

Når tro og teologi blir digitalt mediert

«Hvor ble det av kroppen? Når tro og teologi blir digitalt mediert» var tema for Jervell- og alumniseminarer på TF høsten 2021. Prester og forskere, akademikere og praktikere drøftet noe som har angått hele kirkens og, vel, hele verdens befolkning siden inngangen av 2020: relasjonelt arbeid underlagt sosial distansering. Mange av NNKs lesere har hjemmekontor fortsatt, etter at lyset som viste seg i tunnelen før jul viste seg å være falske forhåpninger om å slippe raskt ut på andre siden av koronaen. *Enter omikron*. Nye restriksjoner, nye smittetopper. Når vil det ta slutt?

Kirken er felleskap, prestetjeneste er å jobbe med mennesker. Det gjør noe med oss å være relasjonelle på skjerm. På hver sine måter belyser artiklene i magasindelen i dette nummeret hva denne virkeligheten gjør med oss. Førsteamanuensis Kaia Rønsdal ved TF ser nærmere på hva det vil si å skape rom med andre mennesker. Rom er et verb sier hun. Men hvordan er det mulig å skape rom når kroppen mangler? Medieprofessor emeritus Knut Lundby ser koronatiden som en ny fase av medienes inntog på den kulturelle og religiøse arenaen, i artikkelen «Religion i medienes grep», som for øvrig også er en tittel på hans siste monografi. Rolv Nøtvik Jakobsen, som har vært ansatt som førsteamanuensis i homiletikk i mange år både ved PTS og TF, og som nå er vikarprest i Oslo, avrunder magasindelen. På bakgrunn av kirkelig så vel som akademisk erfaring under pandemien ser han fremover og tar til orde for en *post-koronal* teologi: Kirkens relasjoner skapes først og fremst av kropp. Hva vil det gjøre med fellesskapet på sikt at digitale løsninger er så lettvinnt?

For øvrig byr dette nummeret på et lengre religionsfilosofisk essay om musikk og teologi, skrevet av Geir Hellemo, tidligere rektor på Det praktisk-teologiske seminar. Med utgangspunkt i egne lytteropplevelser og et bredt teoretisk tilfang fra både fenomenologi, Adornos estetiske teori og ikke minst Bonhoeffers teologi, søker han å sirkle inn musikkens vesen og musikkopplevelsens flerfoldige relasjon til den religiøse erfaringen. I bokessayet «Religion, politikk og offentlighet» presenteres dessuten tre bøker som tar for seg religion i dagens Norge: Sturla Stålsetts *Det livssynsåpne samfunn* (2021), Gunnar Skirbekks *Religion i moderne samfunn* (2021) og nevnte Lundbys *Religion i medienes grep* (2021). Sist, men ikke minst, blir vi litt bedre kjent med artikkelforfatteren som åpnet dette nummeret, Kaia Rønsdal, i intervjuerien «Folk på fakultetet».

Jeg vet at det viktigste for en del av NNKs lesere er vår største, mest faste og trofaste spalte, nemlig tekstgjennomgangene. Vi er veldig takknemlige for å ha en rekke kreative og flinke skribenter som skriver tekstgjennomganger for oss. Håper gjennomgangene er til inspirasjon i arbeidet også i denne omgang, og hvis noen av våre lesere kunne tenke seg å skrive selv, så er det bare å ta kontakt med redaksjonen.

Fortsatt godt nytt år og god lesning!

Halvard Johannessen
ansvarlig redaktør

Magasin

Når vi er i samme rom, eller ikke

Tenkning om rom i en digitalisert verden

Jeg har jobbet med hva det vil si – etisk – at vi er i samme rom. En viktig forutsetning for at vi er i samme rom er at vi er der med en kropp. I denne artikkelen skal jeg introdusere noen teoretiske perspektiver på rom, på rommenes tilblivelse og utstrekning, og hvordan jeg tenker kroppen som betydningsfull. Det blir først ganske teoretisk, og så skal jeg forsøke å vise hvordan dette kan anvendes til tenkning rundt menneskemøter. Til slutt vil jeg luften spørsmål om hva pandemien gjør med at vi er i rom på andre møter enn tidligere.

Rom er et verb. Rom er noe vi gjør. Rom blir til gjennom sosial produksjon, det vil si at det er mennesker som møtes som skaper og blir rom. Rom er formative. Den danske samfunnsgeografen Kirsten Simonsen sier:

Al praksis (kropslig og narrativ) er rumlig. Herigennem skabes socio-materialitet og atmosfære, territorierer og beboelige steder, grænser, forbindelser og ruter, arrangementer og sammenføjninger, geografiske forestillinger mv. Alt sammen elementer, der i interaktion igen påvirker praksis. Rum bliver i den sammenhæng et relationelt fænomen, konstitueret i praksis og interaktion, nærvær og fravær, altid åbent, altid under produktion. Rom er et verbum, ikke et substantiv (Simonsen, 2010, s. 44)

Romteoretisk jobber jeg mest med den franske sosiologen Henri Lefebvre, som har skrevet og teoretisert om rommenes (sosiale) produksjon (Lefebvre, 2007; 2008). Han var opptatt av praksis eller handling, og betydningen av hverdagslivet. Praksis forstås

her som kontinuerlige aktiviteter, ikke enkelthandlinger eller profesjonsutøvelse, og disse aktivitetene finnes både tidslig og romlig - og kroppslig (Simonsen, 2010).

Lefebvre hevder altså at mennesker trer inn i relasjoner med hverandre gjennom sine aktiviteter og sine praksiser (Schmid, 2008). Han avviste all binær logikk, det vil si at han mente at ingenting er enten–eller, men alt er både–og. Det er altså alltid mulig å stille flere og nye spørsmål ved noe; finnes det mer ved dette fenomenet eller denne saken enn det jeg allerede har sett eller tenkt? Ved å stille slike spørsmål åpnes fortolkningen av en sak eller et spørsmål, eller av romlige forhold. Når rommet er i kontinuerlig produksjon og aldri ferdig én gang for alle, kan heller ikke fortolkningene avgrenses ved enten–eller-spørsmål.

Dette danner grunnlaget for hans modell for romlig analyse, som har tre nivå som alltid må forstås sammen. Disse analysenivåene er for det første det man på norsk gjerne kan kalle *det erfarte rom*, altså rommene slik vi erfarer dem, også dem vi ikke er i akkurat nå. Videre er det *det begrepne rom*, altså hvordan rommene oppfattes eller forestilles. Dette er vitenskapens og tenkernes nivå, og kan for eksempel representeres som bilder, kart, arkitektur, planer, rapporter og annet som representerer eller viser rom. Det vil si at dette nivået innbefatter kunnskap, makt og ideologi. Forenklet kan vi si at dette analysenivået peker på aspekter ved rommet slik det tenkes.

Det siste analysenivået handler om *det levde rom*, forstått og erfart av hver enkelt av oss mens vi er der. Det refererer til andre aspekter ved rommet enn rommet selv, aspekter som uttrykker og vekker sosiale normer, verdier og erfaringer (Schmid, 2008). Dette er rommene slik de erfares og leves av dem som er der, representert ved dem i *dagliglivets praksis* (Lefebvre, 2007). Dette kan kanskje forklares enklere ved å si at de levde rommene er rommene slik de leves, og lar seg fortolke slik at både rommene og menneskene i dem kan få ny, utvidet betydning. Dette nivået er vanskelig å få grep om, fordi man ikke kan vite noe om det uten å selv være del av det. Rom kan analyseres på hvert av de ulike nivåene, men de kan aldri forstås på ett nivå alene. Alle rom er

alltid alle tre nivå. De erfarte, de begrepne og de levde rommene er altså både individuelle og sosiale, de er aktive prosesser som konstituerer både produksjonen av selvet og produksjonen av samfunnet (Schmid, 2008).

Kroppen er også rom, den er situert, er en situasjon, og den *er* et sted (se for eksempel Nahnfeldt, 2016; Heimbrock/ Meyer: 2010; Rønsdal, 2018a). Kroppen vår rettes mot andres kropp. Vi kan vite noe og sanse noe om den andre og om dennes nærvær prerefleksivt, det vil si før vi tenker etter. Dette knyttes til den fenomenologiske forestillingen om at vi deler livsverden, vi deler noe som binder oss sammen – vi formes av og tenker og forstår oss som knyttet til liv med andre (se for eksempel Løgstrup, 1993; 2000; Martinsen, 2012; 2014). I hvert enkelt møte med andre deler vi livsverden, hver gang og alltid. Man velger ikke hvem man deler livsverden med, man gjør det med alle man kommer i kontakt med, og altså også dem man ikke samtaler med, har øyekontakt med eller erkjenner tilstedeværelsen til (Rønsdal, 2018a). Dette betyr at man ikke er hverandre likegyldig eller betydningsløs, selv når man ikke vil se den andre.

Lefebvre var ikke fenomenolog, men han vektlegger også betydningen av kroppen. Han skriver at premisset for romlighet og sosialitet er menneskets forhold til egen kropp, da denne er nødvendig for å delta i sosial praksis (Lefebvre, 2007). Han skriver om kroppen at den har rytmer i seg selv, med sine omgivelser og med andre, og gjennom å bruke kroppen og dens rytmer til å lytte til, se og sanse omgivelsene kan man få innsikt i livet rundt seg (Lefebvre, 2013 [2004]). Hans rytmeanalyse vektlegger at den som *ser* selv er del av rommet og sanselig til stede.

Slik er det altså avgjørende å fokusere på det å være til stede i rommet for å kunne ha tilgang til det levde, med kroppen og hele sanseapparatet (Rønsdal, 2018a; 2018b).

Det er også i små, ubetydelige rom mellom mennesker viktige overskridelser skjer, som vi skal se. De lar oss peke på og diskutere viktige og teologisk betydningsfulle anliggender

om menneskemøter og relasjoner. For det følger noen etiske forpliktelser ved å være i samme rom.

Jeg vil nå forsøke å vise hva alt dette kan bety med et eksempel vi alle kan kjenne oss igjen i, nemlig møtet eller ikke-møtet med en tigger på tog- eller t-banestasjonen. Deler av denne fremstillingen og analysen finnes i noe mer omfattende form i teksten «Hverdags-marginalisering og bytilhørighet» (Rønsdal 2018b).

T-banestasjonen fortolket som erfart rom, er først og fremst et sted for reise. For mange er det her den daglige reisen til og fra jobb eller skole, og reisen til og fra forlystelse og fritid, slutter eller begynner. Et sted man ikke skal *være*. Vi kan forestille oss at for dem som er på vei til jobb, fornemmes kanskje stasjonen som avsatsen fra sittende reisemodus til effektiv og fokusert jobbmodus, eller motsatt. Et sted som kun skal passeres på vei til noe annet, til det stedet man *egentlig* skal, et sted man kanskje overhodet ikke tenker over, så fremt gjennomreisen går som normalt. Stasjonen er ofte støyet, noen ganger kald og andre ganger varm, noen ganger blåser det gjennomtrekk. Det er gjerne fuktig der nede, og av og til lukter det, av våt stein, urin, våt hund, regn, støv.

Tiggeren deler nok mange av de samme erfaringene på stasjonen. Men for henne er den muligvis selve målet, snarere enn et sted som passeres. Her er det stor trafikk, og sjansen øker kanskje for at noen har penger eller noe annet å avse. Antakelig passerer mange av de samme menneskene her hver dag, et kjent surt fjes, eller et kjent blidt fjes. Det rommet pendleren bare passerer gjennom, gjerne med øreplugger og lukket ansikt, vil for tiggeren være et rom som fordrer utadvendthet og oppmerksomhet mot alle rundt. Hvem vil gi noe, hvem vil kanskje «snuble» i koppen? Det kan tenkes at det kan være greit å holde øynene oppe for vektere og politi. Tiggeren og vi forbipasserende, gjerne med øynene festet et sted langt der fremme, deler livsverden og fornemmer hverandre. Sammen *gjør* vi rommet opp fra stasjonen, men den forbipasserende forlater dette rommet snarest, og tiggeren etterlates i nye rom med andre som er på vei forbi.

I analysen av stasjonsområdet som begrepet rom, tar vi enda et skritt ut og kan reflektere over hvordan vi ville beskrevet det. Hvilke T-banelinjer går der, hvor kommer man når man går ut? Antakelig vil vanene våre gjøre at vi tenker dette ut fra egen bruk, og ikke tenker mye over at det finnes andre utganger eller andre linjer enn dem vi bruker mest. Vi lager kanskje mentale kart over området med utgangspunkt i vår bruk. Tiggeren vil trolig tenke T-banestasjonen annerledes, med tanke på sine behov, og dermed lage andre kart enn det pendleren gjør. Ruter tenker dette området annerledes enn brukerne. For dem representerer stasjonen infrastruktur og logistikk. Dersom vi forestiller oss at pendleren, tiggeren og planleggeren skal ta et bilde av T-banestasjonen, eller at de skal tegne den, vil de trolig komme med ulike representasjoner.

Vi ser allerede hvordan disse nivåene ikke kan isoleres. Stasjonen lar seg vanskelig forklare slik den fornemmes uten at vi også ser den for oss mer planmessig – f.eks. hvor vi må gå for hvilken linje. Noen ganger har vi linjekartet på netthinnen, for det er en del av representasjonen av T-banestasjonen.

I analyser av sted, og for så vidt også av rom, blir analysen ofte værende på disse to nivåene, og kommer ikke riktig videre til det levde. Det kan tenkes at vi er så vant til å snakke om det vi ser, det konkrete utenfor oss selv, at vi ikke helt er i stand til å inkludere nivået der vi selv er del av rommet vi snakker om.

Hvordan skal vi kunne si noe om det levde? Det er i denne sammenhengen at fenomenologien og rytmeanalysen blir nødvendige verktøy. Når vi skal forsøke å forstå og analysere det levde rommet, må vi tett innpå, som om vi selv er til stede og del av det. Lefebvre skriver at det sosiale, levde rom er betinget av det materielle, av våre mentale konstruksjoner av rommet og av kroppen (Schmid, 2008). Videre skriver han at for å kunne lese eller erfare et roms rytmer, må man ha sin egen kropp og dens rytmer som utgangspunkt (Lefebvre, 2013). Altså er det i det rommet man selv er plassert, med sin kropp og sine sanser, man egentlig kan si noe om det levde. Det vi erfarer i T-banestasjonrommet, er subjektivt og individuelt, men noe er

trolig felles. Så møter vi på noen som forstyrrer, noen som rokker ved vår fornemmelse av stasjonen, og det skapes brudd i den sosiale praksisen. Tiggeren skaper et brudd som gjør at stasjonen ikke lenger er et ikke-sted på vei til noe annet, og rommet endrer slik karakter og betydning. Men det er fordi vi er der og opplever bruddet at vi kan si noe om det.

Det er, for eksempel, noe annet å se på værmeldingen at det er 2 minusgrader der man skal, enn å vente på bussen når det er 2 minusgrader. Når man kjenner kulden på sin egen kropp, forteller det mer om hvor kaldt det er for en som tilbringer det meste av dagen ute, enn når man kjenner temperaturen som et faktum. Man utsettes for og erfarer noe av sårbarheten til tiggeren. Slik blir man også mer sårbar for ikke å kunne overse den andre, da det krever mer å ikke berøres av noe man kjenner på sin egen kropp.

Dette får normativ betydning, fordi fenomenologiske perspektiver og rytmeanalyse lar oss ikke distansere oss og objektivere den andre, når vi erkjenner og erfarer den delte livsverdenen. Dette er også en utfordring, slik normativitet gjerne er. Å komme så tett på den andre og samtidig være en del av det som foregår, gjør at man er *innblandet* (se for eksempel Martinsen, 2014). Når man vil fortolke levde rom, må man nettopp være innblandet, hvis ikke får man ikke tak i dette levde.

T-banestasjonen er et sted der de reisende føler seg, og er, berettiget å være. Det er deres sted, de bruker det «riktig», på reise til stedet de skal til. Det at tiggeren bare er der, og insisterer på å bli sett, eller i hvert fall fornemmet, forstyrrer oss som bruker stedet til reise. Tiggeren bruker stedet til å tjene til livets opphold, til å søke ly for været, til å møte kjente og venner, til å være, time etter time, dag etter dag. Stasjonen er målet, det er et sosialt sted der dagliglivet leves. Altså brukes den til noe annet enn det stedet er tenkt og planlagt for.

Fortolket med utgangspunktet i rom- og rytmeanalyse, er rommet like mye tiggerens, fordi hun *lever* det, og *gjør* det, på lik linje som pendleren. Og slik kan man ikke si at stasjonen kun

er for reising, fordi det allerede er noen der som gjør rommet annerledes, og slik endres det så vi også gjør det annerledes. I en slik fortolkning går vi ikke bare gjennom stasjonen, dette ikke-stedet på vei til dit vi egentlig skal. Vi blir det bevisst, og det oppstår et sosialt, etisk og levde rom der den andre ikke er oss likegyldig. Det er ikke det samme som at vi anerkjenner vedkommende, men i bruddet har tiggeren trengt gjennom. Altså erkjenner vi, i det minste kroppslig, hennes tilstedeværelse, om enn ubevisst.

Kulden og det avvisende ansiktet som vi forsøker å beskytte oss mot, får en annen betydning når vi erfarer dem selv, og den som erfarer kulden og avvisningen får annen betydning for oss. Vi kan selvsagt ignorere dette og gå videre som om ingenting er skjedd, men rommet endret seg et øyeblikk og fikk en annen betydning. Hva slags ny kunnskap kan hentes ut fra en slik analyse, og hvordan kan den anvendes? Ingen av disse spørsmålene har bare ett svar.

Denne fortolkningen betyr ikke at rommet er harmonisk eller vakkert. Tvert imot kan det være frustrerende og forstyrrende, men det er fortsatt felles levde rom. Fortolkningen fra det levde rommet forteller oss noe annet enn om vi betrakter tiggeren på avstand, eller om vi snakker med pendlere og tiggere om hva de tenker om hverandre, eller om vi skal mene noe om tigging prinsipielt.

Hvis vi må ha vår egen kropp og dens rytmer som utgangspunkt for å vite noe om rommet, hva da når vi ikke kan møtes med hele oss? Det er vanskelig å vite hva slags rom som produseres når man møtes digitalt, når man ikke kan erfare den andre med kroppen, man ikke har direkte øyekontakt, eller kan sanse den andre på andre måter. Hva slags rom er digitale rom, og kan de fortolkes som levde i betydningen delt kroppslig sanselig livsverden? Rom skapes helt sikkert, også når vi møtes digitalt. Jeg tror også at de kan tolkes som erfarte, begrepne og levde. Fordi vi ikke er kroppslig til stede og sammen, kan det hende det stiller andre krav til vår forpliktelse til nærvær, og til fortolkningen av særlig det levde. Jeg har vært i mange

digitale rom der jeg har opplevd å være kroppslig til stede, på den måten at deltakelsen har kjentes på kroppen. For eksempel i en minnestund for noen som har gått bort. Men jeg har også vært i digitale rom som har vært borte fra kropp og hukommelse omtrent samtidig som de har funnet sted. Og det er jo slik med de rommene jeg allerede har presentert og diskutert også, noen rammer oss og berører oss og vi vet at vi har vært der, mens andre ikke. Men disse rommene er likevel levde, i en romlig analyse, men vi retter oss kanskje ikke mot dem på samme måte, nettopp fordi vi ikke ble berørte.

Pandemien har lukket mange rom for oss, men den har åpnet mange nye, mange vi aldri har kunnet forestille oss. Digitale rom åpner for deltakelse for flere, og vi kan møte mennesker vi ellers aldri ville truffet. Og digitale rom åpner for nye muligheter. Jeg er fremdeles ikke sikker på hvordan en analyse av rom, og spesielt levde rom, skal gjøres når vi ikke er kroppslig til stede sammen med andre kropp. Det kan tenkes analysemodellen må tenkes på nytt, eller få nye analysenivå. Den nye måten å være sammen på, eller ikke, tvinger oss til å stille nye spørsmål, tenke nytt og se på menneskemøter i ny kontekst med flere og andre perspektiv en vi har gjort før.

Litteraturliste

Heimbrock, H.-G./Meyer, P. (2010), "A Demanding Practice", i T. Wyller/H.-G. Heimbrock (red.), *Perceiving the Other. Case Studies and Theories of Respectful Action*, Göttingen, pp. 20–34

Lefebvre, H. (2007 [1974]), *The Production of Space*, oversatt [1991] av Donald Nicholson-Smith, Malden, MA.

Lefebvre, H. (2008 [1961]), *Critique of Everyday Life, Vol. II. Foundations for a Sociology of the Everyday*, oversatt [2002] av J. Moore, NY, opprinnelig utgitt som *Critique de la vie*

quotidienne II: Fondements d'une sociologie de la quotidienneté by L'Arche Editeur, Paris, 1961

Lid, I. M./Wyller, T. E. (red.) 2018, *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens*, Oslo: Cappelen Damm Akademisk

Lefebvre, H. (2013 [1992]), *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, opprinnelig utgitt som *Éléments de rhythmanalyse* (1992), oversatt [2004] av S. Elden/G. Moore, London/New York

Løgstrup, K. E. (1993), *Norm og spontanitet*, København

Løgstrup, K. E. (2000), *Den etiske fordring*, [først utgitt i 1956], Trondheim

Martinsen, K. (2012), *Løgstrup og Sykepleien*, Oslo

Martinsen, K. (2014 [2000]), *Øyet og kallet*, Bergen

Nahnfeldt, C. (2016), *Luthersk kallelse – Handlingskraft och barmhärtighet*, Stockholm

Rønsdal, K. S., (2018a), *Calling Bodies in Lived Space: Spatial Explorations on the Concept of Calling in a Public Urban Space, Research in Contemporary Religion* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co)

Rønsdal, K. S., (2018b), “Hverdagsmarginalisering og bytilhørighet”, i *Rom og etikk. Fortellinger om ambivalens*, I. M. Lid and T. Wyller (red.) (Oslo: Cappelen Damm Akademisk), 55–72

Schmid, C. (2008), “Henri Lefebvre’s theory of the productions of space: towards a three-dimensional dialectics”, i K. Goonewardena/S. Kipfer/R. Milgrom/C. Schmid (red.), *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, Routledge, New York, NY

Simonsen, K. (2005a), *Byens mange ansigter – Konstruktion af byen i praksis og fortælling*, Roskilde

Simonsen, K. (2005b), *Bodies, Sensations, Space and Time: The Contribution from Henri Lefebvre*, i *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, Vol. 87, No. 1 (2005), 1–14

Simonsen, K. (2010), “Rumlig praksis: Konstitution af rum mellem materialitet og repræsentation”, fra antologien “Vendingen mot rummet”, *Slagmark* 2010, No. 57, 35–58

Religion i medienes grep

Tittelen er hentet fra min bok *Religion i medienes grep. Medialisering i Norge* (Universitetsforlaget 2021). I boka kartlegger jeg endringer i Norge gjennom femti år, fra 1970 til 2020. Jeg ser hvordan forandringene i det religiøse landskapet spiller sammen med endringene i medielandskapet. De store forskjellene gjennom fem tiår både i medieomgivelsene og i avtrykket av religion i offentligheten, trer tydelig fram i de mange eksemplene i boka. Denne omformingen knytter jeg til begrepet «medialisering», som jeg kommer tilbake til nedenfor.

Min bok går langt tilbake i den analoge fortiden, da det var kringkastingsmonopol og sterk statskirke i landet. På denne bakgrunnen er det framtidsrettet å spørre etter konsekvensene «når tro og teologi blir digitalt mediert», slik Jervell- og alumniseminaret gjør. Medialiseringen av religion er skjerpet i det digitale mangfoldet. Her handler det om digitale medier og kommunikasjon av tro og teologi i det digitale nettverks-samfunnet. «Hvor ble det av kroppen» i dagens digitale omgivelser?

‘Metaphors we live by’

Programmet for seminaret boltrer seg i begreper som «digitale flater» og «digitaltid». I vår digitale samtid er dette «metaphors we live by», for å parafrasere boktittelen til lingvistene og filosofene George Lakoff og Mark Johnson (1980). Metaforer, forklarer de, «is a fundamental mechanism of mind, one that allows us to use what we know about our physical and social experience to provide understanding of countless other subjects». «Digitale flater» og «digitaltid» er gode eksempler, der kjennskap til flater og tid hjelper til å betegne det nye, digitale. Våre nye begreper er metaforer for å håndtere digitale verktøy og kommunikasjonsmåter i dagens samfunn.

I boka *Philosophy in the Flesh* (1999) viser Lakoff og Johnsen at vår måte å kategorisere på, er påvirket av våre erfaringer med kroppen. «Flater», «tid», «rom» og «sted» er begreper vi kjenner igjen med kroppen. De hjelper til å få grep om digitale uttrykksmåter og formater. Internett skaper nye sosiale rom. Søk og samhandling på nettet gir både overflatiske og dype relasjoner. Men det som skjer på nettet er virkelig. Spørsmålet er om vi mister kontakt med kroppen når tro og teologi blir digital mediert?

Digitale ytringsformer

Det er uendelig mange digitale ytringsformer, også ut over ut over variasjonen i ulike sosiale medier, i blogger og på YouTube.

Game Theology er for eksempel en «religions-simulator», et dataspill der du kan skape din egen religion og bruke alle nødvendige midler for å utbre den over hele verden. Du kan utforme dogmer og bruke dem til å omvende andre. Som spiller i *Game Theology* simulerer du kropp som religionsskaper, men som spiller er du fortsatt utenfor spillarenaen.

I «Second Life» er du til stede med en slags kropp. I denne «virkeligheten» skapes det digitale landskap, bygninger og rom. Deltakerne beveger seg der med sine digitale representasjoner, avatarer. Du er i den digitale verden med en liksom-kropp. Her foregripes opplevelsen vi forespeiles i Facebook-sjefens nye, lovede «metaverse». Der skal vi – ved hjelp av spesielle briller – kunne bevege oss med kroppen sømløst mellom online, virtuelle og utvidede («augmented») «verdener».

Kropp og fiksjon i digital sanntid

I multimedieproduksjonen SKAM møttes fiksjon og virkelighet. NRK utnyttet sosiale medier som *forteller*plattform til denne dramaserien med unge i videregående skole. Religion var et framtrædende trekk i serien. Sana som ung muslim tematiserte

religion i et sekulært samfunn og nyanserte bildet av muslimer i mediene. Isak kjemper med konservative religiøse synsmåter på homofili.

SKAM skapte en illusjon, en virkelighetsnær verden, som mediebrukerne ble trukket inn i og kunne reagere på. Alt produsentene la ut på sosiale medier, var nøye planlagt. Da klokka var 15.33 i manus, ble en melding lagt ut på det klokkeslettet, som seerne så samhandlet med. Hver fredag ble alle ukas små filmer klippet sammen til en episode i lineær-tv. Skuespillerne i SKAM brakte kropp inn i fortellingen – plassert inn i digital fiksjon.

I det digitale landskapet: Velge selv

I det digitale medielandskapet må du som bruker – med din kropp – selv velge hvilke serier, poster, meldinger eller nyheter du vil gi oppmerksomhet. Mulighetene er uendelige. De store amerikanske tech-selskapene samler og omgjør dine brukerdata i markedsføring og påvirkning tilbake overfor deg. Men i utgangspunktet velger du selv hvilke digitale rom og tjenester du vil oppsøke. Der er det også mange former for «digital religion». Igjen møter vi både en metafor og en fysisk realitet.

I den nye utgaven av boka *Digital Religion* med undertittelen *Understanding Religious Practice in Digital Media* (Routledge 2022) skriver den tyske medie- og religionsforskeren Kerstin Radde-Antweiler et kapittel om «Embodiment». Hun diskuterer den ambivalente rollen som kroppen gjerne får i digitale medier. Er det et skille mellom kropp «online» og «offline», mellom «virtual» og «real» kropp – eller oppheves skillet i de nye digitale omgivelsene?

I det religiøse landskapet: Begrunne selv

I dagens religiøse landskap skjerpes kravet til å begrunne eget ståsted og standpunkt. Åste Dokka skrev i en kommentarartikkel i Vårt Land (18.09.2021) at «du blir ikke kristen i Norge uten å tenke selv». Tradisjon og tilhørighet kan fortsatt telle tungt, men som Dokka framholder, nå er det «opp til individet å tilslutte seg det kollektive».

Du – med din kropp – må selv tenke og begrunne ditt forhold til tro og religion, kirke og livssyn. Dette er individuelle valg, men de avleirer seg som mønstre og kjennetegn ved samfunnet og samtidskulturen. Det digitale og det religiøse landskapet matcher hverandre.

«Tro og teologi»

Jervellseminaret har et særlig fokus på presters tjeneste i Den norske kirke. Presten representerer kirke og religion i offentligheten i møte med menneskers mangslungne tro, tvil og ikke-tro. Det står om forholdet mellom «tro og teologi», denne gang i digital formidling.

Menneskers religiøsitet har mange kilder; digitale og andre medier er blant dem. Det er ikke noe direkte nedslag i menneskers liv av den plass religion får i medieoffentligheten. Samtidig preges menneskers tro og ikke-tro av deres omgang med mediene og innholdet der. De religiøse uttrykk og tradisjoner vi ikke kjenner av egen erfaring, er vi i stor grad henvist til medienes framstilling av. Da kan også egen tro og livssyn komme «i medienes grep». Men det er religion slik den kommer i offentlighetens «grep», jeg konsentrerer meg om her. Mediebildet danner også bakteppe for prestens forkynnelse og møte med mennesker.

Forskjøvet autoritet

Når tro og teologi blir formidlet digitalt utfordres prestens autoritet. Det kan gå på kroppen løs. Den presten som framstår på skjerm, må lære seg digitalkommunikasjonens knep og rammer for å bli oppfattet som troverdig. Bare da beholder presten autoritet hos mennesker som selv velger hva de vil bruke digital tid på og som selv må begrunne sin tro.

Autoritet forskyves fra presten i tradisjonell rolle til de teknikere, nettspesialister og digitalt kyndige som legger til rette for digital formidling. Den amerikanske forskeren Heidi A. Campbell skriver om dette i boka *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority* (Routledge 2021).

Presten må øve seg i digital forståelse. Ragnhild Annie Fuglseth, sokneprest i Eide menighet på Hustadvika, skriver i St. Sunniva (1/2021): «Vi trenger ikke bruke tid på å lure på *om* vi skal være digitale, men det er nyttig å reflektere over *hvordan* vi skal være det, *hvem* som skal være det, og hvilken målsetting vi har med det». Hun skal selv forske på dette med Olavsstipend fra Bispemøtet i Den norske kirke.

Formidling – mediering – medialisering

I programskissen til dette Jervell- og alumniseminarer handlet det om «tro og teologi digitalt *formidlet*». Det ble endret til «digitalt *mediert*». Uthevelsene er mine, for å få fram et poeng. «Formidlet» kan gi inntrykk av enveis forkynnelse eller overføring. «Mediert» gir mer rom for kommunikasjon begge veier.

Mediering er et begrep medieforskere bruker om kommunikasjon med tekniske medier. Forskjellige massemedier og digitale medier legger ulike føringer på utvekslingen. Digital mediering må tilpasses kravene i den plattformen som benyttes, og krever tilsvarende kompetanse av brukerne.

Mediering er kommunikasjon og samhandling gjennom medier i konkrete situasjoner. Over tid kan medieringen avleire seg som sosiale og kulturelle endringer. Medieringen bidrar da til *medialisering*. Dette er en strukturell forandring der institusjoner – i dette tilfellet kirke og religion – blir mer avhengig av medier. Slike endrede relasjoner skaper igjen nye betingelser for den pågående medieringen. Medieforskeren Stig Hjarvard har utdypet dette i boka *Medialisering. Mediernes rolle i sosial og kulturell forandring* (Hans Reitzels forlag, København 2016).

Dyp medialisering

Her er vi ved teorien bak «medienes grep». Medialisering er de langsiktige, gjensidige prosessene mellom medieendringer på den ene siden og sosiale og kulturelle endringer på den andre, i dette tilfellet av religion. Den omforming eller transformasjon som medialiseringen innebærer, kan også utløses i brå endringer. Terrorangrepene mot USA 11. september 2001 medførte gjennomgripende medialisering av forholdet mellom islam og det «kristne» Vesten. Covid-pandemien førte til rask omstilling med skjerpet digitalisering av arbeidsliv, utdanning, fritid – og religiøst liv. Denne medialiseringen av religion er bakgrunn for temaet til dette Jervell- og alumniseminarer.

