



KIRKEBLADET

Lære og liv

Nr. 3/2004



«For Gud, som sa: «Det bli lys i mørket», han har også latt lyset skinne i våre hjerter, for at kunnskapen om Guds herlighet, som stråler i Kristi ansikt, skal lyse fram.»

2.Kor.4,6



31. årgang. ISSN 0801 0005
Utgiver: Kirkelig Fornyelse

Redaksjon:

Redaktør Helge Unneland
Sta. Sunniva Boklade
Marken 18, 5017 Bergen
Telefon: 55 31 04 65/911 23 612
E-post: unnel@online.no

Ståle Johannes Kristiansen
staalejck@hotmail.com
staale.kristiansen@stpaul.no
Ole-Christian Bråten
imbraten@online.no
Kim Mikael Larsen
kim.larsen@lh.nla.no
kim@kim-larsen.com

Abonnement/ekspedisjon:

Jorunn Hermansen, Hovland, 1640 Råde
E-post: boe.johannes.hermansen@czi.net
Telefon: 69 28 52 26

Bankgiro: 3000.17.08089 (obs – nytt nummer)
Årsabonnement: kr. 150,-
Abonnementet løper til det sies opp skriftlig. For medlemmer av KF er Lære og Liv inkludert i kontingenten. For medlemsskap i KF (kr. 400,- studenter kr. 200,-), kontakt KFs sekretær Wenche Langeland, Mjåtveitflaten 14, 5918 Frekhaug. Telefon: 56 17 81 49.
E-post: wenche.langeland@lh.nla.no

Trykk: Snartrykk - 4550 Farsund, tlf. 38 39 02 27

Forsidebildet er en kopi av ikonet Kristus Pantokrator fra 500-tallet, fra Katharina-klosteret i Sinaiørkenen.

Redaksjonen er avsluttet 15. september 2004. Frist for innlevering av stoff til neste nummer er 1. november.

I N N H O L D :

Ved smitte! – Å praktisere Sannheten midt i en pluralismen

av KFs formann Otto Odlands. 3

Religionen i det moderne liberale demokrati

av Bernt T. Oftestads. 4

Overleveringen som kilde til fornyelse

av Roald Fle mestads.12

Den guddomlege liturgien

av Ola Ireneus Breivegas 19

Underkastelse uten frelse

av Åse B. Høyvoll Kallestad.....s 26

Hva vil det si å være et Guds barn?

av Olav Myklebusts 33

Petrarca og Augustin

av Ståle Johannes Kristiansen...s 42



”Det er en ro og den beror på at du er tro mod det du tror på!”

Piet Hein



Ved smitte

Å praktisere Sannheten midt i pluralismen

Av KFs formann Otto Odland

Professor Molland holdt en forelesning om Oldkirkens misjonsstrategi, Kirkens liv i den førkonstantinske periode er en betydelig vekstperiode i Kirkens liv. Han konkluderte overraskende for de fleste av oss: Oldkirken hadde ingen misjonsstrategi.

Frafall og bekjennelse

Denne periode var preget av kristendomsforfølgelser med frafall fra troen, men gav oss bekjennere og martyrer i kampen for troen, og i perioder gikk menighetene under jorden for å overleve og feire sine messer. Men Kirken vokste uten annen strategi enn å overleve.

Hemmeligheten

Hva var hemmeligheten? Vi finner den midt i trengselen, under jorden, i katakombene. Menighetene hadde ikke annet å holde seg fast i, enn det vi har når vi feirer messe. Skriftlesning og forkynnelse, sakramentet, et mangfoldig liv i tilbedelse med syndsbekjennelse, trosbekjennelse, forbønn og lovsang. Dette var stedet midt i trengselen og midt i pluralismen. De levde med Herren slik han hans apostler gav det videre. Det var dette de kunne gjøre, forholde seg til nåden i Kristus, feire hans nærvær blant dem og favne ham i troen slik de fikk det forkynt gjennom lesningene av de profetiske og apostoliske skrifter. Gjennom dette fortattede liv ved kildene, ble Adams barn smittebærere for Kristus. Kirken vokste ved smitte.

Som I tidens fylde

Vi lever ikke i samme art trengsel under våre himmelstrøk, selv om Kirken har fått sine kjempende bekjennere, men vi har en pluralisme som kan minne om den som preget det romerske imperium i «tidens fylde», da Herren ble født av jomfruen. Åndelig talt er vi i en krisetid i Europa. Vi er selv representanter for den åndelige armod.

Vår vei

Jeg ser ingen annen troverdig strategi enn den oldkirkens vei for å overleve. Nå er det tider til å gi Herren arbeidsrom blant oss. Nå gjelder det å vokse i troen og kjennskapet til Herren. For Herren vil gjøre seg menigheter som kjenner ham og kjennes ved ham. Midt i pluralismen skal Sannheten sette dagsorden. Altså holder vi fast ved messen og gir Herren arbeidsrom blant oss. Pluralismen provoseres av Sannheten og truer de troende. Men Guds menighet helliges og vokser i Sannheten og sprer sin smitte.

Religion i det moderne liberale demokrati



Av Bernt T. Oftestad

I det 20. århundre kjempet tre politiske ideologier om hegemoniet: kommunismen, nazismen og liberalismen. Vel var det dype forskjeller mellom dem, men de hadde også tydelige fellestrekk. De så for seg et nytt menneske. Kommunismens mål var sovjetmennesket. Nazismen ville sikre det ariske menneskets verdensherredømme. Liberalismens mål er det frie, myndige mennesket. I Det nye Testamente skrives det både om en ny fødsel, det nye mennesket, en ny menneskehet hvis stamfar er Kristus, den nye Adam. I ham er de troende blitt en ny skapning. Mellom ideologiene og kristendommen var og er det et anstrengt forhold. Det er på antropologiens felt de grunnleggende konflikter utspilles.

Kristendom, jødedom, islam, de tre store åpenbaringsreligioner, har ulike holdninger til samfunn, statsstyre og politikk. I den jødiske arven inngår teokratiet som politisk-religiøst ideal. Slik er det også i islam. Kristendommen har derimot et ganske annet forhold til politikken. Teokrati har aldri vært den kristne: Mitt rike er ikke av denne verden, sa Jesus. Han sa også at vi skulle gi keiseren hva keiserens er, og Gud hva Guds er. Den gudskapte verden er såret av synden, døden og djevelens rike synes å rå. Men Guds rike er likevel det siste og evige og skal seire til sist og føre det skapte frem til fullkommenheten. Dermed lever vi i spenningen

mellom to riker, to herrevelder, eller som Augustin formulerer det: *civitas Dei* og *civitas terrena*. Men i kristendommen er ingen ontologisk dualisme. Guds skapte verden er den eneste virkeligheten, den er essensielt god og den forblir. Ondskapen, som virker i verden, skaper konflikt, kaos, avvik og trelldom, og som har såret menneskets fornuft, skal miste sitt herredømme og til sist gå til grunne ved forløsningen og seieren i Kristus. Ut fra disse grunnperspektiver forholder kristendommen seg til det politiske. Kirken er vokter av det gudskapte naturlige, også kulturen og samfunnet som det gudskapte menneske har utviklet. Men Kirkens høyeste

oppgave er å forvalte nåden. For Kirken kan ikke natur og nåde rives fra hverandre, for kulturen har til sist sin forankring i Gud.

Etter nazismens nederlag i 1945 og murens fall i 1989 virket det nesten selv sagt at det nye årtusen ville tilhøre det liberale demokrati. Opptakten ble gjort ved opprettelsen av De forente nasjoner, vedtak av og internasjonal tilslutning til de moderne menneskerettighetene, utvikling mot en internasjonal rettsorden. Verdenserklæringen om menneskerettigheter, som ble vedtatt av FN's generalforsamling 10.12.1948, heter det i art. 2 at ethvert menneske har krav på alle de rettigheter og friheter som er nevnt i erklæringen uten forskjell av noen art, slik som rase, farge, kjønn, språk religion osv. Det fundamentale premisset uttrykkes i art. 1: Alle mennesker er født frie og like i verdighet og rettigheter. De er utstyrt med fornuft og samvittighet og bør handle mot hverandre i brorskapets ånd. Religionsfriheten anføres i art. 18: Enhver har rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet. Denne rett omfatter frihet til å skifte religion eller tro, og frihet til enten alene eller sammen med andre, og offentlig eller privat, å gi uttrykk for sin religion eller tro gjennom undervisning, utøvelse, tilbedelse og ritualer. Menneskerettighetenes historie er et mangfoldig kapittel. Gjennombruddet for dette ideal for samfunnslivet skjer under opplysningstiden ved revolusjonene mot slutten av 1700-tallet både i Frankrike og USA. Fra Den katolske kirkes side ble kravet om religionsfrihet avvist. De store protestantiske nasjonalkirker var heller ingen fortrøpp på dette felt. Den katolske kirkes nyorien-

tering kom for alvor i løpet av det 20. århundre. Kirken har ved Det annet Vatikkonsil lagt religionsfrihetsprinsippet i særdeleshet og menneskerettighetene i alminnelighet som rettsgrunnlag for sitt liv og sin virksomhet. Men det katolske religionsfrihetsprinsipp er ikke forankret i opplysningstidens ideologi, men i troen på menneskets gudsbilde.

Den katolske filosof Jacques Maritain, som spilte en viktig rolle under utviklingen av de internasjonale menneskerettigheter, har påpekt at de stater som har gitt sin tilslutning til erklæringen av 1948, sto for ulike styresett, ideologier og religioner. Tilslutningen var ikke uttrykk for noen allmenn ideologisk samstemthet. Menneskerettighetene er derfor å betrakte som praktiske regler for statsstyret og samfunnslivet. Denne observasjon er utvilsomt korrekt og kan også ha prinsipiell betydning. Men i dag utløser nettopp praktiseringen av menneskerettighetene en ideologisk tematikk, viktig ikke minst for forståelsen av religionsfriheten. På flere måter er dette følbart. Hos oss er det et stående tema hvordan likhets- og frihetsprinsippet forholder seg til hverandre. Gir religionsfriheten rom for avvik fra kravet om likestilling mellom kjønnene? (Kirker lever på unntaksbestemmelser fra Likestillingsloven når det gjelder det indre liv. De er alle blitt dissentermenigheter i forhold til en ny statsreligion.) Skal man overse kravet om individets frihet når tvang er religiøst begrunnet og derfor vil kunne dekkes av religionsfriheten? Om statsmakten godkjenner og autoriserer ulike former for ekteskap, hvor går grensen for hvilke varianter av seksualitet som skal nyte offentlig legitimitet? I de

vestlige samfunn er allerede statlig assistert drap av ufødt liv en menneskerett. Skal den enkelte også ha rett til hjelp av statsmakten for å kunne ta sitt eget liv? Bør det bli en menneskerett å kunne forlange at ufødt liv skal kunne brukes medisinsk til beste for mitt liv og derfor må bøte med sitt? Til sist reises uvegerlig spørsmålet: Hvilke kriterier må vi oppfylle legemlige, psykiske, sosiale og økonomiske for å ha rett til liv i det hele tatt?

Menneskerettighetene er blitt satt inn i den dynamiske moderniseringsprosessen. De ideologiske krefter som har drevet moderniseringen frem, er av forskjellig slag. I dag er liberalismen den ideologiske motoren. Marxisme-leninismen og nazismen var radikalt religionsfiendtlige. Ved religionsfrihetsprinsippet har liberalismen et annet forhold til religionen. Den skal ha sin frihet. Men den har betalt med en pålagt irrelevans. Det har sin bakgrunn i liberalismens løsning av det teologisk-politiske problem som Europa sto overfor ved nytidens begynnelse.

Det kristne keiserdømmet, Kirken og byen var fra senantikken og frem til middelalderens slutt de ideologiske og praktisk-politiske referansepunkter for politikk og samfunnsliv. Med nytiden kom store endringer. Først falt keiserdømmet som politisk kraft og som bærer av en politisk-ideologisk visjon for det kristne Europa. Også byen mistet sin betydning både som metode i det politiske liv og som politisk kraftsentrum. Det nasjonale kongedømmet overtok både for keiser og by. Like avgjørende var nøytraliseringen av Kirken som ideologisk premissleverandør og politisk veileder. Nytidens første politiske frukt er det

nasjonale absolutistiske kongedømme. Den eneveldige konge av Guds nåde er en suveren hersker over sine undersåtter. Monarken har det territoriale maktmonopol. Han den høyeste dommer og feltherre. Han styrer også kirken. Med denne suverene monark er fundament og reisverk for den moderne stat på plass.

Flere politiske filosofer søkte å begrunne enevoldskongedømmet. To hovedmotiver går igjen: Imperiet med sin maktfordeling mellom keiser og fyrster må bort og religionen/kirken må ikke kunne opptre som en frittstående påvirkende av politikken. Religionen har ikke noe med politikken å gjøre.

I bystaten Firenze hadde Niccolò Machiavelli alt i begynnelsen av 1500-tallet formulert en politisk metodologi, som frigjorde politikken ikke bare fra klassisk og kristen moral, men fra moralske formål og forutsetninger overhode. Machiavelli avdekket politikken indre logikk, for ikke å si mekanikk, hvis funksjon er å sikre de styrendes maktposisjon. Moralske eller metafysiske religiøse sannheter og vurderinger verken kan eller bør styre politikken. Den har sin egen lov-messighet.

Også hos den engelske filosofen Thomas Hobbes, som ble en av enevoldsstyrets viktigste teoretikere, var oppbruddet fra kristen og klassisk tradisjon like radikalt som hos Machiavelli, men her uttrykt ved en ny prinsipiell teoretisk forståelse av natur. Menneskenes naturlige liv er en alles krig mot alle, drevet frem av individets overlevelsesinstinkt, men med den uomgjengelige risiko å selv bli destruert i kampen. Ut fra dette naturgrunnlag begrunnet han en ny form for

politisk fornuft. Nettopp for sin overlevelses skyld er det rasjonelt for individene å oppgi sin naturlige frihet til maktbruk for å overlate den til en maktinstans som til gjengjeld på grunn av sitt absolutte maktmonopol kan beskytte individet mot å bli offer for jungelens lov. Det betyr at politikken hviler på en kontrakt mellom parter. Den er naturlig, for individets naturlige drift er kort og godt å overleve. Her utledes ingen rett av den naturlige virkeligheten, men rasjonalitet ut fra menneskets dyriske behov. Den moderne stat i enevoldskongedømmets skikkelse hadde dermed fått sin rasjonale og naturlige begrunnelse.

John Locke en annen av Englands sentrale politiske filosofer, så det naturlige i menneskets sult eller dets behov for føde for å kunne overleve. Ut fra det følger nødvendigheten av den individuelle eiendomsretten. Locke utvider perspektivet ved å påpeke at menneskets forarbeiding av natur frembringer merverdi som omsettes ved penger som byttemiddel. Denne naturlige politiske økonomi er det grunnleggende for samfunnet. Statens oppgave er å sikre individet frihet til økonomisk selvrealisering, dvs. stille sin sult. Locke la det teoretiske grunnlag for det vi i dag gjenkjenner som karakteristisk for demokratiet: individuell frihet som økonomisk frihet i et kapitalistisk markedsliberalistisk system som oppfattes som naturlig.

Det den franske filosofen Jean-Jacques Rousseau fordypet og radikaliserende ideene fra Hobbes og Locke. På den måten la han premissene ikke bare for den store franske revolusjon, men også det moderne politiske demokrati. I Lockes

samfunn var det konkurranse og ulikhet. Det sosiale fellesskap gikk tapt. Den enkelte trakk seg tilbake fra de andre for å nyte sitt eget. Slik er ikke borgeren. Borgerne i den greske bystat og i Roma var opptatt av det felles gode, nytidens bourgeoisie var opptatt med sitt, påpekte Rousseau. Hans mål var å forene individets frihet med et forpliktende fellesskap i en perfekt sosial orden. Den enkelte søker sin egen interesse, men er dialektisk avhengig av fellesskapet, fordi man alltid sammenligner seg med de andre. Man har en drift i seg til å ha det bedre enn andre. Det er en drift bort fra fellesskapet, samtidig står den enkelte i et avhengighetsforhold til det. Mennesket er et splittet og fremmedgjort vesen. Denne fremmedgjøring vil Rousseau ut av.

