

Returadresse:
Bjørn Myhre,
Berg v.g. skole
John Colletts allé 106
0870 Oslo

Religionslærerforeningen i Norge

Medlemskap kan tegnes ved å betale kontingent:

kr. 150,- for enkeltmedlemmer

kr. 150,- for skoler og andre institusjoner

Postgiro: 0809 4 97 15 60

Innmeldingsadresse:

Religionslærerforeningen i Norge

v/Bjørn Myhre

Berg v.g. skole,

John Colletts allé 106,

0870 Oslo.



**FILM
BIBELEN**
NYE TESTAMENTET DEL 1 - 2

FILM- BIBELEN

Lukas-evangeliet
som korte
undervisnings-
filmer á ca. 20
minutter.

Filmserien formid-
ler bibelkunnskap
på en ny og spen-
nende måte. Spilt

inn i Israel og Midt-Østen, med hebraisk
tale. Den norske bibelteksten leses til bil-
dene. Meget tidsriktig om forhold på
Jesu tid.

Samme produksjon som JESUS-filmen,
men en annen redigering, og med de
norske bibeltekstene som kommentarer.

KRISTEN FILMTJENESTE

telefon: 22 93 27 00 fax: 22 69 73 13

Filmer fra Jesu liv:

NT 1 & 2:

JOHANNES' FØDSEL/JESU FØDSEL

Lukas 1,1-1,80-2,52

NT 3 & 4:

**JESU DÅP OG FRISTELSE/JESU
UNDERVISNING**

Lukas 3,1-6,49

NT 12 & 13:

**INNTOGET I JERUSALEM/DET
SISTE MÅLTIDET**

Lukas 19,29-22,71

NT 14 & 15:

**JESU LIDELSE OG DØD/JESU
OPPSTANDELSE OG HIMMELFART**

Lukas 23,1-24,52

Lærerveiledning er utarbeidet til alle filmene.
Kommentarene følger den norske bibelutgaven
av 1978 fra Det Norske Bibelselskap.

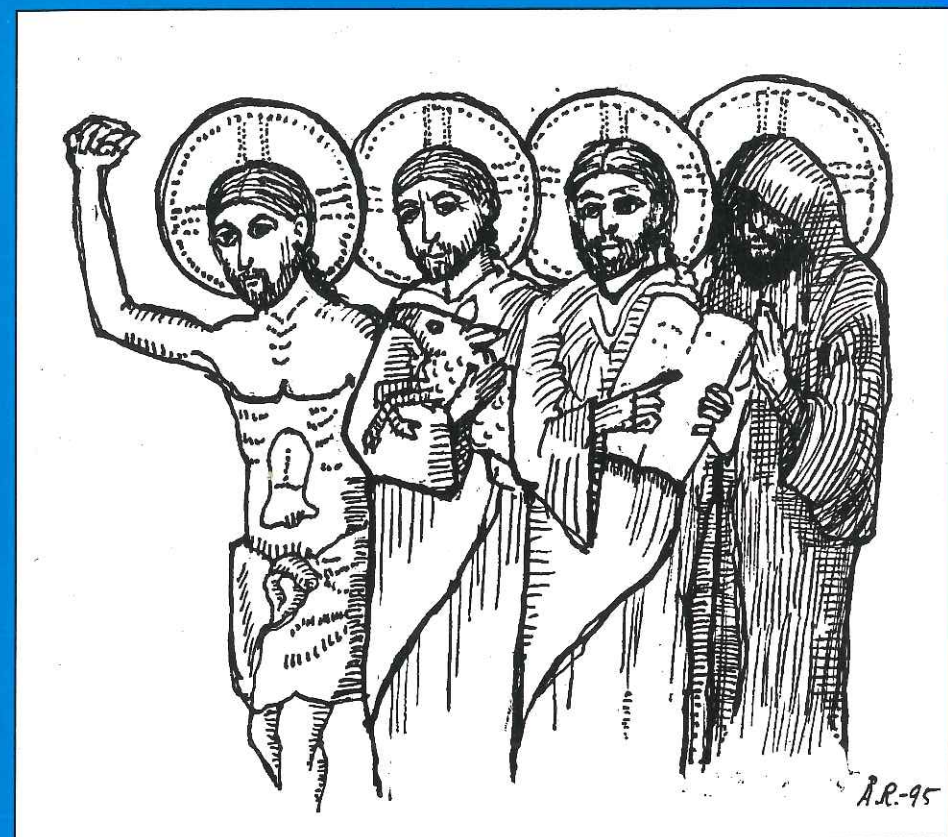
Dobbeltkassetter 2 x 20 minutter.

Fra 7 år - OBS: NT 14: Fra 15 år.

Pris: Før kr. 488,- Nå kr. 298,- pr. kassett.

RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærerforeningen
i Norge



Tema: JESUS

Årgang 7, 1995 nr.

2



Jesus i forskning og tro – og i skolen

Pettersen-utvalgets innstilling (NOU 95/9: Identitet og dialog) er på mange måter interessant og bemerkelsesverdig lesning. For 15 år siden ville et offentlig dokument med en slik forståelse for religiøse, livssynsmessige og etiske spørsmål vært fullstendig utenkelig. Forestillingen om religion som privatsak, som har sittet dypt i mange steder i Norge, f.eks. ofte gjen tatt i Arbeiderparti-kretser, har fordampet, og innstillingen kan sees som et tegn på at religion/livssyn nå sees som et av de viktigste fellesskaps-skapende elementer i samfunnet. Religionen er også kultur og referanseramme – nettopp forutsetninger for felles forståelse og identitetsdannelse. Det er mange faktorer bak en slik nyorientering. Sosiologisk erkjennelse av faren for oppløsning av en felles samfunnsbevissthet er ett poeng her, et informasjons-samfunn der en situasjon med ett felles massemedium er avløst av et «flimmersamfunn» i lyd og bilde. Et annet poeng er at innvandringen fra fremmede kulturer gjør vitterlig for de fleste at det gamle enhetsnorge ikke lenger finnes. Og dermed får religiøse institusjoner og ikke minst skolen ny oppmerksomhet som fellesskapsbærende og identitetsskapende størrelser. Skolen kan oppfattes som «det siste felles massemedium».

Tankegods som dette er uten tvil blant forutsetningene for Pettersenutvalgets innstilling.

Det andre hovedordet i tittelen på innstillingen – dialog – leder fra kultur og generell identitet over på den enkelte og troen. I dialogen tvinges en til å klargjøre for seg selv hva en tror og ikke tror. Tro, overbevisning og toleranse blir satt i fokus. Dermed svinger ikke pendelen over til bare «kultursiden». Livsalvor, personlig engasjement, leting etter sannhet, kommer også sterkt inn.

Men dialogtenkningen har også en didaktisk side, nemlig at en hele tiden må ha det sentrale i det en tror og oppfatter som rett for øye. Og dette vil da ikke minst bli viktig for den som saklig skal fremstille religioner, livssyn og etikkposisjoner. I skolen blir det etter vår mening viktig nettopp å få hovedsaker i sentrum. Faren for at undervisningen i religion og kristendoms-kunnskap utarter til løse tråder og i og for seg interessante enkeltting er til stede. Å skape sammenheng og system blir en viktig utfordring for lærerne. Faren her er trolig størst når det gjelder kristendommen. Emnet er på sett og vis for nært, så en mister oversikten og går seg vill i beretninger, personer, læresetninger osv. Mediafokusering på enkeltsaker gjør det ikke lettere.

Vi har derfor satt Jesus på dagsorden i dette nummeret. Vi har særlig vært opptatt av å få en oppdatering av debatten om «den historiske Jesus», dvs hva har forskerne å si om Jesus slik de tilgjengelige kildene tillater. Artiklene fra Røsegg, Moksnes, Kvalbein kommer inn her. Forutsetningen for interesse for vitenskapelig historieskriving er de mange myter som «går» om Jesus. Artikkelen til Thelle gir en oversikt her. Ta og les!

bm

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 2, 1995, 7. årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene
Trygve Rø

Redaksjonsråd:
Elisabeth Haakedal
Otto Krogset
Richard Natvig
Dagfinn Rian
Kari Vogt
Svein Olaf Thorbjørnsen
Notto Thelle

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 1995

Tidsfrist for nr. 3, 1995:
1. september

Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
700

Redaksjonens adresse:
Religionslærerforeningen
v/Bjørn Myhre
Berg Videregående Skole
John Colletts allé 106
0870 Oslo

ISSN 0802-8214



Innhold

Leder	2
Foreningsnytt	4
Debatt:	
– Fra bevisstgjøring til selvstendig dialog av Karsten Schroeder	4
– Global etikk – nytt læreemne? av Jon Segtnan	9
Nils Aksel Røsæg:	
Bilder av Jesus i «Jesus research»	12
Halvor Moxnes:	
Jesus i sin sosiale kontekst	14
Hans Kvalbein:	
Jesus som opprører	24
Notto Thelle:	
Kristusbilder – diktning og virkelighet	31
Marit Hallset Svare:	
Kristusframstillinger i bildekunsten	36
Klipp fra NOU 1995 nr. 9:	
Identitet og dialog	36
Bokmeldinger	48

Tema i neste nr.: Trosskiftet

FORENINGSNYTT

Landsmøtet

Religionslærerforeningens landsmøte 1995 avholdes 3.1.1996 kl. 17.00 i SLS's (tidl. Ped.Sem.) lokaler på Blindern i Oslo. 3.1 er Universitetes fagdag for lærere i skolen. Erling Pettersen holder åpningsforelesning om Identitet og dialog, og gir aktuell statusrapport for religionsfagene.

Til orientering:

Fagplankomite for Religionsfaget i videregående skole.

KUF har oppnevnt fagplankomite som i løpet av høsten skal gi det første utkastet til ny fagplan for Religionsfaget i videregående skole. Det er Professor Tarald Rasmussen (Professor Teologisk fakultet, Oslo), Bitten Linge, lektor ved Molde videregående skole, og Arna Østnor, lektor ved Berg videregående skole.

Komiteen er alt i arbeid! Innspill og debattinnlegg i denne forbindelse er viktige, og velkomne til spaltene her!

Fagplansforslag i grunnskolen

I Pettersenutvalgets kjølvann er det allerede utarbeidet forslag til ny fagplan for det utvidede kristendomsfaget slik det er skissert i utvalgets innstilling (NOU 1995, nr. 9: Identitet og dialog).

Forslaget er svært fyldig og skiller seg på mange måter fra aktuell fagplan.

Kurs:

Kurset ved Religionsvitenskapelige Institutt i Trondheim til høsten – fredag 29.til lørdag 30.september

Tittelen er: *Bibel, bibeloversettelse, bibelsyn – historisk og aktuelt.*

Av foredragsholdere er følgende klare: Ernst Baasland, Astri Ramsfjell, Konstanse Raen, Inge Lønning, Øyvind Norderval, Dagfinn Rian.

Påmelding innen 4.9.

Kursavgift kr. 300,-.

DEBATT om ny fagplan

Karsten Schroeder:

Fra bevisstgjøring til selvstendig dialog – livsspørsmål som brobygger i religionsundervisningen

Selv om Reform '94 foreløpig ikke har medført noen ny læreplan for religionsfaget, kan det være aktuelt å tenke gjennom grunnleggende trekk i faget.

Det er gått 20 år siden fagplanen ble utviklet. Inneholder den tanker som fortsatt er aktuelle eller er tiden gått fra den?

Etter min oppfatning er grunnleggende tanker i planen fortsatt aktuelle. Jeg skal ta for meg noen av utfordringene som religionsfaget i den videregående skole er stilt overfor idag og se disse i sammenheng med fagplanens religionspedagogiske grunnlinjer.

Utfordringer til dagens religionsundervisning

Hvilke forutsetninger har dagens elever i den videregående skole for et møte med livssyn, religion og etikk? Etter min oppfatning finnes hos mange av dem en taus tro. En slik taus tro kan vise seg på ulike måter. Det kan gi seg utslag i en grunnleggende tillit til visse idealer, kanskje også en gud. Problemet er at denne troen mangler «ord», dvs. at de religiøse uttrykk som eleven har møtt i og utenfor skolen ikke er blitt til redskaper som kan brukes for å vise og drøfte denne troen utad. En kan kalle det for en religiøs analfabetisme.

En annen form for taus tro er den selvfulgelige troen som en av og til kan møte hos elever. Den refererer seg til et lukket («religiøst») område uten referanser til hverdagsvirkeligheten. Tro og viten har blitt atskilt og elevene har ikke lært seg å forene de to virkelighetene. En siste form for taus tro som jeg har møtt er den troen som har stilnet. I mangel av gode svar på egne spørsmål har elevens evne til å åpne seg for en virkelighet utenfor blitt kvalt. Ofte brukes naturvitenskapens resultater som et slags lokk, som stenger for all refleksjon og drøfting av religiøse spørsmål. Utfordringen til undervisningen ligger etter min oppfatning i å gi elevene ord og uttrykk slik at dem kan få uttrykt sin tause tro. De må få anledning til å plassere seg der de føler seg hjemme i det livssynsmessige «landskapet».

Mens det innenfor skolen er den religiøse «tausheten» hos elevene som er mest framtrødende, finnes ute i samfunnet et mer og mer støyende mangfold, en pluralisme. Pluralismen representerer en annen viktig utfordringen for dagens religionsundervisning. Den reiser en rekke spørsmål som f.eks.: Hvordan skal en som enkeltperson og som samfunn forholde seg til at grupper krever særbehandling (f.eks. egne skoler, egne gravlunder). Er dette et sunt utslag av en rotfestet tro? Eller bør en i et moderne samfunn kunne se bort fra de religiøse forskjellene

når det er snakk om å oppdra sine barn og å gravlegge sine døde? Hvilken posisjon skal staten innta i dette bildet? Skal den være en livssynsøytral «megler» som tilrettelegger for religiøst liv hos sine borgere eller skal den ut ifra en kristen-humanistisk tradisjon sørge for at religiøs praksis holder seg innenfor de rammene som f.eks. menneskerettighetene setter. Utfordringen til religionsfaget ligger i å gjøre elevene i stand til å forholde seg til slike spørsmål på en saklig måte.

Det meningssøkende menneske som utgangspunkt for religionsundervisningen

Skolen har fått en ny generell læreplan. Menneskesynet har fått en helt sentral plass i dokumentet, ettersom hvert kapittel har fått tittelen etter en bestemt side ved mennesket. «Det meningssøkende mennesket» er overskriften for kapitlet som tar for seg livssyn, religion og etikk i skolen. Teksten vektlegger elevenes forankring i kristne og humanistiske verdier og bevissthet om hvordan disse verdiene ligger til grunn for det samfunnet de er en del av. I tillegg peker læreplanen på at det eksisterer ulike kulturer i samfunnet vårt, med delvis forskjellig verdisynd og kulturarv. Dette forutsetter gjensidig kunnskap og toleranse på grunnlag av felles verdier. Utfordringen til religionsundervisningen (og undervisningen i andre fag) er hvordan en verdiforankringen og verdibevisstheten kan skapes og hvordan elevene kan bli tolerante overfor kulturforskjellene som finnes i samfunnet.

Mennesket som et meningssøkende vesen er etter min oppfatning et fruktbart utgangspunkt her. Det er nødvendig å gå veien om eleven, dersom en ønsker en ekte verdiforankring og verdibevissthet hos eleven. Eleven må ha gjort alt dette til sitt eget hvis han eller hun skal etterleve det i praksis.

Fagplanen for religion i den videregående skole inneholder etter min oppfatning en løs-

ning på de utfordringene som elevene og samfunnet stiller religionsfaget overfor. I tillegg rommer den det menneskesynet som den nye generelle del av Læreplan for skolen legger til grunn – mennesket som menings-søkende vesen. I sin kommentar til målformuleringer peker planen på at

«det i alle religionar, konfesjonar, ideologiar og livssyn dreier seg om ulike svar på djupliggjande personleg-eksistensielle spørsmål og om system basert på tru eller på (å velje) verdier av etisk og menneskeleg natur.» og «Det bør likevel kome klart fram i undervisninga korleis den enkelte religionen, ..., gjer krav på å representere sjølve sanninga.»

Hva ligger det i disse formuleringene? Hva menes med dyptliggende personlig-eksistensielle spørsmål (også kalt grunnleggende livsspørsmål, K.S.) og hvordan kan slike spørsmål bli en del av religionsundervisningen? Det kan se ut som om læremidler og metodikken i faget bare i liten grad har fanget opp dette perspektivet som lenge har eksistert i fagplanen. Hva er grunnen til det?

Grunnleggende livsspørsmål som perspektiv på livssyn og religion

Ut ifra en registrerende synsvinkel kan en fastslå at mennesket gjennom hele sin historie har forsøkt å se sitt liv i sammenheng med noe utenfor det. Mennesket har kommet fram til et vidt spekter av horisonter – fra «de nære ting» til kosmiske perspektiver. Drivkraft og redskap i dette arbeid har vært de grunnleggende livsspørsmål, dvs. spørsmål som berører livets grunnleggende vilkår (ikke på biologisk, men på eksistensielt grunnlag). En kan møte dem hos barn – knyttet til konkrete opplevelser i hverdagen, en møter dem i menneskenes hverdag og hos spesialistene – teologer og filosofer som

bearbeider dem på et høyt presisjonsnivå. Det dreier seg om spørsmål som springer ut av det å være til.

Fenomenet livsspørsmål må ikke misforstås som et rent intellektuelt fenomen, dvs spørsmål som bare angår menneskets tenkning og forestillingsverden. De kan ikke besvares kun teoretisk, men bare gjennom levd liv. Fra livsspørsmålene går det mange linjer over til menneskenes handlinger – både individuelt og sosialt. Om det finnes et liv etter døden er f.eks. et spørsmål som berører livet her og nå i aller høyeste grad. Svaret på spørsmålet om hva et menneske er verdt har en rekke praktiske konsekvenser for hvordan en utformer samfunnet – om en f.eks. vil akseptere store levekårsforskjeller. Svar på grunnleggende livsspørsmål gis altså ikke først og fremst gjennom verbale svar. Svarene er vevd inn i levd liv – i form av menneskers hverdag, deres fellesskap og religiøse ritualer.

Livsspørsmålene kan deles inn i grupper etter grunnleggende motiver. Noen tar opp spørsmålet om helheten/virkeligheten/verden (Hvordan er verden blitt til? Har verden vært der bestandig?), mens andre spør etter mennesket (Er det et fullverdig vesen helt fra unnfangelsen? Har det en objektiv fri vilje?). En tredje viktig gruppe spør etter det gode livet (Hva er en god handling? Hvordan kan mennesket unngå å gjøre det onde?).

Både i livssyn uten gudstro og i religioner møter en svar på slike grunnleggende livsspørsmål. Kristendommen hevder at Gud er skaper til alt som finnes. En ateistisk humanisme hevder at naturkreftene ligger bak det som er til.

Livsspørsmål – fanatisme og relativisme

Er livsspørsmåls-perspektivet akseptabelt for alle som er engasjert i et livssyn eller en religion? Utgangspunktet kan være problematisk for religiøse og ideologiske grupperinger som utelukkende bruker kategoriene tro – vantro (tilslutning/avvisning) i sin vir-

kelighetsoppfatning. For disse kan begrepet «grunnleggende livsspørsmål» være et problem, fordi det peker på at enhver religiøs tro, ethvert ideologisk standpunkt er en menneskelig overbevisning.

På denne måten kan en si at perspektivet er en trussel mot en institusjonalisert og dogmatisert religion eller ideologi som er revet løs fra menneskenes personlig overbevisning. Perspektivet kan oppleves som en trussel av dem som hevder å ha svaret på grunnleggende livsspørsmål i sin hule hånd. De som ønsker å frata det enkelte mennesket sin frihet til å komme fram til en egen livssynsmessig avklaring.

Selv om livsspørsmåls-perspektivet nok bryter med enkelte religiøse eller ideologiske retningers selvoppfatning, tar det vare på grunnleggende tanker som er forankret i en kristen og humanistisk tradisjon. Her står undringen over selve tilværelsen og menneskets frihet til en egen livssynsmessig overbevisning sentralt.

Men fører ikke livsspørsmåls-perspektivet til en relativisme, der alle religioner og livssyn kan være like gode? Jeg mener at det motsatte er tilfelle. Dersom menneskene tar utgangspunkt i at religiøse og livssynsmessige overbevisninger er noe som finnes hos alle mennesker – da er veien åpnet for en global dialog om det beste svaret. Dette er det svaret som virker mest overbevisende på den enkelte. Slik har livsspørsmåls-perspektivet en åpenhet både sosialt og historisk.

Fra bevisstgjøring til selvstendig dialog

Det er ikke lett å profilere religion som et redskapsfag, et fag som gir elevene kompetanse på et avgrenset, men «livsviktig» område i deres liv. Hvordan kan livsspørsmåls-perspektivet, som lenge har stått sentralt i fagplanen, bli mer framtrødende i lærebøkene og metodikken for faget?

Et problem i denne sammenhengen er at fagstoffet er sammensatt av tre hovedtemaer med hvert sitt perspektiv. Delen om levende

religioner er preget av et religionshistorisk og religionsfenomenologisk perspektiv. Kristendomsdelen bygger på et teologisk og et kirkehistorisk perspektiv, mens livssyns og etikk-delen har hvert sitt (filosofiske og etiske) perspektiv. I et 3-timers-fag som religion kan et slikt perspektiv-mangfold virke forvirrende på elevene. Enkelte gir uttrykk for at stoffet virker for mye oppsplittet. Dette bunner etter min oppfatning i at de i for liten grad får et helhetsperspektiv som gjør det mulig å sette de fire hovedtemaene i forhold til hverandre. (Innledningskapitlene til flere av lærebøkene forsøker å risse opp et slikt helhetsperspektiv, men uten at dette blir fulgt opp i hoveddelen.)

Hvilke metodiske framgangsmåter kan brukes slik at grunnleggende livsspørsmål kan bli en rød tråd i religionsundervisningen? Jeg mener en bør ha to hovedmålsettinger i arbeidet: bevisstgjøring og praktiske innøving. Begge deler må gå hånd i hånd og danne en (hermeneutisk) sirkelbevegelse, der bevisstgjøring fører til større evne til å bearbeide grunnleggende livsspørsmål, mens praktiske anvendelse fører til større klarhet om hva livsspørsmål egentlig er.