Det digitale «platformsamfunnet» der vår kommunikasjon og samhandling gir mengder av data som store selskaper bruker til

markedsføring og overvåking, har fått medieforskere til å snakke om «dyp medialisering». Data er råvaren som framskaffes og tilpasses med maskinlæring og avanserte algoritmer. (Se for eksempel Andreas Hepp sin bok *Deep Mediatization*, Routledge 2020). Her er det all grunn til å spørre «Hvor ble det av kroppen?» Den nevnte diskusjonen om «embodiment» i digitale omgivelser hekter seg nettopp på studier av dyp medialisering.

Mediedynamikken

I min bok om *Religion i medienes grep* har jeg beskrevet den mediedynamikken som er med å fremme medialisering, og som har akselerert med digitale nettverksmedier og digital kommunikasjon.

Sett over tid, har medieringen blitt *forankret* i en stadig mer sammensatt og avansert mediestructur og et mer mangfoldig samfunn, slik vi ser det for tro og livssyn i de digitale omgivelsene.

Fortellingene om religion er blitt mer ulike, både mer kritiske og mer interne, tilpasset individuell smak og tilhørighet. De digitale mediene gir uendelige muligheter til *framstilling* og dramatisering. Men all medieformidling må «rammes inn» ved valg av perspektiv, og vektlegging innenfor de krav som plattformen setter. Dette kan bidra til *fortegning* av budskapet.

Dekningen av konflikter om religion er gradvis *forsterket* etter hvert som autoritetstro respekt har veket for kritisk journalistikk, underholdningssatire, og kommentarer i sosiale medier.

Samlet medfører disse tre mediedynamikkene *formatering* av religion i mediene. For hvert eksempel gjennom min bok peker jeg på hvordan enten den enkelte mediedynamikken eller formateringen samlet, endrer forløpet og retningen i medieringen av religion. Over tid, eller i brå brudd, bidrar dette til medialisering. I digital kommunikasjon utspilles mediedynamikken med langt flere virkemidler enn i tidligere massekommunikasjon. I digitale omgivelser havner tro og teologi lett i «medienes grep».

Sana i SKAM: Medialisering?

For igjen å ta multimedieproduksjonen SKAM som eksempel: Framstillingen av Sana som ung muslim i et sekulært samfunn nyanserte bildet av muslimer i mediene. Unge digitalbrukeres deltakelse i «sanntid», utbredelsen av og oppmerksomheten om dramaserien forsterket historiene som serieskaperne og skuespillerne fortalte. Blant de mange dilemmaene som ble tatt opp, framstilte serien tro og ikke-tro, særlig i spennet mellom islam og sekularitet, stort sett uten å fortegne denne delen av unges levde liv. Slik innebar ikke SKAM uten videre medialisering av religion. Men SKAM stimulerte generell medialisering med nyskapende produksjon på tvers av ulike medieplattformer og aktiv identifikasjon med karakterene blant dem som fulgte serien. Pendlingen mellom fiksjon og virkelighet ble forankret i vekselspill mellom sosiale medier og allmennfjernsyn.

Kort sammenfatning

Det er forståelsen av religion i offentligheten jeg får tak i gjennom min undersøkelse av «religion i medienes grep». Hvordan religion framstilles og fortegnes i mediene kan sette spor i den enkeltes religiøsitet eller ikke-tro. Men det er sjelden en direkte påvirkning her. Medienes formattering av religion danner heller et bakteppe for menneskers handlinger og egen forståelse, også for den egne deltakelsen og aktiviteten i sosiale medier.

I dagens digitale omgivelser står disse tre sidene ved medienes «grep» om religion fram: Religion formidles, for det første, i flere medieformer og på flere plattformer, men med stadig mindre autoritet. Hvem som når fram, bestemmes heller av medienes ulike styrke og plattformenes makt enn av talerens autoritet. Det innebærer, for det andre, at både redigerte og sosiale medier formaterer bildet av religion stadig mer på egne premisser. I denne medialiseringen av religion forenes, for det tredje, den allmenne medialiseringen og den økte religiøse kompleksiteten i samfunnet.

«Nærast er du når du er borte» Bidrag til en post-kolonial teologi om gravferd

Hei og takk for at eg får vere saman med dykk på dette seminaret! Og allereie her i starten blir det jo tydeleg at språket ikkje er uskuldig. For kva betyr å vere «saman med» og «seminar» i dag, nitten månader etter at Norge og storparten av verda stengte ned? I denne tida har vi levd med mange nødvendige nye ord: *Fysisk* møte, i *real time* og vi må kanskje prøve ut nokre nye for å setje ord på den situasjonen vi er i no. Nyskapinga «post-kolonial» er eit slikt forsøk.

«Post» betyr etter, men vel å merke etter ei grunnleggande erfaring som har satt sitt preg på oss. Prefikset «post» peikar ikkje mot noko vi er ferdige med, men heller mot noko vi stadig ber med oss, enten det no er *modernisme* eller *strukturalisme* eller noko heilt anna. Å sette «post» føre noko betyr å ta fenomenet på alvor, som noko som vi må reflektere over. Dei fire bokstavane markerer ikkje i seg sjølve eit håp om å vende tilbake til ein uskuldstilstand *før*. Det blir jo tydeleg til dømes i det beslekta omgrepet *post-kolonialisme*. Det er nettopp eit ord for kvifor det er viktig å forstå og å ta på alvor at kolonialismen er ei grunnleggande historisk hending, noko som stadig set preg på korleis vi lever og tenker. Akkurat på same måten er det når vi no *coinar* ordet post-kolonial. Det betyr ikkje å vende bekymringslaust tilbake til slik det var før, men å ta dei erfaringane vi har gjort på kroppen på alvor og å reflektere vidare ut frå dei. Det betyr sjølv sagt heller ikkje på noko vis å gjere det vi no har opplevd i denne unntakstilstanden til den nye normalen,

og berre halde fram som om ingen ting var skjedd når så mange no er vaksinert. Det ville blitt ein *koronial* teologi, å gjere ein dyd av nødvendighet.

Kva meiner eg med det? I haustferien var vi i byen Bacharach ved Rhinen. I den evangeliske kyrkja sto det ein plakat om at på grunn av smittefaren var det stadig forbode for kyrkjelyden å synge under gudstenesta. Og så stod det med store bokstavar, som ein slags lærdom eller ein regel: «Husk at songen og musikken er for øret og hjertet». Og eg tenkte: Det er jo positivt feil! For song og musikk er for heile kroppen, for stemmebanda, for munnen og for kroppen i samvirke med andre kroppar. Kyrkjelyden er som skapt til å nettopp gi lyd frå seg. Ved å formulere ein regel som høyrest from ut, har denne aktuelle kyrkjelyden laga ei norm, ein normal ut av *unntaket*: I staden for eit fellesskap som deltar med munn og kropp, er den ideelle gudstenestegjesten eit individ som held seg i ro og berre tar imot. Unntakstilstanden gjer det tydeleg kva som står på spel, kva regel som fråveret eller unntaket kan bekrefte. Lat oss ikkje falle for freistinga til å tru at alt det vi har fått til i denne tida med pandemi, no er den nye normalen.

I ein framtidig post-koronial teologi om forkynning og kyrkjas eigenart, er dei erfaringane vi har gjort med gravferder eit utmerka utgangspunkt. I dei åra eg har undervist i praktisk teologi og vore prest har det blitt meir og meir tydeleg for meg at gravferder er noko av det viktigaste vi som kyrkje driv på med. Dessutan at gravferdsforkynninga og gravferdene i seg sjølv kan lære oss noko viktig om kva kristen forkynning og gudsteneste er.

I fjor var eg vikarprest i Groruddalen og hadde fleire gravferder som var underlagt strenge smittevernsrestriksjonar. Eg møtte mange pårørande som fortalde om korleis den siste tida hadde vore på sjukeheimar og sjukehus, eg fekk høyre om barn som ikkje fekk tatt avskjed på ein ordentleg måte, om ein bestefar som var litt eldre enn eg er og som berre hadde hatt eit ønske det siste året han levde: Han ønska rett og slett å få klemme barnebarna sine. Og eg fekk som mange av dykk, del i alle tankane folk gjorde seg i ein situasjon der dei berre kunne invitere dei tjue eller tretti nærmaste: Kven er nærmast no når du er borte? Kva gjer vi når

det ikkje er tillate med minnesamvær etterpå? Korleis kjennest det å ikkje kunne klemme dei som er der og å vite at nær familie ikkje er i stand til å delta? Også det gjer noko med språket: Kva betyr orda «takkk for deltakelsen» no? Korleis, tenkte eg, kan menneske oppleve at det er tungt å ta avskjed og å bære kista ut?

Kva «førte mangelen på minnesamvær etterpå til? I mange tilfelle gav det eit sterkt behov for å trekke det litt uhøgtidelege ved minnesamværet, dei biografiske anekdotane, det mangfaldige livsløpet inn i gravferda. Eg opplevde at minnetalane vart lengre og lengre. Og også at den musikken og dei songane ein før tenkte høyrde til i minnesamværet eller gravølet, vart påtrengande viktig å få inn i sjølve gravferda. Gravferdshandlinga vart med andre ord meir kompakt. Ho fekk preg av å vere det *siste* ordet, og ikkje noko som kunne bli etterfølgt av ei samling av dei nærmaste og lokalsamfunnet der dei kunne dele minner og også starte med arbeidet med å reetablere forholdet seg imellom. For min del var det spennande å ta del i denne prosessen, og eg lærte mykje om kor viktig musikk og songar, alt det som var the soundtrack of the life til den døde, var i sorgprosessen og i minnearbeidet. Eg brukte for min del mykje tid på å tolke alt frå Elvis-tekstlar til Liverpoolsongar. For «You'll Never Walk Alone» er jo eit sant ord også og kanskje særleg i ei gravferd. (Av og til tok eg meg i å tenke at eg var glad den døde ikkje var Rosenborg-supportar. Setninga «vi reiser oss på store stå» kan nok ikkje den beste ekseget gjere noko med.)

I tillegg var eg i denne tida av nødvendighet om ikkje deltakar så i alle høve vitne til nokre gravferder som vart overført direkte til oss der vi sat i stua. Og eg observerte at eg sat der foran skjermen utan å ha tenkt på kva eg skulle ha på meg, og utan å ha gjort alt eg kunne for å vere der i god tid. I det heile tatt, den positive disiplininga eller kva vi skal kalle det, det som gjer at vi oppfører oss på ein bestemt måte når vi går inn i eit kyrkjerom, ein teatersal eller i konsertsalen saman med mange andre, var det ikkje spor av hos meg. Eg observerte til mi forundring at eg midt i minnetalen reiste meg opp av tv-stolen og gikk og skjenka meg kaffe! Eg var altså observatør i flanellsskjorte og ikkje deltakar.

Det er spennande å tenke gjennom kor og når slike overførte gravferder startar og når dei sluttar. Som regel tar overføringa til ved klokkeringinga når presten kjem inn i rommet og dei blir feida ut når kista har kome ut kyrkjedøra. Det betyr at det som skjer *før* og det som skjer *etter* ikkje blir ein del av hendinga. Kva er det som skjer *før*? Det veit vi alle. Det er då folk kjem inn, helser diskret, men likevel tydeleg på andre og sit og ventar, kanskje med orgelmusikk som fyller rommet. I ei stor undersøking om kyrkjerom og gudsteneste for ein del år sidan var det mange av oss som vart forundra over at noko av det som gjorde sterkest inntrykk på folk var orgelmusikk i ei heilt stille kyrkje. Heldigvis vart eg fortalt av ein ekspert, nemleg Ida Marie Høeg, at det truleg ofte sikta til den lada eller stemte stemninga i kyrkja eller kapellet *før* gravferda tok til. Gravferda startar altså *før* klokkeringinga. Og dei held sjølvstøtt også fram etter at kista har kome ut av kyrkjerommet. Dei overførte sendingane viser tydeleg at spørsmålet om *når* ei kyrkjeleg handling startar og sluttar er avgjerande. Også for det vi kallar vanlege gudstenester gjeld det same, ein viktig del av gudstenesta skjer *før* nådehelsinga, *før* ein går inn kyrkjedøra, og den varer også ei stund etter postludiet, om det no er kyrkjekaffi eller ikkje.

Ein annan ting vi kan lære av desse overførte gravferdene er debatten om dei skal vere bak ein elektronisk mur, med tilgang berre for inviterte eller ein batalingsmur. Her vil jo dei fleste av oss, vil eg tru, nesten av instinkt, tenke at den skal vere tilgjengeleg for alle, for gudstenestlege handlingar er jo prinsipielt offentlege. Det siste er eg absolutt einig i. Men på bakgrunn av erfaringane frå gravferder under pandemien er det viktig å kvalifisere dette offentlege. For når det gjeld høgmesser og andre gudstenester har det at dei er offentlege og opne for alle, av og til brukt som eit argument for at det skal vere ord og handlingar som rettar seg mot alle og ein kvar når som helst. Med andre ord som eit argument mot at gudstenester og forkynning skal vere kontekstuelle, ta form og vere ord og handlingar retta mot det som skjer *no*, *her* akkurat i dette fellesskapet. Eg har sagt det *før* og held fram med å understreke at kristen forkynning er som eit godt brev: Forkynninga skal vere adressert, datert og signert og handle om noko avgjerande viktig.

Kristen forkynning er muntlege ord til konkrete tilhøyrarar som alltid allereie er i ein gitt situasjon. Gudstenester er felles handlingar og feiringar ein viss stad til ei viss tid, her, no, akkurat i dette fellesskapet. Det er akkurat det som gjer at eg synst det er viktig å understreke at vi må slutte med å gå ut frå at høgmessepreika og søndagens høgmesse er ein mal som vi som gudsteneste-arbeidarar skal lage ei forenkla utgåve av. Nettopp dei erfaringane vi har gjort med gravferder under pandemien gjer at vi heller må tenke at slik forkynning startar med ein samtale med dei det gjeld, enten det no er dei pårørande i gravferder, eller folk som skal gifte seg eller i forkant av dåp. Det er det normale og norma for kristen forkynning av evangeliet. Behovet og trongen til å tale sant om fylден av livet som vi møter i gravferder, problemet med å sette grenser for kven som er dei nærmaste, sørgedudstenestene sin påminning av at det heile tida er eit lokalsamfunn som sørger eller burde sørge, dåpsfolka og dei som skal gifte seg sitt behov for å snakke sant om livet og seg sjølve og behovet for å feire, peikar alle i same retning: Gudstenestene og forkynninga startar med fordel før vi kjem til kyrkja, i ein samtale med dei det gjeld og i refleksjonar om kva som gjeld og står på spel no.

Det er jo mykje meir vi kan snakke om på ein slik dag. Nokre prestar lurte under dei strengaste smittevernstiltaka på om det ikkje ville vere fint å innstifte nattverd foran eit kamera slik at dei som hadde behov for det kunne sjå på. Er det ein god måte å tenke på sakramentale handlingar på? Eller er det heller slik at denne nødsituasjonen gjer det tydeleg kor avgjerande felleskap i same rom med brødet og vinen er for at det skal gi meining å snakke om realpresens, nærvær og deltaking. Eg veit at fleire biskopar også har blitt spurt om dei ikkje kunne godta at folk kunne gifte seg når dei no eingong ikkje kunne kome saman fysisk, som det no heiter, i same land. Skulle ikkje dei nye digitale mulighetene opne nye grensar for kva vi kan gjere? Heldigvis er jo lovverket litt meir tydeleg i dette siste tilfellet.

Korleis vil ein post-koronal teologi og forkynning og gudsteneste arte seg i praksis? Eg trur det vil dreie seg om ei fornye understreking av fellesskapet, av felles feiring og av nærvær saman.

Av kor viktig sang og musikk er, ikkje berre for det enkelte øret eller hjertet, men også for stemmebånda og kroppane til eit fellesskap. Vi har allereie nokre peikepinnar på korleis ein post-koronal homiletikk og liturgikk og teologi vil arte seg. Den nord-amerikanske lutherske liturgikaren Gordon Lathrop si siste bok handla om presten: *The Pastor: A Spirituality*. Den nye boka som er på trappane, er prega av erfaringane av å vere kristen og kyrkje under ein pandemi. Boka handlar om fellesskapet og kyrkjelyden: *The Assembly: a Spirituality*. Det er ei bok gir Lathrop ut etter han med sterke ord har advart mot å gjere bruk av elektroniske muligheiter for å feire nattverd og samlast til gudstenester, når vi ikkje kan møtest fysisk. Nettopp den negative erfaringa av at det ikkje er mogleg i ei tid der vi ikkje kan møtest, er for han ei kontrasterfaring som viser kva som står på spel. «The necessary absence of assembly may now teach us what assembly really is.»

Det er vel noko med det. At vi ikkje skal gjere ein dyd av det som er nødvendige, men nettopp at det som var nødvendig i ein gitt historisk periode kan lære oss meir om kva som står på spel, også i kyrkja. I gravferder men også i gudstenester elles, ved forkynning av evangeliet og i arbeidet for rettferd. Fråvær gjer det mogleg å kome på sporet av kva nærvær er. Det er noko anna enn å gå ut frå at fråvær er det nye nærværet. I det diktet som gav overskrift til dette innlegget, skriv diktaren Tor Jonson

*Nærast er du når du er borte.
Noko blir borte når du er nær.
Dette kallar eg kjærleik –
Eg veit ikkje kva det er.*

Det er fint og minneverdig sagt. Men er det sant? Set diktet ord på kva kjærleik er? Eller skal vi ta det siste utsegnet på alvor: «Eg veit ikkje kva det er»?

PS (*Post scriptum*): Dette er det innlegget eg hadde den dagen i oktober, altså *før* nye smittevernsrestriksjonar. På den måten er det allereie også ein historisk dokumentasjon og viser i seg sjølv kor nødvendig det er at vi alltid og alle tider les kontekstuellt,

altså går ut frå at alle utsegn er adresserte og daterte. Ei fin og morsom skildring av kva utfordringar livet under pandemien kan gi for prestar i sorgsamtalar, finst i det første kapitlet i ein roman som kom ut etter foredraget mitt, nemleg *Team Tuva* av Marit Eikemo.

Aktuelt

Som rektor på Det praktisk-teologiske seminar (PTS) var Geir Hellemo ansvarlig for utgivelsen av NNK gjennom en årrekke. De av NNKs lesere som har et forhold til ham som professor i kirkehistorie og liturgikk, eller som har fulgt hans forfatterskap, vet at interessen for estetiske uttrykk og erfaringer er en rød tråd i hans teologi. Færre vet kanskje at han studerte musikk før han begynte på teologistudiene. I dette omfattende essayet utfolder Hellemo erfaringsbaserte og fenomenologiske analyser av musikkopplevelsens dimensjoner, fra det underholdende til det metafysiske, fra det forstyrrende til det teologiske. «I begynnelsen var melodien!»

-Redaksjonen

Behag og ubehag i klassisk musikk

En teologisk interpretasjon av den musikalske lytteropplevelsen

Innledning

Hvorfor lurer jeg så ofte på hva musikk er for noe? Ja, det er jo det store spørsmålet. En av tilværelsens gåter er at vi bruker så mye krefter på å gripe fatt i slikt som ikke kan fanges med tanken. For musikkens vedkommende henger dette sammen med at den også appellerer til følelser som vekker behag eller ubehag. Men hvorfor oppsøker vi frivillig ubehaget?

I denne teksten skal jeg prøve å vise at teologien kan være til nytte i arbeidet med disse spørsmålene. Teologien har betraktet musikken som en trofast følgesvenn gjennom alle tider.

Når *Dietrich Bonhoeffer* framhever den nære forbindelsen mellom teologi og musikk, føyer han seg naturlig inn i en lang og velkjent tradisjon. Det forhindrer ikke at de tankene han gjør seg om disse spørsmålene, er særegne. De dukker opp i utmyntingen av hans ikke-religiøse livstolkning. Her omtaler han kjærligheten til Gud som en slags *cantus firmus* i tilværelsen, hvor «de andre stemmene i livet klinger som kontrapunkt til denne» (Bonhoeffer, 1959, s. 165f). Da forutsetter han at han i kristendommens gudstro finner et grunnvilkår som er ufrakommelig, men som det er mulig å overse.

De musikalske referansene skal i denne sammenhengen ikke forstås som utvendige illustrasjoner. De bærer også i seg selve det religiøse betydningsinnholdet. Det forutsetter at den enkelte musikalske stemme henviser til en spesifikk livsytring. Det jeg ønsker å utforske, er derfor ikke minst samspillet mellom musikkens mangehånde ytringsformer og livets polyfoni. Det skal i forlengelsen også være mulig å spore en slags religiøs *cantus firmus*, ikke bare i levd liv, men også i selve musikken. Med et slikt utgangspunkt sier det seg selv at tyngdepunktet i undersøkelsen må ligge på de polyfone stemmene, det vil si de ulike musikalske uttrykksformene og deres evne til å spille tilværelsens dybder. *Cantus firmus* derimot, det vil si det eksplisitte guddommelige nærværet, kommer mer til uttrykk som anelser og fornemmelser i den musikken en lytter til.

Drøftingen av det musikalske materialet tar utgangspunkt i ett bestemt perspektiv. Verken fortidens eller nåtidens estetiske ideal og uttrykk utgjør den primære referanserammen for det jeg er opptatt av. Og endemålet er ikke nødvendigvis å gripe fatt i verkenes dypeste intensjoner. Derimot setter jeg min egen lytteropplevelse i sentrum. Da blir både komponistens intensjon og kritikerens vurdering underordnet det som finner sted i meg når jeg lytter. Jeg vil lytte med en teologisk bevissthet, og prøve å vise hvorledes en slik innfallsvinkel kan bidra til å tydeliggjøre sammenhengen mellom det musikalske uttrykket og livsytringene i en så vid forstand at den også innbefatter en religiøs dimensjon. Da er vi midt oppi spørsmål som vedrører musikkens evne til å vekke behag eller ubehag og samspillet mellom fornuft og følelser.

Dette jeg-et trenger noe utdypning. For det dreier seg unektelig om meg som skribent. Samtidig er det ikke slik at jeg skal skrive om alt det som måtte dukke opp i meg av tanker, anelser og fornemmelser i forlengelsen av min musikkinteresse. Tvert imot er dette jeg-et å forstå som en reseptiv mottaker av klingende musikk i fenomenologisk forstand. En viktig inspirasjonskilde er Maurice Merleau-Pontys persepsjonsfenomenologi som nettopp er å forstå som «en metode til beskrivelse av erfaringens vesen» (Tin, 2000, s. 102). Jeg skal forsøke å gjøre rede for de erfaringene jeg tilegner meg som lytter. Jeg gjør selvsagt ikke krav på å gi uttrykk for en autoritativ måte å oppfatte musikk på. Mine egne erfaringer er da også vekslende og ustabile. Men jeg forutsetter at mine observasjoner er autentiske, og derfor kan gi gjenkjennelse også for andre. De er altså ikke private, men påberoper seg å være representative.

Jeg skal ikke gi inntrykk av at jeg er et blankt ark. Jeg lytter med alle mine forutsetninger, ikke bare de teologiske, men også de som er av musikkteoretisk og musikkhistorisk art. Men det er dialogen mellom meg og den musikken jeg lytter til, som skal stå i sentrum.

I denne teksten skal jeg bruke Theodor Adorno, som gjerne regnes som den viktigste musikkteoretikeren fra det 20. århundre, som referanse. Adorno-lesningen støtter seg i det vesentligste på Espen Hammers arbeide (Hammer, 2002). Det innebærer at teksten ikke er å forstå som en Adorno-studie. Men som musikkssosiolog er Adorno opptatt av mange av de samme spørsmålene som dukker opp i denne artikkelen. Han skriver om musikk og behag, om musikk som underholdning, musikk og lidelse, ja, til og med musikk og metafysikk. Det gjør ham til en god samtalepartner.

Musikken og notene

Når en skal utforske musikkens innvirkning på menneskesinnet, er det nærliggende å begynne i fysikken. Musikk er jo de svingningene, organisert i tid, som en lydkilde produserer i form av lydbølger og som blir fanget opp av øret. De kan måles og registreres som objektive størrelser, og de kan festes til noteark

som noter. Det betyr at et noteark forteller oss svært mye om musikk før noe som helst har begynt å klinge. Den lydelige musikken kan altså fanges opp i et system av tegn som for den innvidde er i stand til å gi en musikalsk informasjon som teknisk sett innbefatter hele det musikalske uttrykket. Det er dette Sjostakovitsj kaller for «å 'lytte' med øynene» (Sjostakovitsj, 1980, s. 187). Det må bety at det er mulig å knytte en direkte kontakt mellom notene og en imaginær lytter uten å gå vegen om musikkutøvelsen. Denne kontakten kan bare ha en intellektuell karakter; det er gjennom tankemessig virksomhet at notebildet kan framstå som klingende musikk i noens hoder. Slik er det også med det etterlivet som klingende musikk kan etterlate i erindringen i form av tilbakevendende fragmenter av noe en tidligere har lyttet til. Det gir en første pekepinn om den rollen tanken har for tilegnelsen av musikk.

De fleste av oss begynner imidlertid ikke med noter uten instrument. Vi må lytte til klingende musikk. Et partitur kan nok tjene som innfallsvinkel til opplevelsen av musikk, og det kan i ettertid nyansere opplevelsen, på samme måte som billedsagelse kan få oss til å høre bedre det vi ser. Men musikk vil alltid først og fremst være knyttet til lyd og hørsel.

Melodien, gjentakelsen og behaget

Hva er det så vi hører når vi lytter? Jeg tror jeg aller først hører melodien, altså den organiserte rekkefølgen av påfølgende toner (se Petersen, 2015, s. 303-314). I begynnelsen var melodien. Det må være det samme Mozart hadde i tankene da han sa at «melodien er musikkens sanne innhold» (Benestad, 1976, s. 211). Det er nesten alltid ved hjelp av en melodi at jeg gjenkjenner et verk, selv om melodien aldri er alene. Rytmen er der også, som oftest som et organisk innslag i det melodiske forløpet. For mange er rytmen det viktigste. Jeg tror til og med at musikk som har blitt til det siste hundreåret, og som ofte er mer rytmisk enn melodisk i sin grunnkarakter, dypst sett henter sitt særpreg fra motsetningen til melodien.

Hva det er med melodien som appellerer, vet jeg selvsagt ikke. Jeg vet bare at noen rekkefølger av toner skaper en form for resonans

i meg som jeg verdsetter, dvs. som jeg liker å høre om igjen og om igjen. For meg er det en avgjørende iakttagelse at gjentakelsen spiller en så stor rolle i musikk; at musikk er gjentakelsens kunst framfor alle andre.

Det er sjelden jeg leser ei bok om igjen. Mozart derimot, kan jeg høre om igjen og om igjen i det uendelige. Det er som om gjentakelsen på en måte utgjør et slags grunnelement i lytteropplevelsen. Marcel Proust har som ingen annen utforsket gjentakelsens meningspotensial (Proust, 1992, s. 218). Han lar erindringen av noe så uanselig som «det lille motivet i sonaten» utgjøre selve bærebjelken i det estetiske resonnementet. Det som allerede er hørt, kan våkne til nytt liv og bli «virkelig uten å være nærværende» (Proust, 1992, s. 212, jf. 233). Slik kommer Proust til å varsle at selv den minste musikalske enhet er i stand til å utløse mentale prosesser som kan tillegges den største betydning. Det dreier seg om noe en kanskje kunne kalle for en slags musikalsk anamnese.

Nå er det ikke slik at vi bare lytter til den samme musikken på ny og på ny. Den form for fortrolighet som gjentakelsen skaper, er også forutsett i selve verkene, som benytter seg av en lang rekke forskjellige teknikker for å skape repetisjon ut over den blotte gjentakelsen. Det kan dreie seg om alt fra en enkel basslinje, altså en cantus firmus, eller et fugemotiv til ulike former for variasjoner eller ekkovirkninger. Alt dette forutsetter at det vi lytter til, skal vekke behag. Ellers ville det ikke blitt gjentatt. Melodier som jeg verdsetter fordi de har en umiddelbar appell, utgjør for meg den musikalske grunnerfaringen. Dette er å forstå som en fenomenologisk observasjon som det er mulig å utfordre, men ikke avvise.

Likevel vet vi jo at ikke all musikk er melodios. Da blir den uvegerlig mye vanskeligere å erindre og mindre fristende å gjenta. Den ikke-melodiøse musikken stiller musikkens behagsskapende rolle på prøve. Den får meg til å spørre: Er virkelig behaget i musikkopplevelsen så viktig? Og dernest: Er det mulig å teste denne påstanden noe sted? Ja, det må i så fall nettopp være på musikk som i mindre grad orienterer seg ut fra et melodisk

utgangspunkt. Derved har vi nesten litt uforvarende kommet i berøring med samtidsmusikken som ikke bare er reservert i forhold til melodien, men som også gir rom for dissonans på nye og eksperimentelle måter. Ettersom dissonans er lydelig ubehag, utfordrer samtidsmusikken desto mer behagets betydning i lytteropplevelsen.

Hvis behaget ikke er viktig, blir det avgjørende om det lar seg gjøre å finne ut av hva det er som appellerer, som skaper lyttere. Sånn umiddelbart er det ikke lett å finne et godt svar. For er det noe som er hevet over tvil, så må det være at samtidsmusikk har et gjennomgående problem med å vinne gjennomslag, aller mest hos publikum. Den omtales gjerne som vanskelig, både av utøvere og tilhørere. Krevende å framføre, utilgjengelig å lytte til. Det kan tyde på at den har mistet noe av sin umiddelbare tiltrekningskraft. Den er ikke lenger verken spontant berusende eller umiddelbart henrivende. Den har utvilsomt sin plass i konsertsalen, som en tidsavgrenset opplevelse, som en slags relieff for alt det kjente, men allemannseie blir den sjelden. Jeg legger da heller ikke skjul på at jeg aldri lytter lenge om gangen til samtidsverk. Jeg har heller ikke mange favoritter som jeg stadig vender tilbake til.

Det skyldes i alle fall ikke uvilje mot dissonanser som er et helt nødvendig innslag i det musikalske uttrykket. De bidrar nemlig til å skape de spenningene som ethvert musikkuttrykk er avhengig av. Dissonansen er et virkningsfullt og nødvendig innslag i den musikalske formgivningen. Tilbakeholdenheten overfor samtidsuttrykket skyldes heller ikke at jeg misliker at eksempelvis romantisk melodiføring blir utfordret. Så hvorfor lytter jeg mindre til musikk fra min egen tid som burde tale mer direkte og uforbeholdent til meg enn den eldre musikken? Spørsmålet trigger min hovedpåstand. Jeg blir nødt til å tenke gjennom hva slags merbetydninger musikk kan ha. Men først må jeg klargjøre hvorfor behaget spiller en så stor rolle i mitt forhold til musikk.

Interessen for behaget henger nøye sammen med hvorledes jeg bruker lytteropplevelsen. Jeg lytter på ny og på ny, nettopp for å tilbakekalle et behag som jeg setter stor pris på. Ikke bare behag, men nok behag til at jeg får lyst til å lytte på ny. Det dreier

seg gjerne om et litt ubestemmelig velvære, i den forstand at sinnet likesom utvider seg når jeg lytter. Behaget er altså ikke passivt, dovent og tilbakelent, men aktivt i sin jakt på mentale responser som på en eller annen måte oppleves som berikende. Men denne sinnets utvidelse kan være av ymse slag: Jeg kan bli betatt av en melodi på et utall forskjellige måter. Rossinis musikk, for eksempel sinfoniaen som innleder *La Gazza Ladra*, hører hjemme i den umiddelbart livsbekreftende enden; den er lystig, opplivende, bekymringsløs og glad. Men en melodi kan også gjøre meg ettertenksom. Ikke nødvendigvis trist, men kanskje vemodig. Slik som det nesten alltid er når jeg lytter til Brahms. Litt ut i andresatsen til *Symfoni nr. 4*, som tema nr. 2, dukker en av de vakreste melodiene som jeg overhodet kjenner til, opp. I sin sødme får den meg til å tenke på en blomst som langsomt folder seg ut. Jeg får umiddelbart lyst til å høre den på ny. Og Brahms skuffer ikke. Han gir den tilfredsstillelsen jeg ønsker meg. Men jeg tror ikke jeg lytter til ham for å bli trist, men fordi jeg er trist – eller bare alvorlig, tenksom, fattet.

