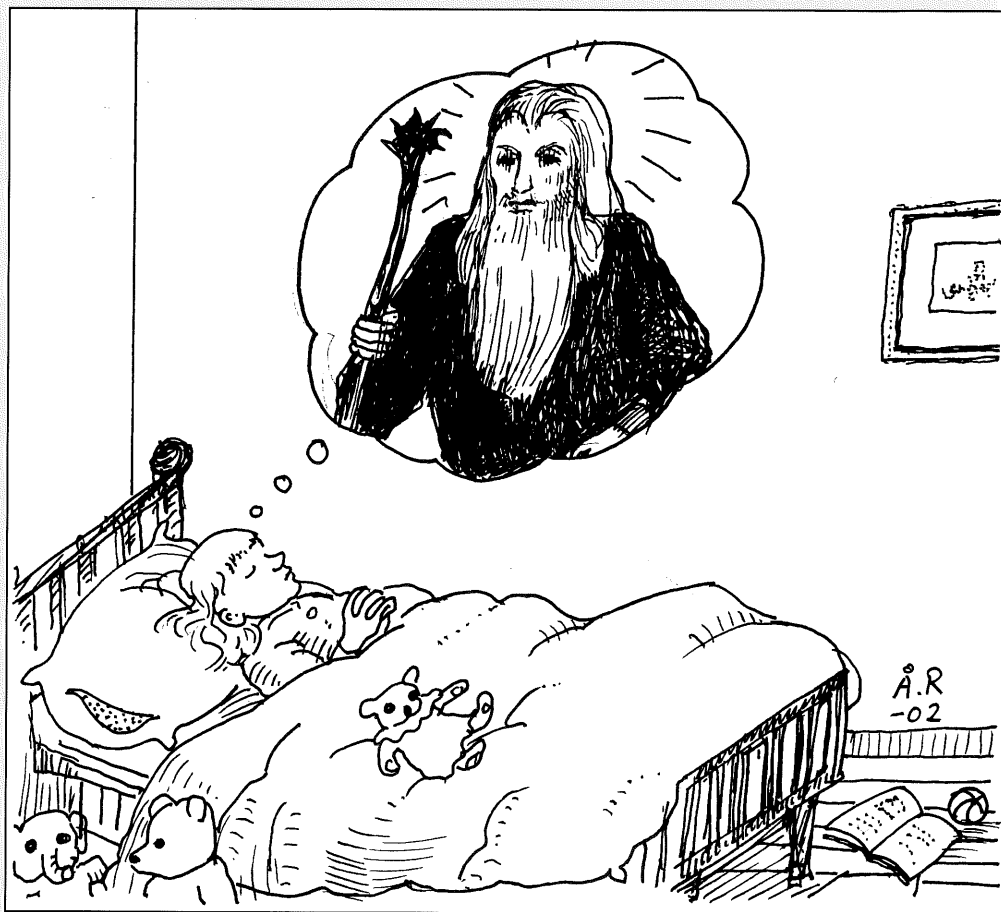


RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 14 • 2002 • NR 3



Det kristne gudsbildet



Gudsbilder og eksistens

Den svenske religionspsykologen, forfatteren og jazzmusikeren Owe Wikström har i et program på P2 radio («Å nyte livet med alvor» i serien «På livet laus» – se NRK P2 på internett) tatt opp noe som det snakkes lite om i norsk offentlighet – det være seg i Akersgaten eller i kulørte parallellgater. Det dreier seg om lengsel – eller om det grunnleggende vemod som kommer opp når en etter noen tids stillhet får anledning til å kjenne etter. For Wikström var det snakk om en eksistensiell uro som ikke kunne fjernes ved noen form for aktivitet. Han hadde særlig vært opptatt av Augustin (via Trond Berg Eriksen) – av det urolige hjerte som finner hvile. Han spådde også en renessanse for eksistensialismen, denne religiøst pregede filosofi – ateistisk eller kristen – som prøver å kalle mennesket ut av en u-egentlighet og inn i det motsatte, en eksistens som gjør at en kan leve med seg selv ... og med Gud. Ordet ble brakt inn i samtalen uten blygsel og uten ironi. Det viste seg på nærmere spørsmål hva han mente om Gud. Han henviste da til et gudsbilde han bar på seg – et fysisk sådan, et ikon etter ortodoks tradisjon. Han hadde det i lommen, og ville bare ta det fram hvis noen spurte ...

Det finnes mangt et menneske kan sette sin lit til. Vår oppgave som lærere er ikke å være spesifikke veivisere. Likevel snyter vi våre elever hvis vi ikke antyder de urolige hjerters dimensjon. Unge mennesker har en rekke grunner til urolige hjerter. Poenget er å antyde at det også eksisterer en uro «bortenfor» – «beyond» – som er der også når «den rette» er funnet, når ambisjonene er innfridd, når hytta på fjellet er gjeldfri ...

Den nevnte svenske viste til kunsten. På skolen har vi litteraturen og det rinner under-tegnede i hu en novelle fra Vår Diktning (Gymnasleseboka fra 60-tallet) – den også fra Sverige: «Gycklaren» av Hjalmar Söderberg (finnes også senere utgaver av samme verk). Det er i det ytre en forferdelig mobbehistorie, men det viktigste er fortellerens perspektiv. Han betrakter en del av dramaet fra vinduet i klasseværelset i et frikvarter. Disse pausene var for novellens jeg forbundet med en egen «spleen», en «uro for livet, av den nagande förkjenslan av att de dagar som ventade skulle bli lika tomma og meningslösa som de dagar som gått ...»

Det aktuelle nummer tar opp sider ved det kristne gudsbildet, som har bidratt til å skape en kultur som både har frambrakt en Owe Wikström og en Hjalmar Söderberg. Spørsmålet etter Gud i den vestlige verden hører blant de spørsmål som kan bidra til en utdypelse av livssynet og en endret verdiprioritering og dermed autentiske samtaler for å bli i de eksistensialistiske begreper. God lesning og lykke til i klasserommet.

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 3, 2002, 14 årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene

Redaksjonsråd:
Heid Leganger-Krogstad
Otto Krogset
Dagfinn Rian
Svein Olaf Thorbjørnsen
Svein Aage Christoffersen

Illustrasjon:
Åsmund Risesen

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 2002

Tidsfrist for nr. 4, 2002
15. november 2002

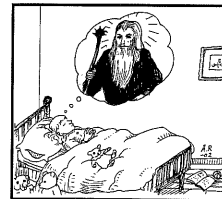
Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
850

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

e-post:
bjorn.myhre@ils.uio.no

ISSN 0802-8214



Innhold

	Side
Leder	2
Foreningsnytt: Referat fra reisekurset i Roma ved Suzanne Ekwall	4
TEMA: Bård Mæland: Gjør forskjellene en forskjell? Det kristne gudsbilde og andre religioners guder	6
Jan-Olav Henriksen: Gudstro og erfaringen av det onde i Auschwitz	12
Hanne Løland: Er Gud en av gutta? Om Gud og kjønn – trekk av gudsbildet i feministisk teologi	17
Svein Rise: Treenighetslæren – et grunnlag for praksis?	22
Robert W. Kvalvaag: The Answer Is Blowin' In The Wind, Bob Dylan og det guddommelige nærvær i verden	29
Erling Birkedal: Barn og unges gudstro – hvordan formes den?	39
Halldis Breidlid og Tove Nicolaisen: Når fortellingen utfordrer gudsbildet ...	46
METODIKK: Steen Beck: Hen imod en varietet undervisning	53
Bjørn Myhre, Harald Skottene: Opplegg om det kristne gudsbildet	60
DEBATT: Geir Winje: Til fortellingsdebatten	66
BOKMELDINGER, FILMOMTALER (side 70):	68
Tabbe i forrige nummer. Dessverre ble de tekstene som Gunnar Holth hadde til artikkelen om samarbeidslæring i forrige nummer satt opp på en rotete måte. Vi trykker dem på nytt i rett orden, se side	75

Ny pris på medlemskap i Religionslærerforeningen: Det er dessverre blitt nødvendig å heve medlemsavgiften for Religionslærerforeningen til kr. 250,-.

Tema i neste nummer: Religion og vold

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet: Kontakt Knut Sagafos (se baksiden)

Reisekurset til Roma

«Jeg åpner bare øynene og ser og går og kommer igjen, for bare i Roma kan man forberede seg på Roma. ...Roma er en høytidelig skole, hvor hver dag lærer en så mange utsigelige ting. Man burde forbli her i flere århundrer under pytagoreisk taushet.»

Med disse ord av Goethe ønsket vår guide, Anne Katrine Frihagen, oss velkommen til Roma. Det var annen pinsedag 2002, Petersplassen var fylt opp av stoler, kirkerommet var fullt av pilegrimer og andre besøkende, og vi hørte navn som siden skulle bli en del av vårt daglige vokabular, framfor alt arkitekten, maleren og skulptøren Bernini som satte sitt sterke preg på Peterskirken (og Roma generelt) i barokken, mest kjent for den 29 meter høye baldakinen foran høyalteret. Mange av oss gikk opp trappene i kuppelen og opplevde den fantastiske utsikten over Roma, i lett duskregn. En fin start på Roma-oppholdet!

Deretter ledet Anne Katrine oss kunnskapsrikt og utholdende gjennom Romas gater og streder, kirker, ruiner og museer i 6 dager. Duskregnet forsvant, og isteden kom solparasollene fram.

Her blir det bare mulig å trekke fram noen av høydepunktene. Det klassiske Roma: Forum Romanum med besøk i det beryktede fangehullet «Carcer Mamertinus» ved foten av Capitol. Både Peter og Paulus skal ha vært fengslet der. På flukt fra martyriet i Roma møtte apostelen Peter i følge tradisjonen Kristus, som på Peters spørsmål («Quo vadis, Domine?») svarte at Han var på vei til Roma for å la seg korsfeste for annen gang. Peter skjønnte at det var ham selv det gjaldt og vendte tilbake til Roma. Det var i Mamerterfengselet han omvendte og døpte to av

fangevokterne før han selv led martyrdøden. Domus Aurea, Neros gylne hus, som ble «ferdig» utgravet i 1999, har blitt en av Romas store turistattraksjoner. Huset ble bygget av Nero etter brannen i år 64, og fikk navnet fordi det hadde store vinduer ut mot en kunstig sjø. Man har ikke funnet noe system for oppvarming av huset, og regner derfor med at det sannsynligvis bare har vært i bruk i sommerhalvåret. I den store, åttekantete spisesalen kunne gjestene sitte og nyte maten, mens parfyme og blomster «regnet» ned fra taket over dem. 150 rom er gravet ut, man regner med at like mange gjenstår. Det var fascinerende å gå rundt i de vakre rommene med høye, buede hvelv og rester av 2000 år gamle fresker.

Vi lærte mange nye ord, og gamle ord fikk et nytt innhold. For eksempel har ordet gjenbruk (i denne sammenheng kalt «spolier») fått et nytt innhold etter å ha sett hvordan nytt ble bygget opp på det gamle, eller hvordan ting har blitt revet ned og flyttet. Døren til Senatet befinner seg nå i Laterankirken, Romas katedral. Marmoren fra Colosseum pryder Peterskirken. Kirkefedrene brukte antikke tempelsøyler når de skulle oppføre sine egne kirker. Det fascinerende med Roma er jo nettopp dette, at mer enn 2000 års historie er til stede, samtidig.

Knappt noe sted er mer velegnet til å vise de ulike historiske lagene enn San Clemente. Øyvind Norderval, professor ved religionsvitenskapelig institutt i Tromsø, hadde en omvisning og forelesning for oss der. I 1857 begynte man å grave under den nåværende kirken, som er fra 1100-tallet. Da fant man ikke bare den opprinnelige basilikaen fra 300-tallet, men under den igjen restene av en



Vi tok turen sørover, via Via Appia og piknik i det grønne.

enda eldre bygning fra 1. århundre, bl. a. et Mithrastempel. 3 «etasjer», med andre ord, hver med sin historie å fortelle. Mithrasreligionen, en orientalskpreget mysteriereligion, spilte en fremtredende rolle i Romerriket under keisertiden, og må ha levd side om side med kristendommen inntil den ble forbudt under Konstantin.

Besøket i katakombene i San Callisto var veldig interessant og ga også et inntrykk av hvordan den første kristne kirke utviklet seg i Roma.

Skjønnhetsopplevelsene var mange! For eksempel utrolig vakre kirker som Basilica di Santa Maria Maggiore – opprinnelig fra 400-tallet og Romas største Mariakirke. At taket i kirken mange hundre år senere ble belagt med det første gull fra «den nye verden», hører selsagt også med til historien. Vi besøkte utallige kirker fra renessansen og barokken, med vekt både på arkitektur og kunsthistorie. Her må framheves maleren Caravaggio, som ble et forbilde for senere malerkunst.

Nevnes må også formiddagen på Vatikanmuseene, der vi fikk se et utvalg av malerier og skulpturer fra hellenismen, middelalderen, renessansen og barokken.

Som en kontrast til alt dette historiske fikk vi også oppleve noen sider ved kirken i dag. På slutten av oppholdet – og egentlig

utenom programmet – fikk vi et møte med Communita di St. Egidio. Dette fellesskapet startet i bydelen Trastevere i 1968. En håndfull gymnasiaster ønsket å leve et mer autentisk liv i pakt med sin kristne tro og begynte å hjelpe ressursvake barn. I dag er 40 000 mennesker i ulike deler av verden involvert i dette idealistiske arbeidet, som har ett tankevekkende prinsipp: gi aldri noe til fattige som du ikke kunne tenke deg å gi til deg selv. – I Trastevere er det i dag bl. a. et suppekjøkken som daglig betjener 2000 mennesker.

St. Egidio er også involvert i fredsarbeid som har gitt resultater, bl.a. i Mozambique. Nøkkelordet i alt arbeidet er dialog og vennskap. Mennesker kan ikke tvinges til forsoning. De må forstå at det å leve sammen i fred er det beste for dem. Men da må de også være trygge på at de som vil hjelpe dem, deler deres håp og forventninger.

Det skal sies at for flere av oss som studerte i 1970-årene, var det en inspirasjon å møte noen som hadde bevart gløden fra den gangen...

Paven traff vi ikke, for han hadde reist til Bulgaria. Derimot var det noen av oss som oppsøkte Svenska Kyrkan, som holder til i kjelleren til Birgittinerklosteret på den vakre Piazza Farnese, og som fungerer som et samlingssted for skandinaver generelt.

Det var en utrolig inspirerende tur, både faglig og sosialt. En stor takk til Anne Katrine Frihagen for det faglige innholdet og til Janne Egeberg Andersen for alt det praktiske arbeidet, ikke minst på forhånd. Takk også til Øyvind Norderval som så velvillig stilte opp for oss.

Vi gjør gjerne Goethes ord til våre: Hver dag i Roma lærer en så mange utsigelige ting. Vi ser og går – og kommer gjerne igjen!

Suzanne Ekwall, Asker.

Bård Mæland:

Gjør forskjellene en forskjell?

Det kristne gudsbilde og andre religioners guder

1. Innledning

Min datter er 4 år og bærer utvilsomt preg av å være i hvorfor-alderen. Det er omtrent ikke den stein hun ikke har snudd på i jakten etter en helhetsforståelse av verden. Dette med forskjellige religioner har hun bare så vidt kommet til. Jeg innrømmer gjerne at det er greit at dette venter litt på seg.

En religionslærer vet imidlertid at det ikke varer lenge før de meste subtile spørsmål velter frem fra klasserommet. Vi stiller dem jo selv også: Kan Gud utelukkende være de kristnes Gud om han er alles Far og Skaper? Eller er Gud Gud for de kristne, mens Allah er Gud for muslimer, og andre guder er Gud for andre igjen med omtrent samme glede og trygghet for den enkelte troende? Skal forresten den kristne Gud skrives med stor «G» og andres med liten «g»? Videre: Kan vi lære noe av andres gudsførståelse, eller fører den oss på ville veier? Og: Hva skjer til sist etter at vi gjorde ulike «religionsvalg»? Kort sagt: Gjør forskjellene en forskjell, eller gjør de det egentlig ikke?

De fleste mennesker som ikke bare tilhører en religion i navnet, men som viser at dette er både bevisst og alvorlig ment, vil kunne uttrykke språklig hva denne tro, religion, gud, makt, eller hva det måtte være, består i. De aller fleste vil også kunne sette ord på, velvillig eller motvillig, forholdet til andres religioner. De fleste mennesker med en religionstilknytning vet meget godt at det finnes alternative måter å være religiøs på.

Det er dette jeg skal forsøke å sette ord på i det følgende i tilknytning til det kristne gudsbilde.

2. Fire typer religionsrelasjoner

Grovt sett kan vi snakke om fire måter å forholde seg til en annen religion på: 1) man kan si at den representerer noe som står i motstrid til ens egen; den er for eksempel usann i det store og hele (eksklusivisme), 2) man kan innordne den som en slags «undersannhet» innenfor ens eget sannhetssystem (overordnet inklusivisme), 3) man kan gjøre det motsatte, altså underordne ens egen religion i den sammenheng som den «konkurrerende sannhet» inngår i (underordnet inklusivisme, eller 'eksotisme'), eller 4) man kan sidestille ens egen og andres religion (pluralisme). Dette siste trenger ikke nødvendigvis å bety at religionene forstås som identiske. De kan også forstås som variasjoner over samme tema (for eksempel: 'gud', 'Gud', 'det transcendent', eller 'tro'). Ofte gjøres dette samtidig som likheter og forskjeller heves opp på et nivå der forskjellene utlignes som «tilsynelatende» og hvor begge religioner kan fremstå som sanne samtidig.

Jeg skal bruke disse inndelingene for å si noe om hvordan det kristne gudsbilde skal forstås i forhold til et annet gudsbilde: gudsbildet til en muslim. Dette muslimske gudsbildet har jeg ikke hentet fra Koranen eller fra en stor islamsk tenker, men fra en representant for det vi kunne kalle «ung norsk islam».

3. Afshan Rafiq: «Den Gud jeg tror på, er den Gud alle religiøse mennesker tror på»

Den unge muslimske kvinnen Afshan Rafiq ble 10. september 2001 valgt inn på Stortinget, som første muslim. 18. mai året etter ble hun intervjuet i «Min tro»-spalten i den kristne avisen *Vårt Land*. Det følgende er hentet fra dette intervjuet.

Afshan Rafiq fremstår som en av de tydeligste representantene for det mange kaller «norsk islam», nemlig en kombinasjon av å være (moderne) norsk og samtidig ha en positiv tilknytning til islam, både som kultur og religion. Hver morgen ber hun. På trikken, på vei til Stortinget, leser hun i Koranen. – Det gir meg en ro som er helt ubeskrivelig, sier hun. Hun sier videre at hun de senere årene har blitt seg sin tro mer bevisst. Av egen omtale er hun radikal i den forstand at hun både har en «veldig sterk forankring i min religion, men samtidig prøver jeg å følge utviklingen i samfunnet jeg lever i». Gud omtaler hun som «Gud» og ikke «Allah», dersom hun ikke er hjemme, fordi hun ikke ser noen vesensforskjell på den kristne Gud og den muslimske Allah. Rafiq reflekterer rundt dette:

Rafiq (R): Jeg er av den oppfatning at alle religioner har én Gud, men at det er ulike måter å praktisere religionen på. Den Gud jeg tror på, er den Gud alle religiøse mennesker tror på.

Journalist (J; Terje S. Skjerdal): Hvordan sam[men]holder du dette med religioner som påstår at det er mange guder?

R: Jeg ser ingen konflikt. Alle religioner sier at Gud er allmektig, og det betyr at han er over alt. Han er ... hvordan skal jeg si det ... han er på en måte den høyeste kraft i verden.

Afshan Rafiq leter etter ordene.

– Religion er en privatsak for meg, derfor er det vanskelig å snakke om. Jeg er vel heller ikke av de mest religiøse mennesker. Men jeg er en praktiserende muslim, understreker hun».

Litt senere dreier samtalen inn på oppdragelsen av barn hun måtte få i fremtiden. Rafiq ønsker å oppdra dem i samme tro som hun selv ble oppdratt til:

R: Det som er viktig for meg, er at de blir gode mennesker og får et visst kjennskap til den religionen de blir født til. Og så vil jeg oppdra dem til å vise toleranse, forsoning og ikke minst tilgivelsesevne overfor sine medmennesker.

Journalisten synes tydelig at det er vanskelig å se det særegent muslimske i dette og spør ut fra sitt (eller avisens) kristne ståsted:

J: Ut fra det du sier kunne man nesten like gjerne satt merkelappen «kristen» på deg?

R: Ja, og der ser du at vi egentlig ikke er så forskjellige. Alle religioner har et budskap om nestekjærlighet, toleranse og tilgivelse, slik at alle mennesker i verden kan leve i harmoni med hverandre.

Samtalen dreier så inn på profeten Jesus. Her viser det seg også at det er plass til andre religioner ved islams side:

J: Hvem identifiserer du deg mest med: En humanetiker som avviser Gud og som respekterer andre livssyn, eller en kristen som tror på Gud, men som påstår at andre religioner er villedende?

R: Svaret gir seg litt sjøl. Jeg vil identifisere meg mest med humanetiker. Det er viktig for meg å være åpen for andre religioner og respektere dem. At jeg tror på en Gud, vil jeg derimot ha felles med den kristne. Men mitt syn på religion er ikke så snevert at jeg tror det bare er min religion som er den beste. Jeg tror alle religioner har sin plass i denne verden.

J: Jesus, hvem er han?

R: En profet på lik linje med andre profeter. Synet på hvor vidt Jesus var Guds sønn skiller oss muslimer litt fra kristne. Både Jesus og Muhammed var profeter; forskjellen er at Muhammed var den siste profet.

J: Hva tenker du når kristne sier at Jesus er verdens frelser?

R: Det har jeg ikke tenkt så mye på. Men kristne tror det, og det skal de få lov til.

La oss se litt på hvordan dette intervjuet på en indirekte måte kan hjelpe oss til å diskutere det kristne gudsbilde i lys av de fire typene «religionsrelasjon» jeg presenterte ovenfor.

4. Pluralisme og Rafiqs Gud

Hvordan forholder Rafiqs gudsbilde seg til det kristne gudsbilde? En *pluralistisk* eller *harmoniserende* tilnærming ville argumentert omtrent som følger på bakgrunn av intervjuet med Rafiq:

Rafiq tror på én Gud, det gjør også kristne. Derfor burde også kristne dele hennes forståelse av Gud på dette punkt: «Den Gud jeg tror på, er den Gud alle religiøse mennesker tror på.» Når hun snakker om den allmektige og høyeste kraft, er det da ikke den kristne Gud hun snakker om slik Paulus sier i Rom 1,20: «For hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddommelighet, har menneskene helt fra skapelsen av kunnet erkjenne av hans gjerninger». Tar man denne erkjennelsen til etterretning, og tror på denne Gud, kan det vel ikke være noen forskjell mellom den ene eller andre på tvers av religionsgrenser? Utgangspunktet er altså likt. Forskjellen i navn på Gud eller Allah ser egentlig bare ut til å bestå i en språkforskjell. På samme måte som at Rafiq innrømmer at man har ulik religiøs praksis. Denne praksisen skal imidlertid ikke forstås som grunnleggende fordi mye av den kristne og muslimske etikken er lik (nestekjærlighet, toleranse, tilgivelse). Man spør seg derfor: Er det egentlig noen forskjell på Rafiqs Gud og den kristne Gud når det kommer til stykket?

En slik posisjon finnes for eksempel hos den kristne teologen og religionsviteren Wilfred Cantwell Smith (1916–2000).

8

Smith mener at det som det «religiøse universet» dreier seg om er «personal faith». Med det mener han ikke om man er personlig kristen, slik vi ofte bruker det i Norge, men at man har en tro på noe som overskrider (transcenderer) livet, og man ved denne kommer i kontakt med det mest naturlige og menneskelige ved det å være en person: å ha sitt liv og oppmerksomhet rettet mot Den/Det transcendent og mot sin neste. Sett fra Guds ståsted, som Smith mener å ha tilgang til gjennom Jesus liv, er det denne tro som frelser. Det gjør den både som en frigjørende kraft i dette livet, ved at mennesker får oppleve mening, kjærlighet, mot, livskraft, men forhåpentligvis frelser den også i kosmisk forstand.

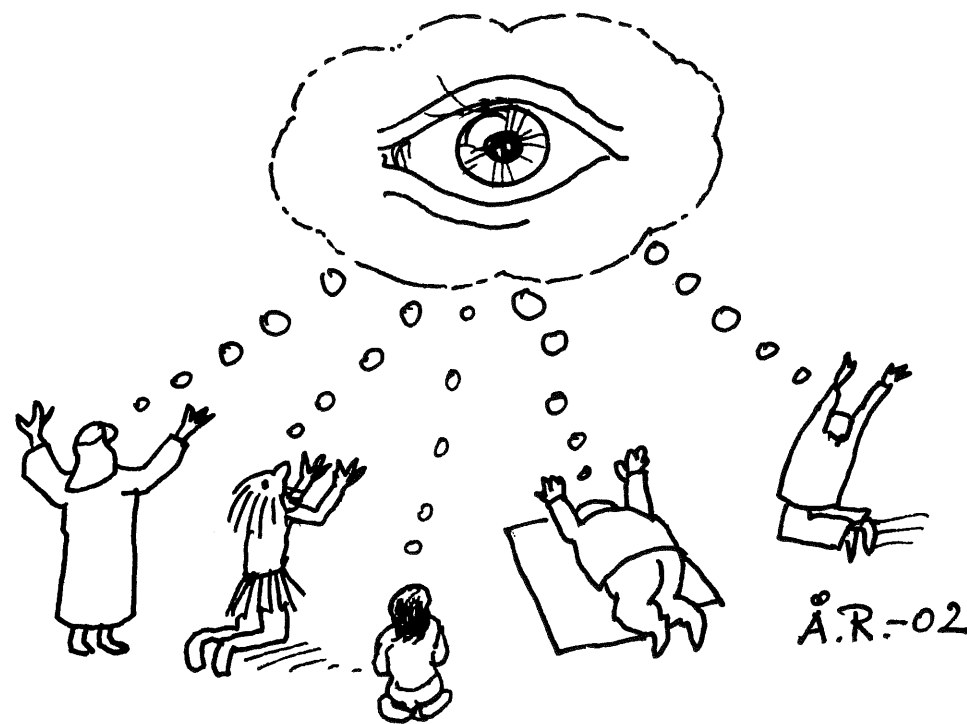
Det finnes mange utgaver av en pluralistisk eller harmoniserende tilnærming til gudsspørsmålet i religionsdialogen. Et fellesstrekk er imidlertid at forskjellene ikke tilkommer en avgjørende betydning for bestemmelsen av relasjonene mellom de ulike aktørene.

5. Eksklusivisme og Rafiqs Gud

En helt annen tilnærming til intervjuet ville man finne fra en eksklusivistisk eller distanserende posisjon. Her ville man for eksempel kunne si at:

Enten bekjenner man sammen Jesus Kristus og ham korsfestet (jf. 1 Kor 1), eller så har vi med ulike ånder og derfor også ulike guder å gjøre. Det avgjørende er ikke om man har noe til felles, det er mange og mangt vi har mye til felles med som vi slett ikke ønsker å bli identifisert med. Det avgjørende er hva som er felles, og hva som ikke er felles. Der som man har bare en generell og vag tro på Gud, men motsetter seg en tro på Jesus som frelser, kan det ikke være snakk om religioner eller «tro-er» (jf. Smith) som kan stilles på lik linje. De fremstår derimot som konkurrerende alternativer.

Denne posisjonen har i ulike tapninger preget tilnærmingen til andre religioner innen mye av misjonsbevegelsen i det 19. og



20. århundre. Særlig en teolog som Hendrik Kraemer (1888–1965) har vært svært tydelig på dette, ikke minst inspirert av den dialektiske teologis far: Karl Barth. Kraemer mente at menneskelig religiøsitet i bunn og grunn var avgudsdyrkelse, og at det var troen som ved forkynnelsen av evangeliet om Jesus Kristus ble gitt til mennesker, som kunne frelse. Religion og religiøsitet blir dermed ensbetydende med å være kommet på avveier fra det som er «helt annerledes», av en annen kategori, nemlig: evangeliet om, og troen på Jesus Kristus. Kristendommen er derfor «absolutt».

Forholdet mellom den kristne Gud og de fremmede guder bryter derfor sammen. Forskjellene blir dermed helt avgjørende for å bedømme forholdet mellom den kristne og andre religioners gudsbilde.

6. Overordnet inklusivisme og Rafiqs Gud

Det spørsmålet en del stiller seg i møte med

både eksklusivisme og pluralisme, er om disse ikke blir for ekstreme og ensidige, både i møte med religionene og i møte med det kristne gudsbildet. En *inkludativistisk* eller *overordnet* tilnærming ville kunne argumentere slik etter å ha overhørt intervjuet med Rafiq:

Kristne og muslimer har utvilsomt mye til felles. Både troen og livet har en retning som viser verden at Gud finnes og hvem han er. Både troen på Gud, og den moralske samvittighet og ønske om å være andre mennesker til hjelp, ligger nedlagt i ethvert menneske (jf. Rom 1 og 2). Dette gir en felles plattform for å arbeide for både fred, menneskelighet, rettferdighet og en verden som også har plass for religionsutøvelse. Våre veier skilles likevel fordi islam ser seg selv som den siste, høyeste og altomfattende religion uten egentlig å ha innlemmet Jesus slik han er blitt bevitnet og forstått i den kristne tradisjon og de kristne skrifter. På den måten vil islam og kristendommen

9

komme i et spenningsforhold i forståelsen av Jesus, og derfor også om forståelsen av menneskets frelse fordi «hva Jesus gjorde» ikke kan løses fra «hva Jesus gjorde for oss mennesker». Hva denne spenningen vil medføre bakenfor tid og rom gjenstår å se, men en kristen teologi kan ikke akseptere å bli integrert inn en religion som i islams tilfelle fornekte Jesu død og soning for alle menneskers synder.

I denne posisjonen, som i ulike former deles av svært mange, ikke minst den katolske kirke, ser vi at man både går langt i retning av å anerkjenne gudstro og moralsk liv i andre (alle!) religioner, samtidig som man går langt i å fremheve spenningen mellom det kristne gudsbildet og det islamske. I dette ligger det derfor både et pluralistisk og eksklusivistisk element i inklusivismen. Vi kunne si at likhetene i gudsbilde og etikk er slående, men også underordnet avgjørende forskjeller i gudsbilde. Kanskje kunne vi også si, dersom vi bruker bilde-metaforikken fullt ut: De kristne og islamske gudsbildene er ikke ganske enkelt likeverdige uttrykk for den ene og samme virkelighet (mot pluralistene). Men disse bildene skal heller ikke forstås dit hen at bare det ene er et bilde av Gud mens det andre ikke kan regnes som et «bilde» i det hele tatt (mot eksklusivistene).

7. Underordnet inklusivisme og Rafiqs gud

En hver som innrømmer noe godt, sant eller verdifullt i en annen religions gudsbilde, vil måtte spørre seg: Er den andres gudsbilde sannere, vakrere og bedre enn mitt eget? En mer dempet måte å stille dette spørsmålet på er: Kan jeg som kristen (billedmaler!) lære noe av for eksempel muslimer og deres forståelse av Gud? Jeg har tidligere kalt disse for 'underordnet inklusivisme' eller 'eksotisme'.

Slike tilnærminger vil altså spenne fra det å oppgi sin egen tro til fordel for en annen tro (rett og slett: å bli muslim), til det

å se muligheter for å lære eller å bli korrigert gjennom møtet med den andre religionen. Mens den første muligheten går i retning av å fornekte eller oppgi sin tro, vil den andre muligheten i tillegg til en ydmyk holdning, kunne romme en mulighet for vekst, utvikling og endring. For de som kjenner til hvordan forståelsesprosesser ofte utvikler seg, er en slik prosess å forvente der troende fra ulike tradisjoner møtes.

En av de figurantene jeg arbeidet med i doktoravhandlingen min (Mæland 2002), den anglikanske biskopen Kenneth Cragg (1913–), på mange måter en 'overordnet inklusivist', skriver følgende i et brev til meg (29. mai 2002):

«Det å ha vært oppmerksom på hva muslimer sa om Inkarnasjonen og Korset, skapte hos meg, som kristen, en skarpere bevissthet om hva troen på disse egentlig innebar. Jeg tror jeg forstod hva jeg for eksempel alltid hadde ment med 'Kristus døde for våre synder', når jeg sa dette i det jeg oppriktig forsøkte å forstå hvorfor Islam så dette som uberettiget eller upassende for Gud. Åpen lytting viste seg å være berikende fordi det krevde en redefinering (ikke oppgivelse av) det som alltid hadde vært holdt [for å være sant]. Den muslimske oppfatningen, ved nærmere ettertanke, hadde potensial til å tydeliggjøre – og forhåpentligvis renske [den kristne troen].»

I denne formen, hvor troen beholdes og ikke oppgis, betyr det at man både kan lære og opplyses i møte med muslimer. Møtet med islam beriker ens eget kristne gudsbilde. Mange har for eksempel blitt mer bevisst på troen på Gud som hellig og allmektig i møte med islam. Det betyr ikke at islam som sådan blir en sannere eller mer attraktiv religion enn den kristne, men at deler av det kristne gudsbildet vekkes til live, styrkes, opplyses, forklares, etc, ved møtet med et annet gudsbilde som har mye til felles, men der mye også er forskjellig.

8. Vurdering av de ulike tilnærmingene opp i mot en trinitarisk teologi

Det første som er å si når disse ulike posisjonene skal vurderes mot hverandre er at *alle har et utgangspunkt*. Det betyr at det ikke finnes noe nøytralt sted å vurdere religionsmangfoldet. Religionsvitenskapen har sitt ståsted, kristen teologi et annet og muslimer har sine utkikkstårn. Interessant nok kan man argumentere for at Rafiqs ståsted kanskje er sterkere bestemt av en humanistisk posisjon (toleranse, menneskelighet, etc) enn av islam.

Det neste er at *et kristent gudsbilde ikke er uttømt med troen på Jesus Kristus og hans frelsesverk og hva det innebærer for alle mennesker*. Det finnes også en allmenn, generell, kanskje vi kunne si: pluralistisk, side ved kristen teologi som har troen på Gud som skaper og opprettholder som sitt utgangspunkt. Innenfor denne delen av kristen teologi kan både muslimsk arkitektur og muslimske kvinners omsorg for sine barn anerkjennes som godt og sant. En flott moské vitner om mennesker som har brukt både intellektuelle, kreative og religiøse evner som de naturligvis har fra Gud. Slik sett vitner en moské om den kristne Gud.

Det betyr likevel ikke at alt som sies, bes, forkynnes og bekjennes i en moské peker mot Kristus. Fordi den kristne forståelsen av Jesus på det som kristne vil oppfatte som helt avgjørende punkter ikke innfris i islam, må man konstatere at gudsbildene har ulik karakter. I det generelle er det mye felles, i det spesielle er det mye ulik koloritt. Når for eksempel Afshan Rafiq sier at Jesus er «en profet på lik linje med andre profeter», så blir forskjellene klare.