Det gode samfunn må være basert på menneskets natur. Men hvordan er det mulig når mennesket har et så motsetningsfullt forhold til samfunnet? Rousseau flytter det naturlige mennesket ut av samfunnet og inn i den naturlige sfære. Det menneskeskapt samfunns illusjoner må avsløres. Mennesket må befri seg fra alle sosiale rammer, alle lover, all religion, all historie. Slik blir mennesket naturlig, bare natur. Når det i sin natur er befridd fra samfunnets konflikter og konkurranse, fra alle illusjoner, kan det etablere et nytt samfunn. Rousseaus politiske filosofi har et sterkt revolusjonært drag. Det nye samfunn er basert på en sosial kontrakt som ikke innebærer at individet blir enig med andre individer om lover og regler for samfunnsordningen, men at den individuelle viljen identifiserer seg med den politiske omforming av det etablerte samfunn. I denne omformingen kommer den

allmenne viljen til uttrykk. Slik går de individuelle viljer opp i allmennviljen. Individ og samfunn identifiseres. Det individuelle selv går opp i et felles selv. Den virkelige individuelle interesse har fullbyrdet seg selv i allmennviljen. Bare ved at samfunnet fungerer som ett jeg, kan man få lover som ikke er urettferdige, for ingen har interesse av å skade seg selv. I det virkelig borgerlige samfunn hersker allmennviljen. Der har folkefellesskapet den suverene makt, for det utøver den allmennvilje, som er blitt til gjennom fri avstemning blant borgerne. Men denne maktutøvelse er ikke irrasjonell og undertrykkende. De lover folket adlyder, har det selv skapt.

Det revolusjonære hos Rousseau er ikke først og fremst den totalitære oppfatning av allmennviljen, men hans antropologiske forutsetningene. Skal mennesket komme ut av sin fremmedgjøring, må det kunne endre seg selv, gi seg selv en ny lov. Mennesket er i stand til det. Det kan gjennomskue og frigjøre seg fra det gamle samfunns politiske illusjoner og forandre sin situasjon fordi det er fritt. Denne frihet gjør mennesket i radikal forstand historisk. Det skaper seg sin egen historie idet det frigjør seg fra fortiden og følger sitt eget prosjekt. Det er i absolutt forstand sin egen lovgiver. Med Rousseau får den radikale frihetstanke som kjennetegner den moderne liberalisme sitt gjennomslag.

De store revolusjoner mot slutten av 1700-tallet var øste av Rousseaus ideer, men brakte også to nye motiver til gjennomslag med langtrekkende virkninger: de universale menneskerettigheter og det representative demokrati med sin

diskuterende (borgerlige) offentlighet. Religionens livsvilkår i det moderne liberale demokrati blir avgjort ved menneskerettighetene og vilkårene i den borgerlige offentlighet. I og med disse politisk-rettslige rammer er det lagt bestemte gyldighetskriterier for religionen og dermed føringer for religionen som reflekterer den løsning av det teologisk-politiske problem som det borgerlige demokrati representerer.

Den store franske revolusjon var kirkefiendtlig. Den forfulgte den del av Kirken i Frankrike som fastholdt den rettslige og åndelige relasjon til pavestolen. Jøder nyt religionsfrihet, men bare som individer, ikke som folk. Her gjenfinner vi Rousseaus oppfatning av forholdet mellom stat og religion. I tiden etter revolusjonen med romantikken kom en fornyet religiøs interesse ikke minst blant de dannede. Men religionen hadde nå fått nye rammer og et nytt uttrykk. Ved sin gudside kunne den gi moralen den siste forankring. Viktigere var at den ble bestemt som jegets følelsesmessige, praktiske erfaring. Sammen med kunsten kunne den tilfredstille individets behov for emosjonell ekspressivitet. Den uttrykte menneskets relasjon til tilværelsen som totalitet og dets erfaring av transcendens. Denne erfaring kunne kalles for en gudserfaring. Klassisk kristendom må fundamentalt endres om ett det slikt religionsbegrep skal avgi kriterier for sann religion.. Den klassiske kristendommens krav om å formidle sannhet, må oppgis, for sant i betydningen objektiv virkelighet er det bare naturvitenskapen som kan etablere. Derfor må den overleverte trosskatt oppfattes som et språklig uttrykk med en histo-

risk betinget grammatikk for den subjektive religiøse erfaring. Ved språk gjøres erfaringen kommunikativ. Hvorvidt det språklige uttrykk har aktuell gyldighet, avgjøres i det kommunikative rommet.

Omprogrammering av religionen er en viktig forutsetning for at religionen skal kunne fungere uten friksjon i det moderne borgerlige demokrati. Men det finnes også trekk ved religionen som ikke kan omformuleres, og som ikke lar seg politisk administreres. Den viktigste konfrontasjonen mellom kristendom og liberalisme skjer på det antropologiske felt. Denne konfrontasjon er fundamental og total. Antropologien henger så nøye sammen med etikken, erkjennelseslæren og historiesynet.

Den moderne radikale liberalisme søker å utvikle det frie menneske. Det er ikke bundet av natur eller historie, ikke av sosiale konvensjoner eller fremmede lover ovenfra eller utenfra. Det frigjør seg ikke bare fra gamle fordommer og etablerte autoriteter gitt med historien. Det tolker også historien som en målrettet utvikling frem mot seg selv som lever nå. Og det aktuelle jeg gir seg selv lover for fremtiden, men uten å oppgi sin frihet. Man er ikke bundet av de lover man har gitt seg selv, lenger enn man selv vil. De blir stadig relativisert, overskredet og forlatt til fordel for nye. Dette menneske er i absolutt forstand moderne, og det vil alltid forbli moderne. Det lever på det absolute nullpunkt i historien, mellom fortid og fremtid, med frihet til å fortolke fortiden, slik at det frigjøres for fremtiden.

For dette selvskapende menneske gis det ingen objektiv allmennmenneskelig humanitet eller gitte vilkår for menneske-

livet som gjelder alle og til alle tider. Det eneste som er gitt, er dets egen historisitet, som er radikalt subjektiv og allmennmenneskelig(!) i den forstand at hvert menneske har frihet til å la seg lede av sitt eget formål.

Denne menneskeoppfatning er noe helt nytt i menneskehetens historie. Den er i konflikt med alle religioner. Og særlig med dem som bygger på en historisk åpenbaring. Å være bestemt av autoritative tekster fra fortiden, skrift og tradisjon, å gi institusjoner som kirken og dens embetsmyndighet autoritativ betydning er ikke forenlig med den frihet og den myndighet på historiens vegne som den moderne liberalisme tilkjenner individet. Denne menneskeoppfatning er også i konflikt med den klassiske arven fra Platon og Aristoteles slik den er formidlet til oss gjennom Kirken av Augustin og Thomas Aquinas. Ut fra den radikale modernitet har ikke mennesket noe gitt og blivende vesen, ingen livsrelasjoner som det alltid vil være bestemt av, heller ikke noe formål som gjelder uavhengig av dets eget subjektive mål med livet. Dette menneskesyn gjennomsyrrer ikke bare politikken i demokratiene, men alt moderne åndsliv, diktning og litteraturvitenskap, kunst og religiøst liv. Religionens og Kirken forhold til det moderne liberale demokrati slik det er gitt ut fra menneskerettigheter og i den borgerlige offentlighet, blir bestemt av denne antropologiske horisont.

Kirken gjør ofte sine synspunkter gjeldende i det offentlige utenfor kirkerommet og den indre krets. Det skjer nasjonalt og internasjonalt og med forskjellig representativ tyngde. Kirken og kristne

aktører blir hørt og lagt merke til om den støtter den moderne agenda eller om man målbærer slikt som moderniteten skal frigjøre fra. Kirkelige ytringer som ikke samsvarer positivt eller negativt med modernitetens program, blir neglisjert i den moderne offentligheten.

Det moderne liberale demokratiet har sine regler for kommunikasjon, som gjør at de tradisjonelle kirkelige standpunkter i tros- og moralspørsmål er etter sitt innhold diskvalifiserte alt i utgangspunktet. De er hentet fra dokumenter som er antikviterte, og som kan gis en hvilket som helst konstruktivistisk tolkning. Den kirkelig autoriserte er ikke den eneste mulige. Særlig problematisk er forestillingen at det finnes sannheter om mennesket og det menneskelige fellesskap i fortid og fremtid. Kirken har en helt annen ontologi enn den moderne liberalisme. For Kirken er Gud virkelighetens opphav, kilde og grunn. Sann virkelighetserkjennelse er i siste instans bare mulig gjennom gudserkjennelse.

Religionsfrihetsprinsippet bestemmer religionens situasjon i det moderne demokrati. Kirken har ikke bare sluttet seg til dette prinsippet, men kjemper for det, ikke bare for sikring av eget liv, men også for ut fra sine teologiske forutsetninger - å verne om menneskets verd. Religionsfriheten er under press også i demokratiet. Det skyldes flere forhold. For det første er ikke denne friheten slik som for eks. ytringsfriheten og organisasjonsfriheten nødvendig for at demokratiet skal fungere. Religionsfriheten er i dette perspektiv en innrømmelse overfor fortiden, betinget av det moderne menneskesynet: individets rett til eget subjektivt forankret

livsprosjekt. Om det er religiøst, er i utgangspunktet likegyldig. Men religiositeten må være personlig-intim, individuell og moralsk. En kollektiv og institusjonell konkretisering av religion står i et spenningsforhold til det moderne demokrati. Religionen må være apolitisk og ikke tilta seg noen myndighet - ikke på noe samfunnsområde.

Demokratiet er ikke den politiske histories slutt punkt. Den moderne liberalismen representerer ikke den endegyldige sannhet om mennesket, samfunnet og kulturen. Men det later ikke til at denne samfunnsformen og denne ideologien har noen rivaler i dag. På grunn av de enorme vitenskapelige og (bio)teknologiske muligheter man rår over i vår tid til å gjøre kultur om til natur, og natur til kultur, vil den moderne liberalisme ha alle muligheter til å virkeliggjøre sitt grunnleggende ideal: individets selvrealisering ved sitt subjektive livsprosjekt. Med ideologisk kontroll over massemedia ikke minst billedmediene og skoleverket kan liberalismens våpdragere nedkjempet ideologiske motstandere og oppdra folket i sin ideologi. Men på to områder, som begge ligger utenfor det saksfelt moderne liberalisme kan tematisere, står man overfor problemer av et slikt format at det bør utløse ideologisk nytenkning. I Europa, der sekularisering, demokratisering, og moderne liberalisering er nådd lengst, står man overfor en formidable demografisk krise. Befolkningens sammensetning endres slikt at de yngre blir for få til å bære den store masse av eldre mennesker. Kulturelle standarder fra det paven har kalt dødkulturen, får konkrete sosio-økonomiske virkninger. I et Europa som går inn for fosterdrap og har

opphevet sammenhengen mellom seksualitet og slektens formering, må det importeres over 220 millioner mennesker for å fylle arbeidskraftsbehovet. Av dem vil antakelig et flertall være muslimer. Det vil si med en klar bevissthet om at religionen bør legge føringer for statsstyre og samfunnsliv. Like utfordrende er den økologiske utfordring. Det er en klar sammenheng mellom liberalismens individualisme og turbokapitalismen med sin konsumentkultur. Virkningen av naturødeleggelsen som følger med det altfor store forbruk av naturressursene som følger av en slik økonomi, vil kunne destabilisere den moderne sivilisasjon. Det finnes ikke noe i den demokratiske styreform eller i den moderne liberalisme som gir grunnlag for eller effektive politiske instrumenter for løsning av økokrisen.

I møte med den moderne liberalisme og et samfunn som er basert på dens ideer, har Kirken en viktig apologetisk oppgave. Den vil naturlig nok bestå i å konfrontere motparten med de virkelighetsområder som denne ideologien lukker øynene for eller radikalt omtolker. Først og fremst må den en naturlige virkeligheten og dens iboende etiske lover løftes frem for kulturen. I dem ligger også grunnnormene for samfunnslivet. Teokrati eller ekklesiokrati er ikke Kirkens mål. Men når Kirken ser at stat og samfunn omformer menneskenes liv på fundamentale livsområder som ekteskapet, familien, menneskets livsrett og dets rett til å være person utfordres den både til å tale og til diakonal innsats. Staten og samfunnet skal tjene livet og retten og ikke uretten og døden.

Kristendom preget av moderniteten, søker å gjøre Kirken relevant i den

moderne kultur, finne en nisje som kan gi legitimitet i et moderne samfunn. Det fører til aksept av modernitetens premisser for menneske- og samfunnsliv. Dermed fratar man seg selv forutsetningene for kirkelig kultur- og samfunnskritikk. All kritikk blir bare imitasjon av den moderne og gjerne rettet mot kirkelige motstandere som er reaksjonære og/eller autoritære. Men Kirken har sitt eget kultur- og samfunnssyn. Kulturelt liv har sin grunn i Gud, i den treenige Gud, Fader, Sønn og Ånd. Det gir kulturkritikken dens værensmessige forutsetninger. Ut fra guddommens væren slik den trer frem i de indretrinitariske relasjoner og slik den realiseres i frelseshistorien hentes analogisk formålet med kulturen, som er å virkeliggjøre det sanne, rette og skjønne. Å konfrontere den sekulariserte kultur med denne virkeligheten ved å avsløre dens løgn, påpeke dens etiske forfall og vende seg bort fra dens heslighet og i Kirkens egen kultur å danne mennesker i pakt med dette formål er den grunnleggende kirkelige kulturoppgave. Kirken er det kulturelle dannelsesmiljøet, fordi den ikke bare foirvalter åpenbaringen, men er Kristi sakramentale nærvær i verden. Derfor står dannelsen i offerets tegn: offeret på korset, offeret i messen, offeret i livet - for andre. Den står også i oppstandelsens og gjenkomstens tegn. Det gir håpet grunnlag og kraft og skjønnheten dens fylde. Den lidende heslige Jesus viser Guds identifikasjon med det menneskelige i all dets fornedrelse. Den oppstandne viser at menneskeheten skal gjenløses og fullbyrdes, fornyes og forklares.

Artikkelen er en bearbejdet utgave av foredraget som Oftestad holdt på KFs arbeidsdager i Bergen 4.-5. juni 2004



Overleveringen som kilde til fornyelse

Av Roald N. Flemestad

Hvordan skal vi kristne kunne nyttiggjøre oss fortiden for å mestre fremtiden? Problemstillingen reises av nød; den kirkelige samtid er mer enn vanlig problematisk. Samtidig som vi gjennomlever et stort kulturelt skifte, står vi overfor et kristent sammenbrudd i den vestlige verden. Spørsmålet melder seg om ikke disse to forhold på det nøyeste henger sammen.

Fraværet av symbolsk og sosial orden

Vår samtid er individuelt og subjektivt orientert. En atomistisk individualisme har langt på vei redusert de sosiale bånd til noe rent ytre. Bortfallet av tradisjonelle fellesskapsformer medfører også at det gods av verdier og normer som til nå har hjulpet den enkelte i livsorienteringen, går tapt. I en kaotisk overgangstid konfronteres ethvert reflektert menneske i vår kulturkrets med spørsmålet: Hvor skal jeg finne symboler og begreper, sedvaner og handlemåter som gjør at jeg kan erfare min plass i en ordnet verden?

En slik "symbolsk orden" gir ikke bare identitet til den enkelte, men i samme grad som forestillingene deles av andre, skapes en idé om hva som er virkelighet. Denne felles livsverden gir så en "sosial

orden", et overindividuell handlingsrom som kan tjene som plattform i mitt møte med andre.

Problemstillingen i det følgende

Under trykket fra samtidens kulturskifte er spørsmålet om hvor en symbolsk og sosial orden skal hentes, blitt et problem også for de kristne. Dette gjelder ikke bare den enkelte troende, men den indre splittelse og sterke uro innen de fleste konfesjonelle retninger, truer kirkesamfunnenes fremtid.

Vår påstand i det følgende er at utfordringen kun vil kunne mestres av de kirkesamfunn som møter kulturskiftet ved å opparbeide sin egen åndelige arv på nytt. Dersom kirken under trykket fra samtidskulturen skulle kastes inn i det samme tradisjonstapet, ville vi sette vår egen

eksistens på spill. En slik avstandtagen fra samtidskulturen (hvilken avstandtagen?) er desto vanskeligere siden vi ikke kan isolere oss ved å melde oss ut av vår samtid, samtidig som vi også må være villige til å distansere oss fra viktige premisser i vår kulturkrets tenkesett og handlingsmønstre.

