doi.org/10.1080/13537903.2019.1658938>

Deltakelse i sentrerende bønn

Nyåndelighet og meditative praksiser har hatt medvind de siste tiårene. Vi trenger for eksempel ikke å lete lenge for å finne yoga-sentre og tilbud om meditasjon eller spirituell coaching. Felles for disse forskjellige praksisene er ofte et mål om å oppnå indre fred og å kjenne på åndelig fornyelse.

I en tid preget av individualisme og nyåndelige strømninger, har flere tatt til orde for at kirken bør hente frem igjen praksiser fra sitt «glemte skatteskammer», for å møte etterspørselen etter meditative praksiser. Det sies at gjemt i kirkens skatteskammer finner vi eldre meditative praksiser, slik som sentrerende bønn. Sentrerende bønn er en form for kristen meditasjon, som sies å ha lange røtter i kirkens historie (Mikaelsson 2017, 36).

I 1999 kom Den norske kirke med betenkningen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. Utreddingen fremhever at åndelig fornyelse i et kristent perspektiv ikke først og fremst handler om å bli fylt med egenskaper som mennesket mangler, som for eksempel kraft eller innsikt. Åndelig fornyelse i kristen sammenheng handler derimot om å bli styrket i kjærlighetens relasjon til Gud, til hverandre og til skaperverket (Laugerud 1999, 17).

Betenkningen slår fast at det i urkirken fantes en naturlig enhet mellom teologi og mystikk. Til støtte for dette skal Luther ha ment at en teolog blir til gjennom bønn, meditasjon og anfeltelse. Men et sted gjennom historiens løp, etter påvirkning fra filosofi og vitenskap, hevdes det at teologien mistet sin rot i bønningen og meditasjonen (Laugerud 1999, 25). Spørsmålet mellom betenkningens linjer er: Hva hvis kirken henter frem igjen sine

eldgamle praksiser, og børster støv av dem? Kanskje kan kirken på den måten i større grad møte samfunnets nyåndelige nysgjerrighet?

Dette bakteppet skisserer hvorfor jeg har valgt å undersøke sentrerende bønn gjennom deltakelse og observasjon. Jeg har vært interessert i hva sentrerende bønn kan tilby, i en tid med stort fokus på individualisme, selvrealisering og nyåndelige strømninger.

Artikkelens formål er å belyse hvordan sentrerende bønn blir praktisert, gjennom å analysere observasjoner og erfaringer fra deltakelse. Som metodiske og forskningsteoretiske referanserammer for undersøkelsen, anvender artikkelen sentrale kilder innen fagfeltet levd religion, som Graham Harvey, Nancy Ammerman og Meredith McGuire.

I det videre presenteres først de problemstillinger jeg har valgt å undersøke, før jeg omtaler egen posisjonaltet. I den påfølgende analysedelen presenteres innledende observasjoner fra deltakelsen i den sentrerende bønnen, før jeg går over til å drøftelse de utvalgte problemstillingene. Avslutningsvis er konklusjonene sammenfattet.

Deltakelse i sentrerende bønn

Jeg har valgt å undersøke sentrerende bønn ved å se nærmere på dimensjonene kroppslighet, narrativ og emosjonalitet (Ammermann 2016, 89). Dette gjennom å oppstille tre problemstillinger:

(1) Hvordan brukes kroppen under sentrerende bønn? Hva er det de som praktiserer sentrerende bønn gjør? (Kroppslighet, jf. Ammermann 2016, 88)

(2) Med utgangspunkt i at meditasjon gjerne forbindes med stillhet, hva blir sagt i den innledende delen av sentrerende bønn, som setter praksisen i sammenheng med det transcendent? Sies noe som gjenspeiler at praksisen er noe mer enn at mennesker kommer sammen for å meditere? (Narrativ, jf. Ammermann 2016, 90)

(3) Hva tenkte og følte jeg under gjennomføringen? Hva er mine refleksjoner fra deltakelsen, som ikke har tidligere erfaring med sentrerende bønn? (Emosjonalitet, jf. Ammermann 2016, 92)

En forutsetning for å observere sentrerende bønn er å selv delta. Passiv tilstedeværelse vil ellers kunne virke forstyrrende for andres deltakelse. I forberedelsen av feltarbeidet har det i denne sammenheng vært relevant å reflektere over hvordan gruppen kunne oppfatte meg som deltaker. I det følgende skal jeg kort drøfte dette, og trekke frem relevante begreper som teorien benytter om posisjonalitet.

Jeg har en kristen bakgrunn, men ingen tidligere erfaring med sentrerende bønn. Gitt den kristne referanserammen for den sentrerende bønningen, hadde jeg på forhånd en forestilling om at et mål med sentrerende bønn kunne dreie seg om å komme nærmere Gud, hvis «jeg-et» blir mindre gjennom stillhet. Jeg oppfattet med andre ord at det kunne dreie seg om en slags hybrid mellom bønn og meditasjon. I den tilgjengelige beskrivelsen av arrangementet på forhånd, ble det opplyst at alle kommer i stillhet, og går i stillhet. Deltakerne har derfor lite å gå på om hverandre, utover det synlige.

Jeg er aktiv i Den norske kirke og fortrolig med gudstjenestelivet. Kanskje oppfattes jeg derfor som en «native» ved deltakelse i sentrerende bønn (Khawaja & Mørck 2009, 37). Samtidig er posisjon vel og merke ingen statisk størrelse. Posisjonen er situasjonsbetinget, og kan variere fra en kontekst til en annen. Det at jeg ikke har praktisert sentrerende bønn tidligere og heller ikke er kjent på stedet, kan tilsi at jeg samlet sett kan oppfattes som en person i såkalt «tredjeposisjon»: Det vil si en person med elementer av både «innenforhet» og «utenforhet» i den konkrete situasjonen (Erdal 2016, 143).

Jeg har ikke hatt grunn til å tro at min deltakelse har påvirket gjennomføringen og kvaliteten på observasjonene, utover vanlig gruppedynamikk. Jeg hadde ikke noen regi under den sentrerende bønningen, og har i utgangspunktet bare deltatt og observert i det stille.

Settingen for deltakelse

Som Harvey beskriver i en artikkel om deltakerobservasjon, er målet mitt i det følgende å oversette observasjoner og egne refleksjoner til analyserte data for de som ikke kan være til stede (Harvey 2013, 218). Jeg skal derfor beskrive settingen for den sentrerende bønningen, før jeg går inn i en drøftelse av de problemstillinger jeg har valgt ut.

Kirken viste seg å være en noe annerledes kirke enn jeg er vant med. Døren til kirkerommet stod oppe. Jeg la umiddelbart merke til at benkeradene var tomme da jeg kom inn. Først når jeg tok skrittet inn i selve kirkerommet kunne jeg se en håndfull mennesker som satt på noen fremsatte stoler, på gulvet foran alteret, fremme i kirkeskipet.

Det var stille. Ingen snakket. Det var kun noen få lyder som kom utenfra kirken og fra meg som forsøkte å forsere kirkegulvet uten å forstyrre. Tidvis kom noen lyder fra stoler som ble justert der fremme.

Atmosfæren var sakral. Lyssettingen, stillheten og kirkerommets størrelse forsterket stemningen. Det var ikke noen tvil om at jeg befant meg i et hellig rom. Samtidig var det en god brytning mellom det høytidelige rommet og oss som var der som deltakere. For eksempel var det ingen presters stola eller rundsnipp å se. Her gikk det i raggsokker og olabukser.

Jeg stod først litt på noen meters avstand og ventet på et slags tegn fra noen om at det var greit å komme frem til gruppen. Jeg fikk bare: «Ja, ta en stol og sett deg». Noe mer ble ikke sagt.

Etter å ha funnet meg til rette i stolen, prøvde jeg å sanse hva jeg hadde foran meg. De andre deltakerne satt i en avrundet halvsirkel. Det så ut som de har gjort det før. De så ut til allerede å være i gang med forberedelser. Deres øyne var lukkede. Fra tid til annen ble armer og føtter justert for å oppnå en uanstrengt sittestilling.

Foran oss stod et enkelt fremsatt trebord, med en liten hvit duk over. Et stort, rakt og hvitt stearinlys påtegnet et rødt kors, var

oppstilt for anledningen. Lyset var tent. På hver sin side av bordet stod to stoler som var vendt mot oss, reservert for de som skulle lede oss gjennom den sentrerende bønnen.

På bordet stod en blankpusset gjenstand, en såkalt syngebolle, som er vanlig å bruke i meditative øvelser som for eksempel i yoga. Det var ganske opplagt at dette objektet var brakt inn i kirkerommet for anledningen, og ikke normalt hører til i kirken. At dette elementet var hentet inn, fremstod for meg som et uttrykk for en slags fusjon mellom ulike praksiser fra samtiden.

Jeg startet å etterlikne de andre. Jeg justerte litt på kroppen og lukket øynene. Det var overraskende behagelig og uanstrengt. Antakeligvis fordi det var akkurat dette de andre gjorde.

Opplevelsen var at vi var sammen, uten å kjenne behov eller forventning om å småprate. Vi trengte ikke å finne på samtaleemner eller prestere gjennom verbal interaksjon. Vi kunne slappe av, være den vi er, og hvile i hverandres stillhet og nærvær.

Med bakgrunn i at settingen for feltundersøkelsen nå er beskrevet, skal jeg gå over å beskrive observasjonene underveis i den sentrerende bønnen, og knytte disse opp mot de problemstillinger jeg har valgt ut.

Analyse

Den første problemstillingen er hvordan kroppen brukes under sentrerende bønn. Hva gjorde deltakerne med kroppen?

Det korte svaret på dette spørsmålet kunne ha vært at deltakerne gjorde «minst mulig» med kroppen under den sentrerende bønnen. Det er likevel bare tilfellet på overflaten. Ser vi nærmere etter, er det mer sammensatt enn som så.

McGuire skriver om hvordan kroppslighet som dimensjon i levde religion kan være sentralt, også i settinger hvor det ikke åpenbart at kropp opptar noe fokus. Alt vi gjør, gjør vi tross alt i eller med kroppen vår. McGuire spør hvilken positur eller bevegelse man ville inntatt med kroppen, hvis man for eksempel ønsket å oppnå

en dypere religiøs opplevelse; det hun kaller *meditative state* eller en «meditativ tilstand» (McGuire 2016, 154).

I den innledende delen, hvor personen som ledet gruppen først snakket i ca. 15 min., var de kroppslige rammene ganske frie. Noen slappet av med beina strakt ut foran seg, andre satt med føttene hvilende i kryss under stolen. Noen justerte sittestillingen ofte. Alt ble gjort i stillhet og med forsiktighet. Noen hadde øynene oppe under denne bolken, mens andre hadde øynene lukket.

Den påfølgende stille-delen med sentrerende bønn ble innledet av tre slag på syngebollen. I denne bolken var sittestillingene mer konforme og låste. Det var langt færre småjusteringer av kroppene da i denne delen, sammenliknet med den forberedende delen.

Etter mine observasjoner er det ingen tvil om at kroppslighet som dimensjon har en stor plass i sentrerende bønn, selv om kroppen tilsynelatende er lite aktiv. Men det er nettopp noe av poenget. På overflaten kan det se ut som kropp har relativt lite å si under sentrerende bønn. Men ved nærmere ettersyn, er det nok ikke å underdrive å si at den kroppslige tilstanden spiller en vesentlig faktor i sentrerende bønn. Kroppens positur og tilstand påvirker mulighetene for å falle til ro og komme i en *meditative state*, som McGuire kaller det.

Måten å bruke kroppen på under sentrerende bønn var omtrent som forventet. Som uerfaren kan det kjønnnes anstrengt å sitte såpass rolig i noenlunde samme positur over tid. Ved gjentakelse, vil jeg gå ut ifra at det som i starten kjønnnes anstrengt over tid kan bli en ganske uanstrengt øvelse. En modus som kroppen kan innta og kjenne seg igjen i. En tilstand som legger til rette for at den aktive oppmerksomheten på «jeg-et», og flyktige og forstyrrende tanker, reduseres til det minimale.

Den sentrerende bønnen ble innledet med en læreseanse på ca. 15 min., der lederen snakket og hadde lesning, før vi ble ledet inn i en kort avspenningsøvelse. Deretter slo medhjelperen lett på

syngebollen (3 slag) før 20 min. sentrerende bønn. Under bønnen velger den enkelte et «hellig ord» som skal gjentas. Dette for nettopp å «sentrere» kropp og tanker.

Hva var så den sentrerende bønnens narrativ?

Narrativ, eller diskurs, er innenfor fagfeltet levd religion måter å uttrykke at ens virkelighet har sammenheng med noe større. Ammerman snakker om *connection to everyday transcendence*, altså måter som folk uttrykker forbindelse med hverdagslig transcendent (Ammerman 2016, 90). Begrepet «narrativ» uttrykker i denne sammenheng at nettopp at det å kommunisere er en sentral del av religiøs praksis (Ammerman 2020, 16).

Forbindelsen til det gudommelige var tydelig i det lederen sa, og gjennom det narrativ som ble skapt. Jeg greide ikke å henge med på alt instruktøren sa eller leste under den innledende bolken. Til det var settingen og sjargongen kanskje for ukjent. Jeg ønsket heller ikke å notere underveis for ikke å forstyrre andre. Men budskapet var ikke til å ta feil av: Gud kan gjøre sitt «livgivende virke i oss» når vi blir stille, ble det sagt. Det ble også hovedpoenget jeg satt igjen med. «Stillhet» oppfattet jeg i praksis som en henvisning til meditasjon, gjennom sentrerende bønn.

Et begrep som ofte gikk igjen i den innledende læredelen var «kontemplasjon» eller «kontemplativ». Det betyr å være grublende, innadvendt eller fordypet i tanker. Dette ble satt i sammenheng med det hellige ordet man skulle velge (eller som kanskje ideelt sett uanstrengt skulle «komme til» en) gjennom den sentrerende bønningen.

Etter en kort forklaring på hvordan vi ville bli ledet gjennom den sentrerende bønningen, tok instruktøren fatt på å lese et utdrag fra boken *Giv slip: Om centrerende bøn og hvilen i Gud* av David Frenette (2017). Han omtales som en av lederskikkelsene innen den moderne sentrerende bønn-bevegelsen.

For meg var det interessant å konstatere at de gjorde bruk av høytlesning fra en moderne bok, og ikke for eksempel hadde

lesning fra Bibelen eller eldre kristne kilder om bønneliv. Boken det ble lest høyt fra kan si noe om hvordan de som ledet den sentrerende bønnen posisjonerer seg. Litteraturvalget kan vise at de prøver forsøker å være dagsaktuelle.

«Vær stille og kjenn at jeg er Gud», var lederens inngangsort til selve den sentrerende bønnen, etterfulgt av at medhjelperen slo tre kontrollerte slag på syngebollen. Lyden fra syngebollen, som hang i rommet, understreket poenget med å være stille, og ledsaget oss over til stillhet.

Inngangsortene til den sentrerende bønnen oppfattet jeg som ord som legitimerer praksisen med sentrerende bønn: Det er Gud som står i fokus, ikke selvet. Gud er den aktive part, mens mennesket er passivt. Dette er også veldig luthersk. Med min bakgrunn som kristen, satte jeg dette narrativet i sammenheng med at det er Guds nåde som bærer oss.