Det finnes likevel mye i islam som fra et kristent ståsted kan åpne mennesker opp for det Kristus forkynner, eller bevege muslimer til å stille spørsmål som forblir ubesvart i islam. Den kristne tro på Den hellige ånd forutsetter at det rundt omkring i verden skjer ting som setter mennesker på sporet av

den inkarnerte, korsfestede og oppstandne. Slike bevegelser (i det kristne gudsbilde!) gjør at et kristent gudsbilde aldri kan eller skal tegnes med farger og streker som gjør at det islamske og muslimske gudsbilde fremstår som «helt annerledes» eller som «Gud i mot». Men det skal heller ikke tegnes slik at man ikke i sannhet ser Guds ansikt i Kristi lidelser. Lignende gudsbilder er nemlig ikke identiske bilder. Og det kristne gudsbilde skal ikke være noe mindre enn et syn av Gud gjennom Kristus.

Litteratur til videre lesning

- Cracknell, Kenneth (2001), *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, Oxford: Oneworld.
- Cragg, Kenneth (1964), *The Call of the Minaret*. New York: Oxford University Press/Galaxy.
- _____ (1986), *The Christ and the Faiths*, Philadelphia, Pennsylvania.
- _____ (1999), *Common Prayer. A Muslim-Christian Spiritual Anthology*.
- Kraemer, Hendrik (1940), *Kristendomens budskap i en icke-kristen värld* (orig. *Christian Message in a Non-Christian World*), Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Mæland, Bård (2002), *Rewarding Encounters: Islam and the Comparative Theologies of Wilfred Cantwell Smith and Kenneth Cragg*, London: Melisende.
- Smith, Wilfred Cantwell (1963/1991), *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press.
- _____ (1981), *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Hampshire/London: Macmillan.

Bård Mæland, Dr. theol major, forsker/stabsprest hos Feltprosten, adresse: bamaeland@start.no

Jan-Olav Henriksen:

Gudstro og erfaringen av det onde i Auschwitz¹

Det hender ikke sjelden at vi kan lese avisreportasjer om norske skoleungdommer som har vært på tur til Polen, og besøkt konsentrasjonsleiren i Auschwitz. Selv om de har blitt forberedt godt på forhånd, er det vanlig at de i etterkant gir inntrykk av at dette er noe de ikke hadde sett rekkevidde og omfang av før de kom dit. Men jeg har ennå til gode å lese om hva et slikt besøk har gjort med deres forestillinger om Gud.

Det burde imidlertid ikke være så vanskelig å forestille seg at et besøk som dette – eller arbeid med denne type historiske erfaringer også kan være relevant i sammenheng med religionsundervisning. Å gå inn i noen av de erfaringene som stoffet om virksomheten i disse leirene åpner for, kan brukes til å utfordre og forstyrre ungdommers bilde av hvem den Gud er som kristne (og jøder) tror på. Poenget med det er ikke å «bruke» Auschwitz som et fiffig pedagogisk virkemiddel for å snakke om noe helt annet. Det kan heller være en anledning til å reflektere over forholdet mellom tro og erfaring, og hjelpe elever å se hva slags betydning tro kan ha i møtet med ufattelig lidelse – og hva troen ikke kan gjøre. Det er mulig å tenke seg dette som en anledning til for eksempel å arbeide med følgende spørsmål:

- Hvordan kan Gud som er kjærlighet tillate dette? Finnes det i kristen tradisjon noen måte å nærme seg dette på?
- Hva betyr gudstroen for dem som går veien inn i gasskammeret? – og for dem som driver dem inn dit? (siste del av dette spørsmålet kan også være en anledning til å gå inn på nazismens antihumanistiske og antireligiøse sider)

- Hvordan utfordrer dette troen vår på Gud, og hvordan kan vi snakke om Gud i møte med slike erfaringer? Og for dem som ikke er troende – hvordan utfordrer dette troen på menneskets godhet og vilje til å strebe etter det gode?
- Hva skal vi tenke om ondskap i forhold til gudstro?

Noen beholdt troen i Auschwitz, andre mistet den. For dem som beholdt den, var kanskje vissheten om at Gud ikke hadde forlatt dem, men var sammen med dem i lidelsen, det avgjørende. For dem som mistet den, er det ikke lett å si hva som var avgjørende. Men på en eller annen måte er det rimelig å regne med at deres gudstro ikke lenger holdt stand mot den type erfaringer som de gjennomgikk. For det er ikke alltid slik at erfaring og gudstro kan holdes sammen av de ressursene som fornuften alene tilbyr oss for å tenke om Gud.

Skal vi tenke om Gud med utgangspunkt i det som skjedde i Auschwitz, er det for kristen teologi nødvendig å snakke om den Gud som gir seg til kjenne i Jesus Kristus – da er det verken mulig eller tilstrekkelig å holde seg til den Gud som fornuften gjennom sine overveielser kan reflektere seg frem til. Av den grunn markere Auschwitz også en grense for det vi kaller *naturlig teologi*.

Moderne teologi har derfor oppfattet det som skjedde i Auschwitz som en anledning til å prøve og omprøve måten den snakker om Gud på. Antakelsen om Guds angivelige allmakt i møte med det forferdelige som skjedde i Auschwitz kan bli en god anledning til å diskutere hvordan tro henger sam-

men med livserfaring, og til å komme mer grundig inn på hvordan religion og livssyn kan ha betydning for menneskers møte med lidelse og død.²

Mange teologer i slutten av det forrige århundre har gjort erfaringen av hvor vanskelig det er å opprettholde som uproblematisk de bilder og forestillinger vi har om Gud som kjærlighet, som allmektig og som en som bryr seg om og hjelper sine skapninger, når en får høre om hvordan barn ble skilt fra foreldre og sendt til gasskamrene. Det er ikke lett å si at Gud gir tilværelsen mening og sammenheng, når den mening og sammenheng som disse leirene uttrykte, er noe som strider mot alt det vi ellers holder for å være godt, meningsfullt og etterstrebellesverdigg i menneskelivet. Derfor er det også med rette grunn til å ta inn over seg denne erfaringen i teologien, og spørre hva vi kan si om Gud, når dette er ting som kan skje i en kultur som har vært regnet som kristen i nesten 2000 år.

Det finnes en lang tradisjon i teologisk tenkning for det vi kaller naturlig teologi. Innholdet i denne teologien er knyttet til hva vi kan vite og erkjenne om Gud ut fra vår fornuft og våre naturlige fornemmelser. Der som du går en tur i fjellet, og opplever Guds nærvær der, er det den type naturlig gudsopplevelse som er grunnlaget for de refleksjonene vi gjør i naturlig teologi. En annen form for naturlig teologi er den vi finner i de såkalte gudsbevisene, der mennesker ved hjelp av sin fornuft og sine naturlige erkjennelsesevner vil vise at det finnes gode grunner for å anta både at det finnes en gud, og hvordan denne guden eventuelt er. Guds storhet, godhet, fornuftige verdensstyre, allmakt og allestedsnærvær er viktige elementer i det som tradisjonelt har vært kalt naturlig teologi – og som også Bibelen regner med som en del av grunnlaget for hva og hvordan vi kan tenke om Gud.

Hvis du er i Auschwitz, er denne form for naturlig teologi noe som raskt forstummer. Derfor er det også mange som har ment at all

vår tale om Gud må forstumme i møte med dette. Her finnes ingen mulighet for å snakke om og reflektere over Gud på en måte som støtter opp under eller bekrefter resultatene og refleksjonene i en naturlig teologi. Derfor må den naturlige teologi her stoppe opp og forbli taus, dersom den ikke skal ende opp i sin motsetning og slå over i en form for «ateologi» som trekker ateismens konklusjon.

Betyr det at vi ikke kan snakke om Gud og om hvem Gud er i møte med lidelse og ondskap? Hadde det vært tilfelle, ville det vært slik mange har hevdet, nemlig at verdens ondskap er en tilstrekkelig innvending mot å anta at Gud er til. Det er ingen grunn til å legge skjul på at ondskap og grusomhet stiller talen om Gud på prøve – men de forestillingene som da utfordres, er nettopp våre egne forestillinger om hvordan Gud skal være. Og det er faktisk ikke uten videre grunn til å opprettholde dem som utgangspunkt for hva vi sier om Gud.

Det første – og for så vidt elementære – som kan trekkes ut av dette, er at bestemte erfaringer gir anledning til revisjon av våre forestillinger. Vi må revidere nettopp våre forestillinger om hvem Gud er – og det kan godt være noe annet enn å revidere vår oppfatning av om Gud finnes eller ikke. I skolen er det viktig å lære elever å skjelne mellom hvem Gud er, og hvordan vi oppfatter ham – selv om de to selvsagt ikke kan skilles helt ad.

Paulus visste hvordan den Gud han forkynte sto i motsetning til de resultater som den naturlige teologi reflekterte seg frem til. Han sier i et av sine brev at innholdet i forkynnelsen hans er dårskap for grekere og anstøtelig for jøder (1. Kor 1,23). Men da snakker han ikke om den Gud som den naturlige teologi kan komme frem til gjennom sine bestrebelser. Han snakker om en Gud som lider og dør på korset, og som dermed ikke bare solidariserer seg med menneskets lidelse og død, men gjør den til sin egen. På korset henger ikke den Gud vi kan beregne oss frem til, men den Gud som

endrer radikalt på våre forestillinger om hvem en gud er og hva en gud skal gjøre.

Den naturlige teologi blir derfor korrigeret av en «unaturlig» teologi – det vi si, en teologi der vi ikke snakker om en gud slik vi umiddelbart finner det naturlig å forstille oss ham, eller slik at det er i overensstemmelse med våre ønsker og idealer. Den «unaturlige» teologi er korsets teologi – det er en *åpenbaringsteologi* som tar sitt utgangspunkt at Gud har kommet til verden som et menneske, og *delt menneskers livsvilkår, også når det gjelder lidelse, tortur og død*. En slik Gud er en Gud som utfordrer våre forestillinger, samtidig som det er en gud som er helt nær oss – og nær dem som lider. Dette er også et poeng som er utviklet i klassisk kristologi, hvor det ble lagt vekt på hvordan Gud helt og fullt måtte være som oss og dele menneskenes livsvilkår for å kunne frelse oss.

Å drive teologi etter Auschwitz, er ved å innse at den eneste måte Gud kan komme til orde på i det som skjedde der, er ved å peke på at Gud er der – hos ofrene i deres lidelser. Her er det mulig å se at noe av Gud selv går til grunne ved at de han har skapt i sitt bilde blir drept. Her er ikke Gud en som råder suverent etter sin vilje og styrer og iscenesetter det hele. Derfor er svaret på spørsmålet «Hvor var Gud i Auschwitz?» knyttet til at vi kan peke på menneskene som med bøyde hoder gikk inn i gasskammeret: Der er Gud, der går noe av Gud til grunne i menneskets destruksjon, sammen med dem han elsker, der blir mulighetene for det gode som Gud har skapt destruert av mennesker som er bestemt av det onde – av krefter, makter og systemer som overgår dem de selv på egen hånd kan utvikle og virkeliggjøre. Det eneste svar ligger dermed i det negative: Gud var der – på ofrenes og de krenkedes side, sammen med dem.

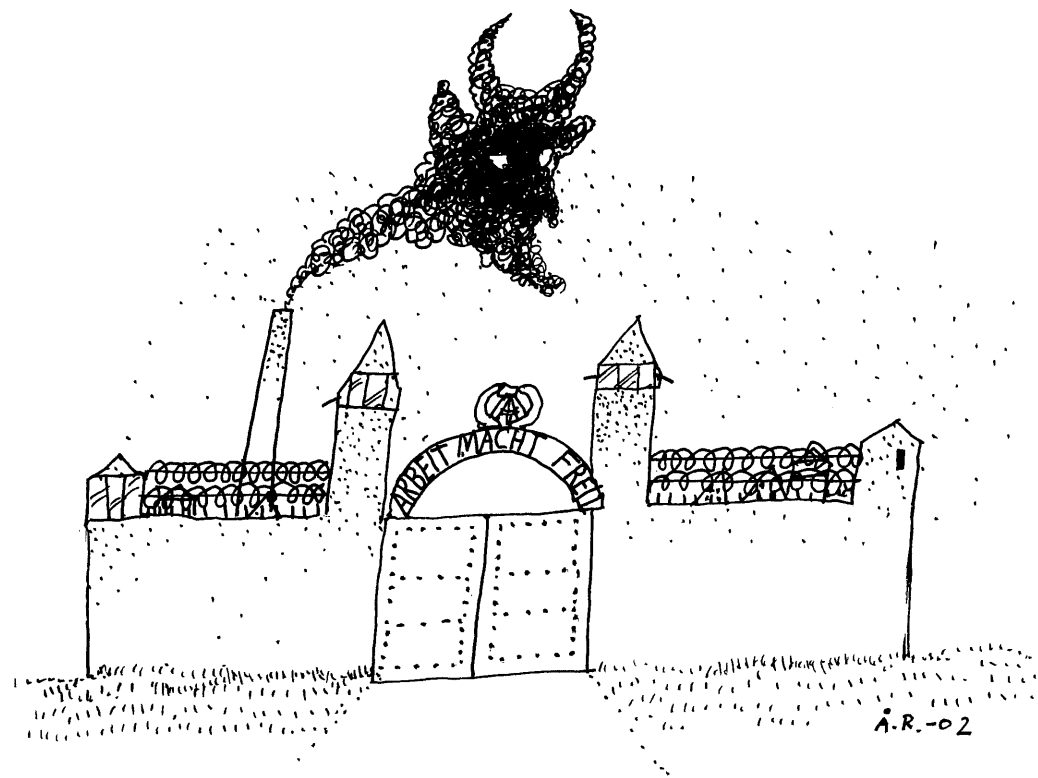
At Gud var der, gir ikke det som skjer noen mening. Snarere er fraværet av godhet og mening med på å understreke hva som skjer der Gud selv blir eliminert som makt i

tilværelsen. Der forsvinner tilværelsens mening og gode sammenheng. Når Gud er ved og hos det menneske som dør, knytter han mennesket sammen med seg selv. Ved å solidariserer seg med ofrene for det onde, settes dermed også positivt (som identifikasjon, solidaritet og kjærlighet) en relasjon som motsier ondskapens relasjon til Gud. Guds kjærlighet holder stand bare ved at han selv er villig til å lide. Ved selv å lide og identifiserer seg med ofrene, forhindrer han at ondskapen vinner over ham, tar makten over ham, og tvinger hans godhet og kjærlighet til passivitet eller fravær. Når Gud går sammen med ofrene i kjærlighet til dem, kan Gud som selvoppgivende kjærlighet inkludere den som lider i denne kjærligheten, men uten å gjøre noe for å forsone eller oppheve ondskapen i en høyere orden der han gir mening til *alt* som skjer.

Hvordan kan vi tenke slik om Gud? Det henger selsagt sammen med at Gud en gang i historien har identifisert seg helt og fullt med et menneske som lider. Der den naturlige teologien vil fremheve Guds allmakt, vil den unaturlige teologien, den vi ikke kan slutte oss frem til ved hjelp av egen fornuft, legge vekt på at Gud først blir en kjærlighetens Gud i *avmakt*, og ved også selv å utsette seg for alt det som skjer i verden av ondskap og nød. Denne måten å forstå Gud på gjør Gud til en medlider i kjærlighet.

Samtidig fester dette forståelsen av Gud i noe annet enn filosofiske spekulasjoner: hvem vi forstår Gud som, er knyttet til hvordan Gud kommer oss i møte i Jesus' historie, han som døde på korset fordi han hevdet at han representerte Gud, og forkynte at Guds godhet og kjærlighet er noe alle mennesker kan ta del i.

Dette betyr at dersom vi bare hadde kjent Gud gjennom måten vi kan utvikle tanker og opplevelser på med basis i våre egne erfaringer, ville vi ikke hatt noe å stille opp mot innvendingen om at det onde motsier Gud, og gjør det umulig å kunne tro på ham. Nå



stiller det seg annerledes: fordi det finnes et punkt i historien der vi kan se at Gud har gjort seg til ett med dem som lider urett, kan vi også hevde at tanken om Gud og tanken om det onde ikke står i den form for absolutt motsetning som det her er tale om. Det betyr ikke at troen på Gud gjør det onde lettere å akseptere. Men det betyr at troen på Gud ser at Gud har stått i et forhold til lidelsen der han ikke er dens årsak, men den som utsettes for den. Gud er ikke kaldt og kjølig på utsiden av lidende menneskers skjebne, men er tvert imot lidenskapelig (sic!) involvert i menneskets skjebne – uansett hvilke konsekvenser det får for ham selv.

Når Gud dør på et kors, som følge av et justismord, åpner det for et alternativt perspektiv på forholdet mellom Gud og verden: Gud er ikke en distansert styrer av verden, som sikrer at alt går slik som han vil ned i

minste detalj. En slik måte å forstå Gud på, ville ikke gjøre oss mennesker til mer enn marionetter. Men Gud går inn i verden, og forholder seg til at den ikke er slik han ønsker den.

Jesus forkynte en annen Gud enn den som den naturlige teologi kan utvikle. Han talte om at det fantes et Guds rike, der det gjelder andre standarder enn dem som mennesker setter. Guds rike er et sted med fest, glede, tillit, gjensidig anerkjennelse, sjenerøsitet, tilgivelse og respekt for andre. Der slike ting preger fellesskapet mellom mennesker, kan det som skjedde i Auschwitz ikke lenger skje. Derfor er det at Gud går inn i historien og blir drept, med på å uttrykke den mest radikale motsetning mellom Guds rike – stedet der Gud er herre – og hva vi mennesker gjør verden til, når vi gjør oss til herre over den, og over andre mennesker.

I Auschwitz blir alt det gode Gud står for uttryddet, respekten for andre mennesker som skapt i Guds bilde eksisterer ikke, og alt skjer med tanke på å virkeliggjøre bestemte menneskers mål, og ikke hvilke mål Gud har for hele menneskeheten. Auschwitz er derfor et grotesk og forferdelig uttrykk for hva som skjer det alt det som Gud vil at menneskene skal ha del i, blir systematisk borte, fornekta, ignorert. Tausheten om Gud utenfor porten til Auschwitz er derfor en taushet knyttet til at her er det ingen positiv erfaring som troen på Gud kan knytte an til – her er Gud nærværende bare i sitt fravær.

Dette kan gi anledning til også å tenke over og arbeide med den følgende forestillingen: I likhet med andre elementer i menneskelivet er heller ikke det gode noe selvsagt – det er noe som først kan komme til uttrykk der vi gir rom for Gud som skaper. Det var nettopp det som ikke skjedde i Auschwitz. Og det er nettopp derfor Gud ikke nøyer seg med å skape – han vil også redde menneskene ut av sine forestillinger om at det gode livet henger sammen med rettigheter og privilegier som noen kan ha på bekostning av andre, og at noen kan ha makt over andres liv. Når Gud åpenbarer seg i verden gjennom Jesus, er det nettopp for å gjøre kjent dette – og vise at det finnes en vei ut av det onde. Men dette er truende, utfordrende, ikke akkurat selvsagt.

Å tro på Gud er å regne med, å håpe på, at det gode likevel en dag vil vinne. Selv om Gud mange ganger viser seg i vår erfaring først og fremst i sitt nærværende fravær, er dette fraværet noe vi kan tyde som et fravær av Gud, så lenge vi tillater oss å regne med at ting kan endre seg, at noen vil gjøre opprør, at rettferdigheten vil finne nye veier. Å tro på Gud i møte med ondskaper er derfor først og fremst knyttet til å ha håp for fremtiden,

og ikke la nåtiden bestemme alle perspektiver og stjele all kraft. De som overlevde i konsentrasjonsleirene var dem som klarte å beholde håpet, som regnet med en fremtid. Fremtiden er Guds tid. Selv om fremtiden er fraværende nå, er den likevel nærværende som det stedet der det gode vi håper på har sin opprinnelse og mulighet. Gudstro skal holde håpet om muligheten for dette gode åpen.

Noter

- ¹ Det følgende bygger på deler av og utvikler stoff som finnes i et kapittel i boken *Gud: fortrolig og fremmed. Etertanker*, Gyldendal Akademisk 2001. Den som vil ha mer stoff til tema, henvises derfor dit.
- ² For ordens skyld bør det sies at dette ikke er første gang erfaringer har rystet foreliggende teologiske forestillinger om Gud. Noe tilsvarende skjedde i forbindelse med tanken om Gud som opphavsmann til tilværelsens fulle orden og sammenheng etter jordskjelvet i Lisboa på midten av 1700-tallet. Men til forskjell fra i Auschwitz, var det her ikke mulig å tenke det som skjedde som om det hadde opphav i menneskets ondskap. Sannsynligvis er nettopp det at overlatt menneskelig ondskap er så påtrengende i forbindelse med konsentrasjonsleirene, også med på å gjøre erfaringen av det onde enda sterkere – og ikke fullt så fremmed eller på «utsiden» at det menneskelige som en eksternt forårsaket hendelse som et jordskjelv er.

Jan-Olav Henriksen, professor i systematisk teologi, Menighetsfakultet.
Adresse: Jan.O.Henriksen@mf.no

Hanne Løland:

Er Gud en av gutta?

Om Gud og kjønn – trekk av gudsbildet i feministisk teologi

«Kjære Gud. Er gutter bedre enn jenter? Jeg vet at du er gutt, men prøv å være rettferdig,» slik spør Sylvia i en bønn hentet fra samlingen *Barn skriver til Gud*. Den kristne tradisjon er full av fremstillinger av Gud som far, herre, konge, ja, som mann: «Fader vår, du som er i himmelen...» «I Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn.» «Jeg vet at du er gutt...» sier Sylvia. Er den kristne gud «en av gutta»?

Hva er problemet?

I denne artikkelen vil jeg løfte frem noen problemstillinger vedrørende tematikken Gud og kjønn – eller mer presist, spørsmål knyttet til Guds «kjønn». Hva er så problemet? De fleste av oss ville vel svart Sylvia med å si noe sånn som: «Gud er ikke gutt eller jente, mann eller kvinne. Gud er Gud og ikke et menneske og synes selvsagt ikke at gutter er bedre enn jenter.»

«For jeg er Gud og ikke en mann.» (Hosea 11:9¹) Det er en allmenn teologisk sannhet og antagelig også en vanlig oppfatning blant folk flest, at Gud *ikke egentlig* er mann, selv om det heter «Fader vår» og ikke «Moder vår» i bønner. Er ikke vårt svar til Sylvia da godt nok, er det nødvendig å si noe mer? Sitatet: «Gud er ikke mann – han er ånd!» illustrerer problematikken. Selv om de fleste teologer i dag ville si at Gud ikke har kjønn og er hevet over våre kjønns kategorier, kjønner språket vårt gudsspråk og dermed også våre forestillinger om Gud. Når vi skal referere til Gud med personlig pronomen, velger de fleste av oss å bruke «han» uten å reflektere over at det kunne vært en mulighet

å si «hun». Hører vi noen tale om mennesker som Guds barn, vil de fleste tenke at det betyr at Gud er far, få i vår tradisjon ville trekke slutningen at Gud er mor. Det er antagelig ikke uten grunn at Sylvia tror Gud er en av gutta.

Tradisjonen og den feministiske kritikken

Den kristne tradisjon er sammensatt, men hovedlinjen er likevel at Gud nærmest konsekvent har blitt omtalt og tiltalt med såkalte maskuline metaforer, samtidig som en vil si at Gud ikke har kjønn.

Det er ikke uten videre enkelt eller uproblematisk å definere metaforene brukt om Gud som maskuline eller feminine. Når jeg likevel gjør det her, mener jeg med «maskuline metaforer», metaforer som gir assosiasjoner enten til mannen som kjønn (sex) eller det som tradisjonelt (roller, egenskaper) har blitt oppfattet som mannlig (gender). Tilsvarende er «feminine metaforer», metaforer som gir assosiasjoner til kvinner (sex), eller det som tradisjonelt har blitt oppfattet som kvinnelig (gender). I tillegg vil det være mange metaforer som er såkalt kjønnsnøytrale.

Det var først med den moderne kvinnebevegelsen og feministteologiens fremvekst, at Guds kjønn ble et tema. Feministteologien starter sin teologiske refleksjon med utgangspunkt i erfaringen, og det gjorde den også ved spørsmålet om Guds kjønn. Kvinner begynte å spørre om kvinners erfaringer ikke var bra nok til å representere guddommen, siden Gud tradisjonelt blir omtalt i maskuline metaforer. Det kom

også en kritikk fra sjelesorgens rom. Kvinner som hadde vonde erfaringer med sin egen far eller andre menn, opplevde det svært problematisk å forholde seg til Gud som «Faderen». Hvordan kunne de tro på en *god* Gud Fader, dersom all deres erfaring med fedre var negativ? Mary Daly formulerte på midten av 70-tallet, en uttalelse som seinere har blitt stående som en klassiske kritikk av det tradisjonelt patriarkalske gudsbildet: «Dersom Gud er mann, blir mannen gud». Kritikken går ut på at når språk som tradisjonelt har blitt knyttet til mannen, blir brukt om Gud, kan mannen identifisere seg med det som sies om Gud og se sitt religiøse verd ved å være i Guds bilde, mens kvinnen ikke kan det på samme måte. – Er ikke kvinnen også Guds avbildning?

Sylvia og feministteologene har gjort erfaringer som er ganske like. Sylvias spørsmål impliserer en mistanke om at gutter kanskje er bedre enn jenter, fordi Gud selv er en av gutta. Feministteologene har pekt på hvordan flere kvinner opplever sitt religiøse verd som mindreverdige i forhold til mannen, siden gudsspråket ekskluderer deres erfaringer. Begge erfaringene reiser etter mitt skjønn, alvorlige spørsmål ved hvordan en tradisjonelt har talt om den kristne Gud. Satt på spissen kan en si at gudsspråket ikke ser ut til å tale sant verken om Gud eller mennesker – Gud har blitt mann, og menn har blitt stående over kvinner på den «religiøse rangstigen».

Å tale om Gud er å tale i bilder – om språk og språkets grenser

Feministteologiens kritikk av de tradisjonelle maskuline gudsbildene har tydeliggjort for oss at gudsspråket er nettopp språk, formet av menneskers erfaringer og opplevelser. Videre har den vekket en ny bevissthet om at når det tales om Gud, tales det i bilder. Vår tale om Gud vil aldri fullt ut kunne fange hvordan eller hvem Gud er. Dette er en viktig grunnforståelse i alt vårt

arbeid med gudsspråket. «Vårt eneste alternativ, er å tale om Gud i haltende, inadekvate ord, eller å forbli stille,» skrev Augustin en gang. I den kristne tradisjon har en stort sett valgt å tale, men bevisstheten om at en har talt i bilder, har kanskje ikke alltid vært like sterkt fremme.

Bibelens og tradisjonens formuleringer og bilder av Gud er også farget av den konteksten de ble til i, av de menneskene som talte og skrev. Bibelen er skrevet av menn, i alle fall i hovedsak, og den er blitt til i en tradisjonell, patriarkalsk kontekst. Det er derfor ikke så underlig at det gudsspråket vi finner her er farget av dette. Videre oppover i kirkens historie har det også primært vært menn som har hatt muligheten og «retten» til å tale om Gud og dermed farge det språket som ble brukt. Dette gjelder helt frem til vår egen tid, hvor de fleste teologer og prester fremdeles er menn og det er disse som formulerer dagens gudsspråk. Feministteologiens kritikk er ikke bare hvordan selve gudsspråket er formulert, men også at store grupper mennesker og deres erfaringer er ekskludert når gudsspråket formuleres. Man har snakket om et «forkortet» gudsspråk. Kvinner har i liten grad hatt mulighet til å formulere gudsspråket.

Et annet problem ved gudsspråket er når ett av mange bilder på Gud, blir den ene måten en taler om Gud på. Sallie McFague går så langt at hun hevder at en absoluttering av en enkelt metafor for Gud kan føre til avgudsdyrkelse. Vi lager oss et gudebilde. Problemet ved å bare bruke ett bilde på Gud, som f.eks. «Gud Fader», er – slik jeg ser det – at vi nok engang «glemmer» at bildene og språket vi bruker for Gud er nettopp bilder og språk. I stedet oppfatter vi det ene bildet som en definerende beskrivelse av Guds «natur». Dersom Gud Fader blir den eneste måten å tale om den kristne Gud på, vil den ekskludere talen om Gud som mor. Dersom Gud Fader er en blant mange måter å tale om Gud på, blir det også rom for Gud Moder.

Grunnforståelsen av at alt gudsspråk er

menneskers språk om Gud, gjør at det er viktig å ha en kritisk holdning til det, og spørre om det språket vi bruker formidler et sant bilde av den kristne Gud. Dersom gudsspråket oppfattes ekskluderende, innsnevrende eller undertrykkende, kan det ikke være sann tale om Gud.

Så langt utfordringene – hva er så løsningsforsøkene?

Så langt har jeg pekt på den del av de problemene og utfordringene feministteologien har løftet frem, hva har så løsningsforsøkene vært?

På jakt i gamle kilder

Noe av det første man gjorde for å bøte på det ensidige maskuline gudsspråket, var å gå på leting både i bibelmaterialet og i kirkens historie, etter glemte og undertrykte tradisjoner. Spørsmålet var om det kristne gudsbildet var så gjennomført patriarkalsk som en kan få inntrykk av. Denne letingen etter gudsspråk i tidligere kilder har gitt resultater. Både i bibelbøkene og kirkens tradisjoner har man funnet bruk av femininet gudsspråk. Et eksempel fra kirkens tradisjon er Julian av Norwich, som på slutten av 1300-tallet skrev i en av sine tekster: «Like sant som Gud er vår far, er han vår mor. I vår far, Gud den allmektige, er det vi lever. I vår barmhjertige mor blir vi gjenskapt og gjenreist.»

Innenfor det fagfeltet jeg selv jobber, Det gamle testamentet (GT), har man også funnet flere tekster hvor Gud blir fremstilt som en omsorgsfull mor: «Som moren trøster sin sønn, vil jeg trøste dere, ja i Jerusalem skal dere få trøst» (Jes 66:1). I Jesaja 42:13–14 spiller to ulike erfaringsbakgrunner sammen: «Herren drar ut som en veldig helt, som en kriger vekker han sin stridslyst; han lar hæroppet runge og viser sin styrke for sine fiender. I lange tider har jeg vært rolig, har tidd og holdt meg tilbake. Nå skriker jeg som en fødende kvinne, jeg fnyser og snapper etter været». Dette eksemplet viser et viktig trekk ved GTs gudsspråk. Maskuline

og feminine bilder for Gud brukes side om side. Uten nærmere presiseringer er Gud kriger og fødende kvinne.

Vi finner flere eksempler på at ulike bilder og dels motstridende bilder, brukes side om side om Gud i GT. I Esekiel kapittel 16 fremstilles Gud, i en og samme liknelse, først som jordmor, så som far, forlovede, ektemann og fraskilt ektemann, til Jerusalem. Det har med andre ord ikke vært noe krav at bildene brukt for Gud måtte være innbyrdes konsekvente. Gud som jordmor ekskluderte ikke bildet av Gud som ektemann.

Etter mitt skjønn har letingen i bibelmaterialet og kirkens tradisjoner etter alternativt gudsspråk vært positivt. Vi har fått dokumentert at man i disse kildene faktisk finner feminint gudsspråk, noe som antagelig vil gi større frimodighet til en del mennesker til å bruke det også i dag. Disse funnene bekrefter også at en del av kvinners erfaringer har vært tatt i bruk i omtalen av Gud. Kvinner er ikke per definisjon holdt utenfor.

Gamle kilder kan gi nye perspektiver

Undersøkelser av hvordan gudsspråket i GT er formulert og fungerer, kan også gi impulser direkte til dagens debatt. Vi har allerede sett at Gud i GT, i en og samme tekst, kan fremstilles med flere metaforer som for oss ser ut til å være gjensidig ekskluderende (jordmor, far, ektemann osv). Videre at gudsspråket i GT kan bruke feminine og maskuline bilder ved siden av hverandre uten at det ser ut til å ha vært et problem. Dette viser antagelig at gudsspråket ikke ble oppfattet som definisjoner av hva eller hvem Gud var (Guds natur), og videre at bilder fra ulike erfaringsverdener måtte tas i bruk for å formidle hele spekteret av erfaringene en hadde av Gud. Dersom man i de bibelske tekster kan holde flere tanker i hodet på samme tid, og bruke bilder for Gud som etter våre kriterier ser ut til å være motstridende, er det et spørsmål om ikke vi skulle kunne gjøre det samme.

En gammeltestamentlig forsker ved navn Marc Brettler, har jobbet med hvordan Gud blir fremstilt i Jesaja 40–66. Et kjennetegn ved disse tekstene er at Gud fremstilles som den som er totalt annerledes fra alle andre og ikke kan sammenlignes med noen. Dette kaller vi tanken om Guds inkomparabilitet. «Hvem vil dere ligne meg med...?» (Jes 40:18) er et gjennomgangsspørsmål i disse tekstene. Samtidig er det i dette tekstkorpuset vi finner det største mangfoldet av bilder på Gud i GT. Brettler trekker den konklusjonen at Guds inkomparabilitet krever et mangfold av bilder. Dette utsagnet om gudsspråket i Jesaja, er et viktig anliggende også i dag. For å kunne opprettholde tanken om at Gud er Gud, og helt annerledes enn alt vi måtte sammenligne henne med, blir det med andre ord av avgjørende betydning at vi ikke begrenser oss til en håndfull (maskuline) bilder, men benytter oss av et mangfold av bilder. Dette samsvarer med anliggende til bla. Sallie McFague, som vi var innom tidligere.

Lage nytt språk

Feministeologene har ikke nøydt seg med å lete i gamle kilder, en har også reist spørsmålet om en ikke selv må formulere nytt gudsspråk. Det er i denne sammenhengen at «Guds kjønnsdebatten» har vært mest fremme her hjemme. I den norske konteksten har diskusjonen primært handlet om hvordan det liturgiske språket i kirkens gudstjenester skal være. «Gud vår mor og far, fra dypet roper vi til deg.» Slik lyder en av bønnene som ble formulert til bruk på gudstjenester 8.mars i 1993. Denne og flere andre liturgier, som inneholder såkalte feminine metaforer for Gud, ble seinere utgitt i et hefte av Kirkerådet i 1996. Målsetningen var å skape et inkluderende gudsspråk, det vil si, et språk som inkluderte både feminine og maskuline bilder for Gud. Videre formulerte en også en del bønner og liturgiske ledd som var såkalt kjønnsnøytrale. Et forslag gikk ut på at en av og til kunne bytte ut «I Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn» med

formuleringen «I den treenige Guds navn. I Skaperens, Befrierens og Livgiverens navn.»

Liturgiernes tiltale og omtale av Gud som mor var det som først og fremst utløste debatt i den norske kirke og spørsmålet lød: «Kan vi be til Gud vår mor?» De store ringvirkningene inn i samfunn og skole har denne debatten likevel ikke fått. Den vanlige søndags liturgien i kirken har heller ikke tatt opp i seg noen av de elementene som de såkalte 8. mars liturgiene hentet frem. Innvendingene mot liturgiene har både vært at de bruker terminologi som vi ikke finner i Bibelen og kirkens tradisjoner (noe som bare delvis stemmer), men også at talen om Gud Fader og Gud Moder vil overføre våre tradisjonelle kjønnsforestillinger på Gud og gi oss en streng Gud Fader og en omsorgsfull Gud Moder. Denne siste innvendingen skal vi la ligge i denne omgang, men spørsmålet om vi kan be til Gud vår mor, kan kanskje ikke bli stående uten noen kommentar?