Den motkulturelle balansegang fordrer under enhver omstendighet at vi forsøker å forstå utfordringen ved kritisk å analysere grunntrekkene i vår kultursituasjon.

Fornuftens egen samfunnsordning

Den opplysningsfilosofi som stod gudmor til vår moderne vestlige sivilisasjon, var seg fullt bevisst at den gamle samfunnsstruktur måtte erstattes av en ny overgripende sosial orden. Dette ble likevel ikke ansett som noe stort problem. Descartes hadde jo lansert et nytt metodisk grep som ville gjøre oss til naturens herre og mester (Om metoden, VI), og Rousseau hadde anvist en ny samfunnskontrakt som lar fornuften vise oss det felles gode som noe selvinnlysende (Om samfunnskontrakten IV:1). Ved å hevde at en moralsk orden gir seg til kjenne i virkelighetens fornuftige beskaffenhet, kunne opplysningsfilosofien love en lykkelig fremtid.

På alle livets store spørsmål ville det, antok man, til slutt vise seg å være kun ett gyldig svar, nemlig den løsning som fornuften foreskriver til løsning på problemet. Utfoldet som videnskapelig tenkemåte, vil fornuftens egne prinsipper bane vei for et nytt fellesskap som gir idyll, forsoning og harmoni. Derved vil også den nødvendige moralske orden følge av seg selv, idet fornuften utmynter

de sosiale institusjoner som blir nødvendige i et nytt samfunnsliv.

Bruddet med fortiden

Den fornuft som slik skulle nyorganisere samfunnet, ble forstått å være tidløs i sine innsikter og derfor ahistorisk.

Virkeliggjørelsen av idealet om et fornuftig og rettferdig samfunn, fordret imidlertid at samfunnet, om nødvendig med makt, måtte frigjøres fra de sosiale ordninger som stod i veien for fremskrittet. Med slagordene – Frihet, Likhet og Brorskap – formulerte den franske revolusjon sentralverdiene i en ny samfunnskontrakt som skulle forene individets og fellesskapets interesser under almenviljen.

Bruddet med fortiden som en irrasjonell byrde fordret videre at det moralske liv måtte frigjøres fra religionen. Den kristne tidsregning ble følgelig erstattet med republikkens grunnleggelse i 1792 som år null. Det intenderte tradisjonsbrudd er altså fullstendig. Fremtidens idealsamfunn skulle bygges "tabula rasa".

Fra kaos til orden

Det tok imidlertid ikke lang tid før det skulle vise seg at prosjektet var vanskeligere enn antatt. De kontrære slagordene – frihet og likhet – tildekket den umulige harmonisering av to motstridende hensyn – individets rettigheter og flertallsviljens diktat. Friheten er uforenlig med likheten, og derved faller også brorskapet. Drømmen om at fornuften skal forene det etiske og det sosiale i en naturlig harmoni, viste seg å være en illusjon. Omveltningen som fulgte av intensjonen

om å overføre hjemmets og familierelasjonens trygge umiddelbarhet til det politiske rom, førte snart til massedød i terror og sult. Som kjent, endte det revolusjonære kaos med at en artillerigeneral ved navn Bonaparte kronet til keiser.

Det borgerlige industrisamfunn

Napoleons sentralisme leder i løpet av det 19. århundre til fremveksten av det borgerlige demokrati basert på nasjonalstaten som sammenbindende ramme. Fraværet av en substansiell orden i det fremvoksende industrisamfunn skildres av Karl Marx i Det kommunistiske manifest med ordene: "På mekaniseringens og den moderne industris oppkomst fulgte ... en voldsom inntrenging som lignet en lavine.. Alle moralens og naturens, kjønns og alders, dagens og nattens bånd ble brutt ned." Den kritiske analyse toppes i ordene: "Alles Ständige und Stehende verdampft" – Alt som er fast og solid, smelter og fordamper.

Om marxismens tillit til at lykken fødes smertefullt av den økonomiske dialektikk, endte i katastrofe, kan man gi Marx rett i at det borgerlige demokrati ikke har noe svar på spørsmålet om hva som binder samfunnet sammen. Det gis ingen helhetstenkning om individets sosiale utfoldelse. Snarere enn en substansiell orden fremstår det moderne borgerlige samfunn som en "legering" av ulike livsområder: Det økonomiske liv styres av kravet til effektivitet (teknisk rasjonalitet). Det politiske liv styres av idealet om alles likhet (rettighetstenkningen). Det kulturelle liv er basert på kravet om personlig selvrealisering (kreativitet).

Fraværet av en substansiell orden

To århundres politiske utvikling har ikke bekreftet den revolusjonære tro på at familiestrukturen som grunnpilar i samfunnslivet skal kunne erstattes av en ny sosial struktur som forener det naturlige og det moralske under fornuftens høyere harmoni. Fraværet av et overgripende fellesskap og den uavklarte spenning mellom subjektivismen og rasjonalisme gjør tanken om samfunnsveven utopisk.

Bortfallet av et overgripende fellesskap etterlater kun individer og interessefellesskap som alle har sin egen bakgrunn og særegne behov. , Så vel borgeren som de demokratiske institusjonene inntar funksjonelle "roller" på basis av livsområdene skiftende samvirke. Disse kombinatoriske relasjonsnettverk er målrettede fra en nyttesynspunkt, men kan ikke gis status som naturlige ordninger. I stedet for "det naturlige" som ordnende norm, kommer individet i sentrum, men da ikke som et gitt fenomen med faste, karakteristiske egenskaper. Heller ikke storsamfunnet kan beskrives organisk innenfor rammen av naturlige ordninger. Likesom sannheten om mennesket består i kartleggingen av individet som statistisk fenomen, er sannheten om samfunnet gitt i form av meningsmålingenes registrering av utbredelse av holdninger.

Individbasert frigjøring

Eftersom ingen symbolsk eller sosial orden konkretiserer en sentralverdi som kan uttrykke verdihierarkiet i en vertskapskultur, reduseres samfunnets ytre ordninger til en "scene" for egen behovstilsfredsstillelse. Ønsket om et bedre

samfunn er ensbetydende med individers og gruppers kamp for egne målsetninger og det overindividuelle fellesskap gjenstår som en slags kvantifisering av individuell selvrealisering – "summen av individuell lysttilfredsstillelse". Passé er den franske revolusjonære drøm om almenvellets frigjøring fra hemmende samfunnsforhold under fornuftens fane. I denne situasjon tvinges man bevisst eller ubevisst å søke nye visjoner som kan virke massemobiliserende.

Løsningen er nærliggende: Privatiseeringen av livsgestaltningen inviterer til at fremskrittmyten kan reformuleres som individbasert frigjøring. Hvis det grunnleggende samfunns gode defineres som friheten til å leve slik man selv vil, kan den "revolusjonære kamp" gjenoppstå som et privat oppgjør med alt som måtte stå i veien for selvtutfoldelsen. Løsningen tar simpelthen opp i seg den revolusjonære mistro mot alt overlevert for på nytt å rette fokus på det nye og fremtidsrettede. Slik forenes den gamle og den nye fremskritt myte i kravet om "tabularasa". Intet bestående er godt i seg selv; forandring er et mål i seg selv.

Det subjektive engasjement

I forhold til det tidligere ideal om en overindividuell fornuft og moral som enhetssskapende sosialt bånd, er det nye i den postmoderne fremskrittstanke erkjennelsen av at samfunnslivet ikke kan sammenbindes av heteronome autoriteter og eksterne normer. Hvis man overhodet skal kunne tale om et overordnet rettsprinsipp i det flerkulturelle samfunn, er sentralverdien individets frihet til eksperimenterende selvekspresjon.

Friheten til å engasjere seg for selvvalgte idealer, er uforenlig med idealet om forpliktelsen på en objektiv, gitt sannhet. Siden ethvert objektivt syn kommer i veien for andres meninger, må idealet reformuleres til viljen til å tolerere andres avvik fra egne verdier. Innenfor privatlivets fred kan man ha så mange sterke meninger man vil, men i møtet med andre kan man ikke hevde meninger som fratar andres oppfatninger deres sannhetsverdi. Kort sagt: Det eneste som er forbudt, er viljen til å forby.

Den indre virkelighet

Medlemmer av sosiale grupper som har tradisjonsfornektelse som ideologi, har i praksis intet annet å holde seg til enn viljen til oppbrudd. Det gis ingen ytre former som kan bære en gitt vertskultur. Uten en felleskultur i det offentlige rom gis det heller ingen felles overlevering som basis for en felles identitet. Følgelig blir livssynsorienteringen individfokustert og situasjonsbestemt.

Den enkelte er henvist til å skape sitt "eget livsprosjekt". I håpet om å finne seg selv og komme i kontakt med tilværelsens dypeste virkelighet, søker man på rousseauske premisser en inderliggjøring og emosjonell anrikning av tilværelsen. De sannheter som slik vinnes, kan imidlertid kun kommuniseres til andre som opplevelsesformidling. Tilsvarende etableres de sosiale bånd gjennom følelsen av umiddelbart opplevelsesfellesskap.

Religion suget av eget bryst

Overført til det religiøse liv, vil denne emosjonelle umiddelbarhet forstå religion som en variant av kampen for å

finne en indre virkelighet. ”Det religiøse” er min kamp for å finne meg selv gjennom eksperimentelle erfaringer av det åndelige. Gud er den himmelske ”terapeuten” som hjelper meg til å finne meg selv og berike mitt hverdagsliv med åndelighet.

Slik er gudstroen et svar på menneskelige behov og ikke en sannhetssøkende tolkning av virkeligheten ”der ute”. Det gis ingen Guds bud som kan tenkes å komme i motsetning til hva jeg måtte oppleve som riktig for meg. Heller ikke andre menneskers religiøse erfaringer vil kunne forstyrre den enkeltes fromme opplevelser. For en fromhet som ikke er knyttet til overindividuelle riter eller meningsbærende symboler, vil allerede i utgangspunktet ha utelukket tanken om en ”felles” sannhet som viser ut over det personlige. Det gis med andre ord intet objektivt som den religiøse erfaring kan prøves opp imot.

Individfokusert og situasjonsbestemt som den er, fungerer denne religiøsitet på ikke-institusjonelle premisser. Det religiøse fellesskap – fra cellegruppen til verdensomspennende organisasjoner – er uten bydende myndighet, men kan anvendes som et hjelpeapparat for de individuelle valg. De sosiale bånd opprettholdes på basis av opplevelsesformidling, og forpliktelsene vurderes ut fra hva man får igjen for medlemskapet.

Navnløs åndelighet

Som en åndelig overbygning på det flytende postmoderne samfunn forstås ”det religiøse” som et slags konsumentgode som brukeren kan vurdere ut fra egen smak og behag. Denne selektive tilnær-

melse får umiddelbare følger for forholdet til de klassiske verdensreligionene. I disse gis det nok elementer som kan være av interesse og anvendelige, men den gitte religion forplikter ut fra sin selvforståelse. Det overleverte trosgodset må altså vurderes på selektiv basis fra et brukersynspunkt.

Denne innstilling fører med indre nødvendighet til en ahistorisk og derfor navnløs religiøsitet. For å utkrystallisere sin åndelige verden, benytter de store religionene sin egen overlevering som ”filter”. Dette gjelder også som negativ avgrensning. Det som strider mot tradisjonen, avvises som uforenlig med den symbolske orden. Den selektive tilnær-melse til det religiøse får følgelig dramatiske konsekvenser for de historiske religionene: Nekter man religionen dens rett til å bruke sin egen åndelig arv som sannhetskriterium, fratrar man den i samme åndedrag dens identitet.

Misjonsoppdraget

Et prinsipielt begrunnet tradisjonsbrudd rammer den kristne tro rett i hjertet. Kristendommen forutsetter ikke bare tanken om en frelseshistorie, men Jesus selv forplikter sine tilhengere på et gitt budskap av autoritativ natur. Med krav om myndighet i himmel og på jord, pålegger han apostlene alle dager til verdens ende å døpe og lære folkeslagene å holde alt hva han har befalt. (Matt 28:18-20)

Inntil dette oppdrag er fullført, har den kristne kirke under historiens gang sett seg forpliktet til ”å kjempe for den tro som én gang for alle er overgitt de hellige.” (Judas’ brev v 3)

Den nye lydighet

Ikke minst i brevene til hedningeapostelen Paulus, for hvem kulturkollisjon var en løpende utfordring, møter vi menigheten som adressat for formaning om lydighet å motta det apostoliske kerygma som et overlevert trosgods. (1 Kor 11:1f, 2 Tess 2:15)

Overfor romermenigheten gjør Paulus sin åndelige autoritet gjeldende ved å forklare at hans apostelembede består i utvirke troens lydighet blant alle hedningefolkene. (Rom 1:5) Følgelig berømmer han dem for deres lydighet mot den lære som er blitt dem overgitt. (Rom 6:17, 16:19) Tilsvarende roses tesalonikermenigheten for å lydighet å ha rettet seg etter overleveringen i den gitte form (1 Tess 2:13f, 2 Tess 3:6) Korintierne formanet om å underordne seg den autoritative overlevering, ikke bare vedrørende de grunnleggende frelsessannhetene (1 Kor 15:1), men også den liturgiske overlevering er av bindende natur. (11:23)

Slik ser vi at det kristne evangelium ikke bare er gitt som budskap og begrep, men forkynnelsen er institusjonelt knyttet til videreføringen av et apostolisk embede som ved Åndens hjelp har ansvaret for tradisjonsformidlingen i kirken. (1 Kor 4:17f, 1 Tim 4:11-16, 2 Tim 1.13f)

Kirkeløs privatreligiøsitet

Innledningsvis gjorde vi gjeldende at kristendommens svekkende stilling i Vesten er en følge av det store kulturskifte som har funnet sted i løpet av de siste århundre. Den sosiale orden som ble utmyntet av opplysningsfilosofien, er

endt opp i en atomistisk individualisme uten organiske fellesskapsformer. Under trykket fra den individfokuserende livsfølelse, er fremfor alt ulike protestantiske retninger i ferd med å ende opp som kirkeløs privatreligiøsitet. Spørsmålet er om ikke protestantismen allerede i utgangspunktet manglet forsvarsverker mot religiøs subjektivism.

Selv om reformasjonen i praksis innebar et avgjørende tradisjonsbrudd, må subjektivismens seier på luthersk hold primært forklares ut fra pietismens tilpasning til borgersamfunnets demokratiske idealer. Beslektet med den frembrytende rasjonalisme, avviste vekkelsesfromheten den overleverte kirkelige ordning.

Individuell skriftlesning

I stedet har man under slagordet ”Skriften alene” villet konstruere de sosiale bånd på basis av ”vennesamfunnet” som opplevelsesfellesskap. Tiltroen til ”Skriftens klarhet” gjorde at man ikke så den læremessige normering som et problem. Likesom rasjonalismen antok at fornuften ville foreskrive kun én løsning på samfunnsproblemene, trodde man at lesningen av Skriftdordet ville etterlate kun ett svar på de teologiske spørsmålene.

Vår tids kulturelle endringer avslører til fulle hvor vanskelig det er å trekke normative konklusjoner på basis av individuell skriftlesning. Da pliktetikken i det borgerlige samfunn gikk i oppløsning med modernismen, oppgav store grupper kristne snart idealet om en overindividuell kristen etikk. I stedet leses også Skriften på postmoderne premisser i lys av hva den enkelte føler er sant for seg, uten

sideblikk til andres opplevelse av ordet.

Åndskampen

Oppgaven blir da å gjeninnsette "Ordet i staken". Den første skritt mot dette mål er å erkjenne at meninger og moral ikke opprettholdes i det abstrakte. "Symbolsk orden" kalte vi overfor det knippe av overleveringer, sedvaner og handlemåter som til sammen gir oss å erfare forestillingen om en ordnet virkelighet. En slik orden er ikke en statisk størrelse, men står under løpende press fra alternative livsorienteringer. Dette gjelder også den bibelske.

"Åndskampen" består da i "rive ned tankebygninger og alt stort og stolt som reiser seg mot kunnskapen om Gud", slik apostelen skriver. (2 Kor 10:4ff)

Skriften utlegges gjennom tradisjonen

Selv om denne kunnskapen om Gud hentes fra Bibelens forestillingsverden, tegnes den ikke gjennom en eksklusiv leseprosess. I så fall ville boktrykkerkunsten være en forutsetning for frelsen!