Hvordan opplevde jeg å delta i sentrerende bønn? Hva tenkte jeg, hva følte jeg?

Underveis i den sentrerende bønnen gled tankene mine inn i dagdrømming. Jeg befant meg andre steder i tankene, og et par ganger tok jeg meg i at haken falt ned. Tidvis kom jeg på at det var et poeng å gjenta det hellige ordet. Jeg opplevde tankene mine som ustrukturerte. Denne praksisen som ikke skulle være så teknisk, ble tidvis ganske teknisk.

Jeg gjentok «Ordet», «Ordet», «Ordet». Akkurat dette valget av «hellig ord» var ikke et spesielt kreativt valg. Men så handlet det da heller ikke om å prestere. Det virket naturlig der og da, i konteksten av narrativet om det livgivende *Ordet* i oss.

I begynnelsen gikk tiden sakte, uten at jeg hadde mulighet eller noe ønske om å undersøke hva tiden var. Uten annet forvarsel ble den sentrerende bønnen avrundet, ved at medhjelperen rolig slo tre slag i syngebollen, som et kall til å sakte og rolig tre ut av kontemplasjonen.

Jeg opplevde ikke at jeg «mestret» den kontemplative delen på første forsøk. Men det hadde jeg heller ikke noen forventning om. Det var likevel en interessant opplevelse, kanskje først og fremst med utgangspunkt i gruppedynamikken og fellesskapet, som appellerte til gjentakelse.

Det kjentes godt å kunne komme sammen uten å måtte si noe. Det var nok å *være*. Og nettopp det, ble legitimert av narrativet hvor Gud handler og mennesket kan være stille.

Konklusjoner

På overflaten kan kroppslighet synes å spille en underordnet rolle ved sentrerende bønn. Men slik det går frem av analysen, spiller kroppslighet etter min vurdering en vesentlig rolle. Å finne riktig positur, og å finne frem til en kroppslig modus som gjør at dette kan bli en uanstrengt øvelse over tid, er betydningsfullt for å oppå det McGuire kaller *a meditative state*.

Narrativ var også en viktig dimensjon i den gjennomføringen av den sentrerende bønningen som jeg deltok i. Med utgangspunkt i den innledende læredelen, ble forbindelsen til det transcendent tydelig. Det var Gud som stod i fokus, ikke deltakerne. Budskapet var at det var et mål å falle til ro i kropp og tanker, slik at Gud som et «mysterium» kunne gjøre sitt livgivende virke i oss.

Emosjonelt erfarte jeg deltakelsen som oppbyggelig og avslappende. Det var annerledes enn hva jeg har erfart før. Jeg har ikke tidligere vært klar over eksistensen av en så konkret form for meditativ praksis som plasserer seg innenfor rammen av kristen tro, og at dette er et tilbud som er fullt mulig å oppsøke.

Deltakelsen i sentrerende bønn, gjennomført i en lokalmenighet i Den norske kirke, er et eksempel på at hellige ting kommer til uttrykk, møtes og deles i skjæringsfeltet mellom organisert religion og hverdagsliv.

Med tanke på utviklingstrekkene i samfunnet, som peker i retning av oppsving for nyåndelighet og en stadig dreining mot mer individuelt definert tro, kan Den norske kirke og andre

kristne menigheter gjøre det lurt i å hente opp praksiser fra sine historiske røtter og sitt «glemte» skattekammer. Sentrerende bønn tilbyr mennesker et konkret svar på spørsmålet om hva man kan gjøre for å finne ro og mening i hverdagen, i form av en praksis, hvor mennesket gjør seg tilgjengelig for Gud i stillhet og bønn.

Litteraturliste

- Ammerman, N. T. (2016). «Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers» I: *Nordic Journal of Religion and Society*, 1(2), 83–99. Online: <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
- Ammerman, N. T. (2020). «Rethinking Religion: Toward a Practice Approach» I: *The American Journal of Sociology*, 126(1), 6–51. Online: <https://doi.org/10.1086/709779>
- Enstedt, D & Plank, K. (2018). «Det heliga i vardagen. Introduksjon till levd religion» I: Daniel Enstedt & Katarina Plank (red.) *Levd religion*. Nordic Academic Press. ss. 9–25
- Erdal, Marta Bivand (2016). «En av oss, en utenforstående, eller noe imellom? Posisjonalitet i forskning blant katolikker i Norge» I: Aschim, A. (red.), Hovdelien, O. (red.) og Sødal, H. K. (red.) *Kristne migranter i Norden*. Portal forlag. ss. 142–159
- Frenette, D. (2017). *Giv slip. Om centrerende bøn og hvilen i Gud*. Boedal.
- Harvey, G. (2013). «Field research: Participant observation» I: Engler, S. (red.) & Stausberg, M (red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 217–244. Taylor and Francis. Online: <https://doi.org/10.4324/9780203154281>

Khawaja, I., & Mørck, L. L. (2009). «Researcher Positioning: Muslim “Otherness” and Beyond» I: *Qualitative Research in Psychology*, 6 (1-2), s. 28–45.

Online: <https://doi.org/10.1080/14780880902900713>

Laugerud (1999). *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid. Betenkning til Kirkemøtet 1999*. Kirkerådet.

McGuire, M. B. (2016). «Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice» I: *Social Compass*, 63(2), 152–162.

Online: <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>

Mikaelsson, L. (2017). «Church Religion and New Age: An Encounter between Rivals?» I: Gilhus, I. S. (red.), Kraft, S. E. (red.) og Lewis, J. R. (red.) *New Age In Norway*. Equinox Publishing Ltd. ss. 19–43

En studentforsker i møte med kirkelig hverdagsspiritualitet

For den som ikke er kjent med betegnelsen «levd religion», kan ordet virke noe mystisk, og til dels modernisert og fremmed. Det viser seg at feltet levd religion kan by på lærerike og overraskende oppdagelser, både for vi som oppfattes som religiøse, for de i sosiale kretser som oppfatter seg selv som sekulære, eller som ikke religiøse, eller for de som har en «flytende trostilknytning» (Urstad 2017, 180), og står midt imellom å være religiøs og sekulær. Med andre ord for flere, uavhengig av alder, kjønn, etnisitet og trosretning. Dette kan komme av at det som oftest ikke er noen tydelige kontraster av rammene som definerer levd religion, feltet bemerker seg heller ved å være om helt vanlige mennesker i sin, for dem, helt vanlige hverdag (Ammerman 2016, 84).

Jeg vil i det følgende vende blikket først mot tematikken jeg har satt søkelyset på, nemlig levd religion og kirkelig hverdagsspiritualitet, der jeg fremlegger problemstillingen jeg har hatt som utgangspunkt for observasjoner rundt feltet av levd religion, og min egen posisjonaltet i sammenheng med feltet. Deretter vil jeg definere og beskrive valget av religionsforsker Graham Harveys (2012) kvalitative forskningsmetode, som jeg benytter meg av ved å være en deltakende observatør, for å knytte en tråd til det levde religionsperspektivet. Dette vil bidra til forståelsen av det samlede empiriske materialet. Deretter vil jeg sette søkelys på hvordan en gjestfri kirke forsøker å tilpasse og utvikle seg i møte med samfunnet. Det vil være et spesielt fokus innenfor rammen av levd religion-forsker Nancy T. Ammermans (2020) teori og sentrale kjennetegn for levd religion; materialitet, og hvordan denne teorien kommer til uttrykk i og rundt kirkerommet.

Jeg vil avslutningsvis diskutere funnene fra analysen i lys av relevante etiske refleksjoner over egne oppfatninger og erfaringer knyttet til religiøse praksiser og levd religion.

Nyanser av alt som gjentakende oppleves i hverdagen

For å kunne få en dypere innsikt i levd religion, har jeg ved bruk av Ammermans (2020) teorier tatt et valg om å dykke dypere ned i de mest sentrale kjennetegnene, ved å ta på en flerdimensjonal linse. Jeg har gjort dette ved å være åpen, og ved å tenke nytt og utover egne oppfatninger og inntrykk. Dette for å forsøke å ramme inn det empiriske materialet som har dannet seg i observasjonene jeg har knyttet til materialitets-teorien innen levd religion.

Levd religion etterspør hva mennesker gjør, og i tidligere forskning av Ammerman (2016) har det vært vanskelig å definere og forstå hva mennesker egentlig gjør. Dette skyldes at det har vært et for smalt og snevert forskningsblikk på ulike mennesketyper. Desto mer vi inkluderer alle kjønn, ulike etnisiteter og ulike samfunn, vil det i følge Ammermans (2020) forskning være mulig å definere den sosiale erfaringen som kommer fra, og skapes av, den hverdagslige praksisen. De mest sentrale dimensjonene av levd religion kan ifølge Ammerman defineres som kroppslighet, materialitet, emosjoner, estetikk, moralitet, narrativer og spiritualitet (2020, 9). Det blir for øvrig lagt vekt på at for å best mulig forstå de ulike dimensjonene av levd religion, må begrepene løses, slik at de ikke generaliseres, i den grad det lar seg gjøre. På samme tid kan dimensjonene både stå alene og samspiller godt med hverandre, de kan eksistere samtidig og sammen. Levd religion er både komplekst og enkelt, og dette kan skyldes at de definerte kjennetegnene ofte henger sammen.

Jeg valgte å observere et kirkerom under en hverdagsmesse i regi av en menighet i Den norske kirke. I tråd med Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH 2018) har jeg valgt å holde denne kirken, og alle deltakere, anonyme. Dette for å respektere autonomi, integritet, frihet og medbestemmelse (NESH 2018, 17). Kirken er en gjestfri kirke.

Det å være gjestfri i denne sammenheng vil si at kirken, i tillegg til å være en folkekirke, tilbyr fattige tilreisende husly og gratis måltid – uten å kreve noe økonomisk. Kirken har hverdagsmesse én gang i uken hele året. Grunnen til at jeg valgte å observere kirkerommet i en hverdagsmesse i nettopp denne kirken, er å få en dypere innsikt i, og forståelse for, menneskers erfaringer av levd religion i samspill med religiøse praksiser, samt å utfordre egen uvitenhet, og å styre observasjonen ved hjelp av metode til nye oppdagelser og ny kunnskap.

I analysen utforskes og tolkes kirkens gjestfrie uttrykk gjennom materialitet i kirkerommet. Fra eget ståsted er det til dels en mystikk over norske kirker som huser tilreisende. Dette kan komme av at jeg som undersøker verken kjenner til, eller bevisst har sett mye i media om kirkene. Det er ukjent om gjestfrie kirker er utsmykket likt eller annerledes enn sine søskenkirker i Den norske kirke. Det vil derfor være interessant å ha et hovedfokus rettet mot materialitet i kirkerommet, og hvordan kirkerommet uttrykker gjestfrihet (Ammerman 2016, 91). For å sette søkelyset på et av de mest sentrale kjennetegnene ved levd religion, vil analysen ha en gjennomgående tilnærming til hvordan materialitet brukes i religiøs hverdagspraksis, der problemstillingen det jobbes ut ifra vil være: Hvordan kommer kirkens gjestfrihet til uttrykk i kirkerommet, gjennom materialitet?

For å kunne tilnærme meg problemstillingen vil jeg først redegjøre for hvilket utgangspunkt jeg, som studentforsker, har for å kunne utarbeide en gjennomslutning og troverdig analyse. Dette vil jeg gjøre gjennom å drøfte egen posisjonalitet.

Det er en essensiell forberedelse å være bevisst på egen posisjon i møte med observasjoner, da det bidrar til forståelse for egne refleksjoner og erfaringer, som eventuelt kan etterlate spor i analysen. Med bakgrunn fra egen posisjonalitet (Erdal 2016, 142–159) vil jeg, i den grad det lar seg gjøre, nøytralisere analysen ved bruk av refleksjoner rundt egne teistiske tanker som en troende, som har en gitt eksisterende relasjon til kirken og en viss innenfra-posisjonalitet. Ulempen ved dette kan være at

jeg risikerer å ta for gitt eller overse ulike deler som er vanlig under en messe. Jeg vil nå trekke frem egne paralleller i form av tredjeposisjonaliteter mellom utvendige og innvendige faktorer, som kan spille en vesentlig rolle for observasjonsfokuset. Jeg har en større utenfra-posisjonalitet i bunn, da min rolle først og fremst er en observerende student fra Det teologiske fakultet med notatbok og penn. I tillegg har jeg andre relevante synlige faktorer i form av klesstil, med mulig synlige merkelogoer og smykker. Det er i tillegg relevante usynlige faktorer som at jeg er godt etablert, med bolig i et område som har et veletablert nærmiljø. Da fokuset ligger i å utforske hvordan kirken uttrykker gjestfrihet gjennom materialitet i kirkerommet, vil det være mulig for meg å ha en hybrid-innenfra-utenfra-posisjonalitet, ved å innta en lyttende rolle (Erdal 2016, 155). Det vil heller være mine egne førsteinntrykk i nettopp denne kirken som kan påvirke analysen. Selv om det kan være vanskelig å evne å være helt nøytral i en observasjonssetting, vil den viktigste posisjonen ved min posisjonaltet som studentforsker være, å være bevisst på faktorene som kan dukke opp, og være bevisst på når, hvordan og hvorfor de dukker opp. Jeg vil vise til bruk av dette gjennom analysen.

Anne-Christine Hornborg i samspill med Graham Harvey

Nå vil jeg redegjøre for det metodiske rammeverket jeg har valgt rundt problemstillingen, samt reflektere over de ulike perspektivene ved å være en deltakende observatør i hverdagsmessen i en gjestfri kirke. Ifølge Anne-Christine Hornborg (2018) har det gjennom tiden blitt diskutert hvorvidt egen involvering i feltarbeid spiller en rolle for det empiriske materialet man etablerer, inkludert personlige erfaringer som det å være en forelder, hvilket kjønn man er, og om man er ung eller godt voksen. Det har også i tidligere forskning vært viktig å forplikte seg til å ha et fullstendig utenforstående perspektiv, der en nærmest har et ateistisk perspektiv (Hornborg 2018, 62). Da grensene mellom disse posisjonene er i endring og ikke fullt og helt kan plasseres i faste rammer, har jeg valgt å gå inn i observasjonen med tanken om *homo ludens*, der jeg erkjenner at verden hele tiden skapes av mennesker i sosiale, kulturelle

og religiøse sammenheng, og jeg vil ha et mer åpent perspektiv til de ulike perspektivene i møte med mine observasjoner (Hornborg 2018, 62). Jeg vil dermed, med inspirasjon fra Harveys (2012) metodikk, være en deltakende observatør. Dette vil jeg gjøre for å ikke kun beskrive mine observasjoner, men også være bevisst deltagende, for å kunne samhandle mest mulig åpent med feltarbeidet med en levd religion-tilnærming, altså fokusere på hva mennesker gjør. Det vil også være for å oppnå forståelse for kirkens gjestfrie uttrykk gjennom materialitet, og bedre forstå deltakerens erfaringer av de hverdagslige objektene i kirkerommet. Jeg vil også forsøke å distansere meg som observatør fra tanken om hvordan religion bør se ut. Jeg skal både være deltakende i messen, ved å være med i bønn og lovsanger, samtidig som jeg skal observere og notere underveis om materialitet som er synlig gjestfri, hvordan materialiteten brukes, om det brukes gjentakende, og analysere hvorfor de brukes og om kirkens gjestfrihet kommer tydelig til uttrykk.