Gud er *også* mor, og derfor kan vi etter mitt skjønn be til «Gud vår mor» innenfor den kristne tradisjon. Flere har innvendt at Gud i Bibelen nok omtales som mor, men aldri tiltales «mor», og at vi derfor ikke kan tiltale Gud «mor». Så langt jeg kan se er det i det bibelske materialet ikke noen prinsipiell forskjell på de ord og bilder som er brukt i tiltale til og omtale av Gud, og dermed er ikke dette et viktig argument. Når det er sagt, vil jeg også tilføye at jeg mener at vi *ikke* er begrenset til å bruke de bilder og det språk vi finner i Bibelen i vårt gudsspråk. Så lenge vårt gudsspråk taler sant om Gud, slik vi kjenner Gud fra Bibelen, tradisjonen og fra menneskers erfaringer av Gud i dag, kan gudsspråket *nyformuleres*, også vårt bønnespråk.

Når alt dette er sagt, hva kan vi så si til Sylvia?

Hva kan vi så si?

På bakgrunn av det vi nå har sett, vil jeg si at vi innenfor den kristne tradisjon både *kan* og *må* tale om Gud både som mann og kvinne,

far og mor. Det er vårt ansvar å tale sant både om Gud og mennesker, og ut fra den grunnforståelsen av at alt gudsspråk er menneskers liv og erfaringer, må hele mangfoldet av erfaringer være med.

Det er likevel også viktig at vi ikke begrenser vårt gudsspråk til mor-og far-terminologien, men tar i bruk det store mangfoldet av gudsmetaforer som vi kan finne i Bibelen og i den kristne tradisjon, samtidig som vi har muligheten til å skape nytt språk. Mangfoldet av bilder er antagelig den beste måten vi kan holde fast på tanken om at Gud er Gud og annerledes enn alt annet. For å kunne si at Gud er far og konge, men likevel ikke mann, jordmor og mor, men likevel ikke kvinne, *må* gudsspråket være mangfoldig.

Gudsspråket forteller ikke bare om menneskers erfaringer med Gud, men også om våre tanker om mennesker. Dersom vi konsekvent holder alle bilder og erfaringer fra kvinners liv og verden utenfor gudsspråket, sier vi at kvinners liv og erfaringer ikke er bra nok til å fortelle om Gud. Også for å understreke for Sylvia at gutter ikke er bedre enn jenter, må både feminine og maskuline bilder brukes om Gud. En av de utfordringene den kristne tradisjon står overfor i dag, er å formulere et gudsspråk som hjelper Sylvia til å se at den kristne Gud *ikke* er en av gutta.

Note

- ¹ I de norske bibeloversettelsene heter det «For jeg er Gud og ikke et menneske», men på hebraisk er ordet isj brukt, og det referer oftest til «mann».

Litteratur

- Brettler, Marc Z., «Incompatible Metaphors for YHWH in Isaiah 40–66» (JSOT, 78/1998, s.97–129)
- Daly, Mary, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973)
- Henriksen, Jan-Olav, *Gud – fortrolig og fremmed. Etertanker* (Oslo: Gyldendal Akademiske, 2001)
- Johnson, Elizabeth A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1997)
- Julian av Norwich, *Innhyllet i kjærlighet*, (Norge: St. Olav Forlag, 1986, oversatt av Jan Erik Rekdal)
- Kirkerådet, 8. mars. *Opplegg til 8. marsgudstjenester og andre gudstjenester med kvinneperspektiv* (Oslo: Kirkerådet, 1996)
- Marshall, Eric og Stuart Hample, *Barn skriver til Gud* (Oslo: Ansgar, 1992)
- McFague, Sallie, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language* (London: SCM Press, 1983)
- Widnes, Hanne Cecilie, «Når Gud er mann» (Bymisjonen 3/1999, s. 22–23)

Hanne Løland, stipendiat på Menighetsfakultetet i Det gamle testamente.
Adresse: hanne.loland@mf.no

Svein Rise:

Treenighetslæren – et grunnlag for praksis?

1. Treenighetslære og urbekjennelse

Hvilken betydning har treenighetslæren for den kristne tro? I denne artikkelen skal jeg trekke fram noen momenter, uten å gi noe fyldestgjørende svar på spørsmålet.

Et raskt blikk på de mest brukte lærebøkene i tros lære ved høyskoler og universiteter, viser at treenighetslæren – som læren om Gud – bare har underordnet betydning. En begynner gjerne med en beskrivelse av hvem Gud er, Guds vesen og egenskaper, en fortsetter med å forklare hva det innebærer at Gud er skaper og frelser, en sier kanskje også noe om Guds fravær og nærvær, for så – til slutt – å legge til at Gud er jo også tree-nig! Treenighetslæren innholdsbestemmer med andre ord ikke tros læren. Den blir bare et ytre *tillegg*, både til læren om Gud og til læren om troen. I det følgende skal jeg forsøke å vise at det er treenighetslæren som gjør den kristne tro kristen! Det er betegnende at denne lære er fraværende både i Islam og i Jødedommen.

Treenighetslæren er blitt stemplet som tom spekulasjon, fjern fra troens sentrum og uten betydning for kristent liv. Dette stemplet kan nok for en stor del skyldes de filosofiske begrepene som ble anvendt da trosbekjennelsen i den gamle kirke ble til. Men verken i oldkirken, på reformasjonstiden eller i ortodoksien (på 1600-tallet), var treenighetslæren vidløftig teoridannelse for teoriens skyld, på tross av at de filosofiske termene nok kunne virke både fremmedartede og avsporende. Når f.eks. teologene i oldkirken taler om tre personer i det ene guddommelige vesen, er det et forsøk på tankemessig å tilrettelegge at Gud endegyldig

er kommet til syne i mennesket Jesus Kristus. Det er en sannhet som uttrykkes på mange måter og i mange sammenhenger i Det nye testamente. Paulus formulerer saken slik i 2 Kor 5,19: «Det var Gud som i Kristus forsonet verden med seg selv, slik at han ikke tilregner dem deres misgjerninger ...». I Joh 1,18 uttrykkes samme sak om mulig enda klarere: «Ingen har noen gang sett Gud, men den enbårne, som er Gud, og som er i Faderens favn, han har vist oss hvem han er». La meg også nevne den flotte formuleringen i Hebr 1,3: «Han er en utstråling av Guds herlighet og bildet av hans vesen, og han bærer alt ved sitt mektige ord».

I klartekst betyr dette: Troen på at Gud er tree-nig har i urkirken sprunget fram av overbevisningen om at Jesus «har vist oss hvem han er» (Joh 1,18). Treenighetslæren er en refleks, ikke av tom spekulasjon, men av den kristne urbekjennelse, den tidligste og enkleste form for trosbekjennelse som finnes, nemlig bekjennelsen: «Jesus er Herre» (1 Kor 12,2). Det er en bekjennelse som ifølge Paulus ikke kan framsies uten den tredje person i Gud, Den hellige ånd: «Ingen kan si «Jesus er Herre» uten i Den hellige ånd» (1 Kor 12,3). Å bekjenne at Gud er åpenbar gjennom Jesus som Herre, er ensbetydende med å gi til kjenne *hvilken* Gud en tror på. Åpenbar gjennom Jesus som Herre er Gud utenfor menneskets rekkevidde å fatte. Troen på og bekjennelsen til *denne* Gud er således ikke noe som er kommet opp i menneskets tanke (jf. 1 Kor 2,9). Den er ikke et produkt av menneskelige forestillinger. Den Gud de kristne tror på, er «tilgjengelig» bare ved Åndens gjerning.

2. Treenigheten – et gjensidig kjærlighetsforhold

Det er en kjent sak at treenighetslæren er blitt tilrettelagt nokså forskjellig opp gjennom idé- og teologihistorien. En har f.eks. framstilt læren slik at Gud, Faderen, ble logisk subjekt i treenigheten, med den konsekvens at de to andre personene, Sønnen og Ånden, kom *under* Faderen i rang og verdighet. Kommunikasjonen mellom personene gikk så og si bare én vei, fra subjektet (Faderen) til Sønnen og til Ånden. En annen konsekvens var at Gud, med denne subjektteologien, ble tenkt *forut for* og relativt uavhengig av sin egen framtrøden (åpenbaring) gjennom Jesu historie. Frelsesbegivenhetene, inkarnasjonen, døden og oppstandelsen, ble slik gjort til sekundære *tilleggsbestemmelser* til beskrivelsen av den opphøyde Gud, Guds vesen og egenskaper.

Nyere teologi har framholdt det utilstrekkelige i denne måten å framstille treenigheten på. En har understreket at forholdet mellom personene i Gud må tenkes som et *gjensidig avhengighetsforhold*, eller som et to-veis kommunikasjonsforhold, der personene meddeler hverandre liv og virkelighet. Det som framfor alt karakteriserer livet i Gud, er at Faderen elsker Sønnen, at Sønnen elsker Faderen, og at kjærlighetens enhet og fellesskap bindes sammen av Ånden. «Gud er kjærlighet, og den som blir i kjærligheten blir i Gud og Gud i ham (1 Joh 4,16). Det betyr konkret at Faderen ikke kan eksistere uavhengig av de to andre personene, som heller ikke Sønnen og Ånden kan eksistere for seg selv. Personene i Gud er riktignok, som selvstendige personer, hver for seg bærere av den guddommelige virkelighet. Men det er personene bare for så vidt som de er integrert i hverandres liv, i en fullkommen, gjensidig hengivelse og oppofrelse. I forskjelligheten og selvstendigheten ligger enheten. Det er ved å stå i forhold til hverandre *som forskjellige personer* at personene kan gi noe til hverandre i et uopphørlig fellesskap. Slik har personene det særkjenne i

forhold til hverandre at de bekreftes både som forskjellige og som enhet.

En rekke hendelser i Jesu liv bekrefter dette. Jesu avhengighet av Faderen blir klart demonstrert i beretningen om oppvekkelsen av Lasarus (Joh 11). Jesus ber og takker Faderen fordi Faderen gir ham makt til å reise Lasarus opp. Jesus har liv i seg selv fordi Faderen *gir* ham liv. I kraft av å være Sønn av Faderen, deler Jesus Faderens liv og guddom. Men Faderen er også avhengig av Jesus (Sønnen). Faderen kunne ikke ha forsonet verden med seg selv om det ikke var for Sønnen, for Gud forsonet, ifølge Paulus, verden «i Kristus» (2 Kor 5,19). Historisk synlig og konkret blir denne «avhengighet» når Jesus gir sitt liv «tilbake» til Faderen, ved å dø på korset. Det går i den tree-nige Gud en strøm av liv fra den ene person til den andre, som dypest sett er årsaken til at Gud kan ha liv i seg selv, eller årsaken til at Gud kan være livets *kilde*. «For hos deg er livets kilde, i ditt lys ser vi lys» (Sal 36,10. Jf. 1 Joh 1,4).

Hvilken betydning har så denne forståelse av Gud – den tree-nige – for den kristne tro og det kristne liv? I det følgende skal jeg gi noen eksempler.

3. Gud og livet i kirken

Tar vi utgangspunkt i gudslæren ovenfor, blir det klart at ingen av personene i Gud står over hverandre i rang og verdighet. Personenes gjensidige formidling av særegenheter tjener ikke til noen form for hierarki eller rangordning, men har utelukkende *helheten* som formål. Slik synes også Paulus å tegne fellesskapet i den troende menighet, uten eksplisitt å nevne person-relasjonene som modell, selv om person-relasjonene er en klar parallell. Når Paulus i 1 Kor 12 beskriver menigheten og nådegavene, er det et hovedpoeng hos ham at de troende, med den enkeltes særskilte gaver, skal vokse sammen til en *enhet*, som Gud er én. «Det er forskjellige nådegaver, men Ånden er den samme. Det er forskjellige tjenester, men Herren er

den samme. Det er forskjellige kraftige virkninger, men Gud er den samme, han som virker alt i alle» (1 Kor 12,4–6). Parallellen til person-relasjonene er slående. At personene i Gud er forskjellige, er forutsetningen for at de kan være noe for hverandre. Hvordan skulle Sønnen ha noe å gi til Faderen om han ikke hadde sin «spesialitet» i forhold til ham? Det er særegenhetene som muliggjør fellesskapet og helheten. Slik er det også i den troende menighet. At nådegavene er forskjellige, gjør det mulig å tjene hverandre. At nådegavene framelskes, gjør fellesskapet dypere. Sann enhet blir det bare der livsutfoldelsen muliggjøres av den enkeltes forhold til helheten og fellesskapet.

Paulus' beskrivelse av menigheten er et tydelig kritisk korrektiv til andre former for «fellesskap». Alternativet er kulturer hvor f.eks. den sterkeste rett gjelder. Det motsatte av å tjene hverandre i hengivenhet til fellesskapets beste, er å plassere seg selv i sentrum og å undertrykke sin neste. Da er formålet ikke å framelske de gode egenskapene hos andre, men å bruke sine egne egenskaper, evner og anlegg til å erobre, til å herske og til å holde andre nede. Et stikkord her er *makt*, som i svært mange sammenhenger blir selve motbegrepet til stikkordet *kjærlighet*. Kjærligheten søker ikke sitt eget, «den gleder seg ikke over urett, men har sin glede i sannheten» (1 Kor 13,6). Den selvhengivelse Jesus viste overfor sine medmennesker i sitt jordeliv, er det historiske uttrykk for fellesskapet mellom Sønnen og Faderen i det evige, for i selvhengivelsen blir kjærlighetsforholdet mellom personene i Gud historisk fullbyrdet og *synlig*. Av den grunn kan treenigheten – livet i Gud – være en *modell* for relasjoner og fellesskap i alle samfunn og kulturer. Ifølge Jürgen Moltmann har treenigheten potensiale i seg til å forandre praksis «mer avgjørende enn alle mulige alternativer som man kan prøve å uttenke»¹. Langt mer enn bare å være gjenstand for meditativ trosinnsikt, kan treenigheten tjene som grunnlag for en etikk som kjennetegnes av

solidaritet, respekt for andre, aksept av annerledeshet, av hengivenhet og oppofrelse. Det skal jeg, ut fra en noe annen innfallsvinkel, si noe mer om nedenfor.

4. Gudsbilde og menneskebilde

Gisbert Greshake framholder at da mennesket i nyere tid mistet troen på den treenige Gud, forsvant troens kraft til å prege livet². Det er ikke plass her til å gjøre rede for alle årsaksforholdene. Et viktig aspekt er imidlertid at etter som Gud mer og mer ble forstått som ensomt subjekt, uten fellesskap og kommunikasjon, ble mennesket (også) «unitarisk» tenkt, i betydningen «jeg-sentrert» og selvbestemmende. Mennesket ble tilværelsens midtpunkt, og gjorde stadig forsøk på å erobre tilværelsen. Siste fase i utviklingen var at mennesket ikke lenger hadde bruk for den Gud det før trodde på. Det ble sin egen herre og sin egen «gud», klar til å bekjempe alt og alle som stengte veien for dets egen selvrealisering. Solidaritet ble avløst av maktkamp og konkurranse, medkjensle av kynisme, egoisme og mistenksomhet. Emil Brunner karakteriserer forholdet slik: «For hver kultur, for hver historisk epoke gjelder setningen: Si meg hvilken Gud du har, og jeg skal si deg hvordan det står til med din menneskelighet»³. Ifølge Brunner er det med andre ord sammenheng mellom gudsbilde og menneskebilde, mellom gudstro og menneskelighet. Det skal jeg belyse nærmere ut fra Jesu historie.

Jesus æret alltid sin himmelske Far og underordnet seg lydige under hans vilje. I motsetning til Adam i Paradiset, som dyrket seg selv ved å sette seg i Guds sted, lot Jesus Gud være Gud uten selv å gjøre krav på Guds makt og ære. Jesus visste at han var sendt av Faderen (Joh 8,18), og at Faderen var større enn ham selv (Joh 14,28). Derfor kan vi si at Jesus *skjelnet* mellom seg selv og Faderen, og at han følgelig var klar over at han var *forskjellig* fra Faderen. Det går fram av mange skriftsteder i Det nye testamente, særlig i Johannesevangeliet. Ett sted gir han

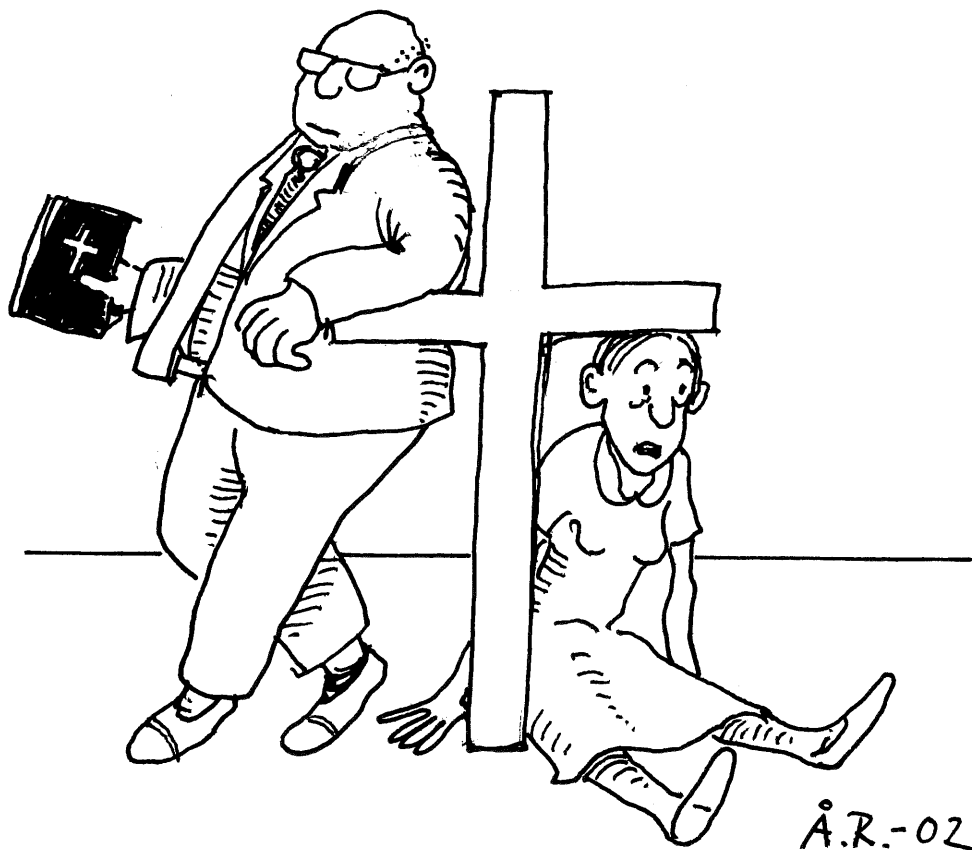
uttrykk for at hans egne ord ikke er identiske med Faderens ord (Joh 14,24). Et annet sted sier han at han ikke vet alt det Faderen vet, som f.eks. dag og time for verdens ende (Mark 13,32). I tillegg er det verdt å merke seg at Jesus *ber* til Faderen, som klart viser at Jesus står i et «jeg-du-forhold» til sin himmelske Far. «Min Far! Er det mulig, så la dette beger gå meg forbi. Men ikke som jeg vil, bare som du vil» (Matt 26,39). Det dreier seg altså her om en relasjon mellom to «personer».

Det paradoksale er imidlertid at denne relasjonen samtidig utgjør *enheten* mellom Jesus og Faderen. Det går også klart fram av Johannesevangeliet, f.eks. i Joh 5,18: «– men han kalte også Gud sin egen far, og gjorde seg dermed lik Gud». Verset er ikke vanskelig å tolke. Det kan ikke forstås på noen annen måte enn at Jesu *gudslighet* beror på at Jesus kaller Gud sin egen Far. Verset kaster dermed lys over innholdet i Jesu lydighet. I det Jesus kaller Gud sin egen Far, underordner han seg Faderens vilje i ett og alt. Slik viser han seg å være i samsvar med Skaperen. Han viser seg å være slik Skaperen fra opprinnelsen av ville han skulle være. Og i samsvar med Skaperens (Faderens) vilje kan Jesus si at han er *ett med Faderen* (Joh 10,30).

Ut fra denne analyse kan vi nå trekke den slutning at Jesu skjelning mellom seg selv og Faderen – «jeg-du-forholdet» – , er en nøkkel til å forstå hvem han er. I skjelningen ligger både hans menneskelighet og hans guddommelighet gjemt; ikke som en motsetning mellom to poler (naturer), men som en harmonisk helhet. Satt på spissen kan vi si at desto mer Jesu sanne menneskelighet kommer til syne, desto mer kommer det til syne at Jesus er ett med Faderen, som betyr: Er guddommelig. Da Adam i Paradiset ble fristet av djevelen og falt, falt han fordi han ville *ut over* sin egen menneskelighet ved selv å ville være Gud. Dermed avslørte han at han ikke var noe sant menneske, for han var ikke i harmoni med Skaperens plan for det

skapte. Skaperens plan var at det skapte skulle gjøre hans vilje, som bare var mulig ved ikke å la seg friste til å gå ut over seg selv og sin egen skapte menneskelighet. Da Jesus ble fristet av djevelen i ørkenen til makt og ære, viste han seg som sant menneske ved å gi avkall på makten, og ved å si: «Herren din Gud skal du tilbe, og bare ham skal du tjene» (Luk 4,8). Kirkefaderen Ireneus (ca 170 e. Kr.) sier om Jesus i ørkenen at han der viste seg som Adam i moden tilstand, som den sanne Adam og som motbildet til Adam i Paradiset fordi han ved fristelsen lot være å tilrane seg gudslighet⁴. Hemmeligheten med Jesus er at hans guddommelighet kommer til syne i hans sanne menneskelighet. Som innebærer: Desto mer Jesus skjelner mellom seg selv og Gud, desto mer er han ett med Gud.

I hvilken mening illustrerer Jesus sann menneskelighet? Jesus illustrerer sann menneskelighet ved ikke å sette seg selv i Guds sted. Jesu sanne menneskelighet viser seg i hans lydighet, som preger alt han sier og gjør. Det er hans lydighet som forklarer hvorfor han inviterer samfunnets utstøtte og fremmede, og hvorfor han alltid ser verdien i menneskets særegenheter. Jesus elsker mennesket for hva det *er*, uten å skjele til funksjoner og egenskaper. Jesus «trenger» ikke skapningen som «middel» for å realisere seg selv, for hans mål er å realisere *skapningen og det skapte* ved i fri kjærlighet å elske det over alle ting, som han elsker Faderen og Ånden. Slik blir kjærligheten mellom personene i Gud kilden til det liv Jesus formidler til andre. Det liv Jesus lever, den «etikk» han grunnlegger, har følgelig sin rot i det evige, uomskiftelige, og kan derfor være en etikk for mennesker til alle tider og i alle kulturer, selv om tidens «innhold» skifter og omstendighetene endrer seg. Denne tidløshet i etikken forutsetter at det ikke bare er *erkjennelsen* av Jesu liv og skjebne som betyr noe, men at mennesket også – ontologisk (*ontologi* = læren om det som er) – får *meddelt* liv fra Gud gjennom



Jesus, slik at praksis endres. En ting er at kunnskap om de guddommelige personer er nødvendig for å tenke riktig om skapningen, som Thomas framholder i sin *Summa*⁵. Noe annet er – eksistensielt – å bli *involvert* i personenes liv, som gjør at menneskelig liv endres.

Et eksempel på en «praksis» som går i stikk motsatt retning i forhold til den Jesus forårsaker, er *Holocaust* under andre verdenskrig. Mange har, med rette, etterlyst Gud i det som skjedde. Min uærbødige påstand er at «gud» var der, – i de menneskelige aktørene! De menneskelige aktørene, som gikk ondskapens ærende, gjorde seg nemlig selv til «guder», de satte seg i Guds sted ved å opphøye seg selv og ved å erklære seg overlegne i forhold til alle andre, om det var jøder, sigøynere eller fysisk og psykisk handicappede mennesker. Under skinn av å være «menneskelige» – mange var «omsorgsfulle» familiefedre – ble

de umenneskelige i andre potens. I stedet for å underordne seg Gud, underordnet de seg militære overordnede, systemet, og til slutt *Føderen* (Hitler). Men uansett plass i hierarkiet var de alle selvoppnevnte «herrer», som (frivillig) forpliktet seg overfor lovene, som gjaldt for den (overlegne) germanske rase. De hadde dessuten én ting til felles: De stod alle i dødens tjeneste! Historien viser, fra Adam i Paradiset til dagens virkelighet, at det å sette seg selv i Guds sted uten unntak har døden som konsekvens.

Konklusjonen på dette avsnittet om «guds-bilde og menneske-bilde» kan formuleres slik: Treenigheten endrer praksis fordi den meddeler liv til mennesket. Modellen for meddelelsen er Jesu liv og skjebne, som både a) avslører hvem Gud (Faderen) er, så mennesket kan erkjenne ham, og b) formidler ham, så mennesket får nytt liv ved ham.

Det er mulig bare for så vidt som Gud er *opprinnelsen* til livet. Å avvise Gud ved å sette seg i Guds sted, er ensbetydende med å rive seg løs fra livskilden, som uten unntak har døden til følge.

5. Gud som subjekt og korsteologien

I dette avsnittet skal jeg si noe om hvilken betydning treenighetslæren har for teologien om korset, og hvilke verdier korsteologien begrunner. Mange har opp gjennom historien reist kritikk mot korsteologien, og ment at denne teologien har bidratt til undertykkelse, vold og voldelige reaksjonsformer⁶. Virkeligheten er, i ly av korset, blitt delt inn i en kvinnelig og i en mannlig del, hvor den sterkeste, mannen, har brukt korset som legitimasjon for å holde kvinnen nede. Med Gud som den opphøyde, dominerende Far i himmelen – i middelalderen ble han gjerne framstilt som dommeren ved himmelens domstol – og mennesket som den skyldige med bøyd nakke, har korsteologien stimulert destruktive krefter, såvel innenfor som utenfor kirkehuset.

Snur en opp ned på rollene, og tenker at Gud ikke først og fremst er dommeren *over* mennesket, men den lidende som bærer *for* mennesket, vil ikke korset lenger kunne legitimere rå makt over andre. Det forholdet må vi nå holde sammen med det jeg reddegjorde for i avsnittet om «Treenigheten – et gjensidig kjærlighetsforhold». Der pekte jeg på at Gud, Faderen, er blitt framstilt som logisk subjekt i treenigheten, med den konsekvens at frelsesbegivenhetene – korset inkludert – bare ble sekundære tilleggsbestemmelser til beskrivelsen av den opphøyde Gud. Poenget var å vise at dette blir annerledes der ingen av personene i Gud tenkes dominerende i forhold til hverandre, men er gjensidig avhengige av hverandre i et inter-personalt kjærlighetsforhold. Der blir nemlig personene, hver for seg, deltagere i hverandres handlinger i historien, som f.eks. gjør det mulig å si at Faderen er sammen med Sønnen når Sønnen dør på korset. Det

er ikke bare Sønnen som korsfestes når Jesus dør, men Gud *selv*. Med det utgangspunkt blir det mulig å tenke at Gud ikke bare er en (passiv) tilskuer til korshendelsen, etter som Gud selv går aktivt *inn* i den, og handler. Tilsvarende blir det, med denne inter-personale treenighetsteologien, mulig å tenke at Sønnen deltar i Faderens gjerning, når Faderen, sammen med Ånden, skaper verden og mennesket i sitt bilde.

Hva demonstrerer dette? Først og fremst at treenigheten gir grunnlag for en etikk der *makt* er noe annet enn undertrykkelse, destruksjon, selvhøvdelse og egoisme. Makt er i lys av korset hengivelse, empati og solidaritet. Fordi Gud ved sin kjærlighet gikk *inn under* motkreftene som korsfestet ham, og mot alle odds *seiret* over dem, gjorde han kjærligheten til kraften over alle krefter i denne verden. Korset forteller oss at for Gud er intet offer for stort når det er *livet* om å gjøre. Andres liv, andres helbred og andres framtid og håp. Dessuten: Med sin seier over motkreftene snudde Gud «stemningen», – i folket, og hos disiplene. De mistrøstige og pessimistiske som mente de hadde tapt, kunne nå tro om igjen. De kunne nå ane en ny vei som var ganske annerledes enn den de hadde forestilt seg.

Dette sier oss noe fundamentalt viktig om den treenige Gud og den *livsvei* han angir for mennesket. Treenigheten gir oss et nytt blikk på virkeligheten, og tilskynder oss til å omvurdere verdiene vi omgir oss med. Det kan være noe så hverdagslig som å søke vennskap andre steder enn i den glamorøse vellykkethet, som i det lange løp kan vise seg å ikke være noe annet enn tomhet og falsk lykke. Den *egentlige* verdi ligger i å oppsøke den ringeaktede, som ikke har annet å kvittere med enn takknemlighet. Forskjellen er at denne «verdi» ikke kan veies og måles i forhold til status og penger. Vår målestokk er gjerne det *formålstjenlige* eller det som synes å *fungere* i våre liv. Men Jesus brukte aldri mennesket som middel for å oppnå et eller annet for seg selv. Han

elsket mennesket *for dets egen skyld*, fordi det hadde påskriften: Skapt i Guds bilde. Jesus ville uten tvil ha nikked gjenkjennende til budskapet i 1 Kor 13, hvor Paulus sier at det er mulig *eie* alt og å *gjøre* alt, uten likevel å lykkes. For gjør en ting for å oppnå noe annet, i ren selvskhet, er det ikke *kjærligheten* som driver en, og uten kjærlighet er mennesket ifølge Paulus intet (1 Kor 13,2). Slik må alle verdier måles opp mot denne ene; kjærligheten, som har sitt utspring i fellesskapet mellom personene i Gud, livets opprinnelse og livets kilde. Det betyr at alt i tilværelsen som er forbundet med liv, f.eks. *livskvalitet*, må kvalifisere og innholdsbestemme verdiene vi omgir oss med, om det er menneskeverd, menneskerettigheter, eller rett og rettferdighet i sin alminnelighet det er tale om. Hvis det er livskvalitet som er målestokken, må mye av det som i dag ikke lar seg omsette i hard valuta og materielle goder, plasseres lengre ned på prioriteringslistene.

6. Konklusjon

I denne artikkelen har jeg forsøkt å vise at treenighetslæren er noe mer enn et (sekundært) *tillegg* til troen. Forstår en treenigheten rett, som et gjensidig tillitsforhold mellom personene i Gud, blir treenighetslæren forståelig som selve troens *fundament*. Det andre hovedpoenget var å få fram at troen i denne kontekst ikke bare forholder seg til menneskets *erkjennelse*. Troen innbefatter også menneskets *livsvei*, som gjør det mulig å holde den kristne treenighetslære sammen med menneskets *praksis*.

Noter:

- ¹ Se J. Moltmann i *Evangelische Theologie* 35(1975) 209
- ² G. Greshake, *Å tro på den treenige Gud*, Oslo: St. Olav Forlag 1999, 44.
- ³ Sitert etter G. Greshake 39f. Sitatet er fra E. Brunners bok *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich-Stuttgart 1965, 38f.
- ⁴ Se G. Wingrens bok *Människa och kristen. En*

bok om Irenaeus, Alvsjö: Verbum Forlag 1983, 24–28.

⁵ G. Greshake 53.

⁶ Se F. Valen-Sendstad, *I vårt sted?*, Kristiansand: Høyskoleforlaget 2002, 220f.

Litteratur:

Greshake, G: *Å tro på den treenige Gud*, Oslo: St. Olav Forlag 1999.

Jenson, R.W: *Systematic Theology*. Vol 1: *The Triune God*, New York: Oxford University Press 1997.

Moltmann, J: *The Source of Life. The Holy Spirit and the Theology of Life*, Minneapolis: Fortress Press 1997.

Peters, T: *God as Trinity. Relationality and Temporality in Divine Life*, Louisville/Kentucky: Westminster/John Knox Press 1993.

Rise, S: «Gudsbegrepet i moderne teologi», i *Ung Teologi*, nr. 2, 1985, 35–47.

Rise, S: «Den treenige Gud – livets kilde», i *Credo*, nr. 6, 1993, 6–8.

Rise, S: «Treenighetslære og ekklesiologi», i *Teologi for kirken. Festskrift til Torleiv Austad* (J.-O. Henriksen, G. Heiene, S.O. Thorbjørnsen, red.), Oslo: Verbum 2002, 135–147.

Skarsaune, O: *Troens ord. De tre oldkirkelige bekjennelsene*, Oslo: Luther Forlag 1997.

Valen-Sendstad, F: *I vårt sted?*, Kristiansand: Høyskoleforlaget 2002.

Vanhoozer, K.J. (red.): *The Trinity in a Pluralistic Age*, Grand Rapids: Eerdmans 1997.

Wingren, G: *Människa och kristen. En bok om Irenaeus*, Alvsjö: Verbum Forlag 1983.

Svein Rise, professor ved Norsk Lærerakademi Vitenskapelig Høgskole, avdeling for kristendoms-kunnskap.
Adresse: sr>vh.nla.no

Robert W. Kvalvaag:

The Answer Is Blowin' In The Wind: Bob Dylan og det guddommelige nærvær i verden

Prolog: Bob Dylan i Drammenshallen, juli 1981

Bob Dylans første Norgeskonserter fant sted i Drammenshallen 9. og 10. juli 1981. Dylans repertoar besto av en blanding av klassikere fra 60-tallet, og av sanger med et markant kristent budskap. Dylan fremførte også en helt ny sang, «Jesus Is The One», som han hadde skrevet under det korte Norgesoppholdet. «Jesus Is The One» ble aldri spilt inn på noen offisiell Dylanutgivelse. Teksten er imidlertid karakteristisk for den Jesusfascinasjon som preget Dylan tidlig på 80-tallet. Dylan er i dette tilfellet ikke spesielt tvetydig, men går rett på sak:

Jesus is the one! Jesus is the one!

It ain't Mr. Truman, it ain't Mr. Blue.

It ain't Mr. President, Mister Me or Mister You.

Jesus is the one! Jesus is the one!

Blant publikum var det mange som mislikte det de fikk høre, og under den første konserten slapp noen en stinkbombe da Dylan sang «I Believe In You», en tekst hvor han på en svært personlig måte forteller om sin omvendelse.

Konsertene fikk blandede kritikker i norske aviser. Arbeiderbladets anmelder skrev at «Dylans konsert var enorm. Kanskje en av de aller beste som har vært holdt i Norge». ¹ Dagbladets utsendte opplevde derimot konserten som en stor skuffelse: «Før var Dylan usikker på Gud, det er han ikke lenger. Før trodde jeg på Dylan, det gjør jeg ikke lenger». ² Aftenpostens anmelder skrev under

overskriften «Dylan skuffet og betok» følgende:

Mannen som har formulert sin egen, og svært mange andres søken på en så overbevisende kunstnerisk måte, har funnet sitt endelige svar.

I Jesus. Det er greit.

Men nå prøver han å skape en åndelig forkynnende musikk

ut av en egentlig verdslig musikkform – rock.

Det kolliderer i mine ører. ³

Et viktig poeng med denne artikkelen, med utgangspunkt i Dylans tekster fra 1962 og fram til i dag, er å vise at Aftenpostens anmelder opererte med et kunstig skille mellom det han på den ene siden kaller åndelig, forkynnende musikk, og på den andre siden verdslig musikk, dvs. rock. Bob Dylan er et godt eksempel på en artist som integrerer såkalt åndelig musikk med den verdslige. I sin foreløpig siste opptreden i Norge i april 2002 innledet han med bluegrass-gospel, underveis fremførte han Jesussangen «Solid Rock», og han avsluttet det hele med en elektrisk versjon av «All Along the Watchtower», hvor deler av teksten har klare referanser til profeten Jesaja.