Jeg lytter altså, som alle andre, ikke bare til musikk som skal forholde seg til vår egen tid og vårt eget samfunn, men til musikk fra vekslende tider og vekslende samfunn. Det gir meg tilgang til et mangfold av impulser som til sammen beriker og utfyller den samtidige livsverdenen som jeg nå engang er innfelt i. Det innebærer at mitt historiserende tilfang av musikkopplevelser utgjør en uunnværlig kilde til livsberikelse.

Siden melodien stemmer sinnet, utvider og lukker det, vekker behag og ubehag, er min respons på melodien primært av følelsesmessig karakter. Det kan dreie seg om sammensatte sinnsreaksjoner som glede, frykt og sorg, men også noe vagere det en kan kalle stemninger, så som høytidelighet, uhygge eller melankoli. Det innebærer at jeg tilkjenner følelsen en primær plass i musikkopplevelsen.

Er motstanden nødvendig?

For å komme tettere på behagets plass i lytteropplevelsen, skal vi gå vegen om instrumentene. Men instrumentet lar seg aldri skille fra utøveren. Det er jo utøveren som former musikken

via instrumentet og gir tonen en individuelt formet, særegen karakter. Puster liv i notene. Uatskilleligheten som vi støter på overalt i møtet med musikk mellom instrument og utøver, oppfatter jeg som karakteristisk for musikkopplevelsen. Her er alt vevd sammen på måter som gjør det nesten umulig å finne den ene, gode enden som alt naturlig nøstes opp fra.

Det betyr igjen at framføringen av musikken fanger oppmerksomhet fra første øyeblikk av. Men framføringspraksisen knytter også lytteren til musikkopplevelsen. Det innebærer at kjente verk plutselig kan stå fram med en ny og ukjent friskhet. Mozarts klaversonater har jeg eksempelvis kjent fra barnsben av, men alltid opplevd som nokså lettvinde. Så får jeg høre Mao Fujita spille dem, og plutselig fortoner de seg som en nøkkel til hele hans kunstnerskap. Alle overraskelsene, alle stemningsskiftene, alt overskuddet, peker mot en fortettet livsfullbyrdelse som jeg tidligere hadde oversett. Det er som han får meg til å ane Bonhoeffers religiøse cantus firmus, et slags musikalsk grunnfjell som alle inn- og utfallene hviler på. Det forteller meg hvor uendelig viktig det er å tolke kjente verk på ny og på ny. Fujita tilfører i denne sammenhengen ingenting, han gjenfinner bare en del av de mulighetene som allerede ligger gjemt i verkene.

I all sin tilsynelatende enkelhet unnlater Mozart å skape noen form for motstand, enten denne motstanden skulle vise til noe fremmed, komplekst og uforståelig, lite variert eller vedvarende lydelig ubehagelig. Det innebærer at jeg finner det vanskelig å opphøye motstanden til et kriterium for god kunsterfaring, slik tilfellet gjerne er i nyere kunstkritikk (se Varkøy, 2020, s. 36-38). Selv om jeg ikke knytter kunstopplevelsen tett sammen med motstand, betyr ikke det at jeg opplever meg som offer for det glatte eller for «det falske livs gjennomsnittlige hverdag» (Adorno, 2003, s. 109).

Musikk som underholdning

Når jeg lytter til Fujita, blir jeg blendet av den tekniske dyktigheten som er en viktig forutsetning for hans makeløse tolkninger. I et lytterperspektiv er teknisk dyktighet nærmest ensbetydende med virtuositet. Det er forbløffende hvor stor plass

virtuositeten kom til å få i klassisk musikk utover på 1800-tallet. Men poenget med virtuositeten er jo ikke å bedømme utøverens tekniske ferdigheter, men at tilhøreren skal bli forbløffet, sugd inn i en åndeløs spenning, betatt av det umuliges kunst. Virtuositet og entertainment hører sammen. Virtuositeten gir for meg den beste dokumentasjonen på at musikken forstår seg som avansert lek, åndeløs spenning og medrivende underholdning på samme tid.

Selv tillegger jeg underholdningsaspektet helt avgjørende betydning i lytteropplevelsen. Jeg spiller nesten alltid musikk for adspredelsens skyld. Ikke bare for adspredelsens skyld, men adspredelsen har vært et viktig innslag i all min omgang med musikk. Det er ikke særegent for vår tid å tenke slik. Mozarts *Gran Partita* er skrevet som underholdningsmusikk, men den blir slett ikke mindreverdige av den grunn. En oppdager det umiddelbart når en kommer til Adagioen i tredjesatsen.

Jeg forstår simpelthen ikke Adornos sterke uvilje mot å oppfatte musikk som underholdning. Jeg tror aldeles ikke at ekte kunst motsetter seg underholdning, slik Adorno hevder (Hammer, 2002, s. 114). Det er ikke noe problem å distansere seg fra kunstindustrien, som han oppfatter som et markedsført produkt. Men dermed er det ikke sagt at vi må distansere oss fra ethvert ønske om å oppnå behag. Det er da heller ikke kunstindustrien som har skapt dette behovet. Den har bare kanalisert det i en bestemt retning. For meg er behagstilfredstillelsen en livsbetingelse, som heller ikke kan avskrives som uttrykk for rendyrket subjektivism. Tilfredstillelse av behag trenger ikke å forutsette at den indre følelsens intensitet eller kvalitet blir framhevet på bekostning av verkets objektive egenskaper (Hammer, 2002, s. 113). Tvert imot kan behaget oppfattes som en mottagende respons som er direkte utløst av selve verket. Det er altså verket som hele tiden legger premissene for opplevelsen. Adorno synes å tenke i samme baner når han understreker at subjektet må føye seg etter objektet og på den måten lar tingen tale gjennom seg (Hammer, 2002, s. 97). Antakelig er dette hovedgrunnen til at den musikalske behagstilfredstillelsen så ofte har en tendens til å søke ut over seg selv. Den vil noe mer enn bare å behage, noe viktig som sprenger de rammene som behaget setter.

Musikkens merbetydninger

Som vi allerede så i omtalen av den musikalske gjentakelsen, bærer musikk ofte i seg en draging mot noe utenfor seg selv. Behaget som den utløser, lukker seg sjelden om seg selv. Jeg kan da heller ikke uten videre erstatte det med en hvilken som helst annen behagelig adspredelse, som å være tilskuer på et idrettsarrangement. Musikk har til alle tider ønsket å være noe annet. Jeg tenker meg at vi kommer på sporet av denne merdimensjonen om vi ser på de kontekstene musikken har tilhørt. For musikk har jo en lang historie før den havner i konsertsalen. Det er langt på veg en fortelling om ledsagelse. Den har ledsaget arbeid og den har ledsaget fest. Og det har den gjort ved å føye seg til enten ord eller handling, som for eksempel i dans eller i seremonielle og rituelle handlinger. Egentlig tror jeg musikken aller helst vil ledsage livet, slik som vi så tydelig opplever det i filmmusikken. I alle disse sammenhengene har den en tolkende oppgave; den skal tilføre det som finner sted, en utdypende dimensjon.

Nå kan adspredelse og livstolkning gå godt sammen. Som oftest går de veldig godt sammen. Jeg kan nesten når som helst lytte til både pasjonsmusikk og patosfylt opera. Men de kan også komme til å trekke i ulik retning. Om de kommer på kollisjonskurs med hverandre, er det nettopp behaget som blir utfordret.

Når musikken utfordrer adspredelsen, tror jeg den tøyer behagsgrensen, selv om denne grensen kan virke aldri så fleksibel. Jeg slutter aldri å undre meg over at den dypeste tragedie i musikalsk sammenheng så ofte har foranlediget overjordisk vakker musikk, så som for eksempel Didos klage i Purcells *Dido og Aeneas*. En må nesten kunne si at musikken i dette tilfellet henter sitt særpreg fra Didos ufrakommelige kjærlighetssorg som fører henne like inn i døden. På denne måten knytter Purcell det musikalske uttrykket direkte sammen med de mest eksistensielle livserfaringer. Men hvem sine erfaringer er det? Det er i hvert fall ikke Didos. Når Purcell i tillegg velger å gjøre fortvilelsen vakker, må hensikten være at han på denne måten vil forsøke å gjøre smerten utholdelig. Det er mye trøst i en vakker klage, men bare i det øyeblikket den er i stand til å eksternalisere ens egen smerte.

Er det ikke akkurat dette som blir foregrepet i middelalderens vakre krusifikser?

Ny musikk utgjør en særegen utfordring i denne sammenhengen. Den må som i tidligere tider finne sin plass i samfunnet, dvs. tolke den moderne livsfølelsen eller det 20. århundres store tildragelser, så som Holocaust eller bombingene av Dresden. Men hvordan kan denne oppgaven overhodet forenes med ønsket om å skape en god lytteropplevelse? Kan musikk fortsatt være troverdig og tiltalende på samme tid?

I en god roman kan det være rikelig rom for smerte uten at jeg avviser den. Slik er det også i Picassos *Guernica* eller for eksempel Sjostakovitsj' *Strykekvartett nr. 8*, som ble til under arbeidet med en filmminnspilling i det utbombede Dresden i 1960. På tross av smerten verdsetter jeg bildet og vender tilbake til musikken. Jeg oppfatter dem ikke som vakre. Men de er heller ikke frastøtende. Kanskje de er tiltrekkende, selv når de vekker ubehag, fordi de er tiltalende, fordi de taler til meg, sier meg noe om livet som jeg ikke vil unnvære. De gir altså på en eller annen måte gjenkjennelse, fordi det finnes en resonansbunn for dem i meg. Jeg tror ikke at den først og fremst er emosjonell. I den musikalsk bearbejdede smerten finnes det nemlig spor av en erkjennelse som kanskje peker mot en ufrakommelig sannhet som jeg ikke vil være foruten. Som at bombingene av *Guernica* og Dresden begge er grenseerfaringer som jeg vil kjenne på, forhåpentligvis for å forsikre meg om, på en eksistensielt berørende måte, at de aldri må gjentas. Om jeg erfarer i musikken at bombingene er forkastelig, kan jeg fornemme at ønsket om vinne en slik erkjennelse kan være i stand til å dempe ubehaget i lytteropplevelsen, og transformere det til noe jeg velger å oppsøke.

Men dette forholdet mellom musikk og politiske hendelser er på ingen måte enkelt. For selv om Sjostakovitsj ble inspirert til strykekvartetten under sitt opphold i Dresden, er det slett ikke sikkert at det var bombingens redsler han var mest opptatt av. I memoarene sine, som han ikke har nedtegnet selv, vil han heller ikke knytte kvartetten sammen med fascismen, altså det nazistiske regimet som foranlediget bombingene, som det

henvises til i kvartettens partitur. Snarere oppfatter han den som en selvbiografisk kvartett, som antagelig vedkommer hans egne trengsler i Stalin-perioden (Sjostakovitsj, 1980, s. 174).

Alt dette betyr at koblingen mellom kvartetten og politisk ideologi i dette tilfellet forblir uavklaret. For en lytter som ikke kjenner til disse omstendighetene, vil kvartetten likevel kunne formidle et budskap. I så fall vil den neppe kunne oppfattes som et moralsk imperativ, men snarere som uttrykk for empatisk innlevelse med det lidende mennesket, eller «alle som ble torturert, skutt eller sultet til døde», som også utgjør en hovedreferanse i Sjostakovitsj' egen forståelse av sine komposisjoner (Sjostakovitsj, 1980, s. 173).

Musikk som samfunnskritikk

For å utdype hvordan jeg oppfatter musikkens betydning for erkjennelsen, kan vi vende interessen mot form, rytme eller klang som alle innbyr til analytisk gransking.

Eksempelvis lar klangen seg analysere langt mer presist enn en melodi. Enhver klang har en identifiserbar struktur. Det har ikke melodien på samme måte. Den kan også analyseres, som oppadstigende eller fallende, som kromatisk eller preget av store eller mindre intervaller. Identifiseringen av påfølgende akkorder danner likevel et langt bedre utgangspunkt for presise karakteristikk, særlig omkring spenning og avspenning. Disse spenningene, om vi orienterer oss ut fra tradisjonell tonalitet, har både en analytisk og en emosjonell side. Det innebærer at opplevelsen av harmonisk særpreg glir sømløst sammen med en tankemessig tilegnelse av musikkstykkets klangunivers. Musikken er i ferd med bli mer og mer et prosjekt som en forholder seg til, også med tanken.

Oppbruddet fra den tradisjonelle tonaliteten i overgangen fra det 19. til det 20. århundret representerer nye erkjennelsesmuligheter som tidligere hadde vært utforsket. *Vårofferet* av Stravinskij minner oss fortsatt om hvor friskt, men også arkaiserende rått og brutalt oppbruddet fra tradisjonen var omkring århundreskiftet. Og andresatsen i Bela Bartoks *Klaverkonsert nr. 2* er et godt eksempel på hvor fornyende det kan være å bli introdusert for

ukjente klangunivers. Likeledes kan oppdagelsen av alternative rytmiske strukturer hos dem begge gi en følelse av frihet og brudd på etablerte konvensjoner.

Anvendelsen av dissonanser kommer til å spille størst rolle for den musikalske nytolkningen. Adornos interesse for dissonans er helt og holdent knyttet til hans samfunnskritiske forståelse av musikken. De dissonerende akkordene oppfatter han som en åpning mot menneskets «uforsonte lidelse» i en tilværelse som er blitt tømt for mening. De lar verden utenfor seg selv «sive inn», og blir på den måten en kritisk kommentar til sine omgivelser (Hammer, 2002, s. 104).

Det er ikke lett å forstå hvorledes atonal musikk av Arnold Schönberg, som aldri har hatt en bred tilhørerskare, skal kunne ha en effektiv samfunnskritisk funksjon. Jeg har gjort utallige forsøk på å lytte meg gjennom *Moses und Aron*, men det er nesten ugjørilig. Verket yter for mye motstand. Jeg er ikke alene om å ha det på denne måten. Donald Grout drøfter de særegne utfordringene som knyttes til operaen nettopp ved å orientere seg ut fra den umiddelbare lytteropplevelsen: «Undoubtedly for many listeners the mere sound ... is still a formidable initial barrier. The difficulties are due mostly to four factors: dissonance, the absence of a tonal center, the compression of style, and the feeling that this kind of music is cerebral, that is, mechanically constructed and without emotional significance» (Grout, 1962, s. 653 f). Den ufullendte operaen, som Schönberg arbeidet med fra 1926 til 32, ble da heller ikke oppført før i 1957. Antagelig er det slik fordi Schönberg tilsidesetter det behagsskapende aspektet ved det musikalske uttrykket. Når musikken på denne måten konsekvent kommer til å utfordre behaget, får det også konsekvenser for erkjennelsen. Det er helt følgeriktig at den guden som Moses representerer i *Moses und Aron*, fristilles fra tradisjonell musikk og tildeles en egen «Sprechstimme». Han befinner seg hinsides behag og ubehag; han er bare fremmed, «unvorstellbar» (Bø-Rygg, 2015, se særlig s. 265ff).

På sikt er det også lite livsfornylende å hente ut av «dissonansens lidelse». Jeg deler da heller ikke Adornos betoning av musikkens

samfunnsoppgave. Jeg betviler ikke at musikk kan oppfattes som adekvat kommentar til den tiden den er blitt til i. Jeg er heller ikke i tvil om at Schönbergs musikk sier noe vesentlig om sin samtid. Men effektivt samfunnskritikk utspiller seg de facto på andre arenaer enn det klassiske musikalske kunstfeltet.

Det er den grunnleggende livsfølelsen som til syvende og sist skiller min tilnærming fra Adornos. Han mener at istedenfor å kultivere det skjønne og harmoniske, må kunsten bli heslig, ond og vulgær slik som vår virkelighet (Hammer, 2002, s. 112). For ham representerer Holocaust en ondskap som er irreversibel. Det er da også en uomtvistelig kjensgjerning at all ondskap er irreversibel. Det forhindrer ikke at selv når ondskapen er aller mest påtrengende, er den ikke enerådende. Det skjønne og harmoniske oppfatter jeg som former for motstand mot denne del av virkeligheten. Jeg tror i bunn og grunn at det dreier seg om det samme som i evangeliefortellingene, som plasserer transfigurasjonen foran lidelsesfortellingen for å vise at den påfølgende smerten trenger et motstykke for å bli utholdelig. Slik er det også i Sjostakovitsj' musikk som aldri hengir seg til den totale fortvilelsen. Men alt det vakre som vi også finner i hans musikk, blir ikke kommentert i memoarene. Det er veldig merkelig.

Alt dette innebærer at jeg ikke er i stand til å oppfatte dissonansens emansipasjon som uttrykk for ekte frigjøring (Adorno, 2003, s. 143). Når jeg verdsetter å lytte til tidligere tiders musikk, er det fordi jeg opplever at den kan bidra til å leve meningsfylt innenfor sosiale rammer som på ulike måter er utfordrende. Dette er overraskende nok heller ikke en fremmed tanke for Adorno selv. Også han tenker seg at det kan finnes meningsgivende mikropraksiser som åpner for ny meningsdannelse. Dette kan forstås som en ansats til en slags hverdagslivets fenomenologi, som jeg vil gi min tilslutning til (Hammer, 2002, s. 152).

Grenseerfaringer og ekspressivitet

Noen ganger henvender musikken seg distinkt til intellektet, andre ganger henvender den seg mest til følelsene. Bach klarner

hjernen i *Das wohltemperierte Klavier* på en annen måte enn Verdi når han framkaller den store patos i sine operaer. Men ingen av dem berører meg primært som samfunnsaktør. De beveger meg snarere fordi de åpner et univers som har den besynderlige evnen at det kan invitere meg inn i et tolkningsrom som vedkommer hele livet. *Mikrokosmos*, tittelen på en samling små pianostykker av Bela Bartok, er en utmerket musikkbetegnelse.

Livet lar seg imidlertid ikke innfange verken av fornuften eller følelsene. Det innebærer at musikken også kan gi gjenkjennelse i forhold til slikt som befinner seg i ytterkanten av våre erfaringer. I dette grenselandet spiller overraskelsen en avgjørende rolle, det uforutsette som får meg til å bli ganske stille, og stirre litt tomt ut i luften fordi jeg har møtt en side ved livet som jeg tidligere ikke kjente. For meg er det en gåte at overraskelsen kan make å stå fram som overraskelse, selv i gjentakelsen. Den lange trillesekvensen mot midten av andresatsen, i etterkant av de to kadenslignende episodene i Beethovens *Klaverkonsert nr. 5*, spiller Glenn Gould på en slik måte at en plutselig, helt uventet, blir sugd inn i en bevegelse oppover, eller snarere utover, mot grensen for kjent erfaring. Det er ikke minst slike ytterkantopplevelser som gjør musikklyttingen så uendelig fascinerende.

Musikkens evne til å bevege seg på livets yttergrense utdypes i møte med musikalsk form. Form dreier seg om hvordan en enkelt sats eller et helt musikkstykke er bygget opp, forstått som helhet. Fornemmelsen av helhet, sluttethet, fullbyrdelse er en viktig musikalsk erfaring. Et lite opus og et stort orkesterverk skal begge på hver sin måte være passe store. Men den gitte formen kan nettopp være en betingelse for den frie, grenseløse utfoldelse for så vel komponisten som utøveren. Når Glenn Gould spiller Bachs *Goldbergvariasjoner*, får en umiddelbart et inntrykk av hva som kan ligge i kime i et enkelt avgrenset tema.

I det musikalske byggverket spiller ikke minst frasen, bølgen som dynamisk driver både musikkstykket og lytteropplevelsen framover, og som gjerne antydes i notene ved hjelp av buer, av

og til også ved angivelse av crescendoer og diminuendoer, en helt avgjørende rolle. Men selv en liten detalj kan være nok til at jeg vender tilbake og lytter, på ny og på ny. Kanskje er det slik fordi jeg har et håp om å kunne trenge dypere inn i det lille fragmentet som likesom holder tilbake en slags hemmelighet for meg. I dette stykket rår musikken over et utall av virkemidler. Når en pause, altså fraværet av lyd, blir viktig, da må det være fordi tausheten forutsetter lyd i forkant og lyd i etterkant. Kraftig, heftig lyd som brytes av taushet eller svakt vibrerende lyd som viskes ut i taushet, kan vise til noe ugripelig som befinner seg mellom alle lydene.

Det er i omgangen med disse små enhetene, hver for seg og når de settes sammen til større helheter, at musikken trer fram med sine tydeligste særtrekk. Det er her musikken blir ekspressiv, får en dypere utsagnsvilje, kan komme til å berøre så grunnleggende at den blir livsbetingelse. Blir kunst.

Derfor er det også ved å feste oppmerksomhet ved sammenstillingen av alle de små mosaikkbitene en skjønner at musikk i siste instans henvender seg ikke bare til lytteren på et eller annet nivå, men til lytteren i hans eller hennes innerste kjerne. Selvsagt vedkommer det som nå skjer emosjonene. Det vekker behag og den vekker mishag, sorg og glede. Men det er ikke med emosjonene en blir oppmerksomme lyttere, som dveler ved det en har hørt for stadig å vende tilbake til det. Det skjer med forstanden.

Til syvende og sist er det heller ikke intellektet som dveler ved utsøkt instrumentering, eller ved gjentakelsen av et særskilt ekspressivt motiv, eller hva det nå kunne være som gjør ekstra inntrykk. Det uforglemmelige øyeblikket er uransakelig. Vi vet ikke når det vil inntreffe. Vi kan sjelden sette fingeren på hva som vil utløse det. Men en ting vet vi: Det skjellsettende øyeblikket finner ikke sted i en del av meg. I dette stykket blir skjelningen mellom fornuft og følelse mer å forstå som en analytisk forstyrrelse. Alle forsøk på å begrepsfeste det som finner sted, blir derfor utilstrekkelige. Selv all refleksjonen omkring *det sublime*, som representerer et slikt forsøk, er ikke fyllestgjørende

(se Petersen, 2022). For det overrumplende utbruddet, det uforutsette mellomspillet, den ufattelig vakre melodilinjen eller den suggererende, eggende rytmen fanges opp av hele meg, med mine følelser og min tanke, men også med hud og hår, med hjerte og nyrer. Via nervesystemet burde jeg vel føye til.

Dessuten, og det er kanskje det aller viktigste, henvender musikken seg, i sitt ekspressive uttrykk, verken til behaget eller ubehaget i seg selv. Ekspressiviteten låner øre til dem begge, men tøyer hele tiden deres tilvante rammer. Det innebærer at den kan finne sted når som helst og hvor som helst, i samtidsmusikk som i fortidens musikkuttrykk. Ja, selv i den upretensjøs underholdningsmusikken kan den litt uforvarende smette seg inn og skape små rystelser.

Musikk som metafysisk erfaring

Musikk blir på denne måten grunnleggende åpen, ugripbar og gåtefull. Selvsagt er det mulig å skape musikk som bare volder smerte, fysisk ubehag. Men jeg holder fast at slik musikk i realiteten neglisjerer tilhøreren som helhetlig vesen. Derved forutsetter jeg at musikken, på en måte som likner på det vi kjenner fra den religiøse sfæren, er beskaffen slik at den alltid impliserer et byggende element. Hvis den ikke på en eller annen måte er konstruktiv, og unnlater å gjøre det utålelige tålelig, fristiller den seg fra noen av sine viktigste iboende karaktertrekk, og undergraver på den måten sin egen eksistensberettigelse.

Dersom vi i tillegg sier at musikken ikke bare beveger seg på erfaringens grense, men også overskrider den, da får den sin fornemste plass nettopp ved siden av religionen. På mange vis er de forskjellige. Men det finnes også noen interessante likhetstrekk: Begge ønsker å meddele noe avgjørende viktig gjennom uventede overraskelser, og begge benytter så vel fornuft som følelser i sin formidling. I den ultimate, «religionsliknende» musikkopplevelsen oppheves imidlertid skillet mellom fornuft og følelse fordi den setter hele mennesket i spill; det er med hele meg, hinsides skillet mellom følelse og fornuft, at jeg tar imot den grenseoverskridende henvendelsen fra et univers jeg ellers ikke har tilgang til.

Kanskje er det nettopp ved siden av religionen musikken aller mest hører hjemme. De er nærmest å forstå som uatskillelige: "From earliest times music was an inseparable part of religious ceremonies" (Grout, 1962, s. 5). Musikkens opprinnelige *Sitz im Leben* var altså nettopp riten. Der ledsaget den ritens helhetlige livstolkning. Det gir for meg den mest fyllestgjørende forståelse av hva musikk i bunn og grunn er, nemlig helhetlig livstolkning. Men da er det viktig å føye til: Musikken fyller denne oppgaven også når den er fristilt fra religionen. For det var først etter at den ble selvstendiggjort fra religionen, at den fikk armslag nok til å ta ut hele sitt iboende potensial.

Dette betyr ikke at musikk skal oppfattes som den slags metafysikk som viser til en virkelig og uforanderlig, om enn skjult verden hinsides den vi befinner oss i (Hammer, 2002, s. 80). Men det betyr at det er mulig å utvide erfaringens mulighetsrom (Hammer, 2002, s. 89). For å låne et uttrykk fra Adorno kan musikkopplevelsen være bærer av metafysisk erfaring. Adornos metafysiske erfaring dreier seg ifølge Hammer ikke om en overskridelse av det partikulære, men tvert imot om å vende seg mot noe unikt, noe som overskrider den daglige forventningshorisonten og åpner for en annen relasjon til verden enn den instrumentelle (Hammer, 2002, s. 99). Når Adorno skal forsøke å innholdsbestemme hva denne erfaringen innebærer, lar han seg inspirere av Proust, uten av den grunn å overta Prousts overbevisning om at det virkelige blir til i møtet med det fortidige (jf. Proust, 1992, s. 212). For Adorno er derimot den metafysiske erfaringen ikke en erfaring av noe virkelig, men den innebærer en foregripelse av noe virkelig (Hammer, 2002, s. 100).

Når Adorno kaller musikk for avmytologisert bønn, må han ha hatt musikkens slektskap med religionen i tankene (Adorno, 2003, s. 9). Talen om avmytologisert bønn knytter musikken til teologien uten å gjøre den til teologi. Som avmytologisert er den ikke innholdsløs, men innholdet er vanskelig å identifisere ettersom myten er nytolket. Den uttrykker seg på nye måter, mer direkte eksistensielt. Derfor kan Adorno også tale om musikk som «en sekulært fastholdt form for bønn» (Adorno, 2003, s. 116).

Sannsynligvis tilsvarende den sekulariserte bønne det «metafysiske begjæret» som Adorno også er opptatt av (Hammer, 2002, s. 86).

Fra et lytterperspektiv oppleves musikk like mye som åpenbaring som bønn. Ikke bare henvendelse fra meg, men like så mye henvendelse til meg. Nå viser det seg at Adorno også er opptatt av dette tiltale-anliggendet fra det som han omtaler som «das ganz Andere» (Hammer, 2002, s. 96 og s. 116). Det er i spennet mellom begjæret og tiltalen at den metafysiske erfaringen blir til. For Adorno innebærer en slik erfaring at en vender ryggen til enhver immanens, for dermed å kunne være mottagelig for det transcendent (Hammer, 2002, s. 86). Det er dette han kaller for *negativ dialektikk*. Hammer beskriver den på følgende måte: «Den metafysiske erfaringen er en erfaring av *skinn*, av noe illusorisk, eller snarere av gjenskinnet av noe virkelig» (Hammer, 2002, s. 100).

De teologiske utfordringene som knyttes til denne tematikken, er imidlertid formidable. Karl Barth, en av de viktigste protestantiske teologene fra det 20. århundre, innholdsbestemmer nemlig «das ganz Andere» på en ganske annen måte enn Adorno. Derfor har han også blitt beskyldt for å være åpenbaringspositivist, som innebærer at teologiens innhold er fastlagt på en uforanderlig måte en gang for alle. Bonhoeffer, som hadde et nært forhold til Barth, kritiserer ham nettopp på dette punktet (Bonhoeffer, 1959, s. 155). Han vil ikke betone det guddommeliges annerledeshet slik at Guds tilknytning til verden blir svekket. Derfor befinner *cantus firmus* seg ikke over, men i dypet av tilværelsen, og er på kristologisk vis uatskillelig fra, men kan heller ikke blandes sammen med livets øvrige tilskikkelser.

Der hvor *cantus firmus* er klar og tydelig, kan kontrapunktet utfolde seg så veldig som overhodet mulig. Begge er 'uten sammenblanding og uten adskillelse' for å tale med Chalcedon, slik som den guddommelige og den menneskelige natur i Kristus. Mon ikke musikkens polyfoni er så nær og virkelig for oss nettopp fordi den er det musikalske avbilde av denne kristologiske kjensgjerning, og derfor også av vårt *vita christiana*? (Bonhoeffer, 1959, s. 166).

På denne måten blir hele perspektivet snudd opp ned. En slutter å lete etter musikkens religiøse verdi først og fremst ved dens ytterkanter, men fester i stedet blikket på den musikalske utfoldelse i hele dens fylde. På samme måte som i det polyfone verket er alle musikalske uttrykk i dette henseendet likeverdige. Alt fra «det lille motivet i sonaten» til en oppadstigende trillesekvens kan bære i seg et religiøst potensial. Det samme kan den vakreste klage og den mest skjærende dissonans. Det er denne besnærende tanken jeg forsøker å underbygge i det jeg skriver, uten at jeg kan avdekke den på en entydig måte.

Som hos Proust er det altså mulig å gjenkjenne en metafysisk erfaring i det musikalske uttrykket. Men Bonhoeffer lar være å identifisere erfaringen ved å plassere den i erindringens sammensmelting av fortid og nåtid. Han opprettholder sitt skille mellom *cantus firmus* og de øvrige stemmene i det musikalske verket. *Cantus firmus*, det vil si den eksplisitte religiøse dimensjonen, er alltid nærværende, selv om den innimellom bare er tilgjengelig som en underliggende anelse bakenfor mangfoldet i det øvrige musikalske uttrykket. Derved unngår han å gjøre enhver tilfeldig livsytring religiøs, samtidig som han heller ikke opererer med eksklusive religiøse uttrykk. Forholdet mellom musikk og teologi forblir like ugjennomtrengelig som den tidligkristne forståelsen av Kristi person. Gud er midt i livet, samtidig som han er hinsidig midt i vårt liv (Bonhoeffer, 1959, s. 166).

Når en forholder seg til musikk på denne måten, nedtones de skarpe grensene mellom såkalt sakral og profan musikk (Petersen, 2015, s. 315). Det forhindrer ikke at musikken kan få tydeliggjort den metafysiske erfaringen ved hjelp av tekster og kontekster som er hentet fra den religiøse sfæren (Petersen, 2015, s. 317-325).

Musikkopplevelsen kan holde slike spørsmål på en armlengdes avstand. Men det står unektelig fast at den for våre samtalepartnere kan speile metafysiske erfaringer, på samme måte som den speiler verdens lidelse. I konkret forstand, uten tekstlig ledsagelse, vil den aldri kunne gjenspeile verken identifiserbare gudserfaringer eller avgrensede, gjenkjennelige menneskelige

lidelser på en klar og uomtvistelig måte. Men den kan fastholde for menneskesinnet at begge deler er virkelige innslag i tilværelsen. I sin uttrykksform er den dessuten langt åpnere og friere enn teologien i sin metafysiske tilnærming (se Hellemo, 2006 og 2018). Den postulerer ingenting, men nøyer seg med å avdekke flyktige øyeblikk som liksom gnister, eller lysglimt, peker mot en overskridende virkelighet. Dette skiller den fra teologien.

Det unike ved det musikalske uttrykket er at midt oppi den adspredelsen som det ivaretar, og som gjør at jeg oppsøker det som lytter, kan så vel metafysikk som menneskelig lidelse gjøre seg gjeldende. Helt uforvarende dukker de bare opp. Det er summen av alt dette som gjør at den musikalske opplevelsen som helhet blir uerstattelig og umistelig.