Materialitet i kirkerommet

Grunnen til at jeg har valgt å sentrere analysen rundt materialitet, er at dette kjennetegnet er det fysiske du kan se, ta og kjenne på, bruke eller være i. Etter egen mening kan materialitet oppleves ulikt ut ifra hvilken posisjonalitet man har, og hvilken betydning det materielle har, kan også komme til uttrykk individuelt.

Analysen vil legge vekt på hvordan materialitet uttrykker gjestfrihet, derfor vil det ikke være fruktbart i denne sammenheng å benytte de sensoriske erfaringene som dannes i en religiøs praksis, da jeg skal ta for meg det synlige uttrykket som kommer frem. Det vil være rimelig å ha fokus på materialitet i denne sammenheng, da steder og ting er en kritisk dimensjon av levde religion, ved at religiøse rom har en utviklende rolle i de kulturene de er i (Ammerman 2016, 91). Spesielt når den folkelige kristendommen i Norge praktiseres i materielle rom, og med materielle objekter, der objektene i en messe har sin egen effekt, rolle og autoritet (Ammerman 2020, 22). Ved uttrykk av det materielle i kirkelig hverdagsspiritualitet har plassering av materialer, gjentakelser og gjenbruk av materialer og objekter spilt en usedvanlig stor rolle i observasjonene som er rettet

mot kirkens uttrykk av gjestfrihet. For å uttrykke gjestfrihet gjennom levd religion, trengs det mottakere. For å belyse hvordan materialitet i kirkerom kan uttrykke gjestfrihet, har jeg derfor i tillegg observert hvordan rommet blir en arena for et gjestfritt fellesskap. For å forankre den visuelle forståelsen av objekter i kirkerommet, vil jeg kortfattet beskrive kirkens ytre, da dette gjenspeiles i den gjestfrie rollen. Kirkens utvendige materialitet gir uttrykk for å ikke ville være for synlig, ved å være fysisk integrert med resten av kvartalet. Bygget skiller seg samtidig ut gjennom å ha et forhøyet kors av stein på toppen av taket, samt to store tårn på hver side av kirken. Dette gir uttrykk av at den vil presentere seg som en del av lokalsamfunnet, men samtidig vise hvem den er. Gjennom dette uttrykket kan det bidra til å redusere terskelen for at folk benytter seg av det gjestfrie tilbudet, og ved å redusere terskelen, kan det bidra til fler gjester og et større fellesskap. For å komme inn i kirkerommet må man gå opp en trapp, til andre etasje. På trappeavsatsen er det plassert en mellomstor betongstatue av en trist pike med den tydelige skriften «piken med sovelstikkene». Dette er relevant å nevne, for dette objektet signaliserer Ammermans teori:

«People are actual physical entities» (Ammerman 2020, 20).

Inngangen til kirkerommet signaliserer en anerkjennelse av at menneskekroppen er et fysisk legeme i verden, og at denne piken, og det som følger med, er velkommen inn i kirkerommet. Dette uttrykker en åpenhet rundt gjestfriheten, og bidrar til å senke terskelen for å gå inn i kirkerommet, spesielt for de personene som vanligvis opplever utenforhet. Inn kirkedøren er det en frivillig medhjelper som gir hver enkelt en salmebok og agenden for messen. Dette er en innbydende gest som signaliserer en gjestfrihet til alle, uavhengig av livssituasjon. I kirkerommet har sittebenkene blitt plassert mot hverandre, med utsyn til midtgangen, dette har stor betydning, siden alle kan møte hverandres blikk. Det er intimt og inkluderende, der Harveys metodiske begrep *methodological guesthood* kommer til uttrykk, ved at plasseringen bidrar til en materiell kultur som tilrettelegger for at fremmede blir til gjester (2012, 227). Det blir tent levende lys i midtgangen, av både prester og frivillige

deltakere, der de taler i en mikrofon, i forbindelse med bønn, noe som skaper et inkluderende og åpent handlingsmønster, og det tolkes som en gjestfri handling. Mange benytter seg av muligheten til å tenne lys. Bønnen i kirkerommet blir ikke bare tanker eller sammensatte ord, men den blir formidlet gjennom det levende lyset, det materielle (Ammerman 2020, 22). I midtgangen er det plassert et flygel, og det er plassert slik at alle kan ha like stor nærhet til tonene som fyller rommet. Dette er med å skape et likeverdig fellesskap, ved at ingen sitter bak eller foran, men at alle har lik tilgang til opplevelsen av det materielle.

Med Harveys (2012) metodiske rammeverk har jeg plassert observasjonene mine i Ammermans (2020) teoretiske kjennetegn ved levd religion. Jeg kan avslutningsvis konkludere med at kjennetegnene til levd religion er i stadig utvikling. Dette kan skyldes at samfunnet er i stadig endring, der kjennetegnene som definerer levd religion er som oftest den praksisen du oppdager som givende i hverdagen. Kjernen i levd religion er at det er noe som gir et nyttig, eller nødvendig bidrag i livet, både for individet, og for individet i et fellesskap. Kirkerommet har evnet å utvikle seg med samfunnet gjennom materielle objekter, ved å ta i bruk enkle, men betydningsfulle tilpasninger, som en velkomst, uventet inkluderende plassering av store objekter, som sittebenker og flygel, samt lystenning. Bruken av kirkerommet bidrar ikke bare til å tydeliggjøre kirkens uttrykk av gjestfrihet, men påvirker også den andre veien, til de som tar imot gjestfriheten, ved at det skapes et gjestfritt fellesskap i et religiøst rom – uavhengig av livssituasjon, alder eller kjønn.

Gjennom tiden har Ammermans forskning vist at selve begrepet og innholdet av levd religion har endret seg – det har blitt mer tilknyttet det moderne samfunnet. Det har gått fra å ha stort fokus på det vestlige perspektivet, til å inkludere ulike samfunn, kjønn og praksiser, med et mer moderne og større verdensblikk. Dette har ført til nye perspektiver og innsikt om de ulike sentrale kjennetegnene ved levd religion. Det kan da være rimelig å si at om man ikke er bevisst på detaljene som inngår i de ulike definisjonene av levd religion, kan det hende at levd religion allerede er del av ens hverdag, eller den sosiale kulturen en tilhører.

Litteraturliste

- Ammerman, Nancy T. (2016) «Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers». I: *Nordic Journal of Religion and Society*, 29 (2), 83 – 99.
Online: <http://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
(Hentet 24.11.21)
- Ammerman, N. T. (2020) «Rethinking Religion: Toward a Practice Approach». I: *The American Journal of Sociology* 126 (1), 6 – 51. Online: <https://doiorg.ezproxy.uio.no/10.1086/709779> (Hentet 24.11.21)
- Erdal, M. B. (2016) «En av oss, en utenforstående, eller noe imellom? Posisjonalitet i forskning blant katolikker i Norge» I: A. Aschim, (red.) O. Hovdelien (red.) & H. Kringelbotn Sødal (red.), *Kristne migranter i Norden*, Portal forlag. ss. 142 – 159.
- Harvey, G. (2012) «Field Research: Participant observation» I: Stausberg, M., (red.) & Engler, S. (red.) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 217–244. Routledge. Online: <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.4324/9780203154281>
- Hornborg, A. (2018). «Religion inifrån och utifrån» I: Plank, K. (red.), & Enstedt, D. (red.) *Levd religion: det heliga i vardan*, Nordic Academic Press. ss. 60–78.
- NESH (2016). Hensyn til tilgjengelig her: <https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-forsamfunnsvitenskap-humaniora-juss-og-teologi/> (Hentet 24.11.21)
- Urstad, S. S. (2017) «Tro og tilhørighet». I: Høeg, I. M. (red.) *Religion og ungdom*, Universitetsforlaget. ss. 179–198.

Tekstgjennomganger

1. søndag i adventstiden

27. november 2022

Salme 24,1–10 Gjør døren høy
Rom 13,11–12 Timen er kommet, våkn opp
Matt 21,1–11 Inntoget i Jerusalem

«... forhånden er hans nåde ...»

«Gled deg du Kristi brud/og møt din Herre Gud!/No kjem han rik på nåde/ som deg profeten spådde:/Hosianna , lov og ære/ vår konge evig vere!

Eit esel honom ber/som heimsens Herre er./Hans skapnad, den er ringe,/men han kan døden tvinge/ Hosianna....osb

Gjer porten høg og vid,/sjå Kristus til deg rid!/I dag han vil deg gjeste/og til si brud deg feste./Hosianna... osb.» (Norsk salmebok 4, v 1, 3 og 5).

Kyrkjelyden kan helse Kristus velkomen med ord og uttrykk frå brudemystikken 1.søndag i advent. For Kristus kjem! Han kjem til oss i gudstenesta vi er samla til, er her gjennom Ordet og Nattverden, og gjer si frelsande gjerning i oss her og nå! Vi får ein ny begynnelse. Vi startar eit nytt kyrkjeår der han kjem til oss med heile fyllden av Krist frelseverk gjennom festhalvåret og med gode råd for livet gjennom det festlause halvåret. Slik kjem Kristus til oss. Vi får vite kva vi skal tru og korleis vi skal leve. Kyrkjeåret er eit genialt pedagogisk verkemiddel der vi får leve i fyllden av alt det Gud har å gi.

Om advent

«Adventus Domini» betyr «Herrens kome». Det er ei ventetid fram mot jul. Ein kan spore adventstida tilbake til 500-talet, men det er usikkert når ein i vår tradisjon begynte å markere starten på kyrkjeåret på 1. i advent, men slik det vel har vori i dei siste hundreåra. Når året startar, har variert gjennom årtusner, også kyrkjeåret og antal søndagar.

Vi har fire adventssøndagar med kvart sitt serpreg. 1. søndag markerer Kristi kome til si kyrkje, 2. søndagen høyrer vi om Kristi gjenkomst. 3. og 4. søndagen er det henholdsvis Døyparen Johannes og Jesu mor, Maria, i sentrum. Adventstida bør bli tatt alvorleg. Ofte «drukmar» resten av adventstida i familiegudstenester, lysmesser, «Vi syng jula inn» o.l.,» Med all respekt for gode hensikter, innhaldet i resten av adventstida blir ofte borte. Det er leit og gjer kyrkjelyden fattigare.

Tradisjonelt har det jo heitt at da kan ein «snu bunken», starte på nytt igjen med preikemanuskripta frå tre år tilbake. Det har eg aldri gjort, og eg kjenner heller ingen som har gjort det. Tida i dag er ikkje den same i dag som for tre år sidan, heller ikkje menneska, sjølv om det kan vera mange av dei same. Forkynninga skal inn i vår tid, og da må den vera ferskvare. Året spelar liten rolle for 1. tekstrekke. Derfor legg eg ikkje vekt på årsperspektivet her.

At den liturgiske fargen er fiolett er naturleg for dei tre siste søndagane. Dei har eit djupare botspreg enn den 1. Det er dei som hevdar at kvitfargen hadde høvd betre på den 1., sidan denne dagen har eit større festpreg. Det det er mykje i.

I år startar vi igjen med første rekkes tekster. Det betyr også at fortellinga om Jesu inntog i Jerusalem kjem to gonger dette året, 1. i advent og på Palmesøndag. Same fortelling, men likevel med heilt ulik preg ut frå kyrkjeårskonteksten. Dagane må ikkje blandast saman. Det er ikkje vanskeleg på skille de ifrå kvarandre.

Matt 21, 1-11

Så langt eg kan sjå, byr ikkje den greske teksten på serlege vanskar. Bruk gjerne «schlysselen» eller enkle hjelpemiddel. Eg har før gitt generelle råd for korleis ein skal nærme seg teksten, jf. NKK nr 1/22, s. 131-132.

Uttrykket «Sions dotter», sitat frå Sak 9,9, viser til det «messianske folket» som er samla i Jerusalem. Jesus rid inn for å vise at han er Messias. Han er «audmjuk» (gr. *prays*). Det seier oss at han gav avkall på å bruke makt for å fremje si gjerning. Det var ikkje berre eit esel Jesus sette seg opp på, men på «folen til eit trekkdyr». Ikkje ein hest i triumf, det ein konge ville ha valgt, ikkje med soldatar som ville kjempa for han med våpen. Folkemengda i Jerusalem møtte han og hylla han ved å legge kleda sine på jorda og på eselet med palmegreiner i hendene. Ved å hylle han som konge, la dei seg under han og gav han si tilslutning.

Det andre GT-sitatet er henta frå Salme 115, 15, bortsett frå uttrykket «Davids son». Hosianna-ropet er henta frå Hallel-salmane i GT (Salme 113-118), salmar som vart sunge under påskefesten, jf. Matt 16,10. Det uttrykte opphavleg ei bøn om frelse, «Herre frels», men kan vel også omsettast «Ver helsa»!

Det er også verdt å merke seg at det vart «uro» i heile byen. Ordet er også omsett med «bevegelse». Det er vel det same som er brukt om «jordskjelv» (gr. *seismos*). Kanskje er det for svakt omsett, jf. beretninga om jordskjelv ved Jesu død og oppstode, jf. Matt 27, 54 og 28, 2). Noka rystande skjedde i samband med Jesu lidelse og død.

Innspel til preika

J.J. Jansen: «Hvert ord lever før det blir talt». Å leve seg inn i teksten er viktig. Og når eg gjer det med denne evangelieteksten, slår det meg at her er det spenningsfylt og kontrastfylt, kanskje langt meir enn det som kjem fram i den nøkterne omsettinga, og det på fleire felt. Det kan med fordel få plass i preika.

Vi møter ei folkemengd som hyllar Jesus som konge, med jubelrop, palmegreiner og sine klesplagg. Om dei heilt forstod jubelropet, veit eg ikkje. Hosianna var kanskje berre eit «hurra for Jesus», men i røynda var det eit bøneprop om frelse. Kongen kom for å frelse. Jesus kjem for å frelse.

I tillegg resulterer det i «uro» i folkemengda. «Uro» er eit svakt uttrykk for det som skjedde. «Bevegt» eller noka i retning av rysta, ville kanskje ha vori meir sakssvarande med eit ord som i subjektsform betyr «jordskjelv».

Vi møter ein konge som ikkje er lik ein konge. Han er audmjuk, liten, saktmodig, ikkje noka tess, på line med ein svekling. Han rid ikkje berre på eit esel, men på ein esefole. Lågare ned var det kanskje ikkje mogleg å koma, jf. den fortapte sonen som sokk så djupt ned at han vart svinegjetar og levde av svinemat (Luk 15, 15-16). Ein konge skulle vera stolt og myndig, ride på ein hest, med stridande og våpenførande soldatar ved si side som kunne sette han i respekt!

Innspel til preikedisposisjonar

Ta utgangspunkt i Kollektbøna, i salmestrofer, bruk fantasi. Mykje å velje mellom.

-«...forhånden er hans nåde...»