I denne artikkelen vil jeg dessuten fokusere på hvordan Dylan helt fra sin første plateutgivelse har nærmet seg det jeg kaller det guddommelige nærværet i sine tekster. Fokusset på Guds tilstedeværelse i verden, Guds opprettholdelse av skaperverket, og ikke på minst på endetid og Jesu gjenkomst har vært

der helt fra starten av. Med sine tekster og sin musikalske forankring i blues og gospel er Bob Dylan en av mange artister som viser at den religiøse dimensjonen ikke er et fremmedelement i rocken, men tvert imot en dimensjon som har preget rock 'n' roll helt fra starten av.

«Wade in the Water»: Bob Dylans røtter i blues og gospel

Robert Allen Zimmermann (f. 1941) vokste opp i en jødisk middelklassefamilie i den amerikansk småbyen Hibbing i Minnesota, ikke langt fra den kanadiske grensen. Da Robert A. Zimmermann platedebuterte i 1962 hadde han skiftet navn til Bob Dylan, det er få eller ingen spor av jødisk musikktradisjon på debutalbumet, og de fleste sangene stammer fra de amerikanske sørstatene.

Etter at Dylan ankom New York i januar 1961, oppsøkte han nesten hver søndag kveld de store gospelkonsertene i Madison Square Garden. Her opplevde Dylan på nært hold noen av samtidens fremste sorte gospelartister.⁴ Da Dylan gjorde sine første opptredener i New York vinteren 1961, hadde han flere gospelsanger på sitt repertoar. På debututgivelsen *Bob Dylan* fra mars 1962 hentet Dylan en vesentlig del av repertoaret fra sørstatenes sorte gospel- og bluestradisjon. Om disse sangene uttalte han selv at de blant annet var kjennetegnet av følgende fire ingredienser: «There's mystery, magic, truth and the Bible in great folk music. I can't hope to touch that. But I'm goin' to try».⁵

Blant de sangene Dylan fremførte med stor innlevelse det første året i New York var gospelklassikeren «Wade in the Water». I Dylans versjon forsvant imidlertid sangens gospelpreg, «Wade in the Water» fremstår i stedet mer som en blueslåt. Sangeren er mer preget av desperasjon enn av håp, han har ingen steder å gå til, selv om Gud like fullt kan endre på saker og ting. Dylan laget dessuten sin egen vri på deler av teksten:

Well, I'm walkin' down the highway and
the water's gettin' low,

God's a-gonna trouble the water.
Walkin down the highway,
nowhere to go.
God's a-gonna trouble the water.

I Dylans versjon av «Wade in the Water» dukker det opp to tema han seinere ofte utdyper i sine sanger. Det ene temaet er følelsen av det å ikke høre hjemme noe sted, rotløsheten, mangel på tilhørighet, «nowhere to go». Det andre er at det like fullt finnes et fast punkt i tilværelsen, uansett om vannet står høyt eller lavt: Gud finnes der, en handlende Gud, en Gud som griper inn i historien nå som han gjorde det for Israelfolket da de flyktet fra Egypt: «God's a-gonna trouble the water».

Det mest påfallende ved Dylans debututgivelse fra mars 1962 er at de fleste sangene handlet om å ta avskjed med livet og se døden i øynene. Bob Dylans første «protestsanger» var rettet mot en fiende som ikke lar seg bekjempe med protestmarsjer og fakkeltog, nemlig døden. Det er påfallende at en 20-år gammel artist, tilsynelatende full av ungdommelig pågangsmot og livskraft, primært synger om døden på sin første plateutgivelse. Dylan fokuserer i flere av sangene på nødvendigheten av å leve som om døden er nært forestående.

Det kan synes som om Dylan allerede fra første sang ville varsle sitt publikum om det som seinere stadig vekk ble et tilbakevendende tema. Men selv om døden er aldri så uunngåelig innebærer den ikke slutten på alt. Dette vektlegges ikke minst i sangen «Death is not the end» (fra *Down in the Groove*, 1988), hvor dødstatistikken forbindes med et apokalyptisk scenario, på en måte som er typisk for Dylan. På utgivelsen *World Gone Wrong* (1993) fremfører Dylan bluesartisten Bukka Whites sang «Lone Pilgrim»:

Go tell my companion and children most dear
to weep not for me now I'm gone.
The same hand that led me through scenes
most severe
has kindly assisted me home.

«Lone Pilgrim» er et godt eksempel på at døden hos Dylan settes inn i en større, metafysisk og religiøs kontekst. Mennesket går ikke ensomt gjennom dødens dal, men ledes av Guds hånd. Å dø er å komme hjem.

«Blowin' in the Wind»: det guddommelige nærvær er usynlig, men reelt

I mai 1963 spilte Dylan inn sin kanskje mest kjente sang, «Blowin' in the Wind» (fra *The Freewheelin' Bob Dylan*). Mange av de mest fremtredende visesangerne i New York viste i utgangspunktet liten begeistring for sangen. Det virket som om det ikke var noen sammenheng mellom tekstens ubønnhørlige spørsmål, dessuten var ingen av spørsmålene besvart da de tre versene var til ende, bortsett fra at svaret blåste i vinden, et bilde som tilsynelatende var så vagt at det kunne sies å ikke bety noe som helst. Sangen fikk imidlertid raskt status som generasjonshymne, ikke minst takket være Peter, Paul & Marys single-versjon, som i løpet av to uker solgte i 300000 eksemplarer. I august 1963 fremførte Dylan «Blowin' in the Wind» sammen med Peter, Paul & Mary ved den store protestmarsjen Civil Rights March i Washington, ledet av Martin Luther King jr. På det tidspunktet var «Blowin' in the Wind» samtidas fremste protestsang ved siden av «We Shall Overcome».

Dylans melodi bygger på den sorte folke-melodien «No More Auction Block», som ble sunget av slaver som flyktet fra sørstatene midt på 1800-tallet. «No More Auction Block» inngikk i Dylans repertoar da han tidlig på 60-tallet opptrådte på små kaféer i New Yorks Greenwich Village. Et amatør-opptak av en slik fremførelse ble i 1991 tilgjengelig for alle på utgivelsen *The Bootleg Series*. Dylan laget en ny retorisk og insisterende tekst til den gamle melodien, en tekst hvor tidløse mytologiske motiv kombineres med en tidstypisk protestholdning. I 1978 fortalte Dylan journalisten Marc Rowland at «Blowin' in the Wind» has always been a

spiritual. I took it off a song called «No More Auction Block» – that's a spiritual, and «Blowin' in the Wind» sorta follows the same feeling».⁶

At svaret blåser i vinden kan tolkes på flere ulike måter. Det kan bety at svaret både er vanskelig å gripe, og samtidig tilgjengelig for enhver. Teksten uttrykker det motsatte av enhver form for skråsikkerhet, hvert utsagn avsluttes med et spørsmålstejn og ikke med et utropstejn. Det er imidlertid karakteristisk for Dylans metaforer at de ofte har en dobbel bunn. Når Dylan påpeker at svaret blåser i vinden, kan det henspille på fortellingen i 1 Kongebok 19, hvor profeten Elia møter Gud på Horebfjellet. Gud går forbi Elia, og foran ham fór en sterk storm, «men Herren var ikke i stormen». Etter stormen kom det et jordskjelv, «men Herren var ikke i jordskjelvet». Etter jordskjelvet kom det en ild (1. Kong. 19,12), «men Herren var ikke i ilden». Etter ilden kom lyden av en svak susing, det blåste en stille bris.

Herren var i den svake susingen, han var i vindpusten. En norsk musikkskribent skriver med henvisning til «Blowin' in the Wind» at Dylans poeng er at «det finnes en Gud, han gir oss sine tegn og svar. Men vi må lære oss å fornemme og lytte, for Gud er der og hører oss, og svaret Hans er «blowing in the wind».⁷ Det at svaret er «blowing in the wind» minner også om Jesu ord til Nikodemus i Johannesevangeliets tredje kapittel. På gresk heter både ånd og vind pneuma, og Jesus påpeker at det er likhetstrekk mellom naturfenomenet vind og den guddommelige ånden: «Vinden blåser dit den vil, du hører den suser, men du vet ikke hvor den kommer fra og hvor den farer hen» (Joh 3,8). «The answer is blowing in the wind» kan derfor være en poetisk omskriving for at «svaret ligger hos Gud».

Han tok opp igjen samme tema i sangen «Three Angels» (fra *New Morning*, 1970). I denne sangen beskriver Dylan det pulserende livet i en travel storbygate: busser og trailere,

hunder, katter og ensomme mennesker – alle er de innesperret i en kald betongverden. Men midt i gatekrysset står tre engler og spiller for menneskene som haster forbi. Englene har stått der lenge, riktignok ikke fra verdens skapelse, men fra «Christmas morn». Englene har vært hos oss siden juledags morgen, men hva er det de spiller?

The angels play on their horns all day,
the whole earth in progression seems to
pass by.

But does anyone hear the music they play,
does anyone even try?

En mulig tolkning vil være at de spiller en fanfare til ære for Messias' komme til verden. Det guddommelige nærværet, som det her er nærliggende å identifisere med Kristus, finnes midt i blant oss, problemet er bare det at vi ikke ser, eller tar oss tid til å se, at det faktisk finnes guddommelige vesener som spiller himmelsk musikk midt i menneskets travle hverdag.

I 1969 laget billedhuggeren Kristoffer Leirdal en bronseskulptur av erkeengelen St. Mikael, som ble montert på Nidarosdomens nordre vestfronttårn. Leirdal fortalte nylig at han brukte en levende modell til sin skulptur, og modellen var Bob Dylan.⁸ Domens erkeengel har Bob Dylans ansikt, fordi billedhuggeren som laget skulpturen var en stor beundrer av Dylan. Den samme Dylan som skrev om englenes nærvær i en travel storby troner med andre ord selv som St. Mikael midt i Trondheim by, på toppen av Nidarosdomens vestfront.

«All Along the Watchtower»: Bob Dylan og Bibelen

Bibelen er uten tvil Bob Dylans viktigste literære inspirasjonskilde.⁹ I boka *The Bible in the Lyrics of Bob Dylan* analyserer Bert Cartwright 157 av Dylans sangtekster, og i disse tekstene fant han over 630 referanser til Bibelen. Dylan uttalte selv i et intervju fra 1985 at han aldri kunne skrive noe som ikke er i samsvar med Skriften: «I'm not going to

put forward any ideas that aren't scripturally true. I might reverse them, or make them come out a different way, but I'm not going to say anything that's just totally wrong». Og han fortsatte:

The Bible runs through all U.S. life, whether people know it or not.

It's the founding book. People can't get away from it.

Those ideas were true then and they're true now.

They're scriptural, spiritual laws.¹⁰

Det finnes mange beretninger fra Dylans liv som viser hvor stor betydning han tillegger Bibelen både eksistensielt og kunstnerisk. Høsten 1967 kjørte sangeren Noel Paul Stookey (fra Peter, Paul & Mary) til Dylans hjem i Woodstock. Stookey var beruset av hippie-tidens fokus på kjærlighet som livets mål og mening. Han fortalte Dylan om Beatles, om «All You Need Is Love», og han spurte Dylan hva han synes er meningen med livet. Til dette svarer Dylan kort: «Leser du noen gang i Bibelen?».¹¹

I 1968 døde Abraham Zimmermann, Dylans far. Da Dylans mor Beatrice kom for å besøke sin eldste sønn og hans familie i Woodstock samme år, la hun merke til at hedersplassen i stuen var viet en stor oppslått Bibel, som sønnen stadig var borte og konsulterte. Bibelensning har tydeligvis pågått en stund, for det albumet Dylan spilte inn høsten 1967 var mettet med bibelreferanser. «The first biblical rock album» kalte Dylan selv utgivelsen *John Wesley Harding*.¹² Hans forrige utgivelse, *Blonde on Blonde*, dannet akronymet BOB, hans eget navn. *John Wesley Harding* dannet forkortelsen JWH, hans Guds navn.

Den mest kjente sangen fra *John Wesley Harding*, «All Along the Watchtower», inneholder en dialog mellom en «joker» (en narr) og en tyv. Dylan er narren som bare har spott til overs for at det finnes noen mening i livet. Hans samtalepartner er den som i Åpenbaringen 3,3 omtales slik: «Jeg skal komme

som en tyv, og du skal ikke vite timen når jeg kommer over deg». Sangens fjerde vers bruker bilder fra beretningen om Babylons fall i Jesaja 21,6–9. Dylan benytter den engelske King James oversettelsen (KJV), som avviker en del fra den norske. KJVs tekst beskriver en vaktpost som ser «a couple of horsemen» nærme seg.

All along the watchtower, princes kept the view.

While all the women came and went, barefoot servants, too.

Outside in the distance a wildcat did growl,

two riders were approaching, the wind began to howl.

Jer 51,1 forteller om en ødeleggende vind som Gud sender mot Babylon, og det er denne vinden som begynner å ule helt til slutt i Dylans tekst. De rytterne som nærmer seg er utvilsomt narren og tyven, som nettopp har avsluttet sin samtale. KJV har med en detalj som ikke forekommer i den norske bibeloversettelsen, nemlig at vaktmannen roper: «A lion». Denne løven byttes ut med en «wildcat» i Dylans tekst, sannsynligvis for å gjøre teksten mer virkelighetsnær. Det finnes ingen løver i USA, villkatter er det derimot mange av. Dette bidrar til at tidsdimensjonen oppheves på en original måte, og rommet hvor sangens drama utspiller seg får karakter av evighet. Dylan maner dessuten med denne teksten fram en apokalyptisk stemning, som han overfører fra Babylon på Jesajas tid til Amerika på 60-tallet. Tematikken knyttet til apokalyptikk og Jesu gjenkomst er en annen rød tråd i Dylans poesi.

«Father of Night»: Dylans gudsbilde

Gudsbildet i Dylans tekster er like mangefasettert som Bibelens gudsbilde. Gud kan fremstå som en truende, skremmende makt det er best å flykte fra («Highway 61 Revisited»), men Gud kan også tiltales som «Far» («Father of Night»). Dylan kan vektlegge at Gud er én («Ring Them Bells»), som holder

de løftene han har gitt («When You Gonna Wake Up»), og det som først og fremst kjennetegner Gud er nåde. Dylan vet at «the mercy of God must be near» (fra «Standing in the Doorway», *Time Out Of Mind*, 1997).

I «With God on Our Side» hudfletter Dylan den vestlige sivilisasjon for de grusomme forbrytelser som har skjedd i Guds navn. Disse grusomhetene har ofte i liten grad vært gjenstand for kritikk, etter som Gud er på «vår» side. Poenget med Dylans ironiske tekst er at det er Guds fravær, og ikke Guds tilstedeværelse, som kjenntegner alle de brutale handlingene som har blitt utført i Guds navn.

Dylan reiser derfor det ubehagelige, men betimelige spørsmålet, om ikke også Judas hadde Gud på sin side da han forrædde Jesus med et kyss. Spørsmålet lar seg vanskelig besvare med annet enn et ja, dersom det forholder seg slik at det var Guds plan med Jesus at han skulle lide og dø på korset, og med sitt blodige offer frelse menneskeheten. Dermed reiser Dylan også indirekte spørsmålet om en offerreligion kan produsere annet enn stadig nye ofre?

I «With God on Our Side» ligger det implisitt en kritikk av det jødisk-kristne gudsbilde, en kritikk Dylan tok opp igjen i beskrivelsen av Abrahams ofring av Isak i sangen «Highway 61 Revisited». I Dylans tekst ber Gud Abraham drepe sin sønn, men tilføyer samtidig at Abraham står fritt til å gjøre som han selv vil. Konsekvensen vil da bli, sier Gud, at

«The next time you see me comin' you better run».

Well Abe says, «Where do you want this killin' done?»

God says, «Out on Highway 61».

Sangen er dermed samtidig en kritikk av Amerika. Bare en brutal Gud kan finne på å be en mann ofre sin egen sønn, og overført til sin egen samtid sier Dylan at en slik grusom handling bare kan finne sted på Amerikas Highway 61. Da Dylan skrev «Highway 61

Revisited» i 1965 var Highway 61 navnet på hovedveien mellom Canada og Mexico, og den passerte byen Duluth, hvor Dylan ble født. På samme måte som i «All Along the Watchtower» flytter Dylan tekstens drama fra fortid til nåtid, Abrahams ofring av sin sønn flyttes fra det gamle Israel til 60-tallets Highway 61 i USA.

På 70-tallet tonet Dylan ned religionskritikken. I perioden 1966 til 1970 fikk Dylan fire barn med kona Sara Lownds. Kanskje fordi han selv ble familiefar henvendte han seg til Gud som «far» og ba Gud velsigne og bevare sine barn (i sangen «Forever Young»). I bønnen «Father of Night» (fra *New Morning*, 1970) fremfører Dylan en bønn – til Gud Fader. Flere har påpekt at Dylan med sin jødiske bakgrunn nærmer seg det kristne gudsbilde når han lenge før sin Jesusopplevelse i 1978 allerede tidlig på 70-tallet tiltaler skaperguden som «Far». Samtidig bærer Dylans tekst preg av at den Gud han henvender seg til er han som «skaper lyset og danner mørket», som «skaper lykke og ulykke» (Jes 45,7). Gud er ensomhetens og smertens far, han er både «Father of black, father of white»:

Father, who teacheth the bird to fly,
builder of rainbows up in the sky.
Father of loneliness and pain,
Father of love and Father of rain.

Den Gud Dylan tiltaler som «Far» er både nattens Far, samtidig som han er den som tar mørket bort. Han er kulden og varmens Far, men mest av alt er han opptatt av å opprettholde kontakten med de menneskene han har skapt, derfor er han «builder of rainbows up in the sky». Han kan være fjern, men enda mer nær, etter som han bor «in our hearts and our memories».

«Solid Rock»: ja til Jesus, nei til religion

I 1968 sang Dylan: «Live by no man's code» (fra «I Am A Lonesome Hobo», *John Wesley Harding*), et svært treffende uttrykk for stemningen i 1968. Det er et enormt sprang fra

Dylans anti-autoritære 68-tekst til hans «Gonna Change My Way of Thinking» (fra *Slow Train Coming*, 1979), hvor Dylan proklamerer: «There's only one authority. That's the authority on high». En av de mest kjente linjene fra «Subterranean Homesick Blues» (fra *Bringing it all back Home*, 1965) lyder slik: «Don't follow leaders». Mens det på 60-tallet handlet om opprør mot alle autoriteter, har Dylan ti år seinere underkastet seg den eneste autoriteten han har hatt et forhold til helt fra han var et lite barn, nemlig Gud. Mange Dylanentusiaster fikk bakoversveis første gang de satte på plata *Slow Train Coming* (1979) og lyttet til «Gotta Serve Somebody». Du kan være hva som helst i denne verden, sang Dylan, men du må uansett tjene eller underkaste deg noen, og du står overfor følgende valg: enten tjener du Herren (dvs. Jesus), eller så tjener du djevelen. Det finnes ingen gråsoner, ingen nøytral grunn.

Allerede på sin debututgivelse *Bob Dylan* i 1962 ba Dylan i sangen «In My Time of Dyin'» om et møte med Jesus. Dette ønsket ble oppfylt høsten 1978. Under en konsert i San Diego 17. november 1978 kastet noen av publikum et lite sølvkrusifiks opp på scenen. Dylan plukket det opp og puttet det i lommen. Noen dager seinere, på et hotellrom i Tucson, kjente Dylan at han var sliten og deprimert. Han stakk hånden i lommen, fant krusifikset og tok det ut av lommen. Da opplevde han et nærvær i rommet:

There was a presence in the room that
couldn't have been anyone but Jesus.
Jesus put his hand on me.
It was a physical thing. I felt it, I felt my
whole body tremble.
The glory of the Lord knocked me down
and picked me up.¹³

Omvendelsen kom svært overraskende på Dylans tilhengere. Det anerkjente musikkbladet *Rolling Stone* skrev at «Dylanologists are shocked and saddened by [Dylan's] apparent conversion to Christianity».¹⁴

Musikk-kritikeren Greil Marcus uttalte at det han reagerte på var ikke Dylans religiøsitet, men det at Dylan hevdet han hadde sett lyset: «We don't sense the awful tension of Hank Williams and Elvis Presley, who could sing about the light without ever finding a way to live in it».¹⁵ Dylan sang ikke om lyset som noe uoppnåelig, han hadde funnet det og mente til og med at det var mulig å leve i lyset.

Dylan ble med i den kristne gruppen Vineyard Fellowship, og begynte på bibelskole. I over tre måneder studerte han Bibelen hver dag fem dager i uken. I denne perioden uttalte Dylan seg ofte i klartekst når det gjaldt sin nyvunne tro. Han la stor vekt på at det han hadde funnet ikke var religion, men en relasjon til Kristus:

Christ is no religion.
He is the way, the truth and the life.
Religion is another form of bondage that
man invents to get himself to God.¹⁶

Som jeg allerede har vært inne på dukker Jesus opp i noen av de første sangene Dylan fremførte da han ankom New York i 1961. Mer eller mindre kryptiske referanser til Jesus finnes i svært mange av Dylans tekster. Helt fra starten av hans karriere har korset spilt en viktig rolle i enkelte av tekstene. I «A Hard Rain's Gonna Fall» synger Dylan: «I saw a black branch with blood that kept drippin'». Det er nærliggende å tenke seg at den «black branch» det her er snakk om er Kristi kors, og at «blood that kept drippin'» er Jesu blod. Et annet tidlig eksempel er fra sangen «Long Ago, Far Away» (1962), hvor Dylan sier at den som forkynner fred og brorskap ofte må betale en høy pris: «A man did that long ago, and they hung him on a cross».

Jesus er kanskje først og fremst skildret som «outlaw» (en som stiller seg utenfor loven) i Dylans tekster. Jesus er prototypen på den hjemløse, utstøtte, som ikke passer inn noe sted. Slik fremstår Jesus i tittelsporet på utgivelsen *John Wesley Harding* (1968). Den virkelige John Wesley Hardin (som skrev sitt

navn uten g til slutt) var en rasistisk revolvermann. I Dylans tekst forvandles han til en Kristuslik person: han var de fattiges venn, han var kjent for alltid å strekke ut en hjelpende hånd, og da han til slutt ble tiltalt kunne de ikke bevise at han var skyldig. Også komikeren Lenny Bruce («Lenny Bruce», fra *Shot of Love*, 1981) var en «outlaw». Han ble anklaget for å være syk, siden «he didn't play by the rules», og han viste at hans samtids «vise menn» ikke var noe annet enn idioter. Derfor, selv om «Lenny Bruce was bad, he was the brother that you never had».

«I and I»: mennesket er et sammensatt vesen

Dylans menneskesyn er preget av Bibelens beskrivelse av mennesket som en fallen skapning. Allerede i sangen «Quit Your Low Down Ways» som Dylan skrev i 1962 (nå på *The Bootleg Series 1-3*) påpeker Dylan at du kan lese din Bibel, falle ned på kne og be til Herren, men ikke noe av dette vil være til hjelp «if you can't quit sinnin'». Derfor: «Please quit your low down ways». I sangen «You Changed My Life» (*The Bootleg Series 1-3*) hevder Dylan at «the nature of man is to beg and to steal, I do it myself, it's not so unreal». Helt i tråd med dette uttalte Dylan på et seinere tidspunkt at

We're all sinners. People don't like to
think of themselves as sinners.
It makes them feel uncomfortable.
Most people walking around have this
strange conception that they're born
good.¹⁷

I salmen «Every Grain of Sand» (fra *Shot of Love*, 1981) sier Dylan at han befinner seg innenfor en tradisjon som går helt tilbake til Bibelens Kain-skikkelse: «Like Cain, I now behold this chain of events that I must break». Dylan opererer ikke med begrepet arvesynd, men han fortsetter i samme tekst med å si at det som hjelper han til å bryte med den negative retningen livet har tatt er det han kaller «the Master's hand». Mesterens hånd,

som igjen er et bilde på det guddommelige nærvær i tilværelsen, er et tema som stadig dukker opp i ulike Dylantekster.

Da Dylan i 1983 kom med utgivelsen *Infidels* («Vantro») var det mange Dylan-tilhengere som trakk et lettelsens sukk. *Infidels* ble av mange oppfattet som et tegn på at Dylan, i hvertfall som artist, hadde forlatt den kristne tro. Noen kritikere hevdet at Dylan allerede i salmeteksten «Every Grain of Sand» (fra *Shot of Love*) hadde funnet tilbake til en panteistisk religiøsitet.¹⁸

Dylan opererer imidlertid med et grunnleggende skille mellom Gud og menneske, som synes å utelukke enhver form for panteisme. På *Infidels* forekommer sangen «I and I», og i refrenget beskriver Dylan et menneskelig «jeg» som står overfor et guddommelig Jeg. Det guddommelige Jeg som taler til mennesket er hellig: «I and I – One says to the other, No man sees my face and lives». Den siste setningen har Dylan tatt fra 2. Mosebok 33,23, hvor Moses ber om å få se Guds ansikt, noe Gud avslår. Moses får se Guds herlighet, men Herren sier til Moses at «mitt ansikt kan ingen se». I følge Dylans menneskesyn er mennesket, stilt overfor en hellig Gud, svakt og syndig, og derfor ikke i stand til å møte Gud ansikt til ansikt.

«I Shall Be Released»: apokalyptikk og Jesu gjenkomst

I det første verset av «Blowin' in the Wind» synes sangens «white dove» å alludere til Bibelens fortelling om Noah og storflommen. I følge 1 Mos. 8,8–12 sendte Noah tre ganger ut en due fra arken for å se om vannet hadde sunket fra jordoverflaten. Den tredje gangen Noah slapp duen kom den ikke tilbake. På denne bakgrunn spør Dylan: «Yes, 'n' how many seas must a white dove sail, before she sleeps in the sand?». Duen er kanskje det mest kjente av alle fredssymbol, og spørsmålet kan derfor omskrives til «hvor lenge kommer mennesker til å føre krig mot hverandre?». Det er ikke overraskende at teksten henspiller på Noah og storflommen,

en av Bibelens apokalyptiske hendelser. Apokalypse og endetid er viktige stikkord i Dylans poesi. Hvor mange ganger må slike katastrofer skje før den utsendte due kan sove i sanden?, spør Dylan. Duen kan ikke hvile i sanden så lenge konsekvensen av menneskets synd, floden, dekker jorden.

Også i «A Hard Rain's Gonna Fall» bruker Dylan et viktig symbol fra fortellingen om Noah og syndfloden: «I met a young girl, she gave me a rainbow». I Dylans dystre tekst representerer regnbuen håpsdimensjonen, selv en eventuell atomkrig innebærer ikke slutten på alt, tekstens «hard rain» er ikke verdens undergang. I en annen kjent tekst, «The Times They Are A-Changin'», spør Dylan om folk ikke merker at vannet stiger, for snart kommer den store omveltningen – i form av en flod.

Dylans tekst «When the Ship Comes in» (fra *The Times They Are A-Changin'*, 1964), som han fremfører til en gospelaktig melodi, bygger på gospelsangen «The Gospel Ship». Denne sangen handler om et skip som bringer frelse til en plaget, forfulgt og undertrykt befolkning. Skipet frakter menneskene til himmelen, bort fra denne verdens jammer. I Dylans tekst handler det om et mytisk, overnaturlig skip, som ankommer mens måkene og fiskene smiler. Havet deler seg i to, og sanden skjelver, mens et teppe av gull rulles ut for besetningen. Selv om den gamle verdens representanter ber om nåde er deres dager talte: «Like Pharaoh's tribe, they'll be drowned in the tide, and like Goliath, they'll be conquered».

Dylan har selv ved flere anledninger uttalt at endetid, apokalypse og Jesu gjenkomst spiller en viktig rolle i hans tekster: «What my songs are all about? They are all about The Second Coming».¹⁹ Et godt eksempel på dette er «I Shall Be Released» (første gang innspilt i 1967), hvor Dylan viser at han har god kjennskap til Jesu eskjatologiske tale i Matt 24. Det kjente refrenget fra denne teksten refererer til Jesu ord i Matt 24,27, hvor Jesus sier: «For som lynet

begynner i øst og lyser like til vest, slik skal det være når Menneskesønnen kommer»:

I see my light come shining
from the west down to the east.
Any day now, any day now,
I shall be released.

I sangen «Man of Peace» (fra *Infidels*, 1983) forkynte Dylan at Jesu gjenkomst var nært forestående: «Wanna get married? Do it now. Tomorrow all activity will cease». Noen år seinere sang Dylan at det menneskeheten har i vente ikke kommer i form av en flom denne gangen: «God knows there's gonna be no more water, but by fire next time» («God Knows», fra *Under the Red Sky*, 1990).

Dylans apokalyptiske visjon er kanskje klarest uttalt i «Ring Them Bells» (fra *Oh Mercy*, 1989). Bak Dylans tekst ligger en Negro Spiritual, «O Peter Go Ring-a Dem Bells». Teksten avsluttes med en beskrivelse av verden på vei inn i kaos, kjennetegnet av mennesker som bryter ned «the distance between right and wrong». Det er på tide å ringe med klokken slik at folk skjønner hva som er i ferd med å skje:

Ring them bells, sweet Martha for the
poor man's son
Ring them bells, so the world will know
that God is one.

Dylan har flere ganger ytret seg negativt om (organisert) religion. I den mest intense kristne perioden uttalte han ofte at han betraktet religion som menneskets vei til Gud, mens Dylan på sin side var mer opptatt av Guds vei til mennesket – gjennom Jesus. I «Ring Them Bells» synger Dylan at religionens tid, her representert ved hinduismen, snart er slutt: «the sun is goin' down upon the sacred cow». Samtidig uttrykker teksten et nesten desperat ønske om en bedre verden, en tørst etter rettferdighet her og nå: «Ring them bells for the child that cries, when an innocent dies».

Epilog: Never Ending Tour, vinter og vår 2002

I 1988 la Dylan ut på det han kalte Never Ending Tour, en turné som nå har foregått mer eller mindre sammenhengende i 14 år. I april i år ankom Dylan Oslo. Foran et fullsatt Oslo Spektrum innledet Dylan sin konsert med en sang få i salen hadde hørt før. Dylan fremførte bluegrass-gospelsangen «Wait for the Light to Shine», hvor teksten fokuserer på det å vente på lyset, som i dette tilfellet er Jesu gjenkomst: «Don't forget it's darkest just before the break of dawn, wait for the light to shine».

Den neste konserten på årets Europaturné fant sted i København. Igen startet Dylan kvelden med å peke på Jesus i en bluegrasspreget gospelsang. Denne gangen dreide det seg om «Hallelujah I'm Ready to Go»:

Dark was the night not a star was in sight,
on a highway heading down below.
I let my Saviour in and he saved my soul
from sin,
hallelujah, I'm ready to go.

Men den sangen som kanskje mer enn noen annen har preget Dylans turné våren 2002, er «I Am the Man, Thomas». Av de 47 konsertene Dylan gjennomførte i første halvdel av 2002, åpnet Dylan 16 av konsertene med å synge om Jesus i første person entall. I teksten sier Jesus til tvileren Thomas: «Jeg er mannen»: «They nailed me to the cross, Thomas, I am the man, look at these nail scars, here in my hand».

De siste åra har Dylan åpnet mange av sine konserter med en sang med et tydelig kristent budskap. I perioden 1999 – 2001 har han blant annet fremført «Rock of Ages» («Klippe du som brast for meg») ti ganger. På sin hittil siste plateutgivelse, (*Love & Theft*, 2001), kommer Dylan med følgende melding i den selvskrevene sangen «Sugar Baby»:

Just as sure as we're livin',
just as sure as you're born.
Look up, look up, seek your maker,
before Gabriel blows his horn.

Englene spilte på sine instrumenter da Kristus kom til verden (jfr. sangen «Three Angels»). Den tid nærmer seg da engelen Gabriel igjen skal spille en fanfare, denne gangen for å markere at han som en gang ble født i en stall kommer tilbake som herre over levende og døde. Søk din skaper mens det ennå er tid, synger Dylan på sin siste utgivelse.

Det siste livealbumet, *Bob Dylan Live 1961 – 2000*, åpner med gospelsangen «Somebody Touched Me (must have been the hand of the Lord)», innspilt under en turné i England våren 2000. 22 år etter at Dylan opplevde Jesu nærvær som en fysisk berøring – Jesus la sin hånd på han slik at han begynte å skjelve – jubler Dylan fortsatt over denne berøringen av «the hand of the Lord». Når Dylan i 2002 innleder sine konserter med gospelsanger forteller han dermed indirekte sitt publikum både hvor han selv begynte som artist, og hvordan han i dag forholder seg til den Jesus som så radikalt endret hans liv høsten 1978.

Noter

¹ Bent Inge Bye i *Arbeiderbladet* 11. juli 1981.

² Leif Gjerstad i *Dagbladet* 10. juli 1981.

³ Tor Marcussen i *Aftenposten* 11. juli, 1981.

⁴ D. Williams 1985, 55.

⁵ Bob Dylan i *Daily News*, New York, 20. October 1963.

⁶ Sitert etter J. Bauldie, «Bob Dylan. The Bootleg Series vol. 1–3. Notes», London 1991, 8.

⁷ H. Willis, 2001, 50.

⁸ Erik Haugestad, «Dylan modell for erkeengel», *Aftenposten* 22. juni 2001.

⁹ M. Gray 2000, 392, og B. Cartwright 1992.

¹⁰ Sitert etter B. Flanagan 1986, 105.

¹¹ H. Sounes 2001, 235.

¹² C. Heylin 1991, 185.

¹³ Sitert etter C. Heylin 1991, 328.

¹⁴ D. Williams 1985, 19.

¹⁵ G. Marcus, i E. Thomson & D. Gutman 1990, 238.

¹⁶ C. Williams 1993, 91.

¹⁷ B. Flanagan 1986, 105.

¹⁸ C. Brad Thomsen og A. Schnack 1998, 142.

¹⁹ Sitert etter H. Rem 1999, 122.

Litteratur:

Benson, Carl, *The Bob Dylan Companion. Four Decades of Commentary*, New York 1998.

Cartwright, Bert, *The Bible in the Lyrics of Bob Dylan*, 2nd ed., Fort Worth 1992.

Dylan, Bob, *Lyrics 1962 – 1985*, London 1988.

Flanagan, Bill, *Written in my soul: Candid Interviews with Rock's Great Songwriters*, London 1986.

Gibbens, John, *The Nightingale's Code. A Poetic Study of Bob Dylan*, London 2001.

Gray, Michael, *Song & Dance Man III. The Art of Bob Dylan*, London 2000.

Heylin, Clinton, *Behind the Shades: Dylan. The Biography*, London 1991.

Myhr, Petter, *Bob Dylan – jeg er en annen*, Trondheim 2001.

Myhr, Petter, «Har Bob Dylan lest Kierkegaard?», *Aftenposten* (kronikk), 2. nov. 2001.

Rem, Håvard, *Bob Dylan*, Oslo 1999.

Sounes, Howard, *Fortellingen om Bob Dylan*, Oslo 2001.

Thomsen, Christian Brad og Schnack, Asger, *Bob Dylan. En guide til hans plater*, København 1998.

Thomson, Elizabeth & Gutman, David, *The Dylan Companion*, London 1990.

Williams, Christian, *Bob Dylan in His Own Words*, London 1993.

Williams, Don, *Bob Dylan. The Man, the Music, the Message*, New Jersey 1985.

Willis, Herman, *Instant Karma. Populærmusikkens kulturhistorie*, Oslo 2001.