Litteraturliste

- Adorno, T. (2003). "Om forholdet mellom filosofi og musikk i dag". I T.W. Adorno, *Musikkfilosofi (Artes nr.10)*. Oslo: Pax forlag.
- Bø-Rygg, A. (2015). "The Finished Fragment: On Arnold Schoenberg's Moses und Aron". I S.Aa. Christoffersen m.fl., *Transcendence and Sensoriness. Perceptions, Revelation, and the Arts* (ss. 257-286). Leiden/Boston: Brill.
- Benestad, F. (1976). *Musikk og tanke. Hovedretninger i musikkestetikkens historie fra antikken til vår egen tid*. Oslo: Aschehoug forlag.
- Bonhoeffer, D. (1959). *Motstand og hengivelse*. Oslo: Forlaget Land og Kirke.
- Grout, D. (1962). *A History of Western Music*. London: J.M. Dent & Sons, LTD.

- Hammer, E. (2002). *Theodor W. Adorno*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Hellemo, G. (2006). "Førnuft og følelser. En innledning til samtale mellom musikk og teologi". I L.J. Hvidsten m.fl., *Noen må gå foran ... Festskrift til Rosemarie Köhn* (ss. 226-237). Oslo: Pax forlag A/S.
- Hellemo, G. (2018). "Teologi på universitetet". *Kirke og kultur*, 123, ss. 173-179.
- Petersen, N.H. (2015). "Time and Space in W.A. Mozart's Ave Verum Corpus (1791). Transcendence and the Fictive Space of the Musical Work". I S.Aa. Christoffersen m.fl., *Transcendence and Sensoriness. Perceptions, Revelation, and the Arts* (ss. 303-314). Leiden/Boston: Brill.
- Petersen, N.H. (2022). "The Musical (Sung) Image of Christ in Beethoven's Christus am Ölberge and the Notion of the Sublime". I M. Chrenkoff, *Beethoven and the Romantic Song* (ss. 169-180). Kraków: Akademia Muzyczna.
- Proust, M. (1992). *På sporet av den tapte tid, Bind XII*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag A/S.
- Rinholm, H. (2020). "Musikalsk-estetisk erfaring som tilsynekomsthendelse". I H. Holm og Ø. Varkøy, *Musikkfilosofiske tekster. Tanker om musikk – og språk, tolkning, erfaring, tid, klang, stillhet m.m.* (ss. 41-60). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Sjostakovitsj, D. (1980). *Memoarer (Fortalt til S. Volkov)*. Oslo: Cappelen Forlag.
- Tin, M. (2000). "Etterord". I M. Merleau-Ponty, *Øyet og ånden*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Varkøy, Ø. (2020). "Kunstverkets nødvendighet". I H. Holm og Ø. Varkøy, *Musikkfilosofiske tekster. Tanker om musikk – og språk, tolkning, erfaring, tid, klang, stillhet m.m.* (ss. 27-40). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

Religion, politikk og offentlighet

Tre perspektiver på religion i dagens Norge

- Sturla Stålsett. *Det livssynsåpne samfunn*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2021
- Gunnar Skirbekk. *Religion i moderne samfunn*. Oslo: Dreyer Perspektiv 2021
- Knut Lundby. *Religion i medienes grep. Medialisering i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget 2021

Den religiøse utviklingen i Norge skjer raskt. Gjennom årenes løp kan man registrere enkelte endringer i religionens rolle i politikk og offentlige institusjoner, at måten religion framstilles på i media utvikler seg noe, og man ser at statistikkene viser bevegelse i innbyggernes oppslutning om tro og praksis. Men det er ikke før man trer et skritt tilbake og ser det hele på avstand, at endringenes historiske omfang og prinsipielle implikasjoner trer fram. For min del er alle de tre verkene som presenteres i denne teksten en hjelp til å ta dette skrittet tilbake. De har hver sine distinkte perspektiver, belyser hver sine sider ved samme tematikk og lar hver sine sider ligge i skyggen. Bøkene trekker også dels ulike konklusjoner om religion i dagens Norge. Jeg har hatt utbytte av alle, men forskjellene mellom dem har samtidig gjort det fruktbart å lese dem parallelt. I det følgende vil jeg presentere hver bok for seg, før jeg til slutt drøfter alle tre kort i lys av hverandre. Det skal sies at jeg har fått Lundbys bok av forfatteren, og Stålsett har jeg gleden av å samarbeide med i ulike sammenhenger. Sidetallene refererer til boken som presenteres hvis ikke annet er angitt.

Det livssynsåpne samfunn

Sturla Stålsetts bok omhandler religionspolitikk i dagens Norge, og han har de beste forutsetningene for å gi en fremstilling av det livssynsåpne samfunn. Han er etter alt å dømme begrepets opphavsmann (s. 7), har publisert mye i skjæringsfeltet mellom samfunnsvitenskap og teologi, og han ledet ikke minst utvalget som i 2013 leverte utredningen «det livssynsåpne samfunn» (NOU 2013:1).

Stålsett-utvalgets utredning kom året etter at grunnlovsendringer hadde satt et historisk skille mellom stat og kirke, noe som skapte behov for å oppdatere den øvrige lovgivningen på tros- og livssynsfeltet. NOU'en kom til å legge tydelige føringer for den nye tros- og livssynssamfunnsloven som trådte i kraft 1.januar 2021. I denne boken redegjør Stålsett for det livssynsåpne samfunn som religionspolitisk modell.

Boken er delt inn i ti kapitler, og den kombinerer deskriptive og normative tilnærminger. Først argumenterer han for at religion og politikk henger uløselig sammen i ethvert samfunn. Selv i de mest sekulære samfunn er det en ufrakommelig oppgave å avstemme religion og politikk i forhold til hverandre på best mulig måte. Men hva er en «best mulig» politikk på religionsfeltet? Det er dette spørsmålet Stålsett drøfter og besvarer. I de to neste kapitlene skisserer han situasjonen på det norske tros- og livssynsfeltet. Han tyr primært til religionssosiologiske fremstillinger samt utvalgte historiske linjer ved utviklingen fra kirkelig hegemoni til dagens religiøse mangfold. Her ligger fokuset på statskirkelig disiplinering av befolkningen og religiøs ufrihet, som først sent på 1900-tallet ble avløst av en tolerant og åpnere livssynspolitik. På dette grunnlaget spisser Stålsett de påfølgende tre kapitlene inn mot de prinsipielle sidene som det er bokens hovedsikte å drøfte: først beskriver han hovedtrekkene ved modellen som ble etablert i NOU'en fra 2013 (kap.4). Dernest redegjør han for den nye tros- og livssynsloven som ble innført januar 2021. I kapittel seks viser han så hvilke prinsipielle dilemmaer som har kommet til overflaten i arbeidet med å utforme en ny politikk på feltet. Deretter drøfter han det livssynsåpne samfunn som modell i møte med de nevnte

utfordringene. Stålsett drøfter så modellen opp mot alternative modeller i kapittel syv, møter kritikken som har blitt reist i kapittel åtte, og argumenterer i kapittel ni for hvorfor modellen er den «best mulige» for fremtidens Norge. Herfra avrundes boken med en siste drøfting av forholdet mellom det livssynsåpne samfunn som normativ og deskriptiv størrelse – Norge har etter innføringen den nye tros- og livssynssamfunnsloven innført en form for livssynsåpent samfunn som normativ modell. Men om Norge dermed også kan *beskrives* som et livssynsåpent samfunn, lar han stå åpent.

Religion i moderne samfunn

Gunnar Skirbekk, professor emeritus i vitenskapsfilosofi ved Universitetet i Bergen, går inn i religionsfeltet fra en annen vinkel enn Stålsett. Han er interessert i religion som en form for kunnskapsregimer i det senmoderne Norge, og ønsker å reise spørsmål om sannhetens vilkår på religionsfeltet. Skirbekk har vært interessert i religionsfilosofiske spørsmål siden han som 21 år gammel vakte oppmerksomhet med boken *Nihilisme? Et ungt menneskes forsøk på å orientere seg* (1958). Boken var et bidrag til religionskritikken og drøftet blant annet det ondes problem. Med *Religion i moderne samfunn*, hele 63 år etter, går Skirbekk på mange måter tilbake til dette utgangspunktet. Anliggendet hans er normativt, men boken rommer også situasjonsbeskrivelser av feltet. Som filosof er han ute etter å etablere «ulike varianter av situert og forpliktende gyldighet» (omslaget), noe som for så vidt også gjelder Stålsetts bok, selv om de har ulike målsetninger og benytter seg av ulike teoretiske tilnærminger. Nettopp forskjellene gjør det fruktbart å lese dem sammen.

Skirbekks bok omhandler forholdet mellom vitenskap og religion – her avgrenset til kristendom, islam og jødedom. I den første av bokens fire deler begynner han med å beskrive moderne samfunn som kriseramma og vitenskapsbaserte, hvor et hovedpoeng er vitenskapenes avhengighet av offentlig diskusjon og ytringsfrihet. Sannhet åpenbarer seg ikke i enerom, men blir til stykkevis i den åpne og kritiske dialogen. Uten et samfunn som tillater kritikk og debatt av ulike typer sannhetskrav, vil vitenskapene

heller ikke kunne oppfylle sin forpliktelse på sannheten, påpeker han. Derfra argumenterer han for at religionene også har behov for et tilsvarende åpent diskusjonsrom og motforestillinger, angående eksempelvis kriterier for legitim skrifttolkning og for valide gudsbilder. Religionene trenger religionskritikken og vitenskapens verktøy for å holde seg selv på rett kurs. Kritisk faglig teologi blir for Skirbekk derfor avgjørende, både for samfunnets del og for religionenes egen del.

I del to, «Ytringsfrihet og rettsstat», undersøker Skirbekk rammene for kritisk faglig diskusjon om religion i dagens Norge. Her drøftes ytringsfrihetens grenser og begrunnelser i lys av betente spørsmål om blasfemi, karikaturstrid og religiøse krenkelser.

I del tre gir han, som Stålsett, historiske perspektiver på religionens rolle i utviklingen av det norske samfunnet. Gjennom århundrene hevder han at presters teologiske faglighet har bidratt til en type modernisering av religionen som han hevder er nødvendig i et vitenskapsbasert samfunn. Prestene stod samtidig i et «stridig samspel» med et myndig lekfolk og vekkelsesbevegelser. Over generasjonene bidrar denne formen for religiøs kultur og diskusjon til fremveksten av et egalitært og opplysningsbasert samfunn. Om statskirken i dag er avviklet, videreutvikles deler av det gamle tankegodset i nye idealer om et egalitært *flerreligiøst* samfunn. Men et viktig spørsmål som vaker i del tre, er hvordan et radikalt pluralt samfunn i moralsk forstand kan fortsette å være basert på moralske verdier som åpenhet og tillit. På dette punktet tangerer han Stålsetts politiske anliggende: hvilken religionspolitiskmodell er den beste?

I del fire drøfter Skirbekk nødvendigheten av ytringsfrihet og kritikk i religion og vitenskap. Dette skjer først i lys av Habermas' sene religionsfilosofi, dernest i lys av en historisk studie av samfunnsutviklingen i muslimske stater i middelalderen.

Religion i medienes grep

Knut Lundby er, som tittelen antyder, ikke primært opptatt av religionspolitikk eller religion og vitenskap, men om *medias* rolle

i formatteringen av religion i dagens Norge, et fenomen som har langt lettere for å gå under radaren enn de to foregående. Som professor emeritus i medievitenskap har Lundby vært tilknyttet mediefeltet med interesse for religion siden han disputerte i 1986 med den religionssosiologiske studien *Troskollektivet*. Når han i *Religion i mediernes grep* redegjør for de siste femti årene av religion i norske medier, så er mesteparten av dette en historie han har vært vitne til som forsker i feltet ved Universitetet i Oslo. Lundby er opptatt av hvordan religion fremstilles ut fra begrepet «medialisering»: at mediene ikke kun *formidler* religiøse oppfatninger men selv *former* samfunnets oppfatninger av religion.

Boken starter i 1970, hva Lundby kaller «nullpunktet» for medialisert religion i Norge. Det som fantes av religion i media ble primært presentert på religionens egne premisser, som radioandakter og TV-overførte gudstjenester. Utviklingen til 1980 (kap. 1) og videre til 1991 (kap. 2) og 1996 (kap.3) beskrives som en gradvis erodering av hegemoni innen både religion og medier: statskirken og statskanalen suppleres av hhv. økende konfesjonelt og religiøst mangfold i offentligheten og stadig flere private og reklamefinansierte radio- og TV-stasjoner. Lundby viser hvordan pluraliseringen styrer mediene mot markedslogikk og konkurranse. Mengden brukere og annonseinntekter blir avgjørende, og fører til nye måter å formattere innholdet på. Religionen medialiseres på flere måter samtidig: ved at media *fortegner* religion, *forsterker* særlig de konfliktfylte sidene ved den og *forankrer* sine fremstillinger i *fortellinger* om religionens rolle som ikke nødvendigvis religionen selv kjenner seg igjen i. Selve bildet av religion blir formattert av media. «Når *formatteringen* gjentas over tid og dreies i en bestemt retning vendes formidling til forandring» sier Lundby (s. 20). Medialisering gjør religion til en «samfunnsskapt virkelighet».

Lundby følger medialiseringens spor gjennom hele fremstillingen. I kapittel 5 (årene 1997-2006) analyseres 9/11 som medialisert begivenhet som for alvor skjøv deknings av religion over til konfliktorientert formidling om islam, mens kapittel 6 (årene 2007-2015) beskriver hvordan sosiale medier og smartmobiler

trinn for trinn erobret medievirkeligheten og vanlige folks hverdag. De siste to kapitlene handler om tiden fram til vår egen situasjon, hvor mediene både viser seg mektigere på den globale scenen enn noen gang, primært i form av sosiale medier. Samtidig er mediene mer sårbare for misbruk, manipulasjon og desinformasjon enn noen gang. Med en smartphone i hånda kan alle delta i medialisert formattering av religion, og samtidig medialiserer religiøse ledere religion på de samme plattformene, også de på jakt etter flest mulig likes, følgere og antall strømminger. Religionen medialiseres innenfra og utenfra, og forandrer hva vi intuitivt forstår med begrepet «religion».

Drøfting

Av de tre omtalte bøkene er det Stålsetts og Skirbekks som ligger nærmest hverandre. Det er interessant å merke seg at teologen Stålsett primært skriver sin bok som religionsviter og samfunnsfilosof, mens filosofen Skirbekk reiser teologiske spørsmål om betydningen av religionskritikk og religiøs sannhet. De krysser faggrenser og de kombinerer på hvert sitt vis deskriptive og normative perspektiver. Det vil si, de bruker deskriptive perspektiver i relasjon til eller for å underbygge normative argumenter om religionens rolle. Slike koblinger mellom deskriptive og normative nivåer løper alltid en viss risiko for at det deskriptive vil «formatteres» – for å låne Lundbys begrep – i tråd med forfatterens normative anliggender. Min opplevelse er at ingen av de to forfatterne helt unngår dette, mer om dette nedenfor.

Lundby på sin side, anvender en religionssociologisk og medie-faglig tilnærming, og fremstår mer renskåret deskriptiv i sin tilnærming. Det minsker den nevnte faren for «bias». Men dermed suspenderes også normative spørsmål i større grad, som kan anses som en type omkostning. Til sammenligning gjør normativiteten i Stålsetts bok den direkte politisk relevant og aktuell.

Et trekk som utmerker seg ved Lundbys studie er dens kombinasjon av mikro- og makroperspektiv. Han har en interesse for de store kollektive oppfatningene av religion i samfunnet.

Samtidig skriver han dette makroperspektivet fram via grundig dokumentasjon av en rekke konkrete enkelthendelser. Her møter vi på sett og vis en demonstrasjon av Berger & Luckmanns kjente tese om «den samfunnsskapte virkelighet» (1966). Dette skjer ikke i form av en lettvinnt påstand, men gjennom historisk og empirisk dokumentasjon av hvordan samfunnet (mediene) skaper virkelighet (religion) i vår tid. Det er overbevisende og perspektivutvidende lesning. Dessuten ligger koblingen til det normative rett under overflaten også i denne studien, fordi medialisert religion er alt annet enn verdinøytral – den er tvert imot ofte både politisk ladet og moraliserende, selv om vi ikke oppfatter den som sådan. Og nettopp det at den raskere går under radaren bidrar også til å gi medialiseringen sosial og politisk kraft. Dette er en utfordring med relevans for både Stålsetts og Skirbekks prosjekter, og de tre bøkene har slik sett mer til felles enn man først skulle tro.

Stålsetts religionspolitiske grunntanke at tro og livssyn har positiv påvirkning på samfunnet. En eventuelt positiv påvirkning fra norsk protestantisme på samfunnet tematiseres imidlertid ikke. I denne boken er det primært «religion» eller «tro og livssyn» i generisk forstand som har et samfunnsbyggende potensiale. Men bak de generiske beskrivelsene av religion aner man likevel verdier, menneskesyn og kvaliteter som ikke er ukjente i protestantismen. En redegjørelse for Stålsetts egen posisjon som teolog kunne vært interessant og gitt større grad av transparens – flere av bokas normative anliggender er det lett å finne paralleller til innenfor teologi av eldre og nyere støpning. Kontrasten blir ikke minst synlig når man leser Stålsetts fremstilling av religionens historiske rolle i Norge i lys av Skirbekks. Hvor førstnevnte beskriver disiplinering og tvang (som blir *avløst* av et livssynsåpent samfunn), beskriver sistnevnte samfunnsdannelse og modernisering (som danner *kulturgrunnlag* for et livssynsåpent samfunn). Ulikheten mellom de to narrativene viser i mine øyne en tendens til at bokas situasjonsbeskrivelser støtter opp under normative anliggender på en litt for ensidig måte.

Hvor Stålsett bruker Axel Honneths «theory of recognition» som grunnlag for religionspolitisk tenkning, trekker Skirbekk

på Kant og Habermas og understreker behovet for en «borgerlig offentlighet» som kan reise spørsmål om religionenes sannhetskrav. Skirbekk skriver essayistisk, «tentativt» og «med brei penn» (s. 43), og rikelig anvendelse av kursiverte begreper gir boka en muntlig stil til tross for kompliserte temaer. Sjangermessig fremstår den noe brokete, men så kaller Skirbekk også boka en «tekstsamling» (s. 173). Enkelte steder kommer Skirbekks religionskritiske prosjekt i konflikt med hans «breie penn». Det er eksempelvis ikke helt overbevisende at han sammenligner dagens bruk av hijab med bruk av jødestjerner i Nazi-Tyskland, noe han i neste sving bruker som et argument for faren ved overdreven synliggjøring av religiøs identitet (s. 95). Enkelte steder blir veien etter mitt syn noe kort fra en «tentativ» til en «tendensiøs» stil. Lest i lys av Stålsetts bok fremstår også Skirbekks deskriptive prosjekt som noe ensidig og preget av hans normative posisjon.

Å underlegge religiøse sannhetskrav kritisk drøfting på filosofiske premisser er et viktig prosjekt i både religiøst og samfunnsmessig henseende. Men det er også et vepsebol, ikke minst hvis man (som Stålsett) vektlegger at anerkjennelse av den andre og gjensidig tillit er en nødvendig *forutsetning* for dialogen. Men samtidig reiser behovet for å skape anerkjennelse og tillit en rekke dilemmaer som alle tre bøkene tjener til å belyse.

Tillit står under press og må bygges kontinuerlig. Stålsett synes å være oppmerksom på hvordan tillit kan forrykkes av dominerende posisjoner i religionsfeltet, en posisjon som Den norske kirke har hatt og fortsatt har. Kanskje forklarer det også noe av utformingen av bokens religionspolitiske narrativ, som knytter kirkens rolle primært til undertrykkelse og disiplinering, og ikke (som Skirbekk) til ideer og dannelsen av menneskesyn og samfunnsforståelse. Ved å nedtone kirkens spesifikke bidrag er Stålsetts narrativ inkluderende, og gir en mer likeverdig anerkjennelse av samfunnsbidrag fra tros- og livssyn generelt. Det er et narrativ som egner seg til å bygge ned assymetriske maktrelasjoner i religionsfeltet, og til å bygge tillit. Men dilemmaet er at da står selve narrativet i fare for å bli mindre saksvarende og «vindskeivt», slik Skirbekk innvender mot NOU 2013:1.

Tillit kan forrykkes av dominerende religiøse institusjoner i feltet. Men rasjonalistiske krav om en vitenskapelig lutring av religionene representerer en annen posisjon som er vel så dominerende i et sekulært og vitenskapsbasert samfunn. Også den kritiske debatten om religiøse kunnskapssystemer og offentlig religionskritikk kan bidra til å forrykke tillit om den ikke tar inn over seg spørsmål om makt og avmakt, innenforskap og utenforskap. Samtidig blir diskusjonen om sannhet også «vindskeiv» hvis maktperspektiver legger for sterke føringer for drøftingene.

Etter å ha lest alle tre bøkene tenker jeg at verken kirkens dominerende posisjon historisk sett eller sekulær filosofisk religionskritikk i praksis utgjør noen entydig trussel mot åpenhet, anerkjennelse og tillit mellom religioner og livssyn i dagens Norge. Tvert imot tror jeg nettopp både kirke og opplysning har lagt noen viktige forutsetninger for det livssynsåpne samfunnet. Det til tross for at asymmetriske maktrelasjoner i religionsfeltet alltid vil være potensielt problematiske, og alltid mest problematiske for minoritetene.

Indirekte er det Knut Lundby som beskriver det jeg anser som den mest påtrengende trusselen mot gjensidig tillit og anerkjennelse, noe Stålsett også er inne på. Lundbys dokumentasjon av hvordan medialisering påvirker våre kollektive oppfatninger av det være seg «islam», «kirken» eller «religion», er som sagt ytterst interessante i normativt perspektiv.

Lundby viser hvordan økende konkurranse og markedslogikk, jakten på «klicks'n likes», i praksis styrker medialiseringen av religion på en måte som snarere fremmer polarisering og mistenksomhet enn fellesskap og tillit. Konfliktorientert formattering av «andres» religion er ikke bare egnet til å ramme den gjensidige tilliten og anerkjennelsen som er så grunnleggende i Stålsetts religionspolitiske modell. Medialiseringen truer også den gjensidige og kritiske diskusjonen i felles søken etter sannhet, som er grunnleggende for Skirbekks «opplysningsprosjekt». Medialisert religion har ingen synlige proponenter, er vanskelig å få grep om og er samtidig så allestedsnærværende i samfunnet

at den lett tas for gitt. Medialisert religion former dermed en type «usynlig ideologi» etter ideologienes død som Slavoj Žizek skriver om, som lett unndrar seg oppmerksomhet, men som likevel har moralsk og politisk gjennomslagskraft. En analytisk og prinsipiell drøfting av hvordan samfunnet skal forholde seg til utfordringen fra *medialisert* religion i dets søken etter sannhet og fellesskap, er noe av det jeg savner etter å ha lest bøkene parallelt. Her avdekker Lundby et aspekt ved religion i dagens Norge som fortjener å bli belyst av både Skirbekks og Stålsetts normative anliggender.

Som både Stålsett og Skirbekk viser på hver sin måte, kommer man ikke utenom å stille normative og politiske spørsmål til religionenes rolle. Som Lundby viser, er vi ufrakommelig eksponert for kollektive forestillinger om religion som allerede innebærer normative vurderinger, vurderinger vi sosialiseres inn i og som til syvende og sist angår oss selv og hvem vi er som fellesskap. Alle tre bøkene viser at religion i moderne samfunn ikke er noe man kan unne seg å ha berøringsangst for.

Tekstgjennomganger

Fastelavnssøndag

27. februar 2022

Jes 52,13–15 Herrens lidende tjener

1 Tim 2,1–6a Løsepenge for alle

Luk 18,31–34 Se vi går opp til Jerusalem

Bakgrunn

«Fastelavn» kommer av det nedertyske ordet *fastel avent*, som betyr «aftenen før fasten». På et eller annet tidspunkt har blåmandag og feitetirsdag kommet imellom, slik fastetiden begynner med Askeonsdag. Når det gjelder Fastelavnssøndag, tenker nåtidige nordmenn vel bare på fastelavnsris og fastelavnsboller (og nettsiden kirken.no bringer oppskrift på slike!).

En gudstjeneste på fastelavnssøndag kan vanskelig sees løsrevet fra den tilstundende fastetid. Den lutherske reformasjon var ikke prinsipielt mot faste, men var opptatt av at den, og andre skikker, ikke måtte tyngre samvittighetene og slik skygge for nåden. Dette er omtalt i Confessio Augustana artikkel 15 («Om de kirkelige skikker») og i artikkel 26 («Om forskjell på mat»). I praksis kom likevel lutherdommen til å feie vekk mange fasteskikker som «noe katolsk». Dette er påfallende, ettersom å faste er nevnt ca. 15 ganger i NT; det er også anbefalt av Jesus. Men det virker som om man her har lagt det lutherske skriftprinsipp til side, slik at vi i dag på dette område nærmest er en tradisjonsløs kirke som må begynne på scratch. Offisielt har vi vel bare ordet fastetid, innsamlingsaksjonen «Brød for verden» og musikalske fastevarianter i noen ledd i gudstjenesten. Men i vårt forbrukersamfunn er det å gi avkall på ting og opplevelser meget aktuelt. Hva faste kan innebære i 2022, kommer jeg litt tilbake til på slutten.

Jesaja 52,13-15

Dette er fra en av sangene om «Herrens lidende tjener» (*Ebed Jahve*) hos Deuterojesaja. Bibelforskningen spriker når det gjelder hvem eller hva denne figuren kan ha vært: Et bilde på Israels folk kollektivt? En profet à la Moses, som skal lede folket på et nytt Eksodus, nemlig hjemkomsten fra Babylon? En som bringer lys til folkene? En person som har trekk fra både Moses, Jeremia og Deuterojesaja selv? Problemet er at ingen personer eller instanser i gammeltestamentlig tid fullt ut lar seg gjenkjenne i Ebed Jahve-skikkelsen. Men de første kristne så linjen til Jesu lidelse: «Så ødelagt var han – han lignet ikke en mann, han så ikke ut som noe menneske». Ut fra dette har de kristologiske tolkningene av Ebed Jahve eksplodert i urkristendommen – det ser vi mange steder i NT.

«... og det de ikke hørte, skal de forstå». Å forstå, eventuelt å ikke forstå, går igjen i alle de tre tekstene for Fastelavnssøndag.

Jeg tror vi må si noe om Jesaja-teksten i prekenen, ellers blir den for mange kirkegjengere nokså ubegripelig. Nå for tiden leses mange steder GT-teksten og epistelteksten uten salmesang eller musikk imellom. Jeg mener en slik opphoping blir et hinder for den ettertenksomhet som bibeltekster krever. Og kan dessuten etterlate et inntrykk av at «disse tekstene er ikke så viktige, la oss bli fort ferdig» (men de tre minuttene vi «sparer inn» – hva bruker vi dem til?).

1 Timoteus brev 2,1-6a

Å bli frelst i denne teksten er det samme som «å lære sannheten å kjenne». Mye kristen forkynnelse har en merkelig hang til å snakke ned fornuft, forståelse, kjennskap – det skal helst handle om opplevelser, erfaringer, mellommenneskelige relasjoner osv. Og det har sin legitime plass, men å spille det ut mot *epignâsis* blir feil. Dette greske ordet betyr kunnskap, forståelse, læring, og er viktig for den antropologiske balansen i forkynnelsen.

«... mennesket Kristus Jesus, han som gav seg selv som løsepenge for alle». Dette peker direkte frem mot prekenteksten.

Lukas 18,31-34

Tekstene foran er Jesu velsignelse av barna og Jesu møte med den rike mannen – en samtale som flere hørte på, med bestyrtelse. Dette har ut fra Lukas' fortellertråd foregått i det offentlige rom.

v.31 – Vår tekst begynner med at «*Jesus tok de tolv til side*», altså intern disippelundervisning. «*Se, vi går opp til Jerusalem*». Det handler om at de bokstavelig talt går oppover det bratte lendet fra Jordandalen via Jeriko til Jerusalem. Verbet *anabainå* (=å gå opp) brukes i NT ofte om å gå opp til Jerusalem og tempelet. I slike tilfeller får dette verb en sakral klang.

«... og alt det profetene har skrevet om Menneskesønnen skal gå i oppfyllelse». Ved denne formulering får Lukas frem at Jesus ikke bare påtar seg et martyrium for sine egne idealer, men handler ut fra en guddommelig plan. Det behøver imidlertid ikke bety at Jesus hadde en overjordisk innsikt i hva som skulle skje. Å tillegge Jesus slike egenskaper i utrengsmål leder lett til doketisme. I den situasjonen som vår tekst beskriver, var det fullt ut mulig for Jesus og disiplene på et menneskelig grunnlag å tenke seg til at det ville bli konflikt i Jerusalem under den tilstundende påskehøytid.

Parallelteksten i Markus 10,32 gir inntrykk av stemningen: «*De var nå på vei opp til Jerusalem, og Jesus gikk foran dem. Disiplene var oppskaket, og de som fulgte med, var redde*». Å gå foran sin disippelflokk var vanlig skikk blant rabbinere. Kanskje vil Markus med dette også understreke at Jesus bevisst og med åpne øyne gikk mot den skjebne som han så for seg. Hva var disiplene og de som fulgte etter redde for? At Jesus og de selv skulle bli tatt til fange av jødiske myndigheter? At noen av de apokalyptiske ting som Jesus ellers hadde talt om skulle inntreffe? – teksten gir ingen holdepunkter.

Tilbake til vår tekst, v.32 – «*Han skal overgis til hedningene og bli hånt og mishandlet og spyttet på, 33 og de skal piske ham og slå ham i hjel*». Dette er den tredje lidelsesforutsigelsen. Det har ofte vært diskutert hvem som hadde skylden for Jesu henrettelse. I vår tekst skal «*Menneskesønnen ... overgis til hedningene*», i

praksis romerne. I 9,22 skal *«Menneskesønnen måtte lide mye og forkastes av de eldste, overprestene og de skriftlærde»*, altså jødiske myndigheter. I 9,44 lyder det slik: *«Hør nøye etter hva jeg nå sier: Menneskesønnen skal overgis i menneskers hender»*.

I et overordnet teologisk perspektiv er diskusjonen om hvilke folkegrupper eller nasjoner som har skylden for Jesu død villedende. Og når vi vet hvor mye antisemittisme den har ført til opp gjennom historien, bør den bestemt legges til side. Dette desto mer fordi Lukasevangeliet altså nevner tre høyst ulike grupper, og på den måte relativiserer spørsmålet. Konklusjonen blir enkel: Historisk-konkret var det det jødiske lederskap og romerne som tok livet av Jesus – hvem ellers? Men dypest sett var det vi, menneskeheten, som gjorde det. Hans måte å være sant menneske på, måtte i vår verden, preget som den er av destruksjonen, ende slik.

At Messias skulle lide og dø, var en tanke som for disiplene og alle jøder var anstøtelig og bisart. Derfor er det naturlig, det vi leser etter den andre lidelsesforutsigelsen, 9,45: *«Og de våget ikke å spørre ham om det han hadde sagt»*. Til tross for at han hadde bedt dem om å høre nøye etter!

Siste ledd i v.33 – *«Og den tredje dagen skal han stå opp»* – var en uttalelse de ikke hadde noen knagger å henge på. Oppstandelse på den tredje dag er svakt belagt i GT. Det dreier seg vel egentlig bare om Jona 2,1b *«og Jona var i buken på fisken i tre dager og tre netter»* og 2,11 *«Da talte Herren til fisken, og den spydde Jona opp på tørt land»*. Denne tekst blir henspilt på av Jesus i en stridssamtale med skriftlærde og fariseere i Matteus 12,40, med parallell i Lukas 11,29-32. Men begge steder er den innvevd i tale om at folk fra Ninive og Dronningen fra sør skal stå frem og *«dømme denne slekt»*, på en måte som neppe kan ha disponert disiplene eller andre tilhørere til å få konkrete forestillinger om oppstandelsen.