En avklaring av grunnleggende begrep (med senere repetisjon og anvendelse) er derfor et viktig element i en slik opplæring. Begrep som virkelighetsoppfatning, menneskesyn og etisk verdissyn står sentralt her. Som nevnt ovenfor representerer disse de grunnleggende motivene i menneskenes livsspørsmål.

I startfasen mener jeg det er viktig å presentere livsspørsmål som åpne spørsmål. Dette kan skje gjennom elevens møte med dagens ikke-religiøse livssyn, f.eks. naturalismen og sekulær-humanismen. Disse gir på en tydelig måte ulike svar på hvilken stilling mennesket har i tilværelsen. Gjennom et slikt møte greier en kanskje å vekke til live elevenes egne grunnleggende livsspørsmål. Her vil det nok være variasjoner i utgangspunktet hos elevene. Noen har en «legning»

til å småfilosofere litt, mens det for andre er uvant. Fri skriving er etter min erfaring en velegnet metode til å komme i gang igjen med undringen over livets mysterier. En liste over grunnleggende livsspørsmål eller viktige motiver kan vekke gjenkjennelse hos elevene og være utgangspunkt for egen fri skriving.

Livsspørsmåls-perspektivet skulle lede fram til en dialog om menneskets livsvilkår. Dette kan øves gjennom drøftinger av livsspørsmål i klasserommet. Et par elever kan få utfordringen til å legge fram ulike svar på et livsspørsmål de selv har valgt. Svarene kan tas fra de livssyn og religioner som er representert i læreboka. Når innlederne har sagt sitt, kan hver enkelt i klassen få utfordringen til selv å ta stilling til livsspørsmålet, f.eks. gjennom fri skriving. En plenumsdrøfting vil være avhengig av at det er nok åpenhet i gruppen; ved enkelte livsspørsmål vil en del elever kanskje ønske å reservere seg. Her vil det imidlertid være et poeng for læreren å vise til at det er ikke unaturlig å sysle med slike spørsmål. Kanskje de ikke er så privat som en ofte vil ha det til, men tvert imot et felleseie for menneskene.

Lignende drøftinger i klassen er en populær arbeidsmåte når det gjelder etiske spørsmål. Siden elevene ofte er mest opptatt av argumentene for og imot en sak, er det viktig å peke på at vektingen av argumentene vil være basert på livsoppfatningen. Synet på liv og død f.eks. vil bestemme hvilke argumenter som teller mest i spørsmålet om aktiv dødshjelp. Her vil det altså være en utfordring å vise for elevene hvilke stor betydning f.eks. menneskesyn og virkelighetsoppfatning har for etiske beslutninger.

En viktig målsetting for et livsspørsmåls-perspektiv vil være å se svar på ulike livsspørsmål i en sammenheng. De må lære seg å se sine egne svar på f.eks. spørsmålet om menneskets frihet i forhold til f.eks. ønsket om medmenneskelig støtte i en vanskelig situasjon. Når jeg mener at menneskets mål er å få mest mulig ut av livet her å nå – hva

betyr dette for mitt syn på fellesskapet? På døden? På svake grupper i samfunnet? Når jeg ser på friheten som den høyeste verdi i livet – hva slags frihet er det jeg snakker om da? Innebærer den en begrensning på andre områder?

På denne måten vil en kunne formidle styrken ved de etablerte livssyn og religioner. Her har «individua og samfunna lagt ned mange av sine djupaste røynsler om livet» slik fagplanen for religion framhever. Svarene på de grunnleggende livsspørsmål er har føyd sammen til harmoniske systemer som balanserer hensynet til den enkelt og til fellesskapet. I denne sammenheng er kristendommen og levende religioner aktuelle stoffområder elevene kan arbeide med.

Oppsummering

I en tid med religiøst mangfold og livssynsmessige brytninger kan ønsket om en samlende løsning i religionsundervisningen bli framtreddende. I dagens kultursituasjon tror jeg ikke at et fast avgrenset livssyn kan ta på seg denne oppgave lenger. Jeg tror imidlertid at samfunnet kan enes om grunnlaget for å føre en dialog. En slik samtale om de problemene som menneskelivet reiser, vil gi partene muligheten til å finne den best mulige løsningen og å unngå konflikter.

Religionsfaget i den videregående skole har lenge vært basert på grunntanker som gjør en slik dialog mulig. Planen for faget tar utgangspunkt i det meningssøkende menneske, det mennesket som selv må bearbeide sine grunnleggende livsspørsmål i møte med de svar som finnes i etablerte livssyn og religioner.

En opplæring i å bearbeide egne livsspørsmål styrker elevenes trygghet på sitt eget livssynsmessige ståsted. Dette er i seg selv et vern mot intoleranse. Men samtidig viser en slik opplæring at andre har kommet fram til egne løsninger, mens deres utgangspunkt har vært det samme som elevens: møtet med livets mangfold og livet som en gåte.

Litteratur

- Aadnanes, Per M.: *Livssyn*. Oslo 1992
KUD: *Læreplan for den videregående skole. Del 2. Felles allmenne fag*. Oslo 1985
KUD: *Læreplan for grunnskole, videregående skole, voksenopplæring. Generell del*. Oslo 1994
Küng, Hans: *Projekt Weltethos*. München 1990
Mollestad, Kristian V.: *Hva er tenkt med religionsfaget i videregående skole?*
I: Winsnes, Ole Gunnar: *Religionskunnskap og allmenndannelse. Perspektiver på religi-*

onsfaget i den videregående skole. Trondheim 1985

Savater, Fernando: *Tu was du willst. Ethik für die Erwachsenen von morgen*. Frankfurt 1993.

**Karsten Schroeder, lektor ved Namsos vg. skole.
Adresse: Brenna, 7733 Namdalseid.**

John Segtnan:

GLOBAL ETIKK – ET NYTT LÆREEMNE?

På grunn av plassmangel kom følgende innlegg ikke med i forrige nummer til tross for at det ved en feil var annonsert i innholdslisten. Etter sitt innhold var det ment å skulle stå i nummeret om etikk. Imidlertid går det også godt inn i debatten om ny fagplan.

Global etikk/U-landsetikk har ikke blitt nedfelt i lærebøkene i Religionsfaget til nå. Det kan finnes gode grunner til det. Det er tale om et nytt læreemne som ennå ikke har fått den nødvendige teoretiske formen som må til for å kunne bli egen komponent i faget Religion. Men den viktigste grunnen til at et slikt læreemne lar vente på seg, ligger i de prioriteringene vår skolepolitikere har gjort. Det vil koste en del å innføre et slikt emne; timeressurser og lærere med adekvat utdanning.

Jeg tror våre skolepolitikere har vurdert

feil når de har neglisjert dette emnet. Jeg tror at global etikk/U-landsetikk har fremtiden foran seg – dersom vi da i det hele ønsker å bevisstgjøre elevene på verden utenfor vår egen stuedør. Jeg mener det er viktig, ja, avgjørende at de unge som skal ta over etter oss, ikke bare får den nødvendige kunnskapen om Den tredje verden, men at de også blir bevisstgjort om det medansvaret vi har for *mennesket*, og at et slikt ansvar må føre til aktivt solidaritetsarbeid og en bevisst, gjennomtenkt etisk handling.

La meg ta utgangspunkt i en liten privat undersøkelse som jeg nettopp har utført i mine fire religionsklasser. Til sammen 104 elever var med på en spørreundersøkelse der elevene også skulle ta standpunkt til etiske spørsmål. Blant annet skulle de svare på hva de ville foretrekke det ble lagt vekt på i etikkundervisningen: Kristen etikk, Human etikk eller Global etikk? Jeg hadde da orientert dem om hovedtankene og det viktigste innen disse tre etikkområdene. 72 elever,

eller 70 % svarte at de helst ønsket å bli undervist i Global etikk. Sant nok, dette var ingen vitenskapelig undersøkelse. Likevel, det må være grunn til å hevde at «undersøkelsen» peker mot en viss interesse og en åpenhet mot noe nytt – og viktig.

Hensikten med et slikt emne må jo være å engasjere elevene, få dem til å gå inn i vår tids brennende spørsmål – den globale uretten og den truende miljøkatastrofen. Det er de unges egen fremtid det er tale om, de vil forstå at det vil gjelde liv eller død for dem selv.

Et emne som global etikk vil også kreve generelle kunnskaper, ja, ganske grunnleggende kunnskaper om forholdet mellom u-land og i-land, innsikt i u-landenes levekår, demografi og næringsliv, religiøse forhold, og ikke minst, innsikt i konflikt- og maktforhold. Elevene må vite noe om nøden, fattigdommen og den allmenne sosiale uretten.

Men emnet må også «snylte» på humane-tikken og på den kristne etikken. Tanken om menneskeverdet, likhet, rettferdighet osv. må stå som en vimpel over fagemnet – og drive de unge til erkjennelse og handling. Global etikk/u-landsetikk skal, og må, appellere til både hjerte og hjerne – følelse og fornuft.

Begrepet global etikk har blitt stående som en samnevner for alle de større verdensreligioner, supplert av de innsikter som noen av verdens mest kjente filosofer og humanetikere har kunnet bidra med. Med Tübingen-professoren Hans Küng som den helt sentrale og drivende kraft i forberedelsesarbeidet, kunne en bredt sammensatt kongress, som kom sammen i Chicago sommeren 1993, vedta manifestet, «A Declaration Toward a Global Ethic». Her klarte den store forsamlingen med så ulik bakgrunn og forutsetninger å bli enige om et etisk manifest, en etikkens menneskerettighetserklæring. Sant nok, den har et idealitetens preg over seg, men det grunnleggende tankegodset er meisle ut slik at mennesker vil være i stand til å forstå, erkjenne og handle etisk riktig.

Jeg tror disse linjene fra manifestet vil kunne danne en plattform for arbeidet med global/u-landsetikk: «*We must move beyond the dominance of greed for power, prestige, money and consumption to make a just and peaceful world. Earth cannot be changed for the better unless the consciousness of individuals is changed first*».

Når elevene tilegner seg kunnskaper og innsikt om den globale uretten, vil de også etter hvert bli i stand til å innse den undertrykkelsesmekanismen som ligger i det enorme forbruket og sløsing i vår del av verden. Etske refleksjoner over denne uretten, vår økonomiske utbytting av de fattige delene av kloden, vil bidra til å påvirke de unges samvittighet – en forutsetning for å kunne endre den tragiske situasjonen.

Når vi ikke fikk faget U-landskunnskap, står det igjen en mulighet: Dersom faget Religion ble utvidet fra tre til fire timer, og at denne ekstra timeressursen ble brukt til utelukkende global etikk/u-landsetikk, ville mye være vunnet. De unge ville få en rimelig, grundig innføring i et emneområde som de blir nødt til å ta standpunkt til, forholde seg til såvel intellektuelt som følelsesmessig. Så vil det være opp til deres samvittighet hva de vil gjøre for å utjevne kløften mellom de virkelig rike og de virkelig fattige i verden.

Men dersom de unge skal kunne bli engasjert i disse spørsmålene og endre sin livsstil og sine kjøpevaner, må vi også få lærere i faget Religion som kjenner sin besøkelsestid. Jeg tror at tiden er inne for oss som underviser unge mennesker til å tenke litt nøyer etter hva vi gjør – i et globalt perspektiv.

Barn og ungdom tilbringer en stor del av sitt liv på skolebenken. Vi lærere må dermed forholde oss til dem i en fase av deres liv da de får varige, formative inntrykk. Med andre ord, vi påvirker dem på godt og ondt, enten vi vil eller ikke.

Jeg tror tiden nå er inne til at vi tvinges til å ta et oppgjør med vår egen rolle som

lærere. Den brutale virkeligheten forteller oss at egentlig har vi ikke noe valg. Materialismen og forbrukermønsteret har nå nådd slike dimensjoner at nettopp vi lærere, og spesielt vi som underviser i religion og etikk, tvinges til å si nei, dette kan vi ikke være med på lenger! Når vi som underviser i dette faget demonstrerer vår avsky for vår tids forbrukerkultur, vil de øvrige lærere følge med – hvis de følger sin egen samvittighet.

Poenget mitt er: Vi trenger gode lærere i vår skole, men vi trenger ekstra kvalifiserte lærere i fagemnet global etikk/u-landsetikk. Vi må selv kunne erkjenne den uheldige kjøpekulturen ved å hoppe av karusellen. Selvfølgelig skal vi ikke gå inn for noe lønnskutt. Men vi bør kunne innse at vi tjener for mye i forhold til det vi bør forbruke. Vi skulle ikke lide noe som helst om vi f. eks. avsto 2–3 % av vår nettolønn til u-landstiltak I løpet av en tiårsperiode kunne så prosentandelen øke til 10. Jeg skal ikke her diskutere alle de fordelene dette ville innebære, det kan være tilstrekkelig å nevne livsstandard kontra levestandard.

Også i en rent faglig-pedagogisk og etisk sammenheng ville en slik handlemåte virke gunstig. Selve sammenhengen liv og lære er noe elevene – rettskafne som de stort sett er

– setter stor pris på. Selv om sosiologene hevder at vi lærere ikke har så mye å si i sosialiseringssprosessen lenger, så tror jeg likevel ikke at vi skal se bort fra at vi vil ha en påvirkningskraft. Vi mener alvor i det vi taler om, vi engasjerer oss, vi tar del i solidaritetsarbeid i nærmiljøet, aksjonerer for de frivillige hjelpeorganisasjonene; kort sagt, vi viser at global etikk/u-landsetikk dreier seg om å handle. Med en slik etikkundervisning vil vi fortelle at det er etisk galt – ut fra at mennesket er noe helt unikt og med grunnleggende krav og rettigheter i pakt med Menneskerettighetserklæringen av 1948 – å neglisjere den globale uretten.

Fra august 1997 skal vi få et nytt religionsfag i pakt med Reform 94. Vil det bare bli det nåværende faget med noen små kosmetiske forandringer, eller vil de ansvarshavende kunne tenke seg å åpne for det nye, skisserte emnet ved å utvide timetallet fra tre til fire?

John Segtnan, lektor ved Elverum vg skole, 2400 Elverum.

De tre følgende artiklene gjelder alle forskningen omkring den historiske Jesus. Den første artikkelen, av Nils Aksel Røsæg, gir en oversikt over tendensene i den moderne Jesusforskningen. Tyngdepunktet er flyttet fra Tyskland til USA. Den andre artikkelen, av Halvor Moksnes, plukker ut én trend og går i detaljer her. Jesus karakteriseres som en «palestinsk» bonde, inspirert av sosialantropologi. Til slutt gir Hans Kvalbein et bilde av Jesus som opprører. Slagordene omkring Jesus har vært mange. Ett av dem har vært «opprører». Hva kan sies og hva kan ikke sies om Jesus ut fra et slikt utgangspunkt?

Nils Aksel Røsæg:

Bilder av Jesus i «JESUS RESEARCH»

Historisk Jesus-forskning i 1990-årene

1. Forskningstrender

I en forskningsoversikt i 1988 sier J.H. Charlesworth: «I am convinced that the single most important task of the NT scholar today is to take seriously the promises and problems of studying the historical Jesus». Fra slutten av 1980-årene er vi nå godt inne i «den tredje bølge» av historisk Jesus-forskning. Jesus-forskningen opplever en bemerkelseverdig fornyelse, og denne kommer særlig fra det brede forskningsmiljøet i USA. I fremtiden ser USA ut til å bli et nytt tyngdepunkt i Bibel-forskningen, og vi i Norden orienterer oss nå like gjerne dit som mot Tyskland.

Når vi går inn i og analyserer dette forskningslandskapet, kan vi se noen generelle hovedtrekk eller felles trender i et nytt bilde vokse frem:

1) Eskatologien betones mindre konsekvent enn hos A. Schweizer og i kerygma- og eksistensteologiens tid. Mk 13 regnes ofte som en tradisjonell jødisk apokalypse (først utmeislet under Caligula-krisen 39-40 e.Kr.), og noen jødiske forskere mener at «menneskesønnen» rett og slett bare er en omskrivning for «jeg», «en mann som meg» (G. Vermes). Det er skjedd en avløsning eller i hvert fall svekkelse av bildet av Jesus som konsekvent apokalyptiker, en eskatologisk profet som forkynte verdens umiddelbare ende. Dette bilde tilskrives nå mer og mer forventningene etter påske i urkirken enn egentlig Jesus selv (så særlig M. Borg, men se motsatt f.eks. Witherington 1992 for likhetene mellom Jesus og Paulus her).

2) Isteden vokser det frem en ny konsens om Jesus som opposisjonell og kontroversiell visdomslærer, en forkynner av radikal og ukonvensjonell visdom, se særlig de antatt eldste lag av Q-stoffet (cfr. J.S. Kloppenborg). Det er stor bredde i dette synet.

3) Vi får en historisk Jesus som sett i forhold til de mer tradisjonelle problemstillinger for en stor del er avteologisert og avkristologisert (f.eks. E.P. Sanders 1985 spør ikke lenger teologisk men historisk, liknende også f.eks. J.D. Crossan og B. Mack og mange andre).

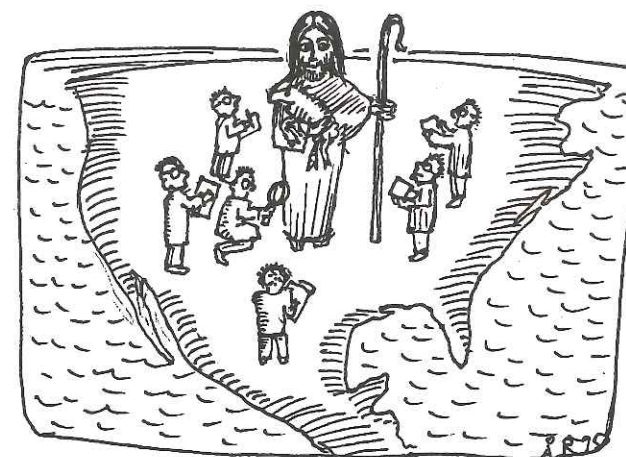
4) Tilsvarende får vi en mye større vektlegging på den konkrete politiske, kulturelle, sosiale, økonomiske, og materielle verden Jesus faktisk levde i. Her tas både sosialantropologiske (f.eks. B. Malina 1993 etc.) og sosiologiske (f.eks. G. Theissen, M. Ebertz 1985, A.J. Saldarini 1988) analyseredskaper til hjelp. Den politiske og sosial-historiske setting analyseres (R. Horsley 1987 etc., K. Wengst 1987, M. Goodman 1987 etc., J.S. McLaren 1991) – særlig ut fra regionalt perspektiv i Galilea (N.A. Røsæg 1990), og det arbeides med helleniseringen i Galilea (S. Freyne 1980, 1988 etc., R. Batey 1991 m.fl.) og med lokal-koloritt i evangelieoverleveringen (Theissen 1989). Jesu forløper Johannes doperen har fått sine to nye monografier (J. Ernst 1989, R.L. Webb 1991; sml. også J.P. Meier 1994), som Herodes Antipas (H.W. Hoehner 1980); det samme har Pilatus (N. Willert 1989).

5) I denne sammenheng får vi en økende vektlegging av at Jesus var jøde (særlig

blant jødiske forskere, f.eks. G. Vermes, D. Flusser), og også at han må tolkes ut fra en fornyet og mer empatisk forståelse av jødedommen som religion og kultur enn hva som har vært vanlig både i protestantisk og katolsk europeisk tradisjon (cfr. E.P. Sanders).

Kort sagt: den historiske Jesus står ikke lenger bare i apokalyptisk, eskatologisk, teologisk eller dogmatisk perspektiv. En understreker at «den nye konsens» går ut på at Jesus var både «høyst samfunnskritisk» og «sosialt radikal»; han både bryter og underminerer omgivelsenes sosiale regler, strukturer og konvensjoner (S. Patterson 1988). Vi får «a political reading» av Jesus-materialet (C. Myers 1992), allerede fra barndoms-historiene av (Horsley 1989). En annen gjennomfører derfor en analyse av seks fremtredende nyere Jesus-forskere ut fra nettopp disse to hovedspørsmål: forholdet til eskatologien og det sosiale spørsmål om Jesu forhold til omverdenen (M. Borg 1991). Vi noterer selvfølgelig at disse to hovedspørsmålene klart korresponderer med hverandre (sml. generelt f.eks. H. Kvanvig: Håpet om den annen verden. Verdensflukt og verdensforankring i lys av den kristne tro, Oslo 1976).

Både alle de nye detaljene og det nye



totalbildet innebærer avgjort en spennende og viktig utvikling og nyansering i forskningen. Samtidig er dette en utvikling som også har stor potensiell betydning og interesse både for samfunn og kirke i dag: Når vi kommer Jesus og hans verden nærmere, kommer han også vår verden nærmere. Kunnskapen om den inkarnerte, menneskelige Jesus og hans «sosiale verden» utdypes kraftig. Dette innebærer -for den som har øyne å se med - en sterk utfordring både til teologien og til religionsundervisningen om kontekstualisering og aktualisering. Jesus levde i et både virkelig og spennende samfunn. Vi må kjenne både Norge i dag og Jesu verden. Kort sagt: både de historiske metodespørsmål og de hermeneutiske spørsmål er satt på dagsordenen som aldri før (se f.eks. E. Baasland: *Ordet fanger*, Oslo 1987).

2. Mot et paradigmeskifte?

Man har kalt den nye interesse for den historiske Jesus: «third quest» - altså «den tredje bølge», eller en «renessanse». J.H. Charlesworth kaller den rett og slett «Jesus research», og mener at dette egentlig er noe kvalitativt nytt i forhold til tidligere Jesusforskning. Slik både han og M. Borg ser det, var også «the new quest» eller «the second quest» fra midten av 1950-tallet i Bultmannkretsen fortsatt primært grunnet i teologiske ønsker og teologiske premisser (kontinuiteten til urkirken). Den nye Jesusforskningen er derimot ikke nødvendigvis det: Den nye bølge er mye bredere, både kildemessig og metodemessig. Fremfor alt er den programmatisk historisk, foruten å være fullstendig internasjonal og interkonfesjonell - inkluderte jøder. Den kan selvsagt føre til teologiske slutninger, men det er en annen sak. Hvis vi skulle karakterisere den med fire korte ord kunne det være: metodemessig pluralistisk, pragmatisk, historisk, og avteologisert. Om vi nå skal kalle denne utviklingen noe så grunnleggende som et «paradigmeskifte», er kanhende for tidlig å si.

