

Egil Grandhagen og Dagfinn Solheim (red)

Budskap 2005

**Årsskrift for Fjellhaug
Misjonshøgskole**

Studiebibliotek for Bibel og Misjon
Fjellhaug Misjonshøgskole (FMH)
Sinsenveien 15
0572 Oslo

Copyright © Fjellhaug Skoler, 2005
Omslagsdesign: Ni Zeng, Aleksander Enne, Egil Grandhagen – bilde. Timur den stores
mausoleum i Samarkand, Usbekistan
Sats: Dagfinn Solheim
Omslagsillustrasjon:
Trykk: Fokus Trykk, Oslo

ISBN: 82-91911-44-4

Innholdsfortegnelse

Innholdsfortegnelse	
Forord.....	7
Hans Herlof Grelland: Mennesket og forkynneren Øivind Andersen.....	8
Arne Helge Teigen: Vekkelsens teolog. 100 års minnet for Øivind Andersen.....	17
Dagfinn Solheim: Dialog mellom kristne og muslimer.....	22
Egil Sjaastad: Islam i grunnskolen.....	37
Egil Grandhagen: Østens kirke under mongolene, et høydepunkt for kristen tro i Asia.....	53
Ingvar Fløysvik: Saman skal dei tena JHVH, Allhærs Gud. Ein studie av Jesaja 19:16-25...	83
Sverre Bøe: Enhetlig budskap? Går det en rød tråd tvers gjennom alle Bibelens 66 bøker?...	97
Aage Myksvoll: Hva er hymnologi : perspektiver på salmer og salmesang.....	109
Lars Dahle: Ansikt til ansikt. Ti teser om forkynnensens etikk.....	119
Bjørn Hinderaker: Naturalismen fortsatt aktuell? Om utfordringen fra Richard Dawkins...	126
Erling Lundebj: Forventinger til ekteskapet hos pokotene.....	136
Forfattere.....	144

Forord

Fjellhaug Misjonshøgskole kommer nå med sitt sjette Årsskrift. Det har tittelen ”Budskap 2005” og viser til at det er noe vi ønsker å formidle. Årsskriftet inneholder en samling faglige artikler om tema vi mener er aktuelle for kristendomsstudenter, forkynnere, teologer, misjonærer og andre. Vi tror det er et stort behov for et klart ståsted i dagens teologiske brytninger. Mange av artiklene vil være nyttige i en misjonssammenheng.

De første artiklene denne gangen er skrevet i anledning 100 års minnet etter Øivind Andersen. En slektning av Øivind, Hans Herlof Grelland, skriver om mennesket og forkynneren Øivind Andersen. Arne Helge Teigen, lærer på Fjellhaug, skriver om hvordan Andersen inkorporerte vekkelsen i sin teologiske tenkning. I sin forkynnelse la han vekt på det sjalesørgeriske.

Vi har også denne gangen noe fokus på islam. Dagfinn Solheim skriver om dialog med muslimer og Egil Sjaastad om islam i grunnskolen. Begge forfatterne er lærere på Fjellhaug.

Egil Grandhagen fortsetter sitt historiske arbeid med kirken i Østen. Han tar oss tilbake til 1200 tallet og et høydepunkt for kristen tro i Asia. Andre lærere på Fjellhaug har også bidratt: Ingvar Fløysvik tar oss med i en studie av Jes 19, og Sverre Bøe spør om det er en rød tråd gjennom alle Bibelens bøker. Erling Lundebø har vært en periode i Kenya og tar oss med i en undersøkelse blant studenter der. Vi får innsyn i deres forventninger til ekteskapet.

Vi har nå et godkjent studietilbud i musikk på Fjellhaug. Denne gangen får vi noe innblikk i hva de driver med når Aage Myksvoll tar oss med inn i spørsmålet om hva hymnologi er.

De to siste artiklene er skrevet av lærere på Gimlekollen Mediehøgskole. Lars Dahle gir oss ti teser om forkynnensens etikk og Bjørn Hinderaker skriver om utfordringen fra Richard Dawkins. Vi er dermed inne i apologetikkens verden.

De som vil følge med i det som skjer på Fjellhaug kan se på skolens hjemmeside: www.fjellhaug.no. Her finner en også artikler fra China Instituttet og skolens tidsskrift Innsyn som kommer ut to ganger i året.

Fjellhaug Misjonshøgskole, 24. august 2005

Egil Grandhagen

Dagfinn Solheim (redaktører)

Tom Erik Hamre (redaksjonssekretær)

”I sannhet et trøstens ord ...” Mennesket og forkynneren

Øivind Andersen ¹

ved Hans Herlof Grelland

Øivind Andersen levde sitt liv som lærer ved Misjonssambandets bibelskole og misjonsskole på Fjellhaug i tiden fra 1930 til 1980. Han reiste også Norge rundt som taler. Etter hvert vant han respekt langt utenfor både Misjonssambandets og de lutherske kirkesamfunnenes rekker. Han har skrevet en rekke bøker, noen av dem er blitt klassikere. Spesielt bør nevnes ”Grunnsannheter til frelse” fra 1958, en studie over de åtte første kapitlene i Romerbrevet og andaktsboken ”Ved kilden” fra 1977. Begge disse bøkene er på sett og vis introduksjoner til den kristne tro, samtidig som de representerer en fordypning som har betydd mye også for erfarne kristne. Bøkene alene er tilstrekkelig til å rangere Øivind Andersen som en av de betydelige oppbyggelsesforfatterne i norsk kirkehistorie, kanskje i kirkehistorien over hodet. De som også har hørt ham tale, enten fysisk til stede eller i radioen vil også huske stemmen hans. Han visste at det han hadde å si var viktig og det hørtes på stemmen, som var bærer av et inntrengende alvor som fikk folk til å lytte. Stemmen var spesielt viktig for ham, for han var blind en del av sitt voksne liv. Synet forsvant i 1965, altså da han var 60 år. Det sier seg selv at det var svært betydningsfullt for ham at han hadde sitt virke i en stabil og forutsigbar situasjon og at han omgitt av hjelpere. Det er grunn til å takke NLM og de mange enkeltpersonene i og utenfor denne organisasjonen som gjorde det mulig for ham å fortsette sin virksomhet i mange år praktisk talt uhindret av tapet av synet.

Øivind Andersen ble født i 1905. Det betyr at denne beretningen begynner for så mye som hundre år siden. Men vi kan like gjerne si at den begynner to tusen år tidligere, da Jesus vandret omkring i det romerskokkuperte Israel før han ble henrettet og deretter sett i live på nytt av mange øyenvitner. Eller, vi kan si at den begynner med Paulus, opprinnelig fariseer som forfulgte de kristne, men som møtte Jesus i et syn på veien til Damaskus, et møte som snudde opp ned på livet hans. Øivind Andersen levde sitt liv i forhold til Jesus, til Paulus og de andre som har etterlatt seg brev og vitnesbyrd om Jesus. Skal vi forstå Øivind Andersens liv, må vi forstå spennvidden i dette. For det er her hans liv henter sin mening og innhold. Han lever ikke bare i Norge i det 20. århundret. I hans liv er det helt andre historiske og geografiske perspektiver.

På den tiden Jesus og Paulus levde var Roma verdens mektigste by og en av de største. Colosseum ble kanskje bygd i Paulus' levetid som en arena for gladiator kamper og blodige henrettelser i offentlighet. Den romerske keiseren står på toppen av sin makt. Israel er okkupert og satt under administrasjon av romerne med gresk som administrasjonsspråk. For selv om romerne er de politiske herskerne, er det gresk kultur som dominerer, gresk filosofi og gresk vitenskap. I det enorme keiserrikets hovedstad finnes en kristen menighet som lever

¹ Brandtzægforelesning ved Fjellhaug skoler, februar 2005

under utrygge forhold. Paulus er den som etter sin omvendelse har gått i bresjen for å utbre budskapet om Jesus til byer utenom Israel. Han setter seg ned og skriver et brev til denne svært viktige menigheten i Roma. Slik begynner det:

Paolos doulos Kjristos kletos apostolos ... ("Paulus, Kristi tjener, kalt til apostel ...") [Rom 1.1]

Paulus har møtt Jesus ansikt til ansikt. Han har fått et oppdrag han er villig til å gå i døden for. Han er godt utdannet og han gjør oppgaven grundig med å forklare disse innbyggerne i storbyen Roma hva det kristne budskapet går ut på, hvem Jesus er og hva han har uttrettet. Brevet skrives på gresk, på tidens intellektuelle verdensspråk.

To tusen år senere sitter en mann i Norge. Han er greskkyndig og leser Paulus brev på det språket det engang ble skrevet på. Han leser det grundig for å kunne legge dette frem for mennesker i sin egen tid. "Nå kan det ikke nytte for oss å stoppe opp ved hvert eneste ord – plassen strekker ikke til", skriver han i sin kommentar. Vi skjønner at det var det han helst ville gjøre. Han er en oppmerksom leser som ser betydningen i hver detalj. To tusen år er gått. Han bor i et land langt mot nord som selv på Paulus' tid lå langt utenfor romernes rekkevidde, selv da deres rike var på det største. Det tok ufattelige tusen år før det evangeliet Paulus forkynte nådde denne utkanten av verden. Etter det er det gått tusen år til. Men for Øivind Andersen taler Paulus ikke bare til romerne i sin egen tid. Gjennom skriften kan han enda tale til oss, skriften spenner en bro over tid og geografisk avstand. Her det noe som er større enn historien, noe overhistorisk, en tidløs sannhet.

Hvem var så Øivind Andersen? Jeg er hans nevø, og jeg nærmer meg dette spørsmålet med mye tvil og forsiktighet, for det finnes slett ikke så gode kilder for å svare på spørsmålet om hvem han egentlig var. Han tilhørte en generasjon som var forsiktig med å utlevere seg.

Vi vet at han var en stor skuespiller og en humorist. Som underholder var han helt klart morsommere enn mange kjente personer på den norske revyscenen, og det er fascinerende å leke med tanken på at han kunne endt på scenen. Fra min barndom er det faktisk dét som er det dominerende minnet, den morsomme onkelen som fikk oss til å le. Når han ikke optrådte selv, var han tidlig ute med tekniske hjelpemidler som lydbånd og filmapparat med revysketsjer og komiske filmer. For å si det som det er, så er mitt første møte med typer som Leif Juster og Arve Opsahl nettopp onkel Øivinds gjengivelser av deres replikker og dialoger. Han var til tider bedre enn originalene. For meg var det en overraskelse da jeg som litt eldre hørte en tale der den morsomme onkelen var alvorlig. For mange andre har nok overraskelsen gått i motsatt retning.

For en som er vant til å være midtpunktet og har evnen til å underholde er det også naturlig å ha sine meningers mot. Som den eldste i en stor søskenflokk falt det naturlig for ham å være den som ledet og veiledet. Og vi vet også at nettopp dette, hans meningers mot, gjennom en artikkel i Menighetsfakultets tidskrift "Mellom brødre", brakte ham nesten hodestups inn i Kinamisjonsforbundet. En ungdom i dagens informasjonssamfunn kan bare drømme om å få en slik oppmerksomhet på grunnlag av en enkel meningsytring. Ved en enkelt artikkel som han skrev som teologistudent plasserte han seg selv i det kirkelige landskapet så ettertrykkelig at, i følge ham selv, var han umuliggjort som fremtidig forsker på Menighetsfakultetet.

Vi kan stoppe litt opp ved dette. Det var nemlig slik at han var blitt lagt merke til og utpekt som emne for en vitenskapelig karriere ved MF. Det forteller noe om intellektuelle evner som vi ikke skal undervurdere betydningen av i forhold til den oppgaven Øivind Andersen gikk inn i. Og historien er, kort fortalt, at han i stedet for å få et kall fra MF ble kontaktet av skolestyrer Enok Osnes på Fjellhaug og litt etter også av generalsekretær Johannes Brandtzæg og ansatt som lærer på Fjellhaug. Noen få år senere ble han og to andre ungdommer, Tormod Vågen og Trygve Bjerkrheim, innkalt til selveste Ludvig Hope som

hadde overtatt som generalsekretær etter Brandtzægs død i 1931. Her sa Hope de berømte og betydningsfulde ordene om at "Dersom de tre kan halda saman i framtida, så vil det ha overlag mykje å seia for Kinamisjonsforbundet". Dette er å gi ungdom tillit og betydning. Disse tre var enda i tyveårene.

Øivind Andersen fremstår som en lydig sønn, vokst opp i en familie der moren var en nesten overveldende aktiv misjonskvinne. Igjen et minne fra min egen barndom, fra begravelsen til min farmor, Øivind Andersens mor. Det var på Majorstuen. Jeg husker mengden av folk som kom til begravelsen. "Og hun kjente hver eneste en personlig", forklarte min mor for meg. Min farfar var nok en mer tilbakeholdende aktør i familielivet, men vi kan notere oss at også han på sin tørre måte var en humorist. Observante barn, deriblant min egen far, drev iherdig gjenbruk av hans kommentarer. Det var helt bortkastet å spørre min far hvor jeg skulle gjøre av et eller annet jeg holdt i hendene, for svaret var alltid "Du kan jo bare stå og holde på det". For dette hadde min farfar svart en eller annen stakkars ansatt i hans butikk som hadde bedt om tilsvarende råd.

De var fem søsken i familien. Tre brødre og to søstre. Alle de tre brødrene ble teologer. Den yngste, Knut, fikk senere som prest et blaff av berømmelse da skuespillerinnen og forfatteren Brett Borgen, datter av Johan Borgen, offentlig erklærte at hun hadde lyttet seg til kristen tro under Knut Andersens prekener i Uranienborg kirke en gang i syttiårene. De tre andre søsknene ble misjonærer. Den midterste broren, Herlof Andersen er min far. Han gikk på musikkonservatoriet og studerte også matematikk et par år, men valgte til slutt teologien med tanke på å bli misjonær. Etter å ha blitt tvunget til å forlate Kina i 1951, hadde han forskjellige prestestillinger i Norge. Dagmar ble misjonær i Kina, deretter Etiopia, mens Johanne Sofie ble misjonær i Mandsjuria.

Det er grunn til å minne om at ungdomsopprøret ikke var oppfunnet på den tiden Øivind Andersen og hans søsken var unge. Først i femtiårene dukket den ideen opp at ungdommen skulle utgjøre en egen gruppe med egen stil og kultur som *qua ungdom* skulle gjøre opprør mot foreldrene. Bevisstheten om at man tilhørte en ny generasjon og at foreldrene er gammeldagse er riktignok mye eldre. Vi vet blant annet at Johann Sebastian Bachs sønn Philip Emmanuel så på sin fars musikk som gammeldags og altså utdatert. Men tanken om at opprøret hørte til en bestemt periode i livet, til ungdomstiden, og at man derfor måtte ha en egen ungdomskultur parallelt med den "voksne" kulturen, fantes ikke. Det var derfor en naturlig ting å se seg selv i kontinuitet med den tidligere generasjonen og lydig følge dens råd og vink, som for eksempel ved å ta krigsskolen. Alle de tre brødrene i familien tok krigsskolen som en slags allmenndannelse. Jeg husker at min onkel, som et minne om dette, var også i besittelse av en flott sabel, en meget interessant dekorasjon i et hjem for en liten nevø på besøk.

Øivind Andersens liv var preget av ytre regelmessighet og kontinuitet, som lærer og forkynner i Kinamisjonsforbundet/NLM. Han giftet seg med Astrid Aarstad fra Bergen i 1933 og fikk fem døtre, Bjørg, Ingrid, Gunvor, Else Johanne og Randi. Men tre dramatiske begivenheter kastet skygger over livet hans. Den første av disse delte han med så mange, vanskeligheter og bekymringer under krigen. Den andre var datteren Bjørgs død. Hun døde av poliomyelitt bare 11 år gammel i 1946. Og det tredje var tapet av synet i 1965.

Det ligger likevel et underlig lys over disse mørke opplevelsene. Under de vanskelige krigsårene fikk familien oppleve hva bønnesvar er, og fikk oppleve Guds omsorg også på underfulle måter. Bjørgs død skjedde i en sammenheng som må berøre oss alle. Kort tid før det skjedde hadde hun en samtale med sin far, der hun fortalte at hun gjerne ville hjem til Jesus, hun var redd for å komme bort fra Jesus når hun ble stor, slik hun hadde sett det skje med andre. Og, sa Øivind Andersen selv med ikke så lite smerte, dette ønsket var det som ble oppfylt. Om sin blindhet sa Øivind Andersen rett ut at det var en stor velsignelse og noe han ikke ville vært foruten. Jeg vil kommentere dette siste poenget senere.

Det er interessant å se på hva som skjedde i Norge og i verden i de første 30 årene, fra 1905 og frem til 1935, da Øivind Andersen var trygt plassert på Fjellhaug i en stilling han skulle beholde i et svært langt yrkesaktivt liv. De første ni årene, fra 1905 til 1914, var en relativt fredelig periode i Europa. Man levde på etterdønningene etter det vi kaller Viktoriatiden. Det betyr altså at da Øivind var ni år gikk damene enda i fotside kjoler og store hatter. Han var åtte år da stemmeretten for kvinner ved stortingsvalg ble innført i Norge. Og da var Norge et av de første landene i verden. Han var 16 år da kvinnene fikk stemmerett i Sverige og 23 år da de fikk det i England.

Da han var ni år førte en tiltagende internasjonal spenning til den katastrofen og det vannskillet i historien vi kaller første verdenskrig. Det som skulle være et raskt overstått heroisk felttog ble forandret til et nesten industrielt drapsmareritt som varte i fire år. En krig som blant annet på grunn av moderne våpenteknologi ble verre enn noen kunne ha forestilt seg på forhånd. Hele Europa var rystet. Første verdenskrig var en traumatisk, kollektiv erfaring som satte sitt preg på filosofien, kunsten og politikken. Men på en eller annen måte hadde Norge passert gjennom dette relativt uberørt. Mens de glade tyveårene i Sentraleuropa kan sees på i lys av en nesten hysterisk visshet om at det forferdelige var overstått og noe slikt aldri kunne gjentas, fikk de i Norge et mer moderat preg. Men likevel var mellomkrigstiden preget av sosial uro særlig etter børskrakket i 1929, og av en framvoksende arbeiderbevegelse. Denne perioden er også tiden for psykoanalysens gjennombrudd, for nye krav om likestilling mellom samfunnsklasser og kjønn, og for modernismens inntog i kunst og arkitektur.

Samtidig ser vi andre trekk som er helt særegne for utviklingen i Norge. Hvis vi leser Karsten Alnæs' norgeshistorie om denne perioden, vil vi se at han trekker fram det aktive kristenlivet som noe av det mest karakteristiske. Dette er først og fremst perioden for legmannskristendommens blomstring, for bedehus, vekkelse og misjon. I retrospektiv foregikk dette i en bemerkelsesverdig avstand fra de internasjonale begivenhetene. Men det er viktig å forstå den store betydningen geografisk avstand og landegrenser hadde den gangen. Det fantes i liten grad internasjonale massemedier slik vi kjenner dem, og den enorme internasjonaliseringen som blant annet filmindustrien har ført til senere var bare ved sin spede begynnelse. De færreste kunne fremmede språk, og dermed ble språkgrensene helt avgjørende. Det norske språket definerte det offentlige rommet den enkelte forholdt seg til. Norge fikk sin helt særegne kulturelle utvikling, og den folkelige vekkelseskristendommen spilte her en sentral rolle.

Jeg nærmer meg her et spørsmål jeg har stilt meg og som jeg vil prøve å si noe om. I 1981 utgav Lunde forlag erindringsboken "I samtale med Øivind Andersen". Den er ført i pennen av Kåre Ekroll, som intervjuet Øivind Andersen om alle sider ved hans liv, slik han husker det. Dette er i dag et av de få kildeskriptene for Øivind Andersens biografi. Det som slår meg når jeg leser denne boken, var hvordan alle de ytre begivenhetene i Norge og verden glimrer med sitt totale fravær. Nesten all beskrivelse av forhold i samtiden dreier seg om de sidene ved kirke- og kristenliv i Norge som har spilt en direkte rolle for Øivind Andersens egen situasjon og rolle som forkynner. Boken gir inntrykk av en person som virker helt uinteressert i det som skjer i resten av verden, selv i disse ytterst dramatiske årene.

Samtidig vet vi at slik kan det ikke ha vært. De som kjente ham kan bekrefte at Øivind Andersen aldri ville gå glipp av en nyhetssending. Faktisk fulgte han bedre med i samtidens begivenheter enn de fleste. Han var en mann som i uvanlig grad var til stede i verden, han reiste mye og hadde god greie på steder han besøkte, godt hjulpet av en uvanlig hukommelse. Selv etter at han var blitt blind var det slik at når han var ute og reiste som passasjer på en bil eller tog, fulgte han alltid med på hvor de til enhver tid befant seg. Han var ofte oppgitt over at hans seende medpassasjerer fulgte så dårlig med og visste så lite om steder de reiste gjennom.

Vi vet jo også at han leste, at han kunne sin Ibsen, han kunne Brand og Peer Gynt mer eller mindre utenat, og at han koblet av med Agatha Christies kriminalromaner. Med sin enestående hukommelse, med sine kunnskaper og sin opptatthet av nyheter og det som skjedde i verden, er det sannsynlig at han kunne ha fylt en erindringsbok med minner om samtidige begivenheter. Men når en slik bok skrives, går han til den motsatte ytterlighet. Han sier så godt som ingen ting om den verden som omgir ham.

Vi kan spekulere over dette. Det kan være en slags underforstått oppfatning av hva akkurat denne boken skal handle om. Det kan være intervjueren som styrer spørsmålsstillingen. Men mange av spørsmålene er ganske åpne, og Ekroll ser ut til å fange opp de tingene Øivind Andersen selv tar opp. Hvis vi vender oss til de oppbyggelige bøkene for å finne spor av interesse for verden omkring, er det eneste vi kan observere sporene av det vi kunne kalle en pietistisk verdensdistanse. Man er nok informert hva som skjer, men man har en kritisk avstand til alt. Samfunnet omkring er først og fremst problemer, elendighet, i sin helhet preget av forfall og en negativ utvikling. Det er lite å la seg engasjere av, lite å tro på, som kan engasjere en i politikk eller kulturliv. Det finnes en lang tradisjon i pietismen for dette.

Men la oss tenke litt over hva dette innebærer. For Øivind Andersens vedkommende dukker ordet *fokus* opp. Et fokus på det ene nødvendige, det ene viktige, det ene som var Øivind Andersens kall og oppgave i livet.

I andaktsboken "Ved kilden" stopper Øivind Andersen den 23. Januar ved Salme 16.2: "Jeg sier til Herren: Du er min Herre; jeg har intet gode utenfor deg". Her understreker Andersen at dette *ikke* betyr at den som sier dette ikke har det godt i livet, og han påpeker at man kan ha det godt på mange måter, nettopp ved å være velsignet av Gud. Men "gode" her betyr, med hans egne ord, "det som gir menneskehjertet den hele og fulle tilfredsstillelse, det som dette hjertet er rettet på, og som er dette hjertes egentlig glede".

Hele Øivind Andersens liv og tanke var i uvanlig grad *fokusert*. Og det var fokusert om det ene som Paulus skriver om i brevet til menigheten i en annen stor verdensby, Korint: "Og da jeg kom til dere, brødre, kom jeg ikke med mesterskap i tale eller visdom da jeg forkynte dere Guds vitensbyrd. For jeg ville ikke vite av noe blant dere, uten Jesus Kristus og ham korsfestet". Dette ene var det som hadde Øivind Andersens fulle og udelte oppmerksomhet gjennom hele hans liv.

Allerede fra den første kristne tid kjenner vi til kristne som trakk seg tilbake til en eneboertilværelse. Slike som ørkenfedrene. Dette gjorde de i et forsøk på nettopp konsentrasjon om det ene. For at livets mangfoldighet ikke skulle forstyrre dem. Senere dannet man klostre og munke- og nonneordener med samme siktemål. Riktignok var det klart at alle ikke kunne bli munk og nonne, og det var heller ikke klostervesenets hensikt. Men *noen* kunne bli det, for, på vegne av de mange som fulgte Guds oppdrag om å oppfylle jorden og underlegge oss den, å hente fram det vi alle trenger. Fordi Øivind Andersen uten distraksjon og avsporing, uten å la seg engasjere i politikk, samfunn og kulturliv, holdt blikket rettet på Det ene nødvendige, kunne han bringe evangeliet til oss alle, på nytt og på nytt og dermed hjelpe oss alle både til å oppfatte og ta i mot evangeliet, og til selv å fokusere og kunne skjelne mellom de mange goder, som vi nok kan takke Gud for, og det ene Gode som "gir menneskehjertet den hele og fulle tilfredsstillelse, det som dette hjertet er rettet på, og som er dette hjertes egentlig glede."

Legg merke til hvilken rolle ord som "gode" og "glede" her spiller. Øivind Andersen var en gledens og trøstens forkynner. Tittelen på denne artikkelen er ikke tilfeldig valgt. Jeg har brukt ordet "alvorlig" om Øivind Andersens forkynnelse. Men det er ikke tale om et tungsindig eller dystert alvor, men om et eksistensielt alvor, som ikke utelukker glede og

latter. Han forkynner det glade budskap, og han mener det alvorlig, derfor formidler han glede. La oss gi ordet til ham selv:

(Ved kilden. 13. april) I det øyeblikk et menneske tar i mot Jesus, blir det tilregnet Jesus med alt det han er og har gjort. Samtidig blir vi fraregnet – ikke tilregnet – det som vi selv er og har gjort. På den måten står vi i Jesus rene og rettferdige for Gud. Derfor har vi syndenes forlatelse ved troen på Jesus. Derfor har vi også det evige liv ved troen på ham. Ved Jesus har vi også all den velsignelse over våre liv som Gud lover dem som holder mål etter hans hellige lov. For den rettferdighet vi eier i Jesus, det er nettopp den rettferdighet som Guds hellige lov krever av oss. Vil du vite hva du har å møte Gud med, da må du altså se på Jesus!

(22. februar) Det som er umulig for loven, det har Gud gjort! Det skjedde da han sendte sin egen Sønn til verden og i Jesu Kristi syndfrie kjød på Golgata kors fordømte synden som er i oss, i vårt kjød. Det du skulle gjøre, men ikke kan, og det du skulle være, men ikke er – det har Gud gitt deg som gave i din frelser Jesus Kristus.

Dette er grunnlaget, og vi kan se at denne grunntonen skinner gjennom andaktene, fra årets første:

1. januar: *”Om noen tørster, han komme til meg å drikke”. Følger vi denne oppfordring får vi et godt år. For i Jesus er alt vi trenger: syndenes forlatelse, det evige liv, Den Hellige Ånd, velsignelse over stort og smått i vårt liv og alt vi trenger for å være og leve som kristne.*

... til årets siste dag:

31. desember: *Det er ikke noe vi kan stole på i verden. Det er ikke noe som holder. Ingen virkelig trøst, ingen trygghet som gir håp for fremtiden, glede i hjertet og frimodighet overfor Gud og andre mennesker. Men alt dette har vi i Jesus! Han er den samme i dag som i går, og blir det til evig tid. ... I Jesus har vi vår visdom. Han er vår rettferdighet overfor Gud. Han er vår Helliggjørelse; den som virker alt vi skal være, leve og gjøre som kristne. Han er vår forløsning; den som frir oss ut av denne verden og gjør at vi kan gå frelst og salig hjem til Gud, når vår time kommer. Han er vår frimodighet overfor Gud. Han er vår adgang til Faderen. Han er vår styrke. Den som ingen krefter har, er sterk i ham. Han er, kort sagt, vårt alt!*

Øivind Andersen var fokusert, og dette var hans fokus. Vi kan iaktta hvordan han med skarp intellektuell konsekvens og stor emosjonell innlevelse ser hvordan dette ene sentrale evangeliet speiler seg i hele det nye testamentets mangfoldighet. Her er det aldri noe rotete eller ullent i tankegangen. Her er det lite av personlige betraktninger over dette og hint. Han mister aldri tråden. Det store budskapet løser seg aldri opp i små meddelelser. De evnene som lærerne ved MF har merket seg og sett som muligheter for en fremtidig forsker har kommet til utfoldelse på annen måte.

Dette ser vi blant annet av hans studier av romerbrevet. Den første versjonen er et lite hefte som inngår i et ”bibelkurs”. Så utvikler det seg til klassikeren ”Grunnsannheter til frelse” og til slutt til kommentaren til hele Romerbrevet i Bibelverket. Men Øivind Andersens enhetstenkning blir virkelig satt på prøve i hans andaktsbok ”Ved kilden”. Han var ved utgivelsen 72 år gammel. Han var nølende til dette prosjektet, nettopp på grunn av det oppstykkede formatet som særpreger en andaktsbok. Kommentaren til Romerbrevet er jo en lang, systematisk og sammenhengende tankeutvikling, slik også Romerbrevet selv er det. Noe

liknende gjelder hans andre bøker. En andaktsbok består av små stykker, basert på et eller noen få bibelvers. På det tidspunktet var jo Øivind Andersen også blind, og man kan forestille seg de praktiske problemene knyttet til utarbeidelsen av et slikt litterært format. Men han følte at han fikk bekreftet denne oppgaven. Resultatet er ikke så lite av et mesterverk. Boken kan sammenliknes med et hologram, som er et slags bilde der vi kan se i tre dimensjoner i et bilde som fysisk er todimensjonalt. I et hologram er informasjon om helheten i bildet representert i hvert enkelt punkt. Nettopp slik er denne andaktsboken. Hver andakt er en konsis presentasjon av evangeliet, samtidig som de forskjellige delene utfyller hverandre som fasetter i en diamant.

Her tror jeg også vi kan finne forklaringen på hvordan han kunne omtale det å bli blind i positive vendinger. Det hjalp ham til å fokusere på det som for ham var det vesentlige.

Det var nå likevel en viktig ting som skilte Øivind Andersen fra klosterlivets kvinner og menn. Han var gift og hadde familie. Dette ene ansvaret av praktisk og sosial art hadde han påtatt seg. Og derfor var han opptatt av at også familielivet og hans egen og alle menns omsorg for familien skulle være en forlengelse av evangeliet. Hans første publikasjon er derfor en bok med veiledning om den kristne familien. Boken heter "Ekteskapet og hjemmet" og kom ut i 1954 på Gry forlag.

Her er det nok at Øivind Andersen går lengst i et forsøk på praktisk veiledning i en sosial sammenheng. Og her viser han seg naturlig nok som barn av sin egen tid. Hans oppvekst og tidlige ungdom finner sted i et konservativt middelklassehjem i tiden før, under og etter første verdenskrig. Riktignok kan man nok sette et sterkt spørsmålstegn ved hvor langt den kvinnelige underordningen gikk i hans eget barndomshjem. Hans mor var en myndig skikkelse. Hans gode venn og medteolog Olav Valen-Senstad, som vokste opp under en like myndig mor, trakk konklusjoner av denne erfaringen og ble en av de tidligste forsvarerne av kvinnelige prester. Men dette var et unntak. I voksen alder tilhørte Øivind Andersen den innerste kjerne i en organisasjon basert på en svært tradisjonell pietistisk bygdekultur. Boken bærer preg av dette, den er i alle henseender en bok preget av 1950-årenes (kanskje til og med 1930-årenes) pietisme, med et klart underordningsbudskap, med forbud mot skilsmisse og advarsel mot enhver form for antydning til flørt. Forbudet mot skilsmisse er vel i dag det mest kontroversielle med boken. Samtidig er disse leveregler forsøkt satt inn i en sammenheng der det bærende budskapet er en oppvurdering av ekteskap og hjem.

Jeg skal ikke komme med noen vurdering eller kritikk eller for den saks skyld en tilslutning anno 2005 til denne veiledningen. Noen av leserne vil ganske sikkert se på den som en anakronisme, andre som en høyst betimelig påminnelse om evige sannheter. Men i forhold til sin konservatisme er det i øyenfallende hvordan boken mildnes av formaninger til ikke å undertrykke eller tvinge, men til å være hensynsfull, lyttende innstilt på å følge råd, og så videre. Barn skal for eksempel riktignok tuktes, men tuktt betyr å overbevise barnet om hva som er rett. Det er en manns plikt å følge sin kones råd, og ingen mann kan bruke underordningsbudet overfor sin kone, det var en sak mellom henne og Gud.

Øivind Andersen studerte under blant annet professor Ole Hallesby på Menighetsfakultetet. Jeg skal ikke gå nærmere inn på de teologiske brytninger han opplevde i denne tiden og hva som ble hans teologiske ståsted. Jeg vil likevel plukke opp en tråd som løper gjennom hans *forkynnelse*. Jeg vil forsøke å si noe, ikke teologisk, men *filosofisk* om spørsmålet om bibelsyn. Øivind Andersen benektet nemlig gjentatte ganger at han overhodet hadde et bibelsyn. Han mente at det å anlegge et syn på noe allerede innebærer å vurdere og å felle en dom over dette. Med andre ord, man plasserer seg i en overordnet posisjon i forhold til det som blir gjort til gjenstand for vurdering. Bibelen skal man ikke ha et syn på, men skal lytte til den og bøye seg for den. Dette vil jeg gjerne kommentere.

Filosofen Jean-Paul Sartre ble født samme år som Øivind Andersen, i 1905. Han fortjener derfor sin egen jubileumstale, og kan for så vidt gjerne også nevnes her. I Sartres hovedverk *L'être et le néant* ("Væren og intethet") fra 1943 ofrer han et 58 sideres kapittel på emnet *le regard* eller "blikket". Dette kapitlet innledes med et eksempel der jeg (jeg-personen i eksemplet), vandrer i en park og ser på tingene i parken, trærne, benkene, ... og en annen person langt borte. Alt dette er gjenstand for mitt blikk og dermed også min tolkning eller dom: Dette er et tre, det er et vakkert tre, et gammelt tre. Dette er en menneskelig skikkelse, det er en mann, han er sjuskete kledd, han går usikkert. Når jeg så nærmer meg dette andre mennesket, skifter situasjonen fullstendig. Jeg oppdager nemlig at jeg ikke bare ser, men at jeg *blir sett*. Og da er det hele snudd på hodet, nå er det den andre som feller sin dom over meg. Han ser, og han tenker noe om meg, danner seg sitt bilde av meg, tolker det han ser. Gjennom dette øver den andre makt over meg, sier Sartre. Og fordi vi begge ser hverandre, er ethvert møte en maktkamp. Med et uttrykk fra norsk dagligtale handler det om å sette hverandre "i bås".

Det er innlysende at det er et poeng her. Samtidig er Sartre kritisert for ensidig å betone denne konfliktfylte siden av menneskelig kontakt. Vi kjenner sitatet "Helvete, det er de andre", som riktignok ikke sies av Sartre selv, men av en person i et av hans skuespill. Det er mindre kjent at Sartre også mente at det finnes et annet forhold mellom mennesker enn dette maktpillet. Der man ikke setter hverandre i bås, men der man har noe i retning av et åpent og avventende forhold til den andre. Ikke "jeg har sett deg, slik er du!", men "jeg ser deg, vis meg hvem du er".

Denne tanken er videreført av en annen fransk filosof, Emmanuel Levinas. Han sier at det grunnleggende forholdet mellom mennesker finnes forut for tolkningen, forut for domfellelsen. Argumentasjonen er slik: Når jeg tolker prøver jeg å forstå den andre innen for min egen forståelsesramme. Men min forståelsesramme er jo en del av meg selv, basert på mine erfaringer, mine kunnskaper, mine begreper, mine oppfatninger. Og det andre menneske er jo en annen enn meg. Han eller hun er et menneske med sin egen forståelsesramme. Derfor er ethvert annet menneske *opprinnelig* eller *grunnleggende sett* utenfor min rekkevidde. Enhver dom jeg feller, enhver tolkning jeg gjør, vil alltid være *for* begrenset, den vil aldri kunne *romme* det andre mennesket. I denne forstand er det andre mennesket, for meg, uendelig. Det følger av dette at vårt grunnforhold til den andre ikke er det bedømmende eller forstående eller tolkende forholdet, det er det Levinas kaller det etiske forholdet. Den andre er ikke der for å bli forstått, men for å bli hjulpet. Dette opprinnelige møtet med den andre knytter Levinas til ansiktet. I den andres ansikt møter jeg den som ikke kan gripes i min forståelse men som appellerer til meg, om godhet, om hjelp, om kjærlighet. Levinas er jøde, og hans filosofi er sterkt preget av hans jødiske bakgrunn.

En annen jødisk tenker som tenker i liknende baner er Martin Buber, blant annet kjent for boken "Jeg og Du". Han snakker om at vi kan ha to grunnleggende forhold til et annet menneske. Det ene er det beskrivende og forklarende forholdet. Det forholdet er det samme som det vi har til tingene, og som han derfor kaller Jeg-Det-forholdet. Et annet forhold er Jeg-Du-forholdet. I dette forholdet eksisterer ikke noen personlige egenskaper eller karaktertrekk eller sosiale roller. Dette forholdet er ordløst, ikke fordi vi absolutt må være tause, men fordi kommunikasjonen ikke rommes av ordene som sies.

La oss med denne bakgrunnen tenke på det å lese en tekst fra bibelen, som Romerbrevet eller Bergprekenen. Det dreier seg om skrift. Skriften er spesiell fordi den et stykke på vei overvinner den begrensningen i tid og rom som er typisk for talen. Andre medier, som radioen, fungerer på liknende måte. Men uansett hvilke medier språket ytrer seg gjennom, så er ethvert språklig uttrykk likevel alltid en *tiltale*. Et menneske skriver til et annet. Det er ikke sikkert den skriver alltid vet hvem han eller hun skriver til. Vi kan skrive en

artikkel i en avis eller en bok som sendes ut på markedet. Men vi skriver alltid for å bli lest og henvendt til en leser.