Derfor v.34 – *«Men de skjønnte ikke noe av dette. Meningen var skjult for dem, og de forsto ikke det han sa»*. Verbet NO-11

oversetter med «skjønte ikke» er aorist av *syniemi*, som betyr forstå, begripe, få innsikt i. Altså menneskets fornuftsevne, det handler ikke her om f. eks. manglende lojalitet eller hengivenhet. Jesu undervisning blir i grunnteksten beskrevet ved ordet *ræma*, som på dette sted har betydningsnyanse i retning av profeti. «Skjult» er her oversettelse av *kekrymmenon*, perfektum partisipp av *kryptå*, som konkret betyr å gjemme eller skjule, men som figurativt også kan bety å trekke tilbake fra synsfeltet, holde hemmelig – det er betydningen her. Og Lukas understreker dette ved v.34c «... og de forsto ikke det han sa». Her brukes «*ouk eginåskon*», imperfektum av *ginåskå*, som er det vanlige greske ordet for menneskets tankemessige erkjennelse. Imperfektumen her må vel være såkalt iterativt imperfektum, det vil si om noe som gjentar seg gang på gang eller som pleier å skje – Lukas og de andre synoptikerne nevner jo flere ganger at disiplene ikke forsto.

Denne manglende forståelse er på linje med folkets bestyrte reaksjon på Jesu krav til den rike mannen rett foran, i versene 18-27.

Teksten etter, vv. 25-43, handler om Jesu helbredelse av den blindfødte ved Jeriko. Denne mannen blir seende – kanskje som en motpol til de tolv?

Disiplenes manglende forståelse blir et frempek mot at alle, ikke bare Judas og Peter, sviktet natt til langfredag. La oss anta at Lukas slutfører sitt evangelieskrift med tanke på menigheter i Antiokia og deromkring på 80-tallet – de kjenner jo historien om Jesu lidelse, død og oppstandelse. Hva vil så Lukas med å ta med disse kompromitterende opplysningene i vår tekst? Et svar kan være at han, selv om han skriver et trosvitnesbyrd, også ønsker å gi sine lesere realistiske glimt av historien fram mot de skjebnesvangre dager i Jerusalem. Men samtidig ønsker han å aktualisere disiplenes uforstand den gang til en advarsel til sine lesere ca. 30 år seinere: Også dere kan stå i fare for å ikke skjønne Jesu ord! «De urkristne var ikke et historikerlaug!», som Jacob Jervell pleide å si. Evangeliene vil belyse og løse aktuelle spørsmål i menighetene. La oss derfor gå til Norge og 2022.

Mulig bruk av teksten i dag

Det er naturlig for oss mennesker å prøve å unngå lidelse. At Jesus var villig til å påta seg lidelsens offer, er også for oss uforståelig – iallfall når vi vikler oss ut av vanebetonte inntrykk fra kristen forkynnelse.

Jesu kors var frelseshistorisk enestående, og skal ikke bæres av oss. Vår religiøse natur kan lett spore av, og det finnes former for askese og *Imitatio Christi* som kan være menneskeødeleggende, og som innebærer «å forringe Kristi velgjerningers ære», for å si det med *Confessio Augustana* art 10 og 20. Selv om det neppe er den største fristelse for de fleste nordmenn i vår tid.

Men NT inneholder mange tekster om at vi må ta opp vårt kors: f.eks. Lukas 14,27 «*Den som ikke bærer sitt kors og følger etter meg, kan ikke være min disippel*» – ut fra konteksten er det snakk om å gi avkall på ting, nemlig familie og eget liv. Dette ord gjenspeiler forfølgelsessituasjoner i urkristendommen. I dagens Norge er vi ikke der. Likevel, selv om vår tids sekulære intoleranse og religiøs analfabetisme ikke skal overdramatiseres, men den er tidvis reell. Slik at kristne i Norge kan oppleve å bli misforstått, motsagt og latterliggjort. «*Å bære sitt kors*» må i så fall være å tåle dette, uten alltid å kunne eller ville ta igjen. En vel så aktuell måte å ta opp vårt kors på er for de fleste av oss økt etisk ansvar på områder vi ser i oss og rundt oss (og som vi ikke trenger lese om i Bibelen!). Eller – mer sjelesørgerisk – ikke i prøvelsens tid gi seg over til resignasjon og motløshet. Heller ikke det moderne velstandsmennesket går klar av motgang.

Vår tekst inneholder ikke ordet faste, og Fastelavnssøndag tilhører ikke fastetiden. Men selve ordet gjør at mange tunes inn til å tenke i de baner. I vår kirke er det som nevnt et nokså tradisjonsløst tomrom. Nettsiden kirken.no oppfordrer tidstypisk til individuelle løsninger: «Gi fasten ditt eget innhold!». Deretter nevnes «shopping-stopp, avhold fra alkohol, godtefri, mindre bruk av bil». Vi som på 1970-tallet brukte mye energi på å komme vekk fra pietistisk kasuistikk, kan her lett stikke piggene ut! Samtidig innser jeg at det i vårt overflodssamfunn er en utdatert refleks. Men listen virker noe tilfeldig, og bør fremover

kompletteres og begrunnes. Så gir jeg full tilslutning til følgende: «Du kan oppsøke ro og stillhet. Faste kan f. eks. bety å skru av radioen, TV, internett, musikk, det som blir bakgrunnsstøy. ... Du inviteres til å leve for Guds ansikt i bønn».

Vår tekst springer som nevnt ut av en unik frelseshistorisk situasjon, og foreskriver ikke direkte handlingsalternativer for oss. Men den er et glimrende utgangspunkt for meditasjon. Samlingsbønnen for dagen er i så måte en god veiviser: «Herre Jesus Kristus, i kjærlighet overgav du deg til lidelse og død i vårt sted. Vi ber deg: Vis oss veien du gikk, så vi kan dø med deg og oppstå til det evige liv, du som med din Far og Den hellige ånd lever og råder, en sann Gud fra evighet til evighet. Amen.»

Salmeforslag

556 – Opna deg, hjarte! Opna alle dører

339 – Skriv deg, Jesus, på mitt hjerte

117 – Se, vi går opp til Jerusalem

//

601 – Som korn fra vide åkrer

153 – Til Lammets måltid får vi gå

608 – Når vi deler det brød som du oss gir

371 – Om alle mine lemmer var fylt av bare sang

Askeonsdag

2. mars 2022

Jes 58,4–10 Den rette faste: å bryte åk
Apg 13,1–4;14,22–23 Paulus og Barnabas sendes ut
Mark 2,18–20 Fest eller faste

Er dette den fasten jeg har valgt?

Askeonsdag er en dag jeg assosierer med alvorlige kvelds-gudstjenester, med dystre og klagende botssalmer, med å sitte med askekors i panna på bussen, eller å lete fram et papirlommetørkle for å tørke det bort med litt dårlig samvittighet. I kantina på TF satt det hver askeonsdag noen som snakket om hva de hadde bestemt seg for å faste fra, enten det var sjokolade, sosiale medier eller snus. Fastetiden var konkret. Fasten skulle føles.

Dagens evangelietekst tar oss i en annen retning.

Fariseerne og disiplene til Johannes holdt faste, og det kom noen til Jesus og spurte: «Både disiplene til Johannes og fariseernes disipler faster. Hvorfor gjør ikke dine disipler det?»

Det er så mange av disse stridssamtalene mellom fariseerne og Jesus. Det gamle og det nye møtes og kolliderer. I denne teksten har fariseerne fått følge av Døperen Johannes' disipler i kritikken.

I Matteusevangeliet er det Johannes' disipler som stiller spørsmålet, mens her i Markus-evangeliet er det et diffust «noen» som lurar på det samme: Disiplene til Johannes faster. Fariseernes disipler faster. Hvorfor skiller Jesu disipler seg ut?

I avsnittet før vår perikope har Jesus vært gjest hos tolleren Levi, og han og disiplene har gått til bords med *mange tollere og syndere*. Det står ikke om det har vært en festmiddag med mange gjester, eller om det var mange mindre måltider med færre gjester, men resultatet er det samme: Jesus har møtt mange mennesker som ikke regnes som godt selskap, og han har spist og drukket med dem, sammen med disiplene sine. Kontrasten er stor. Skulle de ikke faste?

Er fasten beviset på at man er religiøs på riktig måte? Er Jesu disipler mindre hellige som følge av at de ikke faster? Bryr de seg ikke om Loven?

Handler dette om at Jesus ikke har kontroll på disiplene sine? Er han en dårlig leder? Burde Jesus ha gått foran med et godt eksempel og selv fastet? Ja, hvorfor spør de egentlig om hvorfor *disiplene* ikke faster, og ikke om hvorfor Jesus selv ikke faster?

Antagelig ligger det enda mer bak spørsmålet enn kritikken om å ikke overholde fasten. Det er nyttig bakgrunnsinformasjon at døperen Johannes allerede sitter i fengsel under denne samtalen. Vi kan regne med at disiplene hans er i sorg, og situasjonen deres fungerer som et frempek mot det Jesu disipler senere skal oppleve. Johannes' disipler er triste, kanskje rådville, og det er ikke rart hvis de reagerer på at Jesus er på fest. Jesus og Johannes har en sterk forhistorie. Johannes er den som har gått foran og beredt grunnen for Jesus. De er kollegaer og konkurrenter på samme tid, med hver sine disipler, og åpenbart med forskjellige leveregler. Johannes og disiplene lever i streng askese, mens Jesus lever mer løssluppent. Nå som Johannes er i fengsel, er disiplene hans i en vanskelig situasjon. Skal de holde fast ved lederen sin? Skal de følge Jesus i stedet? Kanskje forsøker fariseerne å gjøre forskjellene mellom de to tydeligere, for å forhindre en slik overgang?

«*Kan vel bryllupsgjestene faste mens brudgommen er hos dem?*» svarte Jesus. «*Så lenge de har brudgommen hos seg, kan de ikke faste. Men det skal komme en tid da brudgommen blir tatt fra dem, og på den dagen, da skal de faste.*»

Døperens disipler har opplevd at lederen deres har blitt tatt fra dem. Er det derfor Jesus svarer slik han gjør? Svaret hans kan leses usympatisk og ufølsomt. Men det kan også leses medfølende, og som en antydning om at det ikke kommer til å gå bedre med ham selv enn med Johannes. Jesus vet at han ikke skal være hos disiplene sine for alltid. Det kommer en tid da de også skal måtte klare seg alene.

Det himmelske bryllup

Man kan velge å gå i dybden på det at Jesus snakker om bryllup, bryllupsgjester og en brudgom. Å preke om brudemystikk er en spennende utfordring, og ofte en balansegang mellom intime gudsmetaforer, klosterspråk, gamle og nyere forestillinger om hva et ekteskap innebærer, og sekteriske assosiasjoner.

Som tidligere kirkefremmed synes jeg det er verdt å huske på én ting hvis man snakker om brudemystikk: I Skandinavia var manges første møte med brudemystikken Knutby-saken, og i 2021 kom det en ny TV-serie om saken. Det er lurt å ha i mente at hvis man for eksempel snakker om «Kristi Brud» uten å forklare nærmere, og mange vil tenke på Åsa Waldau før de tenker på Kirken. Nå er kanskje ikke Askeonsdag en dag det kommer mange kirkefremmede, men man vet aldri.

Epistel: Vi må gå inn i Guds rike gjennom mange trengsler

I dagens episteltekst møter vi Barnabas og Saulus.

En gang mens de feiret gudstjeneste for Herren og fastet, sa Den Hellige Ånd: «Ta ut Barnabas og Saulus for meg, så de kan gå til den oppgaven jeg har kalt dem til.»

De ber og faster, og reiser ut for å gjøre Guds verk. Her er fasten en forberedelse til et hellig kall, og det hele høres veldig fromt ut.

De to reiser til Kypros, og der formaner de dem de treffer om at «Vi må gå inn i Guds rike gjennom mange trengsler.» Og faste handler på sett og vis om trengsler. Det finnes så mange motivasjoner for å faste, bevisst eller underbevisst: Vi faster for

å minne oss selv om hvordan andre lider, eller vi faster fra noe vi vet vi ikke har godt av. Vi faster for å gjenopprette balansen hvis vi synes vi har det for godt, eller vi faster for å sone for noe vondt vi har gjort. Vi faster for å komme i kontakt med Gud, eller vi faster for å komme i kontakt med noe inne i oss selv.

Jeg har etter hvert funnet ut at jeg er skap-pietis. Yndlingskapitlene mine i salmeboka er om bot og om Dommen. Kanskje trenger vi mennesker å få faste og få gjøre bot. Kanskje trenger vi å få lov til å føle oss små og håpløse, i det minste en gang iblant. Å bare gi oss hen til bot og anger, sekk og aske. Å nekte oss selv noe, å tvinge oss selv til å være disiplinerte, å avstå fra noe ondt eller godt.

Å avslutte håpefullt

I dag er en dag hvor GT-teksten gjerne kan få oppmerksomhet, og kanskje kan man la den skinne i avslutningen. Den er en frigjøringssteologisk perle, en tekst man kan lese med overbevisning og tyngde.

*Nei, dette er fasten jeg har valgt:
å løse urettferdige lenker,
sprengte båndene i åket,
sette undertrykte fri
og bryte hvert åk i stykker,
å dele ditt brød med sultne
og la hjelpeløse og hjemløse komme i hus.*

Salmeforslag

- 117 – Se vi går opp til Jerusalem
- 113 – Ingen vinner frem til den evige ro
- 111 – Du nådens sol og sete
- 478 – Vær sterk, min sjel
- 509 – Å, tenk eingong når alle fram skal stemna
- 738 – Noen må våke
- 162 – Såkorn som dør i jorden (nattverd)
- 490 – Salige visshet: Jesus er min

1. søndag i fastetida

6. mars 2022

2 Sam 12,1–10 Natan og David
Hebr 5,7–9 Jesus bad med høge rop
Matt 26,36–45 I Getsemane

Faste og freisting

Tekstane til første søndag i fastetida handlar om freisting, eit sentralt tema i ei kyrkjeleg tid tradisjonelt dedikert til forsaking. I evangelietekstane i alle tre rekkjer møter Jesus freisting i ulike former. I første rekkje er det djevelen som freistar Jesus ute i øydemarka, medan han fastar i 40 dagar og netter i førebuing til si eiga teneste. I andre rekkje føreseier Jesus sin eigen død, og Peter protesterer kraftig på dette. Jesus skal då ikkje måtte døy, kva enn som skulle skje! Til dette svarar Jesus kraftfullt: «Vik bak meg, Satan!».

I tredje tekstrekkjes evangelietekst (dagens tekst) er det i Getsemane at freistinga skjer. Det er kort tid før Jesus vart arrestert og ført bort mot sin død, og han tek med seg læresveinane til Getsemane-hagen for å be. Han veit kva som ventar: tre gonger i Matteus si forteljing har han fortald læresveinane at han må døy i Jerusalem, men no er det alvor. No er tida snart komen. Freistinga i Getsemane-forteljinga ligg i denne vissa om kva som ventar: smerte, spott og spe, kross og død. Kan det finnast ein annan veg, kan Guds vilje skje utan at han må gjennomgå denne grufulle skjebnen?

Det er verdt å merkje seg at tekstane frå første og andre rekkje eksplisitt nemner «djevelen» og «Satan». Desse tekstane legg altså kjelda for freistinga til ein ekstern agent, ein freistar. Sjølv dagens bøn i Den norske kyrkja synast å leggje opp til dette, med formuleringa: «Herre Jesus Kristus, du heldt ut i alle freistingar og sigra i kampen mot den vonde». Det er med andre ikkje vondskap i seg sjølv, men *den* vonde, som framstillast som hovudmotstandaren i tekstane.

Freistaren

Førestillingar om djevelen eller Satan som ein fysisk skikkelse, som den som freistar oss og fører vondskap inn i verda, er slett ikkje uvanlege i kristendom, og for så vidt heller ikkje innan islam. Djevelen ser ein for seg som ein fallen engel, som opptrer som Guds motstandar i den kosmiske kampen mellom godt og vondt.

Eit slikt dualistisk verdsbilete, der Gud er kjelda til alt godt, og djevelen til alt vondt, har lenge vore dominerande i vår vestlege kultur. Dette viser igjen i korleis historier som Ringenes Herre, Star Wars og Harry Potter stadig har stor appell. Det grunnleggjande temaet i desse moderne mytane er nettopp kampen mellom det gode og det vonde, der det vonde personifiserast i karakterar som Sauron, Lord Palpatine og Voldemort; alle karakterar som nærast synest å bestå av pur vondskap.

Innan jødedommen har slike idéar derimot langt på nær vore like dominerande. I antikkens jødedom eksisterte det rett nok førestillingar om ein konkret, personifisert vondskap – noko mellom anna tekstfunna i Qumran attspeglar, og som me kan sjå tendensar til i Det nye testamente. Den strenge monoteismen som vart dominerande innan rabbinsk jødedom, derimot, utelukkar ein slik dualisme mellom Gud og djevel, og Satan forståast her primært som ein metafor for menneskets ibuande tendens til å handle vondt, *yetser hara* (עֵצֶר הָרָע). Mennesket står i ein evig kamp mellom denne vonde impulsen, *yetser hara*, og den gode impulsen, *yetser hatov* (עֵצֶר הַטוֹב), og spørsmålet er kva for ein du vel å la definere deg.

Simul iustus et peccator

Tanken om den gode og vonde impulsen i mennesket liknar på mange vis den lutherske tanken om mennesket som både syndar og rettferdiggjort, *simul iustus et peccator*. Det anerkjenner at mennesket har i seg ein ibuande tendens til å gjere det vonde, men samstundes er rettferdiggjort gjennom Kristus. Og den kristne må stadig forsone seg med å leve midt i denne balansen-gangen, i alle fall i dette livet.

I motsetnad til evangelietekstane i første og andre rekkje, er det ingen ekstern agent, freistar, djevel eller Satan som opptrer i Getsemane-forteljinga. Det finst nok likevel førestillingar om at det *er* djevelen som freistar Jesus i Getsemane – som i Mel Gibsons «Passion of the Christ» frå 2004, der ein djevel-skikkelse oppsøker Jesus medan han bed i hagen. Men sjølv om ei slik kopling kan verke naturleg, særleg om ein koplar saman Getsemane og Eden, Kristus og Adam, fall og forsoning, er det ikkje eksplisitt tekstleg grunnlag for dette.

Det verkar derimot langt meir som om det er Kristi menneskelege natur som står for freistinga. Slik Jesus seier det sjølv når han finn læresveinane sine sovande, og ikkje vakande, slik han hadde bede dei om; «Vak og be at de ikkje må koma i freisting! Ånda er villig, men kjøtet er veikt.» (v. 41). Kanskje meir enn nokon annan stad i evangelia, er Getsemane den staden der Jesu menneskelege natur viser seg tydelegast, i det han kjempar mot vår ibuande, menneskelege tendens til å velje det vonde, mot vår *yetser hara*.

Lat din vilje skje

Den reelle motstandaren, den sanne freistaren, er vår eigen tilbøyelegheit til å velje oss sjølve over nesten vår, over Gud, og over skaparverket. Det er kanskje lettare å skyve skulda over på ein ekstern agent, slik at mennesket berre er ei brikke i eit kosmisk drama mellom Gud og djevel. Men røynda er at det aller meste som er vondt her i verda – det vere seg klimakrise, svolt, fattigdom, krig, menneskehandel, og så vidare, er forårsaka av menneske som set sine egne behov framføre andre.

Fastetida inviterer oss til å reflektere over korleis våre liv heng saman. Korleis våre handlingar – eller mangel derav – påverkar andre menneske, og jorda me bur på. Sjølv om fastetida historisk er knytt til botsøvingar og forsaking, er ikkje desse tinga eit gode i seg sjølv, ei slags øving i kompetetiv gudfryktigheit. Slik profeten Jesaja uttrykker det i Jes 58, 6–7:

Nei, dette er fasta eg har valt:
å løysa urettferdige lenkjer,
sprengja banda i åket,
setja undertrykte fri
og å bryta kvart åk sund,

å dela ditt brød med svoltne
og la hjelpelause og heimlause koma i hus.
Du skal sjå til den nakne og kle han,
du skal ikkje snu ryggen til dine eigne.

Ein fastar ikkje for fasta si skuld, men for at Guds vilje skal råde på jorda, til beste for alle menneske. Og i eit samfunn prega av kraftig overforbruk av alle moglege ressursar, og ei kraftig skeivfordeling av makt og rikdom, er det å øve seg i nøysemd, gjevmilde og måtehald naudsynleg og godt.

Forteljinga om Getsemane er forteljinga om den fullstendige sigeren over *yetser hara*, i det Kristus legg ned sitt liv for alle menneske, som vårt fullkomne førebilete. Som sant menneske deler Kristus våre tilbøyelegheiter til å gjere det vonde, men vel likevel å setje sine eigne behov til sides for at Guds vilje skal råde.

«Ikkje som eg vil, berre som du vil», bed Jesus i evangelieteksta (v. 39). Det er dette som er den sanne fasta, at me bed saman med Jesus, slik me bed kvar einaste gudsteneste i Herrens bøn: Lat viljen din råda på jorda slik som i himmelen. At Guds vilje skal skje på jorda, har konsekvensar for våre liv. I Kristi førebilete er me kalla til å leggje våre eigne behov og ønskjer til sides, til å vere Guds hender og føter på jorda, slik Teresa av Ávila (1515 – 1582) uttrykker det så vakkert i ei bøn:

Herre Kristus,
du har ingen annan kropp på jorda enn våre kroppar,
ingen andre hender enn våre hender,
ingen andre føter enn våre føter.

Det er gjennom våre augo di medkjensle skodar ut over verden.
Det er ved hjelp av våre føter du framleis kan vandra rundt og
gjere det gode.

Det er ved hjelp av våre hender du i dag velsignar menneske.
Velsign våre sjeler og kroppar, slik at vi kan vere til velsigning
for andre.
Amen.

Salmeforslag

Nokre salmar i salmeboka tek opp Getsemane-forteljinga eksplisitt, og kan vere naturlege val. Desse er 134 – Over Kedron Jesus treder, 138 – Du som låg i natti seine og 174 – Den stunda i Getsemane. Til motivet om å be om at Guds vilje må skje, trass freistingar, passar 634 – Den vanskeligste bønne svært godt. Andre nærliggande motiv til teksten og preika finst mellom anna i 737 – Herre, du vandrer forsoningens vei og 738 – Noen må våke i verdens natt. Elles er det mange gode val til gudstenesta under kategorien Fastetida, nummer 108-120.

2. søndag i fastetiden

13. mars 2022

Jes 55,1–7 Søk Herren
2 Kor 6,1–10 Tålmodighet i tjenesten
Luk 13,22–30 Den trange dør

Nå er tiden inne!

Dette er en typisk Lukas-fortelling: Jesus bringer et budskap om Gudsriket der folk fra alle verdens kanter kommer inn, mens de som regner seg som selvsagte, blir utestengt. Derfor utfordres de/ vi som hører: Kjemp NÅ for å komme inn. NÅ er den avgjørende tid!

Kontekst: «Se vi går opp til Jerusalem»

Innledningen til fortellingen plasserer den i den større sammenhengen: «På reisen til Jerusalem dro Jesus fra by til by og fra landsby til landsby og underviste» (13,22). Vi er i reiseberetningen, Jesus på vei til Jerusalem, som Lukas har utvidet fra Markus' ene kapittel (Mark 10) til hele 10 kapitler (Luk 9,51–19,28). På denne reisen der Jesus drar mot Jerusalem samler Lukas fortellinger og formaninger til disiplene (og senere hørere/lesere) om livet i Jesu følge på vei til lidelsen i Jerusalem. Lukas minner leserne underveis på at dette er perspektivet, se 9,51, 13,22, 17,11; 19,28. Dette er mer enn nøytral informasjon. På denne søndagen i fastetiden blir vi minnet om at vi er adressater for denne fortellingen: «Se, vi går opp til Jerusalem». Hva venter Jesus? Hva venter oss?

Lukas som forteller

Innholdet i avsnittet 13,23–30 er Q-stoff og finnes stort sett hos Matteus, men er fordelt på tre forskjellige enkeltord som kan gå inn i ulike sammenhenger (7,12–13; 7,22–23; 8,11–12). Lukas derimot har skapt en sammenhengende fortelling ut av dette, og lager en innledning: «Da var det en som spurte: «Herre, er det få som blir frelst?» I lys av plasseringen, på veien til Jerusalem, er dette et viktig spørsmål. Det er det samme grepet som i kapittel 10, der en lovkyndig spør «hva skal jeg gjøre for å arve evig liv?» (10,25). Der følger Jesus opp diskusjonen med en lignelse og retter til slutt blikket mot spørderen og tilhørerne. Det er noe lignende Lukas gjør i denne fortellingen, når Jesus starter med oppfordringen til tilhørere/ lesere: «Dere må kjempe for å komme inn gjennom den trange døren.»

Det er to motivkretser som ligger under denne fortellingen. Den første er den kjente parenetiske modellen med «de to veier», der en må velge mellom den brede og den smale vei. Denne modellen er velkjent f.eks. fra Qumran (1QS 3:13-4:26) og fra Didache, 1-6, og Matteus bruker den (7:12-13, den brede vei og port i motsetning til den smale vei og port). Lukas, derimot, fokuserer bare på den trange døren, og utfordrer tilhørerne til å kjempe for å komme gjennom den.

Den andre motivkretsen er knyttet til omsnuingen i forhold til dem som regner seg som selvsagte «innsidere», som påberoper seg retten til å høre med. Bildet Lukas bruker er kjent fra lignelser om fest/bryllup, der døren stenges slik at noen blir stående utenfor (jf. Lignelsen om de fem kloke og fem dårlige jomfruer uten olje på lampene (Matt 25,10). Her har Lukas en dobbelthet – det innledes som lignelse: «når husherren ...», men samtidig er det direkte tale «dere blir stående utenfor» (Luk 13,25). De som er stengt ute påberoper seg sitt fellesskap med Jesus (de har spist og drukket med ham) og kjennskap med ham (han har undervist hos dem). Dette er jo faktisk slik Lukas selv har beskrevet disiplenes fellesskap med Jesus! Men de avvises med henvisning til Sal 6,9: *Bort fra meg, alle dere som gjør urett (adikia)*. Her har Lukas endret uttrykket fra Sal 6,9 og Matt 7,23 (*adikia*) til *anomia*, «lovløshet».

Vi får inntrykk av hvordan Lukas bruker *adikia når han snakker* om den urettferdige forvalteren (16,8), og den urettferdige Mammon (16,9), og om den urettferdige dommer som ikke vil gi enken hennes rett (18,6). Det er altså ikke mangel på tro på Jesus som stenger dem ute, men deres urettferdighet overfor mennesker.

Her forbinder Lukas spørsmålet om urettferdigheten med motivet med den store festen hos Gud, som er bildet på frelsen. Det store måltidet, å ligge til bords i Guds rike, med Abraham, Isak, Jakob og profetene er visjonen om frelsen der alle folkeslag skal samles hos Gud på Sion. Her får spørsmålet som startet fortellingen sitt svar. I motsetning til Matteus som bare har «øst og vest» (Matt 8,11), utvider Lukas til også «nord og sør» (Luk 13,29) dvs. alle himmelretninger om dem som skal komme. Dette peker på temaet om misjonen til «jordens ende» (Apg 1,8).

Konklusjonen er den typisk lukanske omsnuingen av først og sist (se 13,30) (se også fortellingen om Den rike mann og Lasarus, 16,23). Her er 2011 oversettelsen svak, den bare konstaterer at dette skjer. 1930 oversettelsen har derimot tatt med «*kai idou*» og har dermed fått med henvendelsen til tilhørere og lesere, om at de må se og ta dette inn over seg: «**Og se**, der er de som er mellom de siste og skal bli de første, og der er de som er mellom de første og skal bli de siste.» Dermed knyttes avslutningen sammen med innledningen i v. 22 om å være klar over hvor Jesus, disiplene, og vi, er.

Å ligge våken om natta

Da jeg ble spurt om å skrive om denne teksten bemerket redaksjonssekretæren: «dette er jo stoff til å ligge våken om nettene for». Det stemmer! I god folkekirketradisjon har «vi» (folkekirkeprester og –teologer) lett for å forkynne et åpent og inkluderende evangelium. Og det er det mye av hos Lukas, som når Jesu første tale er «et godt budskap for fattige» (4,18). Men det følges av konfrontasjonen med tilhørerne i synagogen når Jesus påpeker at Gud hjalp hedninger og ikke israelittene når krisen rammet (4,23–30). I motsetning til Matteus blir saligprisningene hos Lukas fulgt opp av ve-rop mot de rike og

selvtilfredse (6,20–26). Og Marias lovsang er til Gud som løfter opp de lave, men som støter herskere ned fra tronen (1,52).

Det er denne sammenhengen teksten i 13,22–30 går inn i. Det er ikke mulig å trøste seg til en tro på Gud uten å bli konfrontert med spørsmålet om urettferdighet. Eksempelene hos Lukas er ikke spesielt «religiøse synder». De konfronterer oss simpelthen med de mennesker som vi lever sammen med, og som våre liv virker inn på. Vi blir konfrontert med den makten pengene (kapitalen, «mammon») har, og med den urettferdighet som rammer de svakeste (enken). Med eksempler fra hverdagslivet i samtiden peker Lukas ikke bare på individuelle synder, men på det vi vil snakke om som strukturer som er våre – og verdens – ansvar. Den omsnuing som Jesus snakker om, der mennesker fra alle verdens kanter skal komme og få del i Guds rike, er en visjon som utfordrer den urettferdighet vi i den rike del av verden har skapt.

Jeg vet ikke hva vi skal gjøre med denne utfordringen. Men jeg er sikker på at vi ikke kan svare på spørsmålet «er det mange som blir frelst?» uten å ta opp spørsmålet «hva gjør vi med urettferdigheten i våre og verdens liv?» Det betyr at vi ikke kommer utenfor ansvaret for samfunnet og verden, det som kalles politikk. Og det haster, det er Nå det gjelder, vi kan ikke gjemme oss bak status quo. Samtidig er budskapet at det **er** mange som blir frelst: fra alle verdens kanter, de som er regnet som uventede og de siste. Dette er ikke mindre enn en visjon om verdens og menneskehetens fornyelse, når den når målet om rettferdighet og samles i tilbedelse av Gud. Skal vi våge å ta opp så store spørsmål i prekenen?

Mulige salmer

Jeg synes det er et problem at i de aller fleste eldre salmer er synden bare «åndelig». Og det er vanskelig å finne salmer der det konkrete menneskelige liv er tematisert. Derfor har jeg tatt med flere salmer av Svein Ellingsen, som fanger det moderne menneskets livsfølelse, med den sosiale kritikken, selv om den ikke er hovedtema.

117 – Se, vi går opp til Jerusalem

510 – Herre, når din time kommer

615 – Vi bærer mange med oss

676 – Du åpner døren for ditt rikes komme

3. søndag i fastetiden

20. mars 2022

Sak 3,1–5 Satan anklager Josva
2 Kor 12,7–10 En torn i kroppen
Luk 22,28–34 Jeg ba for deg

Denne prekenteksten kommer mellom den store fortellingen om måltidet og alt som har vært tema mens de var samlet der, og den store fortellingen, eller dramaet som begynner med tilfangetagelsen i Getsemane.

Vår tekst er en del av samtalen etter måltidet. En samtale om hvem som er den største, den viktigste, den fremste blant dem alle. Svaret de får snur opp ned på alle vanlige tenkesett om hvem som er den fremste. Og vi kan undres: må vi ha en rangorden oss mennesker imellom?

For å se etter et mulig svar, er det mulig å gå litt tilbake i teksten, til det som disiplene kom fra, nemlig måltidet. Nattverden er tegnet på hva som er svaret på hvilke verdier som skal gjelde, og hvem som er den største. Den settes som bilde på gudsrikets regjeringsmåte. Det er en modell for livet internt i menigheten. Gudsrikets fellesskapsmodell kan også settes som modell for fellesskapene i verden. Vi er utlevert til hverandre og lever i relasjoner med innflytelse på hverandres liv, i alle relasjoner utøves det en eller annen form for makt.

Innledningen til dette siste måltidet som de nettopp hadde vært en del av, var Jesus som tok på seg tjenerens oppgave. Han vasket alles føtter. Når riket overrekkes til disiplene fra Jesus, da er det måltidets fellesskap som skal gjelde.

Jesus overrekker det han kaller *riket* til disiplene. Vi kan si at det er disiplene som skal overta ledelse og ansvar. Dette overdras til disiplene som innsettes ved enden av Jesu liv, som hans etterfølgere. Bordfellesskapet fremholdes som eksempel på fellesskapet. I dette fellesskapet er Jesus den som tjener, og Jesus er den som går i forbønn for sine. Dette skjer i Getsemane etter vår tekst.