Over et visst tidsperspektiv vil kanskje denne betegnelsen være berettiget.

3. Seks konkrete tegn på fornyelse

For et analytisk blikk viser revitaliseringen av Jesus-forskningen nå seg på seks konkrete områder:

- 1) Nye kilder og mer materiale - både litterært og arkeologisk.
- 2) Nye og flere metoder, bredere spørsmålsstillinger.
- 3) Den forskningshistoriske klimaendring.
- 4) Nye, brede fagfora - ikke minst internasjonali-seringsmessig.
- 5) Nye publikasjoner - bøker og tidsskrifter.
- 6) Alt dette materialiserer seg så i nye, divergerende Jesus-bilder.

Det viktigste er at vi bare i løpet av de aller siste år har fått en enorm økning av faktiske kilder og data for Jesu direkte bakgrunn.

- 1) Vi begynte dette århundret med 17 GT-lige pseudepigrapher 200f.-200.e.Kr. - nå må vi forholde oss til minst 65 skrifter eller mer, med visdomslitteratur, apokalyptikk, historie, salmer, kultkalendre osv. og med mer eller mindre av førkristne og kristne jødiske tradisjoner. Dette avtegner nå et nye bredere og bedre bilde av Palestinsk jødedom og samfunn i det første århundre og de «religionsmønstre» vi finner i «middle Judaism» (E.P. Sanders 1985, 1993; G. Boccaccini 1991).
- 2) Vi begynte fra 1950-årene så smått å forholde oss til 7 Dødehavs-ruller - nå kjemper vi med å forstå rundt 250 av dem, og med å få grep på de over 3000 fragmentene, og se i hvilken grad dette dels sekte-relevans for forståelsen av den historiske Jesus (J.H. Charlesworth ed. 1992). I hvert fall for forståelsen av jødisk «messianisme» og «profetiske» og «apokalyptiske» trekk og visdomstradisjonene på Jesu tid er begge disse kildegrupper som nå blir publisert og utforsket helt avgjørende.

- 3) Nye materielle dataene fra Palestina-arkeologien vokser bare mer og mer, både i Galilea og i Jerusalem og ellers (Jeriko etc.). Begge steder konkretiserer Jesu politiske og materielle forhold og forutsetninger seg, f.eks. i Kapernaum og Nasaret (særlig hos B. Pixner 1991 og hos R. Riesner), og det litt påfallende faktum at evangeliene aldri nevner at han besøkte Sepphoris, den gamle hovedstaden til Herodes Antipas (4.f.Kr-39e.Kr.), som ligger bare 5-6 km fra Nasaret, ei heller den nye hovedstaden Tiberias, som tilsvarende ligger bare noen km. fra Kapernaum.
- 4) For endel forskere spiller Q-stoffet med det antatt eldste visdomslag der nå en nøkkelrolle i forståelsen av den historiske Jesus (særlig B. Mack 1993).
- 5) Dette kobles da gjerne sammen med analogien fra cyniske vandre-filosof (f.eks. V. Robbins 1984 og F.G. Downing 1987,1988). Mens andre protesterer iherdig mot denne tesen (f.eks. C.M. Tuckett, R.A. Horsley, 1989). Det forskes ivrig på Q som «The First Gospel» (A. Jacobson 1992) og på Jesu første etterfølgere som kultur-opposisjonelle «Galilean Upstarts» (L.E. Vaage 1994).
- 6) For noen forskere spiller også Thomas-evangeliet og annet Nag-Hammadi-stoff en større rolle for rekonstruksjonen av den historiske Jesus enn for andre, f.eks. «The Gospel of Thomas and Jesus» (S. Patterson 1993). I endel amerikanske religions-historiske miljøer erstattes nå det kirkelige kanoniske evangeliebegrep av et mye bredere historisk evangeliebegrep: alle evangelier og evangeliefragmenter fra 1. og 2. århundre inkluderes og undersøkes a priori som historisk likeverdige «Ancient Christian Gospels» (H. Koester 1990). Delvis inneholder Thomas også logier som er uavhengige av de kanoniske evangeliene, og kan slik være til hjelp i rekonstruksjonen av den historiske Jesus (eksempelvis Mt 10,37fp eller lignelsen

om arbeiderne i vingården). Derfor er Thomas og andre apokryfe evangelier og annet oldkirkelig materiale tatt inn som undertekster i alle nyere synopser, også den norske fra 1993. Når det gjelder den direkte betydningen endel av apokryfene, som Peter-evangeliet (J.D. Crossan 1988 om lidelseshistorien), det uekte Markus-evangeliet (M. Smith) eller Pap.Eg. 2, er det imidlertid stor uenighet.

4. Pinlig sprikende bilder

De to viktigste og nyere Jesus-monografier er J.D. Crossan's «The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Peasant» (1991) og J.P. Meier's «A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus» i 3 bind (1991,1994). Crossan's Jesus er en profilert mot-kulturell, visdomsaktig populærfilosof fra bondesamfunnet som står på folkets side. Men han er ikke kirkens Kristus. Meier gir en mer tradisjonell nøktern kritisk gjennomgang. Også ellers er de nyere forskningsbilder som tegnes av den historiske Jesus påfallende sprikende, ja pinlig sprikende tatt i betraktning av at historisk Jesusforskning forhåpentlig skulle være en nøyaktig, ganske empirisk vitenskap. Men kildematerialene er åpenbart for komplekse, og feltet for teoridannelser og hypoteser ennå for åpent (Crossan 1991). For å vise bredden lager vi noen grupper med stikkord. Dette kan selvsagt overhode ikke yte de enkelte forfattere rettferdighet, men mye er et spørsmål om hvor en legger hovedvekten i bildet:

- 1) Forholdsvis konvensjonell apokalyptisk jøde med restaura-sjonsteologisk horisont (E.P. Sanders 1985, P. Fredriksen 1988), apokalyptiker, mystiker (A.F. Segal 1986 etc), ukonvensjonell mystiker og outsider (G. Sloyan 1984).
- 2) Visdomslærer (J.S. Kloppenborg 1987, J.D. Crossan 1991,1983,1973), cynisk vandreprofet (B. Mack 1993,1988, F.G. Downing 1988, 1987), ekstatiker og profet (J.D.G. Dunn 1985, E. Boring 1982), vandreprofetisk åpenbaringsbringer (G. Theissen 1978,1987).

- 3) Charismatiker – som Hanina ben-Dosa eller Honi «regnmakeren» (G. Vermes 1981,1983), helbreder (P. Hollenbach 1982,1981), magiker (M. Smith 1985), exorcist (D. Twelftree 1993), hellig mann, vismann og profet (M. Borg 1984,1987).
- 4) Elev av Johannes døperen og charismatisk endetidsprofet som Elija (J.P. Meier 1994).
- 5) Jødisk lærer (R. Riesner 1984, Zimmermann 1984, Pesche 1982, B. Gerhardsson), Galileisk rabbi (B. Chilton 1989,1984, 1979), hillelittisk fariseer (H. Falk 1985), i konflikt med fariseiske ekstremister (J. Bowker 1973; cf også S. Westerholm 1978).
- 6) Anti-romersk opprører (tidligere S.G.F. Brandon, H. Maccoby 1973), eller ikke-zelot (Bammel-Moule utg. 1984, Guevara 1981, som også tidligere M. Hengel, O. Cullmann).
- 7) Frigjørings-revolusjonær (Echegey 1984, Segundo 1985).
- 8) Feminist (E. Schussler Fiorenza 1983; mer balansert hos B. Witherington 1984).
- 9) Lokal-jødisk Galileisk sosial-fornyere (Horsley 1987, Røsæg 1990, G. Lohfink 1983, Meyer 1979).
- 10) Davidide med esseniske kontakter (B. Pixner 1991, sml. også J.P. Meier 1991).

5. Hovedposisjoner

Om vi analyserer dette billedsettet nærmere, finner vi egentlig tre hovedposisjoner:

- 1) Noen vil gå ut fra allerede kjente sosiale roller i det første århundres Palestina og definere Jesus hovedsakelig innenfor eller i forhold til dem. Dette fører lett til at han utelukkende sees innenfor de eksisterende kategoriene (se ovenfor).
- 2) Andre vil metodisk sett analysere og beskrive Jesus og hans sosiale funksjon også mer fritt og uavhengig av de konvensjonelle titler og forestillinger. Dette passer bra i og for seg som også evangeliene selv jo bemerkelsesverdig inneholder

høyst forskjellige trekk samtidig: vismann, undergjører, profet, lærer, apokalyptiker etc. Kilde-bildet er i hvert fall alt for komplekst til å fanges i bare en rolle. (Det er med andre ord ikke helt lett å finne Unity i Diversity, cfr. J.D.G. Dunn 1990).

- 3) Noen vil også hevde at det er metodisk viktig at hans egne, personlige innoverende og grensesprengende dimensjoner eventuelt har en reell mulighet til å komme til orde. Hans påfallende selvbevissthet kommer for eksempel til uttrykk mange steder, så som i hans kall til etterfølgelse og disippelskap. Gjennom hele evangeliematerialet han vi slik spore «Jesu egen kristologi» («The Christology of Jesus», B. Witherington 1990). Det sentrale spørsmål blir: hva var det egentlig som var det historiske utgangspunktet for «The Parting of the Ways between Judaism and Christianity» (J.D.G. Dunn 1994)?

Et viktig metodisk skille er det også at noen programmatisk tar Jesu handlinger som utgangspunkt (E.P. Sanders 1985, S. Freyne), mens andre isteden tar ord-overleveringen som basis (J.D. Crossan, B. Mack). Men det ene må supplere det andre (Røsæg, Witherington 1990).

Helt siden M. Hengel's studie om «Judentum und Hellenismus» i Palestina (1973) er det fortsatt et hovedspørsmål hvordan vi skal oppfatte Jesu Galilea: hvor hellenistisk og hvor jødisk? For det siste, se særlig Freyne (1980) og generelt programmatisk Charlesworth (1988, 1991). Men det var mange typer «jødedom» i det første århundres Palestina (så særlig J. Neusner, eller E.P. Sanders 1977,1992). Hvilken skal vi egentlig knytte Jesus til? Og hvor »hellenistisk» var egentlig Galilea (Mt 4,15)? Og hvor urbanisert? Kanskje kan arkeologien gi oss nærmere og mer håndfast svar på det (Overman, Edwards, 1988)? Mange av Jesu ord peker også på at en urban horisont lå nær (QLk 19,23; Mk 3,27; 6,3a; 8,21; QMt

11,8b; teater-uttrykk). Kan vi egentlig tenke oss noe i virkelig analogi med cyniske vandrefilosofier (QMt 11,16-19, Mack, Downing etc.)? Hva da med de klart jødiske trekk i evangeliestoffet (f.eks. SMt 5,46f; 6,32; 10,5.18; 15,24; 18,17)? Hva med strids-samtalenes tradisjonshistorie (W. Weiss 1989, J. Dewey 1980)?

6. Jesus utfordrer ennå.

En uhyre stimulerende fiktiv men samtidig også realistisk lese-opplevelse inn i både Jesu og Jesusforskerens verden samtidig gis i Gerd Theissens «Galileerens skygge – historisk Jesusforskning i fortellende form» (1987). Det er de metodo-logiske spørsmål som brenner. I religionsundervisnings-sammenheng kan det være greit å notere at vi rent profanhistorisk har like mye kildemateriale til og like god viten om den historiske Jesus som f.eks. om Alexander den store, Sokrates, Pythagoras eller mange andre filosofer eller keisere fra antikken som vi bare tar for gitt (poeng hos Meier 1991).

Hvorfor får vi fortsatt så ganske forskjellige Jesus-konsepsjoner, Jesus-bilder, som vist i forskningsoversikten ovenfor? Dette har dels med kildematerialet å gjøre, men like mye med forskjellige metodemessige valg. Når disse spriker, må nødvendigvis

også resultatene gjøre det. Slik stemmer det. «It is impossible to avoid the suspicion that historical Jesus research is a very safe place to do theology and call it history, to do autobiography and call it biography» (Crossan 1991). Det var ikke bare forrige århundres liberale Jesusforskning som «skapte seg Jesus i sitt eget bilde». Vi kan ikke skjønne det annerledes enn at det i selve forskningen også ligger et dypere lag av forutsetninger som har med grunnholdninger til vurderingen av kildene å gjøre. Vil neste skritt i Jesusforskningen være å gjøre også dette til gjenstand for metodisk refleksjon eller undersøkelse? En slik oppøving i kritisk bevissthet i omgangen med kildene har også sin plass i religionsfaget.

**Nils Aksel Røsæg,
dr. theol., Konsulent for
Forskning og Etterutdan-
ning, Menighetsfakultetet.**

**Adr.: Nadderudveien 132,
1343 Eiksmarka.**

Halvor Moxnes:

Jesus i sin sosiale kontekst. Om siste fase i forskningen om den historiske Jesus.

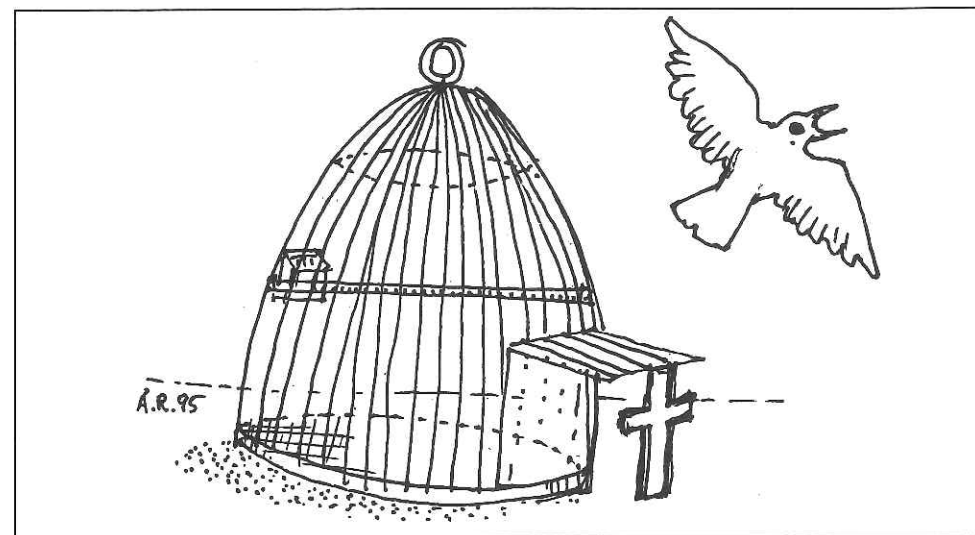
Første fase i Jesusforskningen: Jesus er en religiøs personlighet i «et universelt samfunn».

Et karakteristisk eksempel fra «den historiske Jesus»-forskningen fra begynnelsen av vårt århundre er artikkelen «Jesus Kristus» av Wilhelm Heitmüller i den første utgaven av det toneangivende tyske protestantiske leksikonet «Religion in Geschichte und Gegenwart» (B.B 1912, 343-410). Han definerer historieforskerens oppgave som ønsker å plassere Jesus i historien på følgende måte: Det viktigste er å få tak i karakteren i hans personlighet, spesielt de religiøse aspekter.

Jesu lære er i følge Heitmüller nært knyttet til hans religiøse personlighet. Han hevder derfor at det ikke – som vanligvis vektlagt – er Guds rike som er sentrum i Jesu lære. Dette er utgangspunktet men ikke det sentrale. Vektleggingen av Guds rike må tillegges de første kristne menigheter. Et studium av Jesu egen lære må derimot alltid starte i det som er det grunnleggende i all religion, nemlig forståelsen av Gud og forholdet mellom Gud og mennesket. Resultatet blir, ikke overraskende, en vektlegging av de etiske

aspektene ved Jesu undervisning. Heitmüller går så langt at han hevder at hovedkjenetegnet ved Jesu etikk er dens individualisme. Det er en sammenheng mellom forholdet til Gud kun knyttet til individet og forholdet til andre medmennesker. Fordi «livet i Gud» er helt individuelt forstått blir alle andre menneskelige og sosiale institusjoner mindre viktige. Heitmüller beskriver familie, samfunn, staten og kulturene i generelle vendinger.

Måten Heitmüller bruker disse begrepene for å beskrive Jesu omverden passer bedre til det protestantiske Tyskland tidlig i det 20. århundre enn til situasjonen i Palestina i det første århundre. Når vi vet hvordan disse institusjonene ikke bare var akseptert, men også høyt verdsatt av liberale protestanter, er det klart at Jesu negative holdning til dem ble et problem for Heitmüller. Han reiser spørsmålet om ikke for eksempel ordene om ikke gjengjeldelse i Mt 5,39-40 setter til side loven og staten. Jesus delte ikke troen på at familien, staten eller kulturen hadde en egenverdi. Heitmüller avviser forskjellige måter å bortforklare dette ubehagelige faktum og ender opp med et forslag om at Jesu ord er paradoksale og rettet til den enkelte. Selv om Jesus utfordrer den enkelte med etiske krav uten hensyn til varierende sosiale sammenhenger, har hans ord ikke som mål å



avvise ulike former for menneskelig felleskap.

Denne tilnærmingen med anakronistiske elementer i beskrivelsen av Jesus sosiale sammenheng, plasserer ham i et a-historisk tomrom hvor den forutsatte kontekst er Tyskland tidlig i det 20. århundre. På denne måten blir diskusjonen om den historiske Jesus direkte relevant for Heitmüllers egen tid med viktige føringer i den dagsaktuelle sosiale og kulturelle kontekst. Jesu etikk ble beskrevet slik at den var rettet til det enkelte individ og slik at den kun stilte spørsmål ved – ikke seriøst truet – de sosiale og politiske institusjonene i det «moderne» europeiske samfunn.

Jesus – «bonden» i «et bestemt samfunn»

Det er opplysende å se nyere utviklingslinjer i studiet av Jesus i hans sosiale sammenheng i lys av det som var hovedkonklusjonene innen disse studiene for 80 år siden. Til tross for at en viss interesse var vist i plasseringen av Jesus i en sosial setting i Jesusforskningens 2. fase (fra ca 1950 med bl.a. E Käsemann i Tyskland og N.A. Dahl og J. Jervell i Norge) har dette blitt det sentrale tema i Jesusforskningens 3. fase. Representanter

for denne nye vektleggingen er for eksempel Theissen, Schottroff, Stegeman og Freyne i Europa; Borg, Hollenbach, Horsley, Oakman og nå også Crossan i USA.

Det er flere felles elementer som skiller nyere studier fra Heitmüllers vektlegging i sine studier: 1) Fokus på Jesu handlinger, ikke bare hans lære. 2) Gudsrike i en jødisk (og eskatologisk) sammenheng som et sentralt fokus i Jesu proklamasjon. 3) Proklamasjonen av Guds rike er relatert til samfunnet ikke bare til enkeltindividet. 4) I antikke samfunn kan en ikke skille det religiøse fra det politiske og økonomiske. 5) Sosiale strukturer og grupper i Palestina i 1. århundre må studeres i deres bestemte historiske sammenheng med adekvate metoder og modeller.

I motsetning til et bilde av Jesus som en unik religiøs personlighet som snakker til enkeltpersoner løsrevet fra sin sosial sammenheng i forhold til familie, stat og kultur, skal vi se på et bilde fra den 3. fase av Jesusforskningen slik Crossan formulerer det i formuleringen «Jesus – en jødisk Middelhavsbonde». Disse ordene krever forklaringer og reiser spørsmål: Var Jesus virkelig en bonde? Hva betød det å være en jødisk bonde i 1. århundre? Hva er spesielt i det å

være en bonde i området rundt Middelhavet?

Jeg skal ikke diskutere Crossans bok, men jeg vil bruke denne undertittelen til å peke på ulike studier og metodologiske tilnærminger som er nødvendig for å svare på disse spørsmålene. For å illustrere dette vil jeg bruke eksempler fra tre andre bøker, igjen ikke for å diskutere dem i detalj, men for å peke på deres perspektiv: Freyne: Galilee, Jesus and the Gospels (1988), D. Oakman: Jesus and the Economic Question of his Day (1986) og R. Horsley: Jesus and the Spirals of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine (1987) og The Historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish Peasant (1991).

Freyne's bok plasserer Jesus i en galileisk sammenheng, ikke bare i den videre palestinske konteksten. Freyne tar på alvor de regionale forskjellene, også i forhold til historie og ulik grad av hellenistisk innflytelse. Denne studien og hans tidligere bok: Galilee from Alexander the Great to Hadrian (1980) faller innenfor en større gruppe av historiske studier knyttet til områder og regioner i antikken og i middelalderen, hvor presentasjon av den økologiske basis, kontroll av land og produksjon, sosiale relasjoner og strukturer bidrar til et mer omfattende bilde av historien. Med denne type forskning tar bibelvitenskapen del i en bevegelse fra en individualistisk og primært politisk eller religiøs vektlagt historie mot en som er multidimensjonal.

Men et bredere bilde som tar form på denne måten er også vanskeligere å håndtere. Hvis fortiden blir presentert i større variasjon og forskjellighet må bildet bli fokusert og forklart ved hjelp av adekvate metoder og modeller. Om dette ikke blir gjort bevisst vil materialet ubevisst bli tilrettelagt på en slik måte at det tilpasses foruttoppfattende modeller tilpasset vårt eget samfunn.

Det er spesielt i forhold til dette at Oakmans bok gir et verdifullt bidrag. «De økonomiske spørsmålene på Jesu tid» var andre

enn de vi i dag tenker på som de viktigste, for eksempel de som er relatert til aksjemarkedet, nasjonalprodukt etc. Økonomien hadde ennå ikke blitt en egen sektor i samfunnet med sine egne regler og egen makt løsrevet fra politiske og sosiale krefter. Antikk økonomi var mye mer innvevd i de sosiale strukturene knyttet til familie, slektenskap og politikk.