Kristus kjem

Kristus er – realpresensen i vid forstand

Kristus ber (bærer),

jf. «Sjå der, Guds lam som ber verdsens synd, Joh 1, 29)

« og du tok bort mi syndeskuld» Salme 32, 5b

Ikkje mykje å skryte av, men

Ikkje stolt, overlegen, arrogant, men audmjuk

Ikkje på ein stolt gangar, men på ein esefole, nedverdiggande

Ikkje mottatt av stridande, sigrande soldatar

men av ei folkemeng som hylle han som konge

med hyllingsrop som også var ei bøn om frelse

«Sjå din konge kjem til deg»

Din konge kjem

Han har kongedømmet, Guds rike, med seg

Det får du ta imot og bli ein del av

Inspirert av brudemystikken Jf NS nr 4

Som deg profeten spådde

No kjem han rik på nåde

I dag han vil deg gjeste og til si brud deg feste

Han sitt folk vil frelse og kan døden tvinge

Kristi kome

Kristus var den som skulle kome

Den dei venta på

Kristus var den som kom

Og gjennomførte frelseverket

For det var å frelse han skulle!

Kristus er den som kjem

Til sin kyrkjelyd med si frelse

det er vår frelse han kjem med gjennom nådemidla

Kristus er den som skal kome igjen

Til dom, frikljening og endeleg for å opprette sitt rike

Salmeforslag

Mykje godt nytt har vi fått i nye salmar, men mykje verdifullt gammalt stoff er blitt borte. Ein salme som eg saknar og som forresten ingen kunne heller til slutt, var: «Op, ti dagen nu frembryter», L. rev. nr. 71- Finn den fram, les den syng den om du kan, mediter over innhaldet.

Elles er det ein av mine kjepphestar at inngangssalmen skal vere med ein kjent melodi, og ikkje for lang! T.d. Gjer døri høg» Norsk salmebok (NK) 5, 1-5, v. 6-8 kan du bruke før nattverden eller til slutt.

Elles:

NS 2 Folkefrelsar,

NS 4: Gled deg

NS 8, Til høgtid no seg samle

NS 13 Underlege ting

NS 14 Gå, Sion, duin konge i møte

NS 20 Lukk opp kirkens dører

2. søndag i adventstida

4. desember 2022

Salme 33,18–22 Han kan fri dem fra døden
Hebr 6,13–19a Et fast anker for sjelen
Joh 14,1–4 Jeg vil ta dere til meg

Mørketiden er lett å idyllisere på sommertid. Når varmen er på sitt verste, fluene sloss i vinduet og midnattssola (hvis du er så heldig) har holdt alle våkne. Men så kommer mørket rullende over oss, og alle stearinlys og ulltepper i verden klarer ikke å gjøre opp for tungsinnet. Advent er som et lys mot mørketida, vi venter på Jesus og sola. Når jeg leser Salme 33 er det ordet *venter* som fester seg. «Vår sjel venter på Herren (...) Det er deg vi venter på.» Hva er denne ventingen sjelen vår skal bedrive? Kanskje lager teksten et rom mellom appellene til å være forandringen du ønsker å se i verden, oppfordringene til selvrealisering og utbrenthet, en invitasjon til noe annet og noe mer.

Jeg leter etter en bønn jeg kan be når livet viser seg fra sin mørke side. En bønn jeg kan be mens jeg *venter*. Et sukk er også en bønn, men jeg trenger ord som kan gi pusten noe å feste seg til. Ikke for Guds skyld, for Gud vet hva som ligger på hjertet mitt, men for min egen del, for jeg vet ikke nødvendigvis hva som rører seg innerst inne. Det kan være vanskelig å finne sin plass i verden. Vite hvordan vi skal bruke tida vår, hva som er våre gaver og hvordan vi kan bidra til mer himmel på jorda. I et hav av valg må vi hele tiden prioritere.

Sang som motstand og mens vi venter

En venn fra Estland fortalte om protestene på 80- og 90-tallet mot russerne som holdt dem fast i et jerngrep. Siden 1800-tallet har det vært en tradisjon at tusenvis av mennesker samler seg for å danne et gigantisk kor og synge på festivaler. Etter at det offisielle, regimegodkjente programmet var over, begynte den enorme folkemengden å synge forbudte, patriotiske sanger i protest. Denne fredelige protesten kalles i dag for sang-revolusjonen. Etter fire år med flere sangmarkeringer fikk de friheten sin, det ble en revolusjon som ikke krevde menneskeliv. Krigen i Ukraina viser at det ikke er en selvfølge.

Bibelens budskap har blitt tonesatt og overlevert i tusenår. Å synge eller å be er ikke å resignere. Selv om noen vil kritisere «thoughts and prayers»-innlegg på sosiale medier, så trenger vi at noen tenker og ber. Mest sannsynlig trenger vi selv å sette oss ned for å tenke og be. Bønn er å vende blikket til det usynlige, å sette ord på det ordløse og rette lys mot mørket. Det finnes salmer som vekker trasset i oss, trasset som gjør det enklere å holde ut.

«Bortom tid og rom og tanke» er en sterk og anvendelig salme. Den tar for seg behovet for å «ta eit lite skritt til sides» for «å søkja Herren, Han som er». Før vi tar tak i alt som skal gjøres, kan vi vende oss til han som er, og har lovet å være med. Og i siste verset, en bønn jeg vil be mens jeg venter:

La meg leva sterkt og nakent,
våga sjå og våga høyra,
våga leva midt i livet,
vågå trå på heilag grunn.

Kjærlige hender som holder oss når det raser som verst

I skrivende stund svever jeg cirka 10 000 meter oppe i lufta på vei til Vestlandet. Bildet med å ta på sin egen maske er blitt en klisjé, men mens flyverten går gjennom sikkerhetsrutinen kjenner jeg at det er en trygghet i å vite at hvis det skjer noe, så har jeg en redningsvest under setet.

Når bakken under beina våre rister eller forsvinner helt, så har vi et sted å gå. Et sted vi kan skrike, takke, hvile, hulke, finne arbeidslyst og arbeidsro. Jeg låner ordene til salmisten og gjør det til min egen bønn mens jeg prøver å finne min plass i en kaotisk verden.

“La din miskunn være over oss, Herre. Det er deg vi venter på.”

Også i teksten til Hebreerne finner vi venting. Teksten forteller om Abraham som ventet tålmodig og fikk det Gud hadde lovet ham. Jeg ler litt. Så innmari tålmodig var vel ikke Abraham, det hører jo med til historien at han og Sara prøvde å ta saken i egne hender for å oppfylle Guds løfter helt på egen hånd. Det gikk ikke kjempebra, og fikk konsekvenser for menneskene rundt dem. Og det illustrerer det som er vanskelig med tekstene om å vente på Gud, for klimakrisa, sultkatastrofen og lidelsen går jo ikke over av seg selv.

Min båt er så liten, og havet så stort. Det er ikke bare en hyggelig barnesang, men har ofte vært en realitet i oppveksten. Et stykke fra huset hvor jeg vokste opp er verdens sterkeste tidevannsstrøm. Saltstraumen er så sterk at et menneske kan bli dratt under vann og aldri komme til overflaten igjen. Malstrømmen har krevd mange liv. Det er nådeløst.

Foreldrene mine tok meg og brøren min ut til havet når stormen raste for å gi oss en forståelse av makta i et vindkast, mens den lille hånda vår var trygt forankra i deres sterke. På trygg avstand lærte vi at verden ikke bare er gjestfri og naturen ikke bare vakker.

Disse tekstene blir en påminnelse om å huske å trekke pusten, be en bønn, syng en salme midt i alt. En påminnelse om å være tålmodig samtidig som vi «griper det håpet som ligger foran oss». De minner oss om at vi har et anker når stormen blåser opp. Redningsvesten ligger der når vi ikke klarer å holde hodet over vannet selv. Kjærlige hender holder oss når det raser som verst.

Salmeforslag

460 Bortom tid og rom og tanke 738 Noen må våke i verdens natt

3. søndag i adventstiden

11. desember 2022

Jes 35,1–10 Den hellige vei

1 Kor 3,18–23 Denne verdens visdom

Matt 11,2–11 Jesus og Johannes

Vann bryter fram i ørkenen og bekker i ødemarken!

Jesaja 35,6b er en overskrift så god som noen for en gjennomgang av denne søndagens tekster. Det følgende utgjør en mulig vei gjennom de tre tekstene samt noen løse tanker her og der, og tar utgangspunkt i bildet av livet og det nye som sprenger seg frem, ut av og gjennom det gamle og det døde. Adventstiden er også en slik tid der mørket og døden skjuler et ennå usynlig, men voksende lys, som snart skal bryte frem i jubel.

Jesaja 35

Dette kapittelet rammes inn med ord om glede og jubel. Det er det øde og ufruktbare landet som en gang skal glede seg og juble, men gleden og jubelen ser ut til å være et uttrykk for, og knyttet til, blomstring. Det er det blomstrende landet som jubler, ikke ørkenen eller ødemarken, og det er blomstringen som utgjør jubelen. At jubelen og gleden og blomstringen skjer, betyr at ødemarken ikke lenger er ødemark, men fruktbart land. Jubelen og gleden *er* selve livet som utfolder seg og forvandler noe dødt til noe levende og fruktbart. Ørkenen jubler ikke fordi den blir gjort fruktbar, men jubelen og gleden er synlige tegn på *at* det døde blir levende.

Det er en vei i dette landet, som en kan forestille seg kommer til syne *i og med* at noe nytt oppstår og livet utfolder seg. Livets vei, «den hellige vei», kan dermed forstås som selve livet, som en manifestasjon av det nye. Den som ferdes på denne veien er en som lever sitt liv i gleden over dette nye, uten frykt for det ukjente. For det nye er, per definisjon, ukjent før det fremtrer. Denne veien brolegges mens en går på den, den oppstår idet – og ikke før – en tar neste skritt ut i det ukjente. Å gå på denne veien forutsetter tillit til at veien faktisk vil komme til å være der når foten settes ned.

Gleden og jubelen er tegn på og uttrykk for fornyelse, og hos profeten skal både verden og mennesket fornyes, og menneskets og verdens fornyelse er knyttet sammen (35,6). Mennesket skal fornyes i både kropp og sinn – hender, knær og hjerter. Men fornyelsen er flertydig. Midt i versene om livet som vinner frem, advares vi om at Gud kommer med hevn, med gjengjeldelse og med frelse (35,4). Det kan virke som om disse leddene skal leses sammen og har med hverandre å gjøre. Guds frelse ser ut til å kunne komme til uttrykk også som nødvendige konsekvenser av tidligere handlinger og unnlater. Å stå i Guds frelsende nærvær kan forstås slik at det krever både styrke, forstått som standhaftighet og mot, og fryktløshet, forstått som det å ikke vike unna eller vende øynene vekk. Frelsen kan forstås å innebære livets totale, uhindrede utfoldelse, i verden og i menneskekroppen, men slik livsutfoldelse må også innebære en uinnskrenket oppmerksomhet og bevissthet om forholdene og forutsetningene innen hvilke livet utfolder seg. Livsutfoldelsen forutsetter ikke bare kroppens styrke og bevegelsesfrihet, men også sanseapparatets frihet og klarhet. Ikke bare fysisk blindhet, men også sinnets uvilje til å se virkeligheten må falle vekk. Frihet – frelse – er i en slik forståelse ikke udelt behagelig; friheten innebærer at vi må konfrontere virkeligheten og være villige til å se den omsvøppløst. Frykt hindrer slik bevissthet og holder livet fanget i død og i repetisjon av det som allerede er.

Den som skal komme

«Er du den som skal komme», spør Johannes. Med sitt svar plasserer Jesus både seg selv og Johannes inn i den hebraiske profettradisjonen, og knytter sitt virke blant annet til Jesaja 35.

Johannes går på den veien som strekker seg ut i ødemarken – og som er livet. Referansen til «den som skal komme» innebærer noe som ennå ikke er, men som står for døren. Det er noe nytt, noe ennå ikke sett. Den som skal komme er her ikke ennå, og i en viss forstand er ikke Jesus der ennå, på dette tidspunktet – ikke som den oppstandne Kristus. Med forbindelsen til Jes 35 kan en forstå Jesus som livet som bryter frem i ødemarken, som den forvandlende kraften som skaper – og er – noe nytt. Veien som kommer til syne, og som ryddes av Johannes, er Kristus selv.

Det nye livet som skal blomstre ut av det som var dødt, kan dermed forstås som et bilde på oppstandelsen, men kanskje også på barnet av Davids ætt som springer frem fra et svekket folk som profetene selv sammenligner med en ødemark.

Ingen må narre seg selv!

Passasjen fra Korinterbrevet er litt vanskeligere å passe inn i den veien jeg har forsøkt å legge så langt, men jeg tror det er mulig å bruke begrepene visdom og dårskap om livet som bryter frem. For dette livet bryter frem i dårskap, i den forstand at det i sin jublende glede verken forsøker eller har interesse av å rettferdiggjøre eller rasjonalisere seg selv eller sin glede – det gleder seg simpelthen. Dersom livet skulle forsøkt å rasjonalisere eller rettferdiggjøre seg selv, ville det måttet stoppe og tenke, det hadde måttet tre ut av seg selv, observere seg selv fra avstand og utenfra, og dermed distansere seg fra seg selv. Men livet kan ikke tre ut av seg selv uten å dø, det kan bare leve spontant, i øyeblikket, og glede seg over seg selv, sine omgivelser og sin egen bevegelse og stadige utfoldelse i og til noe nytt. Det rene livet er dårskap i verdens øyne – total og uforbeholden tillit til sitt opphav, Gud.

Rasjonalisering, rettferdiggjøring og forbeholdstaken er uttrykk for denne verdens visdom. Det innebærer underkastelse under selvpålagte begrensninger og hindringer, som stopper livets bevegelse, selvutforskning og ekspansjon. Når den siste bevegelsesmuligheten stenges av, stilner livet – og døden inntreffer. Det er dårskap i Guds øyne – og ville vært det i våre, om vi så klart.

Pauli ord, «alt hører dere til»: verden, livet og døden, det som er nå og det som skal komme, kan vi forstå dithen at ingenting skal å priori gjøres til en begrensning for livets utfoldelse. Alt hører oss til – alle muligheter for livsutfoldelse hører mennesket til. Men samtidig hører mennesket Kristus til – og med fullkomment hørende ører og seende øyne, som ikke viker unna verdens sannhet, vil vi også vite hvilke utfoldelsesmuligheter som leder videre til stadig nytt liv – og hvilke som på sikt leder til innskrenkelse og død.

På denne dagen, to uker før lyset bryter frem i verden og nytt liv bryter ut i jubel, tenker jeg det er verdt å ikke legge unødvendige begrensninger på Kristi livs utfoldelse i oss, verken gjennom frykt og forbeholdenhet eller ved strategisk smarthet som verdsettes av verden, men som stilner livets spontanitet. Det gamle, det som allerede er, tar vare på seg selv. Livet er gitt oss slik at vi kan gi rom for og ta imot det nye og uventede som springer ut av det vi trodde var dødt.