Men før vi kommer til Getsemane, er disiplenes fellesskap fortsatt et fellesskap som rommer alle. Det er et fellesskap som rommer han som forråder. Og det er et fellesskap som rommer han som fornekker.

I preteksten møter vi Simon Peter som får i oppgave å styrke sine søsken. Samtidig møter vi forutsigelsen av Peters benektelse. Jesus formaner den som settes først, Peter. Jesus har gått i forbønn for Peter. Og med det sier han til oss at vernet mot misunnelse og maktbegjær er bønn. Til Peter sier Jesus: jeg ba for deg for at din tro ikke skal svikte.

Jesus tar på alvor den tvilen som mennesker kan få. Peter er modig og sårbar. Tro er her å bli holdt fast av Jesus. I form av forbønn. Det kan Peter lære av når han skal lede andre. Peter får i oppgave å styrke sine søsken. Peter og disiplene har fått måltidet som modell for samhandling og posisjoner seg imellom. Det løftet Peter får er ikke å avstå fra oppgaven, men å få en oppgave og fylle den. Når Jesus og Peter møtes etter oppstandelsen, får Peter på nytt bekreftet hva som er hans oppgave. Og Jesus ser på han med tilgivelse for hendelsene der han benektet sin kjennskap til Jesus.

Det kan også være en del av historien å snu det hele, å se på Jesus fra Peters øyne: Simon, Simon, han som utfordres, som benekter, som bekjenner, og hva hører han nå: han får en oppgave, han blir fortalt at det skal bli utfordringer og vanskelig, og han erfarer at han på nytt skal reises opp til sin oppgave og sitt liv.

Det er fellesskapet som blir utfordret i vår tekst. Og svaret ligger i det som har hendt, som skal være med videre. Disiplene blir fortalt at mønsteret for fellesskapet er diakoni. Den tjeneste man

ser ved nattverdbordet forteller om et nytt tegn for felleskap. Gudsriket viser seg på to måter: tilgivelse og tjeneste.

Underveis i måltidet hadde Jesus brutt brødet og delt; han hadde gitt dem vin, delt den med dem. Og dette måltidet som var deres siste sammen, var blitt til det første måltidet av alle de spesielle måltidene de senere skulle feire sammen etter denne kvelden. Måltid som vi fortsatt holder sammen, feirer sammen.

Til samtalen om hvem som er den største: Bordplassering var og er viktig ved store måltider. Noen plasser er tilsynelatende viktigere og bedre enn andre. Og symboliserer hvem som er viktige i et fellesskap. Disiplene hadde hatt en samtale med Jesus om dette underveis i måltidet. Og kanskje ble de ikke så kloke, for han snudde opp ned på det de tenkte var en god orden. Det skal være en modell for livet internt i menigheten. Gudsrikets fellesskapsmodell kan også settes som modell for fellesskapene i verden. For vi er utlevert til hverandre og lever i relasjoner med innflytelse på hverandres liv. I alle relasjoner er vi prisgitt hverandre. Jesus har gitt disiplene det fundamentet de skal leve videre på. Og arbeide videre med.

Salmer

102 – Vi skal se deg, Herre Jesus

159 – Jesu disipler, la oss sammen minnes

163 – No vaskar han føttene deira

117 – Se vi går opp til Jerusalem

Maria budskapsdag

søndag 27. mars 2022

1 Sam 1,21–28 Hanna får Samuel

Apg 16,12–15 Lydia i Filippi

Luk 1,39–45 Maria og Elisabet

Maria Budskapsdag står helt sentralt i kristendommen. Uten Maria hadde ikke Jesus blitt født inn i vår verden som fullt ut menneske og fullt ut Gud. Det er et mysterium som kristne har diskutert til alle tider. I Jesu samtid gikk diskusjonene om hvorvidt han virkelig var Guds sønn. Etter Jesu død og oppstandelse brukte de tidlige kristne over 300 år på å stadfeste paradokset at Jesus var Gud og menneske i ett. Det skjedde på konsilet i Nikea i 325 evt. På konsilet i Efesos over hundre år senere, i 431 evt. – ble de lærde enige om at Maria var Guds mor, en Gudeføderske, fra gr. *Theotokos*. Dette kom frem i diskusjon med nestorianerne som hevdet at Maria bare hadde født Jesus som menneske og ikke som Gud.

I fjor (2021) feiret vi at det var 60 år siden Ingrid Bjerås ble innsatt som Norges første kvinnelige prest. Året før, i 2020, markerte vi at det var 60 år siden p-pillen kom. Kvinner har fått lik rett til utdanning og jobb, og barnehagene har blitt en realitet som har muliggjort dette. Det har skjedd store samfunnsendringer på kort tid og med endringene kommer også nye tilnærminger til Bibelens tekster. Gyrid Gunnes er en prest og teolog som i fjor tok en doktorgrad på ukonvensjonell bruk av hellige rom. For to år siden skrev hun en artikkel i Vårt Land (12.10.20) der hun tok for seg Marias Bebudelse i lys av Metoo-debatten. Metoo-debatten satte høsten 2017 søkelyset på

menn i maktposisjoners misbruk av kvinner. Det ble tatt tak i en normalisert ukultur som også hadde ringvirkninger her i Norge. Gunnes står i en feministisk tradisjon innenfor teologien. I år er det 40 år siden Phyllis Trible skrev *Texts of Terror* som har fått stor innflytelse. Det er planlagt en nytgivelse av *Texts of Terror* denne våren for å markere 40-årsjubileet for boken. I boken viser Trible at det finnes grusomme fortellinger i Bibelen som vitner om en misogyni/kvinneforakt som ikke blir behandlet hverken av bibelforfatterne eller av Jahve, slik han fremstilles i fortellingene om Hagar, Tamar, Jeftas datter og en ikke navngitt kvinne som blir gjengvoldtatt og drept i Dommernes bok kap. 19-20.

Gunnnes står i tradisjonen fra Phyllis Trible og griper fatt i de urovekkende aspektene ved Marias bebudelse. Den «normaliserte» lesningen av bebudelsesteksten fra Lukas-evangeliet som oppfatter den unge Maria som en lydig tjenerinne for Herren, ser Gunnnes i lys av Metoo-debatten. Gunnnes spør seg om kirken har støttet opp om en ukultur der menn i en asymmetrisk maktposisjon har utnyttet yngre kvinner. Den patriarkalske fortolkningen av kvinners rolle som lydige og underdanige tjenerinner for menn, der det å bli gravid i svært unge år blir fremstilt som en glede og gave for kvinner, bør ses på med et kritisk blikk. Ja, Gunnnes foreslår at det ikke bare er enkeltindivider som trenger en Bots- og bønnedag. Det burde også være en slik dag for Kirken. Gunnnes fikk mange kritiske tilbakemeldinger, men også støtteerklæringer for sin artikkel i Vårt Land 12.10.20. (*Artiklene ligger åpent på nettet og kan leses uten abonnement.*)

Kritikken mot Gunnnes var ventet. Den katolske presten Hallvard Thomas Holes innvendte 15.10.20 i Vårt Land: «I motsetning til Gunnnes' tolkning, leser jeg lovsangen som en tillitserklæring til Gud uttrykt av hans fattige tjenerinne, og dermed uttrykker den alle de marginaliseres rop. Ikke nok med det; Gud stiller seg på den fattiges side, og derfor henter kirken her inspirasjon til omsorg for alle utstøtte. Når Gunnnes tolker Marias lovsang som paternalistiske fantasier ser hun bort fra dette og går også glipp av et viktig poeng; at Gud lar seg bevege av menneskets liv.» Andre har også skrevet innlegg og påpekt

at bebudelsen var aseksuell og derfor ikke et overgrep og ikke minst at Gunnes har gått i fellen å tolke sine egne tanker inn i bibelteksten.

Gunnes provoserer ved å stille kritiske spørsmål til selve kjernen i kristendommen: Det at Maria fødte Guds sønn. Men hun gjør noe mer. Feminist-teologer som Gunnes viser oss at det ikke er feministene som er de mest provoserende, men at det er bibeltekstene selv som er krevende. Som prester og teologer stormer vi gjerne til for å forsvare den hellige teksten. Vi har de beste intensjoner og ønsker å bidra til å holde teksten ren. Men trenger vi egentlig det? Tåler ikke bibeltekstene å bli lest med et kritisk blikk? De gjør det, og det er noe befriende ved å tillate seg å stille kritiske spørsmål ved normaliserte lesninger. Det bringer nytt liv til teksten og selv om vi ikke er enige kan vi puste friere.

Mange av bibeltekstene er brutale fordi livet selv er brutalt, som dagens fortelling fra det gamle testamente, om Hanna, som også opplever seg selv som en Herrens tjenerinne, slik Maria gjør. I den greske teksten heter en Herrens tjenerinne: *h doulh kuriou*. *Doulos* kan også bety en slave. Det gir ubehagelige assosiasjoner som det er lov å stille spørsmål ved. Hanna føler at hun skylder Herren noe og gir fra seg sin svært etterlengtede sønn Samuel til tempelet etter at hun er ferdig å amme ham. Livet krever mye av oss og ofte krever vi mest av oss selv. Livet kan også være gavmildt og hjertevarmt, slik Lydia er, som åpnet sitt hjem for Paulus og de kristne i Filippi, som i dagens tekst fra Apostelgjerningene.

Gunnes viser oss at Gud setter den unge tenåringsjenta Maria i en krevende posisjon. Det å bli gravid som tenåring oppleves av mange i vår vestlige verden som en tragedie i vår tid. Unge kvinner skal ha tid til å studere og finne seg en partner. Mange venter til de er over 30 år med å stifte familie, men vi skal ikke så langt tilbake i tid før situasjonen var annerledes.

Generasjonen som er pensjonister i dag, fikk barn i unge år. De levde før kvinnefrigjøringen, p-pillen og barnehager og da var

det normalt å få barn tidlig. Vi kan på den annen side undre oss om kravene til utdanning og karriere ikke er en vel så tøff utfordring som å få barn og stifte familie tidlig i livet.

Tidene endrer seg, og det er bra at Gyrid Gunnes viser oss at bebudelsen er en krevende tekst på lik linje med Abraham som skulle ofre sin sønn Isak. Fortellingen om Abraham og Isak tok tak i en ukultur med å ofre barn. Metoo-bevegelsen bevisstgjør oss hvordan bebudelsen har bidratt til et kvinneideal der kvinner får sin verdi gjennom å være lydige tjenerinner for mann og barn. Det er tanker som absolutt bør tenkes. Ødelegger det for mysteriet at Gud ble menneske? Nei, det gjør ikke det.

Maria var ung, men voksen nok til å argumentere med engelen Gabriel. Hun lurte på hvordan hun kan bli med barn som ikke har vært sammen med noen mann? Gabriel svarer henne ved å fortelle at Den hellige ånd skal komme over henne og at Elisabeth, hennes slektning var blitt med barn, selv om hun egentlig var for gammel. Fordi ingenting er umulig for Gud.

Hallvard Thomas Holes tanker om at Marias lovsang er den fattige tjenerinnens marginaliserte rop er også et viktig perspektiv fordi det gir håp til alle de nødlidende i verden. Hole sitter likevel ikke på fasitsvaret, men gir oss et perspektiv. Vi må alltid vende tilbake til grunnteksten for å lytte til hva den har å si. Maria er selvstendig nok til å ta på seg graviditeten. Hun lurte på hvordan hun skal bli med barn, men sier ingenting om at hun er for ung, fattig eller ressurssvak til å ta seg av et barn. Maria er i en prestefamilie og lytter når engelen Gabriel sier at hun har funnet nåde fra Gud slik kusinen hennes Elisabeth også har, som er gift med presten Sakarja. Maria har mot til å diskutere med engelen Gabriel, hun tar på seg graviditeten og reiser til kusinen Elisabet. Dette tyder på at hun ikke er så marginalisert som Hole gjør henne til.

Maria reiser til Elisabet som møter henne med ordene. «Velsignet er du blant kvinner, og velsignet er frukten i ditt morsliv. Men hvordan kan det skje at min Herres mor kommer

til meg? For da lyden av din hilsen nådde øret mitt, sparket barnet i magen av fryd. Og salig er hun som trodde, for det som Herren har sagt henne, skal gå i oppfyllelse.» Den unge Maria og den eldre Elisabet møter hverandre og gjenkjenner hverandres tro. Døperen Johannes gjenkjenner Jesus allerede da han ligger i magen, skal vi tro Elisabet. Det å tro er en vanskelig øvelse. Josef trodde ikke på sin trolovede Maria og ville skilles fra henne ifølge Matteusevangeliet. En engel måtte komme til ham i drømme for at han skulle tro. Sakarja var prest i tempelet og det var hans tur til å gå inn i det aller helligste rommet i tempelet for å tenne røkelse på alteret. Der møtte han engelen Gabriel som fortalte ham at han og Elisabet skulle få en sønn. Det trodde han ikke på og ble slått med stumhet for sin manglende tro, inntil Johannes ble født.

Da Maria og Josef reiste til Betlehem for å la seg innskrive i manntall og ikke fikk plass i herberget må troen må ha fått seg en knekk. Maria og Josef hadde nok ikke ventet at Guds sønn skulle fødes i en stall. Det trodde i hvert fall ikke de vise menn. Ifølge Matteusevangeliet fulgte Vismennene stjernehimmelen og tenkte seg frem til at Messias måtte være Kong Herodes sønn i Jerusalem. Men Herodes hadde ikke fått noen kongesønn. De skriftlærde fortalte vismennene at Messias skulle bli født i Betlehem. De hadde tatt feil og måtte gi slipp på sin egen rasjonalitet for å følge ledestjernen, helt frem til stallen. Hyrdene fant også frem til stallen etter tips fra englene. I stallen skjer troens mirakel. Der bekrefter Maria og Josef, vismennene og gjeterne for hverandre at tegnene hver og en av dem har fått virkelig er sanne. Guds sønn er født. Slik har alle kristne til alle tider funnet veien til stallen gjennom sin unike reise og sine unike tegn. Der møtes vi og bekrefter hverandres tro.

Gunnes' Metoo-kritikk av bebudelsen rører ikke ved kjernen i mysteriet, slik jeg ser det, fordi mysteriet finner sted i all vår menneskelige brutalitet. Det er brutalt at Maria og Josef ikke fikk plass i herberget, men måtte føde Jesus utenfor i stallen blant dyrene. Det er brutalt at Jesus ble truet på livet etter sin fødsel slik at den lille familien måtte flykte til Egypt. Likevel

har mirakelet skjedd. Marias bebudelsesdag bærer i seg kimen til hele vår verdensomspennende kristne historie i tid og rom. Det er en fortelling som aldri tar slutt. Vi leser, fortolker og forteller hverandre Marias historie igjen og igjen fra alle tenkelige perspektiver, men det evige mysterium at Gud ble menneske befinner seg alltid i sentrum.

Salmer til Maria Budskapsdag

131 – Vi synger med Maria (Inngang)

128 – Gud bur i eit lys

544 – I en kirke midt i byen

612 – Vårt sinn er fylt med glede

280 – Store Gud vi lover deg

4. søndag i fastetiden

3. april 2022

5 Mos 8,2-3 Herren ledet i ørkenen
1.Kor 10,16-17 Vin og brød gir del i Kristus
Joh 6,24-36 Jeg er livets brød

Håp i en smule brød

Fjerde søndag i fastetiden, 3. april 2022, er antakeligvis i mange menigheter aksjonsdagen for Kirkens nødhjelps fasteaksjon. Kirkens nødhjelps nettsider opplyser i tillegg om at det i 2022 markeres 75-årsjubileum for fasteaksjonen under mottoet «Håp i en dråpe vann». Det vil sikkert komme eget materiale til denne gudstjenesten. Kanskje den hos deg blir med deltakelse av konfirmanter om koronasituasjonen tillater det, kanskje noen bruker også i år regnbuebønn-materialet som Kirkens nødhjelp har utarbeidet? Søndagen er der mørkeblå/indigo og har tema «Fellesskap».

I katolsk tradisjon er den fjerde adventssøndagen fra gammelt av en «rosa» søndag, der fastetidens fiolett skal blande seg med påsketidens hvitt. Den har også navnet *Laetare* etter inngangshymnen fra Jes 66, eller den blir kalt Midtfaste.

I 2022 blir den ikke midtveis, men den siste søndagen før Palmesøndag. Maria budskapsdag kommer imellom. Tekstene for dagen viser likevel på en måte bakover til tekstene på fastetidens første søndag og fremover mot påske og de har svimlende mange forbindelser til bibelske og dogmatiske temaer som predikanten er nødt til å finne en vei gjennom når hun allikevel skal skrive en preken med utgangspunkt i søndagens tekster.

«Håp i en smule brød» kunne kanskje vært et utgangspunkt – siden gjennomgangstemaet og den røde tråden som går gjennom er brødet: som manna i ørkenen, som nattverdsbrødet som brytes i menigheten og gjør den til en kropp, som Jesus, som selv betegner seg som brød fra himmelen i evangelieteksten.

Den første lesningen er tatt fra 5. Mosebok, fra innledningstalene til lovtekstene i slutten av Mosebøkene. Disse innledningene inneholder formaninger om å huske hvordan Gud førte Israel inn i ørkenen og advarsler om å ikke finne seg andre guder å tilbe. Blikket bakover i Israelsfolkets historie avslører en slags guddommelig pedagogikk: Gud prøver folket og ydmyker det for å så redde det med manna – brødet som faller fra himmelen. Målet med dette er at folket skal forstå at «mennesket ikke lever av brød alene, men av hvert ord som kommer fra Herrens munn». (Her kan en høre et ekko fra fastetidens første søndag: Jesus siterer akkurat dette verset da han blir fristet av djevelen)

Brevlesningen er et kort sitat fra første Korinterbrev, fra passasjen som omhandler problematikken rundt offerkjøtt og herremåltidet. Dette strevde den mangfoldige menigheten i Korint med – også her finnes det en advarsel om avgudsdyrkelse ved å blande riter med hverandre. Det er også en interessant detalj at det antakeligvis var rike kristne i Korint som stilte sine hus til disposisjon for feiringene av herremåltid, der alle fikk delta, også de fattige, både de med jødisk og de med hellenistisk bakgrunn. Dette fellesskapet og dets samhold trenger å bli styrket og ifølge Paulus begrunnes det gjennom selve måltidet: velsignelsens beger og brødet som brytes gir del i Kristi kropp. Og slik som det er ett brød er også fellesskapet én kropp.

Evangelieteksten fra Johannes´ 6. kapittel inneholder tolkninger og refleksjoner som følger av brødunderet, Johannesevangeliets fjerde tegn (kapittel 6,1-15). Jesus har stått frem med sine første tegn, undre og taler, og har fått både følgere og forfølgere. Han oppholder seg med disiplene ved Gennesaretsjøen og folket følger etter ham fordi han har helbredet syke (6,1). *Påskén, jødernes høytid, var nær* (6,4). Jesus ser at en stor folkemengde kommer (og her brukes det greske ordet *ochlos*, som betyr «folkehop» og

ikke det mer nøytrale *ethnos*) og at menneskene er sultne. Som i de synoptiske evangeliene ansvarliggjør Jesus disiplene og spør Filip «*Hvor skal vi kjøpe brød så disse kan få noe å spise?*» (6,6). Leseren blir samtidig informert om at dette er en prøve – Jesus vet hva han skal gjøre! Og med hjelp av Andreas og en gutts fem stusselige byggbrød (bygg var de fattiges korn, hvete de rikes) metter Jesus de fem tusen menn som har samlet seg på denne sletten, *der det var mye gress* (6,10). «*og etter måltidet fylte de tolv kurver med stykker som var blitt igjen*» (6,13).

Det følgende avsnittet er et slags innskudd (16-21) der det fortelles om at Jesus gikk på vannet og dagen etter er både Jesus og disiplene på andre siden av sjøen. Folket begynner å lete etter dem. Folket har nemlig sett «*profeten som skal komme til verden*» (6,14) i Jesus, en slags ny Moses. De ønsker å gjøre ham til konge (6,15). Det er her evangelielesningen setter inn. Jesus avviser dem med å si at de ikke leter etter ham fordi de har sett underet som et tegn på hvem han egentlig er, men fordi de har blitt mette. Men målet med Jesu tegn var heller å vekke lengsel og tro i dem på hvem han er: den som Gud var sendt i verden for å åpenbare seg selv og for å gi evig liv. Jesus avviser parallellen mellom seg selv og Moses og gjør dem oppmerksom på at det ikke er Moses, men Gud (min Far) som ga Manna i ørkenen og identifiserer seg selv med brødet: «*Jeg er livets brød. Den som kommer til meg skal ikke hunge og den som tror på meg, skal aldri tørste*» (6,35). Jesus er altså ikke lederen som skal lede folket i en ny befrielse og gi dem mat, men han er næringen selv, som ikke bare gir liv, men evig liv til det fellesskapet som tror. Men teksten ender med en middels nedtur: «*Enda dere har sett meg, tror dere ikke*» (6,36).

Fra disse tekstene er det kort vei til en preken om nattverd. Men den typen prekenen som opptrer som «bordtale» med varme og postulerende ord om natteverdens sakrament kan, synes jeg, være litt vanskelig å forholde seg til. Selv om nattverddeltagelsen i Den norske kirke sånn sett er økende, er det fortsatt på en måte det mer ekskluderende sakramentet – det er for de døpte, de spesielt interesserte, de øvde, de troende. Noen ganger tror jeg mange av oss presters begeistring for nattverden ikke er så lett å forstå for

de som sitter i kirkebenkene. Selve nattverdsfeiringen i seg selv er også et tegn som ikke er så lett å se betydningen av. Kjeksen. Det lille begeret. Hva evner vi å formidle med ord av den helligheten som vi kanskje selv blir berørt av når vi deler ut eller tar imot nattverd? Hvordan kan en bli inkludert og kan øve opp det blikket som ser dybden og skjønnheten i kalken og brødsbrytelsen? Er det katekese som skal til? Eller flere fellesskapsmåltider?

Det går også en tråd gjennom alle tre tekstene for dagen som handler om det materielle, om økonomi, om nød og sult og ressurser. For dem som mangler noe, for dem som er sultne, er det av avgjørende betydning å bli mett. Og de som eventuelt nå måttet ha opplevd de siste to årene som en slags ørkenvandring – materiell eller sosial – vil muligens føle et stikk når den gammeltestamentlige teksten beskriver Guds pedagogikk med Israel i ørkenen som et lærestykke i ydmykhet og lydhørhet overfor Guds ord? Og er det egentlig så forkastelig å komme tilbake fordi man har blitt mett?

Kjell Nordstokke skriver i «*Tegn. Fortolkninger til tegnfortellingene i Johannesevangeliet*» (Verbum, 2013) at Jesu brødunder viser ut over seg selv som næring av en annen rang. Brødet konstituerer fellesskapet med Jesus, og også fellesskapet de troende har med hverandre, slik slutten av det 6. kapittelet etter teksten vår tolker det (kanskje en redaksjon i ettertid, dette?): «Den som spiser min kropp og drikker mitt blod blir i meg og jeg i ham.» Den Jesus som mettet folkemengden er den samme som møter de troende i nattverdsmåltidet. Her er det ikke maktovertredelse og økonomiske kalkyler som i verden ellers, men det er guddommelig gjestfrihet, som peker bakover til mannaunderet i ørkenen og fremover til plassen ved bordet i Herremåltidet.

Peter Halldorf har skrevet en liten bok med fastemeditasjoner: *Inn i mysteriet* (Verbum, 2020). Der har den fjerde søndagen i fastetiden overskriften «Sulten». Faste handler om mindre, istedenfor mer. På vandringen fra askeonsdag kjenner vi nå sulten, mener han. I skapelsen gir Gud mennesket hele verden som mat. Maten vi spiser gjør oss i stand til å puste, tenke og

takke, men det forgjengelige kan ikke tilfredsstille oss. Vi lever ikke av brød alene. I syndefallet står menneskets ønske om å spise i sentrum, og verden mister sin gjennomskinnelighet. Synden gjør at mennesket mister sin evne til å se Guds fingeravtrykk i skaperverket og et eukaristisk liv i takksigelse. Halldorf advarer mot å redusere dette til et spørsmål om fromme øvelser i templer og kirker. Hele skaperverket er råmateriale for sakramentene – alt er en del av vårt fellesskap med Gud. Vi kan smake Gud i alle ting, sier han (s. 65).

Vi kan smake Gud også i en kjeks og litt avalkoholisert vin. En Gud som gir seg selv – fra krybben til korset – helt inn i våre kroppar. Mellom tennene, i magen og mellom hendene i et fellesskap som bryter brødet. Kanskje det i et slikt fellesskap kan bli tolv kurver til overs av en smule brød, som igjen kan deles ut til verdens fattige som både mangler vann og mat?

Slik vi ber i en av nattverdens takkebønner:

Vi takker deg, visdommens Gud, for ditt måltids dype hemmelighet: Brødet vi har brutt, er ett. Din Sønn har gitt sitt liv for én verden og én menneskehet. Vi ber deg: Hjelp oss å høre det rop du har hørt, å se den nød du har sett, og å elske vår neste som oss selv.

Salmeidéer

619 – Eat that bread, drink that cup

205 – Kornet har sin vila

159 – Jesu disipler la oss sammen minnes

608 – Når vi deler det brød som du oss gir

713 – Intet er vårt, alt er ditt

719 – Brød for verden lot du vokse

Palmesøndag

10. april 2022

Sak 9,9-10 Fredskongen på Sion
Fil 2,5-11 Navnet over alle navn
Joh 12,1-13 Salving og inntog

Duft av hengiven tro og den Guddommelige maktens paradoksale uttrykk

*Se din konge kommer til deg,
Rettferdig og rik på seier,
Fattig er han og rir på et esel,
På en eselfole. (Sak 9,9b)*

Roller

Søndagens pretekst kretser om Marias salving av Jesu føtter. Handlingen er en forberedelse til hans nært forestående død og begravelse. Jesus lar det ikke være tvil om meningen i hennes handling: «Hun har spart salven til den dagen jeg skal graves». Salvingen gir et gufs av det forferdelige som kommer til å skje og bekrefter den uunngåelige logikken i fortellingsoppbygningen til Johannes. Historien avslutter første hoveddel av evangeliet sammen med det påfølgende inntoget i Jerusalem, Jesu tale om sin død og ordene om tro og vantro som skal skape splid mellom mennesker.

Rollene i fortellingen tildeles de tre i familien fra Betania: Lazarus, som alltid taus, men tilstedeværende, som et personifisert håp om vår alles oppstandelse; Marta, som varter opp og tjener; og Maria, den tillitsfulle som fyller troens innhold med dyre dufter. Maria er uvitende om at hennes handling

symboliserer total hengivelse og tro. Hun «sløser», ifølge Judas Iskariot, og kanskje også oss, når hun smører føttene til Jesus, det laveste på kroppen, inn med den ekstravagante, vanvittig dyre nardussalven. Litt uventet gir Jesus henne rett og berømmer hennes hengivenhet.

Familien blir i denne fortellingen supplert av Judas Iskariot, som fyller rollen som dobbeltmoralisk tyv og negativt speilbilde for Jesu skryt av Marias handlinger. Rollene til de tre i familien er spennende å utforske. Selv om Lasarus og Marta ikke utdypes så mye i denne teksten brukes de aktivt gjennom evangeliet for å fremheve teologiske poenger. Og de peker sammen med Maria naturligvis videre mot fortellingens kjerne: Jesus. Judas fremstilles som endimensjonal antagonist, til nød som et talerør for «massene». Jesus og Maria derimot, er sentrale i fremdriften av fortellingen her.

Forut for vår perikope (kap. 11), hører vi om Jesus som vekker opp Lasarus fra de døde, og skjønner at det er satt i gang konkrete planer for å drepe Jesus (og Lasarus).

Vår evangelietekst avsluttes med hyllingsropene fra menneskemengden som går ut for å møte Jesus. Eselet blir vi snytt for i evangelieteksten denne søndagen, men vi får det heldigvis med oss i Sakarja-teksten. Poenget med kongehyllingen av en fattig som rider på et esel kommer også godt fram i teksten fra brevet til filipperne, særlig i v. 6-8.

Kontekstuellet evangelium?

Det er et grunnleggende poeng i Johannesevangeliet å fremheve korset som symbol på Jesu herliggjørelse. I den blir Guds tilstedeværelse i verden synliggjort for de som tror. Og her er vår tekst og de påfølgende tekstene i kap. 12 sentrale i oppbyggingen frem mot klimakset i påskefortellingen.

Johannesevangeliet er skrevet inn i en historisk kontekst hvor det var viktig å definere identiteten til et lite religiøst fellesskap i krise. Kontrasteringene mellom et «oss» og «dem» (Les: «jødene» og/eller «de skriftlærde») er velkjent og problematisk.

Samtidig er teksten også full av virkemidler for å gjøre historien relevant og aktuell i sin aktuelle samtid. Johannes makter å gi teksten dybde og perspektiv som selv i dag oppleves som relevant og utfordrende. Jesu kjennskap til det som skal skje nesten fremstår som fatalistisk. Samtidig skaper dette mening for ekstravagansen i nardussalven og gys av ubehag i hyllesten i inntoget til Jerusalem. Så fort kan bildet endre seg: Fra hyllest til rop om korsfestelse!

På hvilken måte belyser våre egne erfaringer både teksten og den arv som ligger i teksten?

Maktpolitiske analyser

Palmesøndag er takknemlig full av bilder og ord som frister til maktanalyser og kontrastfylte gudsbilder. Teksten har flere komponenter som inngir til et oppblåst, mannlig selvilde: En kvinne som varter opp og en som ligger ved Jesu føtter og smører ham inn med velduftende salver *med sitt eget hår(!)*, og menneskemasser som roper ut sin hyllest. I en moderne kontekst kan det høres ut som groupies og massehysteri i en og samme beretning!

I romersk tid kjenner vi beretningene om slaven som, på oppdrag fra senatet, skulle sørge for å holde egoet til seierrike hærførere på bakken under triumftoget gjennom Roma. Slaven holdt seierskransen over hodet hans samtidig som han eller hun hvisket ordene «memento mori» («Jeg minner om at du skal dø») inn i øret på helten. Selv etter store seire skulle ingen tro de var guder. I Johannesberetningen er det Jesus selv som fyller rollen som slaven. Han er den som minner de rundt ham om paradoksene i det som innleder den støyende «stille uke»: her er tegn på fattigdom, pinsler, ydmykelser og død bekreftelser på kongemakt, frelse, evig liv og herliggjørelse, og vice versa. Det Gudsrike som skisseres passer ikke inn i tradisjonelle forestillinger. Ytterlighetene synes å være det som kan beskrive Jesu formål: herlighet og guddommakt bekreftes av bilder på fattigdom og avmakt. Et balansepunkt oppnås et sted på midten, Jesus inntar en posisjon «midt imellom» som vanskelig lar seg definere i vårt menneskelige univers.

Morgenbladet kåret i sitt første nummer i 2022 (7. – 13. januar) årets verste statsleder. Vinneren for 2021 ble Etiopias statsminister Abiy Ahmed. Han hadde hard konkurranse av mange menn. Med fellestrekk som er skremmende og frastøtende, både maktpolitisk (helt opplagt) og menneskelig (tilsynelatende) gjennom utvist manglende empati, selvrefleksjon og selvkritikk, vilje til å arbeide for medmenneskers beste, hensyn til utsatte grupper og minoriteter, vilje til å ta til seg og formidle nyanser og kunnskap, osv. Mennene på nominasjonslisten for 2021 het Aleksandr Lukasjenko, Narendra Modi, Jair Bolsonaro, Michel Aoun, Bashar al-Assad, Xi Jinping, Kim Jong-un, Vladimir Putin, Boris Johnson, Recep Erdogan, Salman bin Abdulaziz Al Saud, samt flere. Det ville vært interessant å planlegge hvordan pastoral veiledning og omsorg skulle artet seg for disse mennene. Kanskje det ville vært på tide å trekke frem boten som et sakrament igjen, slik Luther holdt på å gjøre?