Evangeliet proklameres gjennom forkynnelsen, men det er mer enn hva som sies fra prekestolen. Skriftens budskap utlegges også i liturgien og utfoldes gjennom teologisk refleksjon samt i kirkeordningens regelverk. Opprettholdelsen av denne overleveringen skjer i menighetslivet, i den teologiske skolestue samt gjennom beslutninger fra kirkeledelsen. Når vi da leser Bibelen til vår oppbyggelse, skjer ikke lesningen "tabula rasa". De bibelske temaene formidles til oss nedfelt i kirkens overleverte livsform og lesningen er derfor farget av den gitte tradisjonsformidling.

Kirkens overlevering er bærer av en identitetsgivende arv som gir oss "brillene" til å forstå hva vi leser. (Ap. gj. 8:30f, 2 Pet 3:15f) Ønsket om "å sette lyset i staken" virkeliggjøres ved å utlegge Den hellige skrift gjennom kirkens tradisjon.

Gudstjenesteoverleveringen som kilde til individuell fornyelse

Skal vi da gjenfinne vår identitet som kristne i dagens kulturbrytning, må vi oppsøke menighetsfellesskapet. Menigheten samles til gudstjeneste ikke bare for å høre Guds ord utlagt i preken, men i dette fellesskapet utkrystalliseres den symbolske og sosiale orden som gir oss distanse til tidsåndens forblindende makt. (2 Kor 4:4) I liturgiens hymner og sanger fylles vi av Åndens kraft, slik at vi kan gripe den beleilige tid og lære å forstå Herrens vilje med våre liv. (Ef 5:15-20)

Artikkelen er en bearbejdet og forkortet utgave av Flemestads foredrag på KF's arbeidsdager i Bergen – 4.-5.juni 2004.



Dette er sjølve nattverdsliturgien. Han byrjar med

Fyrste ektenien å dei truande,

som opnar med orda:

Alle me som trur, lat oss atter og atter beda i fred til Herren.

Deretter fylgjer bønner om Guds miskunn og lovprising av Faderen, Sonen og Heilaganden.

Andre ektenien å dei truande

Denne ektenien har eit innhald som liknar mykje på innhaldet i Fyrste ektenien i Katekumenliturgien.

Både i Katekumenliturgien og i Liturgien å dei truande bed presten stille bønner under ekteniane (og antifonane), og nokre av dei skal nemnast i det fylgjande.

Under Andre ektenien går diakonen inn i altarrømet, opnar kongsporten og røykjer til altarbordet, altarrømet, ikonostasen, koret og folket.

Kjerubsongen

Koret syng so høgtidsamt Kjerubsongen, som skal hjelpe dei truande til å venda hugen heilt mot det store mysteriet som ventar, eit mysterium me "deler" med dei himmelske maktene som står for Guds kongsstol:

Den guddomlege liturgien

Del 2

Av Ola Ireneus Breivega

Liturgien å dei truande

*Me som i dette mysteriet likjest kjerubane,
og syng den trifelte heilage-songen
å den levandegjerande Trieiningi,
lat oss no leggja av alle jordiske suter.*

Det store inntoget med dei heilage gåvene

Medan koret syng Kjerubsongen, førebur presten og diakonen inne i altarrømet Det store inntoget med dei heilage gåvene (brødet og vinen). Presten gjev disken til diakonen, som held han varmsamt over hovudet; diakonen ber òg røykjelseskaret og ein altarduk. Sjølv tek presten kalken, og saman går dei ut norddøra og stoggar framfor kongsporten. Her bed presten for patriarken, bispen, landet, statssjefen og riksstyret, for sjelene til avlidne Guds tenarar og for dei som gjer godt for Kyrkja. Presten gjer krossteiknet med kalken over dei truande, og koret syng andre delen av Kjerubsongen:

So me kann taka imot Allheims Drott boren usynleg som sigervinnar av engleherar. Halleluja! Halleluja! Halleluja!

Ektenien for dei heilage gåvene

Denne ektenien er ei stutt bøn for "dei framborne dyrverdige gåvone" og for

kyrkja og dei som stig inn der ”med tru, åhug og otte for Gud”.

Framberingsbøna

Framberingsbøna er ei bøn om frelse, miskunn og vern for sjel og lekam, om tilgjeving for syndene våre, fred og ein kristen slutt på livet vårt. Presten bed her stilt denne bøna:

Herre, allmektige Gud, Du einaste som er heilag, Du som tek imot høglovingsoffer frå dei som åkallar Deg av heile sitt hjarta, tak òg imot denne bøni frå oss syndarar, og ber ho fram til Ditt heilage altar. Unn oss å få koma til Deg med gávor og åndelege offer for syndene våre og misgjerdene åt dette folket. Og unn oss å finna nåde for Deg, so offeret vårt kann huga Deg slik at den gode Anden frå Din nåde kann koma og bu i oss og på dei framborne gávone og i heile folket Ditt.

Fredshelsinga

Presten vender seg mot folket og seier:
Fred vere med dykk alle.

Og koret svarar:
Og med di ånd.

Diakonen seier so:
Lat oss elska kvarandre, so me samhuga kann vedkjennast ...

Og koret held fram:
Faderen og Sonen og Heilaganden, den vesenseine og udelande Triëiningi.

Truvedkjenninga

Fredshelsinga tener som førebuing til truvedkjenninga. Den ortodokse kyrkja

nyttar berre éi truvedkjenning: den uendra vedkjenninga frå dei to fyrste økumeniske kyrkjemøta (som vart haldne i Nikea og Konstantinopel i høvesvis 325 og 381), altså utan det romerske tillegget *filioque* (som mange protestantiske kyrkjesamfunn, millom andre Den norske kyrkja, har teke over). Det heiter soleis i den ortodokse versjonen at Heilaganden går ut ”frå Faderen”, ikkje ”frå Faderen og Sonen”. At patriarken Fotios ikkje ville godta dette tillegget, var eit av hovudankemåla i den bannullen mot patriarken ”og dei som fylgjer han” som den pavelege legaten Humbertus la på altaret i Hagia Sofia-kyrkja i 1054, og som førde til det enno ulækte brotet millom Den ortodokse kyrkja og Romarkyrkja.¹

Framberinga

Etter ei oppmoding til dei truande om å stå høvisk og med age under framberinga og om å lyfta hjarto sine til Herren, bed presten stilt den eukaristiske bøna:

Verdigt og rett er det å lovsyngja Deg, velsigna Deg, høglova Deg, takka Deg og tilbæda Deg på alle stader der Du råder. For Du er den usegjelege Gud som ingen kann skyna og ingen kann sjå og ingen kann nå fram til. Du er æveleg den Du er, Du og Din einborne Son og Din Heilage Ande. Du førde oss frå ikkje-vera til å vera, og då me hadde falle, reiste Du oss upp att, og Du hev gjort alt for å føra oss til himmelen, og Ditt komande Rike hev Du lova oss. For alt dette takkar me Deg og Din einborne Son og Din Heilage Ande, for alt me kjenner til og for det me ikkje kjenner til,

for dei audsynte og dei dulde velgjerdene Du hev gjort mot oss. Me takkar Deg òg for denne tenesta som det hev huga Deg å taka imot frå hendene våre, endå Du hev tusundtals erkeenglar og uteljande englar til å tena Deg saman med seksvengja og mangøygde kjerubar og serafar som sviv i det høge –

Og han held fram høgt:
medan dei syng, fagnar og ropar ut sigerssongen:

Koret:
*Heilag! Heilag! Heilag er Herren Sebaot!
Himmel og jord er fulle av Din herlegdom.
Hosianna i det høgste!
Velsigna er Han som kjem i Herrens namn!
Hosianna i det høgste!*

Innsetjingsorda

Presten held fram med den stille bøna og seier deretter innsetjingsorda høgt:
Tak og et, dette er Min Lekam som vert broten for dykk til forlating for syndene.

Og likeins ved kalken:
Drikk av han alle, dette er Mitt Blod, Blodet i den nye Pakti, som vert utrent for dykk og for mange til forlating for syndene.

Når det gjeld kva ”funksjon” innsetjingsorda har i den eukaristiske kánon, er det usemje millom Den ortodokse kyrkja og vestlege kyrkjesamfunn. Romarkyrkja har tradisjonelt hevda at den sakramen-

tale verknaden, altså omlaginga av brødet og vinen til Kristi lekam og blod, kjem når presten seier fram innsetjingsorda. Den ortodokse kyrkja har derimot alltid sett det slik at innsetjingsorda ikkje har ei slik ”magisk” kraft. Presten må påkalla Heilaganden for at dei fysiske elementa skal bli til Herrens lekam og blod. Presten kan ikkje identifisera seg med Kristus. Presten representerer den tilbedande Kyrkja, og alt han seier og gjer, er ting som Kyrkja har gjeve han fullmakt til. For Den ortodokse kyrkja har innsetjingsorda eit historisk og ikkje eit mystisk innhald. Dei viser til og minner om det Kristus gjorde. Dei bind saman notid og fortid, liturgien og det siste måltidet og minner oss om det bodet Kristus gav læresveinane sine om å gjera det han gjorde til minne om han. Fullendinga, omlaginga, skjer etter ortodoks tru i den bøna som fylgjer etter innsetjingsorda:

Epiklesen

Epiklesen byrjar med at presten bed stilt denne bøna:
Atter og atter ber me dette ublodige offeret fram for Deg, og bed, ja, naudbed Deg: Send Din Heilage Ande ned yver oss og yver dei framborne gávone her.

Og lenger ute seier han:
*Gjer dette brødet til Din Kristi dyrverdige Lekam...
Og det som er i denne kalken, til Din Kristi dyrverdige Blod...
Med di Du brigdar dei ved Din Heilage Ande.*

Ei påkalling av Heilaganden var med i

alle dei gamle liturgiane. Og for dei truande skulle det vera klårt nok kva påkallinga tyder, sidan verknaden av *alle sakrament* er ei gjerning av Heilaganden. Same kva sakrament det gjeld, bed presten Heilaganden stiga ned og skapa den serskilde verknaden som høyrer sakramentet til. Det er ingen grunn til at nattverden skulle vera noko undantak. Ut frå den romerske teorien om at omlaginga ("transsubstansiasjonen") av nattverds-elementa blir fullenda med at presten seier fram innsetjingsorda, må me dra den konklusjonen at Heilagandens nedstiging ikkje trengst i eukaristien. Men eit slikt syn er i strid med ein eldgamal kristen tradisjon. Og på grunnlag av *den* har Den romersk-katolske kyrkja etter Det andre vatikankonsilet gledeleg nok teke inn att ei påkalling av Heilaganden i sin eukaristiske kánon.

Mot slutten av epiklesen seier presten stilt:

Me ber fram dette ándelege offeret for dei som hev sovna inn i trui: forfederne, federne, patriarkane, profetane, apostlane, forkynnarane, evangelistane, martyrane, vedkjennarane, asketane og for alle rettferdige sjeler som hev sovna inn i trui.

Deretter seier han høgt:

Og serleg for vår Fru, den allheilage, allreine, høgt velsigna og høgvyrde Maria, Gudfødande og alltid Mø.

Og koret held fram med ein av Guds folks kjæraste lovsongar til Guds Mor: *Sanneleg er det verdigt å prisa Deg sæl, Gudfødande,*

Du áveleg sæle og allreine og Moder til vår Gud.

Høgare æra enn kjærubar og uendeleg meir herleg enn serafar,

Du som urórd fødde Gud Ordet,

sanne Gudfødande, Deg høglovar me.

So fylgjer *Den naudbedande ektenien*, ei høgtidsam bøn der diakonen avsluttar kvar lekk med orda *Lat oss naudbeda Herren!* Me bed for dei heilage gávane – om at Gud må ta imot dei på sitt himmelske altar. Dernest bed me om å få ta imot nattverden med reint samvit og om vern og miskunn.

Fadervår blir deretter sunge av koret, eventuelt saman med folket. Etterpå står dei truande med bøygt hovud medan presten stilt bed om at Gud må esla ut dei heilage gávane til gagn for oss etter det kvar og ein av oss treng.

Presten tek sidan brødet, lyfter det opp og seier høgt:

Det heilage åt dei heilage!

Og koret svarar:

Éin er heilag, éin er Herre,

Jesus Kristus,

til Gud Faders æra. Amen.

Koret held so fram med nattverdsverset:

Lova Herren i himlane!

Lova Han i det høgste!

Halleluja! Halleluja! Halleluja!

Presten bryt altarbrødet ("Lammet") i fire delar etter skard han har gjort i det under Førebuinga: éin del med dei innstempla bokstavane IC, éin med XP, éin med NI og éin med KA, og han seier då:

Guds Lamb vert brote og delt;

det vert brote, men vert verande udel;

det vert alltid ete, men tryt aldri

og helgar dei som fær del i det.

Inne i altarrømet gjev presten diakonen og seg sjølv Kristi lekam og blod; dei får då baa eit stykke av biten med IC på. Deretter bryt han to av dei fire altarbrødbitane (NI og KA) i like mange stykke som det er nattverds gjester, legg dei i kalken (saman med med vinen) og dekkjer til kalken med ein duk.

Diakonen opnar kongsporten, presten gjev honom kalken, og diakonen seier høgt:

Stig fram med otte for Gud, tru og kjærleik.

Koret syng:

Velsigna er Han som kjem i Herrens namn.

Herren er Gud og hev synt seg for oss.

Opplesaren bed no på vegner av nattverds gjestene ei bøn som presten og diakonen alt har bede saman inne i altarrømet før dei sjølve fekk nattverden:

Eg trur, Herre, og vedkjennest at Du i sanning er Kristus, den levande Guds Son som er komen til verdi og vil frelsa syndarar, som eg er den fremste blandt.

Eg trur òg at dette er sjølv Din reinaste Lekam, og at dette er sjølv Ditt dyrverdige Blod. Difor bed eg Deg: Miskunna meg og forlat meg alle syndene mine, friviljuge og ufriviljuge, i ord eller gjerning, medvitne eller umedvitne, og unn meg å få del i Dine reinaste mysterium, ikkje til fordøming, men til forlating for syndene og áveleg liv.

Tak imot meg i dag, Guds Son, som deltakar i Din mystiske nattverd, for eg avslører ikkje løyndomen for Dine fiendar, og eg kysser Deg heller ikkje so som Judas, men som røvaren vedkjennest eg Deg: Kom meg i hug i Ditt Rike.

Herre, lat ikkje deltakingi i Dine heilage mysterium verta meg til dom eller forta ping, men til lækjedom for sjel og lekam. Amen.

Ein og ein kjem nattverds gjestene fram til ambonen, avsatsen framfor kongsporten, med hendene krosslagde over bringa og står medan dei får det heilage, som presten gjev dei i ei skeid. For kvar nattverds gjest seier presten:

Guds tenar(inna) ... (fyrenamn) fær del i den dyrverdige og heilage Lekamen og Blodet åt våre Herre og Gud og Frelsar, Jesus Kristus, til forlating for syndene sine og áveleg liv.

Imedan syng koret:

Tak imot Kristi Lekam,

Drikk av Livsens Kjelda.

Folket – ikkje berre prestskapet – får soleis både brød og vin, slik det no òg har vorte høve til att i Romarkyrkja etter Det andre vatikankonsilet. Føre nattverden går til vanleg kvar einskild til skrifte, og han eller ho må ha vore fastande sidan midnatt. Alle som høyrer Kyrkja til, dei minst blant oss òg, kan ta imot nattverden. Den ortodokse kyrkja har frå gamalt av ingen konfirmasjon i tidleg pubertetsalder som innleiding til sakramentslivet: Innleidinga er dåpen (oftast barnedåp) og myronsalvinga, to sakrament som fylgjast åt.² Foreldre med kommuniserande

småborn på armen er eit vanleg syn under ein ortodoks nattverd.

Etter at alle nattverdsgjestene har fått del i mysteriet, set diakonen kalken attende på altarbordet og seier:

Når me no hev vore vitne til Kristi oppstoda,

lat oss tilbeda den heilage Herren Jesus, den einaste som er utan synd.

Me bøygjer oss for Krossen Din, Kristus, og Di heilage oppstoda lovsyng og ærar me.

For Du er vår Gud, og nokon annan kjenner me ikkje,

og Ditt namn åkallar me.

Kom, alle de som trur,

lat oss tilbeda Kristi heilage oppstoda, for med Krossen er det kome gleda til heile verdi.