Salmeforslag

- 9 Rydd vei for Herrens komme
- 209 Døden skal vike for gudsríkets krefter
- 844 No livnar det i lundar (nytt liv)
- 280 Store Gud, vi lover deg
- 3 Å kom, å kom, Immanuel (offertorium)
- 8 Opp, gledest alle

4. søndag i adventstiden

18. desember 2022

Rut 4,13–17 Rut blir stammor til David

Rom 15,8–13 Isais rotskudd

Luk 1,46–55 Marias lovsang

Slekt skal følge slekters gang

Jeg er etterkommer av Karl den Store. Kongen som forente store deler av Vest-Europa i tidlig middelalder. Dette ble jeg fortalt av noen slektninger etter en venn av familien, som også var slektsforsker hadde tatt en kikk på min families slektshistorie. – Vedkommende fant ut at familien min, gjennom en forfar, kunne kobles på en slekt som førte tilbake til Karl den store. Jeg var ganske liten da jeg fikk høre dette, og jeg syns det var skikkelig stas. – Jeg skal innrømme at jeg følte meg litt kongelig, og ble litt høy på det. Det kan til og med hende jeg skrøt litt av det til venninnene mine. Men følelsen av kongelighet skulle vise seg å være kortvarig, for da jeg ble litt eldre forsto jeg at jeg ikke var alene om denne koblingen til Kong Karl. Jeg deler nemlig denne koblingen med nesten alle andre. Dersom du har aner fra Europa, er du nesten garantert en etterkommer av ett eller flere av hans atten barn – og går man bare tjue generasjoner tilbake, finner vi forfedre som hele menneskeheten slekter etter.

Skuffelsen var stor – jeg var ikke så kongelig likevel. Men i en alder av tjuetre har jeg et litt annet syn på denne koblingen. Det gjør ikke lenger noe at jeg ikke er den eneste arvingen etter

Karl den Store. Faktisk syns jeg heller det er noe fint i at vi alle kan si at vi slekter på en konge – ikke bare fordi det er stas – men fordi det vitner om vår felles slekt og hvordan vi alle er koblet på historien. Vi er alle en del av en lenke som binder oss sammen med menneskene som har levd før oss. I dag er vi flere milliarder mennesker på jorden. De aller fleste av oss vil leve ganske ordinære liv – der vi forhåpentligvis gjør en viktig jobb for samfunnet, og er medmennesker for de rundt oss. Kun et fåtall vil bli superstjerner, konger eller presidenter. Sann er det også med slektshistorien – kun et fåtall av dem var konger. Men som en del av en felles sammenheng er ikke våre mer ordinære formødre eller forfedre noe mindre viktige.

Rut 4, 13–17

Bibelen er full av slektstavler, som viser hvordan sentrale skikkelser i fortellingene står i sammenheng med de som kom før. Blant de forfedrene og formødrene som nevnes, levde også mange av dem ganske ordinære liv. I søndagens tekstrekke blir vi presentert for Jesu slektshistorie. Fortellingen begynner med Rut. Historien hennes begynner med en krise. Rut blir enke og hun er barnløs. Dette var en håpløs situasjon, da hun som en kvinne på den tiden ikke hadde noen til å forsørge seg. Hun drar fra hjemstedet sitt Moab, sammen med sin svigermor Noomi, som også er blitt enke. Rut og Noomi hadde et nært forhold. De reiser til Betlehem. Det viser seg at å etablere seg i denne byen ikke var enkelt - de hadde ikke egen jord å dyrke. I dagens tekst får vi lese om hvordan hun blir stammor til Kong David. Hun møtte en velstående mann som het Boas. Han berømte henne for hennes mot og omsorg, og hadde et godt øye for henne. I teksten kan vi lese at han tok henne hjem til seg og de ble et ektepar. De fikk sønnen Obed, som senere skulle bli far til Isai – Kong Davids far.

Når vi leser historien til Rut, kan vi lese om en sterk og kløktig kvinne – som greide å komme seg ut av tøffe tak og krevende situasjoner. Hennes liv er på mange måter fortellingen om et menneske som prøver å gjøre det beste hun kan ut av en tøff livssituasjon. Hun gjorde det hun kunne for å overleve. Samtidig levde hun et ganske ordinært liv. De situasjonene hun sto i, likner situasjonene til et helt ordinært kvinnelig liv på den tiden.

Rom 15,8–13

I Paulus brev til romerne dukker også en fra Jesu slektstavle opp. I dette brevet plasserer Paulus Jesus i sammenheng med fedrene og profetiene i de jødiske overleveringene. Brevet refererer til en profeti fra Jesaja, om en fred uten ende og om en fredsfyrste som skulle bli født: «Isais rotskudd skal komme, han som reiser seg for å herske over folkene». Isai er kjent fordi han er far til Kong David, som Jesus ifølge flere tekster skal være direkte etterkommer av. Likevel er det Isais rotskudd det skrives om i Jesaja, og det er som Isais rotskudd Paulus omtaler Jesus. Sammenliknet med sin sønn, Kong David – levde Isai et langt mer ordinært liv. Han var en velstående sauebonde. Det var sønnen hans som ble salvet til konge.

Luk 1,46–55

Marias historie er velkjent. Og av ettertiden oppfattes hun som en ekstraordinær person, som levde et ekstraordinært liv. Hun ble mor til Guds barn. Samtidig levde hun et ganske ordinært og nokså krevende kvinneliv. Hun var en fattig kvinne, fra byen Nasaret – som i ung alder skulle bli giftet bort til Josef – en mye eldre snekker. Selv om hun fikk budskapet om at hun skulle bli mor til Guds sønn, tyder alt på at hun fortsatte å leve et ganske ordinært liv. Det faktum at det ikke var plass til Maria og Josef i herberget, og at Maria måtte føde i en stall, understreker det samme. De var ikke folk av høy rang. Hadde det kommet noen av høy rang, hadde man nok gjort plass til dem, tross at det var mange folk i byen. I løpet av Jesu levetid, levde Maria et liv som må ha vært fullt av bekymringer og frykt for sønnens liv, siden han i sin samtid ble omstridt – og tidvis hånet og latterliggjort. Til slutt måtte han bøte med livet gjennom korsfestelse. I alt dette var Maria en mor – som elsket barnet sitt. I ettertiden oppfattes Maria som en av historiens viktigste kvinner. Men det kan ikke ha kjent slik for Maria da hun sto der på Golgata, ved siden av sin sønn, som døde en pinefull død, ble hånet og latterliggjort. Livet hennes etter Jesu død vet vi lite om, annet enn at hun skal ha levd hos en av Jesus disipler. Uansett hvor godt denne disippelen kan ha tatt vare på henne bodde hun ikke hos sin egne etterkommere, slik var også skjebnen til mange kvinner på den tiden.

At hun opplevde seg som en ordinær og fattig kvinne kan vi også lese i søndagens prekentekest, som omtaler hennes lovsang til Gud i tiden før Jesus ble født. Hun lovpriser Gud for at hun som Guds tjenestekvinne i hennes fattigdom blir sett. Hun opplevde det ikke som en selvfølgelighet at nettopp hun skulle bli sett.

«Aldri forstummer tonen fra himmelen»

Og det er kanskje essensen i Marias lovsang til Gud vi skal ta med oss videre når vi jobber med preken til 4. søndag i adventstiden. Maria synger ikke om en Gud som løfter frem de mektige herskerne – men om en Gud som løfter frem de lave, fattige og usynlige. For som vi har sett i Jesus slektstavle – så blir de helt ordinære menneskene, som ofte levde krevende liv, sentrale skikkelser i den mest ekstraordinære fortellingen vi kjenner til. Historien om Jesus, er også historien om Rut, Isai, Maria – og mange andre vanlige menneskeliv. Uten dem hadde ikke den ekstraordinære bibelhistorien eksistert, ei heller Kristendommen. På samme måte er alle våre vanlige liv knyttet inn i historien om slektenes gang.

Dette er vakkert gjenfortalt i et av versene til en av våre mest brukte salmer, Deilig er jorden:

*«Tider skal komme
Tider skal henrulle
Slekt skal følge slekters gang
Aldri forstumme
Tonen fra himmelen».*

Salmeforslag

48 Deilig er Jorden

653 Herre over alle slekter

24 Velsigna du dag over fjordan (Nordnorsk julesalme)

2 Folkefrelsar til oss kom

Julaften

24. desember 2022

Jes 9, 1A.2.6-7

1 Joh 1, 1-4

Luk 2, 1-20

Og det skjedde i de dager

Jeg jobbet som muntlig forteller i flere år før jeg ble teolog og prest, og julaften er en av de dagene hvor jeg oftest henter frem erfaringen fra fortellerkunsten. En av grunnene til dette, er at det ofte er et stort aldersspenn blant menigheten under julegudstjenesten. Historier er en av de formidlingsformene som oftest kommuniserer godt på forskjellige nivåer og slik treffer best grupper der det er store forskjeller i alder. En annen grunn er at det er få høgtider i Norge som er mer tradisjonsbundne, og hvor vi så gjerne vil ha de samme historiene, sangene, TV-programmene ja, selv samme formuleringer, gjøremål og mat. Det er det som gir julestemning, og trygghet.

Jeg vil ikke kimse av dette ønsket om gjentakelse, selv om det kan være lett å gjøre det; svært mye av det som gjør en gudstjeneste virksom, er nettopp gjentakelsen. Gjentakelsene av og i liturgien, den faste formen og rekkefølgen, er måter vi kan nærme oss og forstå Gud gjennom. Gjennom repetisjonen og kjennskapet det fører med seg, bygges mening og signifikans.

Så også med historiene vi forteller. Budskapet vi forkynner fra prekestolene denne kvelden, er ikke nytt. Tekstene vi leser er de samme hvert år. Og stakkars den prest som skulle glemme å

lese juleevangeliet, eller våge å ikke ha med “Deilig er jorden” blant salmene! Hen vil få høre det! (Det siste har jeg bare prøvd en gang. Jeg husker fremdeles ståket når den lokale presten i min oppvekst gjorde det første - og jeg var selv ikke til stede på gudstjenesten engang.)

Jeg kommer her til å se på tekstene, spesielt evangelieteksten, først og fremst med fortellerens perspektiv.

En av de viktigste tingene for en forteller, er å få etablert rommet for fortellingen. Det skjer både fysisk - med utsmykning, hvor forteller står eller sitter i forhold til tilhørerne osv, men også verbalt: gjennom den første settingen. Disse er gjerne formulariske, og på grunn av den faste formuleringen også evokative:

“Det var en gang”

“I begynnelsen”

“Og det skjedde i de dager ...”

Disse formuleringene er tegn som forteller oss hva slags historie vi skal høre. Med “I begynnelsen.” Blir vi tatt med til starten av noe, til skapelsen, til den første tiden. Til begynnelsen. Med “Det var en gang” får vi høre et eventyr, med et ubestemt sted og til en ubestemt tid. Disse åpningsordene får betydning gjennom gjentagelsen, og koblingen gjentagelsen lager mellom åpningsordene og typen historie som følger etter dem.

“Og det skjedde i de dager.” Denne settingen er — i det minste i mitt hode — så nært knyttet til juleevangeliet, at den alene bringer hele historien, og alle julefølesene mine, med seg.

Samtidig er det ikke bare repetisjon, og assosiasjonene gjennom repetisjonene, som gjør åpningen til Luk 2 til en slik viktig markør. Nå er “Og” ikke med oversettelsen fra 2011 — vi må faktisk fikk til 30- utgaven for å finne “og” som start. Likevel er det en så ikonisk start, at for meg — som vokste opp med 78-oversettelsen — så hører “og” med når jeg forteller historien.

Jeg forstår hvorfor den norske ansettelsen fjernet “og” som start — det er utvilsomt merkelig å starte en historie med “og”, og i større grad på norsk enn med den greske δε. Samtidig forandrer det enkle, lille ordet åpningen fra å likne på eventyrets “Det var en gang”. La meg gå litt nøyere inn på akkurat denne formuleringen.

“Og” signaliserer at det som følger, ikke er det første som skjer, men henger sammen med noe som har gått foran. “Og” er en sidestillende konjunksjon som legger til noe. Historien vi skal til å høre, er knyttet sammen med noe som har skjedd tidligere. Lukas' beretning om Jesu fødsel er ikke en begynnelse — det første som skjer — og er heller ikke en frittstående fortelling, løsrevet fra tid, sted og forhistorie. Den står i en sammenheng.

“Det skjedde” ligger ganske nært eventyrets “Det var en gang”, men fokuset er på handlingen, det som skjer, der eventyrformularet retter oppmerksomheten vår mot karakterene vi skal høre om: “Det var engang en mann som ...” Det greske *εγνετο* peker riktignok mot en begynnelse i noen betydninger av ordet, men brukes her om noe som skjer som en prosess eller er et resultat. Vår oppmerksomhet blir rettet fremover, mot det som skjedde og det vi skal høre om..

“I de dager” ligger kanskje enda nærmere “en gang”, men er mer spesifikt — spesielt siden fortsettelsen tidfester hendelsen til keiserens manntall og Kvirinius sin tid som landshøvding. I tillegg har formuleringen overtoner til at det som skjer er en oppfyllelse av noe.

I Lukas er den umiddelbare sammenhengen som fortellingen om Jesu fødsel står i, fortellingen om Johannes døperens unnfangelse og fødsel, og budskapet til Maria som er flettet sammen med den historien. I julaftens gudstjeneste, derimot, er det de to lesetekstene som er evangeliets kontekst: Profetien eller løftet i Jes 9 om lyset som skal komme, om barnet som er født, og freden som skal komme med dette barnet. Og i 1. Joh 1 der vi blir tatt med til begynnelsen, til opphavet, og til apostlenes vitnemål: det vi har sett med egne øyne. I brevet blir også vi, mottakerne av brevet, inkludert i dette vi'et som har sett, hørt og rørt ved.

Ikke bare i tekstutvalget knyttes fortellingen til en større sammenheng. Lukas knytter sin fortelling også til den jødiske bibelens Messiasåp. Det som skjedde, det vi skal høre om, er oppfyllelsen av en lang, overgripende historie. Og gjennom vår deltagelse i denne historien, både som troende i hverdagen og gjennom at vi hører, og slik deltar i historien, og i julaftens gudstjeneste, der også vi ser, hører og rører ved livsens ord. Gjennom det får vi felleskap med hverandre, og med Gud Far og Gud Sønn – og gleden blir fylt opp.

Rent konkret til en preken, så kan en fortelling som ser juleevangeliet fra utsiden, ofte fungere godt. Selma Lagerlöfs fortelling om keiseren som drar opp på Kapitol julenatt - og Jens Bjørneboes dikt over samme fortelling - er en variant jeg gjerne bruker.

Å fortelle Luk 2 som fortelling er også et alternativ. Et dilemma kan være at det kanskje blir litt mye både å lese evangelieteksten og så fortelle den samme historien. Om man bare skal fortelle historien, bør den ligge svært nært Lukas sin tekst, kanskje til og med ordrett, ellers kan det fort oppleves som om man ikke har fått hørt juleevangeliet. Om man skal bruke Lukas sin historie som en ren gjenfortelling til preken, men lesning av historien i tillegg, bør nok fortellingen bearbeides og omformes mer. Selv forteller jeg helst ganske tett opp til Lukas tekst. Den fungerer godt muntlig – og det er av en grunn. Den sitter også gjerne så godt hos folk at forandringer fort blir lagt merke til, og det kan forstyrre opplevelsen av historien fordi det blir det som tar fokus.

Samtidig er det ikke ordene som er viktigst når man forteller, men at man får til å skape bilder hos tilhørerne slik at de opplever historien, ikke bare hører den. Å gjøre fortellingen til sin egen, er derfor viktig for å fortelle den.