Den udiskutable økonomiske basis i antikken var produksjonen fra eget land. For å forstå forholdene for en jødisk bonde i det 1. århundre må en ha kunnskap om landområdene i Palestina og deres beskaffenheter, type av produksjon, distribusjon og eieforhold til land, sosiale og økonomiske strukturer tilknyttet organiseringen av jordbruket – og om kontroll over avling og distribusjon av overskudd.

Oakman beskriver et system med rike landeiere, hvor mellommenn tjener som forbindelsesledd i forhold til forpaktere og leilendinger. Dette er et system av sterk kontroll hvor eliten trekker ut overskuddet fra produksjonen som bøndene har dyrket fram.

På hvilken måte kan en si at Jesus var en bonde?

Oakman (1992) diskuterer dette spørsmålet mer inngående enn Crossan med referanse til den livlige diskusjonen knyttet til definisjonen av «bonde» i sosialvitenskaplige studier. I følge en definisjon av «bonde» som begrenser anvendelsen av termen til «dem som dyrker land» faller Jesus som var håndverker utenfor. Men «bondestand» betyr i følge en annen definisjon «den felles situasjon for en hel rekke grupper på landsbygda som yrkesmessig er mangfoldig» (1992, 118). De er alle i den situasjonen at de har liten kontroll over sin politiske og økonomiske situasjon.

Slik forstått var Jesus en bonde, fordi han sto i de samme strukturelle forhold til de med makt som andre landsbybeboere og håndverkere i hans miljø. Dette betyr at «Jesu grunnleggende verden av verdier og

hans grunnleggende interesser og lojalitet var formet innen og orientert i forhold til landsbyen» (1992, 121). Lest med denne innsikten er mange av Jesu lignelser ikke «pastorale» på en romantisk måte, men rotfestet i de økonomiske spørsmål som jødiske bønder erfarte. Oakmans studie (1986) er virkelig en bok om «bondeøkonomi», det vil si om økonomiske spørsmål nedenfra, ikke fra den politiske elites perspektiv.

For å forstå den sosiale og økonomiske situasjonen til bøndene på Jesu tid må en kjenne til de endringer som inntraff i det 1. århundre hvor den politiske elite omdannet landeiendommer til større gods og skapte et stort press nedover på små landeiere, på forpakterne. Mange av dem ble skyldnere og til og med presset fra deres land. Denne historien er en del av det R. Horsley (1993) forteller hvor han utvikler det samme landsbyperspektivet som vi fant hos Oakman.

Horsley plasserer Jesus innenfor konteksten av den utbredte jødiske motstand mot romersk styre i Palestina. Han ser Jesus som en leder i en ikke-voldelig sosial revolusjon. Av spesiell interesse for oss er den måten han fokuserer på det lokale samfunn for eksempel ved å se på landsbyfelleskapet som sentrum for Jesu fornyelse. Dette plasserer hans bok innenfor studier som fokuserer på strukturer, sosial organisering og også mentalitet i landsbysamfunn av bønder.

Horsley tolker Jesu oppfordring til å ettergi skyld innenfor sammenhengen av landsbyfelleskapet. Generelt er det en del av den NT-forskningens konsensus at Jesus var opptatt av de fattige og at det ikke skulle være stor forskjell mellom fattig og rik. Men dette tema kan ikke bare holdes på et generelt nivå. For å forstå Jesu ord for eksempel om opphevelse eller tilgivelse av skyld er det nødvendig at vi forstår den sosiale kontekst til disse utsagnene.

Bønnen Fader vår viser viktigheten av ettergivelse av skyld i lys av Jesu forståelse av Guds rike. Ved å bruke landsbysamfunnet som den primære kontekst for Jesus fin-

ner Horsley at Jesus med ordene om å tilgi skyld har som mål en fornyelse ikke primært for den enkelte med for de lokale samfunn. Hans gjerninger og ord om å fornye Israel ved å forkynde og sette i scene Guds rike startet med og fokuserte på relasjoner i landsbyfelleskapet. Denne aktiviteten kan delvis beskrives som en gjenoppbygning av tradisjonelle felleskapsmønstre som for eksempel av samarbeid. Men det var også elementer av kritikk av slike tradisjoner, for eksempel introduksjonen av likeverdige heller enn hierarkiske sosiale relasjoner (1993, 209-84).

Til slutt, Crossans introduksjon av «Middelhav» i hans tittel åpner for en rekke nye temaer. Dette er ikke primært et politisk begrep som for eksempel Horsleys «Det romerske Palestina». Begrepet må forstås i lys av dets bruk i sosialantropologi innenfor et studiefelt som har fått anerkjennelse de siste 20-30 år. Dets fokus er på Middelhavet som en sosial og kulturell enhet i forhold til en gitt forståelse av et verdisystemet knyttet til ære og skam (Peristiany, J.G. ed.: Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society, (1966); Gilmore, D. G. ed.: Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean (1987). I en rekke studier innenfor evangeliene gjort de siste årene er antropologisk kunnskap om Middelhavet brukt som hovedmodell (for eksempel Malina, B.: The New Testament World, 1981, Malina, B. og Neyrey, J.: Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew (1988) og Malina, B. og Rohrbaugh, R.: Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels (1992)).

Et spørsmål som naturlig må stilles er hvilken rolle Jesus hadde (Moxnes, H.: The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel (1989), 166). Sammenlignet med bildet av «en unik religiøs personlighet» – forsvinner Jesus bak vektleggingen på grupper og strukturer? Har den unike enkeltpersonen blitt erstattet av en sosial bevegelse? Det tror

jeg ikke. Modeller fra sosial- og økonomisk antropologi er nødvendige for å forstå hvilken type samfunn det galileiske og palestinske var og for å identifisere typer av sosial interaksjon og forandring. Derfor må vi mer korrekt beskrive de sosiale strukturene i det samfunn Jesus levde og de alternative modeller han la vekt på i ord og handling.

Men disse modellene forklarer ikke de endringer som fant sted og den sprengkraft som er i nye bevegelser. De alternativer som Jesus forestilte seg var ikke bare en tilbakevending til tradisjonell bondeøkonomi. Han brøt også med tradisjonen for eksempel ved å sette opp alternativ til systemet av landsbyhierarki, de tradisjonelle systemene knyttet til ære og skam, og også systemene knyttet til renhet og urenhet i landsbyfellesskapet. At Jesus og hans betydning kan beskrives ved å bruke kjente kategorier gir hjelp til tydeligere å se hans innflytelse og de endringer han introduserte innenfor en 1. århundre kontekst – ikke innenfor en moderne sammenheng.

Det universelle og det spesielle

Bare ved å lese titlene på de nevnte bøkene blir vi klar over en slående forskjell i forhold til en lang liste av bøker om Jesus med stereotyper og generelle titler. De overfor nevnte bøkene peker på den spesielle politiske, økonomiske og kulturelle plassering av Jesus. De vektlegger distansen mellom ham og oss, ikke bare i tid og rom, men også i kultur. Og med den kulturelle avstand og spesielle plassering kommer også det partikulære fram som ikke lett lar seg generalisere og direkte applisere på nåtidens situasjon.

Ved begynnelsen av vårt århundre sa Heitmüller i svært generelle vendinger at Jesus ikke gav en selvstendig verdi til familien, staten eller kulturen. Ved å si dette var det helt tydelig at Heitmüller tenkte på sosiale institusjoner i hans egen tid. 80 år etter trekker Horsley en mye mer spesifikk og nyansert konklusjon hvor han skiller mellom

Jesu holdninger til ulike institusjoner. Jesus var opptatt av gjenopprettelsen av folket og det betød «fornyelse av den fundamentale sosial- og politiske form til det tradisjonelle bondelivet, landsbyen». (1993, 324). På den andre siden finner Horsley ingen indikasjon «på at Jesus så noen annen rolle for de ledende institusjoner i hans samfunn» (1993, 325). Til forskjell fra Heitmüller bruker ikke Horsley et vokabular som impliserer likhet mellom Jesus sammenheng og vår.

Hermeneutikk, for eksempel i Bultmans versjon, har oftest fokusert på de elementer som er blitt forstått å være de samme på tvers av tidsspenn og kulturelle forskjeller. Dette trenger ikke å være eksistensielle kategorier, det kan også være institusjonelle kategorier. Den danske filosofen V. Sørensen (1982, 239) står innenfor denne tradisjonen når han sier at Jesu reevaluering av herskende verdier alltid er gyldige fordi det alltid er en konflikt mellom mer eller mindre tilfeldige normer som opprettholder sosiale institusjoner og de naturlige verdier som opprettholder liv. Dette er konflikten mellom selvinteresse og kjærlighet. Tilsvarende kommer Crossan med en liknende generell påstand når han sier at Jesu handlinger er en utfordring ikke bare overfor jødedom og mønstrene i et patriarkalsk samfunn ved Middelhavet, men også overfor «en hver sivilisasjons tendens til å trekke linjer, påberope seg grenser, etablere hierarkier og opprettholde forskjellsbehandling» (1991, xii).

Men jeg frykter at slike generaliseringer ikke holder i møte med innsikten om den historiske Jesus som den 3. spørsmålsstillingen har kommet fram til. Igjen møter vi en Jesus som «ikke er i vårt bilde», ikke ulikt de av våre vitenskapelige kolleger som ble fortalt av A. Schweizer for omkring 90 år siden at den historiske Jesus burde plasseres i hans egen tid og sted. Det er ikke likhetene, men forskjellene mellom «da» og «nå» som nye metoder og studier vektlegger.

Vi må derfor se etter et nytt aspekt ved hermeneutikk.

Kanskje en dialog med andre studier som også møter fremmedhet og distanse til deres materiale vil vise seg å være fruktbar. To områder av spesiell interesse er historie og sosialantropologi. Antropologen E. Ohnuki-Tierney sier det på denne måten: «De to disiplinene deler «distansen til seg selv som et grunnleggende forutsetning... Fortiden gjør at vi tenker refleksivt om nåtiden... Vitenskapsmenn innen begge disipliner velger andre kulturer enn sine egne som objekt for sine studier, og deres arbeid resulterer ofte i en refleksiv undersøkelse av ens eget» (Culture Through Time. Anthropological Approaches (1990), 1-2).

Historikeren og antropologen kombinerer altså to prosesser: De studerer «det andre» i den historiske «annethet» i forhold til seg selv, og tenker omkring «seg selv» refleksivt med innsikt tilegnet gjennom studiet av «det andre». Som en følge av dette vil enhver handling som innebærer en historisk lesing implisere en hermeneutisk prosess, en prosess hvor en må analysere den nåværende situasjon like nøye som Jesu situasjon. «Det spesielle fortiden» må møte «det spesielle nå».

Denne måten å studere Jesus på kan hindre oss i å skape ham i «vårt eget bilde», i å tilpasse ham våre egne behov. Møtet med Jesus som «den andre» utfordrer oss nettopp fordi han ikke passer inn i våre system. Dermed bevarer han det preg som lignelsene hans hadde for tilhørerne: de hadde et poeng som utfordret til en ny forståelse av den kjente virkeligheten, midt i det kjente presenterte de noe som var annerledes.

Ved begynnelsen av vårt århundre ble den eskatologiske Jesus slått i stykker av et bilde den «etiske» Jesus tilpasset den kulturelle situasjonen. Truer nå «bonden Jesus» tilpassningen av Jesus til vårt religiøse og kulturelle system? Å bli konfrontert med en middelhavsbonde fra det 1. århundre er en opplevelse som ikke lett kan bli oversatt til generelle prinsipper. Jeg mistenker at det møtet først og fremst er et kultursjokk på samme måte som møtet med «den eskatologiske Jesus» må ha vært det. Jødisk eskatologi representerte en utfordring uttrykt i en opplevelse av en verden som var helt fremmed for en «moderne verden». På samme måte representerer «bonden» Jesus en kulturell verden som har en helt annen konstruksjon av virkeligheten enn det post-moderne vestlige samfunn.

Note: Artikkelen er oversatt fra «The Theological Importance of the Third Quest for the Historical Jesus» Ottawa, juni 1993, av Trygve Rø.

**Halvor Moxnes, professor
i nytestamentlig teologi
ved Teologisk fakultet,
Universitetet i Oslo.**

**Adr.: Postboks 1033,
Blindern, 0316 Oslo**

Hans Kvalbein:

Jesus som opprører

Piet Hein har et lite gruk som han har kalt «Kætter og kirke», hvor han funderer over forholdet mellom bildet av Jesus i Bibelen og kirkelig rett-troenhet:

*Som Bibelen så smukt beretter
blev Jesus dømt og hængt som kætter*

*Må derfor kirkens rige voxer
og alle blive ortodexe!*¹

I den grad Menighetsfakultetet oppfattes som en ortodoksiens høyborg, kan det nok virke utfordrende at jeg som mangeårig lærer på dette sted velger å tale om Jesus som kjetter og opprører². Det er tre grunner til at jeg gjør det:

- 1) For en tid siden publiserte jeg avhandlingen «Jesus og de fattige»³. Selv om jeg der kom til resultater som ikke bekreftet populære teksttolkninger i en politiserende frigjøringssteologi, ble det tydelig for meg at Jesu budskap inneholder grunnleggende utfordringer til det etablerte samfunn både den gang og i dag.
- 2) Til Instituttets jubileumbok⁴ har jeg skrevet et bidrag om Jesusbildet i noen nyere lærebøker i kristendoms-kunnskap i grunnskolen. Arbeidet med disse bøkene fikk meg til å stille det spørsmålet som har blitt artikkelens tittel: Er Jesus blitt for snill? Lærebøkene har mye stoff om den sterke, gode, milde, trygge Jesus, barnas venn og seierherren over sykdom og død. Men her er lite eller intet om Jesus som opprøreren, utfordreren, refsere-



domspredikanten. Er dette en side ved evangelienes Jesusbilde som så og si kommer i konflikt med skolens kulturbevarende og sosialiserende målsetning? Tittelen på jubileumsskriftet er både velklingende og «moteriktig»: Veiviser til verdier. Men Bibelens hovedperson er vitterlig også en opprører mot etablerte verdier!

- 3) Temaet fortjener fornyet oppmerksomhet i vår historiske situasjon. Ved Sovjetunionens sammenbrudd som den sosialistiske verdens høyborg har den vestlige kapitalisme og markedsideologi mistet en viktig ideologisk motpol. Det er farligere enn noen gang å sette likhetstegn mellom kristendom og vestlig samfunnsenkning. Vi trenger å høre på erfaringene fra de kirker i øst som har gjennomlevd krisetider i kamp med en ateistisk stat. Vi trenger å leve oss inn i erfaringene fra kirker som har stilt seg på de fattiges side mot makthaverne både i Asia, Afrika og Sør-Amerika. De kan alle hjelpe oss med å forstå Bibelen bedre. Sammen med dem bør vi lese Bibelen for der å hente klarhet og autoritet for kristen forkynnelse og

veiledning. Vi blir aldri ferdig med å forstå og holde fram Jesus fra Nasaret, Bibelens sentrum.

Var Jesus en opprører?

Svaret på dette spørsmålet vil selvsagt avhenge av hvordan en definerer hva en «opprører» er. Historisk sett er det i alle fall viktig å fastholde og ikke tilsløre et grunnleggende faktum:

(1) Jesus døde som opprører.

Hans forhold til dem som hadde makten i samfunnet, ble så konfliktfylt at det kostet ham livet. Evangelienes pasjonshistorie er like mye en rettergangshistorie som den er en lidelseshistorie. Jeg tror ikke det er grunn til å betvile grunntrekkene i det bilde som der gis av grunnlaget for korsfestelsen: For det jødiske lederskap var han skyldig til døden på grunn av gudsbespottelse. For romernes prokurator Pontius Pilatus ble han fremstilt som en messiansk opprører. Anklagen på korset er bitende ironisk: Jesus fra Nasaret, jødernes konge. Slik går det med enhver som vil ta kongsmakt blant jødene. Korset var datidens galge. Henrettelsen av Jesus faller inn i et bilde av Jesu samtid som bekreftes i andre kilder. Romerne var på vakt mot nasjonalt opprør. De antiromerske opprørsbevegelsene, de såkalte «selotene», fikk økende oppslutning fram mot den jødiske krig, som brøt ut i år 66 og endte i år 70 med at Jerusalem ble erobret og templet ble brent.

Dette har enkelte tolkere forsøkt å legge til grunn for sin Jesus-forståelse. De hevder at Jesus var en antiromersk opprørsleder, en selot, og at dette så er utvisket og tilslørt i den menighetstradisjon som evangeliene gjengir. Jesu programtale i Nasaret oppfattes bokstavelig:

*«Herrens Ånd er over meg,
for han har salvet meg til å forkynne*

et gledesbudskap for fattige.

*Han har sendt meg for å kunnngjøre
at fanger skal få frihet og blinde få synet
igjen,
for å sette undertrykte fri
og rope ut et nådens år fra Herren.»
(Luk 4,18)*

«Frigjøring» er i frigjøringsteologien nøkkelordet for å forstå Jesus, og Jesu virksomhet kulminerer i tempelrenselsen, som sees som en opprørshandling mot tempelarikratiet⁵.

(2) Jesus var ingen selot.

Tolkningen av Jesus som antiromersk opprører har vunnet svært liten gjenklang blant bibelforskerne. Den kolliderer med grunnleggende trekk i kildene. Jesus var ingen selot. Han tillot disiplene å betale skatt til keiseren⁶. Dette var et avgjørende punkt i selotenes teokratiske program. De tålte ikke at det utvalgte folk skulle betale skatt til en fremmed konge. Bare Gud eller hans Messias: den salvede konge av Davids ætt, kunne med rette gjøre krav på Israels lydighet. Paulus bekrefter i Rom 13 Jesu holdning til dette spørsmålet: De kristne både kan og skal betale skatt til keiseren. Dermed bekreftes både at dette problemet var brennende blant jødene og de jødekristne på hans tid, og at Jesusbevegelsen ikke var opprørsk på dette punkt.

N.A.Røsæg har i sin doktoravhandling vist hvordan evangeliene er preget av en påfallende mangel på interesse for maktforholdene i Galilea⁷. Jesus opptrer ikke som GT's profeter som tiltaler og refsere konger og stormenn. Han har ikke utformet noen politisk ideologi eller noe handlingsprogram for forbedring av samfunnet. Men det betyr ikke nødvendigvis at han var upolitisk eller sosialt nøytral og uengasjert. Mange av hans ord og handlinger har politiske og sosiale implikasjoner, selv om de ikke er rettet til de politiske lederne.

(3) Jesus gjorde opprør mot verdier i sin samtid.

Evangeliene viser at Jesus meget snart fikk motstandere. I Galilea og i den første del av hans virke er hans motpart «fariseerne og de skriftlærde». I den siste fasen, i Jerusalem og under rettssaken, spiller derimot fariseerne ingen rolle. Det høye råd (Synedriet) besto av overprester, eldste og skriftlærde. Det var dominert av et annet jødisk «parti», saddukeerne. Ifølge Josefus hadde fariseerne størst innflytelse i folket, mens saddukeerne hadde størst makt i det jødiske ledersjikt.⁸ (I forhold til dialogen med jødene i dag, som forstår seg som fariseernes, ikke saddukeernes etterfølgere, kan det være viktig å vite at det ikke var fariseerne som dømte Jesus til døden.) Men Jesus kom åpenbart i konflikt med begge disse dominerende bevegelsene i sin samtid.

La oss se nærmere på hvordan Jesus virket provoserende.

a) Renhetsbud og sabbatsbud neglisjeres og Loven nytolkes.

Fariseerne irriterte seg over at han ikke praktiserte den rituelle håndvask før måltidet, og at han og hans disipler ikke overholdt sabbatsbud og fastetradisjoner.⁹ I forhold til Loven opptrådte Jesus ikke som en vanlig lovtolker, han blir selv lovgiver når han tolker loven i kraft av sin egen autoritet: «Dere har hørt det er sagt til de gamle... men jeg sier dere».¹⁰ Jesus tolker loven på en måte som kan stille dens enkelte forskrifter ut av kraft, fordi han viser til Guds opprinnelige skapervilje.¹¹ Hele lovens innhold samles i det dobbelte kjærlighetsbud: Du skal elske Herre din Gud av hele ditt hjerte... og du skal elske din neste som deg selv.¹² Budet om neste-kjærlighet oppfattes så radikalt at det endog inkluderer fiendekjærlighet. Guds egen grenseløse kjærlighet er modell og forbilde for den kjærlighet mennesker skal vise hverandre.¹³

b) Jesus var «tolleres og synderes venn».

Dette var ikke noe æresnavn, men et navngitt ham av hans motstandere, ut fra ordspåket «si meg hvem du omgås, og jeg skal si deg hvem du er».¹⁴ Det ble ikke tatt ut av luften, for Jesu frie og selskapelige omgang med sosialt utstøtte er et typisk trekk i evangeliene. Han kalte tolleren Levi til å følge seg og tok inn hos den rike overtolleren Sakkeus i Jeriko.¹⁵ En tilsvarende måltidssituasjon er utgangspunktet for de kjente liknelsene om den bortkomne sauene, den tapte mynten og den fortapte sønnen i Luk15. Den siste liknelsen handler forresten ikke bare om den fortapte sønnen som vendte hjem, men også om den eldste sønnen. Liknelsen munner ut i en inntrengende appell til ham om å stanse surmulingen og å bli med på festen og gleden over den hjemkomne sønnen. Jesu bordfelleskap med tollere og syndere var grensesprengende og anstøtelig. Men det forkynner i handling et budskap om Gud som den grenseløst gode Far. Gleden over hans kjærlighet er en grunntone i Jesu budskap som motiverer for omvendelse og nytt liv. Fariseerne og de skriftlærde innbys til å bli med i denne gleden. Men når de fortsetter å knurre og surmule, lyder domsordet over dem: Tollere og gatepiker kommer før inn i Guds rike enn dere.¹⁶

c) Kvinner og barn inkluderes.