Robert M. Kvalvaag, førstelektor ved Høgskolen i Oslo, allmennlærerutdanningen: Adresse Robert.Kvalvaag@lu.hio.no

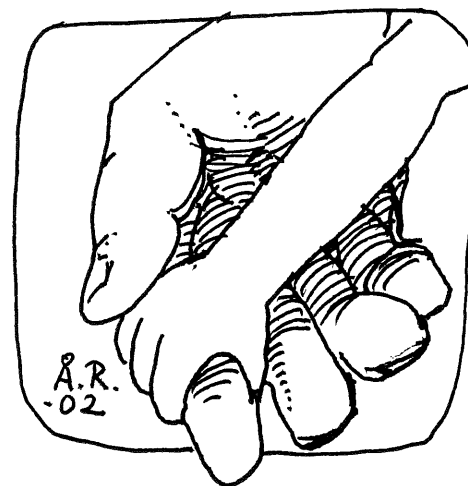
Erling Birkedal:

Barn og unges gudstro – hvordan formes den?

I denne artikkelen skal jeg si noe om hvordan gudstro formes og endres hos barn og unge. Det er ikke en teologisk eller filosofisk drøfting om hva tro er, om den antropologiske forankringen for gudstro eller om gudstroens innholdet. Utgangspunktet er at fenomenet gudstro er noe som faktisk eksisterer. Perspektivet er hva som fører til opprettholdelse og eventuell endring av denne troen i den aktuelle kultur barn og unge lever i. Det er således et religionspsykologisk og til dels et religions sosiologisk perspektiv, på grunnlag av en kulturanalyse, som legges til grunn. Alle eksemplene som er brukt i artikkelen er hentet fra boka «Noen ganger tror jeg på Gud, men ...».¹ Dette materialet er fra unge i alderen 13–15 år.

Gudstro i vår kultur – noen innledende kommentarer

Gudstro er noe som eksisterer hos barn og unge i alle kulturer, samtidig er gudstroens innhold forskjellig for ulike personer. Innholdet i troen, eller gudsforestillingene, er preget av den aktuelle kultur og de forestillinger som der eksisterer, og også av individuelle variasjoner. En kan skjelle mellom to ulike tilnærminger til eller måter å betrakte gudstro på: fokus på innhold (materiale definisjoner) eller fokus på den betydning og funksjon gudstro har for mennesket (funksjonelle definisjoner). Med en funksjonell tilnærming kan en si at «gudstro» for den enkelte er: «tro på det en setter sin lit til», – det en faller tilbake på når alt annet svikter. For noen er dette Bibelens Gud, en personlig Gud som viser seg i Jesus Kristus, for andre er det andre gudsbilder eller forestillinger. Når jeg i denne artikkelen bruker betegnelsen en persons «gudstro», er det personens egen oppfatning av hva som er gudstro som ligger til grunn, og ikke en bestemt inn-



holdsdefinert gudstro som personen forholder seg til.

For å få forståelse av hvorfor og hvordan gudstroen endrer seg hos personer, kan en anlegge ulike tilnærminger. Grovt sett kan en sortere dette i to grupper av tilnærminger eller teoretiske retninger. For det første kan en anlegge en utviklingspsykologisk tilnær-

ming. En ser da på endring av tro og trosforestillinger i sammenheng med personens psykiske endring og modning. For eksempel bygger Ronalds Goldmans teori om barns religiøse tenkning og James W. Fowlers teori om stadier i utvikling av tro på en slik tilnærming (se for eksempel Goldman 1964 og Fowler 1981). Den andre hovedretning kan en betegne som sosialpsykologisk tilnærming. Utgangspunktet her er den sosiale kontekst og individets relasjoner til andre personer. G.H. Mead regnes som en av klassikerne i denne tradisjonen (Mead 1934).

Den sosiale kontekst eller kultur vil til en viss grad variere fra individ til individ, men det er også noen kulturelle fellestrekk for barn og unge i vårt samfunn. For det første må vi konstatere at barn og unge vokser opp i et samfunn der det ikke er noen entydig referanseramme for å få en forståelse av Gud eller for å forme en gudstro. Gjennom media, i barnehage og skole og i fritidsmiljøet må en regne med at de fleste møter og lærer om ulike religioner og religiøse uttrykk, og forskjellige gudsforestillinger. For det andre må vi erkjenne at hele vårt samfunn er gjennomsyret av en tenkning som bygger opp om en individualisering. Det er et fokus på hvordan den enkelte skal få realisere seg selv, og hvilke valgmuligheter en har. Dette gjelder både innen økonomi, yrkesvalg og kulturliv. Institusjonene har ikke samme autoritet og utgjør ikke samme fellesskap som i tidligere samfunn. For eksempel har ikke ledere i Kirken eller andre trossamfunn nødvendigvis en autoritet gjennom sine posisjoner. Det enkelte individ har selv tilgang på og kunnskap om det samme som ledere i institusjonene, og vil ofte møte det som blir sagt med en kritisk vurdering.

I dette samfunnet, der det ikke er noen felles entydig referanseramme og forankringspunkt som en kan lene seg mot, skal så barn og unge finne ut av sin egen tro. De som ikke er utsatt for en bevisst religiøs oppdragelse fra sine foreldre, andre nære

personer eller trossamfunn, blir mer eller mindre overlatt til seg selv og må sortere ut ulike impulser og finne frem til en tro som er sin egen. Noen kan gi sin tilslutning til en konvensjonell gudstro (som for eksempel en klassisk kristen tro), mens andre finner en annen gudstro som for dem er ekte og sann. En kan karakterisere denne individuelle tro som en tro som er «løs», for å knytte til en aktuell boktittel (Engerdal og Sveinall 2000). At troen er «løs» kan forstås på flere måter:

- Troen er synliggjort og kommer til uttrykk på mange måter (det flerkulturelle samfunn).
- Troen er løs i forhold til etablerte religiøse tradisjoner (løs fra institusjonell dominans)
- Troen kan romme tilsynelatende motsetningsfulle og uforenlige forestillinger (individet komponerer sin tro ut fra ulike elementer).

For å forstå hvordan gudstro formes og endres, mener jeg at en må se dette både ut fra individets psykiske utvikling og ut fra den sosiale kontekst. Det enkelte individs tro er uløselig knyttet sammen med personens egen livshistorie og den kontekst denne lever i. For å få en viss forståelse av hvordan troen formes eller endres, vil jeg derfor nedenfor vise til tre forskjellige ungdommer og deres gudstro.

Tre troshistorier

De tre personene som her introduserer (Arne, Cecilie og Berit) er fiktive navn på reelle personer som jeg har intervjuet flere ganger i alderen 13–15 år.

Arne oppfatter seg som kristen og gudstroende i slutten av barneskolen, som 13-åring. Han har stor tillit til lærer på barneskolen, men har lite erfaring med kristen religiøs praksis fra sitt hjem. Arne viser generelt stor tillit til det kirken står for og det kirkens representanter formidler:

Det er vel stort sett riktig det dem sier, regner jeg med.

Når han i begynnelsen av ungdomsskolen skal forklare innholdet i sin tro refererer han til det han har lært på skolen:

Det er vel han som har skapt alt, da vel.. tenker jeg, og styrer det meste.

Han kjemper nå imidlertid med intellektuelle problemer knyttet til troen på Jesus:

Nei, det har jeg egentlig ikke skjønt helt hva det der... Han døde for det menneskene gjorde eller for det han gjorde liksom, det... jeg kan ikke se han har gjort noe galt, jeg. Skjønner liksom ikke helt det.

Som 13-åring går han ut fra at han vil konfirmere seg kirkelig. Han begrunner dette med sin tro:

Jeg tror på Gud selv om jeg ikke går i kirken så ofte, bare til jul, men jeg har tenkt å fortsette å være kristen.

Når vi møter Arne som 14-åring virker han litt brydd i møte med spørsmålet om Gud. Han valgte allikevel ikke kirkelig konfirmasjon, og sier nå at:

Jeg er ikke noe særlig opptatt av hva jeg skal tro på. Jeg tenker ikke noe på det.

Som begrunnelse for denne forholdsvis radikale endringen sier han selv:

Hvis jeg skal tro på Gud, må jeg se eller oppleve noe med Gud først. Det har jeg ikke gjort enda... Jeg har aldri sett antydning til Gud.

Som 15-åring tror Arne helt sikkert ikke på Gud. Troen har nå ingen betydning for ham. Som forklaring på sin holdning sier han:

Jeg tror ikke på noen «guder» og er ikke religiøs. Jeg synes ikke troen på gud fyller de kravene vi trenger for å føle oss trygge. Det gir oss liksom ikke noe mening med livet. Det passer dårlig med all den krigen og elendigheten i verden.

Arne hadde som 13-åring en kognitiv tillært gudstro. Han er rasjonalist og søker etter bevis på Guds eksistens. Han hadde imidlertid ikke noen å opprette samtalen om tro med inn i ungdomstiden. De gudsforestill-

ingene han har med seg fra barndommen, er ikke lenger troverdige i møtet med den verden han som ungdom opplever. I «tvilens alder» får han ikke rom for den barnlige gudstro, og han må gi avkall på denne.

Cecilie er en jente som har en sterk gudstro, men har lite erfaring med kristen religiøs praksis fra sitt hjem. Hun sier som 13-åring at Gud er:

en slags tanke jeg kan prate til, akkurat som jeg prater til meg selv på en måte, men til en annen person.

Som 14-åring utdyper hun den funksjonen Gud har for henne:

Gud gir trygghet. Han/hun er en høyere makt jeg kan be til, takke, søke trøst hos, være forbanna på, hate og elske. Han lager en helhet i min sjel.

Som 15-åring tror Cecilie fortsatt helt sikkert på Gud og sier:

Gud er en vakker (inni) person som alltid vil støtte meg og hjelpe meg uansett hvor jeg står og hva jeg gjør... Jeg føler at jeg får et nytt og sterkt håp når jeg prater med Gud

Hun former sitt eget gudsbilde med stort engasjement:

Jeg vil alltid ha kontakt med Gud. Ikke fordi jeg regner meg som religiøs, men fordi han alltid har vært der for meg og jeg trenger han. Han er en del av meg, kjernen. Det helt rene og fullkomne. Han gir meg harmoni, noe som jeg trenger. Jeg ber ikke til han, jeg prater med han. Og jeg kan kjeft og være sur på han. Han vil alltid støtte meg og gi meg det vakre.

Det er tydelig at Cecilie har en emosjonelt forankret gudstro. Det er noe som er viktig og betyr mye for henne. Gudstroen er en sentral personlighetsfaktor, som skaper trygghet. Men «troen er løs». Hun forholder seg ikke til den tro kirken eller andre institusjoner formidler.

Berit har vokst opp i det hun kaller «et kris-

tent hjem» og hun har vært med sine foreldre i kirken i sin barndom. Hun opplever imidlertid en spenning mellom den tro hun er opplært i og egen tro i ungdomsalder. Hun gir uttrykk for tvil, og presiserer at hun ikke tror på alle deler av Bibelen. Hun har problemer med det som for henne synes å være i strid med naturvitenskapen:

Jeg tror ikke på Adam og Eva og alt det der. ... jeg vet ikke, jeg, det er vanskelig det her. ... Jeg tror på Gud, men ikke på resten av kristendommen.

Samtidig som Berit har vokst inn i et trosfellesskap sammen med sine foreldre, føler hun seg ikke helt hjemme i menigheten, men opplever et vanskelig forventningspress:

Menighet, nei, eller at foreldrene mine, de... før når jeg var liten så gikk vi liksom alltid i kirka her nede, ... For jeg liksom, jeg liker meg ikke der på en måte, ... det er liksom akkurat som man liksom venter seg at man tror på alt og sånn, synes jeg.

Berit opplever også at det er vanskelig å markere noe standpunkt om tro og religion overfor vennene:

Det er mange på min alder som ikke vet om de tror på Gud, og jeg tror det er veldig få som tør si det til noen hvis de er kristne.

Berit utvikler en mer sikkerhet i sin gudstro frem mot 15-årsalderen. Hun finner da frem til et fellesskap med andre som også har en gudstro. En opplevelse av alvorlig sykdom blant en av hennes venninner førte også til at noen venner ble knyttet sterkt sammen, og de fant også trygghet i en gudstro i denne situasjonen. Det er det sosiale fellesskap Berit er en del av, både i barndom og ungdomstid, som i stor grad er med på å utforme hennes gudstro.

Gudstro og erfaringer fra barndommen

Før jeg drøfter disse tre troshistoriene videre skal jeg si noe generelt om gudstro i ungdomsalder, sett i forhold til erfaring fra barndommen.

Min og andres forskning (for eksempel

Harbo 1989) viser at det er en sammenheng mellom en persons gudstro og erfaringer med religiøs praksis fra sitt hjem i barndommen. Når jeg ser på forholdet mellom de unges tro og deres foreldres tro er det imidlertid størst samsvaret mellom de unge og foreldrene blant dem med minst grad av gudstro, eller de som står fjernest fra en sikker gudstro. Tendensen er altså at «ikke gudstro» går lettere i arv enn «gudstro» (Birkedal 2001:154–155). Når en ser på de ungdommer som har en gudstro kan en skjelne mellom de som har en konvensjonell (kirkelig) gudstro og de som har en alternativ form for gudstro. En ser da en forskjell ved at det er størst samsvar mellom unge og deres foreldre hos dem med konvensjonell tro. Det kan tyde på at det også er de foreldre med denne form for gudstro, som er mest bevisst på å samtale om og å formidle sin tro videre til sine barn. Dette støtter de funn Sigmund Harbo har gjort om at foreldrenes religiøse profil og total tradisjonsformidling er det mest avgjørende for individets senere holdning til religion (Harbo 1989:177–179).

Erfaringer med en kirkelig religiøs praksis, slik som aftenbønn, bordbønn og bibellesning i hjemmet, deltakelse i søndagsskole, kristen barnegruppe, deltakelse i gudstjeneste har generelt sett en innflytelse på barn. Det er blant dem som har slike erfaringer, som det er størst andel som sier at de har en gudstro (se Birkedal 2001:157). Når jeg analyserer for eksempel de 13% av 13-åringene fra min spørreskjemaundersøkelsen som sier at de en eller annen gang har deltatt på søndagsskole (Birkedal 2001:160–161), finner jeg alle posisjoner av gudstro. Når en sammenligner de som har gått på søndagsskolen med hele populasjonen, ser en imidlertid at det blant søndagsskoledeltakere er en langt større andel gudstroende. Ut fra deres svar kan en si at det er større sannsynlighet for at en skal ha en gudstro som 13-åring når en har deltatt på søndagsskole eller tilsvarende aktiviteter

som barn, enn om en ikke gjør det. På den annen side viser det seg at gudstro også kan eksistere forholdsvis uavhengig av deltakelse i kirkelig aktivitet som barn. Gudstro er et fenomen hos barn og unge som eksisterer uten at det nødvendigvis knyttes til denne type ytre erfaringer. Dette viser at det ikke er enkelte aktiviteter og erfaringer som sådan (som for eksempel aftenbønn eller deltakelse i søndagsskole) som alene har avgjørende betydning for etablering av gudstro. Det er når slike erfaringer fungerer sammen og det ellers skapes en god kommunikasjon og forståelse at det får mest betydning. Det er også andre kilder en slike ytre erfaringer som kan være med å forme en gudstro.

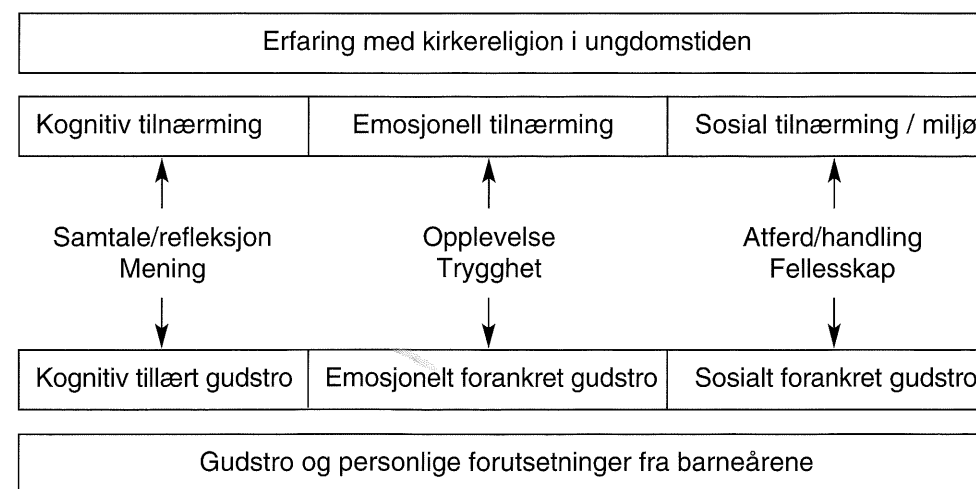
Forming av gudstro i ungdomsalderen – ulike betingelser

Overgangen fra barndom til ungdom er av flere kalt tvilens alder (for eksempel Tamminen 1991). Ut fra et utviklingspsykologisk perspektiv er det helt naturlig at individet i denne alderen forsøker å finne sine egne standpunkter og holdninger. Krittisk distanse til sine foreldre og det en har lært i sin barndom hører da med. Tidligere erfaringer er

imidlertid ikke uten betydning (jf. ovenfor). Det er imidlertid ikke bare erfaringer som ytre møte som er avgjørende. Like avgjørende for forming av gudstro i denne alderen er personens indre forestillinger og forankring for en gudstro. Ut fra det Arne, Cecilie og Berit forteller ser vi at gudstro har ulike forankringer, eller ulike aspekter. En kan beskrive dette som kognitive, emosjonelle og sosiale aspekter. Arne forsøker å tilnærme seg troen ut fra en intellektuell forståelse, men får ikke troen og forventningen om Guds tilstedeværelse i verden til å stemme med sin virkelighetsoppfatning. Han må gi avkall på troen. Cecilie har en emosjonell forankret gudstro, en tro som har stor betydning for henne og som overlever på tross av manglende bekreftelse fra kirkens side. Berit er den som har vokst opp i et religiøst sosialt fellesskap og etter hvert også finner tilbake til et slikt fellesskap sammen med venner.

Figuren nedenfor er en illustrasjon over de elementer jeg ser er mest relevante i analysen av samspillet eller interaksjonen mellom gudstro fra barneårene og nye erfaringer i ungdomstiden (Birkedal 2001:216, figur 8.1).

INTERAKSJON MELLOM GUDSTRO FRA BARNEÅRENE OG ERFARING FRA UNGDOMSTIDEN



Det nederste feltet i figuren illustrerer personlige forutsetninger og gudstro fra barndommen. Det øverste feltet beskriver de impulser individet får i møte med religiøs praksis og religiøse ytringer gjennom sosialiseringen i tidlig ungdomsalder. Både forankring for gudstro fra barneårene og erfaring fra ungdomstiden er inndelt etter de tre aspektene: den kognitive, den emosjonelle og den sosiale. Mellom de to feltene er det piler som går i begge retninger og illustrerer at det foregår en interaksjon mellom personen og møte med den sosiale virkelighet. Imellom pilene er det to rader med stikkord. Den første raden viser hvordan interaksjonen mellom individet og møte med nye erfaringer med kirkereligion foregår og hvordan troen på den måten eventuelt vedlikeholdes. Det kognitive vedlikeholdes ved samtale og refleksjon, det emosjonelle gjennom opplevelse, og det sosiale gis uttrykk ved en bestemt atferd og i handlinger. Den andre raden er stikkord for det som er viktig for personen: mening, trygghet og sosialt fellesskap.

Poenget med figuren er å se de ulike elementene samlet med tanke på å forstå hvordan gudstro opprettholdes eller faller bort i tidlig ungdomsalder. Opprettholdelse av gudstro synes å henge sammen med i hvilken grad nye erfaringer i ungdomstiden er i stand til å legitimere troen, eller gjøre den relevant for personen. Grunnlaget for at den oppleves relevant er imidlertid ikke det samme for alle personer. Det er når det er kontakt mellom på den ene side de personlige forutsetninger og den forankring gudstroen har fra barndommen og på den andre side de erfaringer en får i tidlig ungdomsalder, at den unge opplever den relevant. De unge som har forankret sin tro til det kognitive (slik som Arne), har behov for å få stimulert og videreutviklet den siden ved gudstroen, blant annet ved den intellektuelle samtalen. De som har en emosjonell forankring for gudstroen (slik som Cecilie), søker etter nye opplevelser som bekrefter følelsen

av trygghet i gudstroen. De som har fått sin tro gjennom et sosialt fellesskap (slik som Berit), har videre behov for et fellesskap for å opprettholde troen.

De som har størst forutsetning for å opprettholde troen, synes å være de som har sin forankring for gudstro i både det kognitive, det emosjonelle og det sosiale, og som også i ungdomstiden får en variasjon av erfaringer som stimulerer og bekrefter alle de tre aspektene. Disse er mindre sårbare med tanke på å miste troen i møte med de utfordringer og endringer ungdomslivet nødvendigvis innebærer.

Denne sammenhengen mellom gudstro fra barneårene og nye erfaringer i ungdomstiden svarer til Berger og Luckmanns teori om at det er det som har skjedd i primærsosialiseringen som er det viktigste grunnlaget for det som skjer i sekundærsosialiseringen, og at nye virkeligheter så å si må «legges oppå» den allerede tilstedeværende virkelighet (Berger og Luckmann 1992:155 og 164). Spørsmålet er i hvilken grad en i sekundærsosialiseringen får erfaringer som støtter opp om de forestillinger og følelsesmessige bindinger en har fra primærsosialiseringen. Det er avgjørende om nye erfaringer er med på å skape mening og relevans, og om en får sosial støtte for de forestillingene en fra før har.

Note

- ¹ Birkedal 2001. Boka er en avhandling som ble forsvart for graden dr. artium i 2001. Materialet som benyttes i avhandlingen bygger på intervju med ungdom i det sentrale Østlandsområdet i midten av 1990-tallet.

Litteratur:

- Berger, Peter L. og Thomas Luckmann. 1992. *Den samfundsskabte virkelighed. En videnssociologisk afhandling*. Lindhardt og Ringhof, Danmark. 2. utg. 1. opplag.
- Birkedal, Erling 2001: «Noen ganger tror jeg på Gud, men ...». *En undersøkelse av*

gudstro og erfaring med religiøs praksis i tidlig ungdomsalder. KIFO Perspektiv nr. 8. Tapir Akademiske Forlag.

- Engedal, Leif Gunnar og Arne Tord Sveinall (red) 2000: *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro*. Egede institutt. Tapir Akademisk Forlag.
- Fowler, James W. 1981. *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper and Row.
- Goldman, Ronald. 1964. *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Harbo, Sigmund. 1989. *Barndomserfa-*

ringer og voksentro. En religionspsykologisk undersøkelse av forholdet mellom tidlig påvirkning og senere holdning til kristendom. Universitetsforlaget.

- Mead, George H. 1934. *Mind, self and society*. Chicago University Press
- Tamminen, Kalevi. 1991. *Religious development in childhood and youth. An Empirical Study*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Erlings Birkedal, styrer på IKO, Institutt for kristen oppseding, adresse: erling.birkedal@iko.no

fortsettelse fra side 70 På jakt etter Gud...?

og dermed drar han til nærmeste fengsel og får spørre innsatte. Tilfellet vil at han skal komme akkurat da en gruppe kristne skal ha en møte-serie i fengselet. De videre sekvenser i filmen utfolder sider ved det kristne gudsbildet på en spesiell og overraskende måte. Fangene har sine ulike synder, og de oppfatter gud på ulike måter, felles for de som intervjues er at å vise hvordan troen endrer deres liv, forholdet til deres nærmeste og til de ofrene de har på samvittigheten. Samtidig får vi se en prest, som ser det fra ofrenes side også på uvanlig vis. Filmens jeg betrakter det hele utenfra, skeptisk, men undrer seg over at fangene opplever en frihet, mens han selv som kan reise ut av fengselet hver kveld og hjem, nettopp ikke opplever seg som fri. Til filmen hører også flere overflyvningsscener fra helikopter, over fengselet, over vakker natur, over townships, samtidig som fjellet som ser ut som et ansikt som ligger og glaner i været eller mot himmelen. Filmen føres til en slags konklusjon som kan gi en god anledning til å drøfte det kristne gudsbildet.

Kanskje gir den fremmede konteksten en avstand til stoffet som kan nødvendig når det som tilsynelatende er kjent skal være tema i religionstimen?

Blir filmen satt opp på den lokale kino, gå og se den – inviter elevene!

bm

Reklamen for filmen har følgende omtale: Portrett av Gud er en dokumentarisk roadmovie om jakten på den suverent mest etterspurte i samtlige av jordens politikretser.

Filmen er bygget opp som en klassisk detektivhistorie, der en middelaldrende detektiv – filmens forteller – følger noen spor, som bringer ham i kontakt med alle mulige og umulige miljøer – blant annet besøk blant fanger i Cape Towns statsfengsel. Hos mange av dem som har begått drap, voldtekt og ran er Gud ikke bare et ord, men en tilstand som leves. For detektiven i denne filmen er utfordringen langt større enn den har vært for noen av hans berømte forgjengere i genren før ham: Hvordan skygger man en person som ikke kaster skygge? Filmen er en reise gjennom det søkende menneskets sinn, dets tvil, håp og begrensninger. Jon Bang Carlsen gjør bruk av sin karakteristiske essayistiske form og blander både kommentar, fantasi, virkelighet og poesi. En viktig refleksjon over tilværelsen. (se internett: www2.filmweb.no/orofilm)

Halldis Breidlid og Tove Nicolaysen:

Når fortellingen utfordrer gudsbildet ...

Mange av religionenes fortellinger støtter opp under religionens lære eller praksis. De fungerer som *normative fortellinger*. Men dette gjelder ikke alle fortellinger. Wendy Doniger O'Flaherty sier for eksempel om hindumytene at de er sammensatte og motsigende, fordi livet er slik. Det betyr at de ikke kan settes på en formel.¹ Det samme kan sies om fortellinger fra andre religioner. De er frodige og mangetydige. Mer enn normative er de *estetiske fortellinger*, fortellinger som ikke alltid er pene og pyntelige – men som gir rom for opplevelser, tolkninger og følelsesmessig engasjement. Estetiske fortellinger kan representere en utfordring for dogmatikken, både hva etiske normer og gudsbilde angår.

I det følgende konkretiserer vi dette med noen bibelfortellinger – og drøfter den problematikken læreren må forholde seg til når disse fortellingene skal presenteres i grunnskolens KRL-fag.

Gud sa til Abraham: «Ta Isak, din eneste sønn, som du er så glad i, og dra til Moria-landet. Der skal du ofre ham som brennoffer på et av fjellene som jeg vil vise deg!»

Morgenen etter stod Abraham tidlig opp, lesset på eselet sitt og tok med seg to av tjenesteguttene sine og sønnen Isak. Da de kom fram, sa Abraham til tjenesteguttene sine: «Bli dere her med eselet, mens jeg og gutten går dit bort for å tilbe.» Så tok Abraham offerveden og la den på Isak, sønnen sin. Selv tok han ilden og kniven i hånden; og så gikk de sammen, de to. Da sa Isak til sin far Abraham: «Du far!» Og han svarte: «Ja, gutten min.» Isak sa: «Se, her er ilden og veden, men hvor er lammet som vi skal ofre?» Abraham svarte: «Gud vil nok selv se seg ut et offerlam, gutten min.» Da de kom til

det stedet Gud hadde sagt, bygde Abraham et alter der og la veden til rette. Så bandt han Isak, sønnen sin, og la ham på alteret, oppå veden. Og Abraham rakte ut hånden og tok kniven for å ofre sin sønn. Da ropte Herrens engel til ham fra himmelen og sa: «Legg ikke hånd på gutten og gjør ham ikke noe! For nå vet jeg at du frykter Gud, siden du ikke engang sparte din eneste sønn for meg»²

Denne fortellingen er et eksempel på at fortellinger kan være problematiske både i forhold til dogmatikk og etikk. Det er rimeligvis de troende som får de største problemene med gudsbildet, mens de som ikke identifiserer seg med den aktuelle religionen heller får problemer med det menneskelige og etiske aspektet i fortellingen.

Hvis vi ser på fortellingen om Abrahams sønn som skulle ofres – en fortelling vi finner i litt ulike varianter innenfor jødedom, kristendom og islam – kan (og bør) selvsagt noen hver ut fra et *allmennmenneskelig stå-*



sted få problemer med den etiske siden ved fortellingen. Ifølge KRL-planen i L97 hører fortellingen hjemme i 5. klasse under hovedtemaet «bibelhistorie»: *Abrahams og Isaks historie og noen av de mindre fortellingene som inngår i de store fortellingene, deriblant Hagar og Ismael og ofringen av Isak...* I den reviderte planen er ikke fortellingen nevnt eksplisitt, men Abraham skal tas opp på småskoletrinnet og patriarkhistoriene skal tas opp i 5. klasse. Og så lenge «de gamle» lærebøkene brukes, der fortellingen gjengis, vil nok de fleste lærere forholde seg til fortellingen. Det samme gjelder den parallelle – eller rivaliserende – fortellingen i islam. Under temaet «islam» i L97 står det at *fortellinger om Ibrahim (Abraham) og*

Ismail skal presenteres, men det er bare ett av læreverkene for grunnskolen som forteller utførlig om Ibrahims vilje til å ofre Ismail. I den reviderte KRL-planen er det fortsatt presisert at *fortellingene om Ibrahim og Ismail med vekt på Mekka og pilgrimsferden* skal presenteres. Dette tydeliggjør at denne offerfortellingen er sentral – også i islam.

Fortellingen vil sannsynligvis oppleves som en utfordrende fortelling for barna. Farsbildet er svært problematisk. Det blir vanskelig å oppfatte Abraham som en forbillig og god far, når han behandlet sønnen sin på en slik måte. Som en teolog fortalte i forbindelse med at den eneste sønnen hans hadde sett en film med denne hendelsen:

Abraham hadde bundet Isak, lagt ham på bålveden og sto klar med kniven da Gud grep inn og stoppet ham. Etterpå spurte sønnen: «Ville du gjort det, pappa?» Da svarte faren: «Nei, det ville jeg aldri ha gjort.»³

Ut fra et religiøst perspektiv kan denne fortellingen bli problematisk både for jøder, kristne og muslimer. Fortellingen må tolkes på bestemte måter dersom det skal være mulig å akseptere gudsbildet og etikken i fortellingen. Både jødedom, kristendom og islam tilbyr slike normative, religionsspesifikke fortolkninger. Dersom læreren presenterer de normative tolkningene av denne fortellingen, blir den muligens enklere å forholde seg til for disse elevgruppene. Likevel er det ikke til å komme forbi at for mange er dette en av de virkelig utfordrende og problematiske fortellingene i Bibelen, som det er vanskelig å komme helt til rette med. Hvorfor krevde Gud av Abraham at han måtte «bevise» sin lydighet på en så grotesk måte? Det at Gud er den pådrivende aktør, kan bli spesielt vanskelig for de troende å forholde seg til. Det er problematisk å møte fortellinger der man opplever sine egne verdinormer og etiske vurderinger overlegne Guds. Det er jo ikke en gang snakk om en nødsituasjon! Mange religionspedagoger har vært kritiske til at fortellingen overhodet tas inn på barnetrinnet. Man har etterlyst en skikkelig begrunnelse for dette valget. Kanskje det er grunnen til at fortellingen ikke lenger nevnes eksplisitt i planen.

Så gikk han ut og tok veien til Oljeberget, som han pleide, og disiplene fulgte ham. Da han kom dit, sa han til dem: «Be om at dere ikke må komme i fristelse!» Han gikk fra dem, så langt som et steinkast, og falt på kne og bad: «Far, om du vil, så ta dette beger fra meg! Men la din vilje skje, ikke min.» Da viste en engel fra himmelen seg for ham og styrket ham. Og han kom i dødsangst og bad enda mer inderlig, så svetten falt som bloddråper til jorden.»⁴

Sammen med ham ble også to røvere

korsfestet, en på høyre side og en på venstre. De som gikk forbi, ristet på hodet og spottet ham: «Du som river ned templet og bygger det opp igjen på tre dager! Frels nå deg selv, hvis du er Guds Sønn, og stig ned av korset!» På samme måte gjorde også overprestene narr av ham sammen med de skriftlærde og de eldste, og de sa: «Andre har han frelst, men seg selv kan han ikke frelse. Han er jo Israels konge; nå kan han stige ned av korset, så skal vi tro på ham. Han har satt sin lit til Gud, la Gud redde ham nå, om han har ham kjær. For han sa at han var Guds Sønn.» Også røverne som var korsfestet sammen med ham, hånte ham på samme måte. Fra den sjetten time hvilte et mørke over hele landet, helt til den niende time. Ved den niende time ropte Jesus med høy røst: «Èli, Èli, lemà sabaktàni?» Det betyr: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» Noen som stod der, hørte det og sa: «Han roper på Elia.» Og en av dem løp straks fram, tok en svamp og fylte den med eddikvin, satte den på en stang og ville gi ham å drikke. Men de andre sa: «Vent, la oss se om Elia kommer for å redde ham.» Men Jesus ropte igjen med høy røst og oppgav ånden.»⁵

Fortellingen om Jesu lidelse og død har innen kristen tradisjon vært tolket dithen at Gud av kjærlighet til menneskene lot sin sønn lide og dø på korset. Ulike forsoningsteorier har gjennom kirkens historie vært lansert for å gi en forståelse av det som skjedde. En utbredt forklaring er at Gud ved Jesu død forsonte verden med seg selv. Offer og soning står her sentralt. Uansett hvilken forsoningslære man legger til grunn, er Jesu død sett på som noe gudvillet. Og det er nettopp dette som kan være problematisk i forhold til gudsbildet. Hvordan kunne Gud være så grusom at han ofret sin egen sønn?

I en klasse på allmennlærerutdanningen i Oslo ble fortellingen om «Apebroen» fortalt.⁶ I denne fortellingen hører vi om apekongen som ofrer livet sitt for at de andre

apene skal få leve. I starten ble ingenting nevnt om at dette var en jatakafortelling, en fortelling om Buddhas tidligere liv. En litt «trist» stemning spredte seg i klassen. Etter en samtale om hvordan studentene opplevde fortellingen, ble den buddhistiske konteksten forklart. Da timen var slutt, kom en av studentene bort til læreren og sa at hun ikke likte fortellinger av den typen der helten dør til slutt, selv om det skjer i det godes tjeneste og det for så vidt ender godt på et «høyere» plan. Læreren spurte så hvordan hun likte slutten på Jesusfortellingen. «Jeg liker ikke den slutten heller», sa hun, «og særlig ikke når den forklares med at Gud ofrer sin eneste sønn.»

I en pedagogisk setting er det viktig at læreren også presenterer en normativ tolkning av fortellingen, det vil si at det blir gitt en beskrivelse av hvordan denne hendelsen er forstått innen kristen tradisjon, nemlig at den sier noe grunnleggende om Gud og hans forhold til menneskene. Fokuset blir dermed satt på den kristne forståelsen av en kjærlig Gud som ofrer seg selv for menneskenes skyld. Dette er kjernen i kristen tro, og fortellingen om dette må presenteres på kristendommens premisser. Det gjør fortellingen meningsfull ut fra en kristen synsvinkel. Fra en side sett kan det være lettere å akseptere at Gud ofrer seg selv enn at han ofrer sin sønn. På den annen side kan nettopp tanken om at Gud måtte ofre seg selv, være den vanskeligste å forholde seg til.

For muslimer er den kristne fortellingen om Jesu død svært utfordrende. At Gud skulle la en av sine profeter dø på et kors, er anstøtelig. Den kristne tolkingen om at det egentlig er Gud som ofrer seg selv, blir enda mer problematisk.