Lat oss alltid velsigna Herren og høglova Hans oppstoda;

for Han heldt ut krossfestingi,

og med dauden trødde han dauden under fot.

Ver ljøs, ver ljøs, Du nye Jerusalem!

For Herrens herlegdom gjeng upp yver Deg.

Fagna og fegna deg no, Sion,

og Du, reine Gudfødande,

gled Deg yver oppstoda åt Din Son.

Å, Kristus, Du store og allheilage Påske!

Å, Guds Visdom og Ord og Kraft!

Gjev oss å få endå meir synleg del i Deg på dagen utan solarglad i Ditt Rike!

Deretter fylgjer Bortsendinga – ei oppmoding til dei truande om å gå i fred, i Herrens namn – og ei bøn om Guds miskunn.

Presten går no ned framfor ambonen og

bed om vern, frelse, fred og helging for Kyrkja, dei truande, prestane og det borgarlege samfunnet. Deretter tek han velsigningskrossen, stig ut på ambonen og bed om at Kristus må miskunna og frelsa oss på forbønene frå Si Moder og alle dei heilage. No kan alle som er til stades – ikkje berre ortodokse – koma fram til presten, kyssa krossen og få eit stykke antidor (gresk: antidoron, ”i staden for gåvene”, uinnvigt altarbrot) å eta. Deretter velsignar presten atter heile kyrkjelyden med krossen. Liturgien er til endes, folket går heim.

Presten og diakonen bed so takkebønene etter nattverden (som alle nattverdsgjestene skal beda, til liks med dei faste førebuingbønene), tek av seg skruda og bed Triheilag-songen, Fadervår og Simeons lovsong:

Herre, no let Du tenaren Din fara herifrå i fred,

etter Ditt ord, for augo mine hev set Di frelsa

som Du hev skipa til for åsyni åt alle folk,

eit ljøs til openberring for heidningane

og ein herlegdom for Israel, folket Ditt.

For ortodokse kristne er liturgien ei ferd inn i Guds rike, til møtes med Kristus i brødet og vinen. Saman med oss tilbeda dei heilage, som er til stades i kyrkja i sine ikon. Ikona er ikkje kristelege ornament, men bilete der dei framstelte heilage personane er åndeleg nærverande saman med oss. So, for å ta opp att tråden frå krønika om dei gamle russarane og opplevinga deira i Hagia Sofia-kyrkja: I liturgien er me vel eigenleg *både* i himmelen *og* på jorda. For i Kristus,

Gudmennesket, har himmelen og jorda møtt kvarandre til vår frelse.

¹Det er interessant – og vonleg lovnadsrikt – å lesa kva pave Johannes Paulus II skriv i encyklikaen *Ut unum sint* frå 1995: ”And how could I ever forget taking part in the Eucharistic Liturgy in the Church of Saint George at the Ecumenical Patriarchate (30 November 1979), and the service held in Saint Peter’s Basilica during the visit to Rome of my venerable Brother, Patriarch Dimitrios I (6 December 1987)? On that occasion, at the Altar of the Confession, we recited together the Nicene-Constantinopolitan Creed *according to its original Greek text* (mi kursivering).”

²Ortodokse kyrkjelydar i tradisjonelt ikkje-ortodokse land kan ha liturgiske innslag med forbøn for dei unge, som det blir gjort serleg stas på den dagen. Ein kan vel kalla denne praksisen eit ”konfirmasjonssubstitutt”.

STA. SUNNIVA BOKLADE

- økumenisk bokhandel

Marken 18, 5017 Bergen

Telefon 55 32 97 49

Fax: 55 32 93 40

E-post: post@bokladen.no

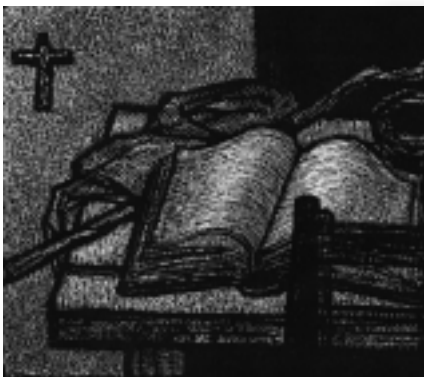
Vi har stort utvalgt i litteratur fra norske, svenske og engelske forlag - om kristen spiritualiet.

Vi har også ikoner i forskjellige størrelser, prisklasser og utførelser - og klassisk kirkemusikk.

Vi sender over hele landet.

Du er velkommen innom hvis du er i Bergen!

*Peder K. Solberg, Øyvind Lerø
og Helge Unneland*



Underkastelse uten frelse

Av Åse B. Høyvoll Kallestad

Artikkel basert på hovedfagsoppgaven:
«Da Gud kom tilbake i norsk litteratur.»
En lesning av fire norske romaner fra
1990-tallet.

At Gud kom tilbake i norsk litteratur på 1990-tallet, er det mange som har sett og kommentert. Det religiøse kom til uttrykk gjennom språklige bilder og uttrykk, og en lengsel mot det metafysiske viste seg i bøkens tematikk. Men den Gud som vi møter i tekstene er langt borte fra menneskene, og likevel maner han til underkastelse.

Da de religiøse tendensene i 90-talls litteraturen først ble kommentert, skapte det en hissige debatt. Sommeren og høsten 2000 debatterte forfattere, litteraturvitere, anmeldere og ulike forstå-seg-påere i Klassekampen, Morgenbladet og Dagbladet, og en av de mest outrerte og etter hvert best kjente formuleringene fra debatten er at både etablerte forfattere og debutanter på 90-tallet går i "lemenmarsj mot Gud"¹. Formuleringens opphavsmann er professor i nordisk, Eivind Tjønneland. Han opplevde at den nye litteraturen representerte en trussel mot kulturradikalismens ideal om det frie, selvstendige, individuelle menneske. Behovet for autoriteter og ønsket om absolutte svar på tilværelsens store spørsmål, som flere av romanpersonene målbar, vitnet etter Tjønnelands mening om underkastelse, om maso-

chisme, og han hevdet at 90-talls litteraturen var regressiv. Den var fra hans synspunkt et tilbakeslag til det kulturkonservative, "mot Ronald Fangen – eller Garborg – på sitt verste"².

Flere av hans motdebattanter mente at Tjønnelands syn var preget av "gudskrekk", og Torunn Borge skrev en essayistisk pamflett mot ham og hans likesinnede nettopp med navnet "Gudskrekk"³.

Det ble noen uventede fløyer i denne debatten. Tjønneland fremsto som en tradisjonell kulturradikaler som fryktet lukten av kristenmannsblod. Men motstanderne hans var en sammensatt gruppe av venstreradikale som foretrakk Gud fremfor markedsliberalismen, forfattere og kritikere som mente at litteraturen ikke burde være noen arena for kulturdebatt og nynorske folk som luktet nynorskhat når

Tjønneland påpekte tendenser til gammel-dags vestlandspietisme i de nye bøkene. Det er interessant at litteraturkritikere som man ellers ville plassere mer i retning av det kulturradikale ikke så noen religiøs trussel i den nye litteraturen. De så ikke noe problem i at forfatterne skrev om Gud, og uttrykte ingen engstelse for at den nye retningen skulle føre oss tilbake til det kalte "mørkemannsvelde" eller streng pietisme. Debattantene pekte tvert imot på at kirken og kristendommen har gjennomgått så mange demokratiske prosesser at den ikke lenger er truende.

Avisdebatten er interessant, men den fanget ikke opp de religiøse strømningene i 90-talls litteraturen på et grunnleggende plan. To artikler av Rolf Nøtvik Jakobsen og Espen Stueland spisser oss mer nettopp mot de religiøse uttrykkene i litteraturen.⁴ Artikkelforfatterne ser at uttrykkene er der, men trekker i tvil at de er del av en religiøs retning. Kanskje de religiøse ordene og bildene bare er forsøk på å fortelle noe rent menneskelig, eller kanskje de bare fungerer som det Stueland kaller postmoderne rekvisitter? Er de uttrykk for tvil på anti-metafysikkens sannhet, eller formidler de en tro på noe guddommelig? Artikkelforfatterne problematiserer altså hvorvidt det religiøse er religiøst i denne nye litterære trenden.

Mitt utgangspunkt er at disse spekulasjonene er interessante nok, men at det er umulig å konkludere uten å gå biografisk til verks hos forfatterne. Det har ikke vært min hensikt. Jeg har vært på leting etter det guddommelige i et utvalg romaner fra den aktuelle perioden, og jeg ble sterkt grepet av Dag Solstads professor Andersen, *Professor Andersens natt*⁵, i hovedpersonens

grunnleggende og alvorlige religiøse gruberier. Likedan var det tankevekkende å sette seg inn i refleksjonene til Hanne Ørstaviks Johanne, i romanen *Like sant som jeg er virkelig*⁶, når den unge studenten hjelpeløst og desperat forsøker å formulere en Gud hun kan tro på. Jon Fosses hovedpersoner i den vesle romanen *Morgen og kveld*⁷, er så umiddelbare og tydelige i sitt gudsuttrykk. De hører hjemme i en enkel, landsens kultur, men samtidig er refleksjonene som blir plassert i hodene deres avanserte og filosofiske. I motsetning til hos Erlend Loe, der naiviteten hos hovedpersonen i *Naiv.Super.*⁸, tar helt overhånd. Han formulerer slett ikke troen på en Gud, men romanen er spekket med religiøse ord og uttrykk, og romanen uttrykker i sin helhet behovet for noe som er større enn en selv.

De fire tekstene er svært ulike som litterære produkt, men de har en del fellesnevner. De ble alle allment lest, de representerer på forskjellig vis 90-tallets litterære trend og de formidler en religiøs lengsel. Spørsmålet er hva personene i romanene søker og hva de finner.

Underkastelse

90-talls litteraturen ble kritisert for å være masochistisk, for å la personene underkaste seg noe som er større enn dem selv. Problemet for en moderne individualistisk kultur er vel at all form for religionsdyrkelse forutsetter en underkastelse, og alle ønsker om absolutte svar krever en erkjennelse av at noe er større enn deg selv.

I Hanne Ørstaviks roman, *Like sant som jeg er virkelig*, underkaster hovedpersonen seg en Gud som vi i første del av romanen

møter i form av innlærte fraser hun har fått med seg gjennom fellesskapet i studentmenigheten. Johanne kan alle formuleringene, hun bruker dem flittig, men den Gud som hun benevner oppleves ikke nær når hun trenger ham i et vanskelig liv. Hun uttrykker at hun legger alt i hans hender, men det er mer som en bestemmelse om en overgivelse hun strever for å oppnå. Hun mister sin individualitet i den første delen av romanen, fordi hennes gudsforhold virker påklistret og upersonlig gjennom det tillærte språket. Som en lydige hund underkaster hun seg de religiøse frasene, men leseren opplever at de er tomme.

I Erlend Loes roman møter vi hovedpersonen gjennom et nærmest komisk sammenbrudd: Han taper i cricket. Opplevelsen fører ham inn i refleksjoner over hva som er godt og dårlig, og han kjenner behovet for en Mester som kan fortelle hva som er rett og galt. Romanen får frem behovet for underkastelse gjennom ønsket om en gudsskikkelse, drømmen om en god verden, nærmest en paradisiske tilstand der menneskene er "kjernekarer". Romanen nevner ikke Gud mer enn i formuleringen "gud vet hva...". Hovedpersonen formidler hvordan mennesket, også den i utgangspunktet ressurssterke unge mannen, kommer til kort i møte med de store størrelsene som tiden og evigheten.

For Dag Solstads professor Andersen blir underkastelsesproblematikken et grunnleggende eksistensielt problem. Tidlig i romanen anerkjenner han det religiøse som noe historisk relevant, der julefeiringen blir tatt på alvor som kulturell begivenhet, men ikke som gudsdyrkelse. I møte med sin egen unnlattessynd, å ikke melde fra om det mordet han er vitne til

julenatten, ser han behovet for en absolutt autoritet. Når det i tillegg går opp for ham at samfunnet han lever i er villig til å la ham slippe unna med denne unnlattelsen i individualismens navn, melder behovet for underkastelse seg. Ingen kan ha sin egen Gud! utbryter professoren. Opprøret mot individualismen bryter seg frem i erkjennelsen av Gud som eneste absolutte autoritet, og med denne innsikten underkaster han seg den historiske kristne Gud.

I *Morgon og kveld* av Jon Fosse ligger underkastelsesmotivet i møtet med livets utgang og inngang. Romanpersonene er dypt religiøse, de anerkjenner den gode Gud som mye større enn dem selv, som den som bestemmer over liv og død. Handlingen går for seg i et lite bygdesamfunn der menneskene lever i nær kontakt med elementene. Menneskenes underlegenhet i forhold til naturen og det guddommelige er en naturlig og selvfølgelig del av livet. For Fosses hovedpersoner er underkastelsen nærmest påkrevd idet de erkjenner at det vonde, ofte manifestert gjennom døden, er der.

Fraværende Gud som er langt borte

Felles for den Gud som disse personene underkaster seg, er hans mangel på tilstedeværelse hos skaperverket. Ørstavik Johanne plasserer ham langt borte. De innlærte frasene er et forsøk på å holde ham nær, men hun kommer til erkjennelsen av at disse formuleringene ikke strekker til. Alt hun forsøker å si blir borte for henne i motsigelser, i nye tanker. Ordene blir til spekulasjoner, antagelser, og til en Gud som ikke kan formuleres. Han er ikke til stede i det vanskelige livet – annet enn i

form av et lysglimt og til slutt som en regndråpe på vinduet.

For Erlend Loes hovedperson finnes han ikke. Han søker etter en "Mester", men finner ingen annen enn vitenskapsmannen Paul, som har skrevet en bok om tiden. Paul fungerer som et gudssubstitutt, og romanens jeg-person henvender seg til ham i håp om å få svar på de store spørsmålene i livet. Men han har ikke engang tid til å svare. Det eneste han til slutt sitter igjen med er en e-mail fra Pauls sekretær om at professoren ikke kan gi svar på alle henvendelsene han får. Hovedpersonen i *Naiv. Super.* erkjenner at han må klare seg på egenhånd, og han formulerer sin egen trosbekjennelse – nemlig troen på sjelens renselse gjennom lek og moro!

Også for professor Andersen er Gud langt borte, som en historisk autoritet han på en nærmest overnaturlig måte oppdager når han innser det han kaller sin unnlattessynd. I sin absolutte underkastelse opplever han Gud som frysende fremmed og overveldende, men likevel som nødvendig.

Fosses hovedpersoner reflekterer mye om Gud i forbindelse med det ondes problem, og konkluderer med at Gud må være adskilt fra sitt skaperverk. Den gode Gud kan ikke ha skapt den vonde verden, og det må finnes en egen skapergud, en ond skapergud. Også her formulerer personene en egen trosbekjennelse: "Det finst ein Gud, ja, tenkjer Olai. Men han er langt borte, og han er heilt nære. Og han er verken allvitande eller allmechtig."⁹ Den gode Gud reflekterer seg i mennesket som et gjenskin, når en forneker denne verden, men på noen annen måte er han ikke tilstede i menneskenes liv på jorden.

Gnostisk språkmystikk

Den fjerne, transcendent Gud, som er bortplassert fra skaperverket og bare kan identifiseres som et gjenskin i denne verden, er et gnostisk inspirert gudsbilde. Fosse formulerer det i essayform¹⁰ og er veldig tydelig også i romanen når hovedpersonene reflekterer over den gode Gud som er langt borte fra det vonde skaperverket. Ørstavik har også denne bortplasseringen av Gud. Når Johanne forkaster studentmenigheten og med den de innlærte frasene, fremhever hun den ordløse Gud. Han fremstår mer som et gjenskin i livet hennes, som en uformulerbar kraft eller ånd.