Den mest brukte metoden for å kunne lære en historie, og å gjøre den til sin egen, er å gjøre teksten om til bilder for en selv. Den enkleste måten er å lage en enkel tegneserie – gjerne med strekfigurer – og så bruke den som huskelapp mens man øver.

Fortellerens egne bilder, kjennskap til historien, sammenhengen den står i, og fortellingene den viser til og samspiller med, virker inn på tolkingen og bildene tilhørerne har når de lytter. Ikke nødvendigvis ved at fortelleren forklarer dem — slik en ekseget har til oppgave å gjøre — men ved å legge inn beviste ekko — ord og vendinger — i gjenfortellingen, og ved å vektlegge deler eller ord gjennom stemmebruk, tempo og passer.

Og ved å begynne fortellingen med en formulering som signaliserer hva vi sammen skal være med på og høre.

“Og det skjedde i de dager”

Salmeforslag

Her er det mer snakk om å finne ut hvilke salmer det er mulig å ikke ha ned, og hvilke som ikke kan kuttes. Det vil vaiere fra sted til sted, men “Deilig er jorden” må med.

Andre:

27 Et barn er født i Betlehem (middelaldermelodien en nydelig om den går an å bruke)

24 Nordnorsk julesalme (Velsigna du dag) anbefales

40 Å kom ned med lovsang

42 Å du heilage

39 Høyr kor Englar syng

33 Det hev ei rose sprunge og utelege andre.

Julenatt / Ottesang

lørdag 24. desember - søndag 25. desember 2022

Mika 5,1–4a Fredsfyrsten fra Betlehem

1 Joh 1,1–4 Livets ord

Matt 1,18–25 Josef og Jesu fødsel

Det har vært skeivt kulturår i Norge i 2022. For noen av oss som holder på med skeiv kunst har det vært et hektisk år. Mange museer og kulturinstitusjoner har ønsket å ha skeiv kunst og kultur som tema. Et fokus som også har blitt aktuelt i kirken. Med biskopenes forbeholdne beklagelse startet en viktig prosess, som vi nok kommer til å ha på “blokka” en god stund framover. Et fokus som handler om respekt, om ansvar, om beklagelse. Først og fremst fordi kirkens snuoperasjon i forhold til LHBT+ og de skeive perspektivene også må forholde seg til det faktum at det jo også er kirken selv som har vært premissleverandør for undertrykkelse, stigmatisering og fornektelse gjennom mange, mange år. Akkurat som med urbefolkningsproblematikk som jo også handler om at samfunnet, med kirken som premissleverandør har drevet systematisk undertrykkelse og destruksjon av bestående kulturer.

Det er inn i dette at julens buskap kan være med å gi oss noen korreksjoner på vår egen tenkning og vår egen måte å møte de utfordringene på som det skeive gir oss. Julen er familiens høytid. Julen er tradisjonenes høytid. Julen er en tid da svært mange av oss har et ganske stort press på oss på at vi skal være enkle, ja kanskje helst banale i vår tilnærming til hva vi deler med de mange oppmøtte som vi ellers i året ikke ser mye til. Vi skal ikke kritisere folk for at de ikke kommer ellers, og vi skal ikke være for

lange i våre betraktninger, særlig fordi julaftens gudstjenester må være korte, båret av tradisjoner og ikke bryte oppgitte mønstre på hvordan ting “skal” være. På julaften har ingen av oss nattverd, men kanskje vi drister oss til å ha messe om vi møtes til messe midnatt, med en litt større ro og *kanskje* en litt mer mottakelig forsamling, enn på julaftens pliktløp med hyrder, engler og ei Maria som gjemmer fortellingen i sitt hjerte. Jeg sier dette med en litt sarkastisk snært, fordi jeg tror også tradisjonen kan hindre oss i å bli nær nok i det vi ønsker å formidle på julaften og i gudstjenestene julenatt og juledags morgen. Ottesang er det ikke mange som har lengre. Da jeg var barn i Bodø, så var dette en gudstjeneste som alltid var på høytidsdagene, nå holdes den sjeldnere. Jeg tenker derfor julenatt er mer aktuelt, og da er det messe - med nattverd - som blir mitt utgangspunkt i denne betraktningen.

Tekstene på julenatt bringer oss et stykke videre i tolkningen av hva julens budskap er og kan være også i vår kontekst. Julenatt er spennende i så måte, fordi perspektivene utvides med både i profetien og fortolkning av hendelsen i 1. Johannes, i tillegg til et fokus som vi vanligvis ikke vektlegger så mye, nemlig det faktum at det ikke bare er Maria og barnet som er aktører i evangeliens fortellinger om hendelsene julenatt, som det jo er bare Lukas og Matteus som sier noe om.

Et krusifiks og fiskeslo

På Stiklestad hadde organisasjonen PrideArt utstilling om “Skeiv tro, spiritualitet og meningen med livet”. 70 kunstnere leverte bidrag til utstillingen som ble åpnet av kirkens Preses Olav Fykse Tveit. Det har blitt sagt at utstillingen også har vært med å forandre kirken, all den tid mange skeive organisasjoner etter utstillingen ble invitert inn i et møte for å komme med innspill til kirkens ledelse om hvordan en best mulig kunne ta inn over seg det faktum at vi trenger en grundig og god prosess i forhold til lesbiske om homofiles behov for å bli tatt på alvor med sine erfaringer knyttet til en forventet “forsoningsprosess”.

Bildet som jeg vil trekke fram derfra, er et krusifiks. Det er et fotografi av kunstneren Stian Tjernsmo som har hatt med seg

dette krusifikset i alle situasjoner han befinner seg i. I 2 år har han fotografert på ferier, reiser, med sin elskede, i senga, på stranda eller fjellet; over alt hvor han har “lekt” med tanken; Hvis Jesus er en som bidrar til en kjærlighet som tåler alt, håper alt, tror alt, så må han tåle å være i livet til en homo. I det krusifikset jeg vil dra fram her har Tjernsmo fylt krusifikset med innvollene til en fisk. På Stiklestad ble bildet kritisert i lokalpressen for å være blasfemisk. For meg som prest var det alt annet enn blasfemisk. Bildet ble en fortelling om inkarnasjon. Om en materiell Gud som blir konkret og nærværende i en kropp. At det var innvoller som ble brukt ble dypt symbolsk som en fortelling som i en barnesang konkluderte med at “inni er vi like” på tross av ytre forskjeller.

Som kirke trenger vi å reflektere hva denne likheten innebærer, og å reflektere hvordan de ytre forskjellene kan være med å sette grenser og bli noe destruktivt i stedet for å åpne å skape noe konstruktivt mennesker imellom. At det var en fisk sine innvoller som var plassert i krusifikset ble også dypt symbolsk med tanke på det eldste kristne symbolet vi kjenner fra kunsten, nemlig fisken som de kristne tegnet på bakken når de møttes for å signalisere at de tilhørte den samme grupperingen og kunne være trygge på hverandre. Inkarnasjonen i “Jesus Kristus, Guds sønn verdens frelser” som bokstavene IXTYS ble sagt å bety, handler også om hva det er som kan skape trygghet. Trygghet for hva det er å være menneske i møte med andre mennesker. Hva det er å være kropp.

Og han skal være fred

Mika-teksten er en profeti om konsekvensene av inkarnasjonshendelsen. Når Gud blir kropp, får verden fred. Men da må kroppene tørre å være kropper som forholder seg til andre kropper. Da må åpenhet og synlighet, også på det sårbare, som nettopp det motsatte av fred, nemlig krig blir et brutalt eksempel på, være til stede. Fred blir ikke til uten at man tåler også det utålelige. For mange religiøse mennesker har en innenfor ulike tradisjoner hatt behov for å skape liket og konformitet fordi en ikke har tålt det som var for ulikt. Det skeive perspektivet som kunstnerne i PrideArt har kunnet eksponere dette året trenger også kirken og vi som tror og prøver å fortolke hva inkarnasjon er, å ta stilling til. Kirkerådets leder Kristin Gunleiksrud Raaum

sa i en kommentar til utstillingen på Stiklestad at gjennom den åpenhet som den skeive kunsten har hatt til mangfoldet, både når det gjelder seksualitet og legning, men også kjønnsuttrykk, ble det lettere for henne som heterofil cis-kvinne å forholde seg til sin egen seksualitet og sin egen kropp. Fred, som inkarnasjonen kunne bidra til, forutsetter nettopp inkarnasjon og kroppslig erfaring som en grunnleggende forutsetning for livet.

Det vi så og som hendene våre tok på

Når Johannes i brevt teksten også framhever kropp som noe vi ikke bare ser, men også kan ta på blir igjen det kroppslige med inkarnasjonens mysterium framhevet. Å føde er en kroppslig erfaring. Å lage barn er en kroppslig erfaring. Å elske kan være en kroppslig erfaring, like så mye som en indre opplevelse. Opplevelser har vi alle, våre kropp er reagerer når vi blir redde, når vi blir forelsket, når vi kjenner på angst eller blir veldig glad. Det var en kropp som kom ut av en kvinnes kropp og gikk omkring og bidro til forandring av menneskers liv. En forandring vi ble oppfordret til å være med å skape videre på. Også vi kan se og ta på og lytte til erfaringer av hva det innebærer å bli sett og tatt på. Barna er avhengige av kroppslig kontakt for å bli til "sunn" mennesker. Unge mennesker trenger å oppleve hva det er å ha en kropp som ikke kan utsette seg for alt for store farer ved å bruke kroppene i lek og utforsking av omgivelsene rundt seg. Den skeive kunsten har på en mye mer eksplisitt måte enn det samtidskunsten våger å gjøre vært tydelig på hvor viktig de kroppslige erfaringene er for at livet skal finne sted.

Den skeive familien

Josef var en svært tolerant mann. Han forble hos sin kjæreste på tross av hennes påstand om at barnet hun skulle føde var blitt til uten at en mann hadde vært inni henne. At det her, som en del andre steder hos Matteus er drømmer som holdes fram som sannhetsvitner gir også en pekepinn for meg på hvordan vi kan våge å ikke bare tenke materialistisk i ordens egentlige forstand, når alt skal forklares. Det er ikke alt som kan forklares. Men det er mye som kan erfares. Valget om å bli far uten å være far gjør Josef til en av de sterkeste eksponenter for hva regnbuefamilier faktisk kan være, og understreker at det ikke bare er mann og

kvinne og det åpenbart binære som trenger å være vår eneste forståelseshorisont for det budskapet vi skal forsøke å formilde i julen.

Jomfrufødsel og kroppslighet

Fødsel er sjeldent bare vakkert, selv om julekrybbenes viktigste og mest påfallende uttrykk er ro, og understrekes av en vakker fortelling om kvinnen som hører historier og tar vare på dem i sitt hjerte. At fødsel medfører blod og gråt gjør det antakelig til en av de sterkeste uttrykk for hva som skjer når Gud blir menneske. Det ble en kroppslig erfaring for henne som fødte. Det ble en kroppslig erfaring for barnet som begynte å gråte som den første ord som ble sagt. Og i begynnelsen var ordet. Det å uttrykke seg er det som skaper liv. Det som opprettholder liv.

Salmeforslag

97 Den store stjerna
912/913 Eit barn, eit barn er oss født
33 Det hev ei rose sprunge
50 Fra fjord og fjære
24 Velsigna du dag over fjordan
53 Å Betlehem du vesle by

Juledag

søndag 25. desember 2022

Joh 1,1–14 Ordet ble menneske

Hebr 1,1–6 Utstrålingen av Guds herlighet

Ordsp 8,1–2.22–31 Visdommen og bygningsmannen

Julehøytiden inviterer oss inn i den kristne tradisjonens sentrale mysterium (ved siden av Påskemysteriet): Inkarnasjonen.

I vintermørket feirer vi at det evige og sanne guddommelige lys kom til jorden i personen Jesus Kristus. Via et nesten blendende briljant intellektuelt grep utfører Johannes Teologen en mesterlig syntese av gresk filosofisk tradisjon og hebraisk religiøs arv i åpningssetningen i prologen: «I begynnelsen var Ordet», Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος. *Logos* som filosofisk begrep går minst tilbake til Heraklitos på 500-tallet f.Kr. og refererer i gresk tradisjon til den kosmiske intelligensen som organiserer og orkestrerer alle naturlige fenomener og står bak alle lovmessigheter og mønstre vi møter på i virkeligheten. Johannes hevder i denne prologen at dette *Logos* er ett med den hebraiske Gud, at det er *Logos* som er det skapende prinsipp bak hele virkeligheten, og at dette *Logos* har inkarnert seg i et bestemt menneske, Jesus av Nazareth, for å opplyse alle som tror på ham og dermed redde dem fra åndelig stagnasjon og død. Johannes antyder i teksten at gjennom å åpne oss for og ta del i dette lyset på et eksistensielt, ontologisk plan, vil vi oppleve den omvendelse og åndelig gjenfødelse som den første Johannes, Døperen, lovet menneskene.

Jeg ønsker her å løfte frem noe som ofte forblir glemt i bakgrunnen, både i teksten og i det meste av kristen teologisk tenkning rundt den, nemlig det *kvinnelige* elementet i skapelsen

og Inkarnasjonen. «Og Ordet ble kjød», *Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο*, leser vi. Hvilket kjød dreier dette seg om, hvis ikke Marias kjød? Etter Kalkedon lærer vi at Jesus Kristus er en Gud-Mann hvis menneskelige natur og guddommelige natur er «uadskillelige uten sammenblanding». Denne hverken dualistiske eller monistiske syntesen er det Maria, i hengiven synergi med sin Gud, som frembringer. Jesu guddommelige hypostase Kristus er født av sin uendelige Far, men *alt hans kjød* og *alt hans blod* stammer fra hans jordiske mor Maria, inkludert det kjød og blod han delte med disiplinene sine under den første nattverd. Så det er Maria, like mye som Kristus, vi tar del i når vi tar del i nattverden.

For å kunne forstå dette dypere må vi ta en avstikker via en av de andre tekstutdragene for denne dagen: Ordspråkene, kapittel 8. Her hører vi tale om Visdommen som var med Gud i begynnelsen før skapelsen, og at Visdommen var det første som Gud skapte. Det er nærliggende å sette likhetstegn mellom den hebraiske Visdommen, *Hokhmah*, og det greske *Logos* i Johannes-teksten. Det er vel grunnen til at disse to tekstene sammenstilles, i tillegg til Hebreerbrevet, på denne første juledag: parallellen i skapelsesberetningene viser både kontinuiteten fra det Gamle Testamentet til Det Nye, og Jesu liv og lære som fullbyrdelsen av Det Gamle. Og slik ble det ansett i den kristne tradisjonen: både Paulus i 1. Korinterbrev 1:24 og senere kirkefedre som Origenes identifiserer Den Hellige Visdommen, *Ἁγία Σοφία*, *Hagia Sofia*, med Kristus *Logos*, og dette har vært den ortodokse lære siden.