Dette illustreres av noe Øivind Andersen sier om det å velsigne lytteren i et radioprogram. Den som velsigner har ingen mulighet til å vite hvem som lytter. Er det da riktig å strø velsignelsen ut på en slik vilkårlig måte? Ja, sier Øivind Andersen. Vi velsigner den som lytter, selv om vi ikke vet hvem vedkommende er eller hvor mange som lytter.

En tale i radioen eller en tekst på papir er altså, grunnleggende sett, en tiltale. Den som blir tiltalt er leseren. Så la oss rette blikket mot leserens rolle, eller holdningen til det å lese. For det er dette det handler om når Øivind Andersen sier at han ikke har noe bibelsyn eller noe ”syn” på det han leser.

På et plan er dette en uholdbar og naiv forståelse av det å lese. Selvsagt tolker vi det vi leser. For eksempel må vi arbeide innenfor et sett med språklige konvensjoner for å forstå en tekst som er skrevet i et språk. Videre er det slik at selvsagt må vi arbeide en tekst inn i vår forståelsesramme for å få en opplevelse av å forstå teksten. Og i arbeid med en gammel tekst på et fremmed språk må det ofte et krevende tolkningsarbeid til, som blant annet innebærer studier av tekstens historiske sammenheng. Slik sett er det lett å avfeie Øivind Andersens prinsipp som naivt og uholdbart.

Men likevel, på et annet plan har han et poeng. Og ved nærmere ettersyn er det et spørsmål om ikke dette går dypere enn enhver teori om teksttolkning. For det har med forholdet til den andre å gjøre, i dette tilfelle leserens forhold til tekstens forfatter, til den som taler gjennom teksten, til Paulus selv, eller enda viktigere, til Jesus selv.

Kvantefysikeren og filosofen Niels Bohr snakker om komplementaritet. To oppfatninger er komplementære hvis de uforenlige og samtidig begge nødvendige for å forstå eller gripe helheten. Dette prinsippet er det nødvendig å bruke for å gripe den fysiske realitet som beskrives i kvantefysikken. Men Bohr anvender også prinsippet på andre områder, for eksempel språket. Han sier at det å arbeide med å *tolke* et ord er komplementært til det å *bruke* ordet, det vil si uttale det eller lytte til det. For i talen og lyttingen er ikke oppmerksomheten rettet mot ordet, men mot den man taler eller lytter til.

I de fleste tekster er den som taler til oss jevnbyrdig med oss selv. Og selv i en slik sammenheng kommer vi til et punkt der vi må sette våre dommer til side, eller sette dem i parentes et øyeblikk, for å kunne møte et Du, et ansikt, en annen enn meg selv. Men i Bibelens tekster er det Gud som taler. Og når Gud taler er det først og fremst grunn til å tie og lytte. Slik kan vi oppfatte påstanden om ikke å ha et syn på Bibelen. Dette lyttende forholdet til teksten er det Øivind Andersen selv har og formidler til sine lyttere og lesere. Dermed blir det ikke sjelesorg hos Øivind Andersen, men sjelesorg hos Jesus vi opplever i Øivind Andersens bøker eller lyttende til hans stemme. For å bruke tittelen på en av hans bøker.

Dette er bakgrunnen for det jeg ser på som det tidløse i Øivind Andersens forkynnelse. Han tilhører en tid og et sosialt miljø, og man finner mange meningsytringer i bøkene som bærer preg av det. De fortøner seg likevel som uvesentlige i forhold til et underliggende budskap som løfter det som blir sagt ut over den historiske konteksten og plasserer ham i selskap med evangeliets talsmenn til alle tider og alle deler av verden, som Paulus, Johannes, de tidlige kirkefedrene, Augustin, Frans av Assisi, Martin Luther, og Carl Olof Rosenius. Øivind Andersen var ikke i noen særlig grad noen original bidragsyter, og det er originaliteten som gir plass i historiens galleri. Men han var en som delte det vesentlige disse hadde felles og som derfor kunne lede tilhøreren og leseren til kilden. Til evangeliet, det tidløse og universelle. Til Jesus. Til ham som steg ned og som også er den som steg høyt opp over alle himler for å fylle alt.

Det er i all enkelhet en historie et menneskeliv. En mann som fødtes og døde i det 19. århundre, i et lite land i Europas utkant. Familiefaren, den hyggelige og morsomme onkelen,

og utover det, en ordets mann, en lærer og forkynner. En skuespiller som aldri kom til scenen. En misjonsvenn som aldri ble misjonær. En teolog som aldri ble forsker. En kunnskapsrik intellektuell som var fokusert om Det ene nødvendige og dermed var trofast mot sitt kall og har betydd mye for mange. Jeg har et ønske med å fortelle denne historien. Han har etterlatt seg en arv i sine bøker. Og ønsket er at disse må bli oppdaget og gjenoppdaget, lest og brukt av nye generasjoner.

Vekkelsens teologi. Noen ord i anledning 100 års minnet for Øivind Andersens fødsel ¹

Ved Arne Helge Teigen

Alle som har ett visst kjenneskap til Norsk Luthersk Misjonssamband i nyere tid, kjenner navnet Øivind Andersen. I en periode på 50 år var han lærer ved Fjellhaug skoler, og i kraft av sin lærergjerning kom han til å få avgjørende betydning både for forkynnelse og teologisk profil i NLM. I inneværende år er det 100 år siden hans fødsel. Fra Fjellhaug skolers side har man derfor ønsket å rette fokus på hans teologi. Undertegnende ble i den anledning bedt om å bidra med et foredrag ved den årlige "Brandtzæg forelesningen" ved Fjellhaug misjonshøgskole, i februar dette år. Oppgitt emne var; "Øivind Andersen som teolog". Denne artikkelen er en lett bearbeidet utgave av dette foredraget. Siktepunktet med den er å peke på enkelte grunnleggende særtrekk ved den teologi man møter hos Øivind Andersen. Dette vil jeg gjøre ved å forsøke å forstå ham i forhold til hans samtid, og ved å foreta en kortfattet presentasjon av det jeg mener er grunnleggende trekk ved den teologi han representerte.

Teologisk profil

Øivind Andersen la aldri skjul på at han var luthersk teolog. Betegnelsen luthersk gir imidlertid kun en begrenset hjelp til å forstå hva en teolog står for, da den lutherske teologi som kjent representerer et relativt stort mangfold av teologiske oppfatninger. Det gir imidlertid noe hjelp å spørre *hva slags* luthersk tekning som preget Øivind Andersen. Noen tanker om dette får man ved å peke på at norsk teologi i hans studietid i mellomkrigstiden var preget av en orientering i retning av konservativ lutherdom, noe som ytret seg i at man blant fagteologer var opptatt av å finne tilbake til det man mente var det genuint lutherske. Denne tendens kan neppe ha gått en intelligent og årvåken ung mann som Øivind Andersen hus forbi, sannsynligvis har den hatt en viss innflytelse på ham.²

Toneangivende blant disse lutherske bevisste teologer var dr. theol og senere biskop Sigurd Normann. I 1933 presenterte han en gedigen avhandling om Luthers teologi, med tittelen "*Viljesfrihet og forutbestemmelse i den lutherske reformasjon inntil 1525*". Her hevdet han med stor styrke og overbevisning at den lutherske tenkning måtte fornyes, og at denne fornyelse kunne skje ved bevisstgjøring på at en genuin luthersk teologi måtte være gjennomført *monergistisk*.³

At en teologisk retning betraktes som monergistisk, innebærer at man tenker ut fra den forutsetning at Gud ikke bare fullfører frelsen og tilbyr denne til mennesket, men at han også omvender mennesket, og gir det troen. Monergisme er med andre ord betegnelse på teologisk tenkning som forutsetter at det er Gud alene som handler i sin frelsende gjerning. Hvordan luthersk monergisme preget yngre lutherske og konservative teologer i mellomkrigstiden, ble kommentert blant annet av Ludvig Hope, som i foredraget "Svingningar i den kristne forkynning" påpeker at konservative yngre prester "meiner seg å svinga attende til det *gamle, lutherske kristendomssyn*": "Dei held sterkt fram det objektive i frelsa. Gud har ikkje berre

¹ Brandtzægforelesning ved Fjellhaug skoler, februar 2005

² Johannes Lavik: *Spenninger i norsk kirkeliv*, Oslo 1946 (Lavik 1946), 167.

³ Normann hevdet nødvendigheten av å kjempe "for den guddommelige monergisme, hvor Kristi frelsesverk og det derved betingede gudsliv får råde grunnen alene" Normann 1933, 507-508.

gjort frelsa ferdig for oss – utanfor oss- ved Jesus Kristus. Han må og gjera alt i oss, også når det er spørsmål om å verta omvendt og koma til trua”.⁴

Kristus-sentrert teologi

Hva var det så som særpreget den vekkelsens teologi som Øivind Andersen representerte? For det første må det sies at Øivind Andersens undervisning, forkynnelse og forfatterskap bar med seg vekkelsens kjennetegn. Den som har lest ham eller hørt ham, merket at det ble satt et klart skille mellom frelst og ufrelst, ikke bare i forkynnelsen, men også i hans undervisning ved misjonsskolen på Fjellhaug. Levde man ikke i det personlige forhold til Jesus, måtte man vekkes opp og bli troende i ordets rette forstand. Læren om omvendelsen og troen ble dermed meget fremtredende i hans teologi. Etter min oppfatning var det likevel ikke disse lærepunkter som ble styrende i hans teologiske helhetsforståelse. Det vil forhåpentligvis fremgå av det følgende.

Øivind Andersen var fremfor alt eksegese. I hans eksegese, i hans syn på Skriften, og i hans anvendelse av denne, blir de bærende prinsipper i hans teologi synlig: Hvordan dette kommer til uttrykk kan vi kun berøre meget kort her. Jeg må derfor gå rett på sak og si, at det styrende prinsipp i Øivind Andersens teologi kommer til uttrykk i hans oppfatning om at all teologisk tenkning og forkynnelse må være sentrert om Jesus Kristus. Den sanne og bibelske teologi forutsetter at den som selv er teolog lever i et personlig rett forhold til Jesus, mente han. Dette er forutsetningen for at en teolog også kan få en gudgitt innsikt i at Jesus Kristus også er sentrum i Skriften, og for at teologien derfor fremstilles som en enhetlig lære som sentreres om Jesus Kristus.

Det vil føre for langt å gå i enkeltheter med hensyn til hvordan Øivind Andersens Kristus sentrerte teologi ytret seg. Noe mer må likevel sies. For eksempel at han på tross av sin klart uttalte Kristus sentrerte teologi, likevel var forbausende bred med hensyn til de temaer han berørte i sin undervisning. I min studietid ved Fjellhaug tok han opp en mengde temaer, og gjorde dermed enkelte påstander om at hans Kristus-orienterte forkynnelse og undervisning fører til ensidighet, til skamme. For eksempel var det ingen som veiledet så klart som ham når det gjaldt bruk av nådegavene i den kristne menighet.

For å få en viss forståelse av hvordan Øivind Andersens teologi fremstod som sentrert om Jesus Kristus, velger jeg her å vise til enkelte grunnleggende trekk ved hans frelselære og hans lære om helliggjørelsen.⁵ Den lære om frelsen som Øivind Andersen gav uttrykk for tok utgangspunkt i at Jesus er menneskets *stedfortreder* overfor Gud. Øivind Andersen lærte at Jesus har oppfylt Guds lov i menneskets sted, på to måter. Passivt tok han den straff av Gud som vi mennesker fortjener, aktivt oppfylte han Guds lov i vårt sted. Med utgangspunkt i denne forståelse av frelsen forkynte han innbydelsen til Kristus betingelsesløst. Samtidig hevdet han at det kun er budskapet om stedfortrederen og hans gjerning som kan skape troen i et menneske.

⁴ Foredraget er trykt i hefte og gitt ut i Bergen 1939, og bærer følgende titler: *Ludvig Hope Svingningar i den kristne forkynning*, *Einar Amdahl Legmannsarbeidet og kirkens arbeide*, *Nils Lavik Organisasjonsarbeid, vekking og sjelesorg*. Hopes refleksjoner særlig over Olav Valen-Sendstads monergisme kan leses fra om med side 25.

⁵ Dette er oppfatninger som gjennomtrenger hele hans forfatterskap. De synspunkter han forfekter kommer imidlertid klarest frem i hans Romerbrevkommentarer, og i hans *Troslære –forelesninger ved Fjellhaug skoler*, utgitt ved Fjellhaug skoler. I sistnevnte bok er læren om frelsen og helliggjørelsen omtalt, henholdsvis 185 ff, 331 ff.

Hans lære om helligjørelsen preges også av en sentrering om Kristus. Helligjørelsen er Guds verk i mennesket. Den har likevel en subjektiv forutsetning, nemlig at den troende ser seg selv som inkludert, i Jesu stedfortredende gjerning. Som troende er man både korsfestet og oppreist med Jesus Kristus, og dette er det nødvendig at det troende menneske lever i, poengterte Øivind Andersen. Først når man i helligjørelseskampen fester sin oppmerksomhet på Kristus og ser at forsoningen er avgjørende, ikke bare for frelsen, men også for helligjørelsen, blir man virkelig helliggjort, lærte han.

Den konklusjon han trekker av dette, er blant annet at kristne mennesker aldri kan komme dit hen at de blir ferdige med å høre budskapet om forsoningen. Nettopp her så han den store fare i den tenkning som særlig har brutt frem fra syttitallet gjennom den karismatiske bevegelse. Med rette advarte han mot bevegelser som målbar en helligjørelsesforkynnelse som er løsrevet fra forkynnelsen av Jesu forsoning.

Det sjelesørgeriske siktepunkt

Øivind Andersens undervisning og teologiske forfatterskap var spesielt, i den forstand at det alltid var preget av et sjelesørgerisk og personlig siktepunkt. Et forhold som bidrar til å forklare dette er at han i sin omgang med Guds ord hadde lært å se sant på mennesket. Hans forståelse av lov og evangelium og av menneskets syndeforderv, førte til at han liksom aldri vek unna det å tale direkte og realistisk om hvordan synden ytret seg i mennesket. Kanskje noen synes at han gikk vel langt i sine sjelesørgerisk pregede fremstillinger. Personlig glemmer jeg ikke hvordan hans undervisning i alle fall hjalp meg, da jeg som syttitalsungdom tok et halvårskurs på Fjellhaug, før jeg avtjente verneplikten.

Jeg slet med min kristendom. Prøvde å få det til, men ingenting gikk egentlig. Jeg glemmer ikke hvilket formidabelt inntrykk den blinde gamle mannen med den ensformige stemmen gjorde på meg. Hans undervisning og klare fremstilling av evangeliet traff meg, og flere av hans kjente formuleringer bet seg fast i min bevissthet. Det var noe merkelig ved hans forkynnelse. Jeg forstod at Gud ville meg noe når jeg hørte ham. Det overraskende var at den gamle mannen pekte på det som var selve knuten for en som på det tidspunkt ennå ikke hadde rukket å bli noe mer enn en tenåring. Slik jeg hadde det passet jeg ikke til å være kristen tenkte jeg. Men Øivind Andersen lærte meg noe annet, antageligvis sa han omtrent det samme som står i en av hans bøker, *I sjelesorg hos Jesus*:

”Du står fast, og du kjenner deg dømt og anklaget av din synd. Du kjenner deg kanskje også dømt og anklaget fordi du mangler de grunnleggende opplevelser på å være en kristen. Du skal vite en ting: Du passer sammen med Jesus. Det er ikke din tro du skal sette din lit til, men det som Guds ord sier om Jesu Kristi soning for dine synder”.⁶

Øivind Andersen hadde lest mye psykiatri og psykologi, han var en menneskekjenner, og han var svært treffsikker i sin sjelesørgeriske omgang med andre mennesker. Hans treffsikkerhet og hans evne til å si et forløsende ord i rette øyeblikk, kan likevel ikke forklares bare ved å vise til at han var menneskekjenner. Han hadde som sjelesørger og forkynner en gudgitt teft med hensyn til å møte andre mennesker. Kanskje også dette er noe av forklaringen på hvorfor han nådde så langt. Han var nemlig fullt i stand til å anvende sin menneskekunnskap i sin forkynnelse.

Dette gav seg ikke uttrykk i noe overfladisk forsøk på å skaffe tilknytningspunkt og oppmerksomhet hos det moderne menneske. Han gikk dypere. Det var menneskets eksistensielle situasjon, for eksempel følelse av skam og nederlag han kunne gripe fatt i. Her er ett av kapitlene i boken som ble nevnt ovenfor typisk. I sine refleksjoner om ”Den

⁶ I sjelesorg hos Jesus, 29f.

underfulle samtale ved Sykars brønn”, skriver han med utgangspunkt i Johannes 4. 1 ff, om Jesu samtale med den samaritanske kvinnen, og forsøker å forklare hvorfor denne kvinnen gikk til brønnen på et tidspunkt da ingen andre gikk dit:

”Den kvinnen som valgte nettopp dette tidspunkt for å gå til brønnen, måtte ha en særskilt grunn for det. Hun ønsket å være alene. Hun gikk på en tid da hun kunne regne med ikke å møte noen. Hun hadde sine gode grunner for det (...) Hun var en som man sladret om...”⁷

Skal man få ikkekristne mennesker i tale må man vise dem respekt, sier Øivind Andersen. I den forbindelse viser han til Jesus selv, som eksempel på hvordan man bør gå frem. Jesus bad den samaritanske kvinnen om en tjeneste, da han ba henne gi ham vann fra brønnen, og ved å be henne om en slik tjeneste viste han henne nettopp respekt, skriver han. Ved dette fikk Jesus også anledning til å tale til henne om hva han hadde å gi, påpeker Øivind Andersen.

De refleksjoner han gjør gjeldende i denne forbindelse må sies å være karakteristisk for ham. De viser at på en måte var han ikke bundet av noe lov og evangelium *skjematikk*. Han kunne derfor si at det er viktig at mennesker som ikke er troende, før noe annet, får høre at Gud har noe å gi til dem. Evangeliets tilbud om Guds frelse kan derfor godt komme før talen om loven, hevdet han:

”Det første Jesus har å si til et menneske som lever midt i sitt syndeliv er noe om *Guds gave*. Han kommer ikke med anklage og dom; heller ikke med en løftet pekefinger, slik som mange kristne gjør overfor dem som ligger under for synd. Er det noe mennesker trenger å få høre, er det nettopp budskapet om Guds gave...”⁸

Samtidig er han opptatt av at mennesket må føres dit hen at det virkelig tar imot gaven, og det kan først skje når det har fått se sin synd. Den samaritanske kvinne bad om å få det Jesus hadde å gi, men da ble hun konfrontert med den synd som skilte henne fra Gud:

”Når et menneske kommer til Jesus med bønn om å få det han tilbyr, da får det se sannheten om seg selv. Da kommer ens synd frem for en, og en får se synden som synd”. Jesus kommer aldri med moralpreken skriver han, han taler derimot om synden på en slik måte at tilhøreren får se at han eller hun ikke kan gjøre noe med den.”

Ser man dette, er man moden for å høre evangeliet om at Gud har gjort noe med synden i og med Jesu forsoning. Omvendelse er å se at en ikke kan gjøre noe med sin synd, bare motta tilgivelse for den. Det var og er kanskje lettere for en som har falt dypt i synd, enn for en fariseer som er fornøyd med seg selv, skriver han.⁹

Vi må gå til avslutning. Jeg vil da si: Øivind Andersen var teolog av Guds nåde. Derfor ble han den han ble. I min studietid ved Fjellhaug siterte en av lærerne jeg hadde den svenske biskop Bo Giertz, som nylig hadde besøkt Fjellhaug og hatt en samtale med Øivind Andersen. Giertz var overveldet av Andersens store kunnskaper og hans skarpe refleksjoner, og skal derfor ha spurt; *hvorfor har dere gjemt bort denne mannen her på Fjellhaug?* Det var nok ikke noen som ønsket å gjemme Øivind Andersen bort. At han fikk en noe tilbaketrukket rolle, kan forklares ut fra hans gjernings karakter og hans handicap.

Likevel må det spørres om man kanskje har vært for tilbakeholden med å gi ham den anerkjennelse han fortjener. Kanskje man også burde spørre om årsaken til dette kan være at han representerte det jeg her har valgt å kalle en vekkelsens teologi. For mange har det nok virket for lite akademisk og vitenskapelig å kombinere vekkelsens anliggende med teologisk tenkning. Ved en

⁷ I sjelesorg hos Jesus, 9f.

⁸ I sjelesorg hos Jesus, 11.

⁹ I sjelesorg hos Jesus, 16.

anledning der man ser tilbake på Øivind Andersens tjeneste og teologi, bør derfor særlig vi som er knyttet til Fjellhaug skoler, minne hverandre om at Gud har kalt oss til å tjene Gud på en slik måte at veknelsens anliggende føres videre, også i teologien. La det være vår bønn at Gud gir oss den nåde som trenges, for at det kan skje.

Dialog mellom kristne og muslimer

Ved Dagfinn Solheim

Er dialog riktig og viktig i møte mellom kristne og muslimer? Eller er det umulig eller kanskje farlig. Dersom en går inn på dialog må en også oppklare misforståelser på begge sider. Noen av mytene på kristen side kan nevnes: Alle muslimer er arabere, vi har ingenting felles åndelig, alle muslimer hater Vesten, kvinner er undertrykt, alle muslimer er radikale fundamentalister osv. Hvilke temaer er det naturlig å ta opp? Treenighetslæren, Jesu person, mv. Vi kan også spørre oss om muslimene har vist noen interesse for kristendommen. Fletcher er en av dem som har sett på dette.¹ Det er nok slik at kristne har vært mer interessert i islam enn motsatt. I mellomalderen viste muslimene minimal interesse for kristendommen. I dag er nok situasjonen en annen mange steder. Mange muslimer deltar i dialog. Vi kristne bør gå inn i slik dialog og ta initiativ til å fjerne misforståelser og myter.

Muhammed var i dialog både med kristne og jøder. Men siden har det ofte vært lite dialog mellom kristne og muslimer. En har sett på hverandre som fiender og konkurrenter. Dermed har en advart mot dialog og samkvem med den andre parten. Dels har en gått inn for å latterliggjøre, angripe og vinne over de andre. Likevel er det representanter for dialog på begge sider.

En kristen araber sitt perspektiv på islam og kristendommen finner vi hos Moucary som er en kristen araber født i Syria. Alt som ganske ung var han opptatt av å forstå sine muslimske naboer som også ble venner. Han er en av dem som gjerne vil bygge bro mellom muslimer og kristne. Tendensen har vært at begge lever i en ghetto i forhold til samfunnet for øvrig. Dette gjelder både kristne i muslimske områder og muslimer som minoritet i kristne områder. Det har ført til en gjensidig uvitenhet om hva de andre tenker og står for. Er det mulig å føre en genuin dialog på flere plan, både teoretisk og i det daglige liv? I Syria var det separate skoler for muslimer og kristne når det gjaldt religionsundervisning. Moucary valgt å gå til islamundervisning (gymnastiden) selv om han var en kristen. Først skapte det undring og spørrende holdninger, men etter hvert reell debatt og også vennskap. Noen muslimske barn ble for første gang invitert til en kristen heim.

Noen vil advare mot dialog og si at det er farlig. En kan bli påvirket av motparten. Selvsagt kan en det. I en åpen dialog er muligheten for omvendelse til stede begge veier. Å skifte religion er en menneskerett vi må kjempe for.²

I dialog og i samværet mellom mennesker vil holdningene være avgjørende. En dialog må alltid bygge på gjensidig respekt og vilje til å lære av motparten. I Koranen kan en finne råd når det gjelder dialog: "Kall til Herrens veier med visdom og vakker formanings! Diskuter med dem på beste måte!..." (16:126). Dette gjelder dialog med bokens folk. En skal diskutere med dem på beste måte. Dette blir gjentatt i 29:45 og her legges det til: "Vi tror på det som er åpenbart for oss, og det som er åpenbart for dere. Vår Gud og deres Gud er en, og til Ham har vi gitt oss hen." Nå er det i Koranen også tale om dem som forfalsker Skriften, men de kommer vi tilbake til andre steder. Mer generelt blir også muslimene bedt om å leve sammen med andre i tålmodighet. "Vis (det onde) tilbake med det som bedre er, - og se, den du lever i fiendskap med blir som en varm venn!" (41:34). Ved tålmodighet, dialog og overtalelse kan en muslim vinne seg venner blant dem som ellers ville bli kalt fiender.

Matt 7,12 *Alt dere vil at andre skal gjøre mot dere, skal også dere gjøre mot dem. For dette er loven og profetene i en sum.* Dette er et av de ordene en kristen kan ta med seg til samværet med muslimer. Vi kan også gjerne minne om Rom 13,8 ff *Bli ingen noe skyldig, annet enn det å elske hverandre. Den som elsker sin neste, har oppfylt loven.*

¹ Fletcher 2003: 153 ff

² Den internasjonale menneskerettighetserklæringen # 18

En dialog må være redelig og sann. Det betyr at vi må tenke over hva vi sammenligner. Vi kan ikke sammenligne idealene i kristendommen med den praktiske realiteten i islam. Vi kan sammenlikne Skriften eller læren hos begge, eller vi kan sammenligne hvordan dette leves ut i det praktiske liv hos begge partene. Dersom vi historisk vil trekke fram islam som sverdets religion,³ må vi også se på korstogene og kolonialiseringen i den kristne tradisjonen. Vi kan heller ikke sammenligne radikale muslimer med moderate kristne. Vi blir nødt til å forstå de store forskjellene og de mange nyansene i begge religioner. Store teologiske forskjeller gjør ikke dialog umulig.

En kan risikere noe ved å gå inn i en dialog. All søken etter sannheten vil innebære en mulighet for at en selv må forandre syn. Men det å gå inn i dialog betyr ikke at en skal forlate sitt eget ståsted. Dialog er ikke apologetikk, men det er også naturlig å forsvare sitt eget syn i en dialog. Vi skal nettopp hjelpe hverandre til å se mer sant på motparten sin tro, standpunkt og levemåte. Vi må vise toleranse i forhold til den andre sitt syn og meninger. Toleranse betyr ikke å nedtone det en står for, verken som muslim eller kristen. Å være tolerant er å respektere menneskenes rett både til å beholde sin religion og til å skifte religion.

Noen vil kanskje se på misjon og dialog som motsetninger. En skal overvinne en fiende. Dette er i alle fall ikke en bibelsk holdning. Gud oppfordrer ikke til tvang men til frihet. Ordet ble kjødt og tok bolig i blant oss. Jesus møtte mennesker der de var, ofte i samtale. Misjon må alltid ha noe av dialogen med seg. En misjonær må gå inn i situasjonen og være villig til å lytte. Når vi her sammenligner islam og kristendommen, vil vi vektlegge islams syn. Vi vil hjelpe den kristne til å forstå muslimen. Kristendommen tar vi derfor mer som gitt. Selv om det noen ganger vil være nyttig å presentere et kristent syn for å se forskjellene tydeligere.

Det kan være nyttig å spørre: hvem er en muslim? Al-Bukhari har i Hadith svart på dette: "That who testifies that here is no god but Allah, and that who turns to our Qibla (bønneretningen), and that who prays our prayer, and eats of our sacrifice then he is Muslim. He has what is for the Muslim, and it is due on him what is due on the Muslim."⁴

Vi bruker tre hovedkilder i denne gjennomgangen: Koranen, Hadith og en standardkommentar (Maududi). I tillegg brukes en rekke kilder av muslimske eksperter, kristne muslimer og kristne som har jobbet særlig med dialog. Når det gjelder apologetikk har vi en god kilde i Geisler og Saleeb (2003). Den siste er en tidligere muslim som særlig har studert forskjellene mellom kristendommen og islam. Boken tar for seg den ortodokse læren i islam og responderer fra et kristent ståsted.

Noen temaer for samtale

I et dokument om misjonsstrategi for Elfenbenskysten blir det nevnt følgende om "muslimske innvendinger mot kristendommen": Jesus, Guds sønn, Gud som Far, Treenigheten, korsdøden og at Bibelen er forfalsket (Fra et møte i Bamako, Mali sept 1991). Vanlige beskyldninger en hører fra muslimer er for det første at Bibelen er blitt forandret eller forfalsket. Vi vil ta opp dette temaet. Det blir også hevdet at kristendommen er blitt infiltrert av falsk lære. Dette gjelder særlig inkarnasjonen, treenigheten og læren om arvesynd.⁵ Hensikten med en dialog er ikke å få rett eller å sette den andre fast eller vise hvor han tar feil. Hensikten er ikke å overbevise motparten om at han/hun har feil og at jeg har rett. En av hensiktene er å forstå hverandre bedre. Det er nemlig mange misforståelser på begge sider. Media skaper overfladiske og til dels falske bilder. Det mange får med seg av motparten er ofte forenklete generaliseringer. På grunn av historien og det som skjer i dag er mange av bildene vi har av hverandre fiendebilder. Slike bilder bygger gjerne bevisst på negative sider i islam eller

³ Dagen 15.04.2005

⁴ etter Hadith.2:III:325

⁵ Geisler/Saleeb 2003:213

kristendommen. Både historisk og i dag kan en finne bakgrunn for at slike bilder dannes. En samtale vil kunne avsløre mange av disse falske bildene. I stadig flere land og områder vil kristne og muslimer leve side ved side. Samtalen er viktig for at vi kan leve sammen på en god måte.

En annen hensikt med dialogen er å søke etter sannheten. Noe av dette består i å avsløre misforståelser om motpartens lære og tankegang. Hvordan har vi fått sannheten åpenbart? Hvilke forskjeller er der? Vi kan også gå videre å se på hvordan vi tenker om viktige temaer. I noen av temaene vil vi finne mange likheter. Andre temaer vil avsløre store forskjeller. Et sentralt tema er frelse, hva tenker kristne om det og hva mener muslimene om dette?

Menneskenaturen, synd og arvesynd

Vi finner parallellen eller motstykket til syndefallsberetningen (1 Mos 3) i Koranen sure 7 (10-27). Mange ting er felles i de to beretningene. I v 10 står det "Vi skapte dere...". Kristne kan lett tenke på treenigheten her, men det vil ikke en muslim gjøre. Han vil si at det her er tale om majestetsflertall: vi. Så får vi høre at englene blir bedt om å bøye seg for Adam. Alle gjør det utenom Iblis, som tilsvarende Satan (ordet Satan blir også brukt i Koranen, (7:21). På spørsmål fra Gud om hvorfor han ikke vil bøye seg svarer han at han er bedre enn menneskene. De er skapt av jord, mens han selv er skapt av ild. Iblis blir så utvist av Gud pga sitt hovmod. Da sier Iblis at han vil ligge på lur etter menneskene på "Din rette vei". Gud sier at han vil fylle helvete med de som følger Iblis.

"Bo i haven, Adam, du og din hustru, og spis hvor dere vil. Men kom ikke nær dette tre, så dere ikke blir urettferdige." (7:18) Treet er der og forbudet er der, men resultatet er forskjellig. I Bibelen står det at om de eter skal de dø. I Koranen står det at de vil bli urettferdige. Av Koranen går det frem at menneskene ikke var udødelige før fallet. Satan frister dem og sier: "Herren har bare forbudt dere dette tre for at dere ikke skal bli engler, eller udødelige." Satan gav seg ut for å være en oppriktig rådgiver, og forførte dem med svik. Da kommer Herren og taler til dem. De erkjenner skyld og ber om tilgivelse: "Herre, vi har stelt oss galt. Hvis du ikke tilgir oss og forbarmer Deg over oss, er vi visselig fortapt." (7:22) Så blir de straks sendt ut av hagen (den Himmelske Hagen), og skal leve i fiendskap på jorden. Fiendskapet var ikke minst et fiendskap med Iblis, som også var utstøtt fra Paradis. Iblis og menneskene skal bli bitre fiender (7:21). Iblis vil hele tiden forsøke å få menneskene bort fra Guds vei slik at de heller går på den vonde veien.

Dette kan synes å være mye likt med den Bibelske fortellingen. Men muslimene tolker dette på en helt annen måte enn kristne. For kristne betyr fallet et helt fundamentalt skille i forholdet til Gud. For muslimene var dette en enkelt synd eller fall som ble fullstendig tilgitt. "Fallet" blir av mange muslimer tolket allegorisk. Det betyr at menneskene må kjempe mot lidenskapene til de overvinne dem. Kateregga, som underviser om islam på Kenyatta universitetet i Kenya, sier at Adam og Hauwa (Eva) følte skam, skyld og anger fordi de var ulydige.⁶ Derfor ber de om nåde. De vendte seg altså ikke bort fra Gud, men til ham. Menneskene som Guds *khalifa* har fått evnen til å forstå sine synder og fall, at det var galt. De vet også hvem de skal henvende seg til for veiledning. Allah tilgir dem som søker veiledning og ønsker å forandre seg. "Så fikk Adam ord fra sin Herre, og Han vendte seg mot ham i nåde. Han er fylt av miskunn, den Barmhjertige." (2:35).

Et trekk som er forskjellig i Bibelen og Koranen er dette med nakenhet. Dette blir sterkt vektlagt i islamske kommentarer. Noe av avskyen i forhold til Vestens forfall på det moralske området har nok sine røtter her. I Bibelen står det om nakenhet før fallet: "De var nakne, både mannen og hans hustru, men de skammet seg ikke." (2,25 sml 3,7). Men

⁶ Kateregga/Shenk 1997:50 ff

forholdet til nakenheten endrer seg etter fallet. I Koranen blir de klar over sin nakenhet som et resultat av fallet. ”Da de hadde smakt på treet, stod deres nakenhet klart for dem,... (de skamfulle delene ble synlige for dem – som det heter i en annen oversettelse, 7:21). Beskjedenhet og anstendighet er naturlig for menneskene, men det kan ødelegges, sier en kommentar.⁷ Den seksuelle lysten er menneskeheten sin største svakhet, sies det. Derfor valgte Satan dette som sitt angrepspunkt. Han bestemte seg for å angripe deres anstendighet. Det første steget var å avsløre deres nakenhet og føre dem inn i seksualitet. Koranen bruker fortellingen om Adam og Eva for å utrydde nakenhetens ondskap, sier Maududi i sin kommentar. Dette temaet er det som får klart mest plass i hans kommentar til historien om fallet. I dag bruker Satan og hans disipler samme metode. Når en tar fra kvinnene sjenerthet og anstendighet kan en ikke tenke på ”fremskritt” uten å avsløre og stille ut kvinnene for alle og enhver.⁸ Ellers kan vi legge merke til at denne kommentaren går imot den bibelske fortellingen der Eva ble dåret først. ”Den første versjonen (Bibelen) har spilt en stor rolle i å degradere kvinnene moralsk, juridisk og sosialt, mens Koranen har hjulpet til å høyne kvinnens status til et høyt nivå.”

At Adam og Eva ble utvist fra hagen spiller heller ikke en sentral rolle i islamsk teologi og menneskesyn. Mange hevder at de ble holdt i hagen på en slags prøve. Hensikten var uansett at de skulle leve på jorden som Guds husholdere (*khalifa, viceroy*). Allah ikke bare aksepterte Adams omvendelse, han utpekte han som sitt sendebud til å gi menneskene veiledning. ”Ordene ”gå ned” (eller Kom dere ut (ned) 7:23) må ikke lede en til å tro at utdrivelsen fra Paradis skulle være straff for ulydighet.”⁹ Niazi sier at det er bare trangsynte mennesker som kaller utvisningen fra hagen for straff.¹⁰ De hevder at siden utvisningen skjedde etter omvendelse og tilgivelse, er ikke utvisningen noen form for straff. Adam var skapt som Guds husholder, og han måtte komme ned på jorden for å fullføre sitt kall. Det var selve hensikten med skapelsen.

Iblis prøver å føre menneskene på den vonde veien, men det vonde når bare inn til dem som overgir seg til det. Det vonde har ikke makt over Allah sine oppriktige tjenere som er tilgitt ved Hans nåde.¹¹ Menneskene er ikke underlagt det vonde pga Adams ulydighet. Synden er ikke arvelig. Menneskene har ikke falt i den betydning kristne legger i ordet. Derfor har de heller ikke behov for en frelser.

I den kristne læren ble Adam fristet til fall, og han bestemte seg for å gi etter for Satans fristelse. Adam og Eva valgte å være ulydige mot Gud. De tok av den forbudte frukten. Deretter rømte de fra Gud og gjemte seg. De bestemte seg for å vende seg fra Gud (1 Mos 1,1-24). Menneskene sin bestemmelse om å vende seg fra Gud er roten til synden. I vår ulydighet blir vi vonde. Vi mister noe av det vi har fått da vi ble skapt i Guds bilde. Vi har syndet både samlet og som individer. Rom 6,23 sier at ”syndens lønn er døden.”

Frelese i kristendommen og i islam

Som bakgrunn for samtale med muslimer er det viktig å gjøre hjemmeleksa. Ideelt sett bør muslimen få innblikk i hva Bibelen sier om dette temaet. Den kristne må sette seg inn i islam sin lære om temaet. Her er to pålitelige kilder for dette, nemlig Koranen og Hadith. Vi bruker Maududi sin kommentar til Koranen og viser også til Moucarry som bruker Koranen i forståelsen av frelse.¹² Phil Parshall legger særlig vekt på Hadith tekster.¹³ Geisler tar også

⁷ Maududi 1982:IV:15 ff

⁸ ibid side 16

⁹ Maududi 1982:IV:17

¹⁰ Geisler/Saleeb 2003:44

¹¹ Kateregga/Shenk 1997:51

¹² Moucarry 2001:kap 8

¹³ Parshall 1994, her kap 2

for seg hva muslimene misforstår av frelse i kristen sammenheng og hvordan en skal svare dem.¹⁴ Koranen har en høyere status, men ofte er Hadith langt mer livsnær og viktig for en muslim sin tro og liv. Selv om ikke på langt nær alle muslimer leser jevnt i Hadith, er den grunnlaget for deres tro og dagligliv.