Lest som en åpen og estetisk fortelling, blir utfordringen faren som ofrer sin egen sønn. Dette peker hen på fortellingen om Abraham som skulle ofre Isak. Liksom i denne fortellingen blir den etiske problematikken påtrengende: Hvordan kan en far som ofrer sin sønn, være et etisk forbilde?

Har Gud favoritter?

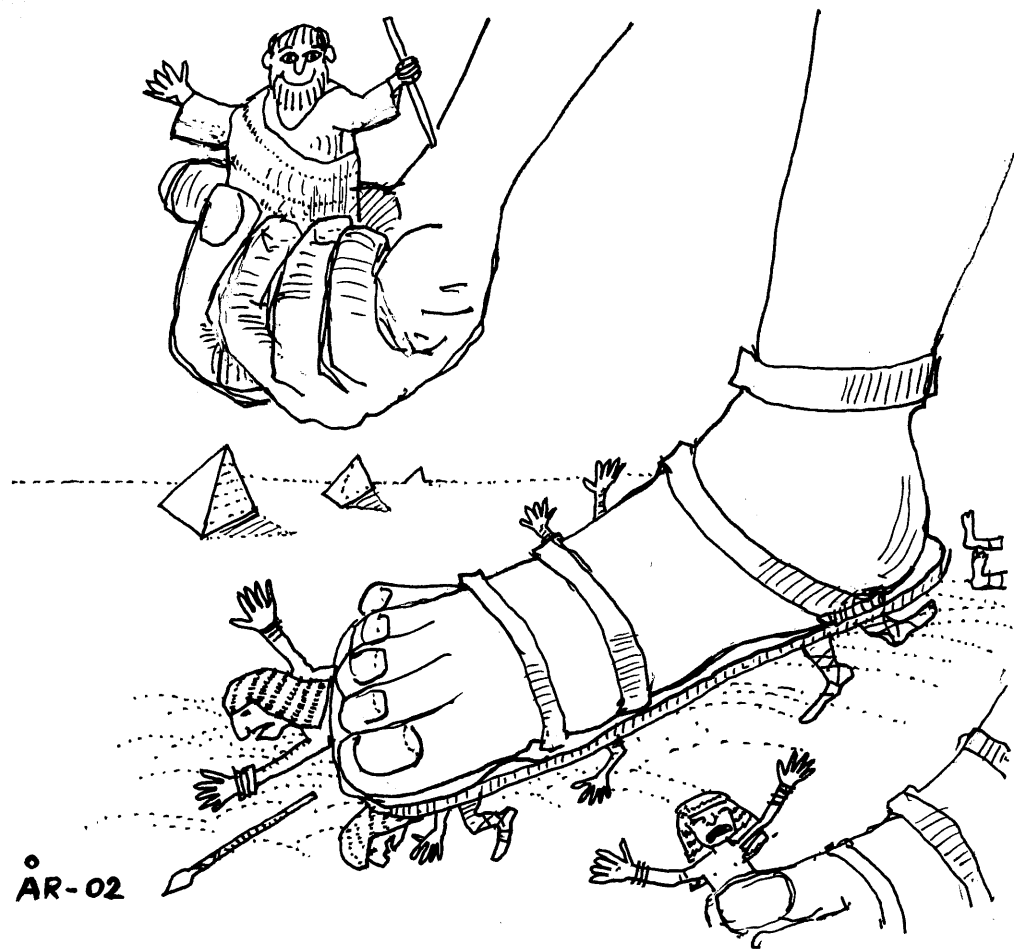
Vi og de andre i religionenes fortellinger – flere utfordringer for gudsbildet...

Hvis det er slik at fortellinger gir mening og livstolkning, må vi stille spørsmålet om hvilke idealer og virkelighetstolkninger elevene møter i de ulike fortellingene. Hvilke bilder gir fortellingene av mennesket, av mann og kvinne, av barn og voksen, av ulike folkeslag – og av Gud?

Herren sa til Moses: «Enda en plage skal jeg føre over farao og over Egypt; så vil han la dere fare herfra. Ja, ikke bare det, men han kommer til å jage dere bort herfra. Si til folket at hver mann skal be sin granne og hver kvinne sin grannekvinne om smykker av sølv og gull!» Og Herren gjorde det slik at egypterne fikk godvilje for folket. Men så ble også Moses holdt for en meget stor mann i Egypt, både av faraos menn og av folket. Moses sa: «Så sier Herren: Ved midnattstid vil jeg gå gjennom Egypt. Da skal alle førstefødte i Egypt dø, fra den eldste sønn av farao som sitter på sin trone, til den eldste sønn av trellkvinnen som står bak kvernen, og alle de førstefødte dyr i buskapen. Det skal lyde et høyt skrik i hele Egypt, som det ikke har vært maken til før og heller ikke skal bli det siden. Men ikke en hund skal gå mot noen av israelittene, verken mot mennesker eller mot dyr. Slik skal dere skjønne at Herren gjør forskjell på egypterne og israelittene. ...»

Midt på natten slo Herren i hjel alle førstefødte i Egypt, fra den eldste sønn av farao som satt på sin trone, til den eldste sønn av fangen i fengslet, og alle de førstefødte dyr i buskapen. Da for farao opp om natten, han og alle mennene hans og alle egypterne. Det lød et følt skrik i Egypt; for det fantes ikke et hus hvor det ennå ikke var noen død.»⁷

Bibelsitatet ovenfor gjengir den siste av de landeplager som Gud lot ramme egypterne fordi farao ikke ville la israelittene reise. Tidligere i fortellingen har vi hørt om hvor-



dan Gud på grunn av faraos stahet først lot vannet i Nilen bli til blod slik at fiskene døde, elva stinket og egypterne ikke kunne drikke vannet. Deretter sendte Gud frosker som krøp overalt og som til slutt døde og ble samlet i illeluktende hauger. De neste landplagene var mygg, klegg, husdyrpest, byller på mennesker og dyr, hagl som ødela det som vokste på marken og gresshopper som spiste det som var igjen. Og alt dette rammet både skyldige og uskyldige.

I kinosalen sitter ungene med godteposene sine. På tegnefilmlerretet er Gud opptatt med å drukne egyptere, ramme dem med byllepest og hungersnød – og med å drepe den førstefødte i hver familie. På vei hjem etter å

ha sett «Prinsen av Egypt» har ungene tatt de stakkars egypternes parti. Og er det så rart?»²⁸

Filmen barna hadde sett var animasjonsfilmen «Prinsen av Egypt». Filmen som gikk for et par år siden, ble enormt populær, men satte også i gang debatt i aviser og i kristne hjem. Kristne foreldre opplevde at deres barn så noe som de kanskje selv aldri hadde sett; nemlig det grusomme og urettferdige som skjedde mot uskyldige egyptere i fortellingen.

Når barn ser andre barn lider, tar de parti med de svakeste. Det er i alle fall det vi prøver å oppdra dem til! Det gjør de altså i denne sammenhengen også, selv om det er

Gud som er motparten. Den *allmennmenneskelige* etiske utfordringen i fortellingen gir egentlig ingen andre muligheter. For dem som har en tilhørighet til fortellingen, jøder, kristne og muslimer, kan bildet av Gud bli problematisk. Hvordan kan Gud oppføre seg på en måte som mennesker oppfatter som uetisk? Her var det jo masse uskyldige mennesker som fikk lide. Debatten i kjølvannet av filmen viste blant annet hvordan kristen teologi forsøker å komme til rette med en slik problematikk. Det ble hevdet fra teologisk hold at farao i utgangspunktet hadde hatt et valg, men at han hadde stått Gud imot. Gud straffet farao, og da gikk det også utover faraos landsmenn. Og så ble det henvisning til en allmenn erfaring: Generelt er det slik, ble det hevdet, at enkeltmenneskers synd og urett skaper lidelse og også rammer uskyldige. En slik lesning av fortellingen hadde blant annet til hensikt å «rettferdiggjøre» Gud, det vi kaller for *teodisè*. Som vi så ovenfor – i forbindelse med problematiske fortellinger – gir bibelfortellingen endog uttrykk for at Gud forherdet farao, det vil si at farao mer eller mindre *måtte* handle som han gjorde. Dette kompliserer selvsagt gudsbildet enda mer.

I både kristen tradisjon og jødisk tradisjon gis det en tilsvarende rettferdiggjørende tolkning av fortellingen. Det er israelittene som er Guds utvalgte folk i motsetning til alle andre folkeslag. Og her er vi ved et annet problematisk aspekt. Hvilken holdning til «de andre» formidler egentlig denne fortellingen? Barna i kinosalen reagerte, og vi kan tilføye: de reagerte etisk legitimt på den forakten for egypterne som «Prinsen av Egypt» synliggjorde.

Exodusfortellingen handler om hvordan Gud redder israelittene fra slaveriet i Egypt. Denne fortellingen er en av de store fortellingene i Bibelen. Samtidig ser vi altså at den samme fortellingen har et syn på andre folkeslag som vi i vår tid har problemer med å svelge. Fortellingen tegner et ensidig negativt bilde av lederne i Egypt og lar uten pro-

blemer Guds vrede gå utover uskyldige egyptere. Det er lett å trekke konklusjonen at så lenge Guds folk blir reddet, spiller det ingen rolle hva som skjer med andre folkeslag.

Det problematiske med fortellingen er nettopp det dobbelte budskapet. Israelittene blir frigjort, men samtidig ser man det som rett og rettferdig at egypterne plages. Eller man overser egypternes lidelser helt. Disse ser ikke ut til å spille noen rolle. Det er nærliggende å trekke den konklusjon at ett folkeslag er mer verdt enn et annet. Hadde dette kun vært en fortelling om en konflikt mellom to etniske grupper der menneskenes ondskap fører til at mennesker lider, hadde det ikke vært så problematisk. Det problematiske i fortellingen ligger i dens karakter av å skildre en rettferdig hendelse. Og framfor alt i at det er *Gud* som styrer det slik.

Exodusfortellingen er som kjent blitt brukt som et forbilde for og som tolkningsnøkkel for undertrykte folk mange steder i verden. De svarte slavene i Amerika leste sin egen lidelseshistorie inn i fortellingen. Den har vært inspirasjon til kamp, og den har gitt håp om frigjøring for mange, så vel i Latin-Amerika som i det sørlige Afrika. Den er med andre ord en av de bibelske fortellingene som har hatt en betydningsfull virkningshistorie. Som forbillidlig fortelling er den imidlertid ikke uproblematiske. Problemet ligger i blandingen av rettferdighet overfor en folkegruppe og forakt for en annen gruppes menneskeverd. På den annen side er det nok ikke forakten som er videreført i virkningshistorien, men snarere frigjøringsperspektivet! Og nettopp dette gjør at *virkningshistoriens fortelling* kan bli en mønsterfortelling. Gud er på de undertryktes side, imot undertrykkerne, uansett hvem disse er! Men det er bare israelittene som har vært oppfattet som det undertrykte folket. Den tredje part er blitt glemt, nemlig *egypterne*. Dette henger sammen med at man i tradisjonen ikke har oppfattet egypterne som noen «tredje part» – løsrevet fra farao. Tvert

imot har egypterne vært sett på som et «vedheng» til farao, undertrykkeren. Konge og undersåtter var to sider av samme sak. Israelittene var Jahves folk og ledet av ham; egypterne var faraos ansvar.

Andre lesninger av Exodus, blant annet en marxistisk lesning, ville ha fokusert på at også det egyptiske folket trengte frigjøring. Disse led jo faktisk en enda verre skjebne. Først ble de undertrykket av farao, deretter ble de straffet av israelittenes gud. Og det er denne siden av fortellingen som «Prinsen av Egypt» visualiserer. At det har vært så lett å akseptere råskapen som ble utvist mot egypterne, henger nok sammen med at det alltid lettere å akseptere en ond skjebne i forhold til dem man har tatt avstand fra, sammenlignet med dem man identifiserer seg med. Og den kristne og jødiske fortellerstemmen har gjort det naturlig å ta parti for israelittene. Også den muslimske fortellerstemmen har underbygget en slik forståelse – noe som i dag kan synes paradoksalt med tanke på at ca 80% av dagens egyptere er muslimer. Men siden egypterne på Mose tid selvsagt ikke var muslimer, er paradokset bare tilsynelatende. Ifølge islamsk tradisjon var datidens egyptere tvert imot avgudsdyrkere. Det er likevel forståelig om dagens egyptiske muslimer og egyptiske barn opplever fortellingen som vanskelig å forholde seg til – med tanke på lojalitet og identifikasjon.

Ut fra et trosperspektiv ligger det store utfordringer i bibelfortellingen, enten man legger en jødisk fortolkning eller en kristen fortolkning til grunn. Enten man forstår fortellingen som en fortelling om Gud som redder sitt folk eller en fortelling om Gud som er på de undertryktes side, blir det likevel høyst problematisk at han straffer uskyldige mennesker. Dette er og blir en utfordring for gudsbildet. Nå kan man selvfølgelig innvende at dette er gamle fortellinger fra en tid da man ikke tenkte menneskerettigheter, og fra en tid da de etiske forpliktelsene var knyttet til egen etnisk gruppe og ikke ble opplevd som globale forpliktelser. Det er

derfor ikke rettfærdig å kritisere disse fortellingene ut fra vår tids forutsetninger. Dette er selvsagt et poeng, men ikke vårt poeng. Vårt poeng i denne sammenheng er for det første å problematisere at disse fortellingene i KRL er ment å bygge opp under identitet og livstolkning – uansett hvilken tid de stammer fra. Tanken om en Gud som har omsorg for *alle* mennesker, var ikke særlig utviklet i fortellingens opprinnelige kontekst. Det sier seg derfor selv at fortellingen blir problematisk å forholde seg til anno 2002, når tanken om universelle menneskerettigheter er blitt en selvfølge.

For en lærer er det viktig å reflektere over at en del av religionenes fortellinger inneholder problematiske framstillinger av andre folkeslag og av ikke-troende. I en flerkulturell klasse er det selvsagt at læreren må trø varsomt i sin presentasjon. Men det er like viktig i andre, mer homogene klasser. Holdninger til andre mennesker dannes blant annet gjennom å lytte til fortellinger. I slike tilfeller er det viktig at læreren tydeliggjør og drøfter fortellerens synsvinkel.

Noter

- ¹ O'Flaherty *Siva. The Erotic Ascetic* Oxford University Press 1973
- ² 1 Mos 22, forkortet versjon.
- ³ Intervju i Vårt Land, 29.01.00
- ⁴ Luk 22,39–44
- ⁵ Mat 27,38–50
- ⁶ Gjengis bl.a. i Breidlid & Nicolaisen *I begynnelsen var fortellingen* Universitetsforlaget 2000, kap 6
- ⁷ Fra 1 Mos 11–12
- ⁸ Geir A. R. Ørslie i Vårt Land, 29.01.00

Førstelektor Halldis Breidlid og førstelektor Tove Nicolaisen Høgskolen i Oslo, Avdeling for lærerutdanning. Adresser: halldis.breidlid@lu.hio.no tove.nicolaisen@lu.hio.no

METODIKK

Steen Beck:

Hen imod en varierende undervisning (Lærerrollen i virkeligheden II)

Den første delen av denne artikkelen stod i forrige nummer av Religion og Livssyn

Vi skal stille verdiene til skue ved at være sammen med vores elever på en civiliseret måde frem for at opløse os som enzymer i deres læringsarbejde og lade dem reflektere over sig selv, til det flyger ud af ørerne. Der er faktisk en grund til, at udtrykket 'hvordan synes du selv, det går?' er gået hen og blevet en vittighed, skriver Steen Beck, der advarer mod at smide barnet ud med badevandet i opgøret med fortidens undervisningsformer.

I disse år kaldes de færdigheder og egenskaber, som vi gerne vil udruste eleverne med, for 'kompetencer'. Politisk formuleres en ny epokes visioner bl.a. i regeringens utviklingsprogram, hvor man kan læse, at det almene gymnasium skal styrke den studieforberedende kompetence. Der opereres med et utvidet kompetencebegreb, som ud over den gammelkendte faglige opregner en almen (f.eks. basale færdigheder som regning og skrivning), en social (f.eks. samarbejdsevne) og en personlig (f.eks. selvtillid, åbenhed). Med kompetencebegrebet har vi fået en omsiggribende begrepsverden, hvis altafgørende pointe er, at vi ikke blot skal tænke i fag, men også træne andre egenskaber hos eleverne end dem, faglæreren tradisjonelt forholder sig til. Målet er, at vi skal skabe mere selvstændige, mere omstillingsparate, mere medansvarlige elever. Det lyder jo godt nok, men hvad vil det egentlig sige?

Kompetencebegrebet er ikke noget sterkt begreb, bl.a. fordi det er vanskelig å finne ut af, hvilken slags tenkning det er forankret i. Man kan finne (svage) begrunnelser for begrebet i den psykologiske litteratur, men man skal nok et annet sted hen for å forstå uttrykkets popularitet i disse tider. Kompetencebegrebet synes nemlig fundert i forestillingen om en almen fornuft, som eksisterer før og uafhængig af de individer, der skal tilegne sig den og tildeles den. Det peger i retning af en forestilling om historiens nødvendighet eller opplysningstankningens forestilling om en almen fornuft, som de private individer skal bringes til å identifisere sig med.

Den franske videnskapshistoriker Michel Foucault anlegger et interessant perspektiv på lige netop den almene fornuft, som fik vind i sejlene i opplysningstiden. Forestillingen om det normale etableres samtidig med de psykologiske, sosiologiske og juridiske videnskaper om menneskelige avvigelser og patologier: Videnskapen konstruerer en forestilling om normalitet og avvigelser, og den politiske magt sikrer de rimelige sanksjoner i forhold til dette. Pædagogikken er ifølge Foucault et privileget felt for sammenføjningen af viden og magt og dermed for konkret overføring af den bærende samfundsdiskurs på befolkningen. Hvis altså ikke samfundet – og dermed

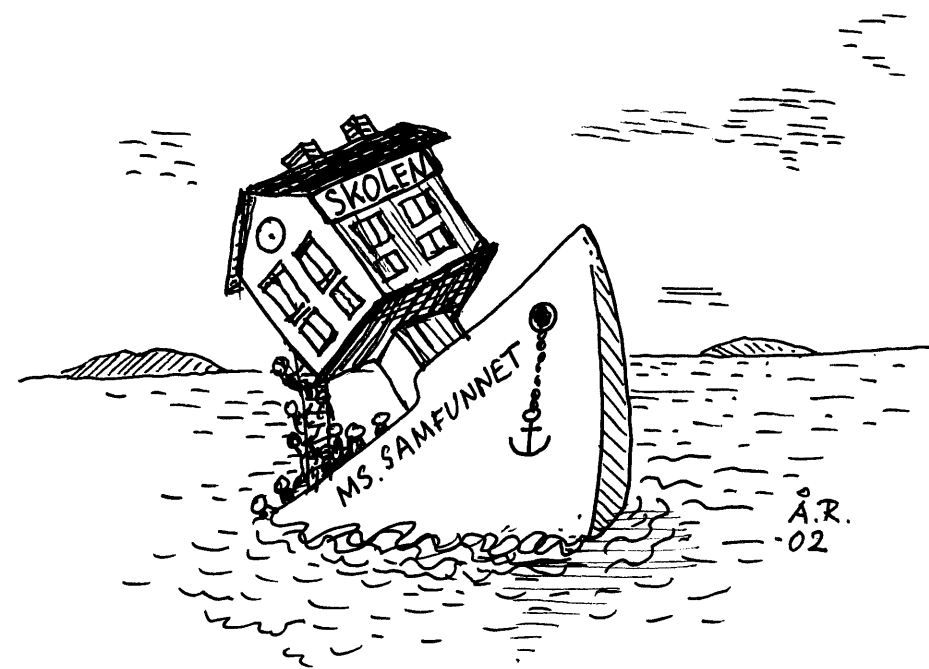
pædagogikken – er åbent nok til at acceptere forskellighed.

Disse års evalueringsiver og den store opmærksomhed omkring kompetencer og disses underkompetencer lader sig med fordel forstå i et foucaultsk perspektiv. Kompetencebegrebet skal således ses i sammenhæng med New Public Management, altså som et led i de offentlige arbejdsgiveres og specielt finansministeriets bestræbelse på at effektivisere bl.a. undervisningssektoren ved at gøre dens resultater mere evaluer- og målbare. Logikken er, at man opstiller nogle kompetencemål, og så evaluerer man om disse bliver nået. Kompetencebegrebet udpeger, hvad et 'helt' og 'sundt' og 'funktionsdueligt' menneske er, kontroltjenesten rejser ud for at se, i hvilket omfang børnenes sunde udvikling sikres, og pædagogikken afkræves ved hjælp af pisk og gulerod læreprocesser, der kan honorere kravene. Det kan vi kalde kontrolkravet. Hertil kan man kritisk spørge: Hvordan evaluerer man f.eks. en 'personlig kompetence'. Jeg vil bestemt ikke afvise, at der kan være brug for visse bedømmelseskriterier i undervisningsverdenen, men måske havner vi før vi ved af det et sted, hvor oplysningstænkningens myte om det personliges sammensmeltning med det almene har kvalt andre opfattelser af, hvordan det menneskelige sind er udformet, og hvordan det samfund funderet i forskelligheder kunne se ud. Den myte, som er ved at tage form her, er der grund til at advare imod.

Det er selvfølgelig mennesker, der finder på ordet 'kompetence' – og der skjuler sig naturligvis masser af ideologi i begrebet. Derfor må det næste spørgsmål lyde: I hvilke forestillinger om menneske og samfund forankres den fornuft, der skal plantes i eleverne? Det kan vi kun komme til at tale seriøst om ved at undersøge, hvilke værdier det egentlig refererer til. To sæt af værdier fremstår for mig at se klart i kompetence-definitionerne, nemlig nytterationalismen og den humanistisk-kritiske etik.

Nytterationalismen først. Når der tales om vigtigheden af at styrke elevkompetencerne, henvises der ofte til at erhvervslivet, som ønsker en tydeliggørelse af de kvalifikationer, som efterspørges på fremtidens arbejdsmarked, f.eks. omstillingsparathed, selvstændighed, teamspirit. Det kan vi kalde for fleksibilitetskravet. I *Kompetencerådets rapport 1999* kan man læse om det nye menneske i det fuldt globaliserede samfund: Her er lønmodtageren med sin friholdte privatsfære aldeles afskaffet til fordel for medarbejderen, som på nærmest korporativistisk vis identificerer sig med arbejdspladsens mål. I sådan et friktionsløst univers af pur arbejdsglæde og indtjeningsiver skal der udvikles forskellige kompetencer såsom meningskompetence, handlingskompetence, læringskompetence og værdikompetence. Og i *Uddannelse 9, 1999* synes Lasse Lindgaard at mene, at kompetence og 'individkapital' (!) blot er to måder at udtrykke det samme på. Det giver unægtelig begreberne omstillingsparathed, fleksibilitet og kompetence en særlig uhyggelig dimension. For disse utopier rummer en euforisk drøm om at bl.a. gymnasiet skal være med til at skabe karriereorienterede kamæleoner, der forener deres 'dynamiske' identitet med virksomhedens 'dynamik'. Er det, hvad vi skal lære eleverne, når de laver projektarbejde? At optimere effektiviteten, så de passer ind i den fagre ny verdens 'kompetencemiljø'? Hvis sådanne tanker får vind i sejlene i det almene gymnasium, kan der meget let ske det, at vægningen mellem kompetencerne forskydes hen imod de almene, de personlige og de sociale (forstået i ovenstående samfundsøkonomiske perspektiv) – og at den faglige kompetence, som regeringens udviklingsprogram sympatisk synes at sætte i centrum, fortrænges mere og mere.

Man kan forunderligt nok også se stik modsatte definitioner på de kompetencer, der skal erhverves i skolen, nemlig den førnævnte humanistisk-kritiske. Der tales således andre steder fra om kritisk kompetence,



handlekompetence, etisk kompetence – og om vigtigheden af personlige kompetencer, der ruste eleverne til at agere myndigt i en omskiftelig verden. Det kan vi kalde demokrati-fordringen. Når sidstnævnte kompetence-definitioner kommer på banen, skyldes det givetvis, at det humanistiske og kritiske dannelsesbegrebs fortalere udøver en art sabotage på begrebet for at vriste sproget ud af hænderne på dem, der tænker ud fra den økonomiske kalkule.

Hvorom alting er: Kompetencediskursen har rødder i kontrolkravet, fleksibilitetskravet og demokratifordringen – men disse tre forestillingsverdener hænger ikke synderligt godt sammen indbyrdes, ja de er faktisk i politisk kamp med hinanden. Erkendelsen af disse modsætninger hører efter min mening med til en ordentlig diskussion om gymnasiets fremtid, men for øjeblikket sker der det, at vi i uddannelsesdebatten bruger et mere og mere energikrævende 'mesterudtryk', som let kan gå hen og blive tilslørende for reelle diskussioner og afklaringer og i værste fald kan bruges til at skabe en udvikling,

mange ikke ønsker, men som kommer, fordi gode og rigtige tanker blev taget som gidsel af nytterationalismen. Og så kan undervisningsministeren godt vinke farvel til den debat om 'værdier i virkeligheden', som hun sympatisk og, tror jeg, med god sans for de skræmmende perspektiver i kompetencebegrebet også har sat i gang.

Værdier i virkeligheden

Værdidiskussionen er vigtig, men den vrøvles til gengæld ofte til i betragtninger over tidens almindelige turbulens, primærsocialisationens sammenbrud og overmodige forestillinger om, at ungdomsuddannelserne kan gå ind og erstatte familien som ramme om identitetsdannelse og socialisering. Man kan således både i den politiske og pædagogiske debat høre røster, der hævder vigtigheden af at udvikle skolens arbejde med de personlighedsskabende kompetencer ud fra den betragtning, at den er den eneste værdibærende og opdragende institution, vi har tilbage i samfundet.

Men hvis det er sådan, at skolen – mens

verden omkring den eksploderer i individualisering, commercialisme og værdirelativisme – skal skabe værdier og kompensere for familiens og nærmiljøernes sammenbrud som sparringspartner i opvæksten, så er projektet da dødsdømt på forhånd. En uddannelsespolitisk tænkning funderet i forestillinger om skolen som kaptajnen, der skal redde hvad der reddes kan på den synkende skude, er visionsløs og udtryk for en misforståelse af den gymnasiale uddannelses opgaver. Jeg ved, hvad der sker: kaptajnen kan forsinke processen, men går snart ned med skibet. Det er simpelthen halsløs gerning at ville have pædagogikken til at erstatte familien som socialisationsfaktor. Skolen er bestemt et sted, hvor ungdomskultur og voksenkultur kan mødes frugtbart og hvor der kan etableres samværsformer, som socialiserer på supplerende vis – men det er også alt, hvad vi magter og bør kunne magte. En yderligere intimisering af skolen er simpelthen katastrofal. Hvorfor ikke indrømme, at gymnasiepædagogikken ikke kan (og ikke skal) løse opdragelsesproblemer, men at et af de væsentligste værdiproblemer er, at de 'kompetencer', som far og mor skulle have givet deres børn, ikke altid er på plads hos en del elever, når de begynder i gymnasiet. Og at det selvsamme erhvervsliv, som gerne vil have navigationsstærke medarbejdere, selv er med til at umuliggøre skolens opgave med dets bombardement af 'ungdomssegmentet' i kraft af varer og dertil hørende løfter om et liv i overhalingsbanen. Skal vi lærere bare tage Sisyfosarbejdet på os og acceptere voldsomme utopier om det, vi skal kunne, alt imens de øvrige forpligtede parter i det samfundsmæssige opdragelsesarbejde enten bryder sammen eller muntert hengiver sig til en helt anden slags værdi – den rare bytteværdi? Hvis vi skal tale om værdier i virkeligheden, skal vi efter min mening tale om disse politiske emner og diskutere pædagogikken i forhold hertil.

I gymnasiet skal vi ikke lave kompenserende maksimalpædagogik, men tydeliggø-

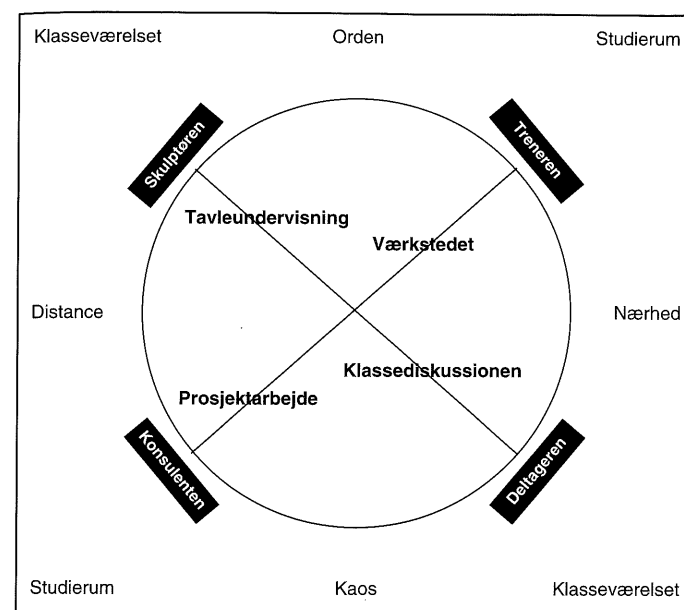
rende minimalpædagogik. Sidstnævnte kræver ikke mindre refleksion og professionalisme end førstnævnte, men måske nok en skærpet sans for dilemmaer, grænser og skolens identitet i streng forstand.

Det er en logisk følge af ovenstående ræsonnement, at vi skal forbinde kompetencebegrebet med klare faglige og dannelsesmæssige mål, som er realiserbare inden for de rammer, som en ungdomsuddannelse giver. Vi kan som skole etablere et levende fagligt miljø, som fastholder den nære sammenhæng mellem faglige, personlige og sociale kompetencer i kraft af de arbejdsformer og kommunikationsmønstre, som vi praktiserer. Man kan ikke diskutere faglige problemstillinger med hinanden uden at kunne lytte, og man kan ikke bære en kognitiv frustration uden at have en vis portion selvtillid. Og dog vil vi hele tiden støde på elever, som ikke magter det hele – dem skal vi hjælpe og dosere undervisningen rigtigt i forhold til og frem for alt ikke gøre til ofre for holistiske utopier om 'hele' mennesker.

Jeg tror ikke, at værdier og personlige kompetencer i undervisningen kommer til stede ved at vi taler om dem, men ved at vi 'gør dem'. Vi skal stille værdierne til skue ved at være sammen med vores elever på en civiliseret måde frem for at opløse os som enzymer i deres læringsarbejde og lade dem reflektere over sig selv, til det ryger ud af ørerne. Der er faktisk en grund til, at udtrykket 'hvordan synes du selv, det går', er gået hen og blevet en vittighed – ikke mindst blandt unge.

Undervisningsuniverset

I det følgende præsenteres en model (se øverst på siden), som viser sammenhængen mellem arbejdsformer, undervisningsrum samt lærer- og elevroller. Modellen er et forsøg på at give plads til en pragmatisk og reflekteret variant af det udvidede kompetencebegreb, samtidig med at de konstruktivistiske og psykodynamiske pointer fra første kronik indarbejdes i modellen.



Modellen tager sit udgangspunkt i to akser, som læreren i sin planlægning og gennemførelse af undervisningen må forholde sig til.

Den lodrette akse udpeger spændet mellem to undervisningsprincipper. Undervises der ud fra en forestilling om orden eller deduktivt, vil der i væsentlige faser af processen være høj lærerstyring, og udgangspunktet vil ofte være det faglige stof som noget allerede defineret. Omdrejningspunktet bliver med andre ord lærerintentionaliteten. Foregår indlæringen derimod i en kaosproces (sagt helt uden negative undertoner) eller induktivt, kræves der en højere grad af elevfunderet skabelse i læreprocessen, i og med at eleverne her selv skal definere problemstillinger eller emneafgrænsninger, som der så arbejdes med. Omdrejningspunktet bliver elevintentionaliteten.

Den vandrette akse udpeger et kommunikationsforhold mellem lærer og elever. Den ene pol udgøres af en kommunikationssituation, hvor der er 'distance' mellem lærer og elever: Læreren fungerer her først og fremmest som fagpersonen, der underviser ud fra en forventning om, at der mellem ham og

eleverne er 'det tredje', nemlig faget, som begge parter er enige om at sætte i centrum for det anliggende, de er sammen om – og at han har noget at give, som eleverne har brug for at kunne. Den anden pol er 'nærhedens' position: Læreren positionerer sig her ikke blot som fagpersonen, men forholder sig til den enkelte elevs personlige og faglige kompetencer eller sætter sin faglighed på spil inden for en åben dagsorden. Den vandrette akse siger altså noget om lærerens

positionering i forhold til eleven og bringer derfor den psykologiske tænkning erkendelse af spejling og idealdannelse på banen i refleksionen over undervisningsformer.

I tavleundervisningen kombineres 'orden' og distance, og den hertil knyttede lærerrolle kan vi kalde 'skulptøren': Her indlæres følgende kompetencer: faglig viden, begrebs-sikkerhed, bemestring af faglig diskurs, traditionsbevidsthed. Samtidig trænes den uomtvisteligt positive personlige kompetence, det er at kunne lytte og bøje sig for viden, man ikke på forhånd har. Selvfølgelig skal eleverne konfronteres med den faglige diskurs og metode af en fagmand, og den faglighedsgarant, som lærebøger og lærere etablerer, skal man bestemt ikke undervurdere. Garantproblematikken er en meget vigtigere forudsætning for læring, end det ofte fremgår i de pædagogiske lærebøger. Problemet er ikke tavleundervisning i sig selv, men manglen på variation og sans for det man kan lære i andre læringsrum.

Kombinationen af 'orden' og 'nærhed' giver værkstedsundervisningen med læreren i trænerrollen: Læreren og eleverne finder frem til den enkeltes eller den mindre grup-

pes faglige niveau, og herudfra gives der arbejdsopgaver og fortløbende vejledning. I værkstedsundervisningen indlæres mestendels de samme kompetencer som i tavleundervisningen, men nu på et mere individualiseret niveau. Samtidig forskydes nødvendigvis kompetencen fra 'viden' til 'færdighed' i og med, at elevaktiviteten bliver langt mere væsentlig for at noget sker. Men spejlingen i forhold til læreren er i de fleste tilfælde vigtig også her – og er en forudsætning for, at noget kan lykkes i dette rum. Man kunne også kalde de to første rum for mesterlæreundervisning.

Videre har vi kombinationen af 'induktiv undervisning' og 'nærhed': Læreren er 'deltager' i diskussioner i klassen eller i grupper, men som part i et forløb, hvis udvikling i høj grad er situationsbestemt og præget af elevernes evne til at bruge hinanden og læreren. I klassesdiskussionen eller den gode grundtvigianske samtaleundervisning trænes kompetencer som vurderingsevnen og evnen til at deltage i en demokratisk meningsudveksling, hvor der er konsensus om at være uenige (hvilket er selve definitionen på, hvad et demokratisk samtalerum er).