Men er det så enkelt? For det første, så er ordet *Hokhmah*, i likhet med ordet *Sofia*, hunkjønn. Men viktigere, vi vet fra ikonografien i den tidlige kirken, som videreføres i den gresk-ortodokse og russisk-ortodokse kirken, at *Sofia* ofte avbildes som en *kvinne*: noen ganger som en himmelsk dronning med krone og vinger sittende på en trone, andre ganger som Jomfru Maria med Jesus-barnet på hennes bryst eller fang. Og her kommer vi til poenget: gitt at Maria er selve den kroppslige matrisen for Inkarnasjonen, og dersom Guds Visdom, *Hokhma*, *Sofia*, i sannhet er *kvinnelig* – og til og med enkelte steder i kristen tradisjon identifiseres med Maria – betyr ikke det at både inkarnasjon og skapelse – «den første inkarnasjonen» i følge Maximus Bekjenneren – involverer

et helt sentralt og essensielt *kvinnelig* element? Men hvilken kvinne dreier dette seg om?

Til dette mysteriet kan vi få hjelp av av den anerkjente gammeltestamentlige forskeren Margaret Barker, for eksempel via hennes *The Mother of the Lord* fra 2012, en bok erkebiskop Rowan Williams kalte «massively learned and creative». Barkers forskning har vist at på det første tempelets tid, før 600 f.Kr., var en *kvinnelig* guddom helt sentral i det jødiske folks tro og riter, en guddom som blant annet ble kalt *Herrens Mor*, *Himmeldronningen*, eller *Tempelets Frue*. Videre viser forskningen at Fruen ble forvist fra tempelet og kulten en gang rundt 600 f.Kr., en stund før tempelets ødeleggelse, og deretter ble hennes tilstedeværelse i den hellige Skrift systematisk utvisket. Men sporene etter henne finnes for det trente øye, mest sentralt i Visdomslitteraturen – for Visdommen, *Hokhmah*, er nettopp en referanse til henne – men også i flere pseudoepigrafiske skrifter. Og ikke nok med det, Barker mener å påvise at kulten rundt Jomfru Maria som *Theotokos* i den tidlige kirken, uttrykt blant annet i *Akathist-hymnen til Guds Mor*, er en direkte kristen videreføring av den jødiske kvinne-kulten fra det første tempelet. Her synges Marias ære i en rekke former, blant annet som «den som fornyer skapelsen», «soloppgangen som opplyser de troendes sinn», «den som får Edens hage til å blomstre igjen», «den som bringer motsetninger i harmoni» og «parfymen til den Salvede».

Tillater vi oss å følge Barkers resonnement og forskning publisert de siste årene må vi tenke fundamentalt nytt om vår teologi, enten vi er kristne eller jøder. Bør vi følge Barkers anbefaling og se i den Hellige Ånd det kristne ansiktet til Himmeldronningen fra det første tempelet, vår og alle tings sanne guddommelige Mor? Tempelets Frue ble ofte omtalt som due, og som ånd (*Ruach*). Her kan en se til de tidlige teologene Irenaeus av Lyon og Theophilus av Antiokia, begge fra det 2. århundre, som stod for minoritetsposisjonen at *Sofia* bør identifiseres med den tredje personen i Treenigheten, Ånden. Eller vi kan gå til de store Russiske teologene i forrige århundre, Sergei Bulgakov og Pavel Florensky, og deres *sofiologi*, som ser *Sofia* som bindeleddet

mellom Gud og den skapte verden, som selve *anima mundi*, som gir materialiteten liv, lys og bevegelse fra og til sitt opphav i Gud.

Hva har så alt dette å gjøre med våre konkrete liv her vi sitter og kontemplerer julens mysterium i Norge i 2022? Her er et mulig svar. Det er en gigantisk blindsoner i vår moderne kultur: Vi forstår ikke lenger hvordan vi skal behandle skaperverket annet enn som kulisse og ressurs for vårt forbruk, vår forfengelig og vår jakt etter materiell overlevelse og komfort. Vi har mistet et sakramentalt og åndelig forhold til og forståelse av naturen. Vi pumper opp olje og snakker varmt om «det grønne skiftet». Brutaliteten vi ser rundt oss i jordens økosystemer er symptomet på det, og klimakrisen truer med å gjøre slutt på vår sivilisasjon i sin nåværende form. Nyere feministisk tenkning, innenfor en rekke ulike disipliner inkludert teologi, har begynt å vise i hvor stor grad vi fortsatt er innkapslet i et strukturelt voldelig patriarkalsk paradigme bygget opp over de siste par tusen år, som også manifesterer seg i teknologien vår. Denne har tapt av synet den kvinnelige tilnærmingen til skaperverket og kroppen – bygget på omsorg og empati, intuitiv visdom, syklisk tenkning, og gjensidighet – til fordel for en logosentrisk og kognosentrisk «ingeniør-tilnærming» til naturen som objektifisert ressurs, programmatisk artikulert av f.eks Francis Bacon og René Descartes ved begynnelsen av den moderne tid.

Kunnskapens Tre har i vår tid fullstendig marginalisert Livets Tre, en av Tempelfruens viktigste symboler. Og kanskje er det nettopp unge kvinner og deres kropp som i dag bærer tydeligst symptomene på den aggressivt objektifiserende og kvantifiserende tekno-kulturen vi har skapt: angst, depresjon, selvskading, ME og spiseforstyrrelser øker sterkt, først og fremst hos jenter. For å sette det på spissen: er det åpenbart at livskraften til vestlige jenter og deres kropp under algoritmenes, «beauty filternes» og forventningspressets makt på Instagram, Snapchat og TikTok er mindre bundet og kneblet enn iranske og afghanske kvinner?

En kontemplasjon av julens mysterium i et *sofianisk* lys inviterer oss til å *sette fri* det kvinnelige elementet i all skapelse, all natur, all materie og kropp, samt i vårt samfunn og frelseshistorie.

Julen bærer bud om gjenopprettelsen av den opprinnelige pakten mellom Adam og Gud, en fornyelse og helbredelse av relasjonen mellom mennesket og skaperverket. Maria *Immacolata*, plettfri og formfullendt, er *Sofia* i menneskelig form og tar imot Guds lys inn i materien *på vegne av hele skaperverket*. Det er dette som ligger bak den kosmiske dimensjonen av Inkarnasjonen, som dukker opp i Romerbrevets 8. kapittel, og som skal bli så viktig for senere kirkefedre. Gjør vi vårt hjerte rent, som Jesus sier i Matteus 5:8, vil vi kunne se virkeligheten som Himmeldronningens lysende kropp, Livets Tre, og se hennes levende tilstedeværelse i all materie, som den drakt hun har kledd seg i av kjærlighet og omsorg for sine barn.

Julens mysterium – da Gud ble kjød – peker mot en helbredelse av splittelsen mellom ånd og materie, og mellom kvinne og mann. Denne splittelsen er ikke bare teoretisk: den har hatt brutale konsekvenser. Det er et trossmessig og perseptuelt sprang for oss å begynne å oppleve vår egen kropp *fra innsiden* som en lysende celle i «den store kroppen», hele det skapte materielle univers. Da kan vi ikke unngå å føle moderlig omsorg og kjærlighet for alt som er. Nøkkelen er *Sofia*, skaperverkets guddommelige Moder og indre essens, som konspirerte med Faderen for å frembringe vår Frelser.

Litteratur

Barker, M. *The Mother of the Lord*. Bloomsbury T & T Clark: London & New York, 2012.

Stefanusdagen / 2. juledag

26. desember 2022

Jer. 31, 15-17 Det lyder klagerop i Rama

Apg 7, 52-60 Stefanus blir steinet

Matt. 2, 16-23 Barnemordet og veien til Nasaret

Innledning

Andre juledag bryter juleharmonien med ramaskrik og steining, ja, kontrasten kunne neppe vært mer påtakelig, gleden over fredsyrsten som er født og jamrende klagerop fra foreldrene til de barna som blir drept. Selv om dagens hovedfortelling er fra historien om Stefanus i Apg, så er evangeliefortellingen hentet fra en annen historisk hendelse, nemlig fra Herodes reaksjon på at vismennene hadde lurt Herodes, så han ikke fikk tatt han av dage. Derfor bestemmer Herodes seg for å drepe alle guttebarn under to år. I GT-teksten er det Rakels ramaskrik over hennes døde barn, som ikke er mer.

Stefanus

Stefanus er kirkens første martyr, han hadde ord på seg for å tale med visdom og ånd, og derfor var han valgt, som en av syv menn, til å gjøre tjeneste ved bordene – den diakonale tjeneste – som et supplement til Ordets tjeneste. I møte med øverstepresten blir Stefanus forhørt, etter anklager om at han taler mot denne hellige byen og mot loven, til fordel for å forkynne Jesus Kristus.

I Stefanus' forsvarstale (apg. 7,1ff) henviser han til Israels historie med et resymé av fortellingene om Abraham og Josef, Jakob, Moses, Josva, David og Salomo. Han gir en tolkning av historien og antyder at Jesus er en oppfyllelse av løftet om at `Gud skal la det stå frem en profet som meg, blant dere, en av

deres egne brødre` (v.37). Denne tolkningen skaper harme og er grunnlaget for dødsdommen. I sin dødsstund ber Stefanus; Herre, Jesus, ta imot min ånd. Så falt han på kne og ropte høyt: «Herre, tilregn dem ikke denne synden!» Med disse ordene sovnet han inn. (v.59f).

Samlesning av tekster

Å lese tekster fra ulike deler av Bibelen og holde de sammen kan være utfordrende, fordi de er skrevet i ulik sammenheng, med ulik hensikt og adressat, og for tekstrekkenes vedkommende, er det kanskje flere enn meg som ikke alltid ser en umiddelbar sammenheng. Men til denne dagens tekster, gir tekstene et interessant innspill til å tenke hvordan makteliten kan kjenne seg truet av både de minste blant oss (jmf Matt. 2, 16) og hvordan presteskaperet lar seg provosere av visdomstale. Det var da, og vi kan kanskje også kjenne det igjen i vår tid, et paradoks at det som står frem med makt og myndighet, kan kjenne seg truet av evangeliets budskap, hvor det svake, de minste, de utstøtte, de undertrykte, oversette og uønskede blir invitert inn, myndiggjort og regnet med. Det er en kraftig kritikk av maktstrukturer og posisjoner. At det nettopp er med utgangspunkt i den profetiske diakonien, det gis et spennende utgangspunkt for hvordan vi kan tenkte diakoniens rolle og oppdrag i dag.

Stefanus ble kirkens første martyr (gr. μάρτυς, 'vitne'), som ble drept for det han trodde på. Vi kan møte begrepet også i dag, og ofte er det knyttet ekstra belønning og ære til en slik død. Ofte kan det knyttes til krigshistorien, og kan brukes som et ledd i strategisk krigsledelse. Det som ble dommen for Stefanus, hentet ikke sitt budskap fra brutal fremferd, rå makt eller for å glorifisere voldelige hendelser, tvert imot, var det med utgangspunkt i visdommen, diakonien og kjærlighetens evangelium, at han ble anklaget, forhørt og dømt. Kan vi driste oss til å tenke at et kristent martyrium alltid vil fremme Guds rike - altså det som gir liv, fremmer rettferdighet, verner om den svakeste og det sårbare.

Ramaskrik og englekor

Den vakre julefortellingen fra Betlehem, blir gjennom Stefanusdagen, ikke bare et glansbilde av en virkelighet, men en

beskrivelse av inkarnasjonens mysterium; at Gud ble menneske i vår erfarte virkelighet, og hvordan evangeliet er en realisering av Guds frelsesplan med sitt skaperverk.

I dagens tekster er det særlig oppmerksomhet på barnas lidelse. Raket gråter over barna sine og vil ikke la seg trøste. For barna hennes er ikke mer. I evangelieteksten er det barnemordet initiert av Kong Herodes som beskrives. Det er lett å trekke fortellingene inn i barns situasjon i verden i dag; seksualisert vold i Ukraina, kjønnslemlestelse i Etiopia, jenters mangel på skolegang i Afghanistan, barn som drukner på vei over Middelhavet. Dette er bare noen umiddelbare eksempler, og vi har ikke engang nevnt moderne slaveri knyttet til sexindustri og arbeidsliv i verden for øvrig. Det gir grunn til å rope ut i ramaskrik, og Stefanusdagen minner oss om den diakonale tradisjonen vi står i som kirke, i kampen for rettferdighet, nestekjærlighet, inkluderende fellesskap og vern om skaperverket. Dette kommer til uttrykk på ulike måter i kirker og institusjoner, både gjennom fellesskapsbyggende tilbud, oppsøkende virksomhet og omsorg. Gjennom Stefanusdagen blir vi minnet også om den politiske rollen og profetiske røsten diakonien kan representere.

Politisk diakoni

De fire søylene i diakonien skal tolkes lokalt, og de realiseres i gudstjenester, undervisning, i oppsøkende arbeid osv. Men på hvilken måte kan diakonien ha en politisk rolle i et lokalsamfunn? I Plan for diakoni i Den norske kirke, kan vi lese; «Jesus valgte å stå på de fattiges og utstøttes side og kritisere rike og mektige. På samme måte kan ikke kirken stille seg likegyldig til mennesker som kjemper for å overleve. Kirken er kalt til å utfordre urettferdighet og maktmisbruk. Kirken må stå på rettferdighetens og solidaritetens side sammen med dem som rammes av fattigdom og urett. Diakoni handler ikke bare om å hjelpe. Det handler også om kampen for et samfunn der alle behandler hverandre som reelt likeverdige. Diakoni handler om å myndiggjøre og utruste mennesker til å stå opp for egne og andres rettigheter og til å delta i å bygge inkluderende og demokratiske samfunn.» (Plan for diakoni, kap. 4.4).

Gjennom den politiske diakonien kan kirken bidra til prioriteringen av politiske saker og samtidig være med å nå FNs bærekraftsmål. Disse 17 hovedmål med sine 169 delmål, er et utmerket utgangspunkt for hvordan politisk diakoni kan bidra til de lokalsamfunnene vi skal være kirke for. Kommunene er forpliktet på dette, og de kan lett finne forankring i diakoniens søyler i kirkens samfunnsbyggende rolle – som en viktig del av lokalsamfunnet. Gjennom profetisk diakoni kan urett bemerkes og løftes frem. Profetene fra GT så gjerne sitt kall å irettesette makt og myndighet, politiske prioriteringer og samfunnstrender og tolket disse i lys av troen og teologien. På hvilken måte kan vi la oss inspirere av dette til å arbeide for bedre lokalsamfunn?

Salmeforslag

26 Solbarn, jordbarn

43 Stille natt, hellige natt

56 En krybbe var vuggen

65 Vi ser deg, Herre Jesus

77 Du Ord frå alle æver

78 Leve for Jesus, dø i hans navn

81a Gud, de forfulgtes Gud

Nyttårsaften

lørdag 31. desember 2022

Fork 3,1–2.4–7.11a Alt har sin tid
1 Pet 1,22–25 Herrens ord varer til evig tid
Luk 13,6–9 Fikentreet som ikke bar frukt

Tekstgjennomgang av lignelsen om fikentreet i Lukas 13: 6-9

I denne teksten skal jeg gi en liten gjennomgang av en mulig tolkning av Lukas 13: 6-9 ved hjelp av et utvalg av kirkefedrene. Jeg vil anvende *Ancient Christian Commentary on Scripture: Luke* (Just Jr., 2003, ss.223-224). Først vil jeg utlegge perikopen alene uten noen billedlig tolkning for å se hva som beveger seg innenfor narrativen til lignelsen. Deretter vil jeg speile den med dens ekvivalenter i Matt. og Mark. henholdsvis. Til slutt ser jeg på noen allegoriske tolkninger ved kirkefedrene og konkluderer hypotesen.