Bibelen sier at Gud vil frelse menneskene fra synd. Dette er helt sentralt, og en kristen troslære vil si mye om frelse og om Jesus som Frelseren. Uten denne frelsen er et menneske fortapt og uten evne til å leve etter Guds vilje. Alle har syndet og fattes ære for Gud. Det er ingen unntak. Mennesket kan ikke vinne sin egen rettferdighet, ikke engang en del av den.

Muslimene er ikke i en slik håpløs situasjon fremfor Gud. Deres tilstand kan sammenlignes med en alvorlig sykdom, ikke åndelig død. Noen muslimer vil si at menneskene ikke har behov for frelse i en full (kristen) betydning av ordet. Menneskene er Allahs *khalifa*.¹⁵ ”Engang sa Herren til englene, Jeg vil sette en forvalter på jorden” (2:28). Dette er islams misjon (*dawah*), å være Guds forvaltere på jorden. Mennesket har fått alt det som trengs for å utføre dette. Dessuten har det fått Guds vilje åpenbart. Ordet ”frelse” brukes ikke i islam, men ord som *falah*, som betyr å utføre Guds vilje.¹⁶ Menneskene er verken ”fallen” eller ”frelst”. Deres stilling er å være Guds forvaltere uten noen omvendelse og frelse forut for dette.

Menneskene er likevel ikke sikret Paradis uten videre. De må gjøre gode gjerninger for å komme dit. I den meningen har de behov for frelse, frelse fra dommen. Muslimene er mye opptatt av dommen. Hvordan skal det gå når Gud holder dom? I den forstand kan vi tale om frelse i betydningen å gå fri i dommen og få komme til Gud Paradis og ikke gå til helvete og straff. For å stå seg i dommen er det to ting som teller: troen og pliktene eller det gode liv. Vi kan si at trosartiklene og søylene er helt sentrale for frelse i en muslims liv. Det handler om tro og lydighet.

Dere som tror, tro på Gud, og tro Hans sendebud! Tro på Skriften som Han har åpenbart for Sitt sendebud, og på Skriften som Han har åpenbart tidligere. Den som ikke tror på Gud, på Hans engler, Hans hellige bøker, alle Hans sendebud, og på Dommens dag, han er sandelig langt på villspor (4:136).¹⁷

Her har vi fått oppsummert de fem trosartiklene: troen på Gud, hans engler, hans bøker, hans apostler og på dommens dag. Men denne troen kan ikke skilles fra gjerningene. En virkelig, vital tro vil lede til en rekke gode gjerninger som er beskrevet i Koranen og Hadith.

Sann fromhet er: å tro på Gud og på Dommens dag, på englene, Skriften og profetene, og gi bort av det man har, om det enn er kjært, til slektninger, faderløse og fattige, veifarende og tiggere, og til frikjøping av slaver, å forrette bønnen, å utrede det rituelle bidrag, å overholde inngåtte avtaler, å være tålmodig i ulykke og nød og i trengselens tid. Disse gjør troen sann. Disse er de sanne gudfryktige (2:172).

En sterk tro på Allah er helt sentral for en muslim. Men samtidig er det nødvendig at han gir sitt eget bidrag til frelsen. Både troen og gjerningene står for seg selv. Begge er nødvendige til frelse (Hadith 6:446 og 3:228-29).¹⁸ Her ser vi at slike gjerninger er å ta seg

¹⁴ Geisler/Saleeb 2003:278 ff

¹⁵ Ordet blir brukt om muslimske ledere som fulgte etter Muhammed. I generell betydning blir det brukt om menneskene generelt, som Guds viseregener. Dvs at menneskene er Guds husholdere på jorden.

¹⁶ Moucarry 2001:101

¹⁷ Maududi, standardkommentar til Koranen, 10 binds utgave fra 1977

¹⁸ Etter Parshall 2002 som siterer Hadith etter Al-Bukhari sin utgave (NB! Forskjellige utgaver har ikke den samme inndelingen av Hadith), her side 35.

av gamle foreldre, unge barn, å unngå seksuelle synder, å behandle sine arbeidere godt. Alt dette er gjerninger som er til behag for Allah. Lønn fra Gud er en spore til å leve et hellig liv. Dette er helt sentralt i Hadith. De som ikke vil komme til Paradis er de som nekter. Og hvem nekter, jo de som er ulydige mot Gud (Hadith 9:284). Hadith inneholder beretninger om Muhammed sitt liv og lære. Den er så viktig for muslimene fordi hans liv og lære var en refleksjon av Guds vilje. Tilgivelsen er nemlig knyttet opp til de gode gjerningene. ”Dersom et menneske er en seriøs troende, vil Allah tilgi alle hans tidligere synder, og etter det begynner regnskapet: lønnen for gode gjerninger er fra 10 til 700 ganger for hver god gjerning.” (Hadith 1:36). I livet vil det alltid være en spenning mellom de gode og de vonde gjerningene. På dommens dag vil de gode gjerningene bli mangedoblet. Men selv for de trofaste vil det ikke være noe håp om Paradis uten ved hjelp av Guds nåde.

Inngangsporten til det verdensvide muslimske fellesskapet er likevel trosbekjennelsen: ”Det er ingen Gud uten Allah, og Muhammed er hans profet.” I Hadith går det frem at troen er viktigere enn gjerningene. En repetisjon av trosbekjennelsen har i seg selv stor verdi. Ved dette blir synd utslettet. Det finnes muslimer som leser Koranvers tusenvis av ganger for å bli sikker på sin frelse. ”Den som sier fram trosbekjennelsen ett hundre ganger for dagen, vil bli tilgitt alle sine synder, selv om de er så mange som havets skum.” (Hadith 8:277). Selv om et menneske stjeler eller har illegal sex, vil han bli frelst dersom han tilber Allah og han alene. (fritt etter Hadith 3:337). Det samme er sagt når det gjelder forsømmelse av faste, bønn og almisse (Hadith 9:199). Trosbekjennelsen har sin rot i at Gud er én. Allah har ingen partnere. Dette retter seg også mot treenigheten i den kristne troen. Det er en avvisning av å bekjenne Gud som Fader, Sønn og Hellig Ånd. Selve dødssynden som det ikke finnes frelse for er *shirk* eller polyteisme.¹⁹ ”Gud tilgir ikke at man setter noe ved hans side... Den som setter noe ved Guds side, har i sannhet begått en svær synd.” (4:51, sml 112:1).

Hva mener islam om Jesus som Guds sønn, som Gud, om korsfestelse og forsoning?

Koranen nekter for at Jesus er **Guds sønn**.²⁰ Jesus er et menneske og en profet som de andre profetene. Muslimene vil hevde at Jesus heller ikke hevdet å være Gud. Når han bruker uttrykket Guds sønn, er dette metaforisk å forstå. På samme måten blir også Guds folk kalt Guds sønner (Joh 10,34-36). Å kalle Jesus for Gud er blasfemi etter muslimsk syn. Gud tok ingen kone og han har heller ingen sønn: sure 6:101; 72:3. Å kalle Messias for Guds sønn er en stor, ja utilgivelig synd i følge Koranen: 9:30; 10:67; 4:48-55. Her er det vanskelig å finne forsoning mellom muslimer og kristne.

Jesus som Marias sønn og **jomfrufødselen** er bekreftet i Koranen. Sure 19 har navnet (overskriften) Maria. I sure 3 er det bekreftet at Jesus ble født av Maria og at det var en jomfrufødsel (v 42). Jesus er ellers nevnt ofte, i 15 surer og 93 vers. Navnet Isa er brukt 25 ganger. Det blir nevnt mirakler (tegn) som helbredelse og dødesoppvekkelse. Når det gjelder Jesu guddom, blir dette fornektet (5:116). Verken Jesus eller Maria er guddommelige (i islam blir ofte treenigheten forstått som Gud, Jesus og Maria).

Et av de uttrykkene muslimene har vanskelig for å akseptere er uttrykket Guds sønn og særlig ”den enbårne”: *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* (Joh 1,18 sml 3,16). Uttrykket ”*monogenes Theos*” (gresk: Guds eneste fødte) blir misforstått av muslimer som tolker Bibelen. Den ene måten de tolker det på er en fysisk handling, at Gud føder fysisk – og dette er en umulighet. Den andre tolkningen som har vært vanlig er at Gud skaper (det er en mulig tolkning av ordet *gennao-* å føde). Da sier en at det er umulig at Gud skulle skape seg selv. For kristne er det

¹⁹ polyteisme = troen på flere guder, eller avgudsdyrkere (vanligvis ikke brukt om Bokens folk)

²⁰ Moucarry 2001:156 ff

her tale om forholdet mellom Gud og Jesus. Men muslimene bruker dette til å motsi at Jesus skulle være Gud fra evighet.

Et annet ord som blir misforstått er Joh 1,1: *I begynnelsen var Ordet. Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud*. Uten noen grunn i manuskripter sier mange muslimske tolkere at her har de kristne har skrevet av feil. Det skulle ikke stå Ordet var Gud, men Ordet var Guds (genitiv). Dette er søkt når 5700 manuskripter stadfester den lesemåten vi har i vår Bibel. Dessuten er samme sak gjentatt mange ganger: Joh 8,58; 10,30; 12,41 og 20,28. Andre uttrykk i Bibelen som bekrefter Jesu guddom er "Jeg er" tekstene (Joh 10,11 sml 2 Mos 3,14 JHVH).²¹

Jesu død er bekreftet i Koranen (19:34), det står også at han skal gjenoppstå eller gjenreises. Når det gjelder korsdøden er den vanlige forklaringen slik. Jødene planla å drepe Jesus, men Gud reddet ham fra døden (3:47-48). Tolkningen her varierer noe. Enten lot Gud Jesus dø (på naturlig vis) og tok han så opp til seg. Eller Han reddet Jesus fra jødene og tok han direkte opp til seg. Ikke i noe tilfelle døde han på korset. Det var en skamfull død som jødene ville påtvinge ham. De fleste muslimer mener nok at Jesus ikke døde. En forklaring på Golgata er at jødene korsfestet en som lignet på Jesus. Jødene sier: "Se, vi har drept Messias, Jesus, Marias Sønn, Guds sendebud! Men de drepte ham ikke, og de korsfestet ham ikke, men det fortonet seg slik for dem... De har ikke drept ham med sikkerhet. Tvert imot, Gud har tatt ham til Seg, Gud er mektig, vis." (4:156). I en kommentar til dette kan vi lese at Jesus slett ikke ble korsfestet. Det er mulig han ble forhørt av Pilatus som forsøkte å sette ham fri. Men da folket ikke ville gi Jesus fri, men valgte å gi Barrabas, en røver, fri, da reddet Gud Jesus på underfullt vis. Deretter ble en som lignet på Jesus henrettet (Maududi 1982:389-90).

Hadith har ikke svært mye om Jesus. Muslimene har gjerne et ambivalent forhold til Jesus. På den ene siden er han en profet som det også står om i Koranen. Han skulle derfor i alle fall bli hedret på linje med Abraham og Moses. På den andre siden står muslimene i et motsetningsforhold til kristne, som utgjør en tredjedel av menneskeheten (nominelt). De kristne regner Jesus som mer enn en profet og høyere enn Muhammed. Dette kan de ikke innfinne seg med. "Den som dør mens han ennå tilber noe ved siden av Allah vil gå til helvete." (Hadith 6:22). Blant muslimene er Jesus en menneskelig profet. Derfor ser de ikke på kristne som slike som tror på en Gud (monoteister). Slutningen blir at kristne er falske tilbedere. Samtidig vil de sterkt bekrefte at de tror på Jesus. I en fortelling sies det at Messias, Marias sønn, gikk rundt Kaabaen (Hadith 9:106).²² I Hadith blir ellers Jesus vist til som Allahs slave eller Allahs apostel. Begge disse uttrykkene blir også brukt om Muhammed. Det er brukt om slike som er salvet til å utføre Guds vilje på jorden. Muslimene har vansker med å kalle Jesus "Guds ord" (sml Joh 1). Det gir inntrykk av en for stor identitet med Gud. De kan heller kalle ham "en kanal for Guds ord". Når de bruker uttrykket "Guds ord" er det i denne meningen. For uttrykket om Jesus som Guds ord finnes faktisk i Hadith (6:200): "Å, Jesus! Du er Allahs apostel og Hans ord."

På dommens dag søker menneskene en mellommann som kan føre deres sak for Gud. Adam, Noa, Abraham og Moses unnskylder seg og viser til synd de har gjort. Når Jesus blir bedt om må gå i forbønn for menneskene, nevner han ikke noen synd, men viser likevel til Muhammed: "Jesus sier: Min Herre er blitt svært sint... Jesus vil ikke nevne noen synd, men vil si: Jeg! Jeg! Jeg! Gå til noen andre, gå til Muhammed." (Hadith 6:200). Jesus har en svært høy stilling hos Gud, men Muhammed er Allahs fremste talsmann. Islam bekrefter Jesu syndfrihet. Satan prøvde å berøre ham, men klarte det ikke (Hadith 6:324). Den som tror på Jesus og på Muhammed får en dobbel fortjeneste (Hadith 6:435).

Frelsen ved Jesu blod som fløt på korset blir benektet. Når Jesus kommer igjen, som

²¹ Geisler/Saleeb 2003:263 ff

²² Kaaba – den hellige steinen som er sentrum for muslimene sin pilegrimsreise.

islamlærere, vil han selv benekte korset (Hadith 3:233). Da vil endelig korsets makt være brutt, og det av Jesus selv. De fleste muslimer vil kjenne til denne læren. Jesu død på korset til frelse for menneskene blir fullstendig avvist av muslimene.

En kristen må kjenne tekster som taler om dette temaet: Matt 11,27; Mk 12,6-8. Det er også mye positivt som blir sagt om Jesus i Koranen. Jomfrufødselen er bekreftet: 3:41-48; 19:16-34. Jesus er kalt hellig eller "ren av hjertet" (sure 19:19), og uskyldig (sure 18:73). Vi får også huske at ifølge Bibelen kan ingen ved sin egen fornuft forstå at Jesus er Gud, Matt 16,13.17. Det må åpenbares for et menneske. Dette er Åndens verk.

Treenighetslæren

Treenighetslæren²³ er den delen av den kristne tros læren muslimene angriper mest. De vil også hevde at Bibelen slett ikke lærer at Gud er tre og en. Jødene trodde på en Gud, mens grekerne og romerne trodde på flere guder. Treenighetslæren kommer i følge dem fra hedenske religioner. Denne læren ble oppfunnet av den kristne kirken, hevder de. Det å assosiere og sette andre opp ved siden av Gud er en stor synd (*shirk*): sure 4:47-48; 112:1-4. Gud er én, han er ikke født og selv føder han ingen. Den ene synden Gud ikke kan tilgi er dette å sette noen ved siden av Gud. "Gud tilgir ikke at Han gis medguder." (4:116). De som påkaller noen ved siden av Ham, påkaller egentlig Satan (4:117).

Nå sier både kristne og muslimer at Gud er én. Men vi kristne sier at Gud er en i natur, men flerhet i personer. Denne læren har ført til at muslimer misforstår og tenker i retning av tregudelære (*tritheism*) isteden for monoteisme som er en klar kristen bekjennelse. I den athanasianske trosbekjennelsen er det uttrykt slik: "Og dette er den felles kristne tro, at vi ærer én Gud i Treenigheten og Treenigheten i enheten, idet vi verken blander sammen personene eller deler vesenet. For én person er Faderens, en annen Sønnens, en annen Den Hellige Ånds... Uskapt er Faderen, uskapt er Sønnen, uskapt er Den Hellige Ånd... og likevel er det ikke tre guder, men én Gud." (pkt 3-5.8.16, min understreking).²⁴ Det er viktig å understreke at vi tror på bare én Gud. Dette var også den jødiske bekjennelsen, 5 Mos 6,4. Jesus gjentok dette, Mk 12,29. Dette var også bekjennelsen i den første kristne kirken, 1 Kor 8,4.6.

I møte med muslimer som hevder at treenigheten ikke finnes i Bibelen er det nødvendig å ha klart for seg hvor det står om Gud som Far (Mt 18,11), Gud som Sønn (Matt 11,27) og om Gud, den Hellige Ånd (Joh 15,26; 14,26). Også den Hellige Ånd blir kalt Gud, Apg 5,3-4. Ånden er alle steds nærværende og allvitende, Salme 139,7-12; 1 Kor 2,10-11. Ånden var med i skapelsen, 1 Mor 1,2. Ånden er en person som lærer og overbeviser, han har intellekt og følelser, Joh 12,26; 16,8; 1 Kor 2,10-11; Ef 4,30. Det finnes også bibelvers som omtaler treenigheten som Matt 28,19, 2 Kor 13,13 mv. Det kan også være nødvendig å utdype hvem denne ene og treenige Gud er: Gud for oss (1 Joh 3,1; Luk 12,32), Gud med oss (1 Joh 4,11; Rom 5,8) og Gud i oss (Rom 8,15-16; 5,5).

Muslimene hevder at det er lett å forstå Gud, mens Bibelen sier at vi ikke fullt ut kan forstå Guds natur (Job 11,7-8). Dette at treenigheten er vanskelig å forstå viser også kirkehistorien. Vi fikk vranglære som monofysittisme og nestorianisme. Dette har særlig med Jesu menneskelige og guddommelige natur å gjøre. Dette gjør at vi må ha stor tålmodighet og mye ydmykhet i samtale med muslimer om dette. Mens muslimene legger vekt på det forståelige ved islam, kan ikke kristne si det samme om kristendommen. Vi kan bare komme til tro på Jesus gjennom Åndens virke. Kristendommen er ikke konstruert ut fra fornuften, men innholdet eller læren er åpenbart for oss.

Muslimene tenker heller ikke på den samme treenigheten som kristne. De taler om Jesus, Maria, og Allah, i den rekkefølgen. Advarselen mot denne tankegangen finner vi i Koranen: sure

²³Kateregga/Shenk 1997:27 ff og 115 ff

²⁴Konkordieboken 1985:19-20

4:169-170; 5:76. Messias, Maria sin sønn, var bare en budbærer, ikke Gud. Se også særlig sure 5:116. Når det gjelder det kristne forsvaret for treenighetslæren har Geisler en god vinkling på dette.²⁵

Jihad og terrorisme

Se her også min artikkel ”Menneskerettigheter – sett fra muslimsk synsvinkel”²⁶.

I den senere tiden er jihad, populært kalt hellig krig, blitt en kilde til fiendskap mellom muslimer og kristne. Vi må forsøke å forstå litt av bakgrunnen for dette og også hvorledes forskjellige muslimske grupper tolker og forholder seg til dette. I starten kan vi understreke at det muslimske myndigheter i Sentral Asia frykter mest er militante og ytterliggående muslimer. Slike mennesker kan bli sendt ut av landet, ha begrenset frihet til å samles eller satt i fengsel. Dette viser oss at det er stor uenighet mellom muslimer når det gjelder denne saken. Etter 11. september-angrepet i New York og amerikansk gjengjeldelse/opprensning har dette blitt stadig mer aktuelt. I Kirgisistan får ikke muslimske barn lov til å be på skolen.²⁷ Grunnen til dette var at de var redde for Hizb-ut-Tahrir-partiet. Dette er et radikalt parti som er forbudt i flere land i Sentral-Asia.²⁸

På den ene siden tolkes Koranen i fundamentalistisk retning.²⁹ I Frankrike har fundamentalismen fått sitt charter i ”le Discours Islamique Contemporain” (DIC). Det var om den fundamentalistiske tendensen i islam en begynte å bruke ordet *islamisme*. Her blir Muhammed sin lov og Medina-staten på hans tid normerende modeller for vår tid (se de syv punktene). Denne tolkningen kan føres tilbake til sentrale personer som Mawdudi i Pakistan og de muslimske brødrene og også Al-Azhar universitetet i Egypt. Noen vil mene at de her finner en autoritativ og autentisk tolkning av Koranen. På den måten vil de hevde at terroristhandlingene har sitt utspring og basis ut fra islam slik en finner den i Koranen og Sharia. Kari Vogt har i sin bok tatt opp dette spørsmålet og viser mer nyansert hva jihad betyr for en muslim.³⁰

Blant muslimene finner vi også dem som går i en helt annen retning. Det er mange forsøk på fornyelse og nytolkning blant muslimene. Selv om disse fastholder Koranen og Hadith som viktige kilder, vil de tolke disse inn i dagens situasjon. De legger vekt på konteksten og videre på tolkningen inn i en ny historisk og kulturell situasjon.

Muhammed selv taler om to slags jihad: den store og den lille jihad. Den store jihad er den viktigste. Det gjelder et hvert menneske sin kamp mot onde tilbøyeligheter hos seg selv. Den vil vi ikke gå inn på her. Den lille jihad, derimot, kan også utkjempes med våpen i hånd. Denne typen ”krig for islam” er først og fremst ”kollektivets plikt og rett til å forsvare seg overfor ytre fiender.” Bare unntaksvis kunne jihad bli en individuell oppgave. Her kan det også bli tale om vold mot de vantro (*infidels*). Dette gjelder nok alle vantro, men særlig dem som har vært muslimer og siden omvender seg til en annen tro. I Indonesia har mange muslimer blitt kristne. I de senere tider har mange av disse vært utsatt for mye vold, brenning av kirker osv.

Det finnes sterke ord i Koranen når det gjelder hellig krig. Muhammed selv utkjempet mange kriger. Tekstene er til dels sterke og brutale. Til en sammenligning kan en også finne tekster i Bibelen (GT) som er vanskelige å forstå, f eks Salme 137,5-9. Når det gjelder Koranen finner en ikke tekster som forsvare drap av uskyldige barn eller politisk motivert terrorisme.

²⁵ Geisler 2003:271-277

²⁶ Solheim 2004:3 ff

²⁷ Forum 18News 5/12/03

²⁸ Solheim: ”Menneskerettigheter og misjon” Budskap 2004

²⁹ Solheim: ”Islam og fiendebildet” 2004:1-3

³⁰ Vogt, Kari og Heger, Anders (2002)

Hadith viser også klart hvor viktig jihad var for Muhammed selv. ”Hvilken gjerning er kjærest for Allah, spør en profeten som svarer: å be til bestemte tider. Og videre: hva er den neste, og svaret er: å være god og pliktoppfyllende mot foreldrene. Og hva er så det neste i godhet, og svaret: å delta i jihad for Allahs sak.” (Hadith 1:300)³¹ Her ser vi en prioritering: bønn, foreldre og jihad. Alle disse gjerningene får mye oppmerksomhet i Koranen og Hadith. Dette finner vi også hos muslimske lærere opp gjennom tidene.

Når vi ser dette i historisk lys var Muhammed overbevist om å være et redskap for Guds åpenbaring. Denne åpenbaringen var ikke bare for arabere, men for hele verden. Han var besatt med denne tanken og så det som sin plikt å utbre religionen. Derfor var det naturlig for han på den tiden å bruke makt når noe stod i veien for Guds sannhet. Islam spredte seg først ved forkynnelse. Dersom dette ikke førte fram ble det brukt tvang. Også i dag finnes det muslimer som mener det er rett å bruke vold for å utbre sin religion. Bakvaskelse av islam kan bli hardt straffet. Dette rammet Salman Rushdie fordi han skrev boken *Sataniske vers*. Både enkeltpersoner og nasjoner har fått erfare vreden fra muslimer som har utarbeidet jihad som de mener er i samsvar med Guds vilje.

Profeten ble en gang spurt om hva det betyr å kjempe for Allah og han svarer: ”Den som kjemper slik at Allahs verden (islam) blir overlegen kjemper for Allahs sak.” (Hadith 4:50). Muhammed har fått i oppdrag å bruke makt for å tvinge ikke-troende til å omvende seg til islam. ”Allahs apostel sa: jeg har fått ordre (av Allah) til å kjempe med menneskene til de sier: ingen andre enn Allah har rett til å bli tilbedt.” (Hadith 2:274). En misjonærkone ble kidnappet av terrorister og løslatt etter at myndighetene betalte løsepenger. Mens hun var fange (i ni dager) ble det sagt til henne: Dersom du blir muslim vil vi løslate deg. I følge Hadith kan en berge liv og eiendom dersom en blir muslim. Phil Parshall synes denne læren er frastøtende.³² Kristne blir anklaget av muslimer for å virke omvendelse. Men det er ingen som blir presset til å bli kristne eller alternativt å miste liv eller eiendom.

Også jøder blir ifølge Hadith presset til å omvende seg til islam. ”Å dere jøder, overgi dere til Allah, og dere vil være trygge.” (Hadith 9:327) På det samme stedet blir det også krevd at jødene oppgir land til muslimene. For jorden hører Allah til. Flere steder sier tradisjonen at siden jorden hører Allah til, er det rett å befeste land og la det bli kontrollert av islam. Å kjempe for Guds sak går ofte igjen i tradisjonen (Hadith 5:309).

Vi ser også at kristne barn i 1212 dro ut på korstog fra Frankrike. Det var gutter og jenter, de fleste yngre enn tolv år, som var overbevist at de var lydige mot Gud. De reiste med kirkens velsignelse for å bekjempe de vantro (*infidels*). Ingen av dem nådde Jerusalem som var målet for korstoget. I 1980 var det likeledes barn som kjempet på begge sider i krigen mellom Irak og Iran. I Hadith er grensen for å kunne gå i krig 15 år (Hadith 5:294).

Jihad var vold, men også en åndelig øvelse. Den overjordiske Allah var med i pragmatisk vold. Det islamske riket måtte utbres, hva det så skulle koste. Først i Arabia, så i Midtøsten, Nordafrika og siden til hele verden. Her rettfærdiggjør målet midlene. Da Umar sendte muslimene til nye land for å kjempe mot hedningene, får vi høre: ”Profeten, Herrens sendebud, har gitt oss ordre til å kjempe mot dere til dere tilber Allah alene eller gir skatt (*jizya*) (Hadith 4:254-55). Valget var å betale skatt eller dø i krig, dersom de ikke ville omvende seg. Da den muslimske bølgen gikk framover, sto de koptiske kristne i Egypt imot. De nektet å bøye seg og fikk leve videre som en kristen kirke. Men dette var unntaket heller enn regelen. Når det gjaldt koloniseringen senere fra Vesten var motivet et annet. Det var ikke religionen, men økonomisk vinning. Men også her var religionen involvert i større eller mindre grad. Men metodene for misjon i de nye områdene var forkynning og sosialt arbeid og utviklingsarbeid og ikke jihad. I Vesten vil vi sette et klart skille her, men det er vel ikke alltid

³¹ Parshall 1994:99

³² *ibid* 100

lett å se for muslimene. De skiller nemlig ikke mellom religion og politikk, for dem hører dette sammen. Da er det lett å se på andre ut fra det samme perspektivet.

Det står om at profeten ba at ondt måtte skje med dem som var sene til å ta imot budskapet: "Da Quarish stammen utsatte å ta imot islam, ba Profeten at ondt måtte skje med dem..." (Hadith 6:282). Det berettes om en mann i Yemen som bruke piler for å få rede på guds vilje (*divination*). "En dag han brukte pilene, stoppet Jarir og sa til han: Bryt pilene og bekjenn at ingen har rett på tilbedelse uten Allah, ellers vil jeg kutte av hodet ditt. Da brøt mannen pilene og vitnet at ingen har rett på tilbedelse uten Allah." (Hadith 5:452). Det berettes også at Apostelen sendte en gruppe menn for å drepe en navngitt person. Når han er drept berettes de gode nyhetene til Profeten (Hadith 5:253-55). Her er det gitt detaljer på hvordan han ble myrdet. Ikke-troende som ikke følger skikkene blir drept (Hadith 2:100). I et tilfelle blir det skrevet at det er engelen Gabriel som befaler Muhammed å gå i krig. "Jeg dømmes at soldatene deres skal drepes, kvinnene og barna tas til fange og eiendommen deres konfiskert." (5:309). Historisk sett skilte ikke Muhammed og andre muslimer seg ut fra ikke-muslimer på den tiden. Slike oppgjør var vanlige. Men her knyttes det opp til Gabriel, Guds engel, og dermed til Guds vilje.

Jødene ble også mål for drap og krigshandlinger. "Å, muslim, der er en jøde som gjemmer seg bak meg, så drep han." (Hadith 4:110). Både i Koranen og Hadith finner en hat mot jødene. De hadde nektet å motta Muhammed som en sann Guds profet. Derfor ble de utsatt for Muhammeds vrede. Ikke lenge etter Muhammeds død ble derfor Palestina hærtatt av muslimene. Dette hatet til jødene har ikke avtatt opp gjennom årene. En mann ble muslim og omvendte seg siden til jødedommen. Slik lyder det om han: "Han gikk over til islam og gikk siden tilbake til jødedommen. Da sa Muadh: Jeg vil ikke sette meg dersom du ikke dreper ham som en dom fra Allah og Profeten." (Hadith 9:201) Dette er loven for frafall (*apostasy*). Det mest kjente verset i Koranen om frafall er 16:108 (sml Hadith.2:III:322 ff).³³ Definisjonen av frafall er etter Hadith: "The returning of the Muslim from Islam to the atheism." Islam rangerer religionene. Det er forbudt å gå fra en høyere til en lavere religion. Derimot er det akseptert å gå til en religion som er dens like (f eks fra jødedom til kristendom). Det beste og anbefalte er likevel å gå til en høyere religion. De laveste religionene er ateisme og polyteisme. Jødedommen og kristendommen er "himmelske religioner", men de er blitt fordervet (Hadith.2:III:323-324).

Det er også tale om lønn for jihad. Når det er bevist og bevitnet at noen har drept en vantroende (*infidel*), skal han få våpen og eiendeler til den som er drept (Hadith 9:213). Det er vanskelig å forene dette med en miskunnsam Gud. Det er også tale om syndsforlatelse som lønn for jihad (Hadith 4:109), men dette synes å være i spesielle tilfeller.

Der vi taler om selvmord og selvmordsbombere taler muslimene om **martyrer**. En kategori martyrer er de som dør i jihad eller med andre ord: "for Allahs sak" (Hadith 4:62). Det er en sterk og levende tanke i islam at den som dør i jihad blir martyr, og det vil føre han rett til Paradis. Dette har gjort at mange unge (og eldre) har vært villige til å dø på slagmarken. Det er også en ære for familien at et medlem blir martyr. "Apostelen sier: til den personen som utfører jihad for Hans skyld... og ved å tro på Hans ord, garanterer Allah at han vil gi han adgang til Paradis... (Hadith 9:413). Jihad er nært knyttet opp til Guds vilje og Guds ord. Pga dette er det sterke krefter som fører til jihad. Når en er overbevist om at jihad er rett handlemåte forsvinner motforestillinger og skyld. Løftet til dem som går i jihad er enten Paradis, eller om de overlever, et rikt bytte (Hadith 9:413 og 5:260). Religiøs begeistring kan være svært farlig.

³³ Hadith.2 – Det viser til Hadith etter Sheikh Sayyid. Saqib: Fiqh Us-Sunnah. Doctrine of Sunnah of the Holy Prophet. Fire bind.

Dette er et vanskelig område i samtale med muslimer. Ofte kan en høre uttrykk som at islam er **sverdets religion**.³⁴ Det ville kjennes godt å kunne avvise dette. Men det har historiske røtter og kan begrunnes ut fra den hellige litteraturen. Phil Parshall har arbeidet lenge blant muslimer og arbeider aktivt for dialog. Men han kan ikke underslå dette faktum.³⁵ Jihad betyr i lys, ikke minst av tradisjonen (Hadith), også vold og drap. David Shenk har i et langt liv vært mye i dialog med muslimer. Han ser også dette som en stor forskjell mellom kristendommen og islam. Islam ble til i en krigssituasjon, lederen var også politiker og krigsherre, og religionen er blitt preget av det. Vi må likevel understreke at mange tolkere innen islam vil bruke en historisk-kritisk metode som setter det hele i perspektiv. Tekstenes historiske setting må kaste lys over dem når de skal tolkes inn i vår situasjon i dag. Det er nødvendig at dette tas opp på en særlig måte i forhold til jødene. De som står særlig nær hverandre i utgangspunktet kan ha særlig vansker med forsoning.³⁶ Skrifttolkningen (Koranen og Hadith) vil ha avgjørende betydning for hvordan muslimer veiledes i forhold til slike viktige spørsmål. Hva skal barna lære i skolen osv. Vi kan ikke forsvare religionskrig uansett hvilken religion det måtte være tale om.

Når det gjelder jødene og Palestina har muslimene en negativ vinkling på dette. Dersom en går på internett kan en se dette tydelig. Det er bl a moskeer i Norge som står bak internettsider. Disse oppfordrer til boikott av israelske varer osv. Det som sies er ikke egnet til forsoning og å bygge opp et godt forhold mellom jøder og muslimer.

Menneskerettigheter er et område som er viktig når det gjelder å leve sammen i fred og med respekt for hverandre. Muslimene har også arbeidet med dette og utarbeidet sine egne menneskerettigheter.³⁷ Arabic Charter om menneskerettigheter er vel den som står mest sentralt når det gjelder å influere livet blant muslimer. Vi legger merke til at de tre erklæringene (1981, 1984 og 1990) bygger på Koranen og *Sharia* og er bundet til disse. Det betyr at de først og fremst er for muslimer. Siden de er tett knyttet opp til *Sharia* kan de ikke bli en plattform for samtale med andre. Likevel vil de være svært viktige i samtaler med muslimer. Erklæringen fra Kairo år 2000 er av en helt annen art. Vi ser at utgangspunktet her er internasjonalt og ikke bundet opp til en bestemt religion. Her er det ingen henvisninger til *Sharia* eller andre lovtekster eller hellige skrifter. Selv om deltagerne kommer fra arabiske land gis det ikke fortrinn til arabisk kultur eller religion. Når det henvises til menneskerettigheter, mener en internasjonale menneskerettigheter, UDHR og ICCPR.³⁸

Arabisk ungdom har også laget sine egne menneskerettigheter. Også disse er sett innenfra og har sin basis i Allahs vilje og Koranen. Men de skal gjelde for alle mennesker siden Allah er en. Disse er etter deres syn langt viktigere enn FN's erklæringer og resolusjoner.³⁹ Den som ikke dømmer etter dette (det Gud har åpenbart) er en vantro (illgjerningsmann i Bergs oversettelse). Det sies mye godt om menneskets verdighet og rettigheter. Under ytringsfrihet blir det understreket at det islamske konseptet for dette er

³⁴ Dagen 05.04.2005

³⁵ Parshall 1994:111

³⁶ Isak eller Ismael, Abrahams barn – hvem er de, Skriftene (Bibelen) og Koranen

³⁷ Universal Islamic Declaration of Human Rights, 19. September 1981

Cairo Declaration on Human Rights, 31. juli 1990

Arab Charter on Human Rights, Council of the league of Arab States, Cairo Sept 15. 1994

Cairo Declaration on Human rights Education and dissemination, October 2000

Se min analyse av disse i "Menneskerettigheter I muslimske land – ved vekt på religionsfrihet" i Budskap 2004 "Human Rights in Islam" by WAMY, Saudi Arabia (World Assembly of Muslim Youth)

³⁸ Universal Declaration on Human Rights (FN 1948) og International Covenant on civil and Political Rights 1966

³⁹ "The charter and the proclamations and the resolutions of the United Nations cannot be compared with the rights sanctioned by God; because the former is not applicable on anybody while the latter is applicable on every believer."

svært overlegent i forhold til Vestens konsept. Islam vil ikke tillate at ondskap blir spredt. Når det gjelder samvittighets- og religionsfrihet er erklæringen generelt klar. Her gjelder det mye brukte ordet fra Koranen: ”Det er ikke tvang i troen (eller religionen).” Det er ikke sagt noe om å skifte religion. Men alle religiøse oppfatninger skal vises respekt. Det er et godt utgangspunkt for dialog. Disse menneskerettighetene, sies det til slutt, skal ikke bare implementeres ved visse lover. Det viktigste er å invitere menneskeheten fra et lavere plan (som dyrene) til et høyere nivå å leve på. Ved sin indre fornuft kan menneskene forstå det idelle livet i Menneskenes Brorskap. Det siste må nok referere til det islamske *umma*.⁴⁰

Vi har sett at tenkningen omkring jihad har ført til vold og krig. Det blir også brukt som utgangspunkt for vold og terrorisme i dag. Derfor er det viktig å kjenne til historien og tenkningen omkring dette. Selv om tradisjonen er sterk i mange muslimske land, må vi gå inn i dialog også om disse tingene. Det er også mange muslimer som arbeider for fred og forsoning. I den senere tid kan Shirin Ebadi stå som en sterk representant for disse.

Avslutning

Vi har nevnt at Muhammed var i dialog både med jøder og kristne. Ikke alltid falt dialogen heldig ut. Senere i historien har lange perioder vært mer preget av fiendskap, hat og kriger enn dialog og forsoning. I dag har vi også mange steder fiendebilder, vold og terror. Vi har sett at Koranen både anbefaler dialog med Bokens folk og advarer mot påvirkning fra de samme. På begge sider har det vært dem som advarer mot dialog eller sier den er nytteløs. Men både i samværet mellom kristne og muslimer og i kristen misjon er dialogen viktig.