Dette gudsbildet er preget av mystikk, og i vår litterære tradisjon er nok Fosse en av de fremste representantene for det mystisk-religiøse. I romanene plasserer han refleksjoner hos hovedpersonene, og tankegodset kan lett identifiseres i hans egne essays. Slik sett kan vi gjerne beskyld ham for en slags gnostisk programdiktning. Det er interessant at han peker på sine pietistisk-puritanske røtter når han formidler denne mystikken. Han presenterer tankene som innsikter besteforeldrene ga ham gjennom sin inderlige, individuelle religiøsitet, blant annet som kvekere. Det påfallende er at Fosse velger ut det mystiske i det pietistiske, og dermed ser bort fra det dogmatiske i sin åndelige arv. De strenge levereglene plasserer han hos et kristenfolk han en gang kjente og som han i skriftlig form nærmest sender i fortapelsen. Slik sett kan det være fristende å se på mystikken som modernismens svar på pietismen. Den har inderligheten og åndeligheten i seg, men er fri for pietismens absolutter. Den gir rom for de individuelle

opplevelsene gjennom vektleggingen av den personlige religiøse erfaringen, og denne individuelle orienteringen passer godt inn i en postmoderne kultur der de kollektive oppfatningene stadig blir færre.

En teologisk retning som kan peke i retning av denne gnostiske tilnærmingen, er negativ eller apofatisk teologi. Den innebærer at Gud må være annerledes og adskilt fra skaperverket.¹¹ Denne teologien er også opptatt av hvordan man i det hele tatt kan formulere det guddommelige, nemlig ved å gi uttrykk for hvem Gud ikke er. Fosses hovedpersoner i min utvalgte roman befinner seg nettopp her i sine refleksjoner, uten at de selv gir uttrykk for at de plasserer seg i noe bestemt teologisk-filosofisk landskap. Når Olai reflekterer over livets utgang og inngang, erfarer han språkets utilstrekkelighet og trekker fram store filosofiske begreper i sitt forsøk på å forstå Gud. Han opplever at det guddommelige er uformulerbart, og via et poetisk språk nærmer han seg Gud gjennom negativer. Gud er ikke allmektig, Han er ikke allvitende, Han er ikke av denne verden. Romanen formidler på denne måten et paradoksalt gudsbilde, og den apofatiske teologien fremhever hvordan alt metafysisk eller guddommelig av natur nettopp er paradoksalt.¹² Paradoksets dilemma fører igjen til nye diskurser, og på den måten får de teologiske formuleringene i større grad preg av poesi enn av logiske resonnementer.

Vi er med denne språkproblematikken over i språkmystikken, og jeg trekker noen linjer til det dekonstruktive språksynet som etter min oppfatning også kan føre i retning av noe religiøst. Tradisjonelt har dekonstruksjonen som retning tvert imot

vært karakterisert som meningsoppløsende og sekularisert, der den opphever tradisjonelle tolkingsmønstre og absolutte svar, og formidler at det ikke finnes noen entydig sannhet. Spørsmålet er likevel hvilken type mening den vil oppløse. Kanskje den er oppløsende i forhold til de rasjonelle tolkningene og de rasjonelle svarene, og tvert imot åpner for mystisk-religiøse formuleringer som ikke gir seg ut for å ha entydige svar. Forstått slik blir dekonstruksjonen et angrep på rasjonalismen og et forsvar for å forsøke å formulere det uforståelige og utsigelige. Religionssosiologen David Jasper går så langt som til å kalle dekonstruksjonen en redning for troen, fordi den forneker dogmatiske og rasjonelle forklaringer på det religiøse.¹³

Individuell religiøsitet

Erkjennelsen av at Gud ikke kan gripes ved hjelp av språket, gjør mystikken godt egnet som inspirasjon for en 90-tallsforfatter. Når 90-tallsforfatteren skal skrive om Gud, gjør han det gjennom en moderne, individuell romankarakter. Det er stor forskjell på Fosses Olai og Loes jeg-person, både kulturelt og personlig, men de lever begge innenfor rammene av en moderne tidsalder. Den modernistiske forfatter eller leser stiller ingen krav til religiøs konsistens hos romankarakterene. Vi aksepterer at personene forholder seg til en guddom som ikke kan identifiseres. Når de har funnet sin løsning på de store spørsmål, enten den er tenkt ut av Jakop Skomaker, som er den store leverandøren av teologiske refleksjoner i Fosses roman, eller formulert som troen på "sjelens renselse gjennom lek og moro", slik Loes hovedperson gjør, godtar vi svaret i individualis-

mens navn. Sistnevnte søker for eksempel overordnet mening i livet sitt med et språk som etter min oppfatning er religiøst, men velger bort Gud - uten å begrunne sitt valg. Romanpersonen - og forfatteren - velger å overse at i den kristne kulturen har kristendommen gitt svar på de grunnleggende spørsmålene som romanen stiller i 1000 år, men tar med seg språket som tilhører den kristne konteksten for å uttrykke lengsel etter overordnet mening. Slik sett kan et samlet bilde av romanene gi inntrykk av at den kollektive oppfatningen av religion blir avvist til fordel for den subjektive og individuelle retten mennesket har - nettopp til å finne sin egen Gud. Individualismen blir en overordnet størrelse, der det religiøse må underordne seg den enkeltes behov. I et tradisjonelt syn på religion representerer den etikk, myte og kult, og den troende bekjenner seg til helheten. Den religiøse individualismen som kommer til uttrykk i deler av 90-talls litteraturen, står på denne måten i motsetning til en slik helhetlig og kollektiv religionsutøvelse.

Professor Andersens natt blir stående som eksempel på og samtidig som en reaksjon mot denne individualismen. Når Andersen i sin individuelle frihet velger bort å melde fra om mordet, blir ingen ringere enn Gud en nødvendighet nettopp for å innskrenke individets muligheter. Når professor Andersen roper ut at "ingen kan ha sin egen Gud", er det ikke nødvendigvis en påkallelse av Gud som guddom, men som en redning ut av individualismens uendelige rekke av personlige valg. Samtidig er Andersens plassering i forhold til Gud likevel et nytt utslag av individualisme. Den kristne, historiske Gud fremstår som et nødvendig begrep, men ikke uten

videre som en guddom han tror på eller bekjenner seg religiøst til. Professoren fremhever Gud som et absolutt for enkeltpersoner og samfunn, men bekjenner ikke troen på Ham. Det er hans individuelle løsning.

Underkastelse uten frelse

Mens professor Andersen fremhever kristendommens tradisjonelle gudsbilde, men likevel innrømmer at han har problemer med å benevne Jesus, er det felles for tre av de utvalgte romanene at ingen av romanpersonene, i all sin religiøsitet både språklig og tematisk, bekjenner seg til den treenige kristne Gud. Hovedpersonene formulerer sin egen trosbekjennelse. De uttrykker et sterkt behov for å underkaste seg noe som er større enn dem selv, men de beholder sin sterke individualitet idet de suverent gir uttrykk for sin egen tro. Denne blandingen av individualisme og underkastelse kan synes underlig, og jeg må gi Eivind Tjønneland rett når han i kritikken av 90-talls litteraturen påpeker en regressiv, innadvendt og passiv tendens i romanene. Han avslører et trekk ved 90-talls litteraturen som kanskje mer enn noe annet skiller denne litteraturens religiøse tendenser fra tidligere tiders kristen-inspirerte litteratur. I artikkelen "Kristen hjemmekos før og nå", skriver han: Men det som skulle være medisinen (Gud), viser seg å være en del av sykdommen; Den jeg-svake må korsfeste seg selv for å gå oppreist".¹⁴ Jeg opplever observasjonen som vesentlig idet romanpersonene underkaster seg, rett nok på egne premisser, men de får ingen oppreisning. De bekjenner seg til en Gud, men de opplever ingen nåde. I stedet for en frelse som blir korsfestet, må de "kors-

feste seg selv” i møte med det guddommelige som absolutt autoritet. De ser sin egen utilstrekkelighet, de erkjenner den fjerne Gud, men han er ikke der for å reise dem opp fra lidelsen og ensomheten gjennom sin stedfortredende soning. De er overlatt til seg selv i all sin passivitet. Johanne blir værende i sin gudsforlatte ensomhet, jeggpersonen i *Naiv.Super.* tar til takke med et lite svar på et stort spørsmål når han formulerer sin trosbekjennelse til ”sjelens renselse gjennom lek og moro”, og professor Andersen søker isolasjon. I slutten av romanen tar han seg et bad, og dersom vi gir dette badet en rensende symbolsk betydning, er det i beste fall et tegn på at han en gang – utenfor tekstens rammer – kan komme i personlig kontakt med den historiske Gud han erkjenner. Fosses roman representerer i så måte et unntak, der den andre hovedpersonen, Johannes, i døden er på vei mot et sted som er lyst og godt, og der hans tro har ført ham til noe annet enn ensomhet. I møte med sin døde far ber datteren om at Jesus må være et bindeledd mellom den fjerne, gode Gud og den vonde verden, og i Johannes’ reise til det hinsidige ser vi et slags vagt bånd mellom verden og det guddommelige. Men i all hovedsak underkaster romanpersonene seg en Gud som er fjern, og de blir liggende i underkastelsen. Personene opplever skyld, men vet ikke veien til soning. Tilbake står en håndfull mennesker som leter mye, men finner lite.

Slik jeg leser 90-talls litteraturen, formidler den en sterk religiøs lengsel som for en stor del er fri for ironi og distanse. Etter mitt syn blir de religiøse ordene og motivene brukt til å formidle noe som nettopp disse ordene kan dekke. De er ikke tilfel-

dige litterære virkemidler eller tomme begreper, men de fungerer religiøst ved at de kommuniserer en religiøs lengsel eller en lengsel mot overordnet mening i livet. Gud kom tilbake i norsk litteratur på 90-tallet på en mer utbredt og tydelig måte enn noen gang før i den modernistiske epoken, men Han representerer ingen religion. Han er en individuell Gud som kollektivet ikke kjenner og som ingen riktig vet hvor hører til.

¹ Eivind Tjønneland: ”Kulturradikalismens fjerde fase”, *Vagant*, nr.4, 1999.

² Torunn Borge: *Gudsskrek, en essayistisk pamflett*, Forlaget Oktober, Oslo, 2000.

³ Rolf Nøtvik Jakobsen: ”Religionen vender tilbake og tilbake. Om religiøse ord og vendingar i to nye bøker”, *Vinduets nettsider*, 9.12.98.

Espen Stueland: ”De neste spørsmålenes bok”, anmeldelser av Erik Skyum-Nielsens essaysamlinger *Engle i sneen. Lyrikk og prosa i 90erne*, Gyldendal forlag, 2000, og *Fra ånden i munden (litteraturkritiske bidrag)*, Forlaget Spring, 2000, *Vinduets nettsider*, 18.1.00.

⁴ Dag Solstad: *Professor Andersens natt* [1996], Forlaget Oktober, Oslo, 2000.

⁵ Hanne Ørstavik: *Like sant som jeg er virkelig* [1999], Forlaget Oktober, Oslo, 2000.

⁶ Jon Fosse: *Morgon og kveld* [2000], Det norske Samlaget, Oslo, 2001.

⁷ Erlend Loe: *Naiv. Super.* [1996], Cappelen, Oslo, 1999.

⁸ *Op.cit.*, s. 14.

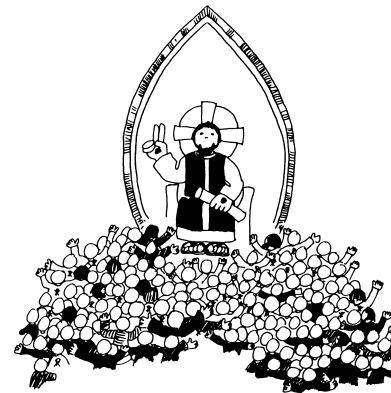
⁹ Jon Fosse: *Gnostiske essay*, Det Norske Samlaget, Oslo, 1999.

¹⁰ Henny Fiskaa Hägg: ”Introduction” i Fiskaa Hägg (red.): *Language and Negativity: apophaticism and literature*, Novus Press, Oslo, 2000.

¹¹ Ingunn Lunde: ”A Rhetoric og Apophaticism”, i *ibid.*

¹² David Jasper: ”Theodicy and Deconstruction”, i *The study of Literature and Religion*, Macmillan Press, Basingstoke, 1989.

¹³ Eivind Tjønneland: ”Kristen hjemmekos før og nå”, *ARR*, 1/2000.



Hva vil det si å være et Guds barn?

av Olav Myklebust

Vi er alle barn. Enten vi er unge eller gamle er vi menneskebarn. Samtidig vet vi at et barn også er noe annet. Det er et ungt menneske opp til omkring konfirmasjonsalderen. Som oftest tenker vi på barn som mindreårige. Annerledes er det å være mors og fars barn. Da spiller alder mindre rolle. Tilknytning og tilhørighet er viktigst. Vi er alle mors og fars barn. Hvis vi knytter alder til, kan vi heller si at vi er sønn eller datter til den og den. Å være sønn eller datter er mer uavhengig av alder, men også da er vi ”barn”. Når vi taler om Guds barn, er ikke alder det vesentlige. Å være Guds barn har mest med tilhørighet å gjøre.

Er alle mennesker Guds barn?

Noen bruker betegnelsen Guds barn om mennesker i betydningen at de er skapt av Gud. Alle mennesker er Guds barn, sier de. Et søk på internett etter betegnelsen ”Guds barn” bekreftet at denne ideologien markedsføres med stor pågåenhet. Hensikten er tydeligvis å få frem sin mening om at alle mennesker blir frelst. For er man Guds barn, blir man frelst. Mange slags religiøse retninger står bak slike tanker. Ofte er det en form for allmennreligiøsitet og folkerelegiøsitet. Guds bildet de opererer med, kommer fra den liberale teologi. Der er Gud den allkjærlige Far som ser gjennom fingrene med alt ondt og alle onde og der-

for frelser alle. For vi er jo alle ”Guds barn”.

For en tid siden gikk det en debatt om dette, særlig knyttet til dåpsforståelsen. En prest med tilknytning til Universitetets teologiske fakultet gikk inn for å endre dåpsforståelsen og dåpsliturgien i Den norske kirke. Vi blir ikke Guds barn i dåpen, hevdet han. Alle mennesker er fra fødselen av Guds barn. Gud skapte mennesket i sitt bilde. Det betyr at de ble skapt som Guds barn. Følgelig må alle mennesker være Guds barn. Dåpen *bekrefter bare* det vi allerede er. Dåpen får dermed først og fremst en folkepedagogisk, opplysende funksjon. Den skal opplyse oss om det vi

allerede er. Vi ser her hvorledes forvirring om hva det vil si å være Guds barn, får store konsekvenser. Man kan da også lure på om dåp egentlig har noe særlig poeng.

Til dette er å si at dåpens oppgave aldri har vært å bekrefte noe vi allerede er. Som mennesker er vi født under syndens og dødens lov. Vi er syndige menneskebarn fra mors liv av. Vi er skapt av Gud ved et Guds under (!), men født som syndige menneskebarn. I forholdet til Gud er vi fremmede og utlendinger og bortvendt fra Gud. Vi er Guds bortkomne menneskebarn. Men *Guds barn av nåde* blir vi først når vi gjennom innpoding til døds- og livsfelleskap med Jesus Kristus i dåpen tar imot Guds nåderike innbydelse til å tilhøre hans familie. Vi blir Guds barn når vi i dåpens bad ikler oss Kristus og lever i tro og tillit til ham.

I den gamle dåpsliturgien (i Den norske kirke) heter det at vi med takk og tro bærer våre barn til Herren i den hellige dåp, for at de skal få del i hans velsignelse, og syndige menneskebarn som de er, under syndens og dødens lov, *bli Guds barn av nåde* ved badet til gjenfødelse og fornyelse ved Den hellige Ånd. I dåpen skjer det en adopsjonshandling. Vi forblir ikke lenger fremmede og utlendinger, men tas inn i Guds familie som hans barn. Med Paulus i Rom 6, 5 kan vi si at vi sammenføres med Kristus i en død som er lik hans, for at vi også skal være ett med ham i en oppstandelse som er lik hans. I dåpen gjenfødtes og fornyes vi ved Den hellige Ånd. I dåpens bad blir vi Guds barn av nåde, noe vi ikke tidligere har vært. Selv om alle mennesker er skapt i Guds bilde, betyr ikke det i syndefallets verden at alle er Guds barn. "Det finnes ikke en som er rettfærdig, ikke en

eneste. Det finnes ikke én som er forstandig, ikke én som søker Gud. Alle er kommet på avveier, alle er fordervet, det finnes ikke én som gjør det gode, ikke én eneste." Slik lyder det felles vitnesbyrdet både fra det gamle og det nye testamente, slik Paulus sammenfatter det i Rom 3, 10ff.