Det er ikke mange gjennom historien som klarer å forstå når det er på tide å trekke seg tilbake fra en maktposisjon. Amerikanerne feirer demokratiet 4. juli (1776), men burde kanskje egentlig feire 4. mars (1797) som den endelige bekreftelsen på at en svært tidlig utgave av demokratiet fungerte. Da ble John Adams sverget inn som George Washingtons etterfølger. Washington hadde nektet å gå inn i en tredje periode som president. Historisk sett representerer det at uselviske handlinger som setter fellesskapet først er mulig, men som versting-listen ovenfor antyder, er det ingen selvfølge i dag.

Gjennom palmesøndagsfortellingen om salvingen av Jesu føtter og inntoget i Jerusalem, maktens høyborg, blir vi vist et alternativ til det verdens små og stakkarslige menn med makt representerer. Men versting-listen kan lett bli en hvilepute for å unngå å ta vårt eget ansvar for å analysere makt i vår egen hverdag og nærhet på alvor. Filipperteksten kan faktisk leses som en direkte oppfordring til å drive selvransakelse og maktkritikk. Det er ikke «bare» en snill tekst om fromhet. Teksten er en beinhard oppfordring til å ta ansvar: «La samme sinnelag være i dere som også var i Kristus Jesus!», og å gi avkall på våre egne ambisjoner og selvhevdelse: «men ga avkall på sitt eget, tok på seg tjenerskikkelse». Og her

er vi ved det punkt som kanskje gir balanse i den noe sprikende beskrivelsen Jesus gir av Guds herredømme: fattigdom, pinsler, ydmykelser og død satt i sammenheng med kongevelde, frelse, evig liv og herliggjørelse. Forvaltes ikke makt til tjeneste for vår neste, « en av disse mine minste» (Matt 25,40), da blir den korrupt og ødeleggende.

Også håndteringen av pandemien må plasseres inn i et spørsmål om makt og bestemmelse. Store uenigheter om hvordan den best håndteres har vi sett i verden de siste to årene, og med tiltagende intensitet i Norge den siste tiden. Og selv om de fleste anerkjenner at alle har de beste intensjoner, endrer det ikke på det faktum at makt til å bestemme hvordan pandemien håndteres får langtreckende følger for mange mennesker. Hvordan virker det inn på vår forkynnelse på palmesøndag 2022?

Jesus, med alt hva han sier om Gudsriket, er selvfølgelig et naturlig dreiningspunkt for vår forkynnelse. Kanskje like vanskelig er den absolutte hengivelse, også økonomisk gjennom kjøpet av den vanvittig dyre nardussalven, som Maria representerer. Kan vi etterleve den? Kan vi kaste oss ut i en tillitsfull hengivelse til Guds frelsesplan og nåde? Bærer troen oss?

Den Guddommelige maktens paradoksale uttrykk, balanserende mellom ytterpunktene, kan i møte med verstingene kanskje være vårt ankerfeste av fornuft midt i verdens galskap. Se alltid til min neste som en målestokk for mine handlinger. For min forvaltning av makt. Da gir duften av nardussalve mening på så mange nivåer.

Salmeforslag

149 – Hosianna! Syng for Jesus

9 – Rydd vei for Herrens komme

147 – Sjå, Jerusalem, sjå din konge kjem

419 – Med Jesus vil eg fara

603 – Ditt dyre minne, Jesus kjær

152 – Høye seiersrop stiger på ny

Skjærtorsdag

14. april 2022

Salme 116,1–14 Herren kom meg til hjelp
1 Kor 11,23–26 Herrens måltid
Joh 13,1–17 Jesus vasker disiplenes føtter

*Jag vill känna din kropp emot min.
Höra pulsen slå.
Din mun tätt emot min, hjärtat snabbar på.
Jag ser på dej och du ser på mej,
och jag säger «Ja, ja, jag vill ha dej!»
Jag vill känna din kropp emot min.
När vi två blir en.
(Gyllene Tider: När vi två blir en.)*

Skjærtorsdag er kanskje den mest intime dagen i kirkeåret, til tross for sprengkraften i Jesu fødsel, død og oppstandelse. I Herrens avskjedsmåltid, hans formaninger og tjenende fotvask, forenes igjen tro og fellesskap med handling. Vi gjenkjenner dette i dagens tekstutvalg med de grunnleggende menneskelige behovene for ernæring og omsorg. Nattverdens fødsel er slutten på fellesskapet med Jesus slik disiplene kjente det, og starten på et nytt fellesskap med ham for resten av vår tid på jorden. Mens de ennå er samlet, etablerer han enhetens sakrament. Dette tar form gjennom måltidsfellesskapet som gjenskaper det jødiske påskemåltidets identitet- og gruppetilhørighet gjennom å minnes hvem man er og hva Gud har gjort og gjør for oss. Skjærtorsdag skrives Jesus nok en gang inn i historien som den nye Moses, vår leder til det lovede land. Han skal bli det nye påskelammet, gjennom et syndens offer én gang for alle, og som døråpner til det

evige liv. Forsoningen starter ikke med offer, men med kjærlighet. Agapemåltidet som tok form i tidlig jødisk-kristen praksis er verdt å hentes frem igjen. Å bringe til bords det vi har og dele det, gir tilhørighet og medvirkning. Spisingen synliggjør våre felles, grunnleggende behov.

Renselsen som skjer denne kvelden, forbereder oss på møtet med Gud. Vi har nå hatt en 38 dagers lang bots- og fastetid til å la oss forberede i askens kors på våre panner, som de dødelige kroppene vi er. Legg merke til at ingen av de tolv nektes å sitte til bords eller blir avvist til fotvasking. Også han som senere skal forråde er ønsket og elsket fullt ut i Jesu forvandlende kjærlighet som overgår all menneskelig forstand. Denne torsdagen er plassert i fastetidens ende i den stille uke, som første dag av påskens hellige triduum. Det er en avskjed og en ny start samtidig.

Mens jeg satt og arbeidet med denne teksten kunne jeg ikke få sangen «När vi två blir én» ut av hodet, og jeg forsto at jeg ikke kunne utelate den fra tekstgjennomgangen. Den svenske popgruppa Gyllene Tider hadde sin storhetstid på 80-tallet da jeg var ungdom, og jeg hadde en stor plakate av dem på veggen bak senga. Du forstår sikkert hvor dette går? På kvelden før jeg gikk til sengs kunne jeg stå nært plakaten og legge mine lepper mot vokalistens lepper for et langt kyss. Ungdomsforelskelsen var stormende og kroppens fysiske begjær nyoppdaget. Å bli ett med ham, selv i papirform, var et klimaks. Minnet aktiveres hver gang jeg hører sangen, selv flere tiår senere. Som en troende kristen som over en lengre periode av livet ikke bekjente meg til kristendommen, har jeg fått oppleve å ta innover meg sakramentene på en ny måte etter jeg ble teolog. Nattverd var noe jeg fikk oppleve for første gang på konfirmasjonsdagen min. Det var høytidelig og skummelt med kneling i alterringen. Dette var for spesielt interesserte. I dag har nattverden/eukaristien/kommunionen en ganske annen plass i mitt liv. Det å få bli en del av Jesu kropp og blod gjennom et felleskapets måltid oppleves ikke bare rensende og vakkert, men som en av de største gavene jeg som menneske noen gang kan ta fysisk del i. Der leppene på plakaten ble møtt med kaldt papir og drømmer som aldri førte frem, gir nattverden et reelt nærvær hver gang. Faktisk er jeg

blant de prestene som syns Luthers konsubstansiasjonslære har en underlig avgrensning. Vi klarer ikke å kaste begerets rester i vasken etter gudstjenesten er over, men drikker den opp eller resirkulerer den i vigslet jord. De konsekrerte nattverdselementene bør alltid behandles med den ytterste respekt.

Salme 116,1-14

Salmen tilhører sjangeren takkesalme, og tilhører den store lovsangen knyttet til påsken i en rekke av salmene 113-118. Den kan ha bli blitt brukt som avslutning av måltidet. Salmen er en takksigelse for helbredelse, og er skrevet som en antologi som siterer fra andre salmer. Gud har svart salmistens rop om hjelp i fortiden, og nå ber han om hjelp på nytt. I vers 3 er begrepet *Sheol* oversatt med dødsriket, men ordet for de dodes oppholdssted kan også forstås som et tomrom, en ødemark eller en underverden. Bildet er et vanlig symbol for problemer og alvorlig sykdom. Vers 5 understreker Guds attributter som brukes i Eksodus, nådig, rettferdig og barmhjertig. Slik peker GT-teksten også mot Jesu inkludering av de tolv i sin avskjedsstund med de han elsket til det siste (også forstått som ytterste), til tross for kjennskapen til Judas kommende svik.

1 Kor 11,23-26

Her kommer nattverden inn i epistelteksten, siden evangelie-teksten i tredje rekke omhandler fotvasken og ikke nattverden. Paulus' første brev til Korinterne tilhører Bibelens Corpus Paulinum, han regnes som den første kristne forfatter og skriftene hans som de eldste skriftene i Det nye testamentet. I sine formaninger til menigheten i Korint om å følge anbefalt struktur og teologi utlegger han de rituelle handlingene. 1. Korinterbrev er ifølge tekstforskning det mest siterte brevet i kristendommen frem til det fjerde århundre. Denne tekstbiten som også kalles innstiftelsesordene messes i hver gudstjeneste over hele jorden, døgnet rundt, og står uforandret gjennom to tusen år. Bare Fadervår og velsignelsen er like hyppig i bruk i kristen liturgisk praksis. Eukaristien er gitt fellesskapet og skal forvaltes av kirkens presteskap. Den katolske kirkes prester samles skjærtorsdag til en egen oljevigselsmesse hvor prestene også blir bedt om å

gjenta sine ordinasjonsløfter. Apostlenes oppdrag ble kirkens. Som kirke former vi nestekjærlighetens fellesskap og bringer Jesus Kristus ut til verdens folk for frelse. Evangeliets forkynnelse og sakramentenes forvaltning formidles gjennom prestenes kall og tjeneste. I en folkekirke med stort diakonalt og sosialt engasjement kan det være lett å glemme prestenes unike oppdrag. Det alminnelige prestedømme gir fellesskapet del i et religiøst ansvar, men kirkens sakramenter og pastorale omsorg skal ennå i hovedsak forvaltes av ordinerte prester. Det grunnleggende takknemlige og tjenende aspekt er en rød tråd fra de to første tekststykkene som videreføres i et crescendo til dagens evangelie-tekst.

Joh 13,1-17

Jesus gir sine følgesvenner nå det ytterste bevis på sin kjærlighet. Har du fått føttene dine vasket? Vasket noens føtter? Mange opplever føttene som et svært privat område av kroppen, og i vårt kalde nord går vi ofte kledd i sokker og sko. Istedenfor skitne tær og sølete sandaler får vi tåfis og sokkelo mellom tærne. De årene jeg jobbet som kroppsterapeut var det få ganger folk ikke unnskyldte seg da de kledde av seg og la seg på benken. Det var da sokkene gikk av at de beklaget for lukt eller at de ikke kom rett fra dusjen. Andre beklaget at deres tær eller føtter var «stygge». Vi som er vant til å jobbe med menneskers kropp tenker ikke på dette. De aller fleste lukter ikke ubehagelig. Disse erfaringene har jeg med meg når jeg leser Johannes' tekst om Jesus som insisterer på å vaske disiplenes føtter. Ikke bare er føttene intime, men å vaske føtter var en tjeners oppgave. I vår tid og kultur kan vi ikke relatere til tjenere og slaver på samme måte som i bibelsk tid, men noe vi nordmenn kjenner godt er ønsket om å klare oss selv og ikke være til bry for andre. Å bli vasket eller tjent av andre kan være utfordrende.

Det tjenestegjørende aspektet forsterkes i Johannesteksten som er den eneste evangelisten som forteller om fotvaskingen. Det er ingen oppgave som er ydmykende for Guds tjener og hans verdi ligger ikke i samfunnets rangering av ham. Jesus kom for å lære oss en radikal måte å leve på, rense verdens synd og overvinne døden og verdens ondskap. Hans forkynnelse er ikke bare ord,

men alltid handling. Helbredelse, invitasjoner, inkludering i fellesskap og nå fotvask. Det rituelle renselsbadet *mikveh* var praksisen for å bli sjelelig ren før bønn, mens Jesus nå viser oss at den virkelige renselsen bare kan komme fra ham og tjeneste for vår neste. Som de østkirkelige uttrykker tydeligere enn oss er målet å bli som Kristus for vår helliggjørelse, der i søken etter Kristus kommer Gud oss i møte og der – det er da det skjer, når vi två blir én.

Salmeforslag

163 – Nå vaskar han føtene deira

453 – Gaaltije mij galka (Här en källa rinner)

154 – Sion, pris din saliggjører

117 – Se, vi går opp til Jerusalem

345 – Å, kor djup er Herrens nåde

153 – Til Lammets måltid får vi gå

Langfredag

15. april 2022

Joh 18,1-19,42 Lidelsesberetningen

Konge er du visst

Det er en så lang og innholdsrik tekst at mange prester vil velge å utelate prekenen eller bare legge til noen få ord, i forventningen om at gudstjenestens helhet, med liturgi, salmer og musikk, vil gi mer enn nok mening. Da betyr det mye at teksten blir fremført på en god måte, slik at ordene vibrerer videre når teksten er lest. Det er derfor litt paradoksalt å skrive en tekstgjennomgåelse som forberedelse til en preken som kanskje ikke skal holdes eller bare innskrenker seg til ett punkt. Men – preken eller ikke preken – tekstarbeid er faktisk en del av prestens oppgave. Og ingen steder er vel teologisk ettertanke viktigere enn i påsken.

Johannes-perspektiver

Langfredagen er ikke stedet for å brette ut det særegne ved Johannesevangeliet i prekenen, men det kan med fordel ligge i bakgrunnen for prestens tekstarbeid for en så innholdsrik fortelling.

For det første er det hos Johannes guddommen selv som en liten stund «slo opp sitt telt» (*eskenosen*) i verden (Joh 1,14). Johannesprologens Logos var ikke bare *hos* Gud i begynnelsen, men *var* Gud selv. Det evige Logos som utgikk fra Gud som guddommens første ord, Guds «Bli lys», skinte i mørket. Det er ikke uten grunn at noen har misforstått Johannesevangeliet som en gnostisk tekst, for det er mye som inviterer til å se Jesus

som en budbærer som stiger ned i en fremmed verden og vender tilbake igjen til sin guddommelige verden når budskapet er levert. Heldigvis markerer hele evangeliet tydelig at den evige ble kjøtt og blod og involverte seg i verden. Det som var i opphavet, manifesterte seg som konkret virkelighet, slik at øyne så og hender kunne røre ved det (1 Joh 1,1–3). De som hadde øyne å se med, så lysglansen der han gikk gjennom verden og gjorde skaperens gjerninger. Gud – «min far» – arbeider inntil nå, sa Jesus, også jeg arbeider (Joh 5,17). Guds arbeid er å skape. Hos Johannes er Jesus skaperen selv som går gjennom verden.

For det andre, det samlende hovedordet som binder prologen sammen med resten av evangeliet og ikke minst avslutningen av Jesu liv på langfredagen, var vitnesbyrdet. Jesus er Guds budbærer som er steget ned for å vitne om sannheten. En titt på den greske konkordansen viser at ord som *martyrein* og *martyria* bare så vidt er nevnt i de andre evangeliene, mens de i Johannesevangeliet og -brevene er med på å definere Jesu oppgave. Som vitne om sannheten skal Kristus åpne folks øyne så de kan se og finne veien tilbake til Faderen. For første gang kan mennesker se den Gud som ingen har sett, for den «enbårne, som er Gud» har vist hvem han er (1,18). Hele Jesu virksomhet består av tegn som vitner om at budskapet er sant: Moses vitner om ham, Skriften vitner, hans gjerninger vitner, underne vitner, talsmannen (Ånden) vitner, hans ord er vitnesbyrd. Men folk må være av sannheten for å forstå.

For det tredje utspiller hele evangeliet seg i spenningen mellom høyhet og lavhet. Hele evangeliet preges av denne paradoksale sammenhengen mellom lysglans og mørke, herlighet og fornedrelse, de som så og de som ikke så. Folk er blinde og ser ikke den guddommelige lysglansen, men den som er av sannheten – vi – ser hans herlighet. Folk vil gjøre ham til konge, men han trekker seg unna. Han *er* konge, anklages og dømmes som jødernes konge, men hans kongemakt er helt annerledes – «er ikke herfra» eller «ikke av denne verden», som det het før. Det betyr ikke at han er konge i en fjern himmelsk verden, men at hans makt bryter med alle tradisjonelle begreper om makt: tjenende, betingelsesløs, selvhengivende i sitt nærvær.

For det fjerde bør vi være bevisst den potensielle anti-jødiske lesningen som Johannesevangeliet kan tolkes inn i. Evangeliet ble skrevet så lang tid siden Jesus-hendelsen at jødene omtales en bloc som Jesu motstandere. Jesus og disiplene var jøder, men i den lange tiden som var gått, hadde det skjedd et skille mellom jøder og kristne, noen steder var kristne blitt utstøtt av synagogene, og «jødene» ble oppfattet som de som hadde forkastet Jesus. Det blir særlig tydelig hos Johannes der det er hedningen og keiserens mann Pilatus som hele tiden forsøker å forsvare Jesus, mens «jødene» med deres ledere tvinger frem dødsdom og korsfestelse. Denne tendensen er dessverre blitt forsterket gjennom kirkehistorie, og vi må være vare for de uttrykkene vi bruker.

Som predikant tenker jeg at man må innskrenke seg til ett hovedelement i den dramatiske fortellingen. Her er noen mulige innfallsporter.

Det guddommelige nærvær

Et av Johannesevangeliets karakteristiske uttrykk for Jesu guddommelighet er den gjentatte bruken av ordene *ego eimi*, «Jeg er»: *Jeg er* den som snakker med deg (Joh 4,26), *Jeg er* livets brød, *Jeg er* den gode hyrde, *Jeg er* døren, *Jeg er* veien, sannheten og livet, *Jeg er* oppstandelsen og livet, *Jeg er* det sanne vintre osv. Det er en tydelig referanse til Guds selvpresentasjon i beretningen om Moses og den brennende busken. Der fortelles det at Gud har hørt og sett nøden til sitt folk og er steget ned for å redde dem, og Moses skal være hans budbærer. «Hvem er du?» spør Moses. Han må ha et navn så han kan fortelle hvem som sender ham, og får til svar at det er «*Jeg er*» som sender ham (2 Mos 3,1–15). Hos Johannes er det guddommen selv, «Jeg er» (JHVF), som viser seg i verden.

Dette markeres tydelig i begynnelsen av dagens tekst der vaktstyrken leter etter Jesus fra Nasaret. *Ego eimi*, svarer Jesus. «Det er jeg.» Og det gjentas en gang til: «Jeg har sagt dere at det er jeg, *ego eimi*». Ordene er så sterke at de tumler bakover og faller til jorden (18,7–8). Men det er en guddommelighet som avstår fra makt og bæres av omsorg. La disse andre gå, ber Jesus og befaler Peter å stikke sverdet i skjeden. Guds vei er annerledes.

Det som for øvrig preger hele resten av beretningen er at Jesus på en merkelig måte ser ut til å ha regien. Han vet hva som skal komme. Han vet hvilken fornedrelse som venter ham og går skjebnen rolig i møte. «Sannhet er hans makt», som det heter i Gustav Jensens «Konge er du visst!», salmen som på en fin måte samler poenget i samtalen med Pilatus. Jesu eneste våpen er sannhetsordet.

Keiser og galileer

Jeg har i andre sammenhenger skrevet om samtalen mellom Jesus og Pilatus som et møte mellom to slags makt, mellom keiser og galileer (i *Gåten Jesus*). Som keiserens mann hadde Pilatus Romerrikets lokale maktapparat i sine hender med keiserlig myndighet over liv og død. Omkring ham sto soldater i deres fulle rustning, tungt bevæpnet, klare til å handle på hans minste vink. Jesus var avkledd alle maktsymboler, en latterlig narrekonge med tornekrone, hyllet av spottende soldater (Joh 18,33–37). Men det forsvarsløse vitnet sto kledd i det Paulus beskrev som «Guds fulle rustning»: sannheten som belte, rettferd som brynje, evangeliet som beredskap på føttene, og i tillegg troens skjold, frelsens hjelm og Åndens sverd (Ef 6,10–17).

Hvem var den sterkeste? Jesus levde etter andre lover og sto for en annen slags makt. Hadde han hatt maktens kongedømme, slik det var i Pilatus' verden, hadde hans folk kjempet for ham. De to typene makt var ikke helt på talefot.

«Så er du da konge?» spurte Pilatus. «Du sier det», svarte Jesus. «Jeg er konge. For å vitne om sannheten er jeg født, og derfor er jeg kommet til verden. Hver den som er av sannheten, hører min røst.» I det ytre var han forsvarsløs, men han sto der med sannheten som belte om livet og rettferd som brynje. Han hadde troens skjold og frelsens hjelm. Og Åndens sverd som er Guds ord. De nakne ordene skar som et sverd inn til margen i maktmennesket. Pilatus var opplært til å bruke andre våpen og vaklet i møte med sannheten. Det eneste han klarte, var en forsiktig avledningsmanøver: «Hva er sannhet?» Men han var avvæpnet, og gikk ut til folkemassen og sa: «Jeg finner ingen skyld hos denne mannen.»

Det var en ujevn strid, og Pilatus tydde til de våpen han mestret. Han stolte mer på maktens våpen enn Åndens sverd. Han bøyde seg for sin egen angst, for folkets trusler og imperiets krav, og lot Jesus bli dømt. Men samtidig bøyde han seg på en måte for sin fange. «Se det mennesket,» sa han. *Ecce homo*. «Her står deres konge.» Og over korset skrev han innskriften: «Jesus fra Nasaret, jødenes konge.» Folket protesterte og sa: Skriv ikke «Jødenes konge», men «Han sa: Jeg er jødenes konge.» Pilatus' eneste svar var: «Det jeg skrev, det skrev jeg.»

Hva er det som er «fullbrakt»?

Langfredagen er ikke stedet for å problematisere tradisjonelle tolkninger av Jesu død. Den tradisjonelle tolkningen av ordene «Det er fullbrakt!» tolkes gjerne som uttrykk for at Jesu soningsdød nå er fullbyrdet. Den problematiseringen må vel skje andre steder enn på langfredag. Men for prester og teologer er det snart på tide at vi tar både teksten og hele Johannesevangeliets helhet alvorlig og spør hva ordene betyr. Jesus har nettopp gitt Pilatus sin egen beskrivelse av sitt kongelige kall og samler hele essensen i Johannesevangeliet i ordene: «For å vitne om sannheten er jeg født, og derfor er jeg kommet til verden.» Med bakgrunn i det jeg skrev i innledningen om Jesu rolle som budbærer og vitne, er det vanskelig å tolke Jesu siste ord annerledes enn at det er hans gjerning som Guds budbærer og vitne som nå er fullbrakt, ikke den tradisjonelle forestillingen om soning for våre synder. Jesus har fullendt sitt kall som vitne.

Bortsett fra den tradisjonelle lesemåten av døperen Johannes' ord om at Jesus er Guds lam som «bærer bort» verdens synd, virker det som om tanken om soningsdød er fraværende hos Johannes. I en nærlesning av døperens ord i Johannesevangeliets helhet, har jeg da også stilt spørsmålsteget ved denne tolkningen av lammet som «offerlam» (ganske utførlig presentert i kapittelet «Guds lam» i *Gåten Jesus*). Min konklusjon der er at lammet i Johannes' beretning om døperens vitnesbyrd ikke viser til sonofferet som «bærer bort» eller «tar bort» synden. Det handler om tjeneren som bærer konsekvensene av verdens synd, nemlig verdens og folkets avvisning, vantro, motstand, løgnaktighet og hat (Joh 1,29). Hele evangeliet beskriver hvordan Jesus bærer byrden

av denne avvisningen, ikke i stedet for «verden», men som et resultat av verdens synd. På tross av motstanden helt til siste slutt, har han nå fullført sitt vitnesbyrd.

Vi så hans herlighet

Et annet uttrykk for samtidigheten av høyhet og fornedrelse, er det faktum at korsfestelsen – den dypeste fornedrelsens mørke – hos Johannes blir selve stedet hvor den guddommelige lysglansen (Guds *doxa*) kommer til syne. I kapitlene før har Johannes igjen og igjen brukt ordet «herliggjøres» om det som nå skal skje. Timen er kommet da Menneskesønnen skal bli herliggjort. Slik hvetekornets herlighet består i å falle i jorden og dø for at det skal bære rik frukt, består Jesu herlighet i å gi seg selv for at nytt liv kan bli til (12,20–28). Det er som tjener for andre han avspeiler Guds herlighet. Ved å underkaste seg dommen fra de mektige i samfunnet, avslører han at hans kjærlighet er sterkere. Det var til denne timen han skulle komme. Og så disse merkelige ordene: «Når jeg blir løftet opp fra jorden, skal jeg dra alle mennesker til meg» (12,32–33). Ordene er tvetydige. Det høres ut som om han taler om å bli opphøyet, at han endelig får den ære som tilkommer ham, ved oppstandelsen kanskje eller når han tar plassen som den opphøyde ved Guds trone, slik Paulus og de andre beskriver det. Men Johannes levner ingen tvil. Han tenker helt bokstavelig på det som skjer når Jesus løftes opp på korset. Det er der Guds herlighet får sin fulle mening. Det er på korset han opphøyes. Det er i den dypeste fornedrelse Guds virkelige lysglans blir synlig. «Vi så hans herlighet!» Derfor gir det mening når Jesus på korset sier ordene: «Det er fullbrakt!» *Mission accomplished*. Den høyestes største herlighet finner vi ikke i hans himmelske trone, med riket og makten og æren i evighet, men der han lar seg finne på det laveste og mest foraktede av alle steder. På korset.

Det er et slikt perspektiv som ligger bak de eldste krusifiksene fra oldkirken: Jesus henger ikke forvridd og gudsforlatt på korset som i middelalderkrusifiksene, men fremstilles stående med utstrakte hender som seierherre. Christus Viktor. Kongekrusifiks kalles det gjerne. Korset – symbolet for vanære og straff og tortur, er blitt Guds trone. Stedet for en konge som ikke kom for å herske og herse, men for å tjene, for at vi skulle få et sant bilde av Guds herlighet – kongen som bøyer seg ned og viser seg i det lave.

Salmer

Det er mange flotte salmer man kan bruke til langfredagen. Jeg velger noen som i særlig grad markerer Johannes-perspektivet, der Gustav Jensens salme oppsummerer det hele på en praktfull måte.

16 – Konge er du visst

142 – Fremdeles blør den kjærlighet

358 – För att du inte tog det gudomliga

364 – Så kom du da til sist

162 – Sårn som dør i jorden

120 – Du er Guds sønn, den sterke

Og mange andre: 138, 144, 173, 339, 418

Påskennatt / Ottesang

lørdag 16. april / søndag 17. april

1 Mos 1,1–5; 1,26–2,2 Gud skaper lyset og menneskene

og 2 Mos 14,1–22 Sivsjo-underet

Rom 6,3–11 Forenet med Kristus i dåpen

Mark 16,1–8 Jesus står opp

Mellom fortvilelse og glede

Påskeaften er den stilleste dagen i påsken. Det er en dag mellom fortvilelse og glede. Jesus er i dødsriket, utestengt fra livet.

Ansiktet som skulle fortelle oss hvem Gud er, finnes ikke mer.

Kommunikasjonen mellom himmel og jord er brutt. Påskeaften er også en dag hvor døden kjemper og taper. Og når kvelden blir til natt samles kirker over hele verden seg og synger exsultet, den store påskelovsungen: «Mørket som omslutter verden er hevet ...»

Mens vi synger lovsangen i veksel, sprer lyset seg sakte utover i kirkerommet. Det spres fra hånd til hånd. Små, blafrende lys, som til sammen gjør at vi kan se.

Dette er natten da Kristus brøt dødens lenker og seirende stod opp fra dødsriket!

Gudsfravær

Påskennatt er en natt hvor det trekkes lange linjer. Gjennom exsultet og lesetekstene fortelles store deler av frelseshistorien. Gjennom fortellingen om sivsjo-underet får vi dype bilder på vår egen dåp. Lesningene er lange, symbolene er sterke. Det er mye å ta inn for menigheten på påskennatt. Kanskje bør prekenen derfor være kortfattet og glødende ... eller lavmælt og nær? Det er mange dager for glede og oppstandelse i påsketiden.

Kanskje skal vi denne natten være en stund i påskenattens gudsfravær. Snakke sant om det som så mange mennesker erfarer: at gud er taus, at han ser en annen vei, at alt er fylt av fravær. Peter Halldorf skriver: «Våger vi å være sanne mot denne dagen hjelper vi hverandre til å ikke avvise tvilen og fortrenge smerten når våre eksistensielle og åndelige påskeaftener kryper innpå oss» (*Mellom skumring og mørke*, Luther Forlag 2008).

Kvinnene

Påskenatts evangelietekst forteller om de tre kvinnene, Maria Magdalena, Maria, Jakobs mor og Salome. De tre hadde sett Jesus bli slått, ydmyket og tappet for livskraft. De hadde hørt ham rope ut: *Min Gud, hvorfor har du forlatt meg?* Selv hadde de ikke forlatt ham. De hadde vært der. Fulgt ham helt frem. Nå var natten i ferd med å bli til dag. Kvinnene gikk til graven. De strakte hendene ut mot en som ikke lenger var ...

På påskedag setter vi fokus på kvinnene som oppstandelsesvitner. På påskenatt er det en annen dimensjon ved kvinnene som kommer frem. For der de går, disse tre, med salve i hendene og sorg i brystet, viser de vei for alle som siden har opplevd at Gud er taus og borte. De er åndelige veiledere for alle som lever med kjærlighetssorg etter en Gud de en gang trodde på, men som de ikke lenger ser eller finner. Kvinnene viser en måte å møte tomheten på: De fortsetter å søke Jesus, lete etter ham og tilbe ham, selv om han er taus.

Evangelisten Johannes forteller at da Maria Magdalena fant graven tom, skrek hun: «De har tatt min Herre bort! Jeg vet ikke hvor de har lagt ham». Hun ropte det – på vegne av seg selv. Men hun roper det også til alle tider. På vegne av alle som har mistet Gud av syne. Men da Maria til slutt så gjennom tårene, så hun at Jesus stod der foran henne. Han hadde stått der hele tiden, hun hadde bare ikke kjent ham igjen ...

Påskenatt er en natt som kan lære oss noe om å vente i tomheten. Det er en natt hvor vi solidariserer oss med alle som opplever Gud som fraværende. Med alle som kjemper med troen sin. For alle som har mistet troen, eller som ikke kan tro.

Herrens seierstegn på jord

Kvinnene gikk til graven. Men da de kom frem hadde livet allerede vunnet. Jesus hadde tatt av seg linklærne og ansiktsduken, reist seg opp og gått i forveien til Galilea, hvor han ventet med stekt fisk og knitrende bål.

Dette er vår største fortelling om håp. Det er et evangelium som forteller at Gud kjemper også når vi ikke ser det. Det forteller at Guds krefter finnes, selv om vi ikke alltid merker det så godt. «Jeg er oppstandelsen og livet», sa Jesus tidlig i sitt virke. «Den som tror på meg skal leve – om han enn dør». Og det er gaven vi får på påskennatt: Lovens orden blir brutt. Det er ikke lenger øye for øye, tann for tann. At likt skal byttes mot likt, at mennesket skal få som fortjent. Det er slik at Jesus møter menneskets svik og harde hjerter med nye kall, ny nåde. Nye spørsmål om: Elsker du meg?

Derfor er påskennatten den største natten av alle. Det er en natt hvor døden ikke lenger klarer å holde på den døde. Hvor steinen rulles bort, slik at det ikke lenger finnes noe sted hvor Gud og hans lys ikke er. Det er en natt hvor vi ser så tydelig hvordan Gud alltid har holdt jorden i sine hender. Han skapte liv og lys da jorden lå øde og tom. Han førte folket sitt gjennom Rødehavet. Kløyvde de mektige bølgene i to. Fremdeles kjemper han for oss. Hver eneste dag. Han kjemper for livet vårt, for verdigheten, han kjemper mot alt som kan bryte oss ned.