Noe av hensikten vil være innsikt og forståelse. På begge sider finnes det fiendebilder, fordommer og forutinntatte meninger. Dialog må alltid bygge på gjensidig respekt og vilje til å lære av motparten. Samtidig vil nettopp samtalen føre til større forståelse og respekt. Dialogen kan føre til et bedre forhold mellom kristne og muslimer. Det går an å ha mennesker i den andre religionen som venner. Vi ønsker også at samtaler skal føre til bedre vilkår for kristne som lever i muslimske land. Samtale om menneskerettigheter og religionsfrihet vil derfor være viktig. Å kjenne både de internasjonale og de islamske menneskerettighetene vil være til hjelp.

Å være i dialog betyr ikke å gi avkall på sin egen tro og egne standpunkt. Dialogen kan også ha noe av apologetikken i seg. Vi kan forsvare Bibelen mot falske beskyldninger, samtidig som vi lytter til hva muslimene vil gi oss innsikt i. Samtalene har verdi i seg selv, men de vil også noen ganger åpne for å vitne om sin egen tro. Det er jo trosspørsmål en samtaler om. Siden denne artikkelen ser samtalen fra et kristent synspunkt, har det vært særlig viktig å få innsikt i den muslimske tankegangen. Vi har enkelte steder framstilt kristent syn og tro, men vi forutsetter her at den kristne troen og Bibelens syn er kjent for leserne. I samtaler må vi i større grad også gi uttrykk for hvordan vi ser på Bibelen, treenigheten, Jesu person, forsoningen osv.

Litteratur:

- Armstrong, Karen (2002): *Historien om Gud i jødedom, kristendom og islam*. Gyldendal, Oslo
- Berg, Einar (overs) (2000): *Koranen*. De norske bokklubbene, Oslo
- Bouman, Johan (2002): *Kristne og muslimer. Det de har felles og det som skiller dem*. Luther, Oslo
- Bouras, Mohammed (1998): *Islam I Norge*. Millennium, Oslo

⁴⁰ ”It invites mankind to move on to a plane of existence where, by reason of his inner excellence, man can realize the ideal of the Brotherhood of man.” Dette er hovedsaken for å oppnå at menneskerettene blir fulgt.

- Caner, Ergun & Emir (2004): *Islam bak sløret*. Skjetten: Hermon
- Catherwood, Christopher (2003): *Christians, Muslims and Islamic Rage. What is going on and why it Happened*. Zondervan, Grand Rapids
- Fletcher, Richard (2003): *The Cross and the Crescent. Christianity and Islam from Muhammad to the Reformation*. Penguin Books, London
- Gabriel, Mark (2003): *Islam og terrorisme*. Prokla-media forlag, Ottestad
(2003) *Islam og jødene. Kampen som ikke er over*. Prokla Media, Ottestad
- Geisler, Norman L. & Saleeb, Abdul (2003): *Answering Islam. The Crescent in Light of the Cross*. Baker, Grand Rapids
- Gilchrist, John (2002): *Facing the Muslim Challenge*. Life Challenge Africa, Cape Town
- Goldsmith, Martin (1982): *Islam and Christian Witness*. Hodder and Stoughton, London
- Grung, Anne Hege og Larsen, Lena (2000): *Dialog med og uten slør*. Pax, Oslo
- Hjärpe, Jan (1989): "Den inomslamska debattens kritik av fundamentalismen" i *Festskrift til professor dr. theol Åge Holter*. Universitetsforlaget, Oslo
- Holter, Åge (1975): "Religionsdialog på menneskelig vis. Dialogen mellom muslimer og kristne." i *Festskrift til professor O.G.Myklebust*, Oslo
- Ipgrave, Michael, ed (2004): *Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims studying the Bible and the Qur'an together*. ChurchHousePublishing, London Seminar med kristne og muslimer, april 2003
- Jensen, Tim og Rothstein, Mikael (1998): *Etikken og religionerne*. Aschehoug
- Kaltner, John (2004): *Islam. What Non-Muslims should Know*. Fortress Press, Minneapolis
- Kateregga, Badru D. og Shenk, David W. (1997): *A Muslim and a Christian in Dialogue*. Herald Press, Ontario
- Kim, Uichol, Aasen, H. og Ebadi, S.(2003): *Democracy, Human Rights, and Islam in Modern Iran*. Fagbokforlaget, Bergen
- Lapidus, Ira M. (2002): *A History of Islamic societies*. 2nd ed. Cambridge
- Leirvik, Oddbjørn (1999): *Images of Jesus Christ in Islam*. Swedish Institute of Missionary Research, Uppsala.
(1990) *Møte med islam*. Pax, Oslo.
- Lausanne Occasional Papers (1995): *Ministry in Islamic Contexts*. Lausanne Committee for World Evangelization, No 28
- Mallouhi, Christine A. (2000): *Waging Peace on Islam*. Monarch Books, London
- Maududi, S. Abul A'la (1977): *The Meaning of the Quran*. Islamic Foundation, Nairobi. (vi gjør oppmerksom på at Maududi og skrives som Mawdudi.)
- Mawdudi, Abul Ala (1983): *Islams fundament. En opprustning av den religiøse arv*. Universitetsforlaget, Oslo
- McCurry, Don M. ed. (1979): *The Gospel and Islam: A Compendium*. MARC, Pasadena. (from a working conference on Islam; Lausanne, World Vision)
- Melvin, Neil J. (2000): *Uzbekistan, Transition to Authoritarianism on the Silk Road*. Harwood Publ.
- Mikaelsson, Lisbeth (2005): "Missional religion – with special Emphasis on Buddhism, Christianity and Islam" in SMT, *Svensk Missions Tidsskrift* vol 92:4
- Miller, William McElwee (1969): *Ten Muslims Meet Christ*. Eerdmans, Grand Rapids
- Moucarrry, Chawkat (2001): *The prophet & the Messiah. An Arab Christian's Perspective on Islam & Christianity*. InterVersityPress, Illinois

- Opsal, Jan (2003):* "Islam as a Missional Religion" i SMT, *Svensk Missions Tidsskrift vol 92, no 4*
- Opsal, Jan og Bakke, Arild (1994): Mellom kors og halvmåne. Kristne perspektiver på møtet med islam.* Credo, Oslo
- Parshall, Phil (2002): Understanding Muslim Teachings and Traditions. A Guide for Christians.* Baker, Grand Rapids
- (1992) *Bridges to Islam. A Christian Perspective on Folk Islam.* Baker, Grand Rapids.
- Rashid, Ahmed (2002): Jihad, the Rise of Militant Islam in Central Asia,* Yale Univ. Press, London
- Riddell, Peter & Cotterell, Peter (2003): Islam in context. Past, Present, and Future.* Baker, Grand Rapids
- Sheikh, Bilquis (1992): I dared to call Him Father.* Kingsway Publ., Eastbourne
- Shenk, David W. (2003): Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church, exploring the mission of two communities.* Herald Press, Ontario
- (1999) *Global Gods. Exploring the Role of Religions in Modern Societies.* Herald Press, Ontario.
- Solheim, Dagfinn (2004): "Menneskerettigheter i muslimske land – med vekt på religionsfrihet."* *Budskap 2004, Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole.*
- Sookhdeo, Patrik (2005): Den kristnes lommeguide til Islam.* Luther, Oslo
- Taber, Shirin (2004): Muslimsnext door. Uncovering Myths and Creating Friendships.* Zondervan, Grand Rapids
- Vikør, Knut S.(2002): Islam. Ei faktabok.* Spartacus. Oslo
- Vogt, Kari og Heger, Anders (2002): Bruddet. Hellige krigere og en ny verdensorden.* Cappelen, Oslo
- Vogt, Kari (2002): Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa i dag.* Cappelen, Oslo
- Woodberry, J. Dudley ed. (1989): Muslims & Christians on the Emmaus Road. Crucial Issues in Witness among Muslims.* MARC, Pasadena.

Viktige bøker og dokument:

- Hadith,** den skrevne tradisjonen om hva Muhammed sa og hvordan han levde. Denne muntlige tradisjonen ble etter hvert samlet i autoritative utgaver. Sheikh Sayyid. Saqib: *Fiqh Us-Sunnah. Doctrine of Sunnah of the Holy Prophet,* Millat Book Centre, New Dehli. Boken er tematisk: renselse, bønn... (jeg bruker denne utgaven – Hadith.2 i fotnoter, men siterer også noe etter Parshall som bruker utgaven til Al-Bukhari).
- Maududi, S. Abul A'la (1977):** *The Meaning of the Quran.* Islamic Foundation, Nairobi, (10 bind). Vi gjør oppmerksom på at Maududi og skrives som Mawdudi. Denne følger Koranen, gjengir teksten og forklarer etter hvert.

Internett:

- Vikør, Knut S. (2004): "Fundamentalisme, islamisme eller politisk islam?" web ved Knut Vikør, 22.4.05, (Bergen, senter for Islam).*

Islam i grunnskolen

Ved Egil Sjaastad

Både rikspolitiske, lokalpolitiske og religiøse kretser har de siste årene satt islam høyt på dagsorden. Massemediene gir oss hyppige glimt fra kulturer hvor islam står sterkt. Omtale av ekstreme islamister som sprenger seg selv i lufta for å skade fienden maksimalt, er nesten daglig kost i nyhetene. De pedagogiske miljøene følger opp med islamstudier hvor idealet bl.a. er å balansere folks oppfatning av islam. Studier i tverrkulturell kommunikasjon legger vekt på forholdet mellom vår vestlige kultur og islamsk pregede kulturer. I aviser og tidsskrifter kan vi lese en rekke artikler og kronikker med drøfting av ulike måter å integrere våre nye islamske landsmenn på. Noen misjonsbevegelser har skaffet seg en betydelig innsikt i islam i ulike deler av verden.

Enkelte lokalmiljøer har fått et asylmottak og er derigjennom blitt nødt til å forholde seg til mennesker med overveiende muslimsk bakgrunn. I Oslo finnes store konsentrasjoner av muslimer med ulik geografisk og kulturell bakgrunn.

Alt dette er medvirkende til at islam også må ha en større plass enn før i grunnskolens undervisning. I denne artikkelen vil vi se særlig på islams plass i grunnskolens KRL-fag. Siden dette tema står i en større samfunnsmessig sammenheng, finner vi det tjenlig å utvide ”tegningen” ovenfor med en oversikt over islam i dagens Norge. Derest vil vi gi en kort presentasjon av KRL-fagets grunnleggende profil før vi går dypere inn i hovedtemaet.

I. Islam i Norge. En oversikt

I følge Oddbjørn Leirvik bodde det i år 2003 trolig omlag 115 000 mennesker med muslimsk bakgrunn i Norge.¹

Mange av muslimene i Norge er *innvandrere*, dvs. arbeidsimmigranter fra 70-tallet, med påfølgende familieforening og familievekst i Norge på 80-tallet.

Fra midten av 80-tallet kom de muslimske *flyktingene og asylsøkerne*.

Den største gruppa som kom på midten av 90-tallet, var de *europiske* muslimene.

Tallene nedenfor viser de viktigste innvandrergruppene fra land med mer enn 95% muslimer iflg. Statistisk Sentralbyrå 12. juni 2003:

Pakistan 27 200, Tyrkia 13 900, Marokko 7 800, Bosnia 16 000, Kosovo 10 000.

De største gruppene ellers kommer fra Irak (kurdere fra nord, sjiamuslimer fra sør, og andre) 16 800, Iran 14 100, Somalia 14 000.

Utenom de nevnte nasjonsgruppene er det trolig ca. 6 000 muslimer fra andre land i Midtøsten og Nord-Afrika, og ca. 8000 fra Afrika og Asia. I tillegg til innvandrere og asylsøkere kommer noen hundre (500?) *norske* som gjennom kontakten med islam er blitt omvendt (*konvertitter*).

Tallet på *organiserte* muslimer har gjennom 80- og 90-årene vist en sterkt stigende tendens:

¹ I oversikten *Islam i Norge* på nettstedet folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html

1980: 1 006 (av ca. 10 000 med muslimsk bakgrunn, dvs. 10%)

1990: 19 189 (av ca. 36 000, dvs. 53%)

2000: 56 458 (av 80 000: 70%, av 90 000: 62%)

2003: 75 700 (av 115 000: 66%)

I tillegg kommer "uregistrerte" muslimske trossamfunn, som også kan motta offentlig støtte (men som f.eks ikke har vigselfrett). I 1998 utgav Statistisk Sentralbyrå for første gang en mer detaljert oversikt over uregistrerte muslimske trossamfunn. I 2003 var det 73 391 medlemmer i registrerte og 2370 i uregistrerte trossamfunn.

De organiserte muslimene fordelte seg iflg. Statistisk Sentralbyrå sine oversikter for 2003 på 90 (i 2002: 81) registrerte eller uregistrerte trossamfunn. Av dem er 40 i Oslo/Akershus.² At så stor del av den muslimske befolkningen i Norge bor i Oslo og omegn, er en problemstilling for seg for et KRL-fag som er tegnet ut med sikte på å kunne fungere overalt i landet vårt (jfr undersøkelsen referert mot slutten av artikkelen).

Mange av de muslimske forsamlingene har sin egen moské, i betydningen offentlig bønnerom. De fleste holder til i ominnredede næringslokaler, gamle skolebygninger eller leiligheter. Norges første nybygde moské (reist av World Islamic Mission³) ble tatt i bruk i Oslo i 1995. De aller fleste moskéene i Oslo er sunnimuslimske. Men det er tre shiamuslimske og en ahmadiyya-forsamling.⁴

Viktige variabler er kulturbakgrunn, etnisitet og språk. Av muslimske organisasjoner og moskéer i Oslo finner vi 15 som i hovedsak er pakistanske, 4 tyrkiske, 3 marokkanske, 5 all-arabiske el. internasjonale, 2 somaliske, 2 vestafrikanske, 1 kosovo-albansk, 1 bosnisk, 1 kurdisk, og (fra 1997) en med flest iranske medlemmer.⁵

Dette innebærer noe som nordmenn flest ikke er klar over: At muslimer i Norge er svært forskjellige! De har bakgrunn i svært ulike kulturer og den nasjonale bevisstheten er hos noen like sterk som den religiøse.

Vi kan gjerne føye til at variasjonen når det gjelder teologisk profil i de ulike miljøene, er stor. Tradisjonelt har islamsk preget folkereligiøsitet utfordret det som mange kaller normativ islam. Det har gjennom historien vært en spenning mellom boklig, rettslærd islam i byene ("høy-islam") og et folkelig islam på bygdene ("lav-islam"). Normative islamske grupper kan ta preg av vekkelsesbevegelser og tre fram med sterkt islamistiske trekk. (Begrepet fundamentalisme som mange bruker, har såpass mange problemer ved seg at vi her foretrekker begrepet "islamisme".)

Alt dette er realiteter som lærere i grunnskolen mange steder er nødt til å forholde seg til. Noen av Oslo-skolene har klasser hvor et flertall har bakgrunn i muslimske miljøer – og det av nokså ulikt merke.⁶

22.10.93 ble Islams Råd i Norge (IRN) stiftet. Dette rådet ønsker å være en samlende instans mellom ulike islamske trossamfunn og organisasjoner i Norge og å representere dem overfor den norske offentlighet. I vår sammenheng er det interessant å merke seg at de uttrykkelig vil bidra til at muslimske barn og unge som lever i Norge, skal få et tilbud om utdanning i islams tro, lære, historie og kultur.

² Oversikt for 2003 fra Statistisk Sentralbyrå

³ Norges nest største islamske menighet og ligger i Oslo.

⁴ Om Ahmadiyya-bevegelsen, se nevnte artikkel hos Leirvik

⁵ Opplysningene hentet fra Leirvik.

⁶ Se også intervju med lærer Aud Hoas i Fast Grunn nr.2, 2000.

I følge en oversikt pr. 2002⁷ er det 27 bøker på norsk om islamrelaterte tema, tilrettelagt for barne- eller ungdomstrinnet i skolen. Her finner lærere mye pedagogisk gjennomtenkt stoff til bruk i undervisningen om islam i KRL-faget. Ulike tidsskrifter har også viktige artikler om temaer som *muslim i Norge, kristen-muslimsk dialog* osv.⁸, i tillegg til større bøker på høgskolenivå av islamkjennerne som Jan Opsal.⁹

Fra kirkelig hold har det vært en sterk åpenhet for dialog med muslimer, ikke minst har Oddbjørn Leirvik fra mer liberalt teologisk hold vært en pådriver. Her har en også vært med på felles bønn med muslimer, noe som andre har tatt skarpt avstand fra.¹⁰

Avisen *Norge i dag* er et av de få mediene i Norge som høylydt kjemper imot antisemittiske tendenser. Den holdningen går sammen med en sterkere kritisk holdning til islamsk innflytelse i Vesten generelt og i Norge spesielt. Sist sommer slapp de f.eks til en jødisk professor, dr. philos. Michal Rachel Suissa, med et kontroversielt utspill.¹¹ Han stilte spørsmålet om kristne organisasjoner aktivt jobber for å islamisere Norge. Særlig siktet han til Mellomkirkelig råd for Den norske kirke (MKR), Norges kristne råd (NKR), Kirkens Nødhjelp (KN), Sarons Dal (SD) og Norges Kristelige Studentforbund (NKS).

Enkelte saker og begivenheter har de senere årene satt islam på dagsorden i massemediene. Noen av disse sakene har blitt utnyttet negativt av opinionsdannere og politikere: terroraksjonen i USA 11.september '01, omskjæring, undertrykking av kvinner og tvangsekteskap i kulturer hvor islam står sterkt, terroraksjonen i London sommeren '05 osv. I disse sakene har vi sett hvordan liberale muslimske politikere og intellektuelle i Norge prøver å understreke at dette absolutt ikke er i tråd med virkelige islamske holdninger. Diskusjonen om Mullah Krekar har bølget fram og tilbake og fungerer som en stadig påminnelse om at islamistiske grupper er villige til å bruke vold. Det samme gjelder alle selvmordsaksjonene i Irak og Israel.

Når det gjelder konflikten i Israel, har de muslimske palestinerne likevel massemediene og de fleste politiske partiene på sin side. I følge læreplanen for KRL fra 2002 skal *religiøse konflikter i Midtøsten, deriblant striden om Jerusalem* (se nedenfor) tas opp som tema på ungdomstrinnet. Det er en meget krevende oppgave.

Den oversikten vi her har gitt, forklarer i stor grad hvorfor islam også har fått en så sentral plass i KRL-faget i den norske grunnskolen. Grunnskolens oppgave er bl.a. å dyktiggjøre barna til å møte storsamfunnets utfordringer som ung og senere som voksen. Kunnskap om - og en viss innenfra-forståelse av - islam har tvunget seg fram. Samtidig har skolemyndighetene via KRL-faget prøvd å imøtekomme muslimske barns behov for identitetsbekreftelse. Et sterkt ønske har også vært å bidra til at muslimske barn blir **integreert** i norsk kultur uten å bli **assimilert** (og dermed miste sin egenart) eller **segregert** (og dermed fremmede for den kulturen som omgir dem).

⁷ Artikkelen *Bøker om islam* på http://www.islam.no/diif/boeker_om_islam.html

⁸ Lena Larsen: "Norsk eller muslim - eller begge deler?", i *Norsk Tidsskrift for Misjon* 3:2003, s. 163-176.

Oddbjørn Leirvik: "15 år med kristen-muslimsk dialog i Norge", i *Norsk Tidsskrift for Misjon* 3:2003, s. 131-146.

Saphinaz-Amal Naguib: "Fra islam i Norge til norsk islam", i *Kirke og Kultur* 2002, s. 353-361.

Per Lønning: *Fundamentalisme. Ord til fordømmelse – ord til fordummelse*; Ariadne, Bergen 1997, s. 84-96.

⁹ Boka *Lydighetens vei* av Jan Opsal brukes bl.a av studentene på grunn-nivået ved FMH.

¹⁰ Jfr. min artikkel *Dialog* i *Fast Grunn* nr.2, 2004, s. 119ff.

¹¹ *Avisa Norge i dag*, 23.juni 2005

II. KRL-fagets profil

I forhold til det tidligere kristendomsfaget står vi nå overfor et fag med en helt annen profil. Fra gammelt av tok kristendomsfaget sikte på å skape og styrke troen hos barna. I alle fall skulle den formidle en positiv innstilling til Bibelen, kirken og den kristne tro og moral. Fra og med grunnskoleloven av 1969 skjedde det en endring. Faget skulle ikke lenger betraktes som kirkens dåpsopplæring. Det skulle likevel ha konfesjonstilknytning. Denne konfesjonsbevisstheten skulle riktignok understrekes på en meget forsiktig måte, med stor åpenhet for ekumeniske perspektiver. Men planene forutsatte en normativ undervisning, det skulle gis kristne svar på de ulike "livsfrågor"¹², og barna skulle bli ført inn i kristendommen som mer enn en kulturarv. Skolen skulle nemlig hjelpe hjemmene til å gi barna "ei kristeleg og moralsk oppseding".¹³ De foreldrene som ikke kunne akseptere en undervisning som var såpass verdibestemt, skulle etter hvert få tilbud om å la sine barn få innføring i ulike livssyn (det såkalte livssynsfaget). Med KRL-faget av 1997, forsvant dette. KRL-faget skulle fra nå av ivareta også intensjonene i det alternative livssynsfaget. Og det skulle være et obligatorisk fag hvor det skulle være vanskelig å få fritak. Mange lærere hadde gitt uttrykk for frustrasjon over å ha et skolefag hvor noen av elevene ikke skulle være sammen med resten av klassen.

Noen bruker fortsatt betegnelsen et konfesjonelt fag. Men begrepet konfesjonelt har da ikke normativ betydning. Poenget er at en skal ta utgangspunkt i norsk kristen kulturtradisjon. En skal følge et gammelt undervisningsprinsipp: Å gå fra det kjente til det mindre kjente. Det innebærer f.eks at en KRL-lærer normalt vil ta utgangspunkt i barnedåpen i kirken når han underviser om sakramentene. Hvorfor? Fordi fenomenet barnedåp og dåp i den lokale statskirken er det vanligste og mest kjente i Norge.

Da Stortinget behandlet utkastet til et KRL-fag var det tanken at faget skulle kalles "Kristendoms-kunnskap med religion og livssyns-orientering". Særpreget med faget skulle være en kombinasjon av følgende to målsettinger:

- a) Å bidra til det enkelte barns identitetsdannelse med bakgrunn i dets kulturelle/religiøse bakgrunn.
- b) Å stimulere til dialog og møte mellom elever fra ulike tradisjoner.

Men identitetsdannelsen skulle ikke skje ved noen bevisst påvirkning til tro. Og de samme pedagogiske prinsipper skulle følges i undervisningen uansett religion og livssyn. Det kunne derfor, slik Erling Birkedal uttrykte det, kalles et kulturfag¹⁴. Barn fra et gjennomsnittlig norsk hjem vil i sterkere eller mildere grad ha en kristen kultur som sin horisont. Denne kulturen skal de lære å kjenne og bli fortrolige med, samtidig som de skal lære seg å vise toleranse og respekt for andres måter å tenke på. Disse *andre* kan være muslimer, jøder eller livssynshumanister. De kan også være aktive kristne som tilhører minoriteter i forhold til en gjennomsnittlig norsk statskirketilhørighet hvor kirkegang i realiteten skjer forholdsvis sjeldent. Begrepet "oss" og "de andre" signaliserer for øvrig en holdning som en prøver å nedtone i faget. Ordparet "identitet og dialog" skulle tvert imot være uttrykk for at skolen ikke tar stilling til sannhetsspørsmålet. Men at "kristen tro og tradisjon utgjør en dyp og bred strøm i norsk og europeisk kultur og historie" måtte tas på alvor.¹⁵

¹² En svenske pedagogikk-tradisjon fra 60-tallet lar barnas "livsfrågor" i stor grad være bestemmende for stofftilfang og undervisningsform. Denne pedagogikken har hatt en parallell blant fagpedagoger også her i landet.

¹³ Sitert etter grunnskoleloven av 1969. Pr. 2005 står denne formålsparagrafen ved lag. Det underlige er at det faget hvor disse formuleringene fra formålsparagrafen tradisjonelt har kommet sterkest til uttrykk, kristendomsfaget; nå i sin moderne KRL-variant er *unntatt fra* denne delen av formålsparagrafen!

¹⁴ Se artikkelen "Grunnskolen nye kristendomsfag" i *Prismet* nr.3 – 97.

¹⁵ *Stortingsmelding nr.14* (1995/96), s. 13.

Etter hvert har faget mistet status som kristendomsfag. K-en i KRL står riktignok for kristendom, men skal ikke tolkes som uttrykk for at kristendommen får noen særstilling bortsett fra det rent kvantitative – på bakgrunn av dens historiske betydning for norsk kultur. Og omfanget av kristendomskunnskap i forhold til kunnskapen om andre tradisjoner er blitt relativt sett mindre.

Lærere har likevel en betydelig grad av mulighet til å tilpasse faget til lokale forhold. I miljøer der ingen av barna kjenner til f.eks islam annet enn fra massemediene, vil læreren i småskolen kunne forskyve innføringen i islam til et senere årstrinn. Og vekten på sentrale kristne tema vil kunne være større i lokalsamfunn hvor kirke og kristenliv står sterkt og hvor mange av barna er aktivt med i kristent arbeid. I noen av Osloskolene vil en tilsvarende kontakt med moskeer være relevant.

Mer og mer understrekes det nå at faget er ”livssynsnøytralt”. Denne måten å tenke på, samsvarer med dype strømninger i åndslivet generelt. Og Humanetisk Forbund utnytter med sin argumentasjon disse strømningene. De påpeker på sin side at kristendommen i KRL-faget har en uforsvarlig tyngde, og at det stadig skjer religiøs påvirkning i klasserommene. Påstandene om at faget skal gi kunnskap, ikke påvirke til tro¹⁶, blir i deres miljøer slett ikke regnet som realistisk. De viser til ideen om identitetsdannelse. Påvirkning i retning den kvantitativt dominerende religion i faget vil stadig foregå, hevder de. Denne mener de at de har rett til å spare sine barn for. Her henvises til bl.a. FNs konvensjon om sivile og politiske rettigheter.¹⁷ Mot dette hevder mange fagmiljøer hevder det er umulig å drive pedagogisk virksomhet uten påvirkning i en eller annen retning. Skolen bør tydeliggjøre sin egen påvirkning, ikke foregå å være ”nøytral”.

Når nå FNs menneskerettskommisjon har uttalt at faget er i strid med menneskerettighetene, ropes det straks at faget fra nå av bør unngå alt som kan oppleves som favorisering av kristendommen. Et resultat er at KRL-faget pr. 2005 fikk en utvidelse av fritaksretten, støttet av kristne grupperinger som vektlegger foreldreretten. Erling Pettersen i Kirkerådet mener på sin side at begrepet kristendom som førstebegrep i fagbenevnelsen er uheldig. Det kan være en anstøtssten, hevdet han til VL.¹⁸

Vi gjør ikke faget rettfærdighet om vi ikke understreker at dets vekt på røtter og kulturhistorie er tenkt å fungere som en motvekt mot en lettvent og fragmentert ungdomskultur slik denne især manifesterer seg i massemediene. Noen muslimer skjønner umiddelbart dette problemet og har ikke uten videre kastet seg på kritikken om ”for mye kristendom”.

KRL-fagets profil slik det var tenkt fra 1997 kan sammenfattes i følgende punkter:

- Et samlende fag som skal inkludere flest mulig av elevene
- Et kunnskaps, verdi- og kulturfag med vekt på røtter og identitet. Faget har motkulturelle trekk.
- Et ”utvidet” fag der minimum 45% av stoffet hentes fra ikke-kristne livssyn/religioner (inkludert etikkundervisningen som ikke har noe religiøst fundament.).
- Et fag der tradisjonell konfesjonell basis er skiftet ut med en pedagogisk konfesjonalitet (i den grad en kan snakke om konfesjonalitet, se ovenfor).
- Et fag der dialog og fellesskap over grenser skal framelskes.

¹⁶ L97, s. 89.

¹⁷ Se Møse, Erik, *Fritak for undervisning i faget Kristendomskunnskap med religion og livssynsopplæring. Forholdet til folkerettslige forpliktelser* i Utredning avgitt til Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet, 22.jan 1997.

¹⁸ 8.des -04.

- Et fag der stoffet skal presenteres saklig, objektivt og pluralistisk, men ikke forkynnende.
- Et fag der samme pedagogiske prinsipper skal velges uansett verdisett og religion.
- Et fag med muligheter for og ønske om lokal tilpassing.
- Et fag hvor en snever fritaksrett nå er styrket slik at foreldrene selv bestemmer hva de regner som "utøvelse" av en annen religion eller et annet livssyn.
- Et fag der mye mer stoff skal behandles på samme antall timer som før.
- Et fag der allmenntiske tema har sterk plass, men der etikken er uten klar verdibasis.
- Et fag der nyere fortellingsdidaktikk setter sterkt preg på form og innhold.

III. Islamstoff i følge læreplanen for grunnskolen

År 2002 ble læreplanen for KRL-faget revidert.¹⁹ Vi har hentet fram alt som planen nevner av *islamrelatert stoff*. Vi siterer hvilke *mål* som er satt for de ulike klassetrinn og sammen med dette de avsnittene som tydeliggjør hvilke *temaområder* innen islam som lærebokforfattere og lærere skal presentere for de ulike klassetrinn. For sammenhengens skyld siterer vi noen steder litt mer enn setninger som omhandler islam.

Mål for småskoletrinnet, 1.-4. klasse

Andre religioner og livssyn

Elevene skal kjenne til hovedinnhold, hovedpersoner og noen estetiske uttrykk i andre verdensreligioner og i livssynshumanismen. Elevene skal også bli kjent med sentrale høytider, ritualer/seremonier og symboler.

Hovedmomenter for 1.-4. klasse

Islam

I opplæringen skal elevene bli kjent med

- fortellinger om de tidligere profetene og om profeten Muhammeds liv, deriblant fortellingen om åpenbaringen av Koranen
- høytider, bønneritualet og moskeen.

Mål for mellomtrinnet, 5.-7. klasse

5. klasse

Andre religioner og livssyn

Elevene skal kunne gjøre rede for noen hovedtrekk ved islam, jødedommen, hinduismen, buddhismen og livssynshumanismen.

Hovedmomenter for 5.-7. klasse

Islam

I opplæringen skal elevene arbeide med og utvikle kunnskap om

¹⁹ Sitatene hentet fra *KRL-boka. Kristendoms-, religions- og livssynskunnskap. Læreplan for den 10-årige grunnskolen*, Læringscenteret 2002.

- fortellingene om Ibrahim og Ismail (de muslimske navnene på Bibelens Abraham og Ismael) med vekt på Mekka og pilgrimsferden (hadj)
- historien om profeten Muhammeds liv, deriblant hans første tilhengere og flukten til Medina
- islams fem søyler
- islams utbredelse i verden og i Norge

Elevene skal dessuten bli kjent med

- eksempler på islamsk arkitektur, kalligrafi, ornamentikk og musikk
- eksempler på tekster fra Koranen, deriblant sure 1 og sure 112

Mål for ungdomstrinnet, 8.-10. klasse

Religiøst og livssynsmessig mangfold i nyere tid

Elevene skal tilegne seg kunnskap om ulike retninger innen nytidens kristendom, andre verdensreligioner og livssyn og om nye religiøse bevegelser. Elevene skal også kunne sammenligne religioner og livssyn, og arbeide med eksempler på konflikter og fredelig sameksistens mellom tro- og livssynstradisjoner i vår tid.

8. klasse

Hellige skrifter

- oppbygningen av Bibelen og forholdet mellom Det gamle og Det nye testamente
- ulike kristne oppfatninger av Bibelen som Guds ord
- Bibelen som inspirasjonskilde for film og musikk
- jødisk syn på Bibelen (Tanak) og den skriftlige og muntlige Tora
- Koranens innhold og stilling i islam; hadithlitteraturen

9. klasse

Religiøst og livssynsmessig mangfold i vår tid

I opplæringen skal elevene arbeide med og tilegne seg kunnskap om

- ...
- utviklingen fram mot tros- og livssynsfrihet i Norge
- ...
- religiøse konflikter i Midtøsten, deriblant striden om Jerusalem

Dessuten skal elevene i 10. klasse - i forbindelse med religiøst og livssynsmessig mangfold i vår tid – arbeide med temaet *dialog mellom religioner og livssyn* og *moderne religionskritikk*. Da vil trolig de fleste lærerne ta fram islamrelatert stoff.

IV. Noen pedagogiske føringer for undervisningen

Som planen viser, er den samlede stoffmengden for islams del ikke overraskende stor. Dessuten gir, som vi har påpekt, KRL-planen lærerne en viss frihet rent pedagogisk. Det innebærer at en lærer på Ammerud og en lærer i Skogn i noen grad kan vektlegge stoffet forskjellig pga ulik bakgrunn blant elevene i klassen. (Se punktene nevnt i "KRL-fagets profil" ovenfor.) Men det stoffomfang som er nevnt i planen, skal gjennomgås. Og læreplanen legger noen grunnleggende pedagogiske føringer som skal være med og styre skolens undervisning. Disse føringene samsvarer med de særtrekk ved faget som det har fått, og som fortsatt har en viss sammenheng med begrepsparet identitet og dialog:

a) Vi merker oss for det første hvor sterk plass fortellingene skal ha i undervisningen, især på de minste klassetrinnene. Fortellingsdidaktikken og diskusjonen om fortellingens funksjon i religionsopplæringen har lenge vært på dagsorden innen religionspedagogikken, (så vel som i teologien for øvrig, jfr. betegnelsen narrativ teologi). Nå fører læreplanen med seg et mer systematisk arbeid med fortellingsdidaktikken i forbindelse med KRL-faget. Til hjelp for framtidige lærere er det skrevet mange artikler og bøker om hvordan realisere læreplanens idealer for forellingsdidaktikk. Forskere og høgskolelærere har sett behovet.

Førsteamanuensis i kristendomskunnskap, religion og livssyn, Sidsel Lied, har i flere artikler og bøker tatt opp til behandling hvordan elever møter fortellingsstoffet ut fra den livssynsmessige bakgrunn de har.²⁰ Hennes avhandling for graden Ph.D var *Elever og livstolkingspluralitet i KRL-faget: Mellomtrinns elever i møte med fortellinger fra ulike religioner og livssyn*.²¹ Vi kan også nevne Halldis Breilids og Tove Nicolaisens bok *I begynnelsen var fortellingen. Fortelling i KRL*.²² Den boken bruker over 100 sider på å presentere islamsk fortellingsstoff og hjelpe lærere og anvende fortellingsstoffet. De går også inn på hvordan arbeide med de såkalte parallelle og rivaliserende fortellinger fra jødedommen, kristendommen og islam (fortellinger som i noen grad ligner - eller som foregir å gjengi – de samme begivenhetene i Bibelen og Koranen. Dette gjelder især fortellinger fra fedrehistorien. Førsteamanuensis Ruth Danielsen ved Høgskolen i Østfold har lenge vært interessert i bruken av fortellinger i skolen. Hun har også skrevet en lang artikkel om fortelling i KRL-planen i forbindelse med en presentasjon av arbeidsmåter i faget.²³

I Breidlid og Nicolaisens bok oppmuntres lærere til å bruke fortellingsstoff også når temaet dreier seg om andre ting enn begivenheter fra Muhammeds og profetenes liv. *Forelling egner seg godt til bruk ved andre temaer i planen, som engler, et utvalg av profeter, bønner som ritual, høytider, ramadan, offerfesten, faste, spiseforskrifter... Fortelling egner seg godt til å illustrere andre del-emner som syn på kjønne, etikk (profeten som etisk ideal), de troendes plikter*.²⁴

b) Planen signaliserer også en beslektet trend innen fagdidaktikken til KRL-faget, nemlig en sterk vekt på den estetiske dimensjonen. *De fem kunstartene* - maleri, arkitektur, skulptur, musikk, poesi (*med undergrupper*) – spiller en meget sterk rolle innen alle verdensreligionene. Det kan ikke undervisningen overse, heller ikke når det gjelder islam, selv om f.eks moskeene ikke i den grad kjennetegnes ved religiøs kunst slik mange kirkebygg gjør, og selv om dikt, sang og musikk ikke i den grad er en del av islamsk fromhetsliv. Barna på mellomtrinnet skal likevel møte *eksempler på islamsk arkitektur, kalligrafi, ornamentikk og musikk*, leste vi i planen for 5.klasse. I de større byene skjer det for noen klassers vedkommende ved besøk i en moske.²⁵

Både fortellingsdidaktikken og den estetiske dimensjonen ved framstillingen av religionene har vært et vanskelig punkt å hanskes med for dem som ønsker at undervisningen skal være ”nøytral, objektiv og pluralistisk”.²⁶ Estetikk og fortelling aktualiserer spørsmålet om forholdet mellom forstand og opplevelse, mellom det intellektuelle og det affektive. Kunst har stor påvirkningskraft.²⁷ Vidar Haanes sammenfatter filosofien bak dette i følgende: *Man skal ivareta tradisjonen og formidle identitet, samtidig som man åpner opp for et mer spørrende, fritt og erfarende møte med religionen*

²⁰ Hennes rapport til Norges Forskningsråd i forbindelse med evalueringen av Reform 97 ble offentliggjort av Høgskolen i Hedmark i 2003 under tittelen *Elever i møte med fortellinger fra ulike religioner og livssyn*. Heretter referert til ved navnet Lied.

²¹ Høgskolen i Hedmark rapport nr. 11 – 2004.

²² Universitetsforlaget 2000.