Noen finner dette provoserende. De tenker at det er diskriminerende at ikke alle er Guds barn. Ut fra likhetstanken om at alle mennesker har like rettigheter, sier de at alle mennesker har tilhørighet til Gud som hans barn og dermed del i frelsen. Men dette er forførende toner som ikke samsvarer med Bibelens vitnesbyrd, og som duller mennesker inn i falsk trygghet. For Bibelens vitnesbyrd er at alle er kommet på avveier. Det er heller ingen som kommer til verden og lever som et Guds barn av seg selv. Tvert imot vi kommer uten kjennskap til Gud og med en natur som står Gud imot. Herfra går alle veier bort fra Gud, unntatt den ene som fører til Faderen gjennom Jesus Kristus som sier. "Jeg er veien, sannheten og livet. Ingen kommer til Faderen uten ved meg! (Joh 14, 6)

Guds barn er ingen holdbar betegnelse på menneskene i sin alminnelighet. Vi er barn av våre foreldre. Vi er menneskebarn, barn av mennesker.

Hvem er Guds barn og har barnekår?

I Det gamle testamente er det englene som får æresbetegnelsen "Guds barn", "bene elohim!" Mennesker er alt annet enn englebarn, selv om mange prøver å få oss til å tro at de er det. Vi er syndige menneskebarn, født under syndens og dødens lov. Men det forunderlige er at Gud allerede i Det gamle testamente tilsier Israels folk status som Guds førstefødte sønn. Det skjer

gjennom et sterkt og samtidig hemmelighetsfullt ord til Farao. Han holdt Israels folk i fangenskap, undertrykkelse og trelldom i Egypt. Moses får i oppdrag å gå til Farao og si: "Israel er min førstefødte sønn. Jeg sier til deg: La min sønn fare, så han kan tjene meg." (2 Mos 4, 22). I disse ordene til Farao i Egypt møter vi Israels Gud som har adoptert Israels folk som sin sønn. Derfor gjør han krav på at *det skal ha frihet fra all trelldom til å tjene Gud som sin eneste suverene Herre og Far*. Israels barn gjøres til Guds barn bare av nåde og på grunn av Guds trofasthet mot sine løfter til Abraham, Isak og Jakob. Allerede her er det *rettighetsaspektet* ved å være Guds barn som er det fremtredende. Det biologiske spiller mindre rolle. (men klinger nok med. For dette folket er blitt til på underfullt vis som en følge av Guds løfte om en sønn til det utlevde og ufruktbare ekteparet Abraham og Sara.) *Som Guds førstefødte sønn har Israel rett til frihet fra trelldom, rett til å tjene Gud, folket har arverett, de har fått kjennskap til Guds navn og de kan påkalle ham som sin Far*. De har rett til Guds omsorg. De har rett til Guds barmhjertighet og miskunn. Gud er ikke nådig mot den som med vold trosser hans rett til å utfri og ta seg av sin sønn.

Paulus sammenfatter disse rettighetene og nevner barnekåret som det første som kjennetegner jødene i Rom 9, 4. "De er jo israelitter, *dem tilhører barnekåret*, Guds herlighet og paktene, deres er loven, tempeltjenesten og løftene, dem tilhører fedrene, og fra dem er Kristus kommet som menneske, han som er Gud over alle ting, lovet i all evighet." Barnekåret nevnes først. Derav følger de andre store gavene.

Det forunderlige og hemmelighetsfulle

ved Israelsfolkets barnekår er at Guds enbårne Sønn Jesus Kristus unnfanges i dette folket som Gud gjennom utgangen fra Egypt kaller til frihet fra synd og ondskap, og som han i påsken likesom i gammel tid utfri fra trelldom. Dem tilhører barnekåret!

For vår del får vi som hedninger og utlendinger del i Guds frelsesunder gjennom troen ved badet til gjenfødelse og fornyelse ved den hellige Ånd. Det er vår gjennomgang gjennom dødehavet til liv med Jesus Kristus. *Vi får en ny far, en ny bror, en ny Ånd, en ny familietilhørighet*. Veien inn til denne familietilhørighet går gjennom Jesus Kristus. Han forsonet oss med Gud da han døde på korset og forkynte fred (Efes 2, 16ff). "Gjennom ham (Jesus Kristus) har vi begge (både jøder og hedninger) i en Ånd adgang til Faderen. Altså er dere ikke lenger fremmede og utlendinger, men dere er de helliges medborgere og tilhører Guds familie." (Efes 2, 18-19). Veien til Faderen og til å bli hans barn går gjennom omvendelse til Gud, tro på Jesus Kristus og dåp til den treenige Guds navn. I Gal 4, 28 skriver Paulus til galatenerne (og dermed til alle kristne): "Dere, brødre, er barn i kraft av løftet slik som Isak."

På en slik bibelsk bakgrunn kan vi slå fast at det ikke er grunnlag for at mennesker selv kan definere seg som Guds barn ut fra egen forståelse. Det vesentlige er hvorledes Gud definerer oss gjennom evangeliet. Det er bare Bibelen som Guds åpenbaring som kan gi objektive holdepunkt for hvem som er Guds barn. Det er den vi må holde oss til for å vite hvem som har del i barnekåret og hva det vil si.

Jeg vil først ta utgangspunkt i evangeliene om Jesu forhold til barn for å se hvilken

betydning det kan ha for å forstå hva det vil si å være Guds barn. Dernest vil jeg hente frem noen sentrale tekster fra brevlitteraturen hvor selve uttrykket Guds barn er brukt.

Jesu forhold til barna

Jesu forhold til barn er den viktigste grunnen til at barnet har en høy status i vår kultur. Jesus kom selv til verden som et lite barn. Han var selv klar over dette og var ganske sikkert vel kjent med det som står i barndomsfortellingene i Det nye testamente. Dessuten var han fortrolig med den gammeltestamentlige historien. Han visste at Israels folk var blitt til gjennom et fødselsunder da Abraham og Sara, utlevde og gamle, fikk Isak. Israels folk skulle ganske enkelt ikke vært til, men ble det på grunn av Guds løfter og underfulle inngrep. Jesu egen tilblivelse og forfølgelsen av ham som barn sammen med disse fortellingene om Israels underfulle tilblivelse er viktige for å forstå hvorfor Jesus satte barna så høyt.

På Jesu tid så man først og fremst på barnet som noe uferdig, som "nepios" (Nepios er et gresk ord som betegner barnet som umodent og uten forstand til å forstå slik som voksne. Paulus bruker det i 1 Kor 13, 11. På norsk er det oversatt med "barn" I Matt 11, 25 er det samme ordet oversatt med "umyndig" d.v.s. barn). Barnet var uforstandig og umodent og hadde sitt mål i å bli oppdradd til de voksnes verden. På denne bakgrunn manglet man ofte sans for barnets egenverdi som barn. Det hadde en lav sosial status.

Barnas liv i datiden hadde sine dystre sider. Mt 18, 23ff reflekterer utvilsomt datidens harde virkelighet: Jesus forteller om en konge som vil gjøre opp regnskap med sine tjenere. Den ene skyldte kongen ti

tusen talenter. Og da står det: "Han hadde ikke noe å betale med, og herren bød at han skulle selges *med kone og barn* og alt han eide, ...". Barneslaver var ikke uvanlig. Til dette mørke bildet hører det med at utsettelse og drap av uønskede og vanskapte barn var utbredt i den gresk-romerske verden. Barnet var utlevert til makthavernes uinnskrenkede makt. Trolig ble barnet i mange miljøer knapt betraktet som et menneske så lenge det var lite og hjelpeløst. Intellektualismen hos de greske filosofene medførte at man knapt regnet barnet som et menneske. Først som voksen var man "på høyden" og fullverdig og medlem av det kultiske fellesskapet. Det er også klart at barna levde under store sosiale forskjeller. Barnet har liksom i dag hatt en usikker og truet tilværelse jo mer livsstandarden sank. Som i vår egen tid var det barna som led mest og var mest utsatt ved krig, ved katastrofer, ved tørke og sult.

Det var inn i brytningen mellom denne gresk-romerske barnevirkelighet og jødedommen Jesus virket. Han delte det positive synet på ekteskap og familieliv som jødene har fra GT. Skapelsesfortellingene gir et positivt syn på det å få barn. Gud velsignet menneskene og ga dem i oppdrag å være fruktbare og å bli mange. (1. Mos 1, 28). Barn ble sett på som Guds gave, (1. Mos 24, 60; Salme 127, 3-5; 128, 3-6). Barneutsettelse og barnedrap som ellers ofte skjedde i datiden, var ikke tillatt i Israel. Også den romerske historieskriveren Tacitus bevitner dette. (Olav Hognestad: Barnet i Teologi og kirke, s. 37, Trondheim 1985).

I denne historisk-religiøse tradisjonen stod Jesus fram og forkynte og virket. Hvor høyt Jesus satte barna, kommer frem når

han sier: "La de små barn komme til meg og hindre dem ikke *fra å komme til meg*. For Guds rike hører slike til!" (Matt 19, 13-15). Denne innbydelsen synliggjør Jesus i handling ved at han legger hendene på barna og velsigner dem. Der hvor mennesker satte grenser og holdt barna utenfor, fordi de var små og umodne, åpnet Jesus hendene, velsignet barna og tilsa Guds rike til dem som ble båret til ham. Veien inn i Guds rike for dem gikk via ham. La de små barna komme til meg. Jesus ga disse barna del i Guds rike på linje med de fattige i ånden: "Salige er de fattige i ånden, *for himmelriket er deres*." Det han sier om barna som bæres til ham, er nesten identisk: La de små barn komme til meg og hindre dem ikke, for *Guds rike er for slike*. (For Guds rike hører slike til.)

I Markus 13, 16 har Jesus et tillegg: "Sannelig jeg sier dere: *Den som ikke tar imot Guds rike likesom et barn, skal ikke komme inn i det*." Dette kan forstås på to måter. Den vanligste er at vi som voksne må skifte sinn (vende om) og bli som barn. Det vil si at *vi må ta imot Guds rike som en fri gave uten å kunne yte noe for det selv*. Vi blir Guds barn av bare nåde når Jesus tar imot oss. En annen mulig forståelse er at vi skal motta Guds rike, slik som Jesus selv tar imot et lite barn. Hvordan han mottar og velsigner et lite barn blir da et bilde på hvorledes vi må ta imot Guds rike. *Den som ikke tar imot Guds rike som en gave og velsigner det, slik som Jesus tar imot et lite barn, kommer ikke inn i det*. Disse to forståelsene utelukker ikke hverandre. Uansett viser Jesu ord og handling hvor høyt Jesus setter de små barna. Jesus hadde selv vært et forsvarsløst og forfulgt lite barn i dyp nød. *Derfor behandler han barna i sam-*

svar med den gyldne regel. Alt det dere vil at andre skal gjøre mot dere, skal dere gjøre mot dem. Det gjelder også i hans forhold til barna. *I Jesus kom Guds rike til oss som et lite barn*. Jesus viser oss hvorledes vi skal ta imot Guds rike – som et lite barn.

Matt 18, 1ff er en annen fortelling om Jesu forhold til barn. Disiplene kommer til Jesus og spør hvem som er den største i himmelriket. Jesus stiller et lite barn i midt iblant dem og sier: "*Uten at dere vender om og blir som barn, kommer dere ikke inn i himmelriket*." Jesu svar må forstås på bakgrunn av disiplenes trang til å være store og betydelige. Kravet om omvendelse rettes til dem. De oppfordres til å vende om til å bli som barn. Det greske ordet for å vende om som brukes her (strefo) har også klang i retning av: "å bli forvandlet og bli som barn".

Barnet blir dermed et forbilde på hvorledes *Jesu disipler skal kjennetegnes ved avhengighet og tilhørighet, men også ved arverett til Guds rike. For det er arverett til Guds rike Jesus har tilsagt barna som bringes til ham*.

I denne sammenhengen føyer Jesus til de kjente ordene: "*Den som gjør seg selv liten som dette barnet, er den største i himmelriket. Den som tar imot et slikt lite barn i mitt navn, tar imot meg*" (Matt 18, 4).

Her gir Jesus et direkte svar på hvem som er den største i himmelriket. Han formulerer det som en allmenn regel. "Den som gjør seg selv liten som dette barnet, er den største i himmelriket." Det bemerkelsesverdige er at han taler i entall. Han sier ikke "De største i himmelriket er de som..." Nei, *den største i himmelriket er den som...* Tanken går da uvegerlig i retning av Jesus selv. *Han gjorde seg selv liten som dette barnet*. Derfor lærer han også her i

samsvar med den gyldne regel at den som tar imot et slikt lite barn i Jesu navn, tar imot ham selv. Jesu komme som et lite barn og hans identifisering med dem får dermed enormt positive konsekvenser for barna etter ham. Også her er det viktig at vi merker oss at Jesus ikke taler om barn i sin alminnelighet. Han stiller frem og nevner bare ett barn. Men ved å nevne ett slikt lite barn, får han frem betydningen det har for alle å handle slik (Det samme ser vi i Matt 25, 40 hvor Jesus også fremhever den ene: Det dere har gjort mot én av disse mine minste brødre...)

Parallellfortellingen i Markus 9, 36-37 kommer også i tilknytning til disiplenes diskusjon om hvem som er den største. Jesus kaller da de tolv til seg og sier til dem: *”Den som vil være den første, må være den siste av alle og tjener for alle.”* Så tok han et lite barn og stilte det midt i blant dem, la armene om det og sa til dem: *”Den som tar imot et slikt lite barn i mitt navn, tar imot meg. Og den som tar imot meg, tar ikke imot meg, men ham som har sendt meg.”* Gjennom disse siste ordene trekker Jesus Gud inn i bildet og viser hvorledes Gud selv gjennom Jesus identifiserer seg med de minste og ser på en velgjerning mot dem som en mottagelse av ham selv.

Disse tekstene viser hvorledes Jesus løfter barnet frem i sin forkynnelse. Mens barnet i samtiden hadde en religiøs og sosial lavstatus, løfter Jesus frem omsorgen og velsignelsen av det aller minste barn som den høyeste verdi. Vi skal ta imot et barn i hans navn. Ja, enda mer: Vi skal bli som barn. For hvis vi ikke blir som barn, kommer vi ikke inn i Guds rike.

Røttene til den bibelske forståelse av disiplene som Guds barn, ligger allerede i Jesu

forkynnelse. Jesus vil at vi også som voksne skal få tilhørighet til ham som barn og leve som Guds barn. Derfor oppfordrer han sine disipler i Bergprekenen til å vise seg som barn av vår Far i himmelen ved at vi elsker våre fiender og ber for dem som forfølger oss (Matt 5, 44f). *”Vær da fullkomne, slik som deres himmelske Far er fullkommen.”* (Matt 5, 48). Her har det å være Guds barn (eller sønner som det egentlig står,) klare etiske undertoner. *”Salige er de som skaper fred, for de skal kalles Guds barn.”* Det Far gjør, skal også hans barn gjøre.

Guds barn hos Paulus og Johannes-skriftene

Når vi så går videre til brevlitteraturen, til Paulus og Johannes-skriftene, ser vi at uttrykket Guds barn ikke forekommer veldig ofte.

Hos Paulus er det særlig i Rom 8 og 9, samt i Gal 3 og 4 at uttrykket brukes. Paulus skriver både om «Guds barn» (flertall av det greske ordet «teknon») f. eks. i Rom 8, 16. 21; 9, 8. og om «Guds sønner» (flertall av «hyos») f.eks. i Rom 8, 14. 19; 9, 26. Denne språklige forskjellen er borte i Bibelselskapets oversettelse. Der står det alle steder «barn». Det ligger neppe noen stor forskjell i mening hos Paulus ved denne forskjellige uttrykksformen. Men vi har den primære status som barn – som sønn. Det gjelder både kvinner og menn og har sin bakgrunn i gammel jødisk arverett.)

Paulus skriver om Guds barn i en frelses-historisk sammenheng. Han skjeller mellom dem som fra naturen stammer fra Abraham og dem som er barn i kraft av løftet. De troende er barn ifølge løftet, Jfr. Rom 9, 6-8. Den naturlige avstamning gjør

ingen til Guds barn. Det er de som er barn i kraft av løftet som skal regnes som Abrahams ætt og dermed som arvinger til Guds løfter, skriver Paulus. Det er innenfor tanken om barnekåret og pakten i Det gamle testamente at Paulus omtaler de kristne som «Guds barn». Det å bli Guds barn knyttes til Guds løfter til Abraham. Det er i kraft av disse løftene og som en oppfyllelse av dem at det er mulig å bli et Guds barn.