Et særpreg ved Jesu virke som lærer var det at også kvinner ble inkludert i hans undervisning og fikk være hans disipler. At han helbredet kvinnen med blødninger ved berøring viser at han ikke var redd for kontakt med det «urene»¹⁷. Hans samtale med den samaritanske kvinnen ved brønnen i Sykar viser enda klarere at han brøt grensene rundt det utvalgte folk på en måte som gjorde at selv hans egne disipler undret seg.¹⁸ Aller mest illustrerende til dette særtrekket ved Jesus er episoden med Marta og Maria, der Maria inntar

disippelplassen ved Jesu føtter.¹⁹ Denne fortellingen er ingen illustrasjon til behovet for en «stille stund», men viser at rabbi Jesus lar kvinner få disippelstatus og ikke forviser dem til kjøkkenrollen.

I denne sammenheng må også Jesu holdning til barna nevnes. Samvær med barn var ikke sømmelig adferd for en skriftlærde. «Søvn om morgenen og vin ved middag, lek med barn og samvær med ulærde fører mennesket ut av verden før tiden», sier et rabbinsk ordtak²⁰. Jesus brøt med dette. Fortellingen om Jesus og barna er en av de få episoder hvor det fortelles at Jesus ble sint. Han irettesatte sine egne disipler fordi de ville vise bort barna. Barna blir modeller på alle dem som Guds rike gis til: Guds rike hører slike til. Derfor hører de også hjemme i kretsen rundt Jesus.

Da disiplene kranglet om hvem som var størst, kunne Jesus ta et lite barn og stille det midt iblant dem: Den som gjør seg selv liten som dette barnet, han er den største i himmelriket.²¹ Himmelriket er åpent for de små og stengt for de store.

d) Makt og prestisje devalueres.

Disippelfelleskapet rundt Jesus fremstår tydelig som en motkultur, som bevisst vil fremme andre verdier og en annen tenkemåte enn samfunnet rundt dem. Jesus strevde med å få disiplene til å forstå dette. Mor til Jakob og Johannes ønsket at hennes sønner skulle få æresplassen i Guds rike. Jesus taler i stedet om at de skal få drikke av hans beger, et bilde på motgang og martyrium. I stedet for ære settes forfølgelse og vanære.²² «Salige er dere når de håner og forfølger dere, lyver på dere og snakker vondt om dere på alle vis».(Matt 5,11).

Dette svarer til et annet ord om disippelfelleskapet. Det kontrasteres med de skriftlærde og fariseerne, de som «elsker å ha hedersplassene i selskaper og sitte fremst i synagogene og gjerne vil at folk

skal hilse på dem og kalle dem rabbi»: «Men dere skal ikke la dere kalle rabbi, for det er én som er lærer for dere, og dere er alle søsken. Og kall ikke noen her på jorden far; for dere har bare én Far, han som er i himmelen. La heller ikke noen kalle dere veiledere; for dere har bare én veileder: Kristus.» (Matt 23,8-10)

Her blir det tydelig at Jesus er den éne lærer. Ingen kan overta hans rolle. Han er forskjellig fra de skriftlærde, hvor målet var at disiplene etter hvert skulle bli lærere selv og gi lovtradisjonen videre til nye disipler. Jesu disipler er et læringsfelleskap og et familiefelleskap hvor ingen kan sidestilles med Jesus som Læreren og Guds som Far.

Derfor skal også det kristne selskapslivet se annerledes ut:

«Når du skal ha gjester, enten til middag eller til kvelds, skal du ikke be venner og brødre og slektninger og rike naboer. For de kommer til å be deg igjen, og dermed får du gjengjeld. Nei, når du skal holde selskap, så innby fattige og vanføre, lamme og blinde. Da er du lykkelig, for de kan ikke gi deg noe igjen, men du skal få igjen for det når de rettferdige oppstår.» (Luk 14,12-14)

Begrunnelsen for en slik selskapspraksis gis i den følgende liknelsen: Slik innbyr Gud. Han innbyr de stinkende tiggerne på byens torg som aldri har drømt om å få sitte ved et festdekket bord. Gud bøyer seg ned til de små og foraktede. Og Guds barn skal likne sin Far.²³

e) Rikdom demoniseres.

Flere av Jesu ord stiller mennesker på valg mellom Gud og Mammon. Mammon var et vanlig aramaisk ord for penger og eiendom. Men Jesus fremstiller Mammon som en avgud. Du må velge mellom Gud og Mammon. Den rike unge mannen gikk bedrøvet bort da han fikk beskjed om å selge alt han hadde. Han ble kalt til å følge Jesus, men disippelkallelsen ble

mislykket, for han var svært rik. Det er lettere for en kamel å gå gjennom et nål-øye enn for en rik å komme inn i Guds rike, sa Jesus. Mangfoldige eksegetiske kunstgrep har vært gjort for å gjøre nål-øyet stort og kamelen liten. Men ingen har lyktes i å få kamelen gjennom nål-øyet, det største dyr gjennom den minste åpning. Kanskje ordet er ment som det står og skal illustrere det umulige! Har vi gjort oss så avhengige av vår avgud Mammon at vi ikke hører Jesu inntrengende advarsler mot pengenes forførende makt? Mammon eller Gud, sier Jesus: pengene eller livet!²⁴

Liknelsen om den rike mannen og Lasarus er en domslignelse over den rike mannen. Han lot den fattige Lasarus dø utenfor porten sin. Det burde ha vært et privilegium å få ligge ved en så rik manns dør. Men forholdet mellom dem er skildret med iskald taushet. Bare hundene kom og slikket sårene til den fattige. Det er farlig å være rik. For rikdommen lukker menneskets ører for Guds ord og øyne for medmennesker i nød. Kjærligheten til Gud og medmennesker erstattes av kjærlighet til penger og egenkjærlighet. Jesus ropte ve over de rike og stilte dem opp i kontrast til de fattige disipler.²⁵ Er dette blitt et forsømt prekementema i velferds-Norge?

f) Enkle, »dumme» mennesker myndiggjøres.

Et merkelig ord av Jesus er en permanent utfordring til den akademiske verden og den IQ-styrte skole:

«Jeg priser deg, Far, himmelens og jordens herre, fordi du har skjult dette for kloke og forstandige, men åpenbart det for enfoldige» (Matt 11,25).

Når de «enfoldige» slik stilles opp mot de kloke og forstandige, er det klart at Jesus her rett og slett taler om de dumme og ulærte. Jesus gir dem del i Guds rike og dets hemmeligheter, slik han også åpnet

det for barna og de små. Det trenges ingen topp-prestasjon fra allmenfaglig for å bli immatrikulert i Jesu skole. Med et slikt ord detroniseres de skriftlærdes maktmonopol. Jesu kirke bør verken være en professorforening eller en pastorkirke, men et familiefelleskap hvor alle mennesker kan finne sin plass og oppleve å bli verdsatt og tatt på alvor.

Jesus var selv ulært, og han kalte ulærte mennesker til å bli sine disipler²⁶. Men han talte samtidig med en myndighet som stilte de skriftlærde i skammekroken, og innbød de ulærte å komme til seg slik den personifiserte visdom hadde gjort det i visdomstradisjonen:

«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 er lett». (Matt 11,28-30)²⁷

g) Syndere tilgis og fattige tilsies Guds rike. Både Bergprekenen hos Matteus og Sletteprekenen hos Lukas innledes med saligprisning av de fattige.²⁸ Når jeg her stiller disse utsagn sammen med Jesu tilsagn om syndsforlatelse, er det for å forebygge den misforståelse at Jesu saligprisning skulle innebære noen form for idealisering av fattigdommen eller de fattige. Når Jesus sier at han er kommet for å kalle syndere, er det ikke for å gjøre synden uskyldige eller ufarlig, og slett ikke for å idealisere den. Og når mottakerne av Guds rike betegnes som fattige må ikke det tolkes slik at de velstående tollerne og andre syndere ekskluderes. Fattigdom i sosial forstand er og forblir en nød som skal bekjempes og ikke idealiseres. Men ordet «fattig» kan også beskrive et menneskes posisjon som tigger overfor Gud, som synder. Guds rikes gave kan bare legges i tomme hender. I det perspektivet kan både fattige bli rike og rike bli fattige.

Vi har sett at Jesus på en rekke områder utfordret dem som hadde religiøs og politisk makt. Men de skriftlærde var vant med diskusjoner om loven, og ikke noe av det som hittil er anført, var nok til å gjøre ham skyldig til døden. Den avgjørende provokasjon kom nok først i forbindelse med den siste påsken, da Jesus lot seg hylle som Messias ved inntoget i Jerusalem og da han etterpå aksjonerte i templet:

(4) Jesus provoserte makten i landets politiske og religiøse sentrum.

Tempelaksjonen er hos synoptikerne Jesu siste offentlige handling. Den er en profetisk domshandling, rettet mot tempelhandelen med offerdyr, og mot den pengevekslingen som var nødvendig for at ikke offerdyrene skulle kjøpes med mynter som var profanert med keiserens bilde.

Jesu handling kan sees i forlengelsen av profetenes dom mot et folk som forener tempelkult med et liv som er vendt bort fra Gud. Men den har langt større rekkevidde enn det, og må også forstås i sammenheng med Jesu domsord mot templet og GT's løfter om et nytt tempel i frelsetiden. Det dreier seg altså ikke om en renselse av templet i den forstand at det skulle komme en ny og bedre tilbedelse i det samme templet. Jesu aksjon rammer selve offertjenesten, det daglige offer som gav soning for Israels synder. Her rører Jesus ved selve det stedet som Gud hadde utvalgt til sitt hellige nærvær i folket. Hvis vi tolker denne handlingen i lys av nattverdinnstiftelsen, har Jesus selv tatt templets plass. Hans død er en offerdød, og hans blod er nå gitt som den nye pakts offerblod til soning for de manges synder. Med det er det gamle tempels struktur foreldet. Det er ikke lenger noe skille mellom hednigenes forgård, kvinnenes forgård og Israels forgård. Skilleveggene er brutt ned, og veien er åpen for alle like inn i det aller helligste. Opprøreren

samler et Guds folk som består både av jøder og hedninger, både av rettferdige og syndere. For Menneskesønnen er ikke kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv til en løsepenge for mange.²⁹ Det er en provokasjon mot alle dem som hadde sin maktposisjon og sitt virke knyttet til Jerusalems tempel.

At det også i dag ligger opprørskraft i evangeliet om denne mannen og hans død, fikk jeg erfare da jeg i 1964 kom til et Berlin som nylig var blitt delt i to av Muren. I Marienkirche i øst fikk jeg høre en preken jeg sent vil glemme. Presten var meget fritt-talende. Åpningsordene var: Liebe Gemeinde: Wir sind unfrei. Wir leben in einer Diktatur. Wir werden gezwungen zu lügen. – Kjære menighet, vi er ufrie, vi lever i et diktatur. Vi tvinges til å lyve. Han skildret sin og menighetens opplevelse av statsstyret på en så usminket måte at han risikerte å bli arrestert neste dag. Men han stanset ikke med denne uforferdede skildringen av en regjering som sperret sin befolkning inne bak mur og piggråd. Hans opprørsbudskap var: vi er likevel frie! Vi er kjøpt frie, ikke med vest-mark eller amerikanske dollar, men med Jesu dyre blod. Ved denne tro fikk han som prest mot til å si sannheten i en situasjon av løgn og undertrykkelse.

En som er frikjøpt ved Jesu dyre blod, kan verken bestikkes eller undertrykkes. Han kan ikke kjøpes verken av maktens menn eller av mammons midler. Han har sannheten som belte om livet og rettferdigheten som brynje og har som sko på føttene den beredskap som fredens evangelium gir... (Ef 6,14f). Med slike våpen skal impulsen fra opprøreren Jesus bringes videre. En slik impuls kan stadig bringe i konflikt med politiske myndigheter og religiøse autoriteter. Vi trenger å lære av erfaringene fra dem som i dag opplever motgang og forfølgelse, og har ikke lov å undra oss ropet om hjelp fra dem som i dag lider under utbytting og undertrykkelse.

5. Solidaritet med fattige og integrasjon av utstøtte er et viktig kriterium på bekjennelsestroskap mot Bibelens Jesus.

Ortodoksi og bekjennelsestroskap har ikke bare med rett lære å gjøre, men må integreres i ortopraksi: rett handling, rett holdning, rett liv i Jesu etterfølgelse.

Det nytestamentlige uttrykket som kommer nærmest opp til vårt uttrykk «bekjennelsestroskap», finner vi i 2 Kor 9,13: de vil prise Gud for deres «lydighet i bekjennelsen». Denne bekjennelsestroskap ytrer seg i helt konkret og praktisk lydighet: at de deltar i innsamlingen til de nødlidende i Jerusalem. Samhold med trossøsken, solidaritet med de fattige viser om de er lydige i sin bekjennelse til Jesus.

I denne forstand vil vi stadig si med Piet Hein:

*Må derfor kirkens rige voxe
og alle blive ortodoxe.*

1) Piet Hein *Lad os blive mennesker. Udvalgte digte og gruk*. København: Borgens Billigbøger 82 11. oppl. 1986 s.110.

2) Denne artikkelen gjengir manuskriptet til min forelesning ved 25-års-jubileet for Menighetsfakultetets avdeling for kristendoms-kunnskap den 30.10.1992.

3) Hans Kvalbein: *Jesus og de fattige. Jesus syn på de fattige og hans bruk av ord for «fattig»*. Oslo: Luther forlag 1981

4) Brynjar Haraldsø (red): *Veiviser til verdier. Om bruk av Bibelen i grunnskolen*. Oslo: Verbum 1992

5) Til tolkningen av Jesus som selot se f.eks S.G.F.Brandon: *Jesus and the Zealots* Manchester 1967. Flere eksempler hos M.Hengel: *War Jesus revolutionär?* Stuttgart: Calwer Verlag 1970. Til frigjøringsteologiens tolkning av tempelrenselsen, se Jon Sobrino: *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Maryknoll: Orbis Books 1993 s.177f «Destroying the Temple» is a symbolic expression denouncing the reality of the false god and the oppressive structure of society, upheld by religious power and justified in the name of religion.

6) Markus 12,13-17 og paralleller

7) Nils Aksel Røsæg: *Jesus from Galilee and Political Power. A Socio-Historical Investigation*. Diss. Oslo 1990

8) Mer om dette i Hans Kvalbein (red.): *Blant skriftlærde og fariseere. Jødedommen i oldtiden*. Oslo: Verbum 1984

9) Matt 15,1-10p; 12,1-15pp; 9,14fpp

10) Matt 5,21-48

11) Matt 19,3-9p

12) Matt 22,34-40pp

13) Matt 5,43-48p

14) Matt 11,19p

15) Mark 2,13-17pp; Luk 19,1-10

16) Matt 21,23

17) Mark 5,25-34pp

18) Joh 4

19) Luk 10,38-42, sml. Paulus» opplæring «ved Gamaliels føtter» Apg 22,3

20) Rabbi Dosa ben Harkinas ifølge Misjnatraktaten Abot 3.11. Gjengitt i Peder Borgen: *Det nye testaments omverden*. Trondheim: Tapir 1980 s.144

21) Matt 18,1-4pp; 19,13-15pp

22) Matt 20,20-28p Denne teksten drøftes utførlig i Røsægs avhandling, se n.7.

23) Luk 14,15-24. Til tolkningen av liknelsen se Hans Kvalbein: *Godt budskap for fattige* Oslo: Lunde 1981, s.70-85

24) Matt 6,24; 19;16-30

25) Luk 16,19-31; 6,20-26

26) Mark 6,2; Joh 7,49; Apg 4,13

27) Til forståelsen av denne teksten ut fra Sir 51, se Hans Kvalbein: *Fortolkning til Matteusevangeliet, Bind I*, Oslo: Lunde og Luther forlag 1990 s.304f

28) Matt,5,3; Luk 6,20. Til tolkningen se min avhandling (n.3)

29) Den nyeste utførlige behandling av tempelaksjonen er gitt i den siste nytestamentlige doktoravhandling ved Menighetsfakultetet, Jostein Ådna: *Jesu Kritik am Tempel. Eine Untersuchung zum Verlauf und Sinn der sogenannten Tempelreinigung Jesu, Markus 11,15-17 und Parallelen*. Tübingen/Stavanger 1993

**Hans Kvalbein, professor i
nytestamentlig teologi,
Menighetsfakultetet.
Adr.: Postboks 4144,
Majorstua, 0302 Oslo**

Notto R. Thelle:

Kristusbilder – diktning og virkelighet

Det finnes mange myter om Jesus – bilder uten historisk belegg. Et av dem er myten om at Jesus ikke døde likevel, men kom seg unna og døde i Kashmir. Hvordan blir møtet med mellom disse mytene og evangelietekstene?

Notto Thelle har i bøker og foredrag reflektert over kristendommens møte med Østens religioner, og arbeidet lenge i Japan, blant annet aktiv som kristen i dialog med buddhister. Artikkelen har tidligere stått i det danske tidsskriftet IKON, des. 1993.

«Det er et faktum, at «sannheten» svært ofte er langt mer interessant enn «diktning»,» skrev rosenkorslederen H. C. Spencer Lewis i innledningen til «The mystical life of Jesus»¹. Han ville skape forventning om at nå fulgte den virkelige historien om Jesus. Hans påstand er også blitt min konklusjon etter å ha arbeidet en stund med Kristusbildet i nyreligiøs litteratur og moderne «apokryfe» (skjulte) evangelier. Men min konklusjon er likevel forskjellig: Evangelienes beretninger er langt mer utfordrende enn de livløse gjen-diktninger man finner i nyreligiøse sammenhenger.

En alternativ Jesus

Jeg avviser selvsagt ikke at mennesker utenfor kirke og kristendom kan berike vår forstå-

else. Tvertimot har mange års kontakt med Østens religioner overbevist meg, at andre religioner kan skjerpe vårt blikk og øve oss til å se nye sider ved Jesus Kristus. Men resultatet er skuffende, når man vender seg til moderne vestlige alternativer. Man får løfter om å møte den egentlige Jesus, basert på epokegjørende historiske funn, hemmelige annaler eller overnaturlige åpenbaringer. Men det påståtte historiske materiale, som det er mulig å gå etter i sømmene, er stort sett banale forfalskninger. Og det, som påberoper seg å stamme fra hemmelige annaler eller åpenbart kunnskap, er forbausende monotont, kjedsommelig og virkelighetsfjernt.

I 1913 utgav Albert Schweitzer en stor avhandling om den moderne Jesus-forskningens historie. «Moderne» betyr her fra slutten av 1700-tallet, da opplysningstiden gjorde det mulig å akseptere motsetningene og mangfoldet i evangelieberetningene og dermed åpnet for forsøk på historiske rekonstruksjoner. Schweitzer trakk en pessimistisk konklusjon. Han oppdaget nemlig, at den Jesus historikerne, teologene og dikterne beskrev, nesten uten unntak var speilbilder av deres egen tid. Jesus ble en representant for deres egne idealer og fordommer: en rasjonalistisk opplysningsfilosof, et romantisk følelsesmenneske, et naturmenneske, en from pietist, en alternativ helbreder, en liberaler, en morallærer med radikale krav, en revolusjonær. Men Jesus kunne ikke fanges i deres systemer, hevdet Schweitzer, han ble borte:

«De drog ut for å finne den historiske Jesus og mente, de kunne plassere ham i vår tid, slik han er, som lærer og frelser. De løste bån-

dene, som i århundrer hadde lenket ham til kirkelærens klippe, og frydet seg da det igjen kom liv og bevegelse i hans skikkelse og de så det historiske menneske Jesus komme dem i møte. Men han ble ikke stående. Han gikk forbi vår tid og vendte tilbake til sin egen»².

Jeg vil påstå, at det er noe av det samme, som skjer i de mange moderne versjonene av Jesustolkning i de religiøse alternativbevegelsene. I disse rekonstruksjonene finner man få spor av historisk-kritisk arbeid med bibeltekster. Det er stort sett sammensatt av tre hovedingredienser; fri diktning, påberopelse av nyopptagede gamle skrifter, eller overnaturlig kunnskap.

«Diktningen» kommer først og fremst til uttrykk i det, man kunne kalle Jesus-romaner. De bruker ofte bibeltekster, men mobiliserer fantasi og spekulasjonsevne for å skape sammenheng i evangeliens beretninger.

De påståtte «skriftfunn» presenteres gjerne som sensasjonelle funn i biblioteker og klostre: i Vatikanet eller andre steder i Europa, på Sinai, i Alexandria eller Konstantinopel, i Tibet eller ukjente steder. Disse går tilbake til øyenvitner fra Jesu samtid, hevder utgiverne, og de forteller en helt annen historie enn kirkens offisielle versjon. De har derfor vært

hemmeligholdt og offentliggjøres på tross av kirkelige myndigheters forsøk på å hindre utgivelsen eller ødelegge dem.³

Historikerne har få problemer med å avsløre disse moderne apokryfene som forfalskninger, ofte dårlig kamouflerte plagiater av tidligere Jesus-romaner og legender. Når de likevel nevnes her, er det fordi de har en utrolig overlevelsessevne. Den ene etter den andre avsløres som historisk falsum, men få år etter dukker de opp i nye utgaver, ofte trykket i store opplag, oversatt til andre språk, eller de brukes som historisk dokumentasjon for andre alternative evangelier.

Endelig har vi en økende mengde av mate-

riale, som påberoper seg «overnaturlig» kunnskap. Det gjelder ikke minst forskjellige teosofiske tradisjoner, inkludert Rudolf Steiner og hans antroposofi. Man henviser ofte til den såkalte «akasha-kroniken», der akasha står for en kosmisk kunnskapskilde som er tilgjengelig for den klarsynte. Andre påberoper seg kunnskap gjennom kontakt med døde, skjulte mestere i åndens verden eller andre overnaturlige vesener. Et av moteordene i nyreligiøse kretser i de senere år er kanalisering, som nettopp går ut på å få skjult kunnskap fra overnaturlige personligheter.

De klassiske Jesus-romaner.

– Jesus som essener.