²³ I Kringlebotn Sødal, Helje (red), *Religions og livssynsdidaktikk. En innføring*. Høyskoleforlaget Kristiansand S, s 159-178.

²⁴ Breidlid og Nicolaisen s. 260.

²⁵ Lærer Aud Hoas forteller om dette i et intervju i *Fast Grunn* nr.2, 2000, s. 95.

²⁶ Lied s. 30.

²⁷ Sødal Kringlebotn s. 166.

gjennom den estetiske dimensjon.²⁸ Vekten på fortellinger og estetikk hører sammen med en generell trend i åndslivet i en postmoderne tid: Normative dogmatiske svar står ikke høyt i kurs. Dette avspeiles hos noen av dem som ivrer for den narrative dimensjon ved religionene.²⁹ Religion trer fram gjennom fortellinger og den skal oppleves. Spørsmålet om sant/ikke sant skal nedtones.

I forbindelse med KRL-undervisningen skal også barnet selv få prøve seg som kunstner. Gjennom ulike kunstarter vil en hjelpe barna til å uttrykke følelser og indre opplevelser i møte med stoffet. KRL gir læreren en mulighet til å spille sterkere på "hele registeret" i personligheten både til seg selv og barna, inkludert følelsene (det affektive). I sin dr.avhandling har Sidsel Lied nettopp gjort bruk av barnas tegninger og figurer for å undersøke hvordan de fordøyer lærestoffet.³⁰ Et poeng for henne er å vise forskjellen på hvordan de forholder seg til lærestoff fra egen og andre religioner når det gjelder identitetsdannelsen.

c) Men fortellinger og estetikk kan ikke stå alene i islam-undervisningen. Ideen om *kritisk forskerholdning* ligger innebygd i skolens oppdragergjerning. *Vitenskapelig arbeidsmåte* er et innarbeidet begrep i ulike planer på alle nivå i skoleverket. *Utdanningen skal ikke bare overføre lærdom, den skal også gi elevene kompetanse til å skaffe seg og vinne ny kunnskap. (...) Vitenskapelig arbeidsmåte utvikler både kreative og kritiske evner. (...) Øvelse i vitenskapelig forståelse og arbeidsmåte krever trening av tre egenskaper:*

* evnen til undring og å stille nye spørsmål

* evnen til å finne mulige forklaringer på det en har observert, og

* evnen til gjennom kildegranskning, eksperiment eller observasjon å kontrollere om forklaringene holder.³¹

Her merker vi oss at kreativitet og forskerholdning ikke anses som motsetninger. De er tenkt å virke sammen. ... *elevene skal læres opp til å utnytte sine skapende og kritiske evner og ved hjelp av dem skaffe seg den kunnskapen og de ferdighetene de trenger.*³² Dette kommer selvsagt tydeligst til uttrykk på ungdomstrinnet hvor elevene skal *sammenligne religioner og livssyn, og arbeide med eksempler på konflikter og fredelig sameksistens mellom tros og livssynstradisjoner i vår tid.* Det sammenlignende studium kaller på barnas nysgjerrighet og kan gi dem en viss erfaring i vitenskapelig metode. Barna skal lære seg å undersøke et tema saklig og grundig, sette spørsmålstejn ved bastante påstander og øve seg i å sammenligne beslektet materiale. I KRL kan dette dreie seg f.eks om sammenlignende studier av fortellingene om Abraham/Ibrahim.

I denne sammenhengen hører også bruken av IKT som informasjonsverktøy. Både de islamske organisasjonene i Norge og andre har lagt ut mye stoff om islam på nettet. Dette utfordres lærerne til å utnytte selv – og til å la barna bruke aktivt for å skaffe seg kunnskap.

d) Uansett pedagogiske grep i undervisningen, skal den ikke skje ut fra et *subjektivt innenfraperspektiv*. Dette har vi indirekte allerede lagt vekt på i avsnittet om KRL-fagets profil. En lærer som selv er muslim, skal ikke undervise med bakgrunn i egen personlig oppfatning av hva som er positivt og negativt, like lite som en personlig kristen skal undervise om Jesus ut fra egne erfaringer i troen. KRL-undervisningens ideal er en faglig tilnæringsmåte der en ser både ens egen og andres tradisjon i *et faglig utenfraperspektiv*. *Dette innebærer at vi legger faglige rasjonelle kriterier til grunn når vi nærmer oss, vurderer og/eller framstiller religioner og livssyn. Vi tar da utgangspunkt i kilder, uttrykk og praksis knyttet til de ulike tradisjonene og nyttegjør oss forskning som gir oss innsikt i det aktuelle felt.*³³

At dette er spesielt vanskelig når det gjelder islam er lett å forstå. Historisk kritisk forskning undergraver i stor grad Koranens framstillinger av en god del begivenheter. Vi aner

²⁸ I artikkelen "Hva er estetikk?", *Prismet* nr.2, 2002, s. 61.

²⁹ Danielsen s. 161

³⁰ Se også Lieds presentasjon av den muslimske jenta Nasim og hennes tegninger, i Lied s. 207-256.

³¹ L97, s. 14

³² Lied, Sidsel, *Jeg fant jeg fant ... en bibeltekst*, IKO-forlaget, Oslo, 1996, s. 27.

³³ Lied s 33.

for øvrig en innebygd spenning i læreplanene. Den kan uttrykkes slik: Undervisningen skal framstille den enkelte religion på dens egne premisser, la barna få føle og oppleve noen av de religiøse uttrykkene og gi dem et møte med "livet innenfor". Samtidig skal den ha et faglig utenfraperspektiv. Dette gjelder like mye for kristendommen som for de andre religionene. De "rasjonelle kriterier" som Lied nevner, er basert på ikke-religiøse aksiomer (selvinnlysende sannheter) og fungerer som sakskritikk av religionenes egne kilder og helhetsforståelse. Dette er tydelig for eksempel i noen lærebøkers framstilling av Guds undergjerninger i Det gamle testamente.

Noen vil si det er påfallende lite konfliktorientert stoff i planen. En ting er å ta sikte på å motarbeide fordommer mot islam. Noe annet er å vise noen islamske grupperingers sanne ansikt når det gjelder menneskerettighetene. Skolen er for snill, hevdes det.

V. Islam i KRL-undervisningen på høgskolene

Lærerhøgskolene og flere høgskoler gir nå undervisning i KRL. Det dreier seg gjerne om 30 studiepoengsenheter.

Vi vil her gi et eksempel på eksamensoppgaver som er gitt i KRL på høgskolenivå, og som dreier seg om islam ut fra det pensum studentene har lest.

Eksamensoppgaver i 30 studiepoengsenheten:

I den siste tida er islam blitt mykje fokusert på i media. Gjer greie for islam og drøft korleis dagens mediebilete av islam påverkar undervisninga av dette emnet i KRL-faget (L97) i ein fleirkulturell undervisningssituasjon på ulike alderssteg.

...

Gjør greie for utfordringar islam møter i det norske samfunnet, og drøft korleis du kan undervise om islam på ulike alderstrinn i dagens mediesituasjon.

....

Samanlikne Mohammed, Jesus og Buddha. Drøft korleis ein kan undervise om desse personane i ein fleirkulturell skulesamanheng i KRL-faget.

...

*Gjer greie for førestillinga om Gud innan islam, og vis kva fylgjer denne førestillinga får for den religiøse praksisen til muslimane. Drøft didaktiske utfordringar knytt til handsaminga av synet på Gud i ulike religionar i KRL-undervisninga.*³⁴

Oppgavene taler sitt stille språk om hva høgskolene mener er viktig at vordende lærere setter seg grundig inn i.

VI. Noen grunnskolelæreres erfaring med islam i KRLfaget

Våren 2005 sendte jeg ut et spørreskjema til ca 25 lærere i grunnskolen. Vel halvparten responderte. To-tre av dem kom fra flerkulturelle Oslo-skoler, et par-tre kom fra indre Østfold, fire kom fra skoler i Trondheim og omegn og fire fra Lillehammerområdet. Utvalget var tilfeldig med unntak av tre-fire personer jeg kjenner, og som alle er bekjennende kristne.

Selv om dette materialet gir for liten informasjon til å trekke bastante konklusjoner, vil jeg gi leseren del i noen av svarene og noen av de refleksjonene jeg gjorde meg i etterkant:

Hvilken lærebok bruker du når du har om islam, og i hvor stor grad følger du den?

³⁴ Eksemplene er hentet fra Høgskolen i Bodø, Profesjonshøgskolen, Institutt for lærarutdanning og kulturfag, KRL-seksjonen.

Her viser informantene til i alt fem forskjellige lærebøker. (Jeg nevner her første utgivelsesår.)

Flere forfattere: *Under samme himmel*, Cappelen, Oslo 1997.

Flere forfattere: *Broene*, Universitetsforlaget, Oslo 1997.

Liv Alfsen Sødal: *Fortell meg mer*, 1997. Oslo

Flere forfattere: *Møte med livet*, 1997. Oslo

Flere forfattere: *Reiser i tid og tro*, 1997. Oslo

De fleste sier at de følger læreboka i grove trekk, men nesten alle bruker tilleggsstoff som de finner via internett eller andre steder. Interessant er det å se at hun/han som underviser en klasse hvor bare 5 av 32 tilhører Den norske kirke og hvor 40% av elevene er muslimer, ikke finner noe enkeltverk som fungerer bra. Vedkommende bruker primært egenprodusert materiale.

En av lærerne kommenterer spesielt at videreutdanningen i KRL i Trondheim hadde gitt både ny visjon for KRL-undervisningen generelt og større kompetanse for å møte muslimske elever spesielt.

Hvilke undervisningsmetoder bruker du? Følger du forutsetningene om ”de samme pedagogiske prinsipper” i islamundervisning som i kristendomsundervisning?

Her kommer det fram en del forskjeller mellom lærere i småskolen og lærere på de eldre klassetrinnene. En ungdomsskolelærer opplever at stoff de egentlig skulle kunne i følge læreplanen for tidligere klassetrinn, må repeteres.

Ellers svarer alle at de i prinsippet følger samme undervisningsmetoder. Et par nevner at de ikke har tilstrekkelig kunnskap og hjelpemidler om fortellinger innen islam til å bruke flanellograf og lignende. En nevner at logg-skriving fungerer bra, for da kan elevene stille spørsmål som bare læreren får lese og besvare uten at den som spør blir avslørt.

De fleste nevner for øvrig tradisjonelle undervisningsmetoder som vi kjenner fra kristendomsundervisningen. Noen legger vekt på besøk av en muslim som kan fortelle og viser fram rekvisitter. Prosjektarbeid er aktuelt på ungdomstrinnet.

Har du erfaring med å sette islamske høytider i fokus, Moskebesøk osv? (Hvilke erfaringer?)

Lærere på steder hvor det ikke finnes moskeer, eller hvor det kanskje ikke er muslimske elever i klassen, tar sjelden elevene med på moskebesøk, heller ikke kontakter de muslimer for besøk i klassen. For disse er det delvis et økonomisk spørsmål. Slike besøk forutsetter økonomikrevende reiser. De som har flere muslimer i klassen, prøver derimot å få til et moskebesøk. I den skolen hvor informanten hadde en klasse med 40% er muslimer, har de moskebesøk på tredjeårstrinnet hvert år.

Ramadan og id-festen blir hos noen markert for eksempel ved besøk fra praktiserende muslimer. I klasser med muslimer svarer de fleste at de legger stor vekt på høytidene. Det oppleves tydeligvis godt for muslimske barn at deres høytider tas på alvor, ikke bare jul og påske.

En forteller at hun/han har gitt elevene eksempler på islamske bønner.

Hvordan takler du tradisjoner som muslimske barn kan føle seg forpliktet på, og som er uvanlig blant norskekulturelle barn (for eksempel ikke å ville dusje sammen med andre, bære hijab osv)?

Et par nevner problemer knyttet til gymtimer. En forteller at en muslimsk jente badet i t-skjorte og sykkelsshorts og har fått skifte i lærergarderoben etterpå. En annen nevner at de har hatt dusjing både med og uten undertøy. I en klasse understrekes det at muslimske jenter skal bade med jenter og ha kvinnelig baderdrakt.

Innen faget heimkunnskap virker det som lærerne viser stor toleranse. De unngår svinekjøtt i klasser med muslimske elever. En nevner spesielt at de ikke serverer mat i skoletiden under ramadan. De fleste legger vekt på åpenhet og samtale med elevene om forskjeller. *I vår klasse skal det være lov å være muslim, å være kristen eller ikke å være noen av delene!* De som spesielt berører temaet hijab, opplever ikke at det er noe problem med at de bærer det. En forteller at ritualer knyttet til bønn og bønnestunder får foregå i et grupperom ved siden av klasserommet (for å unngå at de andre elevene blir forstyrret.)

Flere hadde for øvrig ikke erfaring med slike tradisjoner i klassen.

Sammenlignende undervisning (for eksempel om Abraham-historien i de tre ulike religionene) Legger du til rette for slik sammenligning?

De svarene jeg har fått, vitner om at dette skjer i liten grad. En lærer i ungdomsskolen bekrefter at sammenlignende undervisning er mest relevant på det trinnet. Bare en nevner sammenligning av fortellinger fra fedrehistorien, en nevner at de sammenligner synet på guddommen, menneskesynet og synet på seksualitet i alle de fem verdensreligionene.

En informant nevner spesielt sin frustrasjon over at elevene ved en slik sammenligning veldig lett blander sammen tanker fra religionene. Dette er et problem jeg har møtt også i muntlige samtaler med grunnskolelærere.

Dagsaktuell debatt – for eksempel om Israel/palestinere eller om ekstremistiske islamske grupper som forsvarer selvmordsaksjoner osv – kommer slike ting på dagsorden? Hvordan? Forskjellen på kristendom/islam når det gjelder politisk tenkning – prøver du å tydeliggjøre den – i tilfelle hvordan?

Her svarer nesten alle at de er meget forsiktige og helst unngår konfliktorientert stoff. Politisk tenkning innen religionene oppleves tydeligvis som et vanskelig tema til å ta opp. En ungdomsskolelærer sier likevel at de drøfter slike ting (for eksempel dagsaktuell debatt om Jerusalem) når noen i klassen er engasjert av det.

Dialog som metode: Lar du barna fortelle om/samtale om sin religiøse bakgrunn åpent i klasserommet (eller i grupper)?

Her svarer de fleste bekreftende, bare en er uten erfaring med forsøk på denne type dialog. To informanter understreker sterkt hvor viktig dette er og at de stadig legger opp til dette. Respekten for minoritetsbarn synes tydeligvis å styrkes ved at barna selv får fortelle og svare på andre barns spørsmål.

En informant nevner likevel at dette kan være en belastning for dem som er mer beskjedne, og som føler seg markert annerledes.

Hvordan reagerer norske barn fra ikke-aktive statskirkefamilier på undervisningen?

Ingen nevner negative reaksjoner. To nevner at noen av barna synes islam er en ”rar” religion med underlige skikker. For øvrig synes noen barn at det er spennende å høre om ting som er så annerledes.

Hvordan reagerer norske barn fra bekjennende kristne familier på undervisningen?

Her svarer de fleste OK eller tilsvarende uttrykk. Barna tar imot stoffet slik de tar imot annen ny kunnskap. I klasser hvor det er aktive kristne innvandrere (trolig katolske) synes barna å være bevisst på – og understreke - at de ikke er muslimer selv om de kommer fra land der islam står sterkt.

Hvordan møter du (kan du tenke deg å møte) spørsmål/utsagn som ”Men Allah er vel ikke samme Gud som vår?” ”Hvordan kan Jesus påstå at han er eneste veien?” ?

Her er det typiske svaret på linje med det som er KRL-fagets profil: *Noen tror slik... Andre tror slik...*

Alle er nøye med å understreke at de underviser med respekt for ulikheter. Et svar avspeiler en relativistisk tankegang. Den ligger kanskje også bak noen av de andre svarene: *Jeg pleier å si at ... ingen kan vite sikkert hva som er riktig, og hver og en velger hva han vil tro på.*

En sier f.eks at *mange mener muslimer og kristne tror på samme Gud, men noen mener at de ikke gjør det.*

En nevner at de har brukt en film fra Åpne Dører (”Bakenfor solen”). Vedkommende mener det er viktig å tydeliggjøre forskjeller mellom religionene, noe den aktuelle filmen tydeligvis hjalp dem med.

Har du opplevd mobbing av muslimske barn eller harselas over Islam?

To nevner eksplisitt at dette er et problem. En av dem skildrer et scenario med plaging etter skoletid, eggkasting og stygge slengbemerkinger fra umodne 8.klassegutter. En annen nevner at de muslimske barna kan dårlig norsk. Det vanskeliggjør integrasjonen. (De bor dessuten på et mottak i kommunen.)

Noen foreldre er svært usikre i møtet med skolen. Disse er noen ganger sensitive for alle tendenser til mobbing av barna. De fleste informantene har likevel ikke opplevd mobbing som noe problem.

En skriver at hun/han er veldig opptatt av faget og føler at det fungerer godt i en klasse med mange nasjonaliteter og flere religioner. De øves i toleranse og respekt.

Har du opplevd utagerende adferd fra muslimske barn der du antar årsaken kan ligge i deres ”annerledeshet”?

Her er det bare en som sier ja. Men i det tilfellet dreier det seg om et sammensatt problem der religionen og ”annerledesheten” bare er en av grunnene til adferden. En informant nevner muslimske barns sårbarhet når de blir oversett av de norskskulturelle. En nevner at muslimske barn ofte tyr til hverandre og har tendens til å isolere seg.

En nevner at de tre ”krigsbarna” i klassen (alle fra en muslimsk kontekst) nok har mange flere traumer enn lærerne har vært klar over. De trer fram som tøffe gutter og kan komme med lekepistoler osv. Da setter vedkommende lærer foten tydelig ned.

Hva mener du om KRL-fagets muligheter til å styrke muslimske barns identitet – slik faget forutsetter?

Ideen om identitetsbygging hadde en stor plass i fagets første fase på slutten av 90-tallet. De fleste svarer ”i noen grad”. Noen føyer til utsagn som ”Faglærer er for lite ”under huden” på

islam.”, ”stoffmengden og tiden vi bruker på islam er liten”. En informant nevner spesifikt at muslimske barn får leve ut sin lære i skolehverdagen (høytider, samtaler om matskikker, klesdrakter, fri i forbindelse med høytider, respekt i forhold til gym osv). En nevner at objektiv framstilling av islam kan gi dem en viss trygghet på at de blir bedre forstått av medelever. I likhet med Sidsel Lieds erfaring påpeker noen at muslimske barn i arbeid med islam-stoff noen ganger avslører en viss selvreferanse. De går over til å skrive f.eks ”min tro”, ”vi pilegrimer” osv og får et frodigere språk når de skriver om sin egen tro.³⁵

En har erfaring for at muslimske barn kan oppleve klasseromsundervisningen fremmed i forhold til koranskolen i moskeen. En sier at noen av dem helst ikke ønsker å skille seg ut mer enn høyst nødvendig, og for dem er det en belastning å ”heise flagg”.

En nevner at noen lærere tydeligvis settes til KRL-undervisning mot sin vilje. Det vanskeliggjør selvsagt en identitetsbyggende undervisning!

.....

Et par lærere gir – uavhengig av spørsmålene - sterkt uttrykk for de store mulighetene KRL-faget gir læreren når det gjelder å møte barna på et dypere nivå. De nevner spesielt mulighetene til å gi muslimske barn et møte med den kristne tro, men vet selvsagt at det da også er viktig å gi klassen en objektiv framstilling av islam når de kommer til islam-relaterte tema i planen.

For troende lærere synes dette å være *både* et uttrykk for omsorg for muslimske barn og et forsøk på å endre deres erfaringer med - og eventuelle fordommer om - hva kristendom er.

Relevant er også tilleggsopplysninger fra noen av informantene om samarbeidet med foreldrene. Det er tydeligvis svært varierende, ikke alle er like pliktoppfyllende med konferansetime osv. De fleste synes ikke å være skeptiske til religionsundervisningen, de regner det som viktig at barna lærer om Bibelen som en hellig skrift osv. En nevner at det stort sett er fedrene som kommer til konferansetime.

En godt voksen bekjennende kristen lærer fortalte for øvrig (muntlig) at muslimske foreldre heller ville ha henne som klasseforstander enn en sekularisert norsk nyutdannet lærer. Noen muslimer synes altså å se på sekulariseringen i Norge som et større problem enn det ”problem” kristendommen og bekjennende kristne reiser for dem. En annen fortalte i en samtale at *muslimske barn er lettere å få på bølgelengde enn sekulariserte norske barn når vi underviser om kristendom.*

Undertegnede akter ikke å trekke store konklusjoner av denne lille undersøkelsen, heller ikke av informasjon og bakgrunnsstoff som denne artikkelen gir. Temaet ”Islam i KRL-faget” er for snever vinkling til å trekke konklusjoner om KRL-fagets funksjon i skoleverk, kultur og samfunn.

Men vi aner at tanken knyttet til ordparet identitet og dialog i et fag som skal være nøytralt, objektivt og pluralistisk, er meget utfordrende og krevende. Dette gjelder både lærerhøgskoler, lærebokforfattere og lærere. Det er ikke for ingenting at de foreldrene som har sterkest engasjement når det gjelder tro og religiøst forankret etikk (inkludert Humanetisk Forbund), gjennomsnittlig er mest negative til KRL-faget.³⁶ De er redde for den tendens til relativisme som er innebygd i faget, – og som samsvarer med en tilsvarende relativisme i kulturen for øvrig. Her har også muslimske grupper gjort seg gjeldende.

³⁵ Se Lied s 211ff

³⁶ Til dette tema se flere artikler i Flateby, Torgeir,(red), *Tusenfryd. Skolefrihet og menneskeretter*, Didakta norsk forlag, Oslo 2003.

At muslimske barn likevel *stort sett* blir tatt godt hånd om av norske lærere, tror jeg kan dokumenteres. At de i KRL-faget får *til en viss grad* en framstilling av sin egen tro som de opplever positivt, synes også å være tilfellet. At *mangfoldet* blant muslimer i Norge når det gjelder kultur og tradisjoner *neppe* kommer til uttrykk i skolen, er selvsagt, tatt i betraktning tiden lærerne har til rådighet og omfanget av pensum. At skolen likevel gjør en storinnsats for å integrere muslimske barn i vår norske kultur, er hevet over tvil, selv om andre faktorer i samfunnet vårt vanskeliggjør prosessen.

At norsk-kulturelle barn får en viss innføring i islam og dermed en viss evne til å skjønne sine muslimske naboer og venner, er verdifullt. At undervisningen i islam representerer noen sterk påvirkning i retning av å konvertere til islam, synes ikke å være tilfelle.

Islam kommer til å spille en stor rolle i noen lokalsamfunn framover. Norske barn må derfor – uansett hvilken grunnskole de går på - lære en del om islam. Det bør skje på en så saksvarende måte som mulig. KRL-faget synes å kunne gi elevene en forholdsvis nyansert oppfatning av islam, en oppfatning som kan motvirke oppblomstring av tendensene til fordommer som finnes i flere lokalmiljøer. Om undervisningen i ærlighetens navn burde ha hatt mer konfliktorientert stoff, for eksempel om islamistiske grupper, er likevel et spørsmål skoleverket bør overveie – selv om det her vil være mange fallgruver og utfordringer i et lite klassemiljø. Og spørsmålet om den innebygde tendens til relativisme som preger KRL-faget som helhet betraktet, bør fortsatt vies oppmerksomhet.

Innføringen i islam vil kunne utfordre kristne elever og så tvil om kristendommens absolutthet og sannhet hos dem. På samme måten vil innføringen i kristendom kunne være med på å sosialisere muslimske barn inn i det norske samfunn. I noen tilfeller kan dette faktisk være et første skritt i retning av å bli omvendt til levende kristendom. Men dette problemkomplekset – som også er i bildet i forbindelse med debatten om religiøse friskoler - må drøftes i andre sammenhenger.

Jeg nevnte en tilleggsbemerkning fra en lærer om at ikke-faglærte kolleger manglet forutsetninger og motivasjon for faget. Dette er trolig et større problemkompleks for grunnskolen. Lærere som ikke er motiverte for faget, vil naturlig nok ha vanskeligere for å ivareta undervisningen så godt som de informantene som svarte på mine spørsmål – selv om de yrkesetisk sett skulle ha en dyp forpliktelse på det ansvar skolen har gitt dem. En grundig behandling av vårt emne ville ha forutsatt en gjennomgang av de mest brukte *lærebøkene* behandling av islam. Det må av tidsmessige grunner utstå i denne omgang. Ideelt sett burde læreboksituasjonen innen *KRL-faget som helhet* vært gjenstand for et eget studium..

Litteratur:

Birkedal, Erling (1997): "Grunnskolens nye kristendomsfag" i *Prismet* nr.3. Oslo: IKO-forlaget.

Breidlid, Halldis og Nicolaisen, Tove (2000): *I begynnelsen var fortellingen. Fortelling i KRL*. Oslo: Universitetsforlaget.

Flateby, Torgeir (red) (2003): *Tusenfryd. Skolefrihet og menneskeretter*, Oslo: Didakta Norsk Forlag.

Haanes, Vidar (2002): "Hva er estetikk?" i *Prismet* nr.2. Oslo: IKO-fprlaget.

Aud Hoaas (2000): "Lærer i flerkulturell skole". i *Fast Grunn* nr.2. Oslo: Lunde Forlag. *KRL-boka. Kristendoms-, religions- og livssynskunnskap. Læreplan for den 10-årige grunnskolen* (2002). Oslo: Læringscenteret.

Larsen, Lena (2003): "Norsk eller muslim - eller begge deler?" I *Norsk Tidsskrift for Misjon* nr.3. Oslo: Egede Instituttet.

Leirvik, Oddbjørn (2003): "15 år med kristen-muslimsk dialog i Norge". i *Norsk Tidsskrift for Misjon* nr.3. Oslo: Egede Instituttet.

Lied, Sidsel (2003): *Elever i møte med fortellinger fra ulike religioner og livssyn*. Rapport til Norges Forskningsråd. Oslo.

Lied, Sidsel (1996): *Jeg fant, jeg fant ... en bibeltekst*. Oslo: IKO-forlaget.

Læreplan 97 (1997). Oslo: Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet.

Lønning, Per (1997): *Fundamentalisme. Ord til fordømmelse – ord til fordummelse*. Bergen: Ariadne.

Møse, Erik (1997): "Fritak for undervisning i faget Kristendoms-kunnskap med religion og livssynsopplæring. Forholdet til folkerettslige forpliktelser" i *Utredning*. Oslo: Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet.

Naguib, Saphinaz-Amal (2002): "Fra islam i Norge til norsk islam". i *Kirke og Kultur* nr.4. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Opsal, Jan (1994): *Lydighetens vei*. Oslo: Universitetsforlaget.

Sjaastad, Egil (2004): "Dialog" i *Fast Grunn* nr.2, Oslo: Lunde Forlag

Stortingsmelding nr.14. 1995/96. Oslo

Sødal, Helje Kringlebotn (red) (2003): *Religions og livssynsdidaktikk. En innføring*. Kristiansand S: Høyskoleforlaget.

Dessuten har Oddbjørn Leirviks informasjoner i

folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html vært til god hjelp. Se også artikkelen *Bøker om islam* på http://www.islam.no/diif/boeker_om_islam.html.

Østens kirke under mongolene – 1200-1405

Et høydepunkt for kristen tro i Asia

av Egil Grandhagen

1. Innledning

Aldri har noe politisk regime lagt under seg så store landområder på vår klode som de mongolske khanene på 1200- og 1300-tallet. Fra en avkrok langt inne på de mongolske steppene kontrollerte de det aller meste fra Stillehavet i øst til Polen og Ungarn i vest, fra India i sør til Moskva i nord. Både Korea og porten inn til Konstantinopel lå innenfor deres maktområde. Deres brutalitet var like stor som deres dyktighet i militærkunst. Likevel maktet de å omstille seg fra rollen som angripere og okkuperer, til bemerkelsesverdig dyktige statsmenn. Mongolene rystet Europa i dets grunnvoller, men maktet samtidig å etablere politiske relasjoner til både paven og noen av de europeiske fyrstene.

I store områder av det mongolske riket opplevde kristendommen en ny oppblomstring under de mongolske khanene. Verken Genghis Khan eller de fleste av hans etterfølgere bekjente kristen tro; de fleste av dem var shamanister i hele sitt liv. Men de førte likevel en politikk som gav rom for en rekke ulike religioner, deriblant kristendommen. Ved starten av 700-tallet hadde Østens kirke solid fotfeste langs Silkeveien fra Damaskus til Chang-an (nåværende Xian), Kinas og Tang-dynastiets hovedstad og kulturelle senter. Mye kan tyde på at kristenheten hadde sitt tallmessige tyngdepunkt i Asia på den tiden. Men nettopp på 700-tallet kom den arabiske krigsmaskinen østover og reduserte de kristnes innflytelse betydelig både i Persia og Sentralasia. Denne epoken fikk en uventet og brå slutt da de mongolske rytterne sveipte inn over de sentralasiatiske steppene. Den nye situasjonen førte til at Østens kirke fikk en ny oppblomstring og frihet til misjonsvirksomhet på en helt annen måte enn under de muslimske kalifene.

2. Oppgaven

Mot slutten av 1200-tallet hadde kirken i Asia en arbeidsro som den ikke tidligere hadde hatt gjennom sin dramatiske historie. Den var på ingen måte en majoritetsreligion i noen av de områdene der den var etablert, men representerte en minoritet som ble lagt merke til, og som hadde innflytelse i samfunnet mange plasser. Ja, helt inn i Stor-khanens sovekammer strakte den seg. Drøyt 150 år senere var dette dramatisk endret. Kristendommen var ikke utradert fra Asia, men var blitt en ørliten minoritet som de færreste la merke til og langt mindre tok hensyn til.

Hva skjedde egentlig med Østens kirke i denne perioden? Det er denne historien jeg ønsker å fortelle. Ikke i sin helhet, men jeg ønsker å få fram dokumentasjon for kristen tilstedeværelse i området i det aktuelle tidsrommet, og påvise noen viktige sammenhenger som i vårt land er bemerkelsesverdig lite kjent. Denne delen av Asias kirkehistorie har i vår del av verden på ingen måte fått den oppmerksomhet den fortjener i de kirkehistoriske fremstillingene i forhold til det omfang den representerte. Det er tankevekkende, og sier kanskje noe om at "enhver er seg selv nærmest", også når historien skrives.

Dette innebærer at jeg ønsker å undersøke hvordan kristen tro kom til de mongolske slettene. Jeg vil studere mongolenes religionspolitikk i de ulike fasene, særlig under Khubilai Khan, og hvordan kirken fungerte både i øst og vest i denne epoken. Jeg vil særlig legge vekt på utviklingen i Kina og Sentralasia. Et hovedpunkt vil være å undersøke en mulig kontinuitet bakover til den såkalte nestorianske kirke. I denne perioden startet den romersk-katolske kirke

et misjonsframstøt mot Mongolia og Kina, og det er naturlig å se nærmere på dette. Nedgangstiden fram mot Timur den Store vil være en naturlig avslutning for denne oppgaven.

Misjons- og kirkehistorien har her den politiske utviklingen i området som et viktig bakteppe, og jeg ønsker å se kirkens historie i sammenheng med de store politiske begivenheter i denne regionen.

3. Kildene

De mongolske herskerne sørget ikke selv for at deres historie ble nedtegnet. Det finnes en delvis historisk, delvis legendarisk fremstilling som særlig er sentrert om Genghis Khans liv. Denne har i engelsk oversettelse fått navnet *The Secret History of the Mongols*.¹ Ellers er mesteparten av den kunnskap vi har om mongolene fra ikke-mongolske kilder, særlig i Persia og Europa, men også fra arabiske land og Armenia. Det er i dag et rikelig tilfang på fremstillinger av mongolenes historie fra 1200-tallet og fram til i dag. René Grousset's *The Empire of the Steppes* er i dag regnet for et standardverk, og jeg har valgt hans fremstilling supplert med J. J. Saunders: *The History of the Mongol Conquests*. Se litteraturlisten.

Når det gjelder kirken i Kina, Mongolia og Sentralasia på denne tiden, er tilfanget av primære kilder beskjedent. Bar Hebraeus har viktig informasjon. Budge' oversettelse er nylig (2003) kommet i ny utgave med en oversiktlig engelsk tekst. Andre samtidige historikere som Juvaini og Rashid al-Din har aktuelt stoff til vårt tema. Fransiskaner-misjonærene Johannes av Plano Carpini og William av Rubruck skrev reiseskildringer som jeg har hatt tilgang til og som gir svært viktig informasjon. Det samme gjelder brev fra Johannes av Montecorvino. Marco Polos skildringer fra Khubilai Khans Kina er sentrale, selv om troverdigheten i hans rapporter er noe omstridt. I en særstilling står beretningen om to mongolske munkere fra Peking-området og deres reise til Baghdad, som førte til at den ene av dem ble patriark for Østens kirke. Manuskriptet er oversatt av Budge til engelsk. Ellers er det funnet kristne gravplasser som gir oss holdepunkter i arbeidet med stoffet. Moule har samlet en del av dokumentasjonen for nestoriansk kristendom i Kina på 1200-tallet i monografien *Christians in Chine before 1550* der også orientalsk kildemateriale er tatt med.

Av sekundære kilder har Moffets framstilling av Asias kirkehistorie fram til år 1500 vært til stor hjelp. Det samme gjelder Rossabis biografi om Khubilai Khan. Grousset's arbeid om mongolenes historie fram til 1600-tallet er allerede nevnt. Saunders arbeid er også viktig for å belyse vårt tema.

Minst stoff har jeg funnet om kirken i Sentralasia i denne perioden. Her er funnet av to kristne gravplasser sannsynligvis de eneste primærkildene som er tilgjengelige

4. Stammefolk i steppeland

Hvem var egentlig mongolene? Det er faktisk ikke et enkelt spørsmål å besvare. Mongolenes "moderne" historie begynner med Genghis Khan (1162-1227). Men det finnes også en forhistorie. Denne forhistorien dreier seg om et betydelig antall ulike stammer og klaner med altaisk opprinnelse², som hørte hjemme i og omkring det området som i dag danner

¹ Dette skriftet har ukjent forfatter og datering, og er delvis historisk og delvis legendarisk. Det er særlig konsentrert om Genghis Khan og hans etterfølger Ögetai. Det er opprinnelig skrevet på mongolsk, men denne versjonen er gått tapt. Den eldste utgaven av skriftet er en oversettelse fra mongolsk til kinesisk. Se litteraturlisten

² En del av de stammene vi her står overfor var antageligvis tyrkiske, selv om de i en del av litteraturen ofte omtales som "tyrkisk-mongolske". Det er derfor nødvendig å si noe om hva vi her forstår med *tyrkisk*. Det er viktig å være klar over at den første gruppen nomader som virkelig maktet å bygge opp et stort imperium på de eurasiske steppene, nettopp var tyrkerne. Til sammenligning kontrollerte Hiung-nu-folket aldri mer en selve Mongolia og de tilgrensende områdene. Skyterne og sarmatierne dominerte kun de russiske slettene. Attilas hunere hadde sitt område mellom Donau og Volga, mens heftalittene regjerte mellom Aral-sjøen og fjellpassene mot India. Det første tyrkiske riket, derimot, strakte seg fra Svartehavet til den kinesiske mur! På 400-tallet var

Folkerepublikken Mongolia.³ Det dreier seg om et område større enn Vest-Europa, med høye fjellkjeder med topper over 4000m, store skogsområder med vakre innsjøer og enorme stepper. I sør er Gobi-ørkenen en naturlig avgrensning, i nord den sibirske tundraen.

De fleste av disse stammene var nomadiske, og levde i et klima hvor temperaturen kan veksle mellom +40 og -50 grader C på årsbasis. Jakt synes å ha vært viktigste næringsvei, ellers brukte den mannlige delen av befolkningen en stor del av tiden på interne konflikter og kriger stammene i mellom. Den største av disse tyrkisk-mongolske stammene, som de gjerne blir kalt, var *keraitene*. Ellers spilte både *merkitene*, *naimanene*, *tartarene*, *oiratene* og *ongutene* en viktig rolle sammen med mindre *mongolske klaner* i det samme området. De språklige røttene var altaiske, men forskjellene mellom dem kunne nok være betydelige.⁴

Ordet mongol (mōngku) møter vi først i historien om Tang-dynastiet som ble skrevet like etter deres fall i 907. Det finnes også flere belegg for at denne betegnelsen var i bruk i Kina på 900-tallet⁵. Betegnelsen brukes her om folk som holdt til i områdene nordvest for Manchuria, altså øst for Baikal-sjøen. Når disse folkene trakk sørover til det nåværende Mongolia, er usikkert, men på 1100-tallet finner vi dem her.

Felles for folkene på de mongolske steppene er altså en altaisk språklig og etnisk bakgrunn. Forskjellene er der, men de har likevel gjennomgående likt utseende, likheter i språk og kultur som gjør det mulig å finne sammen i en større gruppe. Den grunnleggende enheten i samfunnet var klanen (*urug*). Genghis' klan var for eksempel Borjigit. En urug er igjen oppdelt i ulike klasser (*yasun*). Genghis' yasun var Kiyat. Over tid var folkene på de mongolske steppene i en prosess der de mindre enhetene fant sammen i større og dannet stammer (*irgen*) eller små nasjoner (*ulus*). *Jeg velger her å bruke ordet "mongol" om sammenslutninger av klaner og stammer som organiseres med utgangspunkt i Genghis' klan.*

Årsaken til at disse sammenslutningene fant sted, kan være følgende:

- a. Det at sterke ledere som Genghis sto fram, virket sannsynligvis tiltrekkende på andre stammer og klaner som fryktet angrep og underkastelse. Da var en allianse et bedre alternativ.
- b. Enkelte klaner og stammer hadde kontroll over vitale vannkilder eller fjellpass. Større allianser skapte forutsigbarhet når det gjaldt vitale ressurser og adgang til fjernere jaktområder.

områdene nord for Gobi-ørkenen dominert av en stamme som kineserne kalte Juan-juan. Deres egentlige navn kjenner vi ikke. Deres aner var sannsynligvis mongolske, og det var denne gruppen som først tok i bruk tittelen *khan*. De var stadig i krig med kineserne. De nordligste provinsene av Kina var dominert av en annen ikke-kinesisk gruppe ved navn *Topa*.