Endelig har vi kombinationen af 'kaos' og 'lærerdistance', typisk gruppe- og projektarbejdet (individuel eller i mindre grupper). Her arbejder eleverne selvstændigt med faglige eller tværfaglige problemstillinger. Den hertil knyttede lærerrolle kan vi kalde 'konsulent'. Der er ingen tvivl om, at dette er den mest krævende arbejdsform for elever overhovedet; den kræver tilstedeværelsen af faglige, personlige og sociale kompetencer for at blive virkelig udbytterig, og er derfor også den arbejdsform, som pædagogikken for øjeblikket har sat alle sejl ind på at kvalificere. Af modellen fremgår det hvorfor: Eleverne er her i vid udstrækning på egen hånd, for væk er den strukturerende lærerinstans. De rammer, læreren normalt lægger om læreprocessen, bliver dog ikke mindre nødvendige, de skal simpelthen opbygges i elevgruppen selv. Det forklarer så samtidig,

hvorfor vi er i et felt, hvor meget kan brase sammen, hvis den konstruktivistiske forestilling om 'læring' ikke understøttes af en anden form for viden. F.eks. er det indlysende, at når den ovenfor omtalte garantifunktion ophæves, så bliver det faglige orienteringspunkt også truet. Formuleret i psykologiske vendinger sker der nemlig det, at diskursen let smuldrer i samme sekund som den anden, der garanterer den, er væk. Men det behøver ikke kun at være læringen, der trues, men også kommunikationen i gruppen. Min erfaring er, at gruppe- og projektarbejde let kan udarte til et socialdarwinistisk helvede, hvor kun de stærkeste (og det er ikke altid de fagligt stærkeste) overlever, simpelthen fordi det hierarki i klasserumskulturen, som læreren etablerer, forsvinder og overlader eleverne til processer, som kan være vanskelige at styre. Projektarbejde skaber, når det lykkes, værdifulde kompetencer (intet mindre end evnen til at bruge fagligheden på en måde, der sprænger skolefagligheden og giver en ægte studiekompetence), og derfor skal vi gøre, hvad vi kan for at kvalificere dette – med en indbygget sans for den læringspsykologi og ungdomspsykologi, der tvinger os til at tænke i balancer frem for i drømme om elever, der ikke findes. En væsentlig pointe er i denne sammenhæng, at det gode projektarbejde forudsætter eksistensen af en række faglige og sociale kompetencer, som opøves i de tre andre læringsrum. De fire læringsrum er altså ikke mere adskilte, end at den enkelte arbejdsform lever af synergieffekten fra de andre.

Distance og nærhed

Afslutningsvis skal der knyttes en kommentar til den vandrette akse. Som lærer kan man sikkert umiddelbart identificere sig med et bestemt punkt på den vandrette akse. Nogle har det (overvejende) bedst med en venlig, men distanceret lærerrolle, mens andre (overvejende) har det bedst helt tæt på eleverne. Der kan givetvis ligge både noget

kønsbestemt, noget generationsbestemt og noget helt personligt til grund for de forskellige placeringer vi indtager, når vi finder vores egen måde at være lærer på. Vi vælger ofte arbejdsformer ud fra den lærerrolle, vi identificerer os med. Et sådant valg kan der både siges noget godt og noget mindre godt om. Det gode, der er at sige, er, at der ofte kommer god og spændende undervisning ud af valgarbejdsformerne, men problemet kan meget let blive, at udgangspunktet tages i lærerens lærerpersonlighed og ikke i mål, der forbinder sig med elevernes kompetencer i forhold til faget.

Jeg tror, at det i fremtiden mere end nogensinde kommer til at handle om at udvikle en lærerrolle, som inkluderer både distancens og nærhedens pædagogik. Som undgår såvel berøringsangsten, som kan blive konsekvensen af for meget distancepædagogik, og adskillelsesangsten, der kan blive konsekvensen af for meget nærhedspædagogik. Formuleret på psykoanalytisk skal en god lærer både kunne træde frem som fagligt forbillede, der giver nogle brikker til elevens faglige idealdannelse og kunne fungere som støttende og omsorgsfuld partner i læringsarbejdet for den elev, der har brug for spejling. Og som lader være med at blande sig, hvis der ikke er brug for det. Og den professionelle elev er den elev, der er sig bevidst om vigtigheden af at kunne færdes i alle fire rum.

Der tegner sig altså ikke et valg mellem en ny tids kompetencegymnasium og det gammelkendte dannelsesgymnasium. For-

nyelse er der (som altid) brug for, men vi skal passe på ikke at smide barnet ud med det beskidte badevand i vores opgør med fortidens undervisningsformer. Denne påstand er nok meget generationstypisk: Jeg fornemmer at mange lærere, som er opvokset med 50'ernes og 60'ernes gymnasium, stadig bearbejder aspekter af den 'sorte skole' i deres forståelse af lærerrollen. Selv er jeg opvokset i 70'ernes gymnasium og har ikke oplevet den sorte skole – jeg ved derimod en del om 70'ernes pædagogiske trends! Jeg tror, at den pædagogiske tænkningens lidt mistrøstige behandling af lærerrollen kan hænge sammen med en del læreres behov for et opgør med behaviorismens videnscentrerede og antihumanistiske syn på læreren som påfylder og eleven som en blank tavle. Men nu må traumerne over denne i sandhed amputerede undervisningsteori vel så småt have lagt sig. Målet er for mig at se et gymnasium, hvor elementer af en mere konservativ disciplin, fascinerende faglig undervisning og en varieret og reflekteret brug af de fire læringsrum går hånd i hånd. Og det betyder en pædagogik, som bryder med klassiske modsætninger i måderne at tænke lærerrollen og elevernes læreprocesser på.

Steen Beck er forskningsassistent ved Dansk institutt for gymnasiepædagogik ved Syddansk universitet (Odense). Adresse: steen.beck@dig.sdu.dk

Bjørn Myhre og Harald Skottene:

Den kristne Gud

Skisse til et undervisningsopplegg

Bakgrunnen for dette undervisningsopplegget er en opplevelse av at en del elever i den videregående skolen synes å ha til dels barnslige og umodne oppfatninger av det kristne gudsbildet. Målet med opplegget er derfor at elevene skal bli stimulert til å gjøre seg mer modne refleksjoner over den kristne forståelsen av Gud.

Opplegget er tenkt gjennomført i løpet av en dobbelttime, og fordi det skal tas utgangspunkt i elevenes egne refleksjoner om den kristne Gud, bør timene holdes før et eventuelt arbeid med læreboka starter. Etter at elevene har drøftet sin egen forståelse av det kristne gudsbildet, skal de lese to tekster som på ulike måter reflekterer andre bilder av Gud: Et utdrag av romanen *Veien til verdens ende* av Sigurd Hoel, som gir et innblikk i lille Anders' opplevelse av Gud, og teksten «Gud er både fortrolig og fremmed» av Bjørn Myhre. Denne teksten er inspirert av Jan-Olav Henriksens bok *Gud: fortrolig og fremmed. Etertanker* (se omtale s.00), og den søker å kontrastere Andres' gudsbilde ut fra et mer reflektert teologisk ståsted. I avslutningen av opplegget sammenholdes så de ulike gudsbildene. Mer detaljert kan opplegget gjennomføres på denne måten:

Forløp i to skoletimer

1. Elevene skriver hver for seg ned hvor-

dan de oppfatter den kristne Gud, og bruker minst tre adjektiver i sin beskrivelse.

2. Noen elever leser opp sine beskrivelser, etter først evt. å ha delt og diskutert dem med sidemannen. Hovedkarakteristikker skrives opp på den ene siden av tavla og drøftes i klassen.
3. Elevene svarer på dette spørsmålet til utdraget fra romanen: Hvilke oppfatninger har lille Anders av Gud? Hovedtrekk fra svarene skrives på den andre siden av tavla, og en drøfter likheter og forskjeller mellom elevenes og Anders' gudsbilde.
4. Elevene leser Bjørn Myhres tekst og svarer på spørsmålene: a) Pek på hovedtrekkene i forfatteren forståelse av den kristne Gud b) Sammenlign denne gudsførståelsen med Anders' opplevelse av Gud – og med elevenes gudsførståelse slik den kom fram i begynnelsen av timen.
5. Svarene drøftes til slutt i samlet klasse.

Anders og Gud

Men aller øverst var nok Gud.

Gud satt på en stol høyt oppå en sky og så utover hele verden. Og verden var stor. Den rakk overalt hvor han hadde vært og enda lenger. Den rakk over kammerset og kjøkkenet og midtkammerset og stuen og kontoret og trappen og alle rommene ovenpå og enda lenger. Og den rakk ut i haven og gjennom haven og nedover veien til skålen og bak skålen og ned på berget og ned i havnehagen og enda lenger. Den rakk over hele jordet og over skigarden og over Bergs-jordet og oppover alle bakkene like opp til skogen og enda lenger; og den rakk ned til skogen på andre siden og enda lenger.

Og alt det som hendte i hele verden, det visste Gud. Gud visste alt.

Anders visste også mange ting, og for hver dag visste han mere. Og Gorine visste svært meget, og mor visste enda mer, og far visste enda meget, meget mer, men det var så vanskelig å spørre ham. Men nesten aller mest visste Embret, for han var enda eldre enn Gorine og hadde hvitt skjegg og dråpe under nesen og visste nesten alt. Men han visste ikke så meget som Gud. Det hadde mor sagt.

Når Anders ble stor, ville han bli likesom Gud og vite alt.

Gorine ble mer og mer utålmodig. Men hun hadde ikke riktig råd med Anders, og Anders visste det, og visste at hun visste at han visste det.

Hun tok og rusket i ham. At ikke han, lange store gutten, skammet seg over å ligge så lenge! Hvis han ikke sto opp om morgenen, så sluttet han å vokse og ble aldri stor!

Men det samme sa hun om kvelden, når Anders ikke ville legges seg. Og derfor sprellet Anders bare med bena der han lå.

Gorine sto hjelpeløs en stund. Men så fant hun på råd:

– Hva tror du Gud sier, når han ser deg ligge slik? Og far din!

Gorine trodde bestandig det ber mer når hun truet med to ting på en gang.

– Far er ikke hjemme! mente Anders, og ville legge seg igjen. Men så dro det etter med ham, det med Gud. Han kom til å tenke på at Gud visste alt det som hendte, og alt det som alle gjorde, om det så bare var en eneste sukkerbit fra koppen i skapet. Det hadde mor fortalt. Hvis det nå ikke bare var for å skremme ham.

Han spurte forsiktig;

– Kan Gud se meg hele dagen?

Gorine nikket fornøyd:

– Gud ser deg både dag og natt, han!

Anders tenkte seg om. At Gud så ham om natten, det visste han godt, for det hadde han visst lenge. Om natten var det mørkt, og da måtte Gud og englene passe på alle barna. Men om dagen? Da var det annerledes, for da var det lyst, og da kunne det vel ikke være så nødvendig.

Han så bort på Gorine, om hun trodde det selv. Jo, det så ut som hun trodde det. Da var det vel så.

Men det var likevel noe han ikke riktig kunne forstå.

– Ligger aldri Gud i sengen og sover? spurte han prøvende.

Gorine blåste foraktelig, så hårene på vorten dirret. Gud sov aldri, så meget kunne hun si. Og akkurat nå sto han sikkert og så på Anders. For han så på alle uskikkelige gutter som lå og dro seg i sengen om morgenen, og skrev dem opp i en stor bok. For de skulle få ris når de kom til himmelen.

Anders skottet bort til vinduet, men kunne ikke se noe. Så husket han at Gud var usynlig, akkurat som vinden. Ja, enda mer usynlig; for vinden kunne han iallfall høre, og av og til kunne han skimte ham i trærne, men Gud,

han kom og gikk aldeles stille, så det var umulig å være riktig trygg for ham noe sted.

Han prøvde enda en gang:

– Kan Gud se meg hvis jeg kryper under sengen?

Men Gorine var ubønnhørlig.

Jo da, Gud kunne se ham under sengen også. Og Anders måtte si seg selv at det var i grunnen rimelig, for han behøvde jo bare å legge seg ned på alle fire og kikke. Det var nok litt mørkt under sengen; men Gud kunne jo se i mørke. Ket kunne også se i mørke. Ofte hadde Anders undret seg på om Gud hadde øyne som lyste om natten slik som Ket. Det hadde hendt et par ganger at han hadde reist seg i sengen om natten for å se etter, men han hadde ingenting sett. Øynene til Gud var nok usynlige akkurat som hele resten av Gud.

Han så seg om, men kunne ikke finne et eneste gjemsel som var bedre enn under sengen.

Så var det kanskje best å stå opp.

Men han kunne ikke la være å tenke. Og en stund etter, da han satt på potten, mens Gorine gjorde sengen i stand, måtte han begynne å spørre igjen.

– Hvor gammel er Gud, Gorine?

– Å-å. Gorine trakk litt på det. – Han er fælt gammel. Han er eldre enn alle andre, han.

– Er han eldre enn den store kirkeklokken?

– Som du kan spørre! sa Gorine overlegent, – du må da skjønne at Gud er eldre enn hundre kirkeklokker –.

Anders kunne ikke riktig skjønne det; for Embret hadde sagt at den store kirkeklokken var det eldste som fantes i bygden. Den hadde trollet i Vardåsen laget til Olav den hellige, og det var mange, mange år siden. Og det var trollsølv i den, og derfor var det en annen låt i den enn i alle andre kirkeklokker. Men Olav den hellige mante trollet til stakk og sten, og ennå stakk stortåen opp like nordenfor kirken, og var så høy som en voksen kar.

Anders ville spørre Embret om det var

sant det om Gud og kirkeklokken. For Gorine sa ikke sant bestandig, og det var mange ting hun ikke visste, men det kom av at hun bare var et kvinnfolk. Og det kunne hun ikke gjøre noe for, sa Embret.

En stund satt Anders og holdt på med sitt, mens Gorine sto og rystet puter borte ved sengen.

Så måtte han spørre igjen.

– Hvem ligner Gud? Ligner han Embret?

Gorine vagget oppgitt på hodet:

– Hå hå. Nei Gud, han ligner nok ikke han Embret! Hørt slikt –.

– Hvem ligner han da?

– Du må ikke spørre slik.

– Linger han far?

– Han ligner ingen, har du hørt!

Og Gorine ga puten et kraftig klask.

Nå var Gorine blitt tverr, det kunne Anders merke. Men han kunne ikke la henne slippe likevel.

– Har Gud skjegg, Gorine?

Gorine svarte ikke.

– Gorine, har Gud skjegg?

– Ja. Jo, det har han.

Anders fant dette rimelig. Embret hadde skjegg, far hadde skjegg, presten hadde skjegg som var klippet skakt aller ytterst, og Kal Norderud som var med på jordet i alle onnene, han hadde tynt, grått skjegg som han siklet i. Det var klart at Gud måtte ha skjegg.

– Er du ferdig nå? spurte Gorine.

– Nei. Eter Gud, Gorine?

Intet svar.

– Gorine! Eter Gud?

– N-nei.

– Hvorfor eter ikke Gud?

– Han behøver ikke det.

Anders tenkte litt.

– Kommer Embret til himmelen?

– Ja, det gjør han nok.

– Kommer han til å hugge ved der?

– Nei, der er det ingen som hugger ved. Englene gjør alt arbeidet der, forklarte Gorine.

Anders måtte tenke litt igjen.

– Eter de andre i himmelen?

Gorine puslet med sengklærne.

– Ja, det gjør de nok.

– Får de sviskegrøt om søndagen?

– Ja, de som liker det.

Anders så på Gorine; hun hadde greie på nokså mange ting likevel.

– Sitter Gud på potten noen gang?

– Jøss, for ukrestelige ting du spør om! sa Gorine forarget.

– Ja men –

– Vi du nå se å bli ferdig! Gorine var virkelig sint.

Anders skjønte at nå fikk han ikke mer ut av henne i dag.

Han satt litt.

– Ja, nå er jeg ferdig, sa Anders.

Fra Sigurd Hoel: *Veien til verdens ende*, 1933

Bjørn Myhre:

Gud er både fortrolig og fremmed – den kristne gudsoppfatning

Hva betyr Gud?

Når folk svarer nei eller ja på spørsmålet om de tror på Gud, får mange problemer når de blir spurt om *hvordan* den Gud er som de tror på eller ikke tror på. Problemet er jo at det finnes flere «utgaver» av Gud, alt etter hvilken religion eller tanketradisjon det tas utgangspunkt i. I det følgende skal vi se litt på noen sider ved det *kristne* gudsbegrepet.

Spørsmålet om Gud har i utgangspunktet to sider som det kan være greit å holde fra hverandre. Det ene er spørsmålet om *hvordan* Gud er, altså *hva* vi tenker om Gud eller hvilke ideer vi har om ham. Ofte vil ordet *gudsoppfatning* dekke dette.

Det andre dreier seg om hvordan det er mulig å *vite noe om ham* eller møte ham. I teologisk språk snakker en gjerne om hvordan Gud *åpenbarer* seg eller viser seg for menneskene.

Gud er ingen ting

Barn har ofte nokså konkrete forestillinger om Gud. Gud er den største og sterkeste, omtrent som faren min som er sterkere enn faren din, eller et supermenneske (eller

supermann!). Gud er samtidig den som oppfyller ønsker, som innfrir det som av ulike grunner ikke lar seg ordne kvikt og effektivt av foreldre. Ofte har det vært pekt på at vi her har å gjøre med antropomorfe (menneskeliknende) gudsoppfatninger, altså at Gud beskrives som et idealmenneske og en ønskeoppyller. Denne oppfatningen er da også blitt kritisert for å være naiv eller barnslig. Men likevel: Det ingen tvil om at dette knytter an til en «klassisk» side ved Gud, nemlig den tro at Gud er en allmektig Gud og at han kan oppfylle ønsker hvis han vil. Den første delen («artikkelen») i Den apostoliske trosbekjennelsen er inne på nettopp dette: «Jeg tror på Gud fader, den *allmektige*, himmelens og jordens skaper». Mange mennesker vil også si at de har erfaringer som passer til en slik oppfatning. Det finnes for eksempel vitnesbyrd fra mange mennesker som kan peke på at de i barndommen eller senere fikk konkrete svar på bønn til Gud. Gud ble for dem en viktig og stabil samtalepartner, som ikke var lunefull og kjefte som for eksempel foreldre og lærere ... Gud ble for dem en fortrolig og

nær «ekstraforelder» eller besteforelder. Altså: Gud er både den trygge og sterke, og den nære og varme. Akkurat på samme måte som en person en likte.

De som er skeptiske til tro på Gud, vil si at det her dreier seg om en Gud skapt i menneskets bilde, altså at en selv har konstruert noe ut fra egne lengsler om fullkommenhet, lengsler som har rot i et eget ideal om en god verden. Dette er et poeng som det kan være god grunn til å tenke over, ikke minst for den troende. Til forsvar for den troende kan en si at det jo godt kan være slik at en slik fortrolig gud faktisk finnes, selv om han skulle svare til menneskelige behov og lengsler. For hvis mennesket er skapt i Guds bilde, kan jo det bety at Gud har plassert nettopp en lengsel etter seg i mennesket. Likevel er det noe i denne innvendingen som kan være verdt å lytte til. Det blir på en måte litt for billig eller litt for enkelt hvis Gud gjøres altfor menneskelig eller altfor jordisk.

For eksempel er det nokså opplagt at Gud ikke lar seg styre av menneskene på samme måte som maktene av magikeren, altså at den som utfører et bestemt ritual eller ber, kan *tvinge* maktene eller Gud til å utføre det det skal være. Mange vil jo si at de har erfart at Gud ikke svarer når de har bedt. De fikk ikke det de ba om. Eller at det hender ting som Gud etter vår oppfatning ikke burde ha tillatt. Gud er et mysterium, det er en fremmed side ved Gud.

Når Gagarin, den første romfarer, etter ferden sa at han ikke hadde sett noen Gud der ute, virker det litt merkelig. Det kan ikke være mange som mener at en person som tror på Gud hadde ventet at Gud lot seg observere i de øvre atmosfæriske lag utenfor jorden. En slik Gud er det knapt noen troende som tror på. Tvert om vil den troende sannsynligvis være helt enig med Gagarin i at Gud ikke lar seg observere empirisk (ved hjelp av sansene). Gud er usynlig, det vil si at han ikke er tilgjengelig for mennesker som leter i den fysiske verden. Som teologen Jan Olav Henriksen sier, er det egentlig bare

en liten forskjell mellom ateisten og den troende. Begge vil bruke de samme ordene: Ateisten vil si: Gud er ingenting, den troende vil si: Gud er ingen *ting*. Forskjellen er bare et lite mellomrom mellom de to siste ordene. Poenget er at Gud har en fremmed side, han er usynlig – han er ingen *ting*, eller han er, som det ofte er sagt i den teologiske historien, Gud er også den skjulte Gud.

Dersom Gud hadde vært en ting, hadde han ikke vært Gud ... Vi sier gjerne at det ligger i gudsbegrepet at han ikke lar seg begripe. Dersom Gud altså lar seg begripe («gripe om»), reduseres han til en gjenstand, en ting. Dette betyr ikke at Gud er 100 % utilgjengelig for menneskelig kunnskap (se nedenfor), men det er som sagt en erkjennelse av at Gud også har en fremmed side eller at han ikke kan være noe mennesket har taket på. «Gud er Gud om alle land lå øde, Gud er Gud om alle mann var døde», som Petter Dass sier det i sin kjente salme. Gud eksisterer helt uavhengig av verden og menneskene ifølge kristen tro.

Hvordan er det mulig å vite noe om Gud?

Når vi nå i det siste har lagt vekt på det fremmede ved Gud, er det rimelig å spørre om hvordan Gud da gjør seg kjent for menneskene, eller som det heter i det teologiske fagspråket hvordan Gud *åpenbarer* seg for menneskene. Helt summarisk kan vi si det slik:

Gud åpenbarer seg ifølge klassisk kirkelig teologi seg på to måter: *Den ene måten* kalles gjerne for den *naturlige åpenbaring* og knytter seg til det vi ovenfor kalte den fortrolige Gud. Dette betyr at mennesket kan kjenne Gud igjen i noe av seg selv eller at de på et vis kan undre seg fram til Gud, f.eks. gjennom den tanken at det i grunn er rart at noe i det hele tatt finnes, og ikke det minst like rare at en selv eksisterer. At en faktisk er født og finnes, vil den kristne læren hevde at til syvende og sist skyldes Gud. Det går altså an til en viss grad å resonnerer seg fram til

Gud; det er riktignok ikke snakk om et vannrett og tvingende bevis (som i matematikken), men det er heller ikke uten støtte for tanken.

Den andre måten Gud viser seg på, er knyttet til den siden ved Gud som er fremmed og skjult; ofte bruker teologene ordene *den spesielle åpenbaring*. Det dreier seg om sider ved Gud som ikke lar seg tenke ut. Hva betyr så dette i praksis? Stikkordet er Bibelen, som beskriver en historie der Gud viser seg på ulike måter. I Det gamle testamente ser vi Gud som en som prøver å spille på lag med israelittene, for eksempel ved at han prøver å inngå en avtale med folket gjennom Moses etter at han har befridd folket fra egypternes farao, Ramses 2, senere refser han dette folket gjennom profetene under kongene etter at folket er blitt rotfast i Israel. Guds ønske med folket kommer fram gjennom profetene: Folket skal være et lys for de andre folkeslagene som Gud også har skapt. I Det nye testamente er det Jesus som åpenbarer hvordan Gud er. Det aller mest uventede ved ham er at han som åpenbarer den allmektige Gud, lar seg korsfeste og henrette uten at det foreligger noen rettfærdig anklage. At den allmektige Gud skulle la seg henrette på en grusom måte, var det trolig umulig å komme fram til ut fra egen spekulasjon om hvordan Gud burde være. Og paradoksalt nok så er dette punktet det sentrale i kristendommen: Her viser Gud seg som en som er villig til å ofre alt for å redde eller frelse menneskene. Så når kristne snakker om Gud som den kjærlige Gud, så blir innholdet i kjærlighetsbegrepet preget av denne hendelsen. En kan også si det slik at Gud solidariserer seg med alle mennesker som lider. Gud kjenner lidelsen ved egen erfaring ... I Jesu oppstandelse fra døden kommer igjen Guds allmakt fram, men ikke slik at mennesket tvinges til å tro. Menneskets frihet bevares. En kan si at det er litt pussig at den allmektige Gud har latt menneskets forhold til ham være avhengig av tro – ordet peker først og fremst på tro som tillit,

men det er også et moment av usikkerhet i ordet. Men gjennom dette bevares menneskets frihet. Ingen skal tvinges tro.

Den personlig og tre-enige Gud

Denne tanken om at mennesket har frihet i sitt forhold til Gud, kommer nettopp fram i troen på at Gud er *personlig* Gud, dvs. at det er mulig å kontakt med ham slik en ellers har kontakt med andre på et personlig plan, en kontakt som jo forutsetter frivillighet. Kontakten med Gud kan en kan få gjennom bønn, kirkens sakramenter, Guds Ord som en leser og hører eller gjennom åndelig samtale med andre. Her sies det gjerne at en møter Gud som Den Hellige Ånd, Guds usynlige nærvær.

Men dermed er vi inne på læren som presenterer Gud som en *tre-enig* Gud. Det kan høres litt rart ut, men poenget er at den ene Gud på en måte har tre *funksjoner* eller sagt på en annen måte: Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd dreier seg om tre måter Gud møter mennesket på. Gud, (Faderen) er skaperen som står bak alt som finnes, Jesus, Sønnen, er Guds historiske nærvær blant menneskene, Ånden er Guds nærvær i dag.

Konklusjon

Som en konklusjon på denne lille framstillingen kan en si at noe av det typiske for det kristne gudsbildet er at Gud oppfattes både som en som kan anes gjennom lengsler en har om det fullkomne og allmektige, men også som en Gud som handler i historien på overraskende vis. Etter kristen oppfatning kan mennesket vite at Gud kjenner alle situasjoner en kan komme ut for, og Guds nærvær som en personlig Gud kan erfares fordi Gud også fremtrer som Den Hellige Ånd.

(Artikkelen er inspirert av Jan O Henriksens bok *Gud – fortrolig og fremmed*)

Se forøvrig omtale av filmen *Portrett av Gud*, side 70.

DEBATT

Geir Winje:

Til fortellingsdebatten

Robert Kvalvaag (RK) ved Høgskolen i Oslo hadde et innlegg i forrige nummer av *Religion og livssyn*, der han kritiserer Halldis Breidlid og Tove Nicolaisen (B/N – også ved Høgskolen i Oslo) for deres «dimensjonalistiske tilnærming» til religiøse tekster i forbindelse med undervisningen i KRL. I innlegget henter RK ut en del sitater og temaer fra B/N's bok *I begynnelsen var fortellingen* (Universitetsforlaget 2000), for så å «motbevis» dem ved hjelp av annen faglitteratur. Helt konkret forsøker han å vise at Carl Gustav Jung, Mircae Eliade, Northrop Fryes og Isma'il Al-Faruqi ikke kan tas til inntekt for B/N når de postulerer en allmenmenneskelig dimensjon i det didaktiske arbeidet med religiøse tekster. RK har tidligere publisert en lignende kritikk i *Prismet* nr 4/2001, der han angriper B/N's «strukturalistiske tilnærming» til religionenes fortellinger.

Selv var jeg konsulent da B/N skrev boka si, og hadde i den forbindelse mange kritiske merknader til en bok jeg i hovedsak ønsket velkommen. *I begynnelsen var fortellingen* er nemlig en viktig bok. Den presenterer religiøse fortellinger fra fem verdensreligioner, og problematiserer fortellingsdidaktikken i et flerkulturelt perspektiv. Slike problemstillinger har tidligere vært lite fokusert i norsk litteratur om temaet, men B/N's bok er til dels inspirert av engelsk forskning.

Heldigvis er det flere norske aktører på banen. Sidsel Lied, Ruth Danielsen og Sverre Dag Mogstad er blant dem som har

ytret seg i bøker og artikler om fortellingsdidaktikken i KRL. I den grad slike aktører er uenige og debatterer offentlig, er det lærerikt for oss andre. En god debatt kaster gjerne lys over ulike faglige ståsteder, problematiserer etablerte synspunkter, etc. Slik kan vi gå noen skritt videre i faglig forståelse.

RK's artikler i *Prismet* og *Religion og livssyn* er relativt ensidige i sine angrep på B/N. Det er kanskje ikke så rart, siden RK presiserer at han har et annet syn på saker og ting. Han er klart uenig i det han oppfatter som B/N's dimensjonalistiske og strukturalistiske lesning av religiøse fortellinger, og synes å mene at det er uheldig å lese slike tekster på andre premisser enn religionens. Et slikt synspunkt er etter mitt syn legitimt, men lite reflektert, all den tid skolen er til for elevenes, og ikke først og fremst for religionenes skyld. Det er dessuten høyst uklart hvordan religionenes fortellinger «egentlig» skal leses.

De mange debattene rundt KRL-faget har selvsagt sine årsaker. Selv ble jeg for eksempel beskyldt for relativisme da jeg publiserte en bok om nye religioner der jeg i stor grad benyttet «innenfraperspektivet» (se *Religion og livssyn* nr 1/2000). Kritikken av boka mi var altså ideologisk betinget. Det merkelige med RK's angrep på B/N er ikke at han mener noe annet enn B/N, men snarere ensidigheten i angrepene og metoden han benytter. RK refererer som nevnt løsrevne sitater og synspunkter fra B/N's bok, særlig når B/N refererer til andre forfattere, som for eksempel Jung eller Eliade. Deretter går han

til de respektive forfattere, og henter «motsiater» fra disse. Dette retoriske grepet kalles gjerne autoritetsgrepet. Lesere som ikke kjenner *I begynnelsen var fortellingen*, kan få inntrykk av at boka ikke holder mål rent faglig, og at B/N ikke vet hva de skriver om. I stedet for saklig uenighet blir det snakk om hvem som har rett.

Selv kjenner jeg ikke like godt all den faglitteraturen RK refererer til. Jeg kjenner imidlertid Jung godt nok til å se at RK bruker Jung (først og fremst *Svar på Job*) på omtrent samme måte som Jung selv advarer mot i forordet til andreutgaven av denne boka. RK tillegger Jung meninger om forholdet mellom det transcendentale og immanente, som Jung selv vil ha seg frabedt. Jung kan jo brukes på så mange måter, og B/N bruker ham på *sin* måte. Å opptre som «dommer» i denne sammenhengen blir absurd. De ulike lesningene av Jung og andre forskere skal selvsagt diskuteres, men det går ikke an å si at den ene har rett og den andre tar feil, all den tid det finnes så mange tradisjoner i kjølvannet av slike tunge navn.

Et minstekrav til en kritisk bokomtale eller debatt må være en noenlunde korrekt redegjørelse for bokas innhold og intensjon. Eventuelle faglige feil skal selvsagt påpekes, dersom en mener å finne dem. I den grad debattantene representerer ulike fagforståelser, kan det være fruktbart å utdype dette.

fortsettelse fra side 74 Ny lærebok i religion og etikk

ket som åndsvesen i livssynshumanismen (s 296). Disse eksemplene illustrerer at selv ikke en god lærebok alltid vil kunne klare seg uten en god lærer.

Læreverket omfatter også en tekstsamling som inneholder sentrale tekster fra de forskjellige tradisjonene med arbeidsoppgaver til tekstene og en nettside som gir kunnskap om andre religioner og livssyn i tillegg til flere etiske problemstillinger. Denne anmeldelsen omfatter bare grunnboken.

Det som etter mitt syn gjør RK's angrep på B/N kritikkverdige, er for det første en sviktende forståelse og redegjørelse for det kompliserte innholdet i *I begynnelsen var fortellingen*. Her møter vi ikke bare strukturalisme og dimensjonalisme, men også strukturalisme og dimensjonalisme. I bokas disposisjon, der religionenes fortellinger plasseres «der de hører hjemme», finner vi for eksempel ett av flere grep som verken er strukturalistisk eller dimensjonalistisk, men tradisjonelt religionsvitenskapelig.

For det andre bruker som nevnt RK et retorisk grep som utydeliggjør at dette dreier seg om en ideologisk debatt. Det er faktisk legitimt å arbeide med religiøse tekster på mange måter. Om én metode rendyrkes på bekostning av andre, kan det selvsagt være uheldig. Men KRL åpner for et møte mellom på den ene siden barn med ulik alder og ulik kulturell bakgrunn, og på den andre siden fortellinger og andre uttrykk fra mange religioner og livssyn. Et slikt komplisert møte krever mye arbeid, både religionsvitenskapelig og didaktisk. Alle grep som kan bidra til at møtet blir vellykket for alle parter, er etter mitt syn velkommen, selv om de selvsagt skal diskuteres.

Geir Winje, høgskolelektor, høgskolen i Vestfold, adresse: geir.winje@hive.no

Ole Andreas Kvamme, Agnethe Steineger, Eva Mila Lindhardt og Arthur R. Hauge: *I samme verden*
Religion og etikk VK2
Cappelen 2002
384 sider
Utsalgspris kr. 445,-

Rune Hafnor er lektor ved St. Svithun videregående skole, Stavanger

BOKMELDINGER

Ragnar Skottene:

Kunst i religionene

I vår kultur har det de senere årene skjedd en økt bevisstgjøring av verdien av det vakre, det skjønnne, i livet. Bevisstgjøringen har også funnet sted i skolen. Kunst og estetikk skal gis større plass i skolens undervisning enn før. Det gjelder også undervisningen i religion, livssyn og etikk. Sammenlignet med tidligere læreplaner er religionenes estetiske dimensjon blitt tillagt betydelig større vekt i Kristendoms-, religions- og livssynskunnskap i Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen og i Læreplan for Religion og etikk i den videregående skolen.

Dette er bakgrunnen for boken *Guddommelig skjønnhet*, utgitt på Universitetsforlaget i fjor høst. Tittelen henspiller ikke på kunstens guddommelige status i og for seg, men på at kunsten kan si – og sier – noe om det guddommelige. Forfatterne tar sikte på å gi en systematisk innføring i religionenes kunst og estetikk på norsk. De prioriterer de store verdensreligionene fordi disse er sentrale undervisningsemner i KRL og Religion og etikk. På denne bakgrunn gir Geir Winje et innblikk i guddommelig skjønnhet i hinduismen, buddhismen, jødedommen, islam og i moderne religioner og trosretninger. Han formidler også noen didaktiske perspektiver i sluttkapitlet med overskriften «Religiøs kunst i undervisningen». Tormod Tobiassen skriver om guddommelig skjønnhet i kristendommen, og Roald Kristiansen tar for seg samisk religion og estetikk.

Noen vil kanskje innvende at kristendommen har fått for stor plass i boken, nesten 100 sider, om lag en tredjedel av hele boken. Etter mitt skjønn kan imidlertid den

«skjeve» fordelingen forsvares – for det første fordi kristendommen fremdeles er den mest dominerende religionen i vårt pluraliserte samfunn, og for det andre fordi kristendommen utgjør om lag halvparten av plassen i KRL-faget ved universitetene og høgskolene i Norge.

Hvert av kapitlene i boken er delt i fire: 1) Først gjøres det rede for den estetiske grunnlagstenkning innenfor de respektive religionene, det fortelles om kunstens betydning og hensikt i den enkelte religion, og om den aktuelle læren om forholdet mellom kunsten, mennesket og det guddommelige. 2) Dernest gis et riss av den kunsthistoriske utviklingen innenfor de ulike religionene. Forfatterne gjør ikke krav på å gi noen innføring i kunsthistorie, men å gi leseren hjelp til å plassere kunsteksemplene i en historisk kontekst. 3) Så følger hoveddelen, en ikonografisk oversikt der de viktigste kunstmotiver og kunstsymboler presenteres og kommenteres. 4) Og endelig har hvert kapittel et utvalg av bilder som er representative for den aktuelle religionen, som formidler sentrale motiver, kunstformer, stilarter og kunsthistoriske epoker, og som er relevante for undervisningen i KRL og Religion og etikk.