I stedet for å gå rett på de moderne alternative Kristusbilder, kan det være nyttig å merke seg de første «moderne» Jesus-romanene fra slutten av 1700-tallet. Klassikerne er skrevet av Karl Friedrich Bahrdt (1741–1792) og Karl Heinrich Venturini (1768–1849), som utgav flere bøker om Jesu liv og virke med tanke på sannhetssøkende lesere. Bahrdts hovedverk var på 3000 sider i 11 bind. Venturis Jesusbok er på 2700 sider i fire bind.⁴

Begge er preget av samtidens ønske om å harmonere Jesu liv med opplys-

ningstidens idealer. Det viktigste i vår sammenheng er at de forstår Jesus som medlem av *essenersamfunnet*. Essenerne var en religiøs orden med strenge etiske regler og med interesse for legekunst, der man ble opptatt gjennom dåp. De sparsomme opplysningene gjorde det mulig å dikte videre. Essenerne hadde sin skjulte visdom fra Egypt, mente man, og Jesus var under ordenens beskyttelse helt fra fødselen. De innviet ham i den *skjulte visdom* og lærte ham sin medisinske kunnskap.

Ordenen bestod av tre grader: *de døpte, disiplene* og *de utvalgte*. De døpte fikk en folkelig lære, disiplene (inkludert de tolv) kom

nærmere visdommen, men bare de utvalgte, også kalt engler, ble innviet i alt. Jesu mirakler hadde sin naturlige forklaring, men han lot dem fremstå som mirakler for å forvandle overtroen fra innsiden. *Jesu død var også planlagt av ordenen. Den skinndøde Jesus ble helbredet og levde videre i det skjulte sammen med de utvalgte.*

I virkeligheten går opptattheten av essenerne lenger bakover, til begynnelsen av 1700-tallet, da *rasjonalismens* skepsis inn gikk en paradoksal allianse med datidens interesse for *okkultisme*. Ordensromantikken blomstret, og frimurere, rosenkreuzere og illuminater fant gehør i de høyere samfunns lag.⁵

Tanken om Jesus som essener var altså ikke ny, men det er Venturinis bok fra omkring 1800, som er blitt stående som forbilde for utallige senere Jesus-romaner. Schweitzer beskriver en hel rekke slike forfattere på 1800-tallet som «Venturis epigoner». Blant annet omtaler han de påståtte manuskriptfunn som varianter av Venturinis bok «i fantastisk vitenskapelig pynt».⁶

Disse klassiske Jesus-romanene viser en rekke karakteristiske trekk ved den senere utvikling:

Den store interessen for *Jesu ukjente liv*.

Tendensen til å spinne historien *omkring mystiske bipersoner*. Josef fra Arimatea, Nikodemus, magerne (vismennene) fra Østen, eller Platus, kvinnelige disipler og oppdiktede personer. De gir rom for ukontrollerbar spekulasjon.

Kombinasjonen av *tørr rasjonalisme* og *romantisk ordensmystikk*: Jesus gjorde intet overnaturlig, men var innviet i en høyere visdom.

Distinksjonene mellom evangeliens enkle Jesus-historier og hans *hemmelige visdom*, med et tilsvarende

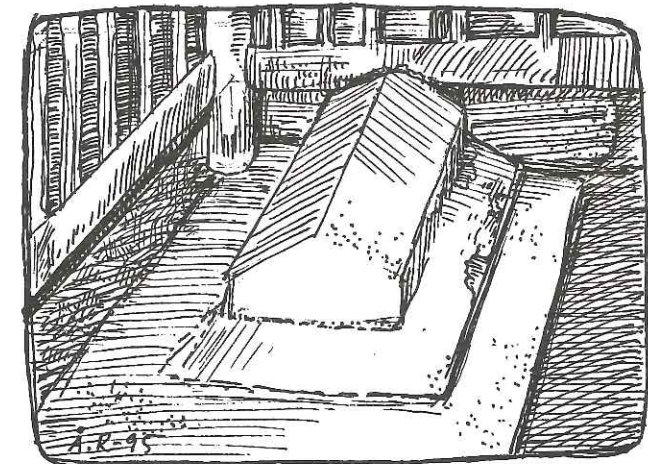
skille mellom de ulærde disiplene og de utvalgte, som ble innviet i visdommen. Mye av dette kjenner vi igjen fra oldkirkens *gnostisisme*, og det er neppe urett å karakterisere disse moderne alternative tradisjonene som gnostiske Kristus-tolkninger.

Hovedelementer i det nyreligiøse Kristus-bilde

En kort artikkel gir ikke rom for noen dekkende analyse av nyreligiøse Kristustolkninger. De som er interessert i mer detaljerte analyser kan finne lett tilgjengelig stoff (se note 4). En kort skisse får klare seg.

«Vismann på vandring»

Essenervarianten har fulgt med helt opp til våre dagers alternative evangelier. Frem til slutten av forrige århundre var man stort sett tilfreds med Egypt og essenerordenen i Palestina og nabolandene. Magerne fra Østen gav tilstrekkelig rom for østlig mystikk. Men mot slutten av århundret dukker andre varianter opp. Jesus selv gir seg på vandring og søker visdommen i Østen. Det klassiske gjennombrudd for denne løsningen finner man i Nicolas Notovitchs beretning om Jesu reise til Tibet i «La vie inconnue de Jesu-Christ» fra 1894. Han påberoper seg funn av et ukjent



«Jesu grav» i mausoleet Rozabal i Srinagar, Kashmirs hovedstad

dokument i et tibetansk kloster, men forskere avslørte snart det hele som falsum, og forfatteren måtte gjøre tilbaketog. Goodspeed karakteriserer boken som «et journalistisk forsøk på å beskrive hva som kunne ha hendt om Jesus hadde besøkt India og Persia i sin ungdom, og hva en moderne kosmopolitt tror, Jesus gjorde og lærte i sin gjerning i Palestina».⁷ Noe tilsvarende kan med rette sies om andre varianter av Jesus-i-Østen-litteraturen.

«Reinkarnert mester-avatar»

Jesus er ikke bare en vismann som vandret over hele verden for å fordype sin visdom. Han er også en sjel på vandring, en, som gjennom mange liv har vokst i visdom og forstand. Reinkarnasjonslæren er stort sett en udiskutabel forutsetning i de nyreligiøse Kristus-bildene, og Jesus er selvsagt intet unntak. Den konkrete utformingen av tanken varierer, men Jesus beskrives gjerne som en reinkarnasjon av tidligere tiders vismenn og mestere. Sammen med dette går påstander om, at Bibelen også gir rom for reinkarnasjonslæren.

«Jesus som yogi»

Om Jesus vandret i Østen og mestret hinduernes visdom, er det heller ikke overraskende, at han av og til fremstilles som en yogi. Ikke minst har indiske guruer og swamier plassert Jesus i slike kategorier. Jesus var frigjort fra det materielle, upåvirket av glede og smerte. Jeg har selv hørt Maharishi Mahesh Yogi hevde, at Jesu korsfestelse og død var preget av lykke og salighet.

«Healer og helseprofet»

Allerede Bahrdt og Venturini var opptatt av å forklare Jesu under utfra hans kjennskap til legekunst og helbredende teknikker. Blant det lille man dengang visste om essenerne, var, at de drev med legekunst. Senere Jesus-romaner og påståtte manuskriptfunn fører tradisjonen videre, men tolkningen forandrer seg underveis. Mot slutten av 1800-tallet var det mer nærliggende å tolke helbredelsene utfra datidens interesse: Jesus hadde kjennskap til hyp-

nose og suggestionens hemmeligheter. Andre henviser til India som kilden til innsikt. Ifølge H. Spencer Lewis tok Jesus «a short course in the Hindu principles» hos en kjent hinduhealer.⁸ Det lyder unektelig ganske moderne. Andre igjen beskriver Jesus utfra sammenhengen mellom helse og vegetarianisme.

«Kristus unngikk kors og død»

De klassiske Jesus-biografiene forklarte, at Jesus var skinndød, fordi de måtte ha en fornuftig forklaring på oppstandelsestroen. Mønsteret går igjen i forskjellige variasjoner, men etterhvert blir man mindre opptatt av rasjonalistiske forklaringer og mer preget av motiver, som ligger nær opp til gnostisismen. Som det guddommelige vesen Kristus var, gikk han selvsagt ikke gjennom lidelsens og dødens smerte. Dels kan lidelsen bortforklares, slik Maharishi og andre mener, at Jesus var uberørt av korset. Andre skiller mellom Jesus og Kristus, et motiv vi kjenner igjen fra gnostisismen, der mennesket Jesus nok kan lide, mens Kristus som den guddommelige ikke har del i lidelsen. Andre igjen gjør vold på bibeltekstene for å «bevise» at Jesus ikke døde.

«Kristus-impuls og Kristus-prosess»

Det er ikke mulig å skrive om alternative Kristusbilder uten å nevne Rudolf Steiners bidrag. Hans brudd med den teosofiske bevegelse skyldes ikke minst hans konsentrasjon om Kristus, som er den sentrale nøkkelen til hans forståelse av det kosmiske drama. Kristus er krumtappen i evolusjonen, Golgata-mysteriet er det sentrale forløsningsdrama i verden.

Dette betyr selvsagt ikke, at Steiner står for en kristen teologi. Hans Kristus-bilde har sin plass i en større visjon av den kosmiske evolusjon, der verden og mennesket er del i en oppstigning fra det materielle til det åndelige. Aksepterer man ikke Steiners helhetsforståelse, blir hans Kristus-tolkning meningsløs. Uten å gå inn på detaljer er det enkelt å slå

fast, at dette selvsagt er fjernt fra klassisk kristendom. Steiner deler ikke gnostisismens radikale dualisme mellom ånd og materie – hele kosmos skal forløses og åndeliggjøres. Men han står dypt plantet i gnostisk tradisjon.

Det er vanskelig å si noe eksakt om betydningen av Steiners Kristus-bilde i vår tid. Men en rekke sentrale skikkelser innen New Age har utviklet tanker som er beslektet med Steiner fra George Trevelyan og David Spangler til Jes Bertelsen.

Jesus og Kristus – fiksjon og fakta

Det er et ganske mangfoldig Kristus-bilde, vi møter i de forskjellige nyreligiøse variantene: ordensbror, Østenfarer, vegetarianer og naturlege, yogi, en stor sjel på vandring mot nye reinkarnasjoner, en avatar eller en kosmisk impuls, som snur evolusjonen og lar mennesket utvikle seg mot deres åndelige mål. Albert Schweitzer hadde utvilsomt rett, i at enhver tid søker den Kristus, den vil ha. Vi kunne kanskje legge til: den Kristus tiden fortjener. På den annen side viser denne interessen i Jesus Kristus, at han fascinerer, foruroliker og utfordrer.

Likevel må konklusjonen bli, at de alternative Kristus-bildene er ganske blasse og livløse, omtrent som bildet av den veke «Aryan gentile» Jesus, som pryder Lewis' rosenkorsbiografi av Jesus. Det ser ut til å være de sammetrekkene, som går igjen i bildene av mange nyreligiøse ansikter, enten det er Jesus, Saint-Germain eller skjulte mestere. Det er våre foreldres og besteforeldres glansbilde-Jesus, et produkt av godhetens idyllisering i en tid, da man trodde på fremskritt og mente, at den hvite rase sto på evolusjonens høydepunkt.

Om evangelieforfalskningene sier Per Beskow, at de forholder seg til de ekte evangeliene som falsk mynt i forhold til ekte: de er uselvstendige, mer eller mindre velgjorte avbildninger og utgir seg for noe, de ikke er. Falskhet kan aldri være en vei til nyskaping. «De fleste blir i lengden en uvanlig kjedelig lesning», kommenterer han og konkluderer:

«Si hva dere vil om Det nye testaments beretninger om Jesus – har deres friskhet, deres styrke og evne til å gripe mennesker noen gang blitt overtruffet? Er det trolig, at noen ny Jesus-bok kan komme til å gjøre det? Den ekte vare kjennes nok igjen, selv om man ikke er vitenskapelig ekspert eller snustørr tekstforsker».

Det er i sannhet slik, at «sannheten» ofte er mer interessant enn «diktning».⁹

Noter

- 1) H. Spencer Lewis. «The mystical life of Jesus» (San Jose: Supreme Grand Lodge of AMORC 1929) s. 17
- 2) Albert Schweitzer. «Geschichte der Leben, Jesu-Forschung». 6. utgave. Tübingen. J. C. Mohr 1951 s. 631–632.
- 3) Fremstillingen er i stor grad basert på Edgar J. Goodspeed. «Modern apocrypha». (Boston: The Beacon Press 1956) og «Strange» «new gospels» (Chicago: University of Chicago Press 1931, og Per Beskow: «Fynd och fusk i Bibelns värld: En bok om vår tids Jesus», «apokryfer» (Stockholm: Proprius Forlag 1979). Se også Arild Romarheim: «Kristus i Vannmannens tegn: Nyreligiøse oppfatninger av Jesus Kristus». Oslo: Credo Forlag 1988. For grundigere bearbeidelse og kildehenvisning henviser jeg til min artikkel «Nyreligiøsitet og Kristusbildet» i «Norsk tidsskrift for misjon». 4/1992.
- 4) Schweitzer, s. 38–48.
- 5) Beskow, s. 66.
- 6) Schweitzer, s. 162.
- 7) Goodspeed, «Modern apocrypha», s. 9.
- 8) Lewis, s. 182.
- 9) Beskow, s. 150, 152.

Den som er interessert i en grundigere bearbeidelse av tematikken i artikkelen henvises til «Nyreligiøsitet og Kristusbildet». «Norsk tidsskrift for misjon». 4/1992

Notto Thelle er professor i misjonsvitenskap og økumenikk ved Teologisk fakultet i Oslo.

Marit Hallset Svare:

Kristusframstillinger i billedkunsten

Helt fra det 3. århundre er det bevart billedlige framstillinger av Jesus Kristus. På de tidligste finner vi jevnt over Jesus *Frelseren* – en skjeggløs yngling som helbreder. Noe senere slår *korsfestelsesscenen* gjennom som type. De første framstillingene var ikke opptatt av portrettlikhet, man hadde heller ingen sikre overleveringer om hvordan han så ut. L. Dietrichson sier at «Kirkenes ældste Lærere tænkte sig imidlertid Kristi udseende som hæsligt og uanseeligt»¹, med begrunnelse i Jes. 52.14 og 52.2,3. Senere har man tillagt versene i Sal. 45.3,4 Jesu ytre og dermed «laget» seg en forestilling av hans utseende. Hvor forskjellig ulike tidsaldre og kulturer tenker seg Jesus, kommer godt fram i collager av Jesusportretter slik vi finner bl. a. i læreboka *Credo*² eller i det amerikanske reportasjemagasinet *Life's* desembernummer 1994.

Hovedtyngden av Jesusframstillinger deles inn i to kategorier, framstillinger knyttet til at Jesus blir menneske – hans fødsel og barndom, noen til hans gjerning, men flest er relatert til hans lidelse og død, så også her.

1) L. Dietrichson, 1902: Omrids af den kirkelige kunstartkæologi, Kristiania.
2) Myhre, B., og Barth-Pettersen, T. (1985): *Credo*, Oslo, s. 80.



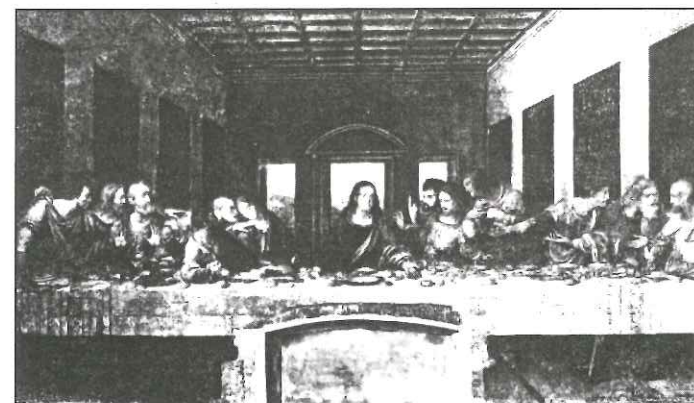
1. Fra Filippo Lippi, *Madonna og barnet med engler*, ca. 1455. Her er Maria en vakker, ung mor – ingen himmeldronning. Hun er så definitivt av denne verden, det er sønnen hennes også. Han er velfødd, og med et skøyeraktig glimt. Fra Filippo bringer noe nytt inn i Madonnaframstillingen med dette bildet. Han brukte nemlig levende modeller, og samtiden kjente igjen modellen for Maria!

2. Rembrandt, *Kristus forkynner*, ca. 1652 (etsing). Her er det Jesus som *Læreren* vi møter. Rembrandt brukte ofte jøder som modeller, så også for denne etsingen. Han hadde et eget forhold til dem ut fra deres spesielle historie. Bruken av lys/skygge er verd å legge merke til!



3. Konrad Witz, *Peters fiskefangst*, 1444. (Også kalt *Jesus går på vannet*). Witz er en av de første som setter den bibelske fortellingen inn i sine egne lokale omgivelser. Genesaretsjøen er her Genevesjøen, byen Geneve kjennes igjen til høyre og alpen i det fjerne!

4. Leonardo da Vinci, *Nattverden*, 1495–1498. Denne fresken er i spisesalen i klosteret Santa Maria delle Grazie, Milano, og utgjør den ene veggen. Spisesalens rom fortsetter inn i fresken. Disiplene er alle samlet på en side av bordet – vi som tilskuere på den andre. Slik trekkes vi inn i måltidsfellesskapet.





5. Romansk krusifiks Aaby kirke ved Aarhus, 11. århundre, på alteret. Dette krusifikset er typisk for den romanske stilen; Kristus er den seirende på korset, den triumferende i døden. Han bærer kjortel med dekorert krave, nesten som et gedigent halssmykke. Kronen er en konges krone. Han ser rett på oss, med et blick som følger oss rundt i rommet

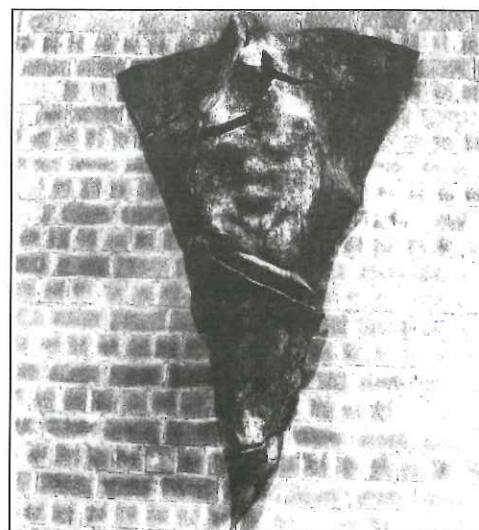
7. Niels Dietrich, *Verhültes Kreuz*, 1984. Legemet ligger ennå i ro, men vi aner at det varer ikke lenge, for likkledet revner og oppstandelsen er nær forestående!

Kilder:

1. og 4. Fra Gardner's Art through the Ages, Harcourt Brace Jovanovich, 1986 s. 575 og 603.
2. Fra H. W. Janson: Verdens kunsthistorie, b. 2, Cappelen, 1978, s. 295.
3. Fra M. Levey: Early Renaissance, Penguin books, 1983, s. 143.
5. og 6. Fra Andrup, Ilsøe, Nørlund: Danmarks historie i bilder, Gyldendal, 1946 pl. 96 og 97.
7. Fra Kirche und moderne Kunst, Athenäum, 1988, s. 51.



6. Gotisk krusifiks fra Elmelunde kirke, Møen, ca. 1350, Plassert i korbuen. De gotiske krusifiksene er mer fokusert på den menneskelige lidelsen. Kristus er den lidende – og døde – på korset. Tornekronen er trykket godt ned på hodet hans som er på skakke. Kroppen er avmagret og forvridt i smerte. Den eneste klesdrakten her er et tynt lendeklede. Noe av hensikten med gotikkens krusifiks er at vi skal sette oss inn i hva Jesus gjennomgikk på korset – og dermed lide med ham.



KLIPP

Pettersen-utvalget

Norges offentlige utredninger nr. 5 1995, *Identitet og dialog* («Pettersen-utvalget») er et dokument som bør finnes på den enkelte skole. Det en har lagt merke til først og fremst er anbefalingen om å opprette ett felles og utvidet kristendomsfag. Men her er mye mer å hente: Den gir en konsentrert og velskrevet oversikt over religions-, kristendoms- og livssynsundervisningen historisk og aktuelt. Samtidig gis perspektiver og grunnleggende synspunkter på hva fagene dreier seg om – synspunkter som i høy grad kan virke inspirerende på oss lærere. I tillegg får vi anbefalinger om hvordan undervisningen bør ordnes fremover. Vi klipper fra forskjellige steder:

Under kapittel 3, *En dyp strøm i vår historie*, sakser vi 3.10 om den generelle læreplanen av 1993:

3.10. LÆREPLAN FOR GRUNNSKOLE, VIDEREGÅENDE OPPLÆRING, VOKSENOPPLÆRING – GENERELL DEL

I et rundskriv av 8. september 1993 meddelte Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet at *Læreplan for grunnskole, videregående opplæring, voksenopplæring – generell del* fra og med september samme år skulle erstatte første kapittel i Mønsterplan

for grunnskolen av 1987. Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet sier at «På mange måter forsterker læreplanen opplæringens religiøse og moralske rolle, med vekt på tradisjon og arv og på toleranse».

I sin omtale av planen sier Alfred Oftedal Telhaug (*Norsk Skoleutvikling etter 1945*):

Knappt noe annet er mer med på å gi planen av 1993 dens særpreg enn den sterke betoningen som den foretar av skolens forpliktelse overfor et felles, grunnleggende og bredt kultur- og kunnskapsgrunnlag. Viktige stikkord i planen er «felles arv», «solid kunnskapsbase», «felles bakgrunnsinformasjon», «bred kunnskap», «solid innsikt», «de grunnleggende referanserammer i de forskjellige fag», «felles referanserammer», «hovedstrømmene og felleselementene», «de felles kunnskaper og ferdigheter». – Den avviser relativismen og subjektivismen som ytrer seg i postmodernismens påstand om at grunnleggende og felles kunnskaper ikke lar seg identifisere fordi hver epoke og hver kultur har sin forståelse av verden. Planen pålegger skolen å formidle en felles, generell og bred kultur- og kunnskapsbasis til elevene, og når skolen gis dette pålegget, må planen ha som forutsetning at et slikt felles fundament finnes og at det lar seg identifisere og beskrive. (s.418).