Nå hadde Juan-juan-folket blant sine slaver et folk av smeder og jernarbeidere som i kinesiske annaler blir kalt for *T'ou-kiue*. Ordet betyr "styrke" eller "hjelme", og det er dette folket som senere har fått navnet *tyrkerne*. De stammet fra Altai-området. De tyrkiske jernverkene skaffet Juan-juan-folket våpen, men smedene brukte de også til å forsvare seg selv. Rundt år 546 oppstod det en situasjon der Juan-juan-folket var hardt presset militært, og i denne krisen kom de tyrkiske smedene sitt herrefolk til hjelp, slik at de gikk seirende ut. Som takk for denne gesten bad den tyrkiske lederen Bumin om khanens datter som hustru, og da dette ble avslått gikk tyrkerne sammen med Juan-juan-folkets erkefiender, *topaene*, og gjorde ende på motstanderen i nord. Bumin viste seg som en glimrende hærfører, men døde to år etter seieren over Juan-juan (553). Tyrkerne viste seg imidlertid som mestere på slagmarken, og la under seg store landområder i Asia. "Det første tyrkiske riket" omfattet ved starten av 600-tallet både Kaukasus, Sentralasia og Mongolia. Se Saunders s. 18-28

³ Grousset (1971) s. 189ff

⁴ Vi har i denne artikkelen forutsatt at tyrkisk og mongolsk opprinnelig har vært nær beslektet. Sir Gerard Clauson som er en anerkjent ekspert på området, har imidlertid anfektet den såkalte 'altaiske teori'. Se Saunders s. 14. Saunders inndeler språkene på de eurasiske steppene i fire hovedgrupper: (I) De iranske med indoeuropeisk bakgrunn. (II) De tyrkiske med sannsynlig bakgrunn fra Altai-regionen. (III) De mongolske, som han også benevner som en 'altaic tongue', og som sannsynligvis stammer fra området nordøst for Baikal-sjøen. (IV) De tungusiske, som vi finner i det østlige Sibir, i Amur-bassenget og i tidligere Manchuria.

⁵ Halkovic (1985) s. 27

c. Felles fiender, som kineserne, kunne fremprovosere dannelsen av større enheter⁶.

Flere av de omtalte stammene synes å ha blitt kristne omkring år 1000. Den jakobitiske historieskriveren Gregor Bar Hebraeus (1226-1286), som for øvrig ble mafrian i den syrisk-ortodokse kirke, skriver i sin framstilling av verdenshistorien fra skapelsen og fram til sin egen tid (1200-tallet) om hvordan kristendommen kom til de mongolske steppene. Bar Hebraeus hadde jødisk far og arabisk mor og hadde selv et arabisk navn, Abu al Faraj. Familien bodde en tid i Melitene (nåv. Malatya i Øst-Tyrkia). Der opplevde de mongolenes invasjon, og fikk et spesielt forhold til de mongolske militære. Dette hadde sammenheng med at Bar Hebraeus' far var lege, og da den mongolske kommandanten ble syk, ble han tilkalt. Behandlingen førte til at generalen ble frisk, og Bar Hebraeus hadde senere et svært godt forhold til de mongolske lederne til tross for sin jødiske bakgrunn. Som kirkeleder og ansvarlig for den asiatiske delen av den syrisk-ortodokse kirke øst for Eufrat hadde han de beste forutsetninger for å skaffe seg informasjon om og gi en troverdig fremstilling av kirkens historie i denne delen av verden.

Bar Hebraeus forteller følgende om hvordan den største av de mongolske stammene, keraitene, fikk evangeliet:

På den tid gikk kongen av en stamme som kaltes keraitene seg vill mens han var på jakt i de høye fjellene. Etter at han hadde oppgitt alt håp om å finne tilbake, åpenbarte en hellig mann seg for ham i et syn og sa: 'Hvis du vil tro på Kristus, vil jeg lede deg tilbake, ellers vil du dø'. Han fant veien hjem, og husket dette synet da han senere møtte noen kristne handelsfolk. Han spurte da disse om deres tro. De sa: 'Du kan ikke bli frelst med mindre du blir døpt'. Han bad dem da sende beskjed til Ebedyesu, den nestorianske metropolitten i Merv, og spørre han etter prester og diakoner for at de kunne døpe ham og hans stamme⁷.

Bar Hebraeus fortsetter med å referere et brev fra metropolitten til patriarken i Baghdad, Johannes VI, datert 1009, der metropolitten rapporterer om at den keraitiske kongen og 200.000 av hans stamme ble døpt. Det er vanskelig å bedømme berettigelsen av et så høyt tall, men det synes sannsynlig ut fra andre kilder at både keraitene og andre av stammene i området har blitt kristne på denne tiden. At dette har skjedd gjennom kristne handelsfolk, er ikke usannsynlig.

At nettopp kerait-folket ble et kristent folk, fikk stor betydning for den påfølgende historie. Dette hadde sammenheng med at kerait-kongen Toghrul Wang-Khan tok en liten og ubetydelig mongolsk klan under sin beskyttelse. Lederen for denne klanen var Yesugei, far til Temudjin, som senere fikk navnet Genghis Khan. Den ambisiøse Temudjin tok snart makten over keraitene etter en konflikt, og fikk etter hvert et veltrent militært apparat under sin ledelse. Ved allianser og avtaler, samt ved triumfer på slagmarken, klarte han snart det kunststykke å samle de rastløse mongolske stammene til en militær og politisk enhet. Dette var en viktig årsak til den slagkraft mongolene etter hvert fikk som militærmakt.

Men Temudjins taktikk innebar ikke bare undertrykkelse av andre. Han maktet å skape forpliktende allianser, der ekteskap over stammegrensene ble et viktig instrument. Da kerait-kongen Toghrul Wang-Khan ved en anledning gjorde opprør mot ham, ble han raskt ryddet av banen. Men i neste øyeblikk tok Temudjin datteren til kongens bror, Ibaka-beki, til sin egen hustru. Begge hennes søstre ble giftet bort til to av Temudjins sønner, Bektutmish med hans

⁶ Halkovic (1985) s. 32

⁷ Bar Hebraeus: *Chronography* s. 181 og Grousset s.191

eldste sønn Jochi⁸ og Sorkaktani-beki med hans yngste sønn Tolui. Noen år senere var altså situasjonen den at tre kvinner av en kristen keraitisk familie var gift med tre av den daværende verdens mest innflytelsesrike menn. Da Gengis Khan senere organiserte sine avdelinger og sendte dem over hele det eurasiske kontinentet, var flere av hans generaler keraiter og nestorianske kristne. Dette hadde selvsagt stor betydning for kirkens stilling de nærmeste 150 år.

5. ”Verdenshersker og Stor-Khan av Mongolia”

I løpet av 1190-årene og de første årene av 1200-tallet samlet Temudjin en slagkraftig privat hær (*nököd*) som han organiserte av venner og allierte han hadde tillit til. De ble organisert i avdelinger på 1000 mann. Han hadde jernhard disiplin overfor sine underordnede, organiserte et finurlig etterretningsnettverk, og utviklet et glimrende kavaleri. Hæren ble trent etter taktiske prinsipper han selv hadde utviklet, og han la stor vekt på å planlegge enhver operasjon til minste detalj.

I år 1206 innkalte han lederskapet i de mongolske stammene til et slags ”mongolsk parlament” (*khuriltai*), og lot seg utrope til ”Verdenshersker og Stor-Khan av Mongolia”. Han tok da navnet Genghis Khan. Moffett bemerker at verden for øvrig ikke la merke til det som her skjedde, ”but it was the first tremor of an earthquake that rippled out from that edge of nowhere to shake the whole earth”.⁹

De mest betydningsfulle mongolske stammene framstod nå for første gang med en felles identitet, med felles politisk ledelse og med ambisjoner om å bli en stormakt i Asia. Mange av Khanens betrodde menn og kvinner var kristne, og en må anta at det hadde konsekvenser for mongolenes holdninger og religionspolitikk der de for fram. Genghis hadde store ambisjoner og uvanlige evner til å få med seg sine folk, og etablerte også lover og regler for det mongolske fellesskapet som han forpliktet folket sitt på. Disse lovene (*yasa*) ble for en del utarbeidet av kristne keraiter. Lovene var en merkelig blanding av grunnleggende moralske prinsipper og bagatellmessige enkeltheter som hørte dagliglivet til. Det var for eksempel ikke tillatt å være drukken mer enn tre ganger i måneden. Det aller beste er å ikke være drukken overhodet, heter det. Men så føyes det til: Men hvem kan vel avstå fullstendig?

Genghis hadde ambisjoner om å legge verden under sine føtter, og det første området som han avla en visitt, var *Hsi Hsia-dynastiet* i Nordvest-Kina. Dette dynastiet var grunnlagt av Tangutene, et nomadisk folk som holdt til øst for Uigurenes område.¹⁰ Mongolene tvang dem til å betale skatt, og underkaste seg som en del av deres område. Tangutene var tradisjonelt tibetanske buddhister, og kontrollerte de viktige ferdselsårene både østover og vestover mellom Kina og Persia/Europa. For Genghis var det viktig å få kontroll over disse før han fortsatte østover mot Nord-Kina der *Chin-dynastiet* hadde sitt område. I 1215 falt Chin-dynastiets hovedstad Yenching (nåv. Peking). Byen ble jevnet med jorden, og keiseren ble sendt i landflyktighet sørover til Kaifeng. Det meste av Kina lå nå åpent for de mongolske avdelingene, og en kunne forvente at man ville benytte anledningen til å innta større deler av landet.

Det skjedde imidlertid ikke. I stedet trakk Genghis sine tropper vestover på nytt, muligens ut fra meldinger om at mongolske utsendinger og handelsfolk var blitt myrdet i Sentralasia. For å komme videre vestover måtte Genghis passere to nasjoner, begge med muslimsk dominans. Den nærmeste var *Kara-Khitai* som var sammensatt av ulike tyrkisk-språklige grupper under ledelse av en tidligere naimansk prins av kristen herkomst ved navn Kuchlug. Han var fanatisk anti-muslim og gav sine undersåtter anledning til å velge ett av tre

⁸ Om Jochi virkelig var Temudjins sønn har vært omdiskutert. Allerede ved valget av ny Stor-Khan etter Genghis, talte dette i Jochis disfavør. Se Saunders s. 44ff

⁹ Moffett (1998) s. 402

¹⁰ Rossabi (1988) s. 6

alternativer: enten måtte de bli kristne, buddhister eller bytte ut sin muslimske kledning med kinesisk! I 1219 ble han slått av Genghis, og Moffett bemerker at både muslimer og kristne gledet seg over hans nederlag¹¹. Mongolene hadde en liberal religionspolitikk som innebar at ulike religioner fikk eksistere side om side under deres styre. For Genghis var det avgjørende at de nye områdene han la under seg, underkastet seg og betalte den pålagte skatt.

Når det gjaldt Kara-Khitai er det viktig å bemerke at et tidligere sentralt tyrkisk folk som var blitt fordrevet fra Kina under siste del av Tang-dynastiet, Uigurene, i stort antall hadde søkt tilflukt i Turfan-området (øst for nåværende Urumchi). Majoriteten av folket var manikeere, men et betydelig mindretall var blitt nestorianske kristne. Uigurene fikk tidlig sitt eget skriftspråk, og det var deres alfabet som dannet grunnlaget for det mongolske alfabet som kom i bruk under Genghis Khan.

Den andre hindringen mongolene sto overfor på veien mot Persia, var den muslimske staten Kwarazmia (hovedstaden i dette riket var Khiva, en vakker by langs Silkeveien som i våre dager blir restaurert), landet mellom de to store elvene som renner ut i Aral-sjøen, Oxus i sør og Jaxartes i nord. I 1220 falt Bukhara som var betraktet som Asias perle, og senere den ikke mindre viktige Samarkand. Dette skjedde etter harde kamper, og de vakre byene ble fullstendig jevnet med jorden. Men Genghis sparte kunstnere og håndverkere i disse byene og brukte 30.000 av dem i Mongolia.

Men de mongolske avdelingene stanset ikke her. Den neste store byen som falt for deres krigsmaskin var Merv, som ligger i dagens Turkmenistan på grensen mellom det daværende Persia og Sentralasia. Merv var fra 700-tallet sete for en metropolitt, og selv under muslimene var det mange kristne i området. Mongolene var svært brutale her, og i følge den muslimske historikeren Ibn al-Athir ble 700.000 menn, kvinner og barn slaktet ned under dette ene angrepet.

Genghis' yngste sønn Tolui beseiret Nishapur i 1221. Dette var provinshovedstaden i Persias østlige provins Khurasan, og en kunne forvente at mongolene ville følge opp sin militære suksess ved å dra videre vestover til de sentrale persiske områdene. Det skjedde foreløpig ikke. Genghis dro aldri selv lenger vestover, men snudde på nytt mot øst og inntok store landområder i Afghanistan og videre helt fram til Indus. Noe felttog mot India ble det imidlertid aldri. Etter dette trakk Genghis seg tilbake som krigsherre, og brukte mesteparten av tiden til jakt og andre fredelige sysler. Det ble hans sønner som førte verket videre på slagmarken.

Genghis Khan døde i år 1227 og ble ført til det østlige Mongolia hvor han ble begravet. I forbindelse med begravelsen ble 400 kvinner og minst like mange hester ofret.

6. Genghis Khans etterfølgere

Genghis hadde ikke fastsatt en arverekkefølge for sine sønner, noe som snart førte til strid. Det hele endte med at hans 3. sønn Ögödei ble Stor-Khan etter faren. Han ble antagelig valgt på grunn av sin fleksible holdning overfor utlendinger og nye ideer, samt hans evne til å forhandle. Men den nye mongolske lederen videreførte farens ekspansjonspolitik. I 1234 ble Nordkina beseiret. Fire år senere ble Korea lagt under det mongolske riket.

Fra nå av startet en utrolig ekspansjon vestover der Russland og Europa var målet. Tibet, Georgia og Stor-Armenia ble beseiret. De mongolske troppene forflyttet seg deretter nordvestover og passerte snart Volga. Desember 1238 var både Moskva og Kiev tatt av Batu, Genghis sønnesønn, og Polen og Ungarn i 1241. Men i desember 1241 døde Ögödei, og ny Stor-Khan måtte velges ved et *khuriltai* innenfor det mongolske kjerneområdet. Dermed trakk

¹¹ Moffett (1998) s. 403

de mongolske styrkene seg ut av Øst-Europa og tilbake til egne områder. Hvordan Europas historie hadde blitt dersom dette dødsfallet hadde kommet senere, kan vi bare fantasere om.

Senere erobret Toluis sønn, Hulegu, Persia og ødela dermed Abassid-dynastiet som hadde hersket over Midt-Østen og Persia siden 749. Han tok da tittelen Il-khan av Persia. Mongol-riket ble nå inndelt i fem deler: "Den gyldne horde" i nordvest, Persia i sørvest, Sentralasia, Kina og det mongolske "homeland". En av khanene hadde dessuten tittel av Stor-Khan, og var dermed øverste leder for hele det mongolske området. De mongolske khanene førte en liberal politikk overfor sine undersåtter, med stor frihet for nye ideer, inklusive religionsfrihet. Det ble etter hvert trukket inn dyktige rådgivere fra de lokale områdene i administrasjonen, og man etablerte et skattesystem som ikke ødela folks muligheter for økonomisk vekst. Samtidig slo man hardt ned på ethvert forsøk på organisert motstand mot regimet.

7. Romersk-katolske misjonsframstøt (1245-1346)

I drøyt 100 år fra 1245 var den romersk-katolske kirke engasjert i åtte ulike framstøt for å spre evangeliet i det østlige Asia. Det var pave Innocent IV som tok initiativet til dette arbeidet, og det var tre viktige årsaker som lå bakom:

For det første gikk det på den tiden en misjonsvekkelse over romer-kirken. To nye "misjonsselskaper" var blitt stiftet, fransiskanerordenen og dominikanerorden. Begge ordener maktet å forene åndelig kontemplasjon med aktivt misjonsarbeid, og innenfor disse gruppene vokste det fram en erkjennelse av at kirken har et gudgitt kall til å nå utenfor sine egne områder. En kan tale om en fornyet apostolisk visjon om å nå dit "Kristi navn ikke er nevnt". Det var ikke primært tanken om et sosialt arbeid som dominerte disse gruppene, men tanken om å vinne mennesker til tro på Kristus gjennom forkynnelsen av evangeliet. Både fransiskanerne og dominikanerne ble kraftfulle redskaper for paven i flere århundrer med tanke på å utvide kirkens område i verden.

For det andre hadde to mongolske angrep på Europa sjokkert og rystet et samlet kontinent. Genghis' sønnesønn Batu hadde utslettet Kiev, den russiske kristenhets sentrum, fullstendig og likvidert byens innbyggere *en masse*. Deretter stod Øst-Europa for tur, og de gyldne hordene inntok på kort tid hele området fra Baltikum i nord til Bulgaria i sør. For paven syntes det viktig å finne ut hva som lå bakom en slik militær suksess, hvilke intensjoner som lå bak og se på mulighetene av å få i stand en dialog. I Europa levde også tanken om en allianse mellom øst og vest med tanke på å knekke muslimenes høyborg i Midt-Østen.

Endelig var Europa og Det fjerne Østen nærmere hverandre kommunikasjonsmessig nå enn noen gang tidligere. Sjøveien forbi sørspissen av India var åpen, det samme gjaldt de ulike rutene langs den gamle Silkeveien, både veien gjennom Persia til Kina, og to nordlige ruter gjennom Russland. Mongolene sørget for at ferdselsveiene mellom Øst og Vest var åpne i nærmere 150 år. Grenser som tidligere var omhyggelig sperret, var nå åpne både for handelsfolk, politiske sendebud og for misjonærer. Nå må ingen tro at det var noen lettvinnt reise som lå foran den som ville fra det pavelige palass i Lyon til Stor-Khanens telt i Karakorum. Reisen tok godt over et år hver vei, og gikk delvis gjennom svært ugjestmilde og farefulle områder med helt ukjente klimatiske utfordringer for europeerne.

Johannes av Plano Carpini

Den første utsendingen Innocent IV sendte, var fransiskaneren Johannes av Plano Carpini. Han var en av Frans av Assisis nære medarbeidere og disipler, og hadde hatt ansvar for organiseringen av ordenen i Vest-Europa. Sammen med en ordensbror reiser han nå ut på en meget farefull ferd mot en ukjent verden i øst gjennom nåværende Ukraina. Da han etter ni måneder på hesteryggen krysser Volga, kommer han til Batus hovedkvarter. Her får han vite at khanen ikke er interessert i pavens brev, og blir henvist videre til Stor-Khanen i

Karakorum. Misjonæren skriver selv i sin reiseskildring at han vantrivdes på en stor, sort, og kortbeint mongolsk ponni og at hver dag var en sann tortur for han. Da han fikk vite at det var ytterligere fire måneders riding fram til Stor-Khanens hovedkvarter, bidro det på ingen måte til at motet steg. "We started out most tearfully, not knowing whether we were going to life or death, [and]...so feeble that we could hardly ride; during the hole of that Lent our only food had been millet with salt and water..., nor had we anything else to drink but snow melted in the kettle".¹²

Omsider nådde de to klosterbrødrene fram til Karakorum der en annen av Genghis' sønnesønner nå var blitt valgt til Stor-Khan, Kuyuk khan, sønn av Chagatai. Moffett antyder at ankomsten til maktens sentrum må ha fortonet seg noe underlig for de to misjonærene. Foran khanens residens fant de nemlig et stort telt som fungerte som kirke, der de kunne høre kristne sanger. Det viste seg nemlig at Stor-Khanen omgav seg med nestorianske kristne både i hoffet og i hæren, noe som var helt ukjent for pavens utsendinger. Besøket fant for øvrig sted nettopp da den nye khanen var valgt, og pavens menn fikk overvære innsettelsen sammen med ambassadører fra både Russland, Kina og Korea.

Den nye khanen ønsket å sende noen av sine folk med misjonærene tilbake til paven i Lyon, men Carpini var vennlig negativ til forslaget. I rapporten hans går det tydelig fram at han så heller mørkt på at mongolene skulle få innsyn i hvor skrøpelig det stod til med Vestens militære styrke. I stedet sendte khanen et brev til paven med misjonærene på hjemveien. Brevet var ikke kjent for misjonærene, men gir et helt annet bilde av mongolenes holdninger til kristen misjon fra vest enn det en får inntrykk av i Carpinis beretning. Misjonærene formidlet et inntrykk av at landet lå åpent for kristen misjon, mens khanen i sitt brev snarere gir uttrykk for det motsatte. Khanens brev til paven er et utrolig dokument som ikke har mange sidestykker i historien. Her gjengis et lite utdrag:

Vi, som ved den evige himmels kraft er de store nasjonenes Khan: Dette er et brev som vi sender til den store Pave...Du har sendt oss et tilbud om underordning som vi har mottatt....Du har sagt at det ville være godt for oss å bli kristne.....Denne din forespørsel kan vi godt forstå. Videre har du skrevet disse ord til meg: 'Du har angrepet alle Magyars territorier og andre kristne områder... Fortell meg hva de har gjort for noe galt?' Heller ikke disse ordene kan vi forstå...Disse [ungarere og kristne] som du taler om, viste seg svært overmodige og drepte våre utsendinger. Derfor, i samsvar med den evige himmels bestemmelser, har de blitt slått...

Og når du sier 'jeg er en kristen. Jeg ber til Gud. Jeg anklager og forakter andre', hvordan vet du hvem som behager Gud og hvem han gir sin nåde?...

*Takket være den evige himmels kraft er alle land betrodd oss fra solens oppgang til dens nedgang...Nå...må du som er kongenes overhode og alle de andre uten unntak komme og tilby oss tjeneste og hylle oss.*¹³

Brevet viser med all tydelighet at den katolske kirkes første misjonsframstøt mot øst ikke hadde vært særlig vellykket. Khanen så intet behov for noe skifte av religion i retning kristendommen. Etter hans mening hadde mongolenes religion vist seg overlegen i forhold til kristendommen ved den militære framgang de hadde hatt. Khanens brev ble ikke offentliggjort, og paven skal ha blitt svært sjokkert over innholdet. Men fransiskanernes misjonsiver lot seg ikke stanse.

William av Rubruck

¹² Se Moffett (1998) s. 408 note 38

¹³ Sitatet her hentet fra Moffett(1998) s. 409. Han viser til M. Prawdin: *The Mongol Empire, Its Rise and Legacy*.

Den neste misjonæren fra Romerkirken dro østover noen år senere, i 1253. William av Rubrucks navn er lite kjent i historien, i forhold til f. eks. Marco Polo. Men hans skildringer av reisen over de russiske steppene og av oppholdet ved khanens hoff, er ikke mindre spennende lesning enn Polos reiseberetning. Selv Polos store engelske kommentator Sir Henry Yule, måtte innrømme at broder William hadde skrevet ”en bok om reiser som var mer rosverdig enn noen av kapitlene hos Polo”.¹⁴ Men hans bok fikk på ingen måte den utbredelsen som Polos beretninger. Den var ukjent for det kristne Europa i mer enn 400 år. Først på 1600-tallet ble den publisert, og den finnes i dag i ulike oversettelser.¹⁵

Egentlig er det lite vi vet om William av Rubruck utover det som står i hans reiseberetning. Hans navn forteller oss at han enten er født i landsbyen Rubrouck ved Cassel i fransk Flandern, ca. 25 km fra Dunquerque, eller i landsbyen Roisbroek i Brabant like sør for Bruxelles. Det første synes mest sannsynlig.¹⁶ Vi kjenner ikke hans fødselsår. Han har sannsynligvis studert i Paris. Videre har han etter alt å dømme ledsaget kong Ludvig IX på hans korstog til Egypt, og synes å være preget av den franske kongens noe romantiske syn på korstogene. Sluttkapitlet i Williams reiseberetning er en varm og særdeles naiv anbefaling til Ludvig IX om et nytt korstog for å befri Jerusalem. Omkring år 1250 må han ha oppholdt seg i Palestina, og det må ha vært her han holdt til da han startet sin reise.

En av William av Rubrucks aller sterkeste sider i vår sammenheng synes å være hans kritiske iakttagerevne. ”Han har i sandhed været en videnskabsmand, som i det verdslige plan ikke har taget noget for givet uden at kontrollere det først. Hans værk bringer en vrimmel av klare og sobre iakttagelser, som for de flestes vedkommende er blevet lysende bekræftet av senere rejsende og ethnografer, og denne hans indsats er navnlig beundringsverdig, når man tænker på hans egen åndelige og kulturelle bakgrund, som var preget av forvrængede og fejlaktige forestillinger om de lande, som han besøgte....En så virkelighetsnær respekt for kendsgerninger kan kun vække beundring”.¹⁷

Reisen avsluttes i juni i 1255, og han dro da til Antiokia (Syria). Han var med under et provincialkapitel i Tripolis (Libanon) i august samme år, og inntrådte deretter i et kloster i Ako (nord for Nasaret). Det var her han skrev sin reiseberetning, som formelt er en rapport til Ludvig IX.

Hva var så formålet med denne reisen? Her strides de lærde. William selv hevder at hans eneste hensikt var å drive misjon. Evangeliet måtte bli kjent utenfor kirkens område. Dette understreker han imidlertid så sterkt at enkelte forskere mistenker ham for egentlig å være spion for Ludvig IX. Det faktum at han synes å ha fått en forholdsvis kjølig mottagelse av sine overordnede ordensbrødre, kan jo også peke i den retning at hans oppdrag ikke fullt ut var godkjent av fransiskanerne. Men ser en bort fra avslutningen, som avgjort har et politisk budskap, er selve reiseskildringen kjemisk fri for slikt. Den bærer preg av nød for all elendigheten han ser, og et inderlig ønske om at mongolene skal bli kristne. Det faktum at han bare fikk døpt seks personer på denne reisen, dveler han ved som en stor sorg.

William startet sin reise i Konstantinopel og prekte til messe i den mektige Hagia Sofia-katedralen palmesøndag 1253. Deretter krysset han Svartehavet med en frakteskute. Han var innom Batus hovedkvarter øst for Volga, for der å få vite at det var enda fire måneders ridetur østover til Stor-Khanens Karakorum. Den noe tykkfalne munken måtte ride

¹⁴ Stewart (2003) s. 33

¹⁵ William av Rubrucks reiseberetning finnes i dag i fire ulike manuskripter (avskrifter), og ble første gang publisert i 1598 av Hakluyt etter et håndskrift i British Museum. Den første tekstkritiske utgave kom i 1839 på fransk ved Fr. Michel og Th. Wright, men denne inneholdt en rekke feil. Den beste eksisterende utgave synes å være A. van der Wyngaert OFM: *Sinica Franciscana I: Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*, 145-332 (Quaracchi Firenze 1929). Jeg har anvendt en dansk oversettelse av denne utgaven av Knud Hannestad. Se litteraturlisten.

¹⁶ Hannestad (1958) s. 38

¹⁷ Hannestad (1958) s. 40

over endeløse stepper, krysse høye fjellpass og gjennomleve perioder med vind og kulde som den gode misjonær ikke hadde forestilt seg at noe menneske kunne overleve. Da han omsider var framme, oppdaget han at Kuyuk khan var død og at de mongolske lederne hadde valgt Mongke som ny Stor-Khan. Dette hadde ikke skjedd uten strid. Avgjørende for utfallet var en allianse mellom Batu, (khan over den nordvestre flanken av mongolriket, "den gyldne horde"), og Sorkaktani, enken etter Genghis' yngste sønn Tolui. Batu var forbitret over at hans linje var blitt forbigått ved valget av Stor-Khan etter Genghis. Dette utnyttet Sorkaktani slik at hennes eldste sønn, Mongke, fikk støtte av Batu og ble ny Stor-Khan, den fjerde i arverekken.

William forteller om sin overraskelse over de religiøse forholdene i Karakorum. Ut fra rapportene fra hans forgjenger Plano Carpini (som han for øvrig selv ikke hadde lest), hadde han forestilt seg et langt sterkere kristent innslag. Han fant riktignok en kristen kirke ved khanens telt, men det var hele tolv buddhist-templer og to moskeer som han hadde observert i området. Men etter hvert fikk han erfare at en rekke sentrale personer ved Stor-Khanens hoff var nestorianske kristne, blant annet khanens sjefsrådgiver, som antagelig var den øverste administrativt ansvarlige ved hoffet nest etter khanen selv. Dessuten var jo khanens mor, Sorkaktani, en høyt profilert kristen.

Det er lite igjen av Karakorums fordums storhet i dag. En bymur med noen porter taler sitt språk om fortiden. Men de gamle ruinene ble overbygd av buddhist-templer mot slutten av 1500-tallet. Det er visstnok bare ett av templene som står igjen i dag.

William ble ikke særlig imponert av Karakorum. Byen var ikke stort større enn landsbyen St. Denis utenfor Paris, bemerker han. Ja, klosteret i St. Denis er 10 ganger større enn Stor-Khanens palass.¹⁸ Men Karakorum var likevel verdens maktsentrum gjennom tre generasjoner Stor-Khaner; Ögetai, Kuyuk og Mongke. Den sistnevnte bodde ikke inne i selve byen. Han foretrakk sitt eget *ger* (telt) lenger sør i den vakre Orkhon-dalen. Det var hit Batu måtte dra da han stod på spranget til å innta Wien og fikk meldingen om at Ögetai var død. Viktige saker måtte avgjøres i *khuriltai*, og det fant alltid sted i denne dalen. William merket seg for øvrig at Stor-Khanen var interessert i mer enn politikk: for han var det vesentligste i livet fortsatt at sauene fikk tilstrekkelig mat og drikke, og at vinteren ikke ble for hard for dem.

4. januar 1254 ble William innkalt til Mongkes *ger*. Han ble grundig undersøkt for våpen. Sikkerheten rundt khanen var formidabel. Da han kom inn i teltet, satt Mongke på en divan og holdt på med et par tamme falker som mongolene brukte til jakt. William skriver at han har stumpnese, er middels høy og om lag 45 år gammel. Da han fikk ordet, innledet William med at han ba for khanen "til hvem Gud hadde gitt så stor makt på jorden" at han måtte få et langt liv.¹⁹ Han fortalte så om den lange, strevsomme reisen til Batus leir og videre til Karakorum, og bad om å få være et par måneder for å hvile ut. Hans ledsager, munken Bartolomeo var fortsatt svak etter reisen og trengte tid til å ta seg inn igjen. Stor-Khanen hadde ingen innvendinger mot det siste.

William hadde også med seg et brev fra den franske kongen, Ludvig IX, som ble overlevert i forseglet tilstand. Ludvig hadde nok ulike motiver for å tillate dette misjonsframstøtet. Han ønsket utvilsomt mer informasjon om mongolenes hensikter, og åpnet opp for en allianse med tanke på et felles framstøt mot muslimene, særlig hadde han nok de egyptiske mamelukkene i tankene. For Mongke fremstod dette som en provoserende ide. Mongolene forholdt seg til ethvert land ut fra den tanken at hele verden ligger for deres føtter og er deres territorium. Frankrike hadde de ennå ikke besøkt, men det betydde ikke at de så på dette landet som en mulig likeverdig samarbeidspartner. Enten måtte de underkaste seg og betale skatt, eller måtte de oppfattes som opprørere.

¹⁸ Hannestad (1958) s. 143

¹⁹ Hannestad (1958) s. 113-114

Dette siste forstod ikke broder William. Han oppfattet mongolene som arrogante. ”De er nemlig oppblæst av et sådant hovmod, at de tror at hele verden ønsker at slutte fred med dem. Men hvis det var mig tilladt, ville jeg sandelig efter evne predike krig mot dem i hele verden”.²⁰

Selve audiensen hos khanen var snart slutt, men de to munkene ble grundig eksaminert av hoffets embetsmenn. De var opptatt av om frankerne ønsket å slutte fred med dem. Det kunne William ikke forstå at var nødvendig, i og med at det ikke var noen åpen konflikt. Men på det punktet viste munken at han ikke hadde innsikt i mongolsk selvforståelse. Frankrike var for mongolene deres territorium. Enten velger man da å underkaste seg, eller man er opprører.

Kommunikasjonen mellom William og de mongolske lederne ble ytterligere komplisert ved det at brevet fra Ludvig IX egentlig var skrevet til prins Sartaq, Batus sønn, som var en slags guvernør med sete like øst for Donau. Dette var Williams opprinnelige destinasjon, og i Europa trodde man at Sartaq var en kristen. Det viste seg at dette overhode ikke var tilfelle. Da brevet fra den franske fyrsten etter hvert kom til Mongkes hoff, ble innholdet enn mer gåtefullt, da det blant annet inneholdt en anmodning om hjelp for å stå imot ”Kristi fiender”. William må derfor bruke adskillig tid på å forklare dette forholdet. Mongkes embetsmenn, derimot, er opptatt av å få vite om hvor mange hester og sauer franskmennene hadde, noe som gav William det inntrykk at de gjerne ønsket å overta det hele med det samme.

Ellers kan William fortelle om et multikulturelt samfunn i Karakorum. Der traff han ambassadører fra kalifen, den greske keiseren, kongen av Dehli, seldsjukk-sultanen, emirene av Jezireh og Kurdistan og forskjellige russiske fyrster. Den armenske kongen var også ventet. Dessuten var det et stort antall fanger med tilknytning til Mongkes hoff. De fleste av disse var tatt i forbindelse med felttogene vestover, og blant disse observert William både ungarere, alaner, rutenere, georgiere, armenere, tyskere, franskmenn, ja, til og med en enslig engelskmann ved navn Basil. Hovedårsaken til at mongolene ville ha dem med seg, hadde ingenting med at de var ansett som potensielle opprørere i sine områder, men ganske enkelt på grunn av deres dyktighet innenfor sine respektive ”fag”. Dermed ble de behandlet som andre av byens innbyggere.

Under oppholdet i Karakorum ble William venn med en fransk sølvsmed som hadde en bror med butikk på Grand Pont i Paris. Han traff også en kvinne fra Metz i Lorraine som uheldigvis befant seg i Ungarn akkurat da mongolene invaderte. Hun ble for øvrig gift med en russer i Karakorum, og William kan ikke få fullrost middagene hun serverte de to munkene. Det første europeiske måltidet han hadde satt til livs på lang tid....

Williams beskrivelser av de nestorianske kristne er ikke særlig oppløftende. Samtidig er hans vurderinger tydelig farget av hans katolske bakgrunn, der nestorianismen allerede i utgangspunktet er å forstå som vranglære. William møtte nestorianske kristne hele veien fra Den gyldne hordes hovedkvarter ved Don og Volga til Mongkes leir i Orkhon-dalen. I nærheten av Balkash-sjøen reiste de gjennom en landsby der samtlige innbyggere bekjente seg til den kristne tro. Han nevner særlig fire tyrkisk-mongolske stammer som han beskriver som kristne: Uigurene (delvis), naimanene, keraittene og merkittene. Særlig uigurene får hard medfart i Williams reiseskildring. De representerer en flokk med avgudsdyrkere med området øst for Ili-dalen som hovedbase. Deres eneste trosartikkel syntes å være at det bare finnes én Gud. Ikke leste de noen trosbekjennelse i gudstjenesten, og prestene deres kledde seg som buddhist-prestene. De brukte syrisk som gudstjenestespråk, et språk ingen forstod. Han mente dessuten at de ikke trodde på inkarnasjonen, og at de hadde mengder av filtbilder av avdøde mennesker på kirkeveggene.

²⁰ Hannestad (1958) s. 109

Det er vanskelig å vurdere Williams beskrivelser av nestorianismen i Sentralasia og Mongolia. Hans viktigste bidrag er å bekrefte kristendommens tilstedeværelse både på de sentralasiatiske og mongolske steppene. Sammen med muslimer, buddhister og shamanister utgjør nestoriansk kristendom et markant innslag, og når det gjelder de sentrale mongolske stammene, er hans beretninger sannsynligvis vår viktigste kilde til å kunne påstå at kristendommen på 1200-tallet var den dominerende religion. Mange av stammene var svært isolert fra den øvrige kirke i Asia. Han forteller selv at en av stammene han beskriver, bare hadde besøk av en biskop én gang i året. Når en tar i betraktning at de fleste kristne var analfabeter, er det ikke vanskelig å forestille seg at det var mangel på kristen kunnskap, og at dette snart kunne lede til synkretisme. Samtidig må en ikke glemme at vi også har kilder som bekrefter solid ortodoks kristendom blant nestorianske uigurer.²¹

Hannestad hevder i sin innledning til Rubrucks reiseberetning at den gode misjonæren i religionsanliggender var både ”snæver og intolerant”. ”Rubrucks ubarmhjertige fordømmelse av nestorianerne viser hvor ringe forståelse han har for, at en religion kan omskapes i et nyt miljø”.²² Broder William var en radikal kristen, rotfestet i fransiskanernes overbevisning med grunnlag i Bibelen, kirkens tradisjon og i ordensreglene. Det han møtte av kristen tro, var annerledes, og han strevde med å forholde seg til dette. Hans vurderinger må sees i dette lys. Men virkeligheten han beskriver, forteller om mer enn synkretisme og umoral. Vi møter en kristen kirke som har slått rot i en asiatiske kontekst. En kultur som for William var fremmed. Han var i langt mindre grad enn sin forgjenger Plano Carpini i stand til å skjelne mellom kultur og kristent innhold i det han observerte.²³

Nå har William en noe mer oppløftende beskrivelse av den kristendomsutgaven han møtte ved Mongkes hoff. Den var åpenbart langt mer bibelsk fundert enn den han hadde møtt ute på steppene. Her var i hvert fall hele frelseshistorien inntakt fra skapelsen og fram til Jesu død. Men han bemerker at betydningen av Jesu død ikke synes å være et sentralt tema. Han registrerer også innslag av sentralasiatisk sjamanisme både i tro og praksis. Blant annet skildrer han en tildragelse der man både ber til Gud for en syk samtidig som man anvender sverd og aske i ritualet.