Hypotesen jeg bærer med meg inn i eksegesen er at perikopen(e) i første omgang omhandler Israel og derigjennom hele Guds folk. Det vil si at den ytterligere gjelder for kirken; for som vi vet deltar

alle som er døpt og tror på Kristus i første rettsarven gjennom Abraham og er dermed Guds barn (Gal. 3:6-9). Her baserer jeg hypotesen på at fikentreet er et symbol på Israel, noe det ikke nødvendigvis er. Slik utløses interessen for å sammenligne med kirkefedrene og se om min hypotese stemmer i dette tilfellet. Videre om den kan være brukbar i en homiletisk sammenheng.

Lukas 13:6-9

Perikopen begynner ved at Jesus forteller en lignelse (παραβολή) formodentlig til de som hadde fortalt Ham om det Pilatus hadde gjort innledningsvis i kapittel 13. Budskapet er her å vende om for å unngå å dele skjebne med dem som ble drept. Slik er lignelsen iscenesatt. Det er altså en mann som har en vingård. På denne vingården er det et fikentre. Han kom for å se etter frukt på det, men forgjeves (13:6). Følgelig ber han gartneren å hugge det ned som følge av at han ikke har funnet frukt på det på tre år. Han lurte på hvorfor det skal stå der og suge ut jorden? (13:7). Det er altså et tre som i seg selv er ødeleggende overfor jorden den livnærer seg på. Fikentreet mottar uten å gi noe fra seg. Gartneren gjør et forsøk på å overtale mannen om å la det stå der så mye som ett år til. Han foreslår at dersom han får grave rundt og gjødsle det (13:8) vil det kanskje bære neste gang. Hvis ikke skal han få hugge det ned (13:9). Gartneren forsvaret altså treet. Hvorfor dette er tilfellet er ikke åpenbart i seg selv. Hvorfor ikke bare kutte det ned og plante et nytt? Verdien må vi ta anta ligger i den potensielle frukten treet kan bære.

Fikentreet

Fortellingen om fikentreet er likeledes å finne i Mark 11:12-14 og Matt 21:18-19. Det er noen vesentlige forskjeller på fortellingen om fikentreet i Matt. og Mark, sammenlignet med Lukas. I Matt. og Mark. er Jesus sulten og håper på at det er frukt på fikentreet (Matt 21:18; Mark 11:12). Da Jesus ikke finner frukt på treet blir han harm og befaler at treet ikke lenger skal bære frukt. Den største forskjellen blir dermed at Jesus i Lukas har

et ønske om at treet skal bære frukt, mens i Matt. og Mark. ønsker han ikke at treet skal bære frukt lenger. Treet blir aldri benådet. I Matteusevangeliet undret disiplene seg over hvordan treet kunne visne så brått. I Markus derimot rundes perikopen av ved at disiplene «hørte» det Jesu befalte overfor treet. Den avsluttes dermed like brått som fikentreet visner i Matteus. I de to førstnevnte forblir perikopen både en litterær del av narrativet og billedlige. Hos Lukas blir teksten rent billedlig gjennom en lignelse og den går i en forstand utenfor det helhetlige narrativet

ved å henlede oppmerksomheten mot en egen fyndig narrativ med et eget budskap. Budskapet står ikke alene, men peker - som regel - tilbake til det aktuelle, i dette tilfellet å *vende om*.

Hvilke allegorier befinner seg i lignelsen?

Her vil jeg trekke inn Efrem Syreren, Kyrill av Alexandria og Augustin av Hippo. Tilfelles har de at mannen med vingården er en allegori for Gud. Gartneren er Jesus. De spesifiserer ikke resten av de eventuelle allegoriene, men fokuserer på fikentreet og tidsperioden det ikke har båret frukt. Både Efrem Syreren og Kyrill av Alexandria mener fikentreet symboliserer synagogen (Just Jr., s.223). Efrems tolkning virker illustrerende historisk sett, og han mener lignelsen peker bakover i Israels historie og samtidsmessig med Jesus. De hadde tre typer med fangenskap som skulle tukte dem. Imidlertid til ingen nytte. «Synagogen» blir dermed deres diasporatid. Dessuten fikk de Jesus til å virke hos dem i tre år, heller til ingen nytte. Kyrill vinkler det annerledes og ser på lignelsen som en forklaring på ødeleggelsen av Jerusalem ved romerne. Da virker det mer som om han ser på «synagoge» som en jødisk forsamling av dets greske rot «συναγωγή» og ikke synagogen som samlingsrom. I denne teksten kommer han ikke med en forklaring av det ekstra året fikentreet får. Angående ødeleggelsen av Jerusalem må vi anta at han mener at fikentreet ble kuttet ned som følge av at det aldri har båret frukt. Han sier videre at hedningene tok dets plass i israelittenes arv (Just jr., s.224)

Augustin ser i motsetning til foregående på fikentreet som hele menneskeheten. I lys av treårsperioden avgrenser han tolkningen videre til jødisk historie angående de tre årene. Herren har altså «besøkt» menneskeheten tre ganger: Først gjennom fedrene, deretter gjennom loven og profetene og til slutt gjennom evangeliet. Det siste året er dermed nådens år, og det er dette året vi befinner oss i ifølge Augustin (Just Jr., s.223). Til tross for at han tolker fikentreet for å symbolisere menneskeheten, kontekstualiserer han likedes med Efrem og Kyrill treet innenfor en jødiskhistorisk kontekst. Altså er treet fortsatt assosiert med Israel i en forstand, som følge av at de tre årsperiodene angår de

jødiske skrifter om deres historie, lov og profeti. Motsetningen er at han utvider det innledende perspektivet til å angå hele menneskeheten. Slik favner han større og bredere og dermed anser jeg dette som mer hensiktsmessig tolkning.

Oppsummering og utkikk

Avslutningsvis med henblikk på hypotesen min spiller det egentlig ingen rolle *hvem* eller *hvor mange* treet symboliserer, såfremt det symboliserer *mennesket* i en eller annen forstand. Det er aktuelt å tenke at Jesus i første omgang tenker på jødene, enten ved synagogen, Jerusalem eller hele Israels folk. Derimot bygges dette folket opp av enkeltindivider med deres forhold til Gud. De ble valgt som helhet til å tilhøre hans hage. Treet har nå vokst ved inkluderingen av hedninger, de som er valgt til å tro. Ett tre har mange grener. Likeledes har kroppen mange lemmer, og vi er alle del av Kristi kropp. Vi kan ikke alene bære all frukten og frukten vi bærer er av samme kilde; treet har slått rot i Guds hage og vi livnæres av den. Dessuten mottar vi gjødsel i nåde som en ny sjanse til å bære frukt. Oppfordringen er dermed at nåden *bør* bære frukt.

Fallgraven ved en lesning der man alene lar lignelsen ligge i en kontekst eller mene at den alene angår jødene, er at man tar kraften av teksten vekk og distanserer seg fra den uten noen homiletisk potensial. Den har som vist et potensial til en oppfordring av å se nåden, dens korte tid og påminnelsen om å bære frukt. Det å stå i Guds hage er kanskje ikke en forutsetning og fremstår her som usikkert. Sikkerheten er at Sønnen, ved gartnerens skikkelse, gir oss en ny sjanse.

Salmeforslag

Inngang 604 – Jesus livets sol og glede

Første Lesning 835 – Å Gud, vårt vern i farne år.

Salme etter preken 500 – Nåden er ditt kvardagskår

Offertoriesalme 678 – Vi rekker våre hender frem

Slutningssalme 398 – I dag er nådens tid

Litteraturliste

Just Jr, A. (Red.). (2003). *Ancient Christian Commentary on Scripture: Luke*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Tolbert, M. O. (1971). *The Broadman Bible Commentary*. (C. J. Allen, Red.) London: Marshall, Morgan & Scott.

Aktuelt

Nattverdsvin til besvær

Plutselig visste eg ikkje om eg kunne bli prest! Det var vel i 1966. Ein eldre studiekamerat hadde blitt nekta ordinasjon, sidan han i sin ordinasjonssamtale med sin biskop hadde sagt at han «ikke under noen omstendighet ville forrette nattverd med alkoholfri nattverdvín». Han kunne sikkert ha vorte meir diplomatisk, det var nok ikkje hans sterkaste side, men han var ikkje til å rikke. Eg trur biskopen også sjølv vart overraska og ikkje heilt visste korleis han skulle gripe saka an.

I og etter 1966

Det vart likevel tatt såpass alvorleg at det vart sett i gang ei gransking av korleis ordninga og praksis var. Kyrkjevinen med alkohol som var i bruk til da, var ein heitvinstype, 16-17% alkohol, den kunne blandast med ein del vatn. Den autoriserte alkoholfrie vintypen heitte «Oinos», og var framstilt av eit vestlandsfirma. Den var ein druevinstype, men noka «bearbeida» skal den ha vore, tilsett solbærsaft «for smakens skyld»!

Granskinga resulterte i at Vinmonopolet overtok ansvaret for begge vintypene. Kyrkjevinen som vart autorisert, var svakvin på 11-12%. Den alkoholfrie vintypen, heretter kalla avalkoholisert, var framstilt på naturleg vis, men alkoholen var ved hjelp av ein kjemisk prosess fjerna. Hovudregelen var framleis at vanleg druevin skulle nyttast, eventuelt blanda med ein del vatn. Soknerådet kunne gjera vedtak om at det skulle nyttast avalkoholisert nattverdsvin. Så langt eg skjønner, er dette siste eit unntak frå regelen om bruk av druevin i nattverden.

Men vinmonopolane vart få, og låg stort sett berre i byane. Utover landsbygda har eg døme på at lokale leverandørar skaffa druesaft av ulikt slag uavhengig av Vinmonopolet. Dette var også ulovleg!

Men det var alkoholfritt! Eg må innrømme at eg i mi prestatid også nokre gonger gjorde meg skuldig i å sabotere den avalkoholiserte, også det ulovleg, men eg veit at det eg delte ut, var rett nattverd. Korleis vart elementa behandla etter bruk? Truleg svært så lemfeldig. For det var berre i bruk at brød og vin var Jesu lekam og blod, etterpå var det «berre» brød og vin. Innvia brød vart ofte lagt tilbake saman med uinnvigt. Vinen som var til overs, vart nok av og til også slått ut i kloakken. Gjorde ein noka anna, kunne ein få ord på seg for å «sleikja» kalken. Og da vart ein med ein gong mistenkeleggjort. Dette kan vel også vera ein del av grunnane til at nattverdselementa vart omfatta med lita, ja kanskje likesæl merksemd. Det gjer seg vel kanskje også framleis gjeldande. Det er det på tide å gjera noko med! Det som ikkje kan diskuteras, er at elementa etter bruk i alle fall har vore berarar av realpresensen og derfor må behandlast deretter.

NT og realpresensen

Det nye testamente gjer det klart at innhaldet i kalken då Jesus innstifta nattverden var «Vintreets frukt» (jf Mark 14, 25; Matt 26, 29; Luk 22,18). Det er å forstå som vanleg framstilt druevin, ikkje noka anna. Det springande spørsmålet blir då om avalkoholisert vin er verkeleg vin eller ikkje. Nokre av oss er kraftig anfekta når det gjeld dette. Er det vin, eller noka anna? Tvilen er der. Diskusjonen vil heller ikkje stilna. Den dukkar opp igjen på nytt og på nytt.

Som lutheranarar vedkjenner vi oss Kristi reelle nærvær i nattverden på linje med katolikkar og ortodokse. Det er store nyansar i synet på kva dette inneber, men det er også dei som hevdar at transsubstansiasjonslæra hos katolikkane og konssubstansiasjonslæra hos lutheranarane er to variantar av same syn. Her skil vi oss frå dei fleste andre reformerte kyrkjesamfunn, der elementa berre symboliserer Kristi nærvær, men ikkje er det. Men ein ting er å halde fast på realpresensen reint prinsipielt, ein annan ting er korleis dette blir følgt opp i praksis. Teorien var vel og bra i striden omkring Johannes Ording og opprettinga av Menighets-fakultetet før og rundt 1910. Dei konservative hadde sitt på det «tørre».

Men korleis var praksis? Kampen mot vanealtergangen hadde så og seie utrydda nattverden i alle fall på landsbygda. Folk flest vart skremt bort. Dei torde ikkje gå fordi da kunne dei bli funne uverdige. Dåp og nattverd hadde liten betydning i dei pietistiske rørslene i landet. Nattverden hadde vel knapt nokon plass i denne forkynnartradisjonen. Det var «nok» med Ordet. Striden om «fri nattverd» var reint kyrkjepolitisk sentral hos dei meste ytterleggåande, men nattverden som sak var nok lite framme. Nattverden vart nok feira, men det var aktuelt berre for dei «frommaste og strengaste» å delta. Nattverden vart eit «premiebord», noko vi i dei siste prestegenerasjonane har hatt vårt svare strev med å rette opp!

Alkoholskadde og nyordning

Problema alkoholskadde har for tilbakefall, skal ein ta alvorleg, Men eg har ei kjensle av at svært få, inkludert kyrkjeleiinga, eigentleg aldri har tatt opp spørsmålet om dette kan løysast på ein annan måte enn å endre elementet. Kan det å dele ut nattverd i ein skikkelse, t.d. berre brødet, vera ei løysing? Når eg tenkjer på korleis kyrkjeleiinga fann praktiske løysingar på nattverdsutdelinga under Covid-pandemien, er eg ikkje i tvil om at det kan finnast løysing på dette spørsmålet også, om det er vilje til det.

Vart prest

Eg fekk bli prest (1969). Biskop Alexander Johnson, gav meg sympati og forståing. Det løyste seg. Diplomati kjem ein langt med. Men eg har framleis anfektelsen i meg. Eg er lojal, forrettar nattverd med avalkoholisert vin der det er innført. Eg trur at det er rett nattverd. Men eg veit det ikkje. Ei kyrkje som tek realpresensen i nattverden på alvor, må også ta elementa brød og vin på alvor. Elementa er ikkje symbol. Vitsen er at det skal vera brød og vin. Kven har ansvaret for vinen som blir brukt? Juridisk er det klart: Det er soknerådet. Men det pastorale ansvar? Det er presten. Hen har ved sin ordinasjon forplikta seg til å forvalte sakramenta etter «Kristi innstiftelse». Derfor burde hen også hatt «vetorett» i vin-saka, noka hen ikkje har i dag.

Min bøn er denne: Ta oss på alvor. Ikkje le av oss. Mange synes tydelegvis at dette ikkje kan vera noko å stridast om. Om alkohol eller ikkje, det kan da ikkje ha betydning i det heile tatt. Fråhaldsargumenta er sterke. Omsynet til barna er også blitt dratt inn. Nattverden kan av og til bli framstilt som alkoholservering, noko som for meg nærmar seg det blasfemiske. Men eg er overtydd om at det med god vilje vil vera mogleg å koma fram til ei ordning som både tar vare på alkoholskaddes interesse og anfekta prestars samvit. Men da må kyrkjeleiinga verkeleg ta dette på alvor, noka eg ikkje kan sjå er gjort i tilstrekkeleg grad til no.

For meg er det ikkje nok å tru at nattverden er rett nattverd.

Eg vil vite!