Kanskje sterkere enn noen gang i etterkrigstidens offentlige dokumenter understreker planen at skolen er en av våre viktigste kulturinstitusjoner, og at den nettopp av den grunn har et spesielt ansvar for å formidle

«grunnleggende kristne og humanistiske verdier, og bære videre og bygge ut kulturarven, slik at den gir perspektiv og retning for fremtiden.

I tråd med nyere læreplanteori betoner også planen at den kristne kulturarven fungerer som «grunnleggende referanseramme» for forståelse og fortolkning som «må være felles for folket» og dermed «forener oss som folk» og samtidig «binder oss sammen med andre folkeslag». Den kulturelle dimensjon er en viktig del av innholdet i *enhetsskolebegrepet*. Stortingets flertall sa i 1994: «Flertallet vil vise til at enhetsskolen også legger vekt på felles tradisjoner og verdier, kunnskaper og referanserammer i ferdigheter og holdninger.»

Videre 3.11 under overskriften Tro og Tradisjon:

3.11. TRO OG TRADISJON

Generell del av læreplan for grunnskole, videregående opplæring og voksenopplæring gir fagene en allmennpedagogisk og allmennkulturell begrunnelse. Samtidig åpner den for *trosdimensjonen* med uttrykket «Den kristne tro og tradisjon utgjør en dyp strøm i vår historie.» Forandringen fra høringsutkastets begrepsbruk «den kristne arv» til planens endelige formulering «den kristne tro og tradisjon» viser at det på den ene side er tale om kristendommen som kulturarv og åndsstrømning i samfunn og kulturliv, og på den annen side kristendommen som en definert tro og lære. Kristendom er med andre ord ikke «bare» kultur. Den skal også i skolen representere en åndsvirkelighet som eksisterer i seg selv. «Kristne verdier» innsnevres ikke til bare å gjelde tradisjon og etikk. De skal i undervisningen knyttes til tro og håp og til hva en skal gjøre når en ikke klarer å leve etter de ideelle krav, om raushet ved feilslag, om å bli tatt på alvor også når en mislykkes og om å bli tilgitt og å kunne reise seg.

Planen åpner for en forståelse av kristen-

dommen som det «jordsmonnet» den etiske bevissthet skal vokse i. Et rotfeste av religiøs forpliktelse, en forankring i troen er med på å gi livshjelp i møte med etiske og eksistensielle utfordringer. Nettopp i en situasjon med økende kontakt på tvers av trosgrenser og -miljøer, er det viktig å fastholde det spenningsfylte og fruktbare begrepet «tro og tradisjon». Her viser planen tydelig at etikk og tro hører sammen: Enhver etikk har trosmessige eller aksiomatiske forutsetninger. Formålsparagrafenes formuleringer «*kristen og moralsk oppseding*» knytter også etikken til dens historiske røtter, til kristendommen slik vi finner den i den historiske sammenheng og i vår egen tid.

I et essay om *Bibelen som kulturskaper* skriver Carl Fredrik Engelstad:

Selve grunnlaget i det vi kaller vår kulturbevissthet, det som ligger under og bærer alle de manifestasjoner jeg her har streift, nemlig synet på menneskeverdet, mennesket som en ufortapelig verdi, det har fått tilsig fra mange kanter, fra antikken såvel som fra den nyere tids humanitetstenkning. Men i hvert fall innen vår vestlige kulturkrets, og med dens utstrålinger utover, er det fra Bibelen de bærende og vitaliserende tanker er kommet. Tenk Bibelen og dens innvirkning vekk, og hele bildet faller sammen i småbiter.

Det er her et sammenfall mellom Engelstads refleksjoner og generell del av læreplanens begrepspar tro og tradisjon. Planens sterke understrekning av *helhetlige referanserammer* og *felles forståelse* er en invitasjon til å hente frem det bibelske materialet i sin fulle bredde. Bibelfortellingene kan gjenerobre plassen som hovedkilde i undervisningen når nye læreplaner i fagområdet skal utarbeides. I den danske undervisningsveiledning for faget kristendomskunnskap fra 1989, heter det i kapittel 1 «*Fagets utfordring*»:

Det er i dag en udbredt tvivl om, hvad der er gyldigt og virkeligt. Til denne tvivl er kristendomskundskab en udfordring. Fra de bibelske fortællinger og frem til idag viser faget, hvordan mennesker i vores kulturkreds har set på de afgørende tilværelsesfenomener og de store eksistensspørgsmål. Over for den truende menings-tomhed kan eleverne her møde en livsoplysning, som kan medvirke til at give dem håb, gøre dem klogere på sig selv og deres egen baggrund og forventninger. Derigennem kan de bedre lære at forstå og respektere andre.(s.18).

Når man i dansk læreplanssammenheng taler om «*at den religiøse dimensjon har betydning for det enkelte menneske og dets forhold til andre*», er det et interessant uttrykk for en utvikling som vi også registrerer i den norske skolevirkelighet. 1960-70-årenes hang til rasjonalisme, normkritikk og nøytralitet er avløst av et merkbart klimaskifte med sterkere sans for trosdimensjonen, for spiritualitet og for verdipåvirkning. 1993-planen tydeliggjør at kristen tro og tradisjon, sammen med den humanistiske arv, er hovedleverandør av det verdi- og kulturgrunnlag som hele skolen skal bygge på. Samtidig utfordres skolen – både faglig og praktisk – til å skape *møteplasser* der en oppdras til forståelse og toleranse på tvers av tros- og livssynsgrenser.

Kapittel 5 heter Identitet og Dialog, vi tar med 5.5, også med overskriften Identitet og dialog:

5.5. IDENTITET OG DIALOG

Identitet assosieres ofte med forankring og sammenheng, fasthet og stabilitet. Dialog forbindes gjerne med åpenhet og mangfold, frihet og toleranse. Mens identitetsverdiene vektlegger kontinuiteten *bakover* – i forhold til våre egne tradisjoner, åpner dialogen for nytenkning og forandring. Når det gjelder skolens oppdragelse og verdiformidling, bør identitets- og dialogverdiene vektlegges for-

skjellig i ulike faser av utdanningsløpet. I småskolen er det viktig å utvikle en egenidentitet gjennom integrerende referanserammer. Elevene trenger et eget ståsted før de kan gå inn i en meningsfull dialog med andre når det gjelder livssyn. På et høyere modningstrinn kan en derimot legge vekt på dialog som metode, der egen holdning og overbevisning prøves og utfordres i møte med andres.

Identitetsbygging og dialog er ikke gjensidig utelukkende størrelser. Identitetsbygging forutsetter dialog, likesom dialog forutsetter en tydelig identitet. En trygg forankring i egen kultur og religion og en bevissthet om egne referanserammer er en forutsetning for en åpen og ekte dialog. Det fremmede forstås på grunnlag av det fortrolige, veien går fra det kjente til det ukjente.

I den vestlige tradisjon har dialogen sine røtter i Platons filosofi, hvor den betegner en metode for å vinne innsikt om sannheten. Å gi seg inn i dialogen er å akseptere at den andres synspunkter er tilgjengelige for en gjennom språket. Begge parter forplikter seg i forhold til et språklig fellesskap, og må derfor også underkaste seg språkets iboende regler.

I det tyvende århundre brøt dialogfilosofien for alvor gjennom i årene etter første verdenskrig, med navn som Franz Rosenzweig, Martin Buber og Gabriel Marcel. Alle la avgjørende vekt på dialogen som metode til å vinne innsikt – både om verden, seg selv og Gud. Individet blir et virkelig selv i møtet med andre mennesker. De mest konsekvente hevder at det ikke finnes noe «jeg» uavhengig av forholdet til andre, fordi individet blir skapt nettopp i denne relasjonen. «I begynnelsen er forholdet,» sier Martin Buber. Hans mest kjente verk heter da også *Jeg og Du* (1922).

I tiden etter andre verdenskrig utviklet Jürgen Habermas, Karl Otto Apel og andre det som er blitt kalt «*diskurs-etikken*». Det er et forsøk på å forme regler for hvordan en gjennom dialog kan komme frem til fornuftige

beslutninger. Disse reglene handler blant annet om alles likeverd og alles rett til å uttrykke sine ønsker og behov.

Ærlighet, redelighet og alvor er viktige forutsetninger for dialogen. Fordekthet og taktikkeri vil før eller senere bli avslørt, med det resultat at tillitsforholdet bryter sammen. I ærligheten inngår også vilje til *selvkritikk*. Manglende selvkritikk innebærer at man ingenting har å lære. Hensikten med dialogen er ikke å tvinge eller lokke den andre til å forandre seg. Det er propagandaens kjennetegn. En deltar i dialogen for at *alle* skal kunne lære, vokse og forandres.

Vilje til dialog betyr ikke det samme som en slapp og grenseløs toleranse. Tvert imot – dialogen forutsetter tydelighet. Ærlighet, redelighet, alvor og vilje til selvkritikk er grunnholdninger som det er viktig å forplikte seg på og utvikle også i klasserommet. Toleranse øves nemlig ikke i et verdimesig vakuum, men gror fram i skjæringspunktet mellom troskap mot egne verdier og kjærlighet til nesten.

Kap. 5.6 heter Skolen som motkultur. Etter beskrivelse av kultur og samfunnskrefter som konsumkultur, markedskultur, teknologikultur, mediasamfunn:

5.6. SKOLEN SOM MOTKULTUR

En viktig motkulturell hjelp som skolen kan yte, er å gi elevene *referanserammer, indre ballast* og *moralske motverdier* som hjelp til å forankre og sette sammen kunnskapsbrokker og forvirrende inntryksmangfold fra medie- og markedsamfunnet. En tryggere forankring i enhetsskapende tradisjonsverdier kan gi motstandskraft mot påvirkningen fra kjøpe- og forbrukersamfunnet. I egenskap av å være «en dyp strøm» kan kristendommen gi motverdier og et motvirkende menneskesyn; eller den kan gi en trygg verdimesig ballast som bedrer motstandskraften mot markedsverdiens manipulerings. Selv om kristendommen har mis-

tet mye av sin integrerende og identitetsskapende betydning for samfunnet – og har måttet gi etter for pluraliserings- og privatiseringskreftene – ser en også klare tegn på at verdinihilisme og normforvirring på ny gjør den religiøse lengsel aktuell, slik at man søker etter identitets- og tradisjonsverdier.

Tilsvarende må også humanismens verdiperspektiver aktiviseres som motvekt mot uønsket påvirkning. Humanismens høyeste målsetning er å gjøre mennesket i størst mulig grad til den som selv styrer i stedet for å være styrt eller manipulert av de negative samfunnskreftene. Første skritt i retning av å skaffe seg overtak på påvirkningskreftene er å mestre dem gjennom *kritisk avsløring* og *bevisstgjøring*. Her kan også mye gjøres i forhold til barn og unge ved å vise dem motverdier. Vet vi bedre hvordan og hvorfor vi påvirkes, så påvirkes vi allerede mindre.

Opplæringen blir stadig viktigere som motvekt og motkultur, ikke minst fordi skolen er det sted alle elever møtes. Verdimesig kan skolen medvirke og bibringe en verdimesig og kulturell tradisjon som kan gi elevene hjelp, motvekt og ballast til å møte uheldig påvirkning. Det finnes en rekke eksempler på hvordan skoler ved å arbeide aktivt mot mobbing og vold har bidratt aktivt til å snu tendenser og gi elevene den ramme de trenger for å arbeide aktivt med egne holdninger og med sitt miljø.

Samfunnets verdier har i større grad enn en ofte tror, sine kilder og sin grunnelse i overgripende tradisjoner og kulturmønstre. Tro og tradisjon, kristendom og kultur, livssynsforankring og moral hører nærmere sammen enn vi ofte er klar over. Også dette gir argumenter for å skape et fagtilbud som er kultur- og tradisjonsformidlende og identitetssikrende; et fag som verdimesig er basert på nettopp de to kultur- og livssynstradisjoner som har formet oss og som har frembrakt verdier som er velprøvde og har vist slitestyrke.

Kap. 5.7 heter Den store Koden (det henvises til Nortop Frye) og gjelder bibelfortellingen som en av de viktigste referanserammene barn får.

Kapittel 6 gjelder Grunnskolen. Under 6.8 finner vi flg. om konfesjonell forankring:

6.8. KONFESJONELL FORANKRING

I grunnskoleloven formuleres kristendomsfagets konfesjonelle tilhørighet på følgende måte:

Målet for opplæringa i kristendomskunnskap blir fastsett slik at elevane har kjennskap til hovudinnhaldet i bibelsoga, til dei viktigaste hendingane i kyrkjesoga og til den kristne barnelærdommen etter den evangelisk-lutherske læra.

I M-87 heter det (s. 103) «I samsvar med skoleloven skal undervisningen i faget være forankret i den evangelisk-lutherske læra.» Slik knytter mønsterplanen an til den begrunnelse for kristendomsfaget som ble gitt av Stortinget i forbindelse med forarbeidene til grunnskoleloven av 1969. Her blir faget beskrevet og begrunnet med at «Det handler om kristendommen slik den faktisk er til stede i kirke og samfunn, som tro og lære og som kulturarv.»

Det er med andre ord ingen konfesjonell «binding», men en konfesjonell forankring av faget. Bestemmelsen sier noe om det faglige innholdet (den evangelisk-lutherske forståelse av kristendommen). Dette er naturlig ut fra den historiske og aktuelle kontekst vi har i norsk skole og samfunn. Denne forankringen må ikke forstås juridisk, i den forstand at det bare er en undervisning for dem som tilhører en bestemt kirke eller trossamfunn. Det er heller ikke en teologisk bestemmelse som underordner alle andre syn en kristen forståelse. Ut fra det pedagogiske prinsipp om at all undervisning må formidles ut fra en kjent kontekst, gir forankringen derimot faget en nødvendig meningssammenheng.

I pedagogisk sammenheng betyr begrepet konfesjonell forankring at:

- elevene i grunnskolen skal ha kjennskap til kristen tro og tradisjon, på linje med norsk språk, historie og kultur
- når elevene lærer om kristendommen, skal det være med utgangspunkt i den evangelisk-lutherske lære, og ikke for eksempel gresk-ortodoks, romersk-katolsk, reformert eller anglikansk lære
- undervisningen skal ha utgangspunkt i kristendommen slik den fremkommer i historisk og nåtidig sammenheng.

I skolen betyr konfesjonaliteten *ikke* at:

- undervisningen bare er for medlemmer av et bestemt trossamfunn
- undervisningen har som mål at elevene skal opplæres til en bestemt tro.
- undervisningen er lukket eller anti-øumenisk.

Kapittel 6.9: Fagenes muligheter og innhold:

6.9. FAGENES INNHOLD OG MULIGHETER

Grunnskolen har en formålsparagraf som gjelder skolens oppdragende og undervisende funksjon som helhet. Da den bredt sammensatte Folkeskolekomiteén av 1963 i 1965 avga sin innstilling om obligatorisk 9-årig folkeskole, ble det lagt stor vekt på skolens oppdragende og kulturformidlende funksjon:

«Komiteén går her for det første ut frå at det er noe så nær allmenn semje i vårt land om at folkeskolen må tufta si undervisning og oppseding på dei grunnleggjande tradisjonane i vår kultur: kristen tru og moral, dei demokratiske idéane og vitskapeleg tenkjemåte og metode, og at den må hjelpe til å styrkje dette kulturgrunnlaget. Oppgåva her må ikkje berre vere å gje kunnskapar, men å hjelpe elevane til å eigne til seg åndsverdi-ane i desse tradisjonane som ein del av deira livsinnstilling og livsholdning.» (s. 117).

I M-87 heter det at «Grunnskolen skal som helhet bygge på de etiske grunnverdiene som er forankret i kristendommen og i humanistisk tradisjon» (s. 14), og den tilsvarende bestemmelsen i gjeldende Generell del av læreplan for grunnskole, videregående opplæring og voksenopplæring (1994) har denne ordlyden: «Oppfostringen skal baseres på grunnleggende kristne og humanistiske verdier, og bære videre og bygge ut kulturarven, slik at den gir perspektiv og retning for fremtiden» (s. 7). Kristendomsfaget er skolens «eiendom». Dette ble fastslått av Stortinget i 1969, gjennom uttalelsen om at faget ikke skal være kirkens dåpsopplæring. Kirken har selv utarbeidet en plan for dåpsopplæringen, og det er generelt viktig å skille prinsipielt og reelt mellom kristendomsundervisning og dåpsopplæring.

Til tross for de forandringer som er skjedd på det religiøse og kulturelle området de siste ti-årene i retning av et mer sekularisert, pluralistisk og flerkulturelt samfunn, er kristendom fremdeles en viktig komponent i de fleste nordmenns liv. Det er bred enighet om at kristendommen er en kulturformende kraft, og at kristendommen har sin virkningshistorie i norsk kultur og i folkets liv. Oppdragelse og undervisning kan ikke finne sted i et verdimeslig tomrom. Formidling av etiske holdninger og moralsk oppdragelse er en del av skolens virksomhet som skal gjennomsyre alle fag. I kristendomsfaget legger en vekt på å se sammenhenger og begrunne etiske valg.

Utvalget er enig om at den offentlige grunnskolens religionsundervisning i det minste bør oppfylle følgende krav:

- *Formidle konstituerende kunnskap* Som et av skolens sentrale, kulturbærende fag gir kristendomskunnskap *konstituerende kunnskap*. Den som ikke kjenner innholdet i kristen tro, tradisjon og lære, kan heller ikke kjenne vår kultur, våre skikker, vårt verdigrunnlag, vår kunst og litteratur. Dette er klart uttrykt i Generell del

av læreplanen for grunnskole, videregående opplæring og voksenopplæring, som Stortinget har sluttet seg til.

- *Realisere viktige oppdragelsesfunksjoner* Foruten å meddele kunnskaper, har grunnskolens religionsundervisning viktige oppdragelsesfunksjoner:
 - formidle kulturarven slik at den gir perspektiv og retning for fremtiden
 - gi hjelp til *livs- og virkelighetstolkning* samt bidra til *toleranse og forståelse på tvers av religions- og kulturgrenser*.

Som fag i en norsk enhetsskole, må det være inkluderende og vise respekt for andres trosoppfatninger og livssyn. Etter utvalgets mening har kristendomsfaget både en *identitetsskapende funksjon* og mulighet som *felleskapsarena* og *sted for brobygging og dialog*. Mulighet for *innlevelse* og *forståelse* i møte med nye kulturstrømninger og religioner forutsetter at ny kunnskap lar seg innordne i en sammenheng som allerede er *kjent*. Jo bedre kjennskap en har til egen religion, jo større er derfor muligheten til å leve seg inn i andres. En løser ikke problemene som gjelder tolkning og forståelse av egne og andres livsspørsmål ved å utydeliggjøre den religiøse tradisjon og forståelsessammenheng en selv er en del av.

Kap. 6.11 heter Foreldrerett og enhetsskole. Kap. 6.14: Et nytt fag:

6.14. ET NYTT FAG

Flere har tatt til orde for at det som alternativ til gjeldende ordning burde innføres et nytt obligatorisk verdifag med vekt på *felles verdier* som eksisterer på tvers av religions- og livssynsgrenser. Hovedmotiveringen bak forslaget er dels av pedagogisk og dels av filosofisk art. Det er en *pedagogisk* hovedoppgave for skolen å bidra til å løse oppdragerkrisen, en krise som først og fremst har sin rot i manglende verdiorientering. Når det gjelder den *filosofiske* begrunnelse, tar en

utgangspunkt i at kjerneverdiene er de *samme* i alle kulturer. De ulike trossystemer med sine normer skal sikre og bevare fundamentale livsgoder som eksisterer *forut for* og *uavhengig av* alle livssyn. Undervisningen i grunnskolen bør av denne grunn – samt av toleransehensyn – løsrives fra enhver religiøs og livssynsmessig forankring og baseres på de *fellesverdier* som alle kan enes om.

En annen innvending mot dagens ordning er at den i for stor grad fokuserer på formidling av *kulturarven* i stedet for *kultur møtet* i vår nye flerkulturelle situasjon. I et samfunn som blir stadig mer flerkulturelt og flerreligiøst er det en viktig oppgave å arbeide for gjensidig forståelse og toleranse. Representanter for dette synet ønsker en obligatorisk fellesundervisning som erstatning for dagens ordning. Dette kan skje ved at det opprettes et eget nytt fag, uten adgang til fritak, som fullt og helt baserer seg på fellesundervisning i samlet klasse. En kan også utvikle ulike typer av mer *åpne* modeller innenfor en felles fagplan – modeller som *kombinerer* obligatorisk fellesundervisning med en undervisning i separate grupper for kristne, muslimer osv.

Bak de ulike forslagene om å omgjøre hele eller deler av kristendomsfaget til et felles verdifag som samler alle elevene, ligger overbevisningen om at den nye flerkulturelle situasjon krever omfattende endringer i grunnskolens nåværende undervisning. Man mener at det ikke er akseptabelt at elevflokkene splittes opp på grunn av *foreldrenes* uenighet i tros- og livssynsspørsmål. Utvalget ser flere positive anliggender bak forslagene til et nytt felles fag. Særlig opplevelsen av at skolens verdiformidling i stor grad er knyttet til et fag som for mange kan virke ekskluderende for andre enn grupper med et spesielt positivt forhold til kristendom, bør tas på alvor. Kravet om å oppheve den konfesjonelle forankring bunner i en forståelse av at fagets konfesjonelle tilknytning innebærer *tvang til tro*. En vanlig oppfatning er at en i kristendomsfaget kan drive «forkynnende religionsundervisning».