Et bakteppe når Paulus skriver om «Guds barn», er rettslige forhold, nærmere bestemt den rettsbindende tilhørighet som en adopsjon gir. De kristne er «Guds barn» ikke gjennom naturgitte egenskaper eller som følge av prestasjon, men bare i kraft av en rettsbindende tilhørighet til Gud som gis som en Guds gave. Denne Guds gave gir «barnekår» (eg. «sønnekår»), *”Han skulle kjøpe dem fri som stod under loven, så vi kunne få barnekår”* (Gal 4, 5). Den gave som knytter seg til barnekåret, er den Hellige Ånd som roper «Abba - far» (Gal 4, 6); Den hellige Ånd roper Abba, Far og lærer oss å tale slik til Gud. *”Derfor er du ikke lenger slave, men sønn. Og er du sønn, er du også arving, innsatt av Gud”* (Gal 4, 7). Fordi vi har barnekår er vi ikke lenger slaver, men sønner. (Det gjelder både barn, kvinner og menn i arvemessig forstand). *Vi er innsatt av Gud.* - Ikke av oss selv. Her kommer dåpens store betydning frem. Den bekrefter ikke noe vi er fra før. *Dåpen er en innsettelse i barnekåret.* Og følgen av dette er at vi er innsatt som arvinger. Heller ikke det bestemmer vi selv. Det er en rettslig følge av at vi er satt inn den posisjon som Guds Sønn har som arving.

I Rom 8, 14 skriver Paulus tilsvarende at alle som drives av Guds Ånd, de er Guds barn. *”Dere har ikke fått trelldommens ånd,*

så dere igjen skulle være redde.” Frykt kjennetegner dem som lever i trelldom. De er ufrie og underlagt andres lunefulde makt- overgrep. Nei, *”Dere har fått barnekårets Ånd som gjør at vi roper ”Abba” – Far! Ånden vitner med vår ånd og sier at vi er Guds barn.”* Vi har fått barnekårets Ånd. Dette er Bibelens åndelige vitnesbyrd. *”Men er vi barn, da er vi også arvinger. Vi er Guds arvinger og Kristi medarvinger, så sant vi lider med ham; så skal vi også få del i herligheten sammen med ham.»* (Rom 8,16-17). Vi er Guds arvinger og Kristi medarvinger. Det betyr ikke at vi skal arve en avdød, men få arvedel med den levende Gud. *”For jeg lever, og dere skal leve”*, sier Jesus.

Paulus knytter begrepet frihet til adopsjonen til dette barnekår. Barnekåret gir mulighet for frihet fra synd, forgjengelighet og de makter som binder mennesket. *”Slik er det med oss. Da vi var umyndige, levde vi som slaver under grunnkreftene i verden. Men i tidens fylde sendte Gud sin Sønn, født av en kvinne, født under loven. Han skulle kjøpe dem fri som stod under loven, så vi kunne få barnekår.”* (Gal 4, 3-5). Som en følge av at Jesus har kjøpt oss fri til å bli Guds barn, skal «Guds barn» bli drevet av Ånden som leder til liv og fred. Det Ånden vil er liv og fred, står det i Rom 8, 6. Alle de som drives av Guds Ånd, er Guds barn. (Rom 8, 14). Dette er først og fremst noe nåtidig, knyttet til dette liv, men det gir også håp, nemlig håpet om en endelig forløsning som hele skaperverket streber mot. *”Alt som er skapt, venter med lengsel på at Guds barn skal åpbares i herlighet.”* (Rom 8, 19). Den hele og fulle herlighet for Guds barn er enda ikke åpenbart. Alt som er skapt venter med lengsel på at Guds barn

skal åpenbares i herlighet. ”*Det skapte skal bli frigjort fra trelldommen under forgjengelig- eligheten og få del i den frihet som Guds barn skal eie i herligheten*” (Rom 8, 21). Dette er store og trøsterike perspektiver!

For Paulus har utvilsomt dåpen vært den sentrale begivenhet for dette barnekår og barnekårets gaver. Den rettslige handling er fra Guds side fundamentert på Jesu Kristi gjerning (Rom 3, 21-26). Den kristne er adoptert som «Guds barn» på grunn av Jesu Kristi gjerning, og denne handling har han gitt rettsgyldig status gjennom dåpen. Dette sies tydelig både i Rom 6 og i Gal 3, 26-29: ”*For dere er alle Guds barn i kraft av troen på Kristus Jesus. Alle dere som er døpt til Kristus, har ikledd dere i Kristus. Her er ikke jøde eller greker, slave eller fri, mann eller kvinne. Dere er alle en, i Kristus Jesus. Og hører dere Kristus til, er dere Abrahams ætt og arvinger ifølge løftet.*” Gal 3, 26-29. Det er i denne sammenhengen avsnittet i Gal 4, 4f står (sitert ovenfor).

Til slutt skal jeg nevne Ef 5, 1 hvor Paulus sier: «*Ha Gud som forbilde, dere som er hans elskede barn*». Å være Guds barn innebærer et kall til etterfølgelse av Gud som vårt forbillede. Det er et forbilde som er bedre enn noe menneske i idolenes tidsalder! Ut fra forbildetanken oppfordres vi til å leve som «lysets barn» i vers 8: «*Lev da som lysets barn!*» Det står i motsetning til å leve i mørket: «*For dere er alle lysets og dagens barn (sønner); vi hører ikke natten og mørket til*” (1. Tess 5, 5).

Johannesevangeliet og -brevene bruker også uttrykket «Guds barn». Flere steder fremholdes det at de som tar imot Jesus og tror på ham, er født av Gud. Å føde er ikke bare en menneskelig kvinnelig egenskap! Dermed er de «Guds barn» (Joh 1, 12; 1.

Joh 2, 29; 4, 7; 5, 1-4. 18.) En ny fødsel er nødvendig for å se (d.v.s. oppleve) Guds rike, (Joh 3, 3). Også i Johannesevangeliet knytter Jesus dette til Ånden og dåpen ”*Den som ikke blir født av vann og Ånd, kan ikke komme inn i Guds rike.*” (Joh 3, 5). Også her er poenget at det ikke er noen kvalitet nedlagt i mennesket selv, som gjør at en blir «Guds barn». Det skjer utelukkende som en handling fra Guds side. ”*De er ikke født av kjøtt og blod, ikke ved menneskers vilje og ikke ved manns vilje, men av Gud*” (Joh 1, 13). Ved troen på Ordet, Jesus Kristus, skjer dette. Denne tro gir mennesket rett til å bli «Guds barn». (Joh 1, 12). *Jesu død og oppstandelse er den gjerning som samler til ett «de Guds barn som er spredt omkring»* (Joh 11, 52). De troende er «Guds barn» på grunn av Guds gjerning og gave i Jesus Kristus. Jesus sier også at han ikke vil etterlate seg sine disipler som foreldreløse barn. ”*Jeg kommer til dere!*” sier han når han lover å sende dem Den hellige Ånd fra Faderen.. Et kjennetegn på «Guds barn» er kjærligheten, ”*Mine kjære, la oss elske hverandre! For kjærligheten er fra Gud og den som elsker, er født av Gud og kjenner Gud.*” (1. Joh 4, 7ff). ”Se, hvor stor kjærlighet Faderen har vist oss. Vi får kalles Guds barn og vi er det.” (1 Joh 3, 1).

Å hvilken ære, for tanken alt for stor, hans barn å være som i det høye bor!

Jesu forkynnelse av Gud som «Far» og eksempelfortellingene hvor han knytter sin forkynnelse og lære til barn, er en viktig forutsetning for bruken av det spesielle uttrykket «Guds barn» i Det nye testamente. Dette uttrykket har dessverre ikke alltid ført til en større sans for barnet som sådan. På grunn av den teologiske tyngde

ble ”Guds barn” først og fremst erobret av de voksne og knyttet til troens liv og felleskap med den treenige Gud. Men det begynner og slutter med barnet; Det barnet som egentlig ikke skulle vært til, men som ble arving til alle Guds løfter.

Barnet i saligprisningssymbolet

Saligprisningssymbolet gir oss et bilde av barnet og hvorledes han som er den største i himmelriket omslutter og tilsier den minste og nedbøyde i ånden del i sitt kongerike.

”*Rettferdige og Sanne* er dine veier, du folkenes konge!” (Åpb 15, 3)

Symbolets sentrum er mennesket, det ufullbårne foster, velsignet i mors liv.

Der får det sitt liv.

I havets dyp avgjøres liv og død.

I dåpens vann er vi alle et ufullbåret foster. Ved Guds ånd gir vannet liv.

Graven er åpen.

Salige er de fattige i ånden.

Himmelriket er deres.

Sirkelen er jorden hvor all skapningen lever. Her skal vi leve, dø

Og skal gjenoppstå.

Sirkelen er symbolet på all makt, - i himmel og på jord.

Den inneslutter alt, også det som er knust

Og nedbøyd i ånden.

Sirkelen er tidens symbol.

Til evig tid omslutter all makt mennesket som er støv.

Sirkelen er symbolet på brødet.

På jorden får vi ikke alltid vårt brød.

Det sanne brød kommer til oss fra himmelen.

Korset bærer jorden.

Det er den seirende konges symbol.

I sin panne har han skrevet: Barmhjertighet.

Hans krone roper til barmhjertighetens Konge.

Med sin venstre hånd velsigner han de rene av hjertet.

Det er de som elsker Gud

Og tilber og tjener hans navn alene.

Med sine føtter velsigner han de som skapper fred.

Det er de tålsomme som elsker sine fiender

Og ber for dem som forfølger dem.

De roper. Komme ditt rike!

Fra hans høyre side velsignes

De som forfølges for rettferdighets skyld.

De søker av all sin sjel at himmelen må utøses over jorden.

På jorden og over det ufullbårne menneske

Lyser korset med de åtte saligprisninger.

Fra disse går livet ut.

I vår vanmakt gjenfødtes alle folkeslag gjennom vannmakt.

Han tok dem i favn,

la hendene på dem

Og velsignet dem.

Kongen sier.

«Kom til meg,

alle dere som strever

og bærer tunge byrder,

Så vil jeg gi dere hvile.

Ta mitt åk på dere og lær av meg,

for jeg er tålsom og ydmyk av hjertet,

Og dere skal finne hvile for deres sjeler.

For mitt åk er godt, og min byrde lett.»

Matt 11, 28-30

Artikkelen er et bearbeidet foredrag som Myklebust holdt på FBBs sommerstevne i 2004.

Petrarca og Augustin

Av Ståle Johannes Kristiansen

Recessansen er ofte undervurdert i teologisk sammenheng. Tenk bare på det arbeidet som ble gjort den gang med oversettelser og formidling av antikkens kristne skrifter. De kristne renessansehumanistene elsket kirkefedrene - ikke bare som språklige og intellektuelle forbilder, men for den åndelige kraften i forkynnelse deres. Dette ser vi i Petrarcas hemmelige dagbok som er oversatt og utgitt på det svenske forlaget Atlantis: Francesco Petrarca: Min hemlighet (2002).

Petrarca er den første store blant de italienske renessansedikterne. Mest kjent er han for sine kjærlighetsdikt til *Laura* - også disse er tidligere oversatt til svensk. Men *Min hemlighet* er en ganske annen bok. Forfatteren skrev den i skjul, som bekjennelse og indre oppgjør. Den skulle ikke publiseres i hans levetid. Også formen er spesiell, for boken er skrevet som en samtale mellom Francesco selv og hans store helt, *St. Augustin*. Petrarca har tydelig kjennskap til Augustins teologi, og lar Augustin tale seg til rette i en dyplivskrise. Augustin vil vise Petrarca hvordan han kan finne sann lykke, og tidvis er dialogen så troverdig at man tar

seg selv i å tro at det virkelig er Augustin som taler. Men som Birgitta Kurtén-Lindberg skriver i sin interessante innledning til oversettelsen: den Augustin vi møter er egentlig Petrarcas eget overjeg. "Det blir en jakobsbrytning mellom Petrarcas två lika starka jag."

Helt fra samtalebegynnelse er Petrarca og Augustin enige om "att man varken är eller kan bli olycklig annat än genom synd". Petrarca vil bli fri fra synden og har kjempet lenge for denne friheten. Men i følge Augustin har ikke Petrarca villet dette fullt og helt. Problemet er at "människor både vill stiga mot



höjden och vill stanna kvar i djupet", sier han. Augustin kjenner spenningen fra sin egen omvendelse. Han ville og ville ikke på samme tid. I denne spenning forble han helt til han gikk i seg selv, helt til han gjennom meditasjon betraktet sin egen ulykke. Dette vekket en virkelig vilje i ham, og "från det ögonblick jag helt och fullt ville, kunde jag plötsligt också". Den leseren som kjenner litt til Augustin kan tenke at denne løsningen blir vel enkel. At kampen mellom den gamle og nye viljen er en vedvarende kamp, dette er en av Augustins dypeste innsikter. Men Augustin ville også advart oss mot å bli for glad i denne spenningen. Det kan svekke viljen til å bryte opp. Rådet fra Petrarcas Augustin er velprøvd i den åndelige veiledningstradisjon: Mennesket bør meditere over dødens realitet, erkjenne sin dødelighet. Det vil kaste et klart lys over synden og fristelsenes tomhet. Syndens nytelse er alltid en kortvarig nytelse. Grunntonen i Augustins teologi er derfor: velg det som varer, det eneste som kan gi varig lykke, søk Skaperen selv!

Augustins råd kan samles i det gamle ordet "kjenn deg selv". Han spør den intellektuelle Petrarca hva den vidstrakte kunnskapen skal tjene til for dødelige mennesker "om ni er okända för er själva?" "Alltför länge har du levat i landsflykt, långt både från ditt land och från dig själv. Nu är det dags att återvända." Rådet om å vende tilbake til seg selv har lite med selvsentrering å gjøre. "Kjenn deg selv" hviler på en teosentrisk grunntanke om at Skaperen alltid er der først - i og bakenfor alle ting, som Livgi-

veren. Også bak det vi kaller *selvet*, der møter han oss og kaller oss. Derfor kan Petrarcas Augustin si at vi må bli stille og kjenne Gud, også der han kaller på oss i våre innerste lengsler.

Min hemlighet er en fascinerende bok. Tenk at det finnes en slik dialog mellom Augustin og Petrarca! Det er en stor glede å lese om noen som kjemper så iherdig mot synden! Renaissancehumanistene var ikke en uniform gruppe av verdslige estetikere, slik de som kaller seg estetikere i vår tid vil ha oss til å tro.



B-post

Returadresse:
Jorunn Hermansen
Hovland, 1640 Råde

2 Aktuelle bøker av Peter Halldorf

Drikk dypt av ånden

Den Hellige Ånds nærvær og gaver i den kristnes personlige liv

Dette er en grundig bok om Den Hellige Ånd. Brennpunktet i boken er undervisningen om Ånden i Jesu liv. Forfatteren viser hvordan Åndens nærvær og kraft i Jesu liv er et forbilde for det kristne livet. Men hvordan kan man tale om Den Hellige Ånd uten at flertallet føler seg utenfor?

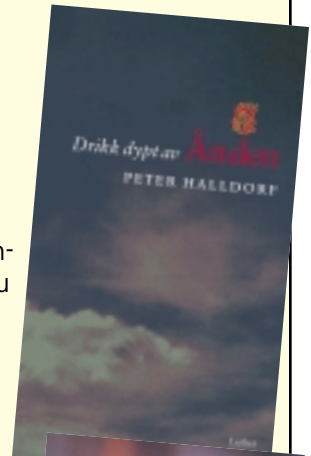
Peter Halldorf understreker at han skriver også for alle som lever med en uforløst lengsel etter Ånden eller som har kjent seg krenket av en åndelighet som med tvilsomme metoder har trent seg inn i deres innerste rom. Han ønsker å gjenopplive troen på - og motet til på nytt å nærme seg - Den Hellige Ånd.

Kr. 298,-

Du brennende kjærlighetsild

Denne boken, som er en oppfølger av *Drikk dypt av Ånden*, inneholder ni betraktninger om Den Hellige Ånd. Boken inneholder også viktige perspektiver på åndelig veiledning og på det å modnes som menneske.

Kr. 179,-



BESØK OSS PÅ:
www.lutherforlag.no