Igjen og igjen bøyer han seg mot ethvert menneskebarn som blir båret til ham i dåpen, og lukker det inn i sin favn. Om det er stort eller lite, ungt eller gammelt. Han tegner korset på vår panne. Seierstegnet. Som også er et løfte om at på samme måte som Jesus oppstod fra sin død skal vi oppstå fra vår.

Han bøyer seg mot hvert eneste nye menneske som blir båret til ham. Så gir han videre alt – alt han har vunnet.

Derfor er det ikke bare Jesus som seirer i påsken. Vi seirer alle sammen, vi bærer seieren med oss.

Kristus lever, vi skal være Herrens seierstegn på jord.

Den åttende dagen

Da Gud hadde skapt verden, hvilte han. Påskeaften er også en dag hvor Gud hviler, i graven. Men når dagen demrer står han opp igjen, til en nyskapelse, til en åttende dag, en oppstandelsesdag. Det er denne dagen som åpner seg for oss når vi blir døpt. De andre dagene i uken har sin begynnelse og sin slutt. Den åttende dagen varer evig. Vi får leve i den, fra vår utgang til vår inngang, med alt vi har av tro, tvil og livstygde. Sammen med oss går den oppstandne. Han har en kropp med store, åpne sår. Sårene er et merke etter vold og korsfestelse, men de er også mer enn det. De er tegn på hvordan Jesus bruker sin allmakt; nemlig ved å bli avmektig. Ved å komme til jorden, bli menneske, være her og dele våre kår.

Salmeforslag

Salme 183 – O Gud, denne natt er din

Salme 184 – Farao nådde oss like ved stranden.

Salme 185 – Mitt eneste håp

Salme 241 – Han sto opp før dagen demret

Salme 153 – Til lammets måltid får vi gå

Salme 209 – Døden må vike for Gudsrikets krefter

Salme 189 – Guds kyrkje syng

Salme 197 – Deg være ære

Påskedag

søndag 17. april 2022

2 Mos 15,1–3 Hest og kriger styrtet han i sjøen
Kol 2,12–15 Begravet med Kristus
Joh 20,1–10 Den tomme graven

Eit indisium/tre måtar å sjå på Påskedag: Joh 20, 1-11

Påskedag er kyrkjeårets nest viktigaste helgedag etter juledag. Og påsken endar i Pinsedag med denne budskapet: «Jesus er nær, Jesus er her» (formulering er henta frå Bachs pinsekantate, vel verdt å meditere over). Føresetninga ligg i inkarnasjonen, kva den resulterte i via påsken, til Kristi nærvær i si kyrkje lokalt gjennom pinsen. Det er viktig å ha denne lina klart for seg.

Eg registrerer at i år er samtlege preiketekster frå og med palme-søndag til og med 2. påskedag henta frå Johannesevangeliet. Det gir oss ein sjanse til å preike redaksjonshistorisk, slik Jacob Jervell formidla det til oss. For meg var det befriande. Ein skal lese ut av teksten det som står der, ikkje legge til eller trekke frå.

Innleiande prosess

Det første ein skal gjera er ganske enkelt å lese teksten mange gonger, berre lese, gjerne så lenge at ein lærer den utanåt. Teksten skal leve. «Hvert ord levet, før det blir talt» (J. J. Jansen). Då får den tale til oss også. Så skal vi lese den på gresk, det er viktig for å kontrollere oversettinga, samt også å få tak i nyansar som ikkje alltid er like lett å få auge på i omsettinga.

Deretter skal ein sjå om det er mogleg å finne eit eller fleire tema som det kan vera aktuelt å preike over. Ein må velje! Når så er skjedd, er det viktig å finne fram til ein disposisjon, slik at dei ulike ledd får naturleg samanheng. Det er viktig å ha flyt i det ein skal seie.

3. rekkes tekster er eg ikkje berre nøgd med, særleg skurrar 5. Mos 15,1-3. Uttrykket: «Herren er ein krigar», er uheldig. Er blitt opprørsk og illojal på mine gamle dagar. Erstatt lektien med 1. rekkes, frå Salme 118. Epistelen OK. Der kan ein finne både tema og disposisjon for preika.

Eg må innrømme at Joh 20,1-11 er mi kjæraste preiketekst på påskedag. Og eg har hatt to aha-opplevelser med denne teksten. Dei vil eg formidle. Vi har hatt ein tradisjon som har lagt så mykje vekt på det overnaturlige og umoglege, at det nesten ikkje er plass til at vi skal kunne forstå noko. Men ikkje slik her. For her møter vi eit

Indisium

Evangelieteksten inneheld faktisk eit indisium på at dette er sant. Uttrykket er henta frå jussen. Det betyr ikkje eit ugjendriveleg og udiskutabelt bevis. Men det er ein «faktor (indikator) som kan sannsynleggjøre en handling eller en tilstand, og til sammen kan flere indisier benyttes til å forsterke en påstand» (Wikipedia: «indisium»).

Konklusjonen blir da: «AHA, slik heng det saman! Annleis kan ein ikkje forstå det! For den overskeptiske som avviser alt på førehand, har det lite å seia. Men for trua, og kanskje også den usikre og tvilande trua, kan det vera noko å støtte seg på, bygge vidare på og gå vidare med.

Kleda, linstrimlane som Jesus var sveipt med, låg ein stad. Sveitteduken, omtala som tørkleet i teksten, fann dei ein annan stad. Dette kan ikkje bety noka anna enn: Jesus var komen til live, han hadde «vakna». Først hadde han fjerna duken framfor anletet og slengt den få seg, så hadde han vikla seg ut av resten av likkleda. Noko anna forklaring kan ikkje vera mogleg.

Konklusjonen er klar: Jesus *måtte* ha stått opp frå dei døde.

Tre måtar å sjå på

Etter at eg «gjeikk av» 2012, etter 43 års presteneste, måtte eg begynne «neafra som menigmainn». Eg inntok kyrkjas viktigaste funksjon, «kyrkjebenkenes teneste». Eg måtte begynne å lytte. Eg skulle ikkje lenger berre yte. Eg kunne også slappe av og nyte. Det har både vori gjevande og utfordrande. Eg er imponert over mykje av forkynnelsen, ofte sentral og bygd på eit solid tekstarbeid. Men ikkje alltid. Av og til har eg kjensle av at ordtaket om at presten nok «tok utgangspunkt i Guds Ord, for siden ikke å vende tilbake til det», stemmer. Dessutan er det ikkje alltid godt nok disponert, avsnitta kjem «hulter til bulter» utan klar samanheng. Derfor har eg skrivi såpass om dette i innleiinga.

Men eg har også her hatt AHA-opplevelser. Min gode kollega Lloyd Tryland gav meg det i Grønning kyrkje i påska for nokre år sia. Han analyserte dei tre greske uttrykka for «å sjå» vi møter i teksten, nyansar som blir borte i omsettinga til norsk. Men dei er det verdt å sjå nærare på.

Maria Magdalena ser steinen er tatt bort (v.1). Den andre disippelen «såg linkleda» (v.5). Her er verbet *blepein* brukt. Det betyr ganske enkelt «sjå, titte, registrere», men lite utover det. Peter derimot gjeikk inn i grava, og såg linkleda og tørklet, (v.6). Her er verbet *theorein* brukt. Det betyr «iakkta, skode, legge merke til». Vi kjenner ordet i teori og teoretisere. Her blir ein tankereaksjon sett i gang: Kva kan no dette bety? Til sist gjeikk den andre læresveinen inn i grava (v.8). Han «såg og trudde». Her er verbet *horaein* brukt, i aorist *eidon*, «reflektere over, sjå, slutte seg til». Når ein så også veit at *eidon* er i slekt med *oida*, «vite, kjenne til, forstå», ser at ein heil tankeprosess ikkje berre er sett i gang, men også fullført. Vi startar i det å titte, går vidare i å iakta, resonnerer, slutte seg til, slik at det endar opp i å innsjå, slik at ein veit, trur og forstå.

Denne tankeprosessen er det teksten inviterer oss inn i, til å delta i. Det blir ei stigning i tankegangen som det er nyttig å ta med i forkynnelsen og for dei som sit i kyrkjebanken. Det gir mening å kunne slutte seg til at det som fortelles om Jesus er sant. Det kan vi stole på, leve på og også døy på.

Disposisjonsforsøk

Bruk fantasien, salmestrofer, deler av kollekthøner uttrykk frå lesetekstene. Her vil eg berre antyde, ikkje gi ferdige disposisjonar.

Frå GT: Salme 118,16b- 17: «Herrens høyre hånd gjør storverk, jeg skal ikke dø, men fortelle om Herrens gjerninger».

Frå NT: Frå Kol 2,12-15: I dåpen «begravd med Kristus» og «reist opp med ham». «dere var døde . . . men han gjorde dere levende . . . da han tilgav oss alle våre misgjerninger».

Frå salmestrofer: Frå «Deg være ære»:

«Herre over dødens makt»
 «Jesu grav er tom»
 «Frelseren er her»
 «Troens øyne ser det».
 «Troens øyne ser det»
 Ser at
 Ser kva
 Ser kva det resulterte i.

Salmeforslag

Eg konsentrerer meg om gamle klassiske påskesalmar som ikkje må gå ut av bruk. Nummera er frå siste utgåve av Norsk salmebok:

187 – «Vår Herre Krist i dødens band», melodi ukjent i dag, men verdt å meditere over, serleg nynorskversjonen.
 191 – Solen på himmelen lukket sitt øye»
 198 – «Ljos over grav»

Til slutt to forkasta salmar det er verdt å meditere over, frå førre salembok:

551 – «Herre, din apostelskare», særleg v.5
 764 – «Som vårsol renn», ei perle av påske og vår.

2. påskedag

mandag 18. april 2022

Jer 31,9–13 Jeg vender deres sorg til fryd

2 Kor 5,14–19 En ny skapning

Joh 20,11–18 Jesus og Maria Magdalena

2. påskedag har fått en av Bibelens vakreste tekster som preken-tekst. Vi får høre om den oppstandne Jesus som viser seg for Maria Magdalena i hagen. Markusevangeliet har viet denne fortellingen én setning; de andre evangelistene har ikke nevnt den. De to lesetekstene tar opp hvert sitt motiv fra evangelie-teksten: GT-teksten innleder med «De kommer med gråt, jeg leder dem med trøst», og her knyttes Israelsfolkets tårer sammen med Marias tårer ved Jesu grav. Brevteksten fra 2 Kor knytter an til et annet motiv ved oppstandelsen, nemlig Jesu forvandling fra en menneskelig skapning til en ny skapning, «Det gamle er borte, se det nye er blitt til».

Maria Magdalena i hagen

Maria Magdalena blir i Lukas 8 navngitt som kvinnen som fikk syv onde ånder drevet ut av seg, men hos Johannes møter vi henne først i kap. 19, ved Jesu kors. Tradisjonen har tillagt henne både rollen som kvinnen som salvet Jesu føtter og den Maria som var sammen med Marta da Jesus kom på besøk. Hun ble den første forkynner da hun løp av gårde og fortalte disiplene at hun hadde sett Herren. Likevel har hun ikke plass i NTs oppregning av disipler. I Joh 20 tiltaler hun Jesus som «Rabbuni» når hun gjenkjenner ham – han er hennes mester og lærer, så er hun da å regne som disippel, selv om hun ikke sitter ved bordet i da Vincis maleri.

Når Maria er ved graven, er hun i en hage. Det er som om dette evangeliet griper tilbake til begynnelsen, til Edens hage, på samme måte som Johannesprologen griper tilbake til skapelsen og begynnelsen – «I begynnelsen var ordet». Den irske dikteren Padraig Ó Tuama har en vakker beskrivelse av fortellingen: «Mary is the soul of the world, returned into the garden of creation but unsure of how to greet the characters there. The gardener, shrouded in a sunhat and skin, says to her 'Mary'. It is only here, in hearing her name spoken, that she sees where she could not previously see, and she sees that the gardener is the Gardener, and that the body is the Body and that what was dead is now beyond death» (Padraig Ó Tuama, *In the shelter*, 2015).

Hvorfor gråter du? Hvem leter du etter?

Både englene og Jesus stiller dette spørsmålet: «Hvorfor gråter du?» Det er jo et merkelig spørsmål å stille ved en grav, svaret gir seg selv. Det er et sjelesorgens spørsmål, for det er jo en renselse i seg selv å få øse ut hvorfor man gråter og er trist. Men samtidig er det nesten så Jesus gjør narr av Maria, «hvorfor gråter du, når jeg står her i levende live?»

Jesu etterfølgere forsto at hans død var ekte og endelig. At han tidligere har snakket om at han skal oppstå, ser ikke ut til å hjelpe dem noe særlig. De sørger, og Maria er fortvilet. Om natten har Nikodemus vært der og svøpt Jesu kropp med urter og salve. Det er en behandling man gir en kropp man forventer skal gå i forråtnelse, og ikke en man forventer skal bli til liv igjen. (Craig Koester, *The word of life. A Theology of John's Gospel*, 2008).

Det andre spørsmålet Jesus stiller Maria er: «Hvem leter du etter?» Det er et gjennomgående spørsmål i Johannesevangeliet, og Johannes har en forkjærlighet for begrepet søke (*zetein*). Evangelisten bruker dette verbet i tilknytning til personer som søker, både på gode og dårlige måter. «Jesu samtalepartnere framstår som prototyper på ulike søkende mennesker, både de som søker «i ånd og sannhet», som Maria Magdalena og disiplene, og de som søker ut fra hensyn til makt eller andre hensikter, som for eksempel soldatene og de religiøse lederne» (Lars J. Danbolt & Øystein Wang, *Begynnelser*, 2020).

Mennesker som søker, driver handlingen i Johannesevangeliet framover, og spørsmålet taler rett inn til de som er samlet til gudstjeneste hos oss: Hvem leter du etter? Hvem søker du?

Den tomme graven er en forutsetning for oppstandelsestroen, men likevel ikke nok i seg selv. En slik tro krever et møte med den oppstandne selv. Maria er gjenstridig. Hun er merkelig lite overrasket over å se to engler i graven, hun snakker til dem som om det var noen av disiplene. Når hun så ser Jesus foran seg, kunne vi i hvert fall forvente at troen ble vekket. Men nei, heller ikke nå bringes hun ut av den vante erfaringshorisonten, hun tror det er gartneren som står der. Forventningen bygger seg opp: Hva i all verden skal til for å få henne til å forstå at han er oppstått?

Gåten Jesus

Det er mitt favorittøyeblikk i hele NT – når Maria ikke gjenkjenner den oppstandne. Selv når hun står ansikt til ansikt med han, er han gåtefull og ugjenkjennelig. Når Paulus blir for logisk og matematisk i sin redegjørelse for at Jesus døde for våre synder, rommer Johannesevangeliet gåten Jesus. Vi får ingen forklaring på hvorfor Maria ikke gjenkjenner ham, men hennes erfaring foregriper måten framtidige generasjoner vil komme til tro. Evangeliet skrives i ettertid, mange år etter at hendelsene fant sted, og taler til dem som ikke har sett den oppstandne Jesus. Marias fortelling viser at det å se den tomme graven, se engler og til og med se Jesus selv, ikke er en garanti for tro. Men når Jesus sier våre navn, kan vi tro uten å se.

Et særtrekk ved Johannesevangeliet er hvor ofte de ulike karakterene misforstår Jesus. Gang på gang skjer det misforståelser som alle bunner i tvetydige utsagn og metaforer Jesus bruker i møte med disiplene og andre. R. Alan Culpepper mener misforståelsene tjener til å lage et tydelig skille mellom dem som er innenfor og utenfor, mellom dem som forstår Jesus og dem som ikke gjør det. En videre effekt er at evangelisten fjerner enhver tvil om hvordan sentrale uttrykk skal forstås, for eksempel om hva det vil si å bli født på ny i Nikodemus-dialogen (R. Alan Culpepper, *Anatomy of the fourth gospel*, 1983). Marias møte med gartneren føyer seg ikke helt inn i dette mønsteret,

det er en mer konkret misforståelse, og handler ikke om at hun misforstår et tvetydig utsagn. Likevel – de strever i vei, både disiplene og folk Jesus møtte på sin vei, de misforstår på ulikt vis og baler i vei med denne gåten, akkurat som oss. Til slutt er det det enkleste av det enkle som får Maria til å forstå: Hun hører navnet sitt.

Navnet

Det er som Marias øyne åpnes når hun hører navnet sitt. Det peker tilbake til Joh 10,3 om portvokteren som «kaller sine egne sauer ved navn og fører dem ut».

Det å si og gjenkjenne hverandres navn kjenner vi som en viktig del av kirkens tradisjon. Vi spør om barnets navn i dåpen – selv om presten kjenner det så vel fra før. Det å nevne og gjenta navnet har fått en tydeligere plass både i dåpsliturgien og gravferdsliturgien. Å vektlegge navnet understreker menneskeverdet når vi står ved livets grense. Jeg kommer til å tenke på romanen «Noen kjenner mitt navn», som framstiller slaveriet i USA, og der leseren møter enkeltpersoners brutale skjebne. Her får man et innblikk i dehumaniseringen, når mennesker tas i fangenskap, fratas navnet og blir redusert til et nummer. På overfarten med slaveskipet blir slaven pisket til å danse, men da bruker de anledningen til å leke navneleker, og hovedpersonen Aminata synger: «Biton fra Sama, Chekura fra Kinta». Midt i det nedverdiggende misbruket, løftes identiteten og menneskeverdet fram med å synge den enkeltes navn.

På kurset «Dialogisk menighet» i regi av Kirkelig dialogsenter for noen år siden, hadde kursgruppa en øvelse der vi fikk i oppgave å fortelle hvor navnet vårt kom fra. En utrolig fin måte å bli kjent med familiens kultur, og i mange tilfeller også religiøs tilhørighet. Selv om mitt eget navn, som for så mange andre nordmenn, kommer av ordet kristen/Kristus, ble det ikke valgt fordi mine foreldre var så fromme, men fordi navnet dukket opp i en svensk film de så på under svangerskapet. Jaja, det var kanskje like bra, det kunne bli for mye fromhet! Men ved å gi oppmerksomhet til hverandres navn, løfter vi hverandre, i dialogarbeid og i andre

møter. Og navnets betydning, det personlige møtets betydning, kommer så rørende og vakkert fram i denne påsketeksten.
«Maria», sa Jesus, og hun kjente ham igjen.

Salmeforslag

196 – Påskemorgen slukker sorgen

199 – Å, salige stund uten like (obligatorisk denne dagen)

209 – Døden må vike for gudsrikets krefter

215 – Maria gråter (for menigheter som vil lære noe nytt eller har gode forsangere)

214 – Han sto opp før dagen demret

197 – Deg være ære

2. søndag i påsketiden

24. april 2022

Jes 45,5–8 Jeg skaper lyset og mørket
eller Apg 1,1–5 Løftet om Ånden
1 Pet 1,3–9 Et levende håp
Joh 20,24–31 Jesus og Tomas

Tomas den taktile

Kort eksegetisk introduksjon til tekstene

Jes 45,5–8: I denne delen av Jesaja finner vi en rekke tekster som understreker Guds storhet. Utsagnet i vers 7, «jeg former lys og skaper mørke», spiller på 1 Mos 1 og bruker skapelsesteologi for å understreke at Gud er historiens herre. Den Gud som har skapt mørket (bortføringen til Babylon) har også skapt lyset (returen til Jerusalem).

Apg 1,1–5: De fem første versene i Apostlenes gjerninger knytter forbindelser tilbake til evangeliet, til Lukas sin “første bok”. Det siste Jesus sier i Lukasevangeliet gjentas som det første Jesussitatet i Apg. Løftet om dåpen i Den hellige ånd peker samtidig fram mot Apg 2, som forteller om hendelsene på pinse-dag. Den hellige ånd er en sentral skikkelse i hele Apostlenes gjerninger. Forventningene om ånden i dette avsnittet skaper opptakten og gjennom fortellingen utfoldes så åndens gjerninger.

1 Pet 1,3–9: Denne velsignelsen innleder brevets hoveddel. De troendes nye fødsel (dåpen) knyttes til Jesu oppstandelse fra de døde. Håp, trøst og formaning står sentralt i hele brevet. Peters første brev er adressert til de troende som lever som fremmede, eller migranter (*parepidemos*, 1 Pet 1,1) og reflekterer en kontekst der kristne levde under sterkt sosialt press.

Joh 20,24–31: Alle evangeliene tematiserer tvil som en del av oppstandelsesberetningene. I Johannesevangeliet er dette temaet knyttet til Tomas sitt møte med den oppstandne Kristus, og har ikke en parallell hos synoptikerne. Perikopen var antagelig den aller siste i evangeliet i den opprinnelige versjonen som ikke hadde med kapittel 21. I Tomas sin bekjennelse, «Min Herre og min Gud!» (20,28) bekjenner Tomas Jesus som Gud (*theos*). Her skapes en forbindelse til Prologen, der Jesus blir omtalt som Gud for første og så langt eneste gang («og Ordet var Gud,» Joh 1,1).

Tekstmeditasjon

(holdt som del av *Messe for verdighet* under Schizofrenidagene 2021 i Stavanger)

Det hadde vært noen helt forferdelige uker. Tomas var sliten, han var redd, og han var så ufattelig skuffet. Var det virkelig slik det skulle ende? Han hadde satset alt på å følge Jesus. Han hadde trodd på det Jesus sa om Gud: At han var en omsorgsfull far, en som brydde seg om de utstøtte og marginaliserte. At Gud brydde seg om de syke, samaritanene, tollerne, de prostituerte og de spedalske. Og han hadde ivrig tatt del i fellesskapet som prøvde å virkeliggjøre guds rike på jord gjennom å vise Guds kjærlighet i både ord og gjerning. Han hadde delt brød med de sultne, brakt syke til Jesus, inkludert de utstøtte. Og så hadde det endt slik! Med Jesus på et kors, ydmyket som en forbryter, som en fiende av folket, når han var alles venn. Hvordan kunne Gud la dette skje? Og nå fortalte vennene hans at de hadde sett Jesus, at han hadde vist seg for dem. Hvordan kunne han tro på det? Jo, bare hvis han fikk se naglemerkene i hendene og såret i siden, bare hvis han fikk kjenne at det var Jesus på ekte kunne han overvinne angsten og skuffelsen, og gå inn i noe nytt.

I denne evangelieteksten er det masse følelser. Tomas sin fortvilelse, skuffelse og motløshet er til å ta og føle på. Han har fått tilnavnet tvileren, men Tomas var mye mer enn det. Han kunne like gjerne kalles Tomas den taktile: Han som trenger å kjenne for å tro.

Når Tomas stikker fingeren i Jesu naglemerkede hender og kommer med sin bekjennelse gjør han noe veldig viktig. Han

hjelper oss alle å se at den Kristus vi bekjenner (eller den Jesus vi ikke alltid klarer å tro på) er en sårmerket gud. Har du tenkt på det noen gang? At selv etter oppstandelsen er Jesus merket. Jesus bærer fortsatt på sin kropp merker etter torturen han var utsatt for. Han er fortsatt merket av det som livet gav han. Og disse sårene er tydelige tegn på at han var utstøtt og at han var forlatt. Jeg tror at når Jesus lot Tomas kjenne på disse sårmerkene så formidlet han noe helt grunnleggende: at de som er merket, stigmatisert, de er som han.

En annen ting jeg tar med meg fra denne fortellingen er at Jesus kommer Tomas i møte. Kom med fingeren - kom med hånden, sier Jesus. Det er som om Jesus sier at det er greit: «Jeg skjønner at det er dette du trenger nå, jeg er her og jeg forstår.» Jesus tar Tomas sine følelser på alvor og han tar hans behov på alvor.

Visdommen fra denne teksten, Tomas den taktile sin viktige oppdagelse om at Gud er som oss, sårmerket og utstøtt, har ofte blitt glemt. Gjennom kirkas historie må vi kunne si at tanken om Gud som såret og svak har vært underkommunisert. Dette aspektet har blitt litt borte i alle bildene av Gud som mektig, som konge, eller som en fjern og streng far. Det har vært behageligere å løfte fram det majestetiske gudsbildet, det er et bilde som kirkens hierarki av mektige menn lettere kunne speile seg i. Slike bilder har skapt en idé om Gud som lytefri og perfekt, som igjen har skapt en forventning om at kirkens representanter også skal være lytefrie – både fysisk og mentalt.

Men for de aller første kristne var Jesu død på korset det ufravikelige faktum som gjorde at det mektige og lytefrie gudsbildet måtte gjennomtenkes på nytt. For Gud i Jesus hadde vist seg på en helt annen måte enn forventet. Som barn var han flyktning og forfulgt, som voksen valgte han de utstøtte som sine venner, i døden var han lemlestet og utstøtt og i oppstandelsen fortsatt sårmerket.

Paulus grunnet masse på dette. Kanskje var det fordi han selv hadde en lidelse som han strevde med og skulle ønske han ble kvitt. Vi vet ikke helt hva det var, for han kaller det bare en torn i

kroppen, når han snakker om det (2 Kor 12,7). Kanskje var det en funksjonsnedsettelse, for eksempel dårlig syn, talevansker, eller skader etter piskeslagene han var blitt utsatt for? Eller kanskje var det en psykisk lidelse. Han forteller i hvert fall om et møte med Jesus som ligner på Tomas sitt. Mens han ber om å bli kvitt denne plagen så opplever han at dette er svaret han får: «min kraft er nok for deg for kraften fullendes i svakhet» (2 Kor 12,9). Så Paulus forsonet seg med det, det ble ingen helbredelse. Men han innså også at det var en likhet mellom hans egen merkede kropp og den merkede kroppen til Kristus i korsfestelsen.

Vår Gud er en sårmerket Gud. Jeg tror på en Gud som ser merkene livet har gitt oss og anerkjenner dem, fordi han har erfart det samme selv. Det er vi som er kirken – alle vi strever med våre livserfaringer, kropper og følelser. Og vi er rommet i Gud, vi er rommet i den sårmerkede Kristus, som holder hånden fram og sier: «kom med fingeren, kjenn! Jeg er her!»

Salmeforslag

697 – Der det nye livet lever

512 – Kom hellig ånd med skapermakt

373 – Hvert et lys i livets natt

Folk på fakultetet

Folk på fakultetet

*En faglig presentasjon av ansatte
ved Det teologiske fakultet*

Kaia S. Rønsdal



Presentasjon

Navn: Kaia S. Rønsdal

Tittel: Førsteamanuensis

Fagområde: Lederskap, profesjonsetikk, samtalepraksis, diakonivitenskap

Ansatt på TF fra (årstall); I nåværende stilling: 2020, i andre stillinger: 2007

Siste publikasjon: *As Religion and Migration Intersects: Toward a World of Neighbours* (2021), i *Dialog*, 2021; 1–7.

<https://doi.org/10.1111/dial.1268>

- *Hva er din faglige bakgrunn?*

- Jeg er opprinnelig utdannet barnevernspedagog, i 2001. Jeg tok masterutdanning ved Det teologiske fakultet i profesjonsetikk i 2006, og senere PhD. i diakonivitenskap i 2016.

- *Hva jobbet du med før du begynte på TF?*

- Etter min første utdanning jobbet jeg i mange år i rusomsorgen, både innen behandling og lavterskeltilbud. Jeg har også vært forskningsassistent, PhD-kandidat, administrativt ansvarlig for forskningsprosjekt og postdoktor ved fakultetet. Og så har jeg lang bakgrunn som frivillig og ansatt i kirkelig ungdomsarbeid.

- *Hva jobber du med nå?*

- I min stilling på TF er jeg ansvarlig for masterprogrammet i lederskap, etikk og samtalepraksis (LES), som er en erfaringsbasert master som har fokus på sammenhengen mellom teori og praksis innen religiøst og livssynsmessig lederskap og samtalepraksis. Studentene i dette programmet kommer med sine tros- og livssynspraksiser og –erfaringer og skaper sammen et fagmiljø der den sammensatte konteksten er sentral del av ikke bare læringsmiljøet, men selve læringen. Det vil si at mine faglige interesser har fått helt nye sammenhenger å utforskes i, og gå i dialog med. Det går ikke en dag uten at jeg lærer noe nytt, må tenke over noe på nytt eller må ta en skikkelig selvransakelse.

Ved fakultetet leder jeg forskergruppen som heter Espace (De etiske rommene. Grenser, motstand, praxis). Denne gruppen består av TF-forskere og forskere med TF-tilknytning. Forskergruppen jobber særlig med tilnærminger som fornyer forholdet mellom forskning, teori og utdanning. Gruppen fokuserer på normativitet og praksiser i interaksjonsflatene mellom feltene utdanning, helse/sosial og tro/livssyn i det livssynsåpne norske samfunnet.

All den forskningen jeg har vært involvert i har dreid seg om menneskemøter, og alt som settes i spill når mennesker rårer

hverandre, både frivillig og ufrivillig. Alle menneskemøter er interessante, og dimensjoner ved dem lar seg diskutere og fortolke teologisk, ikke minst etisk. De siste fire-fem årene har jeg hovedsakelig forsket i skjæringsfeltet religion og migrasjon, spesielt med fokus på gjestfrihet. Hvordan forstår vi gjestfrihet, og hva skjer med konseptet i møte med flyktninger og migranter, og ikke minst når det brukes politisk? Feltet lar seg godt kombinere med utdanningen innen lederskap, etikk og samtalepraksis. For tiden er jeg i tillegg involvert i flere ulike prosjekter med forskjellige kolleger, som forhåpentligvis blir til prosjekter og bøker. Alle dreier seg på ulike vis om gjestfrihet, men med ulike kontekster, spørsmål og perspektiver.

- Hva engasjerer deg mest innen fagfeltet ditt?

Det tok veldig kort tid i arbeid med mennesker før jeg ble konfrontert med grunnleggende etiske problemstillinger, hvorav det største var (og fremdeles er); hvem er jeg som gis innpass i andre menneskers liv? Er jeg i det hele tatt invitert, og hvem bestemmer hva jeg skal gjøre der? I profesjonelle sammenhenger synes jeg dette spørsmålet ikke diskuteres nok, da det på et vis er gitt at man har denne innpassen. Jeg blir ikke ferdig med dette, og jo flere ulike mennesker jeg møter, dess mer aktualisert blir spørsmålene. I sammenheng med migrasjon, for eksempel, på hvilke premisser skaper vi liv med nye mennesker? Hvor mye ubehag er jeg villig til å oppleve for at flere skal leve sammen? Det at andres liv er i min hånd, er jo ikke så vanskelig. Men det må bety at mitt liv også er i andres hender, og er det like lett? Jeg er også svært engasjert i disse spørsmålene når det kommer til forskning. Både fordi forskning av og til kan være problematisk for menneskene man involveres med. Men også fordi jeg tenker at gjennom å ha disse spørsmålene med seg inn i forskningskontekstene og –møtene, kan flere dimensjoner ved et felt komme til syne.

- Hva legger du i god teologi?

- Jeg tror ikke jeg skal svare for all teologi, men når det kommer til felt som er opptatt av mennesker og deres livsverden og

-fortolkning, tenker jeg at god teologi er en som aldri er helt sikker, tilfreds med svarene, eller ferdig med spørsmålene. En som er åpen, nysgjerrig og ydmyk i møte med andre mennesker og deres tros- og livssyn.

- På hvilken måte kan din forskning være viktig for prester som arbeider i Den norske kirke?

- Jeg tror at de fleste prester i Den norske kirke møter mennesker i arbeidet sitt, og det kan være vanskelig. Det å lese og tenke med andre om ulike erfaringer, perspektiver, innsikter kan forhåpentligvis bidra til å tenke kreativt i egne sammenhenger, både når det går fint og når det er vanskelig. Og kanskje også for å holde motivasjonen oppe de dagene eller periodene der det er mer motstand enn glede, særlig hvis man arbeider mye alene. Videre møter mange prester mennesker med andre tros-, livssyns- og kulturbakgrunner, enten de alltid har bodd i Norge eller akkurat har kommet hit. Forskning som forteller om andre presters og menigheters erfaringer med å tenke nytt om hvordan kirken kan være kirke når menigheten endres, kan også være spennende og motiverende, ikke minst fordi det er en krevende øvelse å delta i endring. Selv synes jeg det er interessant og spennende å lese forskning som jeg ikke er helt enig med, da det gir ekstra nysgjerrighet og drivkraft i arbeidet.