Under Williams besøk innkalte Mongke representanter fra de forskjellige religionene som var representert i Karakorum til religionsdebatt.²⁴ ”Her er dere, kristne, sarasenere[muslimer] og tuiner [buddhister]”, erklærte khanen, ” og alle hevder dere at deres religion er den beste...” Khanen oppnevnte tre av sine sekretærer som dommere, og fastsatte selv reglene for debatten. Det var forbudt å forårsake uro som kunne forstyrre dialogen, og det var forbudt å fornærme noen av motpartene. Overtredelse ville bli straffet med døden!

William fikk ordnet det slik at han fikk tale før nestorianerne; han anså det som tjenlig da nestorianerne snart kunne komme til å forkludre den kristne tro i khanens øyne. Men det var likevel buddhistene som fikk ordet først. Den kinesiske munken som førte ordet i den buddhistiske leiren, startet med å henvende seg til William og spurte han hva han ville debattere først: hvordan verden ble skapt, eller hva som hendte med sjelene etter døden. William fremholdt at alle ting begynner med Gud, og at det derfor var rett å begynne debatten med spørsmålet om det guddommelige. Han var åpenbart klar over at spørsmålet om Gud var et vanskelig punkt for buddhistene. Buddhistene hevdet at ingen gud er allmektig. Dette ble anfektet av William med følgende replikk: ”Da er ingen av deres guder i stand til å redde dere fra fare...han har ikke makt til det. Dessuten kan ingen mann tjene to herrer, så hvordan har det seg at dere kan tjene så mange guder?” Dette førte ifølge William til at buddhistene ble

²¹ Vi skal senere ta for oss beretningen om de to unge uigurguttene Markus og Sauma fra Peking-området som dro på pilegrimsreise mot vest og som begge fikk topp-stillingen i Østens kirke.

²² Hannestad (1958) s 39

²³ Hannestad (1958) s. 39-40

²⁴ Hannestad (1958) s. 146-153

stumme, og nestorianerne kom på banen. For dem var treenigheten et viktig tema, og William mente at de var upålitelige i denne saken. Det hele ble oppløst i en diskusjon om teologiske flisespikkerier og endte med at "nestorianerne og likeledes saracenerne sang høyt, medens tuinerne tav stille, og derefter drak de allesammen en mængde".²⁵ For William var denne debatten ingen god opplevelse. Han var misjonær og var opptatt av at folk skulle komme til tro. Hans kommentar etter debatten er denne: "Alle hørte på den uden indsigelser, men ingen sagde alligevel: 'Jeg tror. Jeg vil være en kristen'."

Når det gjelder Sentralasia og Sør-Sibir som var Chagatais (Genghis andre sønn) område, er kildematerialet forholdsvis begrenset når det gjelder kristendommens utbredelse. Vi vet at persiske kristne drev aktiv misjon i området under shah Khavad på 500-tallet²⁶. Men på slutten av 1800-tallet ble to store kristne gravplasser funnet ved sjøen Issyk-kul i nåværende Kirgisistan. Inskripsjonene på gravsteinene er både på syrisk og tyrkisk, og går tilbake til tidsrommet 1249-1345. Dette funnet stadfester at det har vært en betydelig kristen gruppe i dette området. Ifølge D. A. Chwolson har man talt "nine archdeacons, eight doctors of ecclesiastical jurisprudence and of biblical interpretation, twenty-two visitors, three commentators, forty-six scholastics, two preachers and an imposing number of priests".²⁷ Chwolson mener at dette indikerer et antall kristne på en million i Sentralasia. Moffett anfekter et så høyt tall.

Oppsummering- romersk-katolsk misjon

Romer-katolsk misjon til Mongolia i middelalderen fikk aldri noe stort omfang. De målbare resultatene var heller ikke imponerende. Men både Plano Carpini og Rubruck var pionerer som hver på sin måte gjorde en innsats det står respekt av. De er begge eksempler på hvordan misjonsilden brant i visse miljøer innenfor pavekirken, der en virkelig var opptatt av at det kristne budskap måtte bli kjent utenfor kirkens område. Både fransiskanerne og dominikanerne representerte i virkeligheten en nyinterpretasjon av misjonsvisjonen fra den første kristne tid.

Rubruck hadde riktignok med seg et brev fra den franske kongen til de mongolske lederne. Men hans reise var neppe politisk motivert, skal vi ta hans egen beretning på alvor. Han var misjonær og var seg hele tiden bevisst at hans mandat var av åndelig karakter. Skuffelsen over de magre resultatene av hans reise, der bare seks mongoler ble døpt, virker ekte og gjør inntrykk.

Disse misjonærene krysset ikke bare enorme landområder på sine reiser østover. De krysset også kulturelle og språklige barrierer som pavekirken hadde lite begreper om. Sentralasiatisk sjamanisme og tibetansk buddhisme var ukjent stoff i Rom og Lyon, og representerte et verdensbilde som var totalt fremmed for misjonærene. De hadde tydeligvis heller ikke noen reflektert tilnærming til denne type utfordringer.

Men ikke bare mongolsk hedenskap ble en utfordring for dem. Møtet med de nestorianske kristne både i Sentralasia og på de mongolske steppene ble en sjokkartet opplevelse, særlig for Rubruck. Han hadde store problemer med å skjelve mellom kultur og tradisjon på den ene siden, og bibelsk innhold på den andre, i sitt møte med ulike deler av Østens kirke. Nå står det ikke til å nekte at han også påpeker reelle svakheter ved nestorianismen i disse områdene, særlig ute på steppene der det var drevet lite undervisning

²⁵ Hannestad (1958) s 153

²⁶ Grandhagen (2004) s.

²⁷ Moffett (1998) s. 483. Den største av disse gravplassene ligger knapt 20 km fra byen Tokmak ved Issyk-kul ved elven Chu. Primærkildene for denne beretningen finnes i tre artikler av Chwolson med tittelen "Syrische Grabinschriften aus Semirjetchie" publisert i *eomiresde l'Academie imp. des Sciences de St. Petersburg*, serie 8, vol 34, no. 4 (1886), 37, no 8 (1890), og "Syrisch-nestorianische Grabinschriften ... Neue Folge" (1897)

og hvor gammel sjamanisme levde i fredelig sameksistens med kristen tro, på en slik måte at resultatet ble synkretisme.

Allikevel ser en stor forskjell i misjonsstrategi mellom de som brakte den kristne tro til Sentralasia og Kina, og den katolske misjonen til Mongolia på 1200-tallet. I det første tilfellet la en stor vekt på å danne stedegne kristne menigheter, som både språklig og kulturelt hadde en betydelig felles berøringsflate med lokalt språk og kultur. De katolske misjonærene viste på dette tidspunktet liten evne til det vi i dag kaller kontekstualisering. Det hadde utvilsomt også sammenheng med at deres opphold i Mongolia var av forholdsvis kort varighet. Da de jesuittiske misjonærene kom til Kina mot slutten av 1500-tallet, hadde man erfaringer i tverrkulturelt arbeid som gjorde at disse utfordringene ble taklet på en mer adekvat måte.

Vi må heller ikke glemme at Plano Carpinis og Rubrucks beretninger fra de mongolske steppene er blant de første av reiseberetninger fra disse områdene, og at de skapte både frykt og vantro i Europa. Dette skjedde tross alt flere hundre år før de store oppdagelser. Men hos noen skapte de også nysgjerrighet og eventyrlyst, som f. eks. hos brødrene Polo og deres verdenskjente sønn/nevø, Marco.

8. Kirken i Kina under Khubilai Khan

Høydepunktet for det mongolske riket kom verken under Genghis Khan eller under hans nærmeste etterfølgere som Stor-Khan over det mongolske riket, Ögetai, Kuyuk og Mongke. Det store klimaks i Mongolias historie kom under sønn nummer 3 av Genghis' yngste sønn Tolui, Khubilai (1215-1294).

Sorkaktani Beki

Før vi går videre, er det nødvendig å si litt mer om Khubilais mor, Sorkaktani. Hun var altså kerait, og gift med Genghis' yngste sønn Tolui, som altså ikke kom i betraktning ved valg av Stor-Khan. Hun var niese av kerait-kongen Ong Khan, som ble drept under et forsøk på opprør mot Genghis. Men for å få på plass en allianse med keraitene tok Genghis altså datteren til kongens bror som hustru for sin yngste sønn. Gjennom samtidige historikere vet vi faktisk en hel del om Sorkaktani Beki. Disse er forøvrig unisone i sin beskrivelse av den innflytelsesrike dronningen. Plano Carpini skriver i sin reiseskildring om en annen kjent kvinne: "blant Tartarene er denne kvinnen den mest aktede, med unntak av keiserens (Mongkes) mor..."²⁸ Den persiske historikeren Rashid al-Din skriver at hun var "ekstremt intelligent og dyktig og raget over alle kvinner i verden"²⁹. Bar Hebraeus skriver: "Denne dronningen lærte opp sønnene sine så godt at alle sønnene hennes ble dyktige i administrasjon. Og hun var en kristen, alvorlig og sann som [dronning] Helena. Og det var i respekt for henne at en viss poet sa: 'Dersom jeg blant kvinner skulle oppdage enda en som var hennes like, ville kvinnenens rase være langt overlegne mennenes rase'."³⁰

Etter at Tolui døde i 1231/32 ville Ögetai at Sorkaktani skulle gifte seg med Kuyug, hans sønn, som senere ble Stor-Khan, sannsynligvis for å unngå senere konflikter mellom de to slektslinjene. Sorkaktani avslår imidlertid høflig, men bestemt Ögetais tilbud under påskudd av at hun ønsker å bruke tiden til å oppdra sine fire sønner. Dette ville normalt vært en provokasjon mot en Stor-Khan, men blir likevel akseptert. Det sier ikke lite om hennes posisjon.

Sorkaktani fikk en del av Nord-Kina som sitt område av Stor-Khanen, og hun viste i måten hun styrte dette på, hvilke kvaliteter hun var i besittelse av som politiker. Hun var nøye med å ikke tvinge de kinesiske bønderne over i et mongolsk nomadeliv. Hun valgte i stedet å etablere et skattesystem som ikke utnyttet innbyggerne slik at de mistet levebrødet. Hun

²⁸ Rossabi (1988) s. 12

²⁹ Boyle (1971) s. 168

³⁰ Budge (2003) s.398

innførte dessuten religiøs toleranse i sitt område, og markerte dette ved å vise stor romslighet overfor buddhister og taoister. Hun gav almisser til fattige muslimer og gav til og med pengegaver til bygging av en stor madrasa i Bukhara. Samtidig var hun regnet for en hengiven kristen, og selv Marco Polo, som besøkte Peking 20 år etter hennes død, visste at hun var en kristen.³¹

Det er grunn til å tro at disse holdningene er blitt plantet over på hennes sønner, med den betydning dette har fått for utbredelsen av den kristne kirke. Sorkaktani skaffet seg dessuten dyktige kinesiske rådgivere, og viste dermed at hun ønsket å lytte og lære av sine undersotter.

Politikeren

Khubilai ble født 23. september 1215, samme året som hans farfar beseiret Peking. Vi vet lite om hans barndom og oppvekst, men hans mor, Sorkaktani, ønsket at han skulle lære å lese og skrive mongolsk, og rekrutterte en språkkyndig uigur ved navn Tolochu som lærer. Han lærte også mye om kinesisk kultur, men ble aldri særlig dyktig i kinesisk språk, i hvert fall ikke skriftlig. Når han deltok i filosofiske samtaler med kinesiske lærde, måtte han gjerne ha tolk, og han vegret seg for å lese de store kinesiske klassikere på grunnspråket.

Etter at hans eldste bror Mongke ble Stor-Khan, gav han Khubilai et begrenset område i Nord-Kina som apanasje. Khubilai knyttet, som sin mor, til seg dyktige kinesiske rådgivere, som viste seg å gi ham gode råd i viktige spørsmål. I 1242 ansatte han en buddhistmunk ved navn Hai-yün ved hoffet i Peking. Det var denne mannen som introduserte buddhismen for den mongolske prinsen, noe som fascinerte ham resten av livet. Hai-yün fikk til og med gi Khubilas andre sønn et kinesisk navn Chen-chin (sant gull). Tao Pi og Tou Mo var to andre kinesere som fikk viktige rådgiveroppgaver i Khubilais stab. De gav ham en grundig innføring i confusiansk filosofi og morallære.

Khubilais videre avansement på den mongolske rangstigen var avhengig av hva han var i stand til å utrette på slagmarken. En leders autoritet ble i stor grad avgjort av hans evner som militær leder og organisator. I 1252 blir han av sin eldste bror, Mongke bedt om å starte et felttog mot det kinesiske kongedømmet Ta-li. Dette utgjorde et stort område i det vestlige og sørvestlige Kina, vest for Sung-dynastiets område, der provinsene Szechwan og Yünnan i dagens Kina er sentrale. Å føre krig i områder med dyrket mark og brennende hete var ukjent for mongolene, og Khubilai brukte svært mye tid på planleggingen. Felttoget ble en stor suksess som imponerte Stor-Khanen, og i 1257 var Ta-li en del av det mongolske riket.

Men mongolene hadde større planer når det gjaldt Kina. I 1258 gikk Mongke over Gulelven med en stor hær i den hensikt å legge selve Sung-dynastiet i grus. Han hadde med seg tre andre mongolske armeer og gav Khubilai kommandoen over en av disse. Felttoget var dristig, og ble en langvarig og smertefull marsj for de mongolske soldatene i terreng som for dem var temmelig uvant. Mongke selv døde under felttoget, og hele operasjonen ble forsinket på grunn av behovet for å velge en ny Stor-Khan. Alle de mongolske lederne kom da sammen til *khuriltai*, og det var to kandidater til stillingen: Khubilai og hans yngste bror Arigh Böke. Det ble en langvarig og bitter strid som førte to av Sorkaktanis sønner i krig med hverandre, og som endte med at Arigh Böke underkastet seg sin eldre bror. Rashid Al-Din forteller at Arigh Böke kom til sin bror i Kaifeng og at de etter en kort dialog omfavnet hverandre, og at Khubilai tørket tårene fra sin brors kinn³². Dette skjedde i 1264. Ikke lenge etter døde Arigh Böke, og dermed var det ikke lenger tvil om hvem som var Stor-Khan over hele det mongolske territorium.

Det tok tid før seieren var et faktum i Sør-Kina. Først i 1275 kunne Khubilai ta tittelen keiser over hele Kina.

³¹ A. C. Moule og P. Pelliot: *Marco Polo: The Description of the World* I:81

³² Boyle (1971) s. 256

Religionspolitikk

Fra 1250 og utover var det en destruktiv konflikt mellom taoister og buddhister i Kina. Konflikten dreide seg mer om prestisje og makt enn om ideologi. Taoismen var på 1200-tallet sammensatt av et stort antall sekter (81?), fra den strengt asketiske Chuan-chen til den langt mer verdslig fokuserte Cheng-i-sekten som var opptatt av astrologi, magi og spådom. Taoistene var også politisk aktive og representerte en viss opposisjon til det mongolske styret.³³ Buddhistene representerte på sin side en utenlandsk religion som på 800-tallet ble forfulgt under Tang-dynastiets siste fase på lik linje med manikeere og kristne.³⁴ På 1200-tallet hadde den kinesiske buddhismen for lengst fått sin egen form, og var i høy grad blitt stedegen i landet. Men nettopp på denne tiden kom et nytt element inn i bildet, nemlig den tibetanske varianten.

Khubilai på sin side synes ikke å ha hatt nevneverdig sans for taoistene, noe som også kan ha hatt politiske årsaker. Buddhismen ser ut til å ha øvd en langt større tiltrekning på ham, særlig den tibetanske lamabuddhismen. For å løse konflikten mellom de to innkalte han i 1252 til en religionsdialog mellom de to stridende partene. Khubilai ledet selv debatten og gav dermed uttrykk for sin interesse i et område som opptok den vanlige kineser. Det bidro til å styrke hans autoritet. Denne samtalen om religion er interessant fordi den ble initiert av en mongolsk hersker, og den førte på sett og vis til at striden ble bilagt. Men Khubilai maktet ikke å skjule at hans egne sympatier gikk i retning av buddhismen.

Overfor Marco Polo sier Khubilai følgende om sitt religiøse ståsted: "Det er fire profeter som blir dyrket og som alle viser aktelse for. De kristne sier at deres Gud er Jesus Kristus; muslimene Muhammed; jødene Moses; og buddhistene Shakyamuni Buddha som var den første gud for avgudene; jeg viser ære til de alle fire, det er til ham som er den største i himmelen og mer sann, og han ber jeg hjelpe meg".³⁵

Det er vanskelig å tolke dette utsagnet der Khanen først og fremst sier hva han ikke tror på. Men vi aner at shamanismens tanke om en høyeste gud fortsatt ligger nærmest. Han er jo ikke mongol for ingenting!

Marco Polo

Det er lite vi vet om kristendommens stilling i Kina på denne tiden fra kinesiske kilder. Det aller meste vi vet, har vi fra Marco Polos reiseberetning og fra tilsvarende beretninger fra katolske misjonærer. I den grad orientalske kilder kommer i betraktning, bidrar de til å verifisere deler av de nevnte reiseberetningene.³⁶

Marco Polo var uten sammenligning den mest kjente europeer som besøkte Kina på denne tiden. Skjønt, en del forskere drar i tvil om han virkelig kom helt til Kina på sin reise, eller om han har fått stoffet til sin reiseberetning fra handelsfolk som hadde vært i Østen. Marcos egen beretning gir så avgjort grunnlag for slik spekulasjon³⁷. Han hevder blant annet å ha hjulpet mongolene i forbindelse med deres beleiring av Hsang-yang. Men denne fant sted i 1273, to år før han ankom Kina. Marco hevder også at han var guvernør i Yang-chou i tre år, hvilket ikke stemmer med kinesiske kilder fra samme område. Det har også vært påpekt at

³³ Rossabi (1988) s. 37

³⁴ Grandhagen (2004) s. 36

³⁵ Moule and Pelliot (1938) s. 201

³⁶ Moule har i sin bok *Christians in China before the Year 1550* (1930) i et lengre kapittel samlet en rekke sitater fra orientalske kilder som stadfester tilstedeværelsen av en nestoriansk kirke i Kina på Khubilai khans tid. Se s. 216-240. I samme bok har han også samlet de avsnitt i Marco Polos beretning som eksplisitt omhandler Kinas kristne minoritet. Jeg har i arbeidet med denne artikkelen hatt stor hjelp av Moules arbeid.

³⁷ Rossabi (1988) s. 147

han i sin beretning utelater iøynefallende sider ved kinesisk kultur som akupunktur, fotbinding o.a.³⁸

Det er vanskelig å trekke en sikker konklusjon i dette spørsmålet, og det er fristende med Rossabi å gi sin tilslutning til Herbert Franke når han skriver: "Inntil et endelig bevis har blitt levert på at Polos bok er en beskrivelse av verden der kapitlene om Kina er tatt fra noen andre, kanskje en persisk kilde (han benytter enkelte persiske uttrykk), må vi la tvilen komme ham til gode, og anta at han tross alt var der".³⁹

Marco forteller at hans far og onkel, Nicolo og Maffeo Polo, som var handelsfolk i Venezia, startet sin reise fra Konstantinopel i 1260 eller 1261. De hadde ikke planlagt å dra helt til Kina, men på grunn av ulike omstendigheter ble de ledet stadig lenger østover, og havnet til slutt i Khubilais sommerresidens i Shang-tu (litt nord for Peking) fem år senere. Det er ikke dokumentasjon for at noen europeere hadde vært i Kina før dem. Khanen ble utvilsomt begeistret for deres komme. Han hadde stor interesse av en bedre kontakt med Europa. Verken Plano Carpinis eller Rubrucks besøk i Karakorum hadde vært noen suksess i diplomatisk henseende, og Khubilai hadde åpenbart interesse av å bruke dette besøket til å styrke relasjonene vestover.

Brødrene Polo ble ganske snart sendt tilbake til Europa med brev fra Khanen til paven, der paven blir bedt om å sende hundre misjonærer tilbake til Kina. Dette måtte være lærde folk med kunnskap om kristen tro, og folk som hadde evne til å argumentere med buddhister og andre. De måtte kunne "vise klart at den kristne tro og religion er bedre og mer sann enn de andre religionene. Og dersom de beviser dette, vil han [Khubilai] og hans undersotter bli kirkens menn".⁴⁰

Hva det ligger i denne henvendelsen, er det delte meninger om. Hadde khanen et alvorlig ønske om å bli en kristen? Lite tyder på det. Hans sympatier synes snarere å gå i retning av buddhismen. Men han ønsket et mer representativt besøk fra Europa, noe han må ha hatt forhåpninger om ved å sende et slikt brev.

Polo-brødrene var tilbake i Venezia i 1269. Drøyt to år senere dro de tilbake, denne gang sammen med Nicolos 13 år gamle sønn, Marco. Pave Gregor X var imidlertid ikke i stand til å sende med 100 misjonærer slik khanen ønsket det; det ble med to dominikanermunker som ble så skremt av ryktene om krig i Sentralasia at de gjorde vendereis lenge før målet var nådd. I 1275 nådde resten av følget Shang-tu. Khanen var skuffet over at de ikke hadde med seg noen misjonærer, men han fattet tidlig interesse for unge Marco, som ifølge hans egen beretning hadde lært seg både mongolsk og kinesisk på den lange reisen. Ved en rekke anledninger hadde Khubilai inngående samtaler med Marco der han både spurte om den kristne tro og om politiske og kulturelle forhold i Europa.

Det ble også anledning til en rekke reiser rundt om i Kina, der Marco gjorde observasjoner som er nedfelt i hans reiseberetning. Brødrene Polo og Marco var 17 år i Kina og var ikke tilbake i Venezia før i år 1295, etter å ha reist tilbake sjøveien.

Marcos berømte bok ble skrevet av Rustichello av Pisa i 1298 etter diktat av Marco, mens de begge var krigsfanger i Geneve.⁴¹

Marco Polos reiseberetning utgjør en viktig del av vår kunnskap om nestoriansk kristendom i Sentralasia og Kina i det 13. århundre. Han forteller da også om et stort antall steder der han har identifisert kristne som selv har gitt uttrykk for at de har slik bakgrunn. Vi

³⁸ Rossabi (1988) s. 148

³⁹ Franke (1966) s. 51

⁴⁰ Moule (1930) s. 129

⁴¹ Originalmanuskriptet er gått tapt, men det beste eksisterende manuskriptet er skrevet på en noe uhøvlet italiensk-fransk dialekt på 1300-tallet, og finnes ved nasjonalmuseet i Paris. Dette manuskriptet er blitt supplert med diverse tilleggsavsnitt og trykket i 1559. I begynnelsen av 1900-tallet ble det funnet et latinsk manuskript i Milano som også har diverse tillegg i forhold til manuskriptet i Paris.

finner i hans beretning hele tolv byer som han har besøkt og der han beretter om kristne. De fleste av disse finnes enten langs Silkeveien og var byer han passerte i Nordvest-Kina på reisen til Peking, eller ved kysten i sørøst i provinsene Fukien og Chekiang.

De kristne han møter i nordvest, kaller han ”tyrkere”, noe som innebar at de tilhørte en av de tyrkisk-mongolske stammene i området. I Kashgar møtte han kristne som levde sammen med vanlige folk, skriver han. I Yarkand traff han nestorianske og jakobitiske (monofysitter) kristne ”men ikke et stort antall”. I Shachau i nærheten av Dunhuang fant han mest buddhister, men også noen nestorianske kristne. Fra Ningshia rapporterer han om ”tre svært vakre kirker”.⁴² Moffett⁴³ antyder at en av disse må ha vært det nestorianske klosteret der Sorkaktani Beki ble gravlagt.

Når det gjelder kristne menigheter i Sørøst-Kina, vil vi særlig nevne to eksempler. Det første er byen Chen-chiang. Byen ligger ved veien mellom Shanghai og Nanking ved den sørlige bredden av Yang-tse-elva, akkurat der den store kanalen krysser elva. Marco Polo forteller om kristne her, og vi har også en annen viktig kilde som stadfester dette. Det dreier seg om en bok som ble skrevet i Kina i 1333 med tittelen *Chi shun chen chiang chih, History of Chen-chiang of the Chih-shun Period*. Boken ble funnet i 1795 av forskeren og antikvitetshandleren Juan Yüan. Manuskriptet er anonymt og udatert. Archemandrit Palladius oversatte det og utgav det på russisk i 1873, og det finnes i dag i engelsk oversettelse.⁴⁴ Byen har ifølge teksten en kristen menighet på 2.421 familier. På et tidspunkt hadde byen sju nestorianske klostre, alle grunnlagt i 1279 av byens kristne guvernør Mar Sargis⁴⁵. Beretningen er svært interessant, og den mest omfattende beretning om en enkelt kristen gruppe i Kina i det 13. århundre. Marco Polos reiseberetning fra området bekrefter et kristent nærvær i byen. Han skriver blant annet:

*Cinghsianfu er en by tilhørende Mangi.... Her er to kirker for nestorianske kristne. Og disse ble til i det 1278. år etter Kristi inkarnasjon, og jeg vil fortelle deg hva som skjedde. Det hadde aldri tidligere vært et kristent kloster der eller folk som trodde på den kristne Gud før i det 1278. år. Da var Mar Sargis, som var en nestoriansk kristen, guvernør der for Stor-Khanen. Og denne Mar Sargis lot disse to kirkene bygge der, og fra da av har det vært kirker der, hvor det ikke var kirker eller kristne tidligere.*⁴⁶

Khubilai Khan synes å ha sørget for kristne guvernører som etterfølgere for Mar Sargis. Men etter Khubilais død ser det ut til at de religiøse forholdene i byen endrer seg. Fra 1309 og utover overtar buddhistene alle de tidligere kristne klostrene i byen.

Vi ser imidlertid her at to uavhengige kilder bekrefter et kristent nærvær i Sørøst-Kina under Yuan-dynastiet.

Den andre byen vi her skal stanse ved, er Foochow (Marco Polo kaller den Fugiu). Vi lar Marco fortelle:

Da Maffeo, Marco Polos onkel og Marco Polo selv besøkte byen Fugui, traff de en saracen (muslim). Denne sa til dem: 'På denne plassen er det en religion som ingen forstår. De er ikke buddhister, for de har ingen avguder. De dyrker ikke ilden (som zoroastristene), eller bekjenner Mahomet (Muhammed). Heller ikke synes de å være kristne. La oss gå til dem og snakke med dem, kanskje dere kan lære noe av deres liv.

⁴² Henvisningene er hentet fra Moule (1930) s. 128ff

⁴³ Moffett (1998) s. 447

⁴⁴ Jeg benytter meg av Moules utdrag. Se Moule (1930) s. 145ff med noter

⁴⁵ Hans kinesiske navn var *Hsieh-li-chi-ssu* Se Moule (1930) s. 147

⁴⁶ Moule (1930) s. 139-140

De besøkende oppsøker så denne gruppen, som straks blir engstelige for at de er utsendinger for khanen, og at de nå kan vente seg represalier. Men gradvis får gjestene deres tillit, og de kan begynne å stille dem spørsmål om deres religion. De fant da ut at de tilhørte den kristne religion. Marco fortsetter:

For de hadde bøker, og Maffeo og Marco fant etter å ha oversatt dem ord for ord at det var fra Salmenes bok. De spurte da hvor de hadde denne religionen fra. De svarte da at de hadde den fra forfedrene. De hadde også i sitt tempel tre malte figurer som var tre av de sytti apostler som dro ut i verden for å forkynne. Og de sa at disse hadde undervist deres forfedre for lenge siden, og at denne tro hadde blitt tatt vare på hos dem i 700 år, men i lang tid hadde de nå vært uten undervisning, og var nå uten kunnskap om viktige ting. Likevel fastholder vi det vi har fått overlevert fra våre forfedre i samsvar med våre bøker...'.⁴⁷

Marco forteller at det dreide seg om mer enn 700.000 kristne familier i byen, og at de på grunn av buddhistene måtte holde sin religion skjult. Antallet må høre med til en av Marco Polos mest formidable overdrivelser, men beretningen for øvrig virker troverdig. Dersom vi kan ha tillit til den, vitner den altså om en delvis skjult kristen gruppe som fører sine røtter tilbake til 600-tallet da det kom kristne misjonærer til Tang-dynastiets Kina.⁴⁸ Tolkningen av dette avsnittet er imidlertid omstridt.⁴⁹ For øvrig er Marco Polos inntrykk av nestoriansk kristendom preget av hans katolske bakgrunn. Han kaller dem for vranglærere som sprer sin vranglære over hele verden fra Bagdad, der patriarken deres holder til.

Georg, ongutenes konge

Som tidligere nevnt var ongutene en av de mongolske stammene som ble kristne på 1000-tallet. På Khubilai Khans tid var denne folkegruppen lokalisert nord for det som i dag er Shaansi provins, og som i hovedsak omfatter Indre Mongolia. Marco Polo omtaler dette området som provinsen *Tenduc*, og hevder at størsteparten av folket er kristne.⁵⁰ Marco hevder at kong Georg er sjette generasjon i linjen etter den legendariske prestekongen "Prester Johannes". Her er han antagelig på villspor. Det som her er historien, er at da Genghis khan hadde konsolidert sin makt over de mongolske stammene, hadde han mye å takke både keraitene og ongutene for. Det ble ordnet slik at keraitkvinnen Sorkaktani ble giftet til Genghis' yngste sønn, og ongut-kongen Aibuka, Georgs far, fikk en av Genghis' døtre til hustru.⁵¹

Da Georgs kone døde, ble han gift på nytt med datter av Khubilais barnebarn Timur, som ble keiser av Kina etter at Khubilai døde i 1294. Dette innebærer at kong Georg av ongut-folket var en svært sentral person med stor innflytelse i det mongolske riket. Han beskrives som en dyktig general, velbevandret i Confusius' lære og en hengiven kristen.⁵² Han døde i 1298 eller 1299.

Romersk-katolsk misjonsvirksomhet i Kina. Johannes av Monte Corvino.

⁴⁷ Moule (1930) s. 141-142

⁴⁸ Grandhagen (2004) s. 70

⁴⁹ I flg. Moule (1930) s. 143 note 23 er denne beretningen kun med i det såkalte Milano-manuskriptet (Z). Moule mener at det dreier seg om en nestoriansk kristen menighet. Pelliot derimot hevder i en artikkel at det må være manikeere (*Journal des Savants*, Januar 1929 s. 42)

⁵⁰ Moule (1930) s. 134

⁵¹ Dette innebærer dog ikke at Georg var Genghis' barnebarn, da hans datter var barnløs. Men Aibuka ble gift med Khubilai Khans datter, og Georg selv var dobbelt gift inn i Genghis' slekt i begge tilfelle med barnebarn av Khubilai.. Se Grousset (1970) s. 301-302

⁵² Moule (1930) s. 239 note 38

I Europa var det fortsatt fransiskanerne og dominikanerne som representerte misjonsvisjonen innenfor den romersk-katolske kirke. Særlig fransiskanerne var aktive, i nært samarbeid med paven, som også så en mulighet til å drive politisk diplomati gjennom enkelte av misjonærene. Den første kristne misjonær som nådde Midtens Rike fra Europa, var fransiskaneren Johannes av Monte Corvino. Han var født i 1246 eller 1247 og tjente som soldat i keiser Fredrik II's hær. Han var svært resurssterk både akademisk og fysisk. I år 1280 ble han av generalsekretæren for fransiskanerordenen, Bonagratia, sendt som "misjonær til Østen".⁵³ Hans første destinasjon var Persia, der Abaka, Hulegus sønn nå var ilkhan⁵⁴. Han kom tilbake til Italia i 1289 med brev fra ilkhanen, og ble umiddelbart sendt østover igjen med nye brev fra pave Nikolas IV.⁵⁵ Fransiskanerne hadde inndelt sitt misjonsarbeid mot mongolriket i to arbeidsområder, et nordlig og et østlig. Det var til det østlige område Johannes nå ble sendt. Han reiste via India og kom til Khan Balic (khanenes by, Peking) straks etter Khubilai Khans død i 1294. Han ble mottatt høflig av den nye keiseren, Timur.

Nestorianerne, derimot så på den nyankomne misjonæren med den aller største skepsis. De så en rival i den katolske misjonen og fryktet splittelse. De hadde hatt monopol på kristen virksomhet i Kina i nærmere 700 år og hadde ikke noe ønske om hjelp utenfra. Forholdet mellom de to ble betydelig forverret da kong Georg, den høyest profilerte kristne personlighet i riket, konverterte til den romersk-katolske kirke. Johannes beskriver i et brev til fransiskanerordenens ledelse at det dreide seg om regelrett "forfølgelse".⁵⁶

Kong Georg var tydeligvis betatt av den katolske misjonen og bygde den første romersk-katolske kirke i Kina. Den lå like ved porten til keiserens palass, noe som signaliserte status for den nye misjonen. Ikke lenge etter bygde Johannes selv en ny kirke i byen et byggverk han var meget stolt av. I brevet til sine overordnede beskriver han folks overraskelse over det fine byggverket som hadde "et rødt kors plassert på toppen".⁵⁷

Kong Georgs overgang til katolsk kristendomsform gav Johannes og hans kolleger tillit og troverdighet, ikke minst blant ongut-folket. Allerede i 1305 rapporterer han om 6000 døpte. Dersom det ikke hadde vært for konflikten med nestorianerne, ville han kunne døpt "mer enn 30.000", skriver han i det nevnte brevet. Han startet også en skole for unge gutter i tilknytning til kirkene, og guttene ble brukt til å synge ved ulike anledninger. Johannes bemerker i et brev at keiseren var begeistret for sangen.

Da disse meldingene nådde Europa, vakte de stor glede. Pave Clement V var overveldet over resultatene av misjonsvirksomheten, og svarte ved å utnevne Johannes av Montecorvino til erkebiskop over Peking i 1307.⁵⁸ Han ble samtidig øverste geistlige for kirkens østlige misjonsområde. Det innebar i praksis at han hadde en patriarks fullmakter. Det ulykksalige i situasjonen var at disse nyhetene ikke nådde fram til adressaten før i 1313. Da hadde den gode misjonær vært ute i 11 år uten å få så mye som et brev fra sine overordnede i Europa. På grunn av kriger underveis, kunne posten langs Silkeveien ta lang tid i de dager! Paven hadde omsider sendt en stor delegasjon av gårde med sju biskoper som skulle foreta innvielsen i Peking. Fire av disse ble drept av muslimer da de passerte India.⁵⁹

⁵³ Når det gjelder denne fasen i romersk-katolsk misjon, finnes det en unik samling brev fra Johannes av Monte Corvino, og hans kollega Andreas av Perugia, skrevet i Kina i begynnelsen av det 14. århundre. Disse ble funnet i nasjonalbiblioteket i Paris i 1588. Moule har oversatt manuskriptet til engelsk, og det finnes i utdrag i Moule (1930) s. 166-214. Dette materiale er grunnlaget for min framstilling her.

⁵⁴ Tittelen innebar at man betraktet seg som Stor-Khanens loyale underordnede

⁵⁵ Brevet som er stilet til Arghun, ilkhan av Persia, er gjengitt i Moule (1930) s. 169-170

⁵⁶ Moule (1930) s. 178

⁵⁷ Moule (1930) s. 179

⁵⁸ Pavens brev er gjengitt i Moule (1930) s. 186-188 og beskriver både fullmaktene og de hellige gaver som fulgte med delegasjonen.

⁵⁹ Moule s. 191-195

Johannes' kollega Andreas av Perugia, fikk sin arbeidsplass lenger sørøst, i Zaitun, en stor havneby med skipsverft og betydelig handelsvirksomhet. Her bygde han en katedral for penger han fikk fra en rik armensk dame⁶⁰ som ifølge brev fra Andreas ønsket å reise dette bygget som et minnesmerke over seg selv. Hun var antagelig armensk ortodoks, og vi ser her et tidlig eksempel på at misjonærer samarbeider bedre ute enn sendemenigheten på hjemmebane!

Oppsummering- kirken under Khubilai Khan

Det er vanskelig å vite omfanget både av romersk-katolsk og nestoriansk kristendom i Kina. Det er også vanskelig å avgjøre hvilke folkegrupper som er berørt av kristendommen. At flere av de tyrkisk-mongolske stammene i hovedsak ble regnet som kristne, synes klart. De kristne var også godt representert ved hoffet i Peking. Men i hvor stor grad kristendommen på dette tidspunktet hadde slått røtter i kinesisk jord, er vanskelig å avgjøre. Marco Polos beretninger blir i noen grad bekreftet av orientalske kilder, og dette innebærer at det var nestorianske grupper i sørøst-Kina med røtter tilbake til Tang-dynastiet. Marco Polos anslag på 700.000 kristne i Foochow er sterkt overdrevet, men det har utvilsomt vært en betydelig kristen minoritet i byen. Det samme gjelder Chenchiang.