For å kunne lese boken med skikkelig utbytte, er det helt nødvendig å ha en god innføring i religionenes tankeunivers og trossystemer som grunnlag. Det gir ikke denne boken. Men som et tillegg til allmenne innføringsbøker om religionene, er denne boken svært nyttig. *Guddommelig skjønnhet* formidler den estetiske dimensjo-

nen ved de ulike religioner slik at de dimensjonene ved religionene som ikke er umiddelbart synlige, blir mer synlige og forståelige gjennom den religiøse kunsten.

Forfatterne gjør ikke krav på å gi noe selvstendig forskningsbidrag til temaet. Det er riktig for så vidt som boken ikke utgjør noe strengt vitenskapelig arbeid på basis av systematisk forskning i primærkilder. Like fullt gir den mye verdifull fagkunnskap basert på bred innlesning i aktuell faglitteratur på området. Slik etterkommer den ønsket om å gi en populærvitenskapelig formidling av relevant faglitteratur for å ruste studenter, lærere og elever med kunnskaper om emnet. Som selvstendig lærebok i fagområdet religion og estetikk kan boken virke vel tung – dels fordi den rommer for mange detaljopplysninger, dels fordi språkføringen stedvis er «avansert» og for vanskelig tilgjengelig for en gjennomsnittlig lærerstudent. Kanskje den egner seg bedre som *oppslagsverk* enn som *lærebok*.

Styrket blir dette inntrykket av enkelte andre uheldige sider ved boken. Vel plasseres kunstbildene underveis i hvert kapittel, men ofte ikke i nærheten av den løpende teksten. Mange verdifulle opplysninger gis i sluttnoter bakerst i boken; mange av dem burde ha kommet med i den løpende teksten, og resten i fotnoter nederst på hver side. Vignettene kommer for seg til slutt slik at man stadig må slå opp på ulike steder i boken. Det forstyrrer og oppstykker les-

ningen og gjør det vanskelig å få sammenheng og flyt.

Med fordel kunne de mange fremmeordene vært ført opp og forklart i en alfabetisk liste bakerst etter hvert kapittel. Det ville gjort dem lettere tilgjengelig.

Kapittel 9 om «Religiøs kunst i undervisningen» er svært viktig med tanke på bruken av boken som lærebok i universitets- og høgscolesektoren. Det inneholder mange gode tips. Men dessverre er det blitt altfor kortfattet og fortettet.

Disse innvendingene til tross: Det er all grunn til å gratulere forfatterne og forlaget med en praktfull bok. *Guddommelig skjønnhet* bør være en uunnværlig kunnskapskilde for lærerstudenter og lærere i grunnskole og i videregående skole.

Winje, Geir: *Guddommelig skjønnhet. Kunst i religionene. Med bidrag fra Tormod Tobiassen og Roald Kristiansen. Universitetsforlaget 2001, 335 s.*

Ragnar Skottene, førsteamanuensis ved Institutt for kristendoms-kunnskap, religion og kirkekunnskap, Avdeling for humanistiske fag, Høgskolen i Stavanger, adresse: ragnar.skottene@hum.his.no

En perle av en bok

Selv om temaet for denne boken – Gud – vel ikke rammes av skiftende tider, er det slik at de menneskene som tror, stadig møter endrede forhold som gir troen på Gud nye utfordringer. Kirken er så måte ingen vernet bedrift. En av de som har tatt nye tyngdepunkter i vår tids religionsdebatt alvorlig, er teologen Jan-Olav Henriksen fra Menighetsfakultetet. Han skrev i fjor en bok som fortjener å bli lest av et bredt publikum fordi den er godt popularisert og fordi den drøfter temaene ut fra en (post)moderne livsfølelse. Temaet er kristen gudstro – skrevet ut fra en teologisk og dermed kristen grunninnstilling. Den er uten tvil gefundenes fressen for en lærer – både i KRL i grunnskolen og Religion og etikk i videregående. Allerede kapiteltitlene indikerer at vi her har å gjøre med en oppdatert skribent; jeg siterer noen: Gud – mer enn moralen (kap.3), Gud – skapt i vårt bilde? (kap. 4 om religionskritikken), Gud i Auschwitz (kap.5 – om det onde og lidelsen), Gud i historien – en annen Gud (kap 6), Gud og menneskets frihet (kap. 7). Videre er det kapitler om feminist-teologi (positivt fortegn!), om gudsbevisene, om en eller flere guder og dermed om toleranse, et kapittel om Gud, natur og historie, et kapittel om Guds død. Det siste kapitlet gjelder videre lesning. Her omtales og kommenteres bøker som en leser etter Henriksens oppfatning kan han glede av. Kommentarene kan gjelde utgivelseshistorie, hovedsynspunkter, vanskegrad. En ny måte å gjøre dette på.

På jakt etter Gud ...?

Filmen Portrett av Gud av dansken Jens Bang Carlsen ble vist i Oslo i september. Undertegnede fikk se den på bestilling sammen med en gruppe elever. En livstrett danske, filmens forteller, bosatt i Sør-Afrika, hadde fått en uro over seg og ville finne noe ut om Gud, hvem

Temaene som tas opp er klassiske, og tankestrukturen bak mange av drøftingene er også klassiske. Når boka oppleves som aktuelt stimulerende, er det fordi Henriksen virker så usedvanlig til stede i samtiden. Eksemplene er nye, henvisningene gjelder nyere litteratur, og ikke minst de ulike tema-fokuseringene «stemmer» med egne og nye erfaringer som en kan føle ikke er blitt tilstrekkelig bearbeidet, tenker i alle fall denne bokmelderen. . Når Jon Michelet sier at han ikke får til skrivingen for tiden fordi han ikke kjenner igjen sin egen samtid, ville det trolig gjort ham godt å lese Henriksen!

En kommentar til språket: Som lærer i skolen i mange skulle en tro at en var en trent leser. En må lese enkelte setninger to ganger og jeg hadde i sinne å skrive at boka kunne være tung og knudrete i språket. Men ofte viser det seg at en hadde bestemte tankeforventninger til et avsnitt som ikke ble innfridd – og dermed måtte en lese på nytt. Så dermed ble også dette anbefalende!

Den skole som har elever som ønsker å gjøre spørsmålet om Gud til mer enn private, diffuse, uutluftede innstillinger (ofte banale ifølge Henriksen!!) bør skaffe denne boken. Det samme gjelder vel lærerbibliotekene!

Jan-Olav Henriksen: Gud – fortrolig og fremmed. Etertanker. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 2001.

bm

forts. side 45

Verdensreligioner i Norge

«Medlemmer av verdensreligionene hører ikke til religionene som sådan, men alltid til lokale eller regionale tradisjoner. Det finnes ikke buddhister, hinduer, kristne eller muslimer som sådan, de tilhører alltid spesifikke tradisjoner»

Dette sitatet er hentet fra innledningen til boka *Verdensreligioner i Norge* (s.17), og det danner utgangspunktet for en framstilling av hvordan buddhisme, hinduisme, islam, jødedom og kristendom er representert i Norge. Innholdet i sitatet er så selvsagt at det nærmer seg det banale, men like fullt kan det fungere som en nyttig påminning for oss religionslærere: Som pedagoger vet vi at det er nødvendig å forenkle framstillingen av religionene for at elevene skal få med seg hovedlinjene, men samtidig må vi ikke glemme at vi dermed også står i fare for å fortegne virkeligheten. Bildet av religionenes verden vil alltid være uendelig mye mer mangfoldig enn det læreren og læreboka makter å få fram, og derfor vil bøker som nettopp fokuserer på variasjon og pluralisering være nyttige som korrektiv.

Denne boka er redigert av professor i religionsvitenskap ved universitetet i Bergen, Knut A. Jacobsen. Foruten en generell innledning om «En flerreligiøs verden og religionsmangfoldet i Norge», har han skrevet om buddhismen og hinduismen i Norge. Med seg som forfattere har han Kari Vogt som, ikke uventet, har bidratt om islam, og Dagfinn Rian som har skrevet om jødedommen og kristendommen i vårt land. Hvert av kapitlene om religionene er bygget opp på samme måte, med en innledende oversikt over religionens «historie, utbredelse i verden, lære og særpreg, oppfatning av andre religioner og forståelse av religionspluralitet. Deretter vil dens historie og utbredelse i Norge presenteres.» (s.26) Etter alle kapitlene følger dessuten en liste

over utvalgt litteratur, ordforklaringer og noteapparat.

Boka bringer et vell av interessante opplysninger og analyser, og jeg vil her særlig peke på tre forhold:

- Hva som skjer med en verdensreligion når den tilpasses en diasporasituasjon i Norge, tas opp både i Jacobsens innledning og i hvert av religionskapitlene. Religionens økte betydning som identitetsmarkør, behovet for forenkling av religionens trosinnhold, ofte i forbindelse med generasjonsoverføringen, er her blant de forhold som trekkes fram.
- Offentlig religionsstatistikk blir presentert og kritisk analysert, og det viser seg ofte at tilhengerne av de ulike verdensreligionene i Norge faktisk er flere enn det de offisielle tallene skulle tyde på.
- Mangfoldet innad i de forskjellige religionene blir i denne sammenhengen også tydeliggjort, og da er det interessant å merke seg hvor få og atypiske de norske konvertittene ofte er for «sin» religion. De få norskfødte buddhistene representerer for eksempel en helt annen form for buddhisme enn de om lag 10 000 vietnamsiske buddhistene som bor her i landet, og som utgjør om lag 60 % av buddhistene i Norge (jf.s.47).

Rekkefølgen religionene presenteres i er alfabetisk, og begrunnelsen for det er en «tilstrebet nøytralitet» (Forord). Dette er et velkjent og forståelig ideal innen religionsvitenskapen, og etter mitt skjønn har forfatterne langt vei greid å realisere det. Idealet er imidlertid ikke uproblematisk, og det viser seg særlig når de nærmer seg sannhetsspørsmålet i religionene. Konkret kommer det fram når forfatterne gjør greie for den enkelte religions syn på de andre religionene, og hvor de velger noe ulik tilnærming. Dagfinn Rian går rent refererende tilverks

idet han gjør greie for de forskjellige synspunktene som gjør seg gjeldende innenfor kristendommen, et eksklusivistisk, et inklusivistisk og et pluralistisk syn (jf. Bård Mæland s. 6). Han tar ikke selv stilling til noen av disse standpunktene, og konklusjonen blir derfor: «Kristendommenes holdning til andre religioner er altså i vår tid svært mangfoldig, og det er ikke lenger mulig å si at de empiriske kirker har én holdning til andre religioner.» (s.233) Knut A. Jacobsen velger en noe annen tilnærming, inspirert av «krysskulturell religionsfilosofi» (s.24). Utgangspunktet er her at «verdensreligionene er likeverdige i den forstand at ingen av dem har monopol på religiøs sannhet, altså at ingen av dem er absolutt sanne slik de er blitt språklig formulert. De blir i stedet forstått som ulike instrumenter til å nå den ytterste virkelighet.» (sst.) Med et slikt pluralistisk utgangspunkt er det ikke overraskende at forfatteren avsier en åpen verdidom om hinduismens forhold til andre religioner: «Hinduismen særpreges av svært verdifulle ideer om religiøs mangfold.» (s.87, min uth.) Nøytralt kan et slikt utsagn neppe sies å være, men ikke desto mindre interessant for det.

Når «Elevene skal ha kjennskap til ulike religioners selvforståelse og deres vurdering av andre religioner» (hovedmoment 2h i Læreplanen for Religion og etikk), er det

opplagt nødvendig med en «nøytral» orientering om de ulike oppfatninger innenfor de forskjellige religionene. Men skal de også kunne «utvikle egne meninger og holdninger i eksistensielle og etiske spørsmål» (Fellesmål sst.), trenger de hjelp til å drøfte de ulike religionenes sannhetskrav, og da kan klare verdiutsagn som sitatet ovenfor være nyttige som utgangspunkt.

«Boka henvender seg til alle som er opp-tatt av det flerkulturelle Norge, og den vil være til stor hjelp for studenter i religionsvitenskap ved universitetene og på KRL-faget i lærerutdanningen», heter det på bokomslaget. Jeg tror at også lærere og elever i den videregående skolen vil ha stor nytte av den. For elevene er omfanget av og nivået på artiklene passende som det første nødvendige steget ut over læreboka, for eksempel som grunnlag for elevforedrag eller prosjektarbeid. For lærerne bør boka være obligatorisk når undervisningen skal kontekstualiseres: Hvordan framtrer den aktuelle religionen i Norge? Hvilken retning representerer egentlig den gruppen man drar på ekskursjon til? På slike spørsmål gir boka kortfattede og presise svar.

Jacobsen, Knut A. (red): Verdensreligioner i Norge
Universitetsforlaget 2001, 280 s.

hs

Rune Hafnor:

Ny lærebok i religion og etikk

Skal vi kalle det en begivenhet? På det begrensede markedet for religion og etikk i videregående skole gir Cappelen i år ut et nytt læreverk, og forfatterne kan ta æren for at dette faktisk er det første helt nyskrevne læreverk etter Reform 94. De øvrige standardverkene er alle mer eller mindre reviderede utgaver av læreverk som hadde sin opprinnelse i en læreplan som var gyldig før 1997.

Læreboken *I samme verden* har fått en programmatisk tittel. Lærebokforfatterne tar på alvor at det norske samfunn er blitt et pluralistisk samfunn og ser selve denne pluralismen som en begrunnelse for faget religion og etikk. Eller som det heter i bokens forord: «En av de store utfordringene i vår tid er å forholde seg til dyptgripende forskjeller og finne ut hva vi må være enige om for å leve godt sammen og løse de oppgavene vi står overfor. Denne utfordringen er kanskje den viktigste begrunnelsen for faget religion og etikk». I forlengelse av dette perspektivet hevdes det på bokens internettside at den viktigste ambisjonen og hovedprofilen til denne læreboken er «å forstå og mestre livet i det pluralistiske samfunnet».

Lykkes forfatterne i å nå dette målet?

Det har blitt en omfangsrik og fyldig lærebok. Boken dekker alle læreplanens mål, de fleste på en svært grundig måte. Her er riktignok et unntak for emnene naturalisme og totalitær tenkning (målene 5c og 5d i læreplanen) som bare blir tilgodesett med et par sider hver.

Boken er inndelt i fire hoveddeler. Den første delen, *innledning*, dekker læreplanens mål 1: Innledende religions- og livssynskunnskap. I denne delen blir imidlertid også den innledende kunnskap om prinsipiell etikk (læreplanen mål 6a) tatt med. Dette er

ikke tilfeldig etter som boken bevisst har innarbeidet etiske problemstillinger under omtalen av hver enkelt religion.

Bokens andre hoveddel, *religioner og livssyn*, omfatter nesten 3/4 av hele læreboken og omtaler hver av de fem verdensreligionene, nyreligiøsitet og livssynshumanisme. Her blir altså kristendommen behandlet sammen med de øvrige religionene og ikke i en egen hoveddel, og Human-Etisk Forbund blir omtalt sammen med religionene «for å vise at forbundet er en del av religions- og livssynsmangfoldet i Norge» (s. 292). Denne disponeringen av stoffet har mye for seg. Hvert av de sju kapitlene starter med en sides faktaboks, deretter blir selve presentasjonen innledet med å beskrive en rite. Omtalen av hver religion avsluttes med å drøfte denne religionens forhold til tre etiske emneområder: menneskeverd og menneskerettigheter, kjønn og samliv og mennesker og naturen. Helt til slutt følger et avsnitt om religionens selvforståelse og dialog med andre religioner. Denne konsekvente oppbygningen får de ulike religionene og livssynshumanismen til å kaste lys over hverandre.

Bokens tredje del, *mangfold og utfordringer*, dekker læreplanens mål 5: filosofi og livssyn. Den starter med kapitlet *idéhistoriske røtter*, som tar opp utviklingen av tre forestillinger som har åpnet for pluralismen i Vesten: utviklingen av den kritiske tanken, av menneskeverd og av demokrati. På denne bakgrunn går forfatterne over til kjennetegn ved dagens pluralisme og drøfter innholdet i begrepene modernitet og postmodernisme. De to sistnevnte avsnittene er jeg som anmelder redd for at mine egne elever vil finne nokså uklare. Til gjengjeld har denne delen av boken et godt avsnitt om forbrukerkulturen.

Den fjerde og siste hoveddelen har navnet *etikk*. Her møter vi først etikkens teori og til slutt en nærmere fordypning i de samme tre emneområdene som tidligere er omtalt under hver enkelt religion. Deler av de siste to hovedbolkene får etter min mening vel mye form av et drøftende essay. Dette gjelder for eksempel avsnittene om identitet og verdier (s 330–332) og etiske modeller (s 345 ff). Her er jeg redd framstillingen for mange elever kan virke nokså abstrakt. På det siste punktet savner jeg for eksempel en skjematisk modell (noe som læreboken ellers er god på i ulike sammenhenger!) og en forklaring på plikтетikk som godt kunne ha trukket inn begrepet regeletikk og eksemplifisert med de ti bud.

For øvrig: Hvor nøytral bør en lærebok for videregående skole være i sin framstilling av religiøse fenomener og av etiske emneområder? Denne boken blir stort sett rent deskriptiv i sin omtale av emner som sex, samliv og abort, ja til og med i omtalen av arrangerte ekteskap (s 361). Oppfattes den nøytrale opplisting av mulige alternativer som en plattform for dialog elevene imellom? Er dette bakgrunnen for at denne læreboken også på andre områder har latt kontroversielle emner ligge. Boken er for eksempel «aktuell» nok til å ha med et bilde av de brennende tvillingtårnene på World Trade Center, men den tar ikke opp religiøs terrorisme som problemområde eller går særlig grundig inn på begrepet hellig krig i islam.

Dette skal imidlertid ikke overskygge et positivt helhetsinntrykk av boken. Selvsagt er det enkelte momenter jeg som religionslærer savner. Blant disse er eksilets betydning for jødedommen, en bredere redegjørelse for hinduismens kosmiske historiesyn og kastevesenets betydning for livet i våre dagers India, buddhismens oppfatning av at mennesket består av ulike deler og en omtale av de grenene av nyreligiøsitet som gjerne blir kalt de tette fellesskapene. Når dette er sagt må det også framheves at

det som først og fremst slår en ved møte med denne læreboken, er fylde og stoffmengde. Her er stoffmengde og en samling av oppgaver etter hvert kapittel som klart overgår den tiden faget har til disposisjon i skolen. Her vil det oppstå valgmuligheter og boken vil kunne fungere både som en grunnbok og som en tilleggsressurs for elever og lærere.

Boken har også den fordel at den konfronterer elevene med en rekke dagsaktuelle problemstillinger: religiøse privatskoler, forholdet kirke–stat, prester i homofilt partnerskap osv. Den underslår heller ikke at det innen en og samme religion finnes ulike svar på viktige spørsmål. Særlig kommer dette ofte til uttrykk i det omfattende kapitlet om kristendommen. Et eksempel, spesielt aktuelt i kjølvannet av den Gehennadebatten Jacob Jervell har utløst i sommer: Om de ikke-kristne og dommens dag heter det: «En del kristne vil si at uten Jesus Kristus lever alle i fiendskap med Gud. Derfor finnes det ingen frelse utenfor Jesus. Men trolig er en annen oppfatning mer representativ: Kristendommen lærer at det er frelse i troen på Jesus Kristus. Men kristne håper – i lys av Guds kjærlighet – at alle blir frelst» (s 94).

I mine øyne virker det som idéen om å ta pluralismen på alvor, integrere religion og etikk og la de ulike religionene og livssynene belyse hverandre, fungerer ganske godt. Det er blitt en rik og spennende lærebok, som på mange områder burde kunne utfordre elevene til dialog og debatt. I virkeligheten vil likevel ikke alle elever kunne komme til rette med alt stoffet i boken. Noen emner er framstilt på en særdeles krevende måte, for eksempel frelsen som forsoning og forløsning i kristendommen, mesteparten av det som skrives om mystikk i ulike religioner (mystikken har fått en relativt framtrædende plass i denne boken) og forholdet mellom filosofisk materialisme og mennes-

forts. side 67

Tekster til opplegget «Elevøvelse i etisk argumentasjon» fra forrige nummer

Her er tekstene riktig ordnet, dessuten med kildehenvisninger

For legalisering

Brosjyre fra Landsforeningen Mitt Livstestament

Før solen går ned...

De fleste av oss frykter ikke døden når livet er ferdig levet. Da kommer den oftest som en befrier.

Derimot frykter vi tiden før døden. Den kan bli en langvarig prosess med smerter, hjelpeløshet og håpløshet.

Tradisjonen sier at vi skal leve livet til ende, uansett lidelser og håpløshet. Døds-hjelp er forbudt. Den som gir dødshjelp er etter loven MORDER, selv om han hjelper etter innstendig anmodning og av ren barmhjertighet.

Tre av fire nordmenn er uenige i at det skal være slik. De vil at dødshjelp skal være tillatt når den som ber om den er uheldredelig syk og lidende og døden uunngåelig.

Vi arbeider for at selvbestemt livsavslutningskal bli tillatt på samfunnsmessig forsvarlige premisser

Meningsmåling feb. 1998: 85% av nordmenn har tatt standpunkt til dødshjelp. Av disse er hele 72% for aktiv dødshjelp når sykdommen er uheldredelig og livet går mot slutten.

Din livsavslutning

Samfunnet bør legge forholdene til rette slik at din livsavslutning, så langt det er mulig, blir human, meningsfylt og verdig og i pakt med din tro og ditt livssyn.

Rammes du av uheldredelig sykdom som påfører deg store lidelser, eller du blir nedverdige hjelpeløs, og det ikke er rimelig utsikt til at du skal kunne gjenvinne et selvstendig og meningsfylt liv, skal du kunne velge:

✓ OMSORG inntil døden med smertestillende midler, eller

✓ lovlig adgang til SELVBESTEMT DØDSHJELP.

Et livstestament hvor du beskriver under hvilke forhold du vil at ditt liv skal avsluttes, skal være rettsgyldig også hvis du blir ute av stand til å gjøre rede for deg.

For mange er det et tabu å snakke om døden. Har du tenkt gjennom hva du selv ville oppleve som en avslutning uten verdighet – og – har du kunnet dele tankene med dine nærmeste?

Lovlig dødshjelp

Kan gjennomføres ved at straffeloven (§ 235) modifiseres, slik at tiltale ikke reises mot den som bistår med kvalifisert døds-hjelp.

Dødshjelp skal alltid godkjennes på forhånd av ansvarlig offentlig instans på grunnlag av:

✓ Offentlig fastlagte kriterier for når den kan gis uten rettslig påtale.

✓ Klar, verifisert anmodning fra pasienten, eventuelt i et «livstestament».

✓ Medisinsk diagnose og prognose. Slik kan MISBRUK forebygges. Pasienten sikres mot personer som kan ha interesse av hans/hennes bortgang, og legen sikres mot påtale.

Vi ønsker et ryddig lovverk så pasienten på forhånd kjenner sine rettigheter og hjelper sin rettslige stilling

Landsforeningen Mitt Livstestament er tilsluttet den internasjonale «Right to Die Association».

Ved inngangen til 1998 hadde vi ca. 3400 medlemmer. Medlemstallet må flerdobles for å gi foreningen politisk tyngde og ressurser til effektiv innsats. Det bør la seg gjøre. Dødshjelp og respekt for selvbestemmelse er høyaktuelle saker i den vestlige verden.

utdrag fra brosjyren «Ingen kjenner dagen ...» fra Landsforeningen Mitt Livstestament

Aktiv dødshjelp – et selvsagt alternativ

Jeg er en kvinne på 33 år som har sykdommen MS. Jeg fikk diagnosen i 1988, så jeg har hatt noen år til å tenke gjennom min situasjon. Jeg har lenge vært av den oppfatning at aktiv dødshjelp burde være et selvsagt alternativ for mennesker som er rammet av uhelbredelige og svært invalidiserende sykdommer som sakte, men sikkert fører til døden. Hva slags menneskesyn har egentlig motstanderne av aktiv dødshjelp for å forsvare lidelse til siste åndedrag?

Det dreier seg om sykdommer det ikke finnes medisinsk behandling for og som medfører kontinuerlig lidelse, fysisk og psykisk, helt fram til døden. Når legene ikke kan gi meg livet tilbake, så må legen kunne hjelpe meg ut av mine lidelser uten å bli dømt for drap! Selv har jeg et godt liv i dag med en forståelsesfull samboer og familie som støtter meg og mitt standpunkt. Jeg kan ikke pålegge dem den byrden det ville være å gi meg aktiv dødshjelp, hvis den dagen skulle komme. Derfor vil jeg være svært takknemlig om en lege kunne hjelpe meg i en slik situasjon.

Jeg håper at et lovverk som åpner for aktiv dødshjelp, vil være en realitet så snart som mulig av hensyn til alle som nå lider unødig. Det eneste alternativet for meg ville være at jeg ble nødt til å begå selvmord, rett og slett for å skåne meg fra en uverdigg og smertefull avslutning på mitt eget liv. Det er ingen som ønsker å ta liv av mennesker, men når det ikke engang finnes håp om forbedring, så må det bli lov å gjøre slutt på lidelsene.

B. O., Levanger

Hentet fra nettstedet:
www.gyldendal.no/religion

Hunder får en verdig død

«For et par år siden var jeg hos dyrlegen for å avlive en venn. I sorgen over å miste en jeg var glad i, kunne jeg trøste meg med at hun fikk en verdig og smertefri død. Hun fikk først en likegladsprøyte og deretter sovemedisin til hjertet stoppet å slå. Jeg fikk være hos henne hele tida, og hun ble klappet og kost med helt til døden inntrådte. Slik ønsker jeg også å dø når jeg en dag ikke lenger elsker livet. Men jeg får ikke dø på den måten, for jeg er et menneske og hun var en hund.

Hvorfor kan ikke vi få den samme retten som kjæledyrene våre har? Hvorfor skal personer som ønsker å dø, tvinges til å velge et lidelsesfullt liv? Hvorfor er det bare dyrleger som kan gi sine pasienter en verdig død?

Dr. Sandsdalen er en modig hedersmann som var villig til å satse sin egen legebevilling for å hjelpe en hjelpeløs kvinne som bare ønsket å dø. Jeg håper inderlig vårt lovverk kan endres slik at også menneskenes leger kan gi pasienter som ønsker dødshjelp, en verdig død.»

Annette Heyerdahl, Bærum

Ordforklaringer

Dr. Sandsdalen: en norsk lege som utførte aktiv dødshjelp på en uhelbredelig syk pasient sommeren 1996
legebevilling: tillatelse fra myndighetene til å utføre arbeide som lege.

fra Tine F. Nyquist: Det siste ønske.
Oslo 1998

Mot legalisering

Uverdigg å ha det vondt?

«I debatten omkring dødshjelp går uttrykk som *uverdigg liv* og *verdigg død* stadig igjen. Jeg har ennå til gode å se noe forsøk på å definere «verdigg» i denne sammenheng. Det er imidlertid mitt inntrykk at ordet brukes i den betydning at det er «uverdigg» å ha det vondt, at et liv i lidelse er et uverdigg liv. Derav følger ofte slutningen at en død framkalt ved aktiv dødshjelp er en *verdigg død*.

Hvem er dere som tillater dere å hevde at jeg, og mange med meg, lever et uverdigg liv? Mange av dere gjør nettopp det. Jeg har kreft, får cellegiftbehandling med alle dens ubehag, som for eksempel pustebevrer, kvalme og håravfall. Jeg har invalidiserende Parkinsons sykdom. Den binder meg til rullestolen og er uhyre slitsom med skjelving, muskelstivhet, langsomme og upresise bevegelser, talevansker osv. Jeg er totalt avhengig av hjelp til det meste, til å snu meg i sengen om natten, til å kle av og på meg, iblant til å spise. Jeg går inn og ut av sykehusene.

Dette er vondt og slitsomt for meg og mine pårørende, dertil ressurskrevende for helsevesenet. En ekstra belastning er det at så mange mennesker legger sten til byrden ved å mene at dette er et uverdigg liv. Det er

en belastning for alle oss med tunge sykdommer og/eller handicap.

Dere tar feil! Et liv i lidelse er også verdigg! Andre kulturer, som for eksempel den buddhistiske, definerer livet som lidelse, uten på noen måte å anse lidelsen som uverdigg. Det som er *uverdigg*, er den holdningen, det livssyn som definerer våre liv som uverdigg. Når vi syke og handicapede til stadighet konfronteres med et slikt syn, vil mange av oss gi etter for det ytre presset og se på vårt liv som uverdigg. Det bidrar til å ødelegge vårt selvbilde.

Dere påtar dere et stort moralsk ansvar, dere som snakker om et uverdigg liv. I verste fall dømmer dere oss nord og ned – eller til døden – ved aktiv dødshjelp.

La oss heller i felleskap bruke våre krefter og ressurser på å bedre forholdene for dem som har det vondt i vårt samfunn, ved å bedre medisinske tilbud, ved å legge de ytre forhold til rette for eldre, syke og handicapede, ved å etablere bedre sosiale nettverk osv.

Det ville være verdigg tiltak, det ville gjøre oss til verdigg mennesker.»

Thore Selmer, Kongsberg

fra Tine F. Nyquist: Det siste ønske.
Oslo 1998

LIVSHJELP

Angst, depresjon, fysiske plager, følelsen av å være overflødig og til byrde for andre kan bli så overveldende, at håpløsheten kan ta overhånd og føre til at pasienten ønsker hjelp til å avslutte livet. Helsevesenets oppgave blir å gi den enkelte hjelp til lindring av smerter og andre symptomer, hjelp i forhold til psykiske og åndelige/eksistensielle behov og god omsorg i samarbeid med de pårørende. Et

samlet tilbud fra helsevesenet og spesielt samfunnet generelt, vil være den beste livshjelp for et alvorlig sykt menneske. Livshjelp er å betrakte som motstykke til aktiv dødshjelp.

(Innstilling fra offentlig utvalg oppnevnt 1999 om helhetlig plan for behandlingsspleie og omsorgstilbudet til uhelbredelig syke og døende pasienter.)

Verdikommisjonen sier nei til legalisering av aktiv dødshjelp. – Vårt standpunkt innebærer også et klart ja til styrket livshjelp i livets slutfase, sier kommisjonsmedlem Marie Aakre. Professor Peter F. Hjort er en nestor i norsk medisin, og han er motstander av aktiv dødshjelp. Nå pleier han sin alvorlig syke kone hjemme. – Det handler om kjærlighet og trofasthet, sier han.

ANNE HAFSTAD

– Ingen verdispørsmål er viktigere enn når selve livet og menneskeverdet er på prøve. Derfor ble spørsmålet om dødshjelp eller livshjelp raskt en viktig sak for oss i Verdikommisjonen, sier Marie Aakre, til daglig oversykepleier ved kreftavdelingen på region-sykehuset i Trondheim.

Standpunktet Verdikommisjonens styringsgruppe, ledet av Aakre, har tatt, er krystallklart:

- Vi sier nei til den planlagte, kontrollerbare raske død ved hjelp av en leges sprøyte.
- Vi sier nei til de alvorlige konsekvensene en lovendring vil kunne medføre for alvorlig syke menneskers siste livsfase og for de etterlatte gjennom sorgarbeidet.
- Vi sier nei til troen på at aktiv dødshjelp løser problemene i møtet med ulindret lidelse i livets slutfase.

– Det handler om holdninger i samfunnet og om verdier. Det er en tiltagende støtte til holdningen om at Norge, faktisk som det andre landet i verden, skal legalisere retten til å ta liv hvis den syke skulle ønske det, sier Aakre.

Hun legger til at det kan være mange årsaker til dette. – Det er nært å tenke på vårt menneskesyn, på menneskeverdets stilling i vårt samfunn, på vår livsforståelse og de endrede autoriteter i våre liv, sier Aakre.

– Hva mener du med det?

– Det er ikke lenger Gud eller legen som bestemmer, men Jeg'et. Vi skal ha full kontroll hele tiden. Kanskje er ikke det alltid mulig, sier Aakre.

Hun tror dette også handler om helsevesenets suksesser, den grenseløse teknologisering, samt helsevesenets forsømmelser.

– Forsømmelser?

– Kanskje har vi i helsevesenet vært for opptatt av å redde liv. Da kan det lett bli et nederlag når vi ikke lykkes, samtidig som det å lindre fortsatt har lav status i helsevesenet. Men vi kan ikke alltid lykkes med det, for døden er en del av det å leve livet, sier Aakre.

Styrket livshjelp

Verdikommisjonens nei til legalisering av aktiv dødshjelp blir ikke stående alene. Samtidig sier kommisjonen et like tydelig ja til en styrket forpliktelse til alternativet, nemlig livshjelp.

- Vi sier ja til styrket insats for livshjelp, et konsept for helhetlig hjelp til å leve best mulig gjennom livets siste fase.
- Vi sier ja til styrket innsats for respekten for livet og det absolutte menneskeverdet i vårt samfunn, også i slutfasen i livet.
- Vi sier ja til å bevisstgjøre en livsforståelse og et menneskesyn der lidelsen, hjelpeløsheten, sorgen og smerten hører med.

fra Aftenposten 7.11.99

Jeg er redd!

Jeg er redd og deprimert etter paneldebatter hvor til og med medisinske kapasiteter stiller seg positive til aktiv dødshjelp. At rettsaken mot en nå pensjonert lege endte med «overlagt drap med særdeles formildende omstendigheter», men uten straffeutmåling, ser jeg med berettiget engstelse på. Jeg er redd for at dette kan gi en signaleffekt om risikoen etter å ha satt en dødelig sprøyte på en pasient. Vi vet at det i dagens samfunn finnes mange ensomme gamle og unge mennesker som ikke lenger ser noen mening med livet. Livslysten er borte, og kanskje er det stumme ropet om hjelp i realiteten et rop om hjelp til å leve på tross av sykdom og ensomhet. Ingen har tid til å lytte, til å fortelle dem at livet som er gitt oss, har en mening.

Vi vet at det over alt i verden foregår intens forskning på alle typer sykdommer, i særdeleshet de dødelige. Gang på gang ser vi resultatet av denne forskning i form av nye medisiner og avanserte operasjonsteknikker. Hvilken lege kan da med sikkerhet vite at det ikke allerede i morgen er skjedd et gjennombrudd som kan hjelpe den pasienten som i sin nød ber om å få avsluttet livet?

Legaliserer vi aktiv dødshjelp, da har vi fått et «godt» hjelpemiddel til å frigjøre sengeplasser ved våre sykehus og sykehjem. Vårt såkalt rike land må ha ressurser til gi aktiv livshjelp.

E. E., Fåberg

(Leserinnelegg i Dagbladet 10.12.1997)

Dette leserinnelegget er hentet fra nettstedet: www.gyldendal.no/religion

Spørsmålet om selvbestemmelse kom opp i forbindelse med et forslag om å endre norsk lov slik at det ikke skulle være straff for å utføre aktiv dødshjelp. Et flertall i stortingets justiskomite uttalte da: «Flertallet viser til at norsk strafferett bygger på et prinsipp om at den enkelte ikke disponerer fritt over sitt eget liv. Livet er et uavhengelig retts gode som staten og andre plikter å respektere og verne om. Hensynet til den enkeltes selvbestemmelsesrett må derfor vike for hensynet til livet. Flertallet viser til at dette prinsippet er solid forankret i vår kultur og mener det er svært viktig at det ikke rokkes ved dette prinsipp.»

(1999)

fra Gaarder m.fl.: Religion og etikk.
Gyldendal 2000