Utvalgets løsning: et utvidet kristendomsfag
Når utvalget ikke gir sin støtte til de ulike variantene av et felles fag uten konfesjonell forankring, er det blant annet ut fra den forståelse av *konfesjonalitet* som er inngående beskrevet i innstillingen. Utgangspunktet er elevenes behov for helhetlige referanserammer: en trygg forankring i egen kultur og religion og en bevissthet om egne referanserammer er en forutsetning for en åpen og ekte dialog.

Utvalget ønsker et fag som er *tydelig i sin tradisjonsforankring* og *åpent i sin vilje til å samle alle elevene til samtale*. Utvalget ser ikke at den konfesjonelle forankring skulle hindre at en i større grad enn nå åpner opp for felles møtesteder på tvers av tros- og livssynsgrenser. Utfordringen blir å se *forskjellighet* som en verdi og som en mulighet for å lære. I delkapittelet om fagenes innhold og muligheter har utvalget understreket at kristendomsfaget både har en identitetsskapende funksjon og en mulighet som felleskapsarena og sted for brobygging og dialog.

Videre vil utvalget understreke:

- Kristendomsfaget i skolen har vært i kontinuerlig utvikling. *Det er ikke kirkens dåpsopplæring, men et skolefag med spesielle muligheter til å skape identitet og dyktiggjøre for dialog.*
- Kristendomsfagets konfesjonelle forankring innebærer at elevene skal lære å kjenne de grunnleggende verdier kristendommen har stått for – og står for, og den betydning kristendommen har hatt for utviklingen av det norske samfunnet og den europeiske kulturarv. Alle elever i norsk grunnskole trenger kunnskap om kristen tro og tradisjon, ikke-kristne religioner og etikk og filosofi.
- Utvalget ønsker å *utvide faget vesentlig* ved blant annet å trekke inn andre religioner og generelle etiske og filosofiske emner. Når klassen skal diskutere viktige etiske og verdimeslige spørsmål, er det

viktig at elevene holdes samlet. Et sentralt mål er at alle elever får kunnskap om den tro og tradisjon som har formet det norske samfunnet.

- Større vekt enn før bør legges på ikke-kristne religioner for å imøtekomme viktige behov i det flerkulturelle samfunn. Et utvidet kristendomsfag bør inneholde lærestoff om ikke-kristne religioner, som i dag er plassert under samfunnsfag. Ved at ikke-kristne religioner behandles innenfor rammen av kristendomsfaget, vil lærere med kompetanse i faget kunne tydeliggjøre likheter og forskjeller mellom de ulike religioner. Utvalget understreker at undervisningen i andre religioner bør legges opp slik at den følger mønsteret for det som skjer når det undervises om kristendom: innføring i religiøse høytider, utvalg av viktige hendelser og personer, sentrale skrifter eller utdrag av skrifter som kan brukes på forskjellige alderstrinn, og presentasjon av bilder og musikk som kan representere den estetiske dimensjon. Dette er spesielt viktig der en har flerkulturelle klasser. Alle elever trenger kunnskap om andre religioner for å øke forståelsen for nye grupper i samfunnet.
- En trygg forankring i egen kultur og religion og en bevissthet om egne referanserammer er en forutsetning for en åpen dialog. Utvalget ser kristendomsfaget som både et *identitetsbyggende* og et *dialogfremmende* fag. Undervisningen skal bidra til at eleven finner sin identitet i forhold til religiøs tro og livssyn – og viser respekt og toleranse for mennesker med en annen oppfatning.

Utvalget mener at et utvidet kristendomsfag skal være et åpent og inkluderende kulturbærende fag, som skal være et godt tilbud til elever med ulik religiøs, livssynsmessig og kulturell bakgrunn, og baseres på respekt for denne. Utvalget mener at faget inneholder kunnskaper alle elever trenger.

Når det utvidede kristendomsfaget inneholder elementer fra samfunnsfag (andre religioner) og livssynskunnskap (etikk og filosofi) er det nødvendig med en utvidelse av fagets timemessige omfang.

Om videregående skole står det i Kap. 7.1 en beskrivelse av det nåværende fag. I 7.2 om fritaksparagrafen som utvalget vil ta bort, i 7.3 står om ungdom og livsspørsmålene:

7.3. UNGDOM OG LIVSSPØRSMÅLENE

Ungdom, uavhengig av studieretningsfag, er opptatt av eksistensielle spørsmål: om tvil og tro, mening og meningsløshet, liv og død, kjærlighet og hat, lidelse og forsoning. Samtidig er videregående opplæring et møtested for unge med ulik religiøs og livssynsmessig forankring. Skolen har sin fagkanon som strukturerer kunnskapen om livsvirkeligheten, preget av kristen tro og tradisjon, opplysningstidens idealer og akademiske tradisjoner. Når elevene er kommet til det tredje året i videregående opplæring er de mottagelige for flere måter å nærme seg livsvirkeligheten på; både vitenskapelige, religiøse, filosofiske og estetiske. Et flerfoldig perspektiv vil gi mulighet for en dypere livstolkning og syn for en rikere livsutfoldelse. Det vil også reflektere et mer helhetlig menneskesyn som ikke bare setter fornuften i høysetet, men som innser at det finnes flere erkjennelsesformer. Å bringe elevene inn i dette spenningsfeltet og gi dem mulighet til å reflektere over tro, viten, troens uttrykksformer, etikkens grunnlag, motivasjon og forpliktelse, gir religionsfaget dets særpreg.

Utvalget mener at det er nødvendig at alle studieretninger etter hvert får en obligatorisk religionsundervisning. Omfanget av denne undervisning må tilpasses de mulighetene de enkelte studieretningene har, praktisk og timeplanteknisk.

7.4: Ulike studieretninger – ulike utfordringer:

7.4. ULIKE STUDIERETNINGER – ULIKE UTFORDRINGER

Studieretninger som gir generell studiekompetanse

Generell del av læreplanen for grunnskole, videregående opplæring og voksenopplæring gir selsagt utfordringer og føringer for alle fag innen videregående opplæring. I studieretning for allmenne, økonomiske og administrative fag kan noen av utfordringene ivaretas i et fornyet religionsfag. Imidlertid skal perspektivene komme til uttrykk i alle fag, og utfordre den tradisjonelle fagkanon med hensyn til menneskesyn, virkelighetsoppfatning, verdigrunnlag og etikk.

Utvalget vil minne om at religionslærerne med sin faglige ballast er en ressurs for et kollegium i skolens indre dialog i arbeidet knyttet til den generelle delen av læreplanen og når det gjelder å aktualisere denne i fagene og prosjektarbeider i skolen.

Utvalget mener at religion i videregående opplæring fortsatt bør være et allment orienteringsfag. Faget må ha både substans og struktur fra kristendoms-kunnskap, religionsvitenskap, filosofi og etikk. Som del av den akademiske tradisjon, må faget bidra til en kritisk holdning i møte med et mangfold av religiøse, filosofiske og livssynsmessige strømninger. Det er viktig at faget blir et sted for dialog, med religion og etikk som sentrale felt. Dette bør klargjøres i målene i læreplanene for fagene. Undervisning med en religionsvitenskapelig innfallsvinkel bør suppleres med flere perspektiver, slik at elevene kan forstå hva religion betyr for enkeltmennesker og i samfunnssammenheng. Faget skal både være et religionsfag og et etikkfag.

Religionenes og livssynenes kunnskapsinnhold må også være en del av faget. Elevene må møte materiale fra normative kilde-

dokumenter (Bibelen, Koranen, Talmud osv.) og fra religionenes historie, som gir dem kjennskap til og fornemmelse av hva som er sentralt i religionenes og livssynenes trosinnhold. Spørsmål om hva som sant og riktig må tematiseres. Da kan elevene ha mulighet til medopplevelse og kritisk stillingstagen.

I den aktuelle samfunnsituasjon med et stort religiøst mangfold, bør ikke faget bare ha en religionshistorisk tilnærming. Religion som levet liv i samfunnet i dag, må også være tema i religionsfaget. Faget må imøtekomme de unges behov for drøfting av spørsmål i et eksistensielt perspektiv og gi stoff til livsorientering og livstolkning. Etikens prinsipielle, eksistensielle og aktuelle områder må være en vesentlig del av faget. Et fremtredende trekk i tiden er et høyt konfliktpotensiale i samfunnet. Blant annet derfor må en i religionsfaget bruke dialog som metode. Innholdsmessig vil faget ha en tredeling, med ikke-kristne religioner, kristendommen og filosofi, livssyn og etikk.

Også for faget i videregående opplæring bør en hente inspirasjon fra den fornyelse faget gjennomgår i grunnskolen. Disse perspektivene bør komme til uttrykk i læreplaner, metodiske veiledninger, undervisning og lærebøker for videregående opplæring.

Utvalget vil gjøre oppmerksom på at faget er egnet i et flerfaglig perspektiv, både når det gjelder innhold og metoder. Et rikt stofftilfang kan levendegjøre faget (religion i livet og kunsten i vid forstand). Faget har også et kritisk potensiale inn mot dagens samfunn (økologi, økonomi, forskning, reklame, forbruk, idrett, underholdning mm).

Utvalget anbefaler at religion i videregående opplæring fortsatt bør være et allment orienteringsfag. Faget må inneholde kunnskapsstoff fra kristendoms-kunnskap, religionsvitenskap, filosofi og etikk. Som del av den akademiske tradisjon må faget bidra til en kritisk holdning i møte med et mangfold av religiøse, filosofiske og livssynsmessige

strømninger. Det er viktig at faget blir et sted for dialog, med religion og etikk som sentrale felt.

Kap. 8 gjelder lærerutdanningen, **kap. 9** heter *Visjoner for fagene, et stort kapittel der vi bare kan ta med overskriftene:*

- 9.1: Hva vil vi at elevene skal lære?
- 9.2: Den religiøse dimensjon
- 9.3: Den estetiske dimensjon

- 9.4: Filosofi og etikk
- 9.5: Vitenskapelig arbeidsmåte
- 9.6: Den levende fortellingen
- 9.7: Kulturmøte
- 9.8: Samarbeid på lokalplan
- 9.9: Å lære utenat
- 9.10: Det kritiske perspektivet
- 9.11: Helhet i utdanningsløpet

Les selv i sammenheng: Utredningen koster 40 kroner og 50 øre!

BOKOMTALE

Richard Natvig:

Nytt fra Danmark

De tre publikasjoner som skal presenteres her, to bøker og et tidsskriftnummer, tar opp religioner og religiøse bevegelser som har til felles at de er minoritetsreligioner i Danmark, og at de fleste av dem er forholdsvis nye, selv om religionshistorikeren oftest ser gamle røtter også i disse. Med bare få unntak er disse religionene representert også i Norge. Dermed er publikasjonene aktuelle også for norske lesere, ikke minst for religionslærere, først og fremst i videregående skole og i lærerhøgskolene. De to bøkene er dessuten spesifikt skrevet for undervisningen i faget religion i det danske gymnas og lærerutdanningen.

Boken *Minoritetsreligioner i Danmark – religionshistorisk set*, er skrevet av seks religionssosiologer og -historikere. Innledningskapitlet presenterer leseren for to modeller for å beskrive minoritetsreligioner og deres forhold til omgivelsene (Wallis og

Beckford), og for Lofland-Starks modell for omvendelse. Dette gjør forfatterne (Margit Warburg og Morten Warmind) på en instruktiv måte som gjør det mulig for leserne å diskutere de ulike minoritetsreligionene i forhold til modellene.

I de følgende seks kapitlene presenteres Ahmadiyya-islam (Warmind), Baha'i (Warburg), jødedommen i Danmark (Merete Christensen), ISKCON (Hare Krishna-bevegelsen) (Mikael Rothstein), Jehovas vitner (Jørgen Skafte Jensen) og Scientologi (Merete Sundby-Sørensen). Kapitlene er i hovedsak bygget opp på samme måte, og slik at de dekker de problemområder og teorier som er diskutert i innledningskapitlet. Hvert kapittel innledes med et avsnitt om de respektive religionenes historiske bakgrunn, og deres forhold til den religion de eventuelt har sin bakgrunn i. Forfatterne tar videre opp religiøse forestillinger og ritualer, demogra-

fiske forhold, rekruttering, omvendelse, organisasjon og økonomi, religionenes forhold til omverdenen, og omverdenens forhold til dem. Forfatterne informerer om konfliktfylte områder og forsøker å se det hele også fra minoritetsreligionenes side. Hvert kapittel inneholder også et utvalg tekster som i seg selv er godt og utdypende. Helt heldig har man likevel ikke vært med integreringen av disse tekstene i den faglige beskrivelsen: flere av tekstene er så lange at leseren går seg vill på opptil flere sidespor i forhold til kapitelforfatterens resonnement og røde tråd. Boken er utstyrt med en del billemateriale.

Mikael Rothsteins bok, *Er Messias en Vandmand? En bog om nye religioner og New Age*, er oppbygget ikke helt ulikt den nettopp omtalte. Boken inneholder seks kapitler, hvorav det første gjør greie for forfatterens teoretiske og metodiske utgangspunkt som religionshistoriker. De nye religionene studeres som *religioner*, etter de samme prinsipper som brukes i studiet av de gamle eller de eksotiske religionene. Det betyr bl.a. at man studerer de nye religionenes egne skrifter, oppsøker religionene der de befinner seg, observerer riter og handlinger, intervjuer de troende, og analyserer deres myter, forestillinger, ritualer og adferd, sammenlikner og ser dem i forhold til det vi kjenner fra andre religioner. For forfatteren er det også viktig å få fram at nye religioner ikke er noe nytt fenomen, og heller ikke motstanden mot de nye religionene. Rothstein presenterer i samme kapittel ulike delforklaringer for hvorfor nye religioner oppstår, og forsøker å antyde svar på spørsmålene hvor mange nye religioner det finnes, hvor mange medlemmer de har, og hvem som blir medlemmer (og hvorfor).

De følgende fire kapitlene handler om hver sin nye religion eller religiøs bevegelse. Først to nydannelser på henholdsvis kristen og jødisk grunn: Unification Church (Moon-bevegelsen) og Jews for Jesus. Deretter et kapittel som handler om den mer vanskelig

definerbare New Age-bevegelsen, som Rothstein karakteriserer som den moderne verdens folkereligion (ment som en beskrivende og ikke vurderende karakteristikk). Den dansk-oppståtte Shan the Rising Light som neste kapittel handler om, er på mange måter en del av den brede New Age-bevegelsen, og en avlegger av den teosofiske tradisjonen som begynner med Madame Blavatsky i siste fjerdedel av forrige århundre. Disse fire kapitlene tar systematisk for seg religionenes trosforstillinger, ritualer, organisasjonen/bevegelsen og dens medlemmer, den politiske og økonomiske dimensjonen, forholdet til omgivelsene og/eller andre religioner.

Bokens siste kapittel tar for seg debatten om de nye religionene, og tar opp kristen motstand, foreldreorganisasjoner, og de tematiske gjengangerne: Bondefangeri eller fritt valg?, «Hjernevask» eller omvendelse?, Den religiøse leder, penger og politikk. Også denne boken er utstyrt med et godt utvalg tekster, og i denne boken er tekstene heldigere plassert på slutten av kapitlene, med en egen innledning som peker ut det aspektet den enkelte teksten er ment å belyse, slik som ideologi og ritualer, og forhold til andre religiøse tradisjoner. Boken har overraskende lite billedmateriale til lærebok å være.

Disse to meget velkrevne bøkene kan leses som allmenne innføringer i studiet av minoritetsreligioner og nye religioner, og som faktabøker for de omhandlede religionene. Skrevet for pedagogisk formål som de begge er, vil de fungere utmerket som støtte for undervisningsforberedelser til faget religion i videregående skole, og gjerne som ekstra lesestoff for elevene. Bøkene aktualitet for norske forhold går både på det allmenne som kan overføres på studier av andre religioner, og på det at av alle de religionene som presenteres er det bare én som muligens ikke er representert i Norge, nemlig Jews for Jesus. (Også den svært nye, fra 1987, dansk-oppståtte Shan the Rising Light

har etablert seg i Norge, hvor den bl.a. averterer sine kurs og møter under navnet Teosofisk Fellesskap.)

I begge bøkene rundes hvert kapittel av med tips om utfyllende lesing og nyttige adresser, ikke bare danske. En svakhet i begge bøkene er at de mangler stikkordsregistre. Det ville gjøre nyttige bøker enda bedre som arbeidsredskaper for undervisningen.

Den tredje publikasjonen er et temanummer av det dansk-norske religionshistoriske tidsskriftet *Chaos*, med tittelen «Indiske religioner i Danmark». Til tross for det norske medansvaret for tidsskriftet er det altså også her Danmark som er i fokus: Det dreier seg om resepsjonen av indiske religiøse forestillinger og idéer i Vesten, slik dette manifesterer seg i en rekke ulike nye religioner, moderne religiøs beskjeftigelse, og etableringen av f.eks. tibetansk buddhisme, i Danmark. Artiklene i temanummeret er et produkt av arbeidet i en arbeidsgruppe under det danske Statens humanistiske Forskningsråds nettverksinitiativ, RENNER (Research Network on New Religions). Imidlertid er det også i dette tilfellet snakk om bevegelser/religioner som er representert i Norge, med et eneste unntak: Jes Bertelsen-bevegelsen. Kort beskrevet, er innholdet i tidsskriftet som følger:

Erik Reenberg Sand peker i den innledende artikkelen på at interessen for det indiske kan føres tilbake til oldtiden, men det er særlig den koloniale og postkoloniale tiden Reenberg Sand, av plasshensyn, beskjeftiger seg med. Stikkordmessig: 16- og 1700 tallets misjonærer i India; indologiens fødsel; de tyske romantikkernes positive holdning til India som en forutsetning for den idealisering av India som vi finner i europeisk kultur fra i forrige århundre, og som mange nye religioner og NRB i 60- og 70-årene til sjuende og sist er produkter av; idéen om India som kulturens vugge og alle religioners og all visdoms kilde; opprettelsen av buddhistiske og hinduistiske organi-

sasjoner i USA og Europa fra i slutten av forrige århundre; og endelig: Indias resepsjonshistorie i Danmark. Artikkelen gir en svært nyttig introduksjon til den felles tematikken i tidsskriftnummeret.

Peter B. Andersen tar i neste artikkel for seg indiske idéers utbredelse i Danmark, eksemplifisert med yoga og reinkarnasjon. Mikael Aktor drøfter Samsara-lærens innpassing i en vestlig sosial kontekst som er radikalt forskjellig fra den indiske.

Jesper Sørensen skriver om Teosofisk Samfunn som utgangspunkt for den moderne okkultisme. TS kan ses som «bestemor» til svært mange av dagens New Age-bevegelser, og har utvilsomt spilt en viktig rolle i formidlingen av indiske idéer som reinkarnasjon og karma. Forfatteren argumenterer likevel for at TS i bunn og grunn er representant for en europeisk tradisjon.

Bodil Junker Pedersen tar for seg inderen Vivekanandas betydelige rolle i presentasjonen av indisk religion i Vesten; bl.a. representerte han hinduismen på Religionenes Verdensparlament i Chicago, 1893, og foretok foredragsreiser i USA og Storbritannia. ISCKONs/Hare Krishna-bevegelsens indiske forbindelser blir studert av Finn Madsen, mens Mikael Rothstein tar for seg TM (Transcendental Meditasjon) og ISCKON i historisk perspektiv, idet han mener at de historiske forutsetningene for nåtidens nye religioner ofte er blitt forsømt i forskningen. I to artikler behandles tibetansk buddhisme: Jens Hjort Andersen skriver om tibetansk buddhisme i Danmark, mens Stig Toft Madsen tar for seg læreutviklingen som følge av globaliseringsprosesser og kulturmøter, og forteller om splittelser som har oppstått i tibetansk buddhisme, bl.a. mellom de tibetanske buddhistene og konvertitter av vestlig herkomst.

Scientologiens postulerte forbindelser med indisk religion tas opp av Oluf Schönbeck, og tidsskriftnummerets siste artikkel behandler en særdansk ny religiøs beve-

gelse, Jes Bertelsen-bevegelsen, som for tiden ikke har noen utenlandske avdelinger. Artikkelforfatteren Helle Hinge kategoriserer bevegelsen som en New Age-bevegelse. Til forskjell fra de to bøkene ligger det ikke et pedagogisk siktemål bak tidsskriftet, og mens bøkene lett kan leses av gymnasiaster og av lærerhøyskolestudenter i forbindelse med faget religion, eger tidsskriftartiklene seg bedre for den som vil sette seg ytterligere inn i de nye religiøse bevegelsenes og religionenes indiske bakgrunn. Som sådan eger dette temanummeret seg utmerket som bakgrunnslesing for læreren både i forbindelse med hinduisme- eller buddhismeundervisningen, og i forbindelse med undervisningen om nye religiøse bevegelser og religioner.

Minoritetsreligioner i Danmark – religionshistorisk set, red. Tim Jensen, © Columbus og forfatterne 1991, 204 s. (ISBN 87 89159 07 1)

Mikael Rothstein, *Er Messias en Vandmand? En bog om nye religioner og New Age*, © G.E.C. Gad 1993, 240 s. (ISBN 87-12-02489-9)

Indiske religioner i Danmark, red. Peter B. Andersen og Erik Reenberg Sand, temanummer *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* nr. 21, (København, © Chaos 1994), 206 s. (ISSN 0108-4453/ISBN 87-7289-250-1)

**Richard Natvig er førsteamanuensis ved Institutt for religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen.
Adresse: Sydneplass 9,
5007 Bergen.**

Jesus fra Nasaret Lysbildeserie

Nydelig fotografering og troskap mot Bibelens tekster gjør denne serien verdifull i kristendomsundervisningen.

Følgende serier kan skaffes:

- | | |
|---|--|
| D3321 Budskapet til Maria | D3328 Påskemåltidet |
| D3322 Jesu fødsel | D3329 Jesus for domstolen |
| D3325 Jesus gjør undergjerninger | D33210 Jesu død og oppstandelse |

Selges i serier på 24 bilder.

Tilbud : kr 100,- pr delserie

Ordinær pris kr 160,-

IKO IKO-Forlaget AS
Pb. 2623 St. Hanshaugen, 0131 OSLO
Tlf: 22 60 64 22 Fax: 22 56 63 62