På grunn av det sterke kristne innslaget i mange av de tyrkisk-mongolske stammene, ble nestorianismen fortsatt betraktet som en "utenlandsk" religion i Kina⁶¹ som var støttet og beskyttet av Yuan-dynastiets herskere. Selv om både muslimer og buddhister også mottok slik støtte, var nok buddhismen på dette tidspunktet regnet som langt mer "kinesisk" enn sine konkurrenter i Kina. Moffett nevner for øvrig at den romersk-katolske erkebiskopen i Persia, Johannes av Cara, oppgir at det er 30.000 nestorianske kristne i Kina.⁶² Moffett antar at erkebiskopens kilde kan ha vært fransiskaner-misjonæren Ordoric av Pordenone som reiste gjennom Persia på tur tilbake til Europa rundt 1330. I hvilken grad tallet representerer katolsk ønsketenkning eller ikke, er vanskelig å vurdere. Katolsk misjon var representert på ytterst få steder i Kina, og dersom nestoriansk kristendom valgte å ha en lav offentlig profil i det sørlige Kina slik tilfelle synes å ha vært i Foochow, kan antallet ha vært langt høyere. Vi må anta at forskningen vil bringe mye nytt for dagen på dette området i tiden som kommer. Foreløpig er kildematerialet for begrenset til å kunne antyde antallet kristne i Kina på dette tidspunktet.

Fra denne tiden vet vi så godt som ingenting når det gjelder den nestorianske kirkes teologi. Både av Marco Polo og av de fransiskanske brødrene omtales den som heretisk. Vi får imidlertid vite lite om hva deres heresi består i. Her bar misjonærene utvilsomt med seg fordommer som fortsatt levde i beste velgående innenfor romerkirken om nestorianismens læreavvik i forhold til det kristologiske dogme. Når de kulturelle forskjellene og de aktuelle konfliktene kom i tillegg, kunne misjonærene skrive hjem til Europa og tegne et dystert bilde av den kristendomsformen de møtte. Dette hadde selvsagt den virkning at kristendommens tilstedeværelse i Kina før de første misjonærene kom, på ingen måte kunne brukes som et argument for at misjonsinnsats i Kina var unødvendig. Når katolske representanter (unntatt Marco Polo) gjennomgående har konservative anslag for antallet nestorianske kristne, kan det (bevisst eller ubevisst) ha sin bakgrunn i et tilsvarende resonnement.

Når det gjelder fransiskanernes arbeid i Khanbalic (Peking) og Zaitun, forteller de bevarte brevene entusiastisk om et stort antall døpte. Det er vanskelig å vite motivasjonen for dette. Kong Georgs omvendelse førte utvilsomt til stor åpenhet og mange nye døpte i hovedstaden, men om dette fikk langsiktige virkninger, vet vi lite. Broder Andreas skriver et interessant brev til sine ordensbrødre i Europa, der han forteller fra sitt kall til Zaitun, reisen

⁶⁰ Moule (1930) s. 192

⁶¹ Moffett (1998) s. 459

⁶² Moffett (1998) s. 459

som tok tre måneder til hest fra hovedstaden, og åpenheten for det kristne budskap. Samtidig inneholder det også et hjertesukk:

Ikke lenge etter vi hadde mottatt meldingen om Peregrines (Andreas' forgjenger i Zaitun), fikk jeg et kall fra erkebiskopen med plassering i den nevnte kirke, og til dette kallet ble jeg overtalt til å svare ja. Jeg bor nå i denne byens kirke, ...og jeg er legemlig frisk i forhold til min alder, har få av de mangler som alderen skulle tilsi, bortsett fra grått hår. I dette enorme landet er det mennesker fra alle nasjoner under himmelen, av alle slags sekter. Det er også tillatt for enhver å leve ut fra det de ulike sektene lærer. For det er med dem (mongolene) slik at de hevder at den enkeltes mening frelser dem enten den er rett eller feil. De blir frelst i sin egen fold. Vi har vært i stand til å forkynne fritt og uhindret. Men av jøder og muslimer er ingen blitt omvendt. Men av buddhistene er et stort antall blitt døpt; men etter å ha blitt døpt, vandrer de ikke rett på kristendommens vei.⁶³

Den siste bemerkningen har noe av vemodet i seg. Hva ble egentlig resultatene av den katolske misjonen i Kina? Vokste det fram stedege kristne menigheter slik det skjedde i Tang-dynastiets Kina? Maktet de, slik deres forgjengere fra Persia og Sentralasia på 600- og 700-tallet gjorde, å presentere det kristne budskap slik at det ble relevant for kinesiske buddhister, taoister og konfutsianere? I hvilken grad oversatte man skrifter fra Bibelen og den katolske litteratur til kinesisk og mongolsk? Vi vet simpelthen ingenting om dette.

Det vi vet er at de reiste den lange og farefulle veien fra Europa, at de oppnådde respekt fra de mongolske myndighetene, og at den romersk-katolske kirke ble plantet i Kina. Det er også grunn til å tro at romerkirken gjennom dette arbeidet skaffet seg verdifull erfaring med tanke på de utfordringene den stod overfor etter hvert som nye deler av vår klode ble oppdaget.

Men før vi går videre, vil vi ta med oss en oppsiktsvekkende beretning om to unge kristne fra Khubilai Khans Kina. De fikk stor innflytelse på Østens kirke, nemlig:

9. Rabban Markos og Rabban Sauma

Det er umulig å avslutte historien om kirken i Kina i dette tidsrommet uten å ta med beretningen om de mongolske ungdommene Markos og Sauma som dro på pilegrimsreise vestover med Jerusalem som mål. Beretningen ble opprinnelig skrevet på persisk av en samtidig som vi ikke kjenner navnet på, men originalmanuskriptet er gått tapt. Senere oversettelser er basert på en syrisk versjon i British Museum.⁶⁴ Beretningen ble først publisert i Europa ved Paul Bedjan i 1888.⁶⁵

Jeg velger å gi denne beretningen forholdsvis stor plass i artikkelen, da den på en unik måte gir oss glimt fra kristent liv i Khubilai Khans Peking og langs Silkeveien til Baghdad. Den gir oss også et møte med sentralledet i Østens kirke og et innblikk i forholdet mellom den mongolske ilkhanen av Persia og de europeiske fyrstene. Den gir oss også et glimt inn i et unikt møte mellom Østens kirke og Romerkirken, der teologi er temaet.

Med dette som bakteppe følger historien:

⁶³ Moule (1930) s. 194-195

⁶⁴ Den mest komplette oversettelsen til engelsk er ved konservator Sir Wallis Budge ved British Museum, se Budge (1928). Jeg har også hatt tilgang til Moules oversettelse, som gir et utdrag av beretningen. Se Moule (1930) s. 94-127

⁶⁵ *Histoire de Mar Jabalaha, patriarche, et de Rabban Cauma* [syrisk tekst], Paris 1888

I Khanbalic (Peking) bodde det et gudfryktig kristent ektepar som i mange år sørget over at de ikke fikk barn. De tilhørte Uigur-folket, og mannen het Shibān⁶⁶ og hans hustru Qiamta. De fastet og bad mye. Etter at de var blitt gamle, gjorde Herren det under med Qiamta at hun ble gravid og fødte en sønn. De kalte ham Bar Sauma, fastens sønn. Selve navnet er interessant. Hva fikk en uigur i Nord-Kina til å gi gutten sin et syrisk navn? Svaret er at de tilhørte en kristen kirke med røtter i syrisk kristendom så langt tilbake som til det 2. århundre e. Kr. Denne kirken har gjennom hele sin historie hatt syrisk som kirkespråk, noe som sikkert hadde sammenheng med at sassanidene brukte arameisk som et slags administrasjonsspråk i sitt rike (syrisk var en dialektvariant av arameisk).

Gutten fikk kristen oppdragelse, og da han nådde skolealder, ønsket han selv undervisning i samsvar med foreldrenes tro. Etter hvert kjente den unge Sauma mer og mer et kall til å gi avkall på både sin farsarv og sine jordiske eiendeler, for så å hengi seg fullt ut til et liv som munk. Foreldrene tok dette svært tungt, men etter et par års betenkning, gav de sønnen lov til å velge sin egen livsretning.

Han ble viet til munk av den nestorianske metropolitten i Khanbalic, Mar Giwargis (Georg). Til å begynne med arbeidet han i metropolittens vinhage, men flyttet etter hvert opp i fjellene og ble boende i en grotte der folk kunne komme til ham for å få åndelig veiledning. Her levde han et asketisk liv uten vanlig inntekt. Men han ble en aktet kristen veileder som var kjent over et stort område, og mange kom til ham i grotten.

I byen Khoshang⁶⁷ bodde det en erkediakon som arbeidet ”i trofasthet og renhet” i den lokale nestorianske menighet. Han hadde fire sønner, og den yngste ble født i 1245. Han fikk navnet Markos. Ettersom han vokste opp, viet også han seg til studier i den kristne tro⁶⁸.

Også Markos lot seg munkevie og dro til Sauma oppe i fjellene og spurte om å få bo hos ham og motta undervisning. Sauma advarte han på det sterkeste, men da han forstod at den yngre munken opplevde dette som et kall, gav han etter. Disse to ble venner for livet.

Etter en tid var de begge hos erkebiskopen og presenterte for ham en plan om å dra vestover på pilegrimsreise, for, om mulig, å nå helt fram til Jerusalem for å tilbe ved Jesu grav. De kristne i keiserbyen ble bedrøvet da de hørte om planene, og advarte dem med sterke ord: ”Dere vil aldri komme tilbake til dette sted”, sa de. Men da de forstod alvoret bak planene, sa de: ”Gå i fred. Må Herren som dere har overgitt dere til, gå med dere. Må han gjøre med dere som det behager ham og som er godt for dere. Amen.”

Så gav de bort sine eiendeler til de fattige, og dro av gårde. Første stopp var Khoshang, Markos' hjemby. Det ble stor oppstandelse da ryktet om de to munkene ble kjent, og mye folk møtte dem. De ble også innkalt til distriktets guvernør, Kunbuga, og en annen person ved navn Aibuga. begge var svigersønner av hver sin Stor-Khan⁶⁹. Her ble de godt mottatt, og de høye herrer utstyrte dem med hester, hjelpere og nødvendig utstyr for den lange reisen. Da munkene ut fra sine asketiske idealer hadde problemer med å ta i mot den slags, ble det gjort avtale om at de skulle gi alt de hadde fått som gaver til fattige der de kom.

Ferden gikk nå videre nordvestover til Tangut⁷⁰ der de også ble mottatt av en stor folkemengde. Også her var det tydeligvis mange kristne, og de ble utstyrt med gaver for den videre reise. Det trengtes, for nå kom de over i ubebodde ørkenområder med lite tilgang til

⁶⁶ Navnet Hsi-pan finnes i flg Moule (1930) s.94 note 2 i historien om Yuan-dynastiet (*Yuan Shih*). Bar Hebraeus skriver i forbindelse med Arghons beslutning om å sende Bar Sauma til paven om ”Bar Sawma, the Iurian monk”. Se Bar Hebraeus *Chronography* s. 492

⁶⁷ Byen ligger i Shensi nordvest for Peking og har blitt identifisert med Tung-sheng av Paul Pelliot. Se Moule (1930) s. 96 note 7

⁶⁸ På dette punkt er det syriske manuskriptet skadet, men en regner med at her fortelles noe om hans ønske om å vie livet sitt til Herren og bli munk. Se Moule (1930) s. 97

⁶⁹ Kunbuga var en av Kuyuk khans svigersønner, og Aibuga var kong Georgs (ongut-kongen) far og svigersønn av Khubilai Khan.

⁷⁰ Antagelig Chung-hsing i Ningxia provins. Se Moule (1930) s 100 note 9

mat og drikke. Omsider kom de fram til Loton (Khotan) i nåværende Xinjiang både sultne og redde. Ferden gikk videre til Kashgar, som nærmest var folketom på grunn av politisk uro.

Ifølge beretningen var neste stopp langs ruten Talas, der de fikk møte Kaidu, som var sønnesønn av Ögetai, Stor-Khan (nr. 2 i rekken etter Genghis). Han var stadig i konflikt med sin fetter Khubilai, men dette hindret ikke at han utstedte anbefalingsbrev som de kunne ha med seg for å unngå problemer på reisen videre.

Beretningen antyder at den videre reise gjennom Sentralasia ikke var uproblematisk, for da de ankom hovedstaden i den vestligste provinsen av Persia, Khorasan, var det i frykt og beven. De hadde mistet det meste av sine eiendeler underveis, og søkte tilflukt i et nestoriansk kloster ikke langt fra Tus. Her ble de velsignet av byens biskop og av munkene, og de opplevde det hele som "å bli født på ny".

Så var tiden kommet til reisens siste del. Våre to mongolske venner var fast bestemt på å få treffe kirkens katolikos, Mar Dehna. Han var for tiden i Maragha, og beretningens ukjente forfatter gir oss et fargerikt bilde av møtet mellom de to mongolske munkene og den øverste lederen for Østens kirke. "Guds godhet mot oss er blitt mangedoblet og hans nåde er utøst over oss siden vi nå kan se vår Fars lysende og åndelige ansikt".

Etter å ha tilbragt noen dager i Maragha og mottatt patriarkens velsignelse, besøker de flere av kirkens hellige steder som Nisbis, Mosul og Arbela. Det viser seg etter hvert at veien til Jerusalem er stengt på grunn av uroligheter, og de to mongolene bestemmer seg for å bli værende i et kloster utenfor Baghdad. Nå viste det seg at patriarken var blitt imponert av munkene fra Khubilai Khans Kina, og en dag åpenbarer han sine planer for dem. Han vil gjøre Markos til Metropolitt over Nord-Kina (Cathay) og Sauma til generalinspektør over det samme område. De to mongolene gir ydmykt uttrykk for at de ikke er skikket for slike oppgaver, og ber om å få være i klosteret livet ut. Mar Dehna fastholder imidlertid sitt ønske, og Markos blir vigslet som metropolitt med "apostoliske fullmakter". Patriarken gav ham navnet Yaballaha. Dette skjedde i år 1280.

Men historien slutter ikke her. Ikke lenge etter fikk Markos og Sauma meldingen at Mar Dehna var død. Dagen etter samlet en del av kirkens metropolitter seg for å velge ny patriark. Flere var aktuelle, men til sist ble Markos valgt. Årsaken var åpenbart at han var mongol, og det sittende regimet var mongolsk. Han kjente språk og kultur hos dem som styrte hele kirkens område politisk, og det var viktig for kirken å ha en leder som kunne opptre med troverdighet og bli hørt av mongolene. Også denne gang hadde Markos sterke innvendinger: "Jeg har ikke kirkelig opplæring og ingen talegaver. Hvordan kan jeg bli patriark? Heller ikke kan jeg syrisk, som er absolutt nødvendig". Men Markos måtte gi seg til sist, og sammen med flere av kirkens biskoper gikk turen til den mongolske ilkhanen Abaka (sønnesønn av Hulegu, Khubilais eldste bror) som holdt til i Adherbaijan. Ilkhanen ble begeistret over at kirken hadde valgt en mongol til øverste leder, og dermed var valget formelt konfirmert på øverste politiske hold. Markos ble vigslet til Patriark for Østens kirke i Mar Koka-katedralen utenfor Baghdad 2. november 1281. Han tok navnet Yaballaha III og var da 36 år gammel!

Bare noen måneder senere døde imidlertid Abaka. Få dager i forveien hadde han deltatt i en påskekudstjeneste. Skuffelsen var derfor stor da nyheten ble kjent at hans onkel Teguder (Ahmad) ville etterfølge ham. Til tross for sin kristne bakgrunn (han hadde en kristen mor, prinsesse Kutai, og enkelte kilder hevder at han var døpt med et kristent navn⁷¹) konverterte han til islam, og reverserte dermed en utvikling som mange ønsket skulle fortsette. Spesielt i hæren var misnøyen stor. Der husket man nederlaget for muslimene i slaget ved Ain Jalut, og de så ikke lyst på å bli ledet av en muslim.

Arghun, Abakas eldste sønn ble et samlingspunkt for denne misnøyen, og snart var opprøret i gang. Samtidig var den nye patriarken kommet i en vanskelig situasjon, da

⁷¹ Moffett (1998) s. 432

metropolitten i Tangut anklaget ham for sympatier med Arghun. Han påstod endog at Yaballaha hadde skrevet et brev til Khubilai Khan der slike sympatier kom til uttrykk. Dermed ble det satt i gang en aksjon der kureren ble innhentet, og brevet åpnet og lest. Det viste seg å være falsk alarm, og patriarken som hadde sittet fengslet i 40 dager, kunne renvaskes. I 1284 ble Teguder slått av Arghun, og den nye patriarken hadde fra første øyeblikk en høy stjerne hos det nye regimet.

For Arghun var det nå viktig å komme videre i konflikten med de muslimske mamelukkene i Egypt. Han måtte gjøre noe med den ydmykelsen mongolene opplevde i slaget ved Ain Jalut. I først omgang var det Syria og Palestina som måtte sikres. Men dersom det skulle bli mulig, måtte han sikre seg støtte fra de europeiske fyrstene gjennom allianser med disse. For å finne en god ambassadør til å gjennomføre et slikt oppdrag, henvendte han seg til Mar Yaballaha og ba om råd fra ham. Han foreslo da sin venn og reisekamerat Bar Sauma. Ilkhanen syntes vel om forslaget, og Sauma ble utstyrt for oppdraget. Han fikk 30 hester, brev til paven og til den franske og engelske kongen, og gaver til disse.

Reisen startet i 1287 med båt over Svartehavet til Konstantinopel hvor han besøkte kirker og hellige steder. Neste bestemmelsessted var Roma hvor pave Honorius IV nettopp var død. Dermed fikk han møte kardinalene, som var samlet for å velge ny pave, og disse inviterte ham til en samtale. Den mongolske munken som før avreise hadde fått tittel av biskop, svarte frimodig på kardinalenes spørsmål om kirken i Øst:

Mar Thomas, Mar Adai og Mar Mares forkynte evangeliet i våre land, og det de forkynte, holder vi oss fremdeles til.

Kardinalene gav uttrykk for forbauselse over at en kristen i hans stilling kom som ambassadør for mongolkongen. Bar Sauma svarte:

Dere skal vite at mange av våre fedre har dratt til mongolenes, tyrkernes og kinesernes land og undervist dem. I dag er mange av mongolene kristne; det er både prinser og dronninger som har blitt døpt og som bekjenner Kristus. Disse har kirker med seg i leirene og viser stor respekt overfor de kristne, og det er mange av dem som er omvendt.

Ingen har blitt sendt til oss i Orienten fra paven. De ovenfor nevnte hellige apostler underviste oss, og vi holder oss fortsatt til det de overleverte oss.

Etter dette ønsket kardinalene en diskusjon om teologiske enkeltheter. Her var vår mongolske venn tilbakeholden, og avslutter diskusjonen slik:

Jeg er kommet fra et land langt borte, ikke for å diskutere eller undervise dere i min tro, men for å vise min respekt for min herre paven og for levningene av helgenene og for å bringe et budskap fra kongen og fra patriarken. Jeg vil sette pris på om vi nå kan avslutte denne diskusjonen. Dersom noen ville vise meg kirkene og de helliges graver som er her, ville dere vise deres tjener stor godhet.

Møtet med utsendingen fra øst gjorde inntrykk på kardinalene. Deres kunnskap om Østens kirke var minimal, og de ble tydeligvis forbauset over at kristendommen hadde en så sterk stilling blant mongolene. Deres forestillinger om dette krigerfolket var nok ganske annerledes enn den de fikk gjennom Bar Saumas stillferdige beretning.

Reisen gikk videre via Geneve til Paris, der han fikk møte franskekongen Philip. Her ble han mottatt med stor respekt, og fikk løfte om støtte ”med en stor styrke” til Arghuns korstog. Ellers gikk tiden i Paris til å se byen som var et senter for filosofi og vitenskap og til

å besøke byens mange kirker. Han fikk også se tornekronen og en bit av Herrens kors, som kongen personlig viste ham.

Neste destinasjon på reisen var ”kongen av Alanguitar (l’Angleterre)” som for tiden oppholdt seg i Kasonia (Bordeaux). Kong Edward I ble begeistret for besøket, i særdeleshet da han forstod at Arghun ønsket å befri Jerusalem. Det ble en stor fest for gjesten og kongen bad ham forrette nattverd for seg og sine menn.

Tilbakereisen gikk via Roma hvor det nå omsider var valgt en ny pave, som for øvrig var den kardinalen som hadde eksaminert Bar Sauma i teologi under hans forrige besøk i byen. Han var nå blitt pave med navnet Nicholas IV. Under besøket bad Bar Sauma om å få forrette messe i pavens påsyn, noe han fikk lov til under påsyn av en stor mengde mennesker. De var svært tilfreds med hva de så, og deres kommentar er tatt med i beretningen: ”Språket er forskjellig, men måten (*the rite*) er den samme”. Besøket ender med en stor ekumenisk sensasjon ved at utsendingen fra Østens kirke (som altså var nestoriansk og var blitt betraktet som heretisk!), mottar nattverdens sakrament fra paven. Det viste seg at man i Vatikanet ikke var i stand til å identifisere andre avvik i læren enn at Østens kirke manglet det klassiske *filioque*.⁷²

Bar Sauma kom tilbake til Arghun i 1288 med sterke forsikringer om støtte fra Frankrike og England til et nytt korstog, men heller ikke mer. Ilkhanen viste imidlertid at han verdsatte den mongolske munkens innsats ved å la bygge en stor kirke for han like utenfor inngangen til sitt palass. Her skulle han på ilkhanens forordning bruke tiden til bønn, også for det mongolske styret. I september 1289 tok Arghun med seg sin sønn som hadde blitt døpt i august, til patriarken i Maragah for at han skulle motta nattverden av ham. Bar Sauma døde i Arbela 10. januar 1294.

To senere delegasjoner fra ilkhanen med samme oppdrag som Bar Sauma oppnådde heller ikke mer enn forsikringer om europeernes velvilje. Realiteten var nok at viljen til å bære nye omkostninger i konfrontasjon med muslimene ikke var tilstede i samme grad som velvilje og idealisme til samme sak. Korstogene hadde kostet det kristne Europa dyrt, og risikoen for nye katastrofer skremte nok de fleste. Men alle var positive til at mongolene gjorde et nytt forsøk. Hvordan historiens forløp hadde blitt dersom det virkelig hadde blitt en allianse mellom Øst og Vest mot islam, kan en fundere mye på. At en mongolsk pilegrim skulle få en av hovedrollene i dette storpolitiske spillet, gir også atskillig grunn til ettertanke.

Arghuns regjeringstid representerte utvilsomt et høydepunkt for Østens kirke i Asia. Yaballaha III ble regnet som en av de største patriarker i kirkens historie. Østens kirke dekket nå et geografisk område fra Eufrat i vest til Korea i øst. Ved begynnelsen av 1300-tallet representerte denne kirken den dominerende tro i Asia. Det er vanskelig å anslå hvor mange medlemmer den hadde innenfor sitt område, men geografisk dekket den et langt større område enn pavekirken. Selv om troens innhold ikke var like sterkt overalt, spesielt ikke i avsides nomadiske stammer i nordøst, så har kirken maktet å ta vare på sin apostoliske arv slik at de grunnleggende trossannheter knyttet til treenighetslære og kristologi var blitt bevart.

Det er forøvrig interessant å reflektere litt over møtet mellom Romerkirkens ledere og utsendingen fra øst. Beretningen viser med all tydelighet hvor uvitende de høye geistlige i vest var om kirken i øst. Deres bilde har hatt fokus på et brutalt hedensk regime som ved et

⁷² Her lar vi historien om Markos og Bar Sauma slutte. Bar Hebraeus har en kortversjon i sitt historieverk som sammen med brev fra ilkhanen i Vatikanets arkiv bekrefter vår anonyme kilde: ”When Arghon, his brother was alive, Frankish ambassadors used to come to him from the Pope of Rome and from the other kings to impress upon him that the Mongols should become one shoulder with the Franks, and go against the Egyptians and Pharaiothes who had waxed fat and kicked and were doing harm to the Christians and their towns. And Arghon himself sent to the Pope an ambassador, Rabban Bar Sawma, the Icurian monk, who had come with the Catholicus Mar Yabih ‘Allaha from the countries of the Great Khan, and the Pope sent with him compacts and assurances that they would sally forth together and destroy the Religion of the Arabs”. Se Bar Hebraeus: *Chronography* I s.492

par anledninger nærmest skremte vettet av det kristne Europa, og en enorm misjonsmark som utfordret kirken til misjonsvirksomhet. At en kristen kirke med røtter helt tilbake til aposteltiden allerede i flere hundre år hadde vært tungt tilstede på det asiatiske kontinent, må ha vært en stor overraskelse for dem. Det må også informasjonen om at kristen tro hadde fotfeste like inn i khanenes leir ha vært.

Beretningen om de to pilegrimene fra Nord-Kina bekrefter også det vi tidligere har antatt om kristendommens utbredelse langs Silkeveien. Både i Kina, Sentralasia og Persia møter våre mongolske venner varmhjertet omsorg fra kristne, som tilhører samme kirke som dem selv. I hele dette området var kristendommen blitt stedegen innenfor svært ulike språklige, sosiale og kulturelle grupper. Østens kirke hadde en felles ledelse, men gav rom for at den kristne tro fikk utfolde seg ulikt i de ulike områdene. Den syriske liturgien ser likevel ut til å være et felleseie. Denne kirken hadde mer enn tusen års erfaring med å kommunisere evangeliet over kulturgrenser, og den har utviklet seg under rammebetingelser som er vesensforskjellige fra dem man stod overfor i Europa. Kristendommen ble aldri en majoritetsreligion i Asia selv om den til tider hadde større oppslutning enn noen annen religiøs bevegelse i Asia. Østens kirke har heller aldri kunnet støtte seg til en Konstantin slik man kunne i Vest. I Asia måtte kirken innrette seg under ulike regimer som en tid kunne vise stor sympati overfor kristendommen, for så i neste øyeblikk å forfølge de kristne på det aller grusomste.

Bar Hebraeus, som selv var sønn av en jødisk lege, er opptatt av hvordan de ulike regimer i samtiden styrer sine respektive områder. Han slår fast at araberne gjør stor forskjell på folk. Jødene får aldri posisjoner i deres områder. Med mongolene er det, etter hans mening, annerledes:

*Når det gjelder mongolene, er det ikke forskjell på slave og fri mann, heller ikke på troende og hedning eller kristen og jøde. De betrakter alle som tilhørende samme tre.... Alt de krever, er deres tjeneste og underkastelse....*⁷³

Da en kristen ongut ved navn Naian gjorde opprør mot Khubilai Khan i Peking, ble det slått hardt ned på fra khanens side. I stridens hete bar opprørerne kors på brystet. Dette ble av buddhistene brukt mot de kristne i ettertid. Man slo fast at korset ikke var til noe hjelp i en vanskelig situasjon. Dette tok khanen ikke for god fisk. Det at han (khanen) var i stand til å slå ned opprøret, var nettopp et tegn på det motsatte! Historien illustrerer at de mongolske khanene så det som sin oppgave å beskytte ulike religioner i sitt rike. For dem var det avgjørende at folk underkastet seg deres styre, og at de betalte de foreskrevne skatter.

Senere mongolske khaner i Persia var enten muslimer selv eller støttespillere for muslimene. Dette førte til at de kristne periodevis ble forfulgt, og at deres kirker og eiendommer ble utsatt for plyndring. Bar Hebraeus forteller at "de som ble gjenkjent som kristne ble mishandlet og slått."⁷⁴ Ved et tilfelle ble Yaballaha tatt av muslimer om natten, hengt med hodet ned langs veggen og slått. Yaballaha maktet imidlertid å fortsette sin gjerning som kirkens leder gjennom vanskelige år, og fikk et svært godt ettermæle, også av arabiske historieskrivere som sjelden hadde mye positivt å meddele om de kristne.⁷⁵ Han døde i november 1317.

⁷³ Bar Hebraeus: *Chronography* I s. 490

⁷⁴ Bar Hebraeus: *Chronography* I s. 507

⁷⁵ Moule (1930) s. 126

10. Nedgangstid for Østens kirke – en sammenfatning

Litt politisk historie fra denne tiden: Mongolriket nådde sitt høydepunkt under Khubilai Khan, som kontrollerte ufattelige geografiske områder i Asia, Russland og Øst-Europa. Men i første halvdel av 1300-tallet endret situasjonen seg dramatisk for mongolene. Moffett beskriver tragedien som en kollaps ”in a see of alcohol, high living, family strife and political disintegration”.⁷⁶

Først ute var Persia som hadde vært styrt gjennom linjen fra Genghis Khans yngste sønn Tolui via Hulegu. I 1335 kollapset det mongolske ilkhanatet i Persia. Deretter kom Sentralasia, som var blitt styrt gjennom Chagatais linje. Dette styret falt etter sju generasjoner mongolske khaner i 1338. I 1357 gikk mongolrikets nordvestre del ”Den gyldne horde” til grunne etter seks generasjoner mongolske ledere av Jochis linje. Endelig gikk det største av alle de mongolske rikene, nemlig Khubilai khans Kina til grunne i 1368.

Hadde de mongolske styrkene som kom Khubilais etterkommere til unnsetning fra nord, virkelig støttet sine mongolske frender i Kina, kunne det mektige Yuan-dynastiet kanskje ha fortsatt. Men det hele endte i rivalisering mellom ulike mongolske slektslinjer, og landet lå åpent for at de kinesiske styrkene kunne nedkjempe mongoldynastiet. Et nytt mektig kinesisk dynasti tok form, og dette ble både kinesisk, nasjonalistisk og isolasjonistisk. Ming-dynastiet (1368-1644) gjorde Kina til verdens rikeste land. Deres religion var en ortodoks konfutsianisme, og de isolerte Kina fra verden forøvrig. Men på forunderlig vis fikk jesuitt-misjonærer innpass i landet mot slutten av det 16. århundre. Men da fant de få spor av kristendom i landet dersom en ser bort fra nestorianersteinen som ble avdekket i 1623.⁷⁷

Vi spør oss hva som skjedde med den kristne kirke i Kina. Den ble borte etter det vi kan forstå, og det finnes mange teorier om hvorfor det ble slik. Vi vil prøve å antyde noen svar:

- Når det gjelder den katolske misjonen, var den hele tiden preget av mangel på misjonærer. Avstanden fra Roma til Peking var enorm, og mange la ut på den lange reisen uten å komme fram. Stadig kom det et nødstop fra misjonærene i Kina: ”Send oss folk, send oss menn som kan fylle de tomme plassene!”

- For det andre må nevnes konflikten mellom nestorianere og fransiskanere. Det kan se ut til at striden startet på nestorianernes side. Men de kulturelle ulikhetene mellom disse kristendomsformene var store, og viljen til forståelse var åpenbart liten på begge sider. De fransiskanske misjonærene var tydelig forutinntatt når det gjaldt den nestorianske kirkens læreavvik, mens nestorianerne på sin side betraktet katolikkene som uønskede rivaler som så det som sin oppgave å gjøre deres medlemmer til gode katolikker. At denne striden svekket kristendommens stilling overfor kineserne, kan det neppe være tvil om.

- Både Moffett og Thelle⁷⁸ hevder at den viktigste grunnen var kristendommens preg av å være en utenlandsk religion. Dette gjaldt særlig fransiskanermisjonen. Den hadde sterke bindinger til pavekirken i vest, og bar med seg et tydelig europeisk preg. Dette var i langt mindre grad tilfelle med nestorianismen, som i stor grad fremstod som en stedegen religion etter 700 års historie i landet. Men mange av de nestorianske kristne var mongoler, og de kristne ble beskyttet av de mongolske herskerne, noe som skapte et inntrykk av at de spilte på parti med de forhatte mongolene. Moffett har utvilsomt rett når han skriver: ”So to the Chinese, Christianity appeared as a foreign religion protected and supported by a foreign government”. Dette var i enda større grad tilfelle med den katolske misjonen. Katedralen i

⁷⁶ Moffett (2001) s. 480

⁷⁷ Grandhagen (2004) s. 66ff

⁷⁸ Se Moffett (2001) s. 474 og Thelle (1949) s. 112

Zaitun var finansiert av kona til en rik armensk forretningsmann, men tomta til en av kirkene i Peking var innkjøpt av en rik italiener.

- Mange har spekulert på om forfølgelse også kan være en del av årsaken til at vi ikke lenger hører om kristne menigheter i Kina. Om så er tilfelle, har dette ikke kommet til uttrykk i de kildene som er tilgjengelige fra denne tiden. Men det kan meget vel ha skjedd. Moffett kommenterer dette slik: "It is just likely that the Nestorians and foreigners were killed indiscriminately in the pursuit of the Mongols, and that without foreign support a church that had become dependent it withered away. And because its withering was so undramatic, China lost even the memory of its passing". Da jesuittene kom drøyt to hundre år senere, visste man ikke engang at det hadde vært en livskraftig kirke i Kina!

I Sentralasia var situasjonen annerledes, men ikke en antydning bedre for de kristne. Politisk ble Chagatais gamle område splittet i to khanater, som stort sett faller sammen med det man senere kalte Øst- og Vest-Turkestan. Det hele endte i et politisk kaos der islam på nytt gjenvant sin stilling fra 900-tallet. I dette kaoset fremstod en ny leder med aner tilbake til Chagetai, og som hadde ambisjoner om å bli en ny Genghis på de asiatiske steppene. Mannen var Timur den store (1336-1405). Han ble født i en liten landsby sør for Samarkand, "a tiger, born in the year of the Mouse" (Moffett). Han var fanatisk muslim, og hadde som mål å etablere et nytt islamsk kalifat, og straffe alle vantro i området. Det gjorde han så langt det lot seg gjøre, men det skal sies at hans brutalitet ikke bare gikk ut over ikke-muslimer, men han gjorde kanskje like stor skade på det muslimske fellesskapet i de områdene han la under seg.

Om Timur ikke ble noen ny Genghis, så ble hans rike betydelig. Det strakte seg inn i Persia i vest, mot Indias grenser i øst og langt nordover i Russland. Hovedstaden for Timurs rike var Samarkand. Det ser ut til at en betydelig del av den nestorianske kirke ble utradert i dette tidsrommet. Blant annet ble den gamle kristne byen Smyrna i det tidligere kristne Lilleasia, med røtter tilbake til aposteltiden, angrepet, og de kristne slaktet ned i stort antall.

Ved utgangen av 1300-tallet stod kristendommen svakt i Asia. Fra å være den største religiøse gruppe på kontinentet på 1200-tallet, var situasjonen nå dramatisk endret. I Kina var konfutsianismen kommet i høysetet gjennom Ming-dynastiet, og sporene etter de kristne forsvinner gradvis, for så å bli helt borte. I Sentralasia og Persia gjenvant islam sin sterke stilling på bekostning av de kristne. I Sentralasia ser det ut til at de kristne nærmest blir utradert i denne perioden, mens de i Persia overlever under særdeles vanskelige vilkår. Her lever den gamle nestorianske kristenhet videre, tross ytre motstand og indre stridigheter. Østens kirke representerer i dag en liten minoritet i Irak og Iran, men kirken er fortsatt bærer av åndelig liv, og er seg bevisst sine historiske og åndelige røtter. Rammene for deres virksomhet har imidlertid ikke blitt lettere etter den senere tids politiske utvikling i regionen.

Litteratur

Athyal, Saphir (ed) (1996): *Church in Asia today, Opportunities and Challenges*, Asia Lausanne Committee for World Evangelization

Bar Hebraeus, Chronography. redigert og oversatt av E. A. W. Budge (2003): *Nyopptrykk Gorgias Press*

Bawden, C. R.(1989): *The Moderen History of Mongolia*, Kegan Paul International, London/new York

Budge, E. A. W.(1928): *The Monks of Khublai Khan*, London

- Grandhagen, Egil (2004): "Østens kirke: Misjon i Sentralasia og Kina fram til år 905" i *Budskap 2004, årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole*,
- Grousset, René (1970): *The Empire of the Steppes*, Rutgers University Press, London
- Hoke, Donald (ed) (1975): *The Church in Asia*, Moody Press, Chicago
- Holth, Sverre (overs.) (1989): *Taoismens klassikere*, Aschehoug
- Juvaini, 'Ala al-din 'Ata-Malik (1958): *The History of the Wourld Conqueror* (Tarikh-i Jahan gusha) 2 bd. Juvaini var guvernør i Bagdad på 1200-tallet og anerkjent historiker. Hans observasjoner når det gjelder kristne i Persia er viktige, da han selv var muslim. Hans verk er oversatt til engelsk av John A. Boyle, Manchester University Press
- Kemp, Hugh P. (2000): *Steppe by Step. Mongolia's Christians from ancient roots to vibrant young Church*, Monarch Books, London
- Malek, Roman, (ed) (The Chinise Face of Jesus Christ vol. I, Institute Monumenta Serica/China-Zentrum/Sankt Augustin
- Martling, H. M. (2000): *Gud i Orienten*, Artos
- Moffett, S. H. (1998): *A History of Christianity in Asia*, Vol I, New York
- Moses, Larry og Halkovic, Stephen A. Jr. (1985): *Introduktion to Mongolian History and Culture* Bloomington, Indiana
- Moule, A. C. (1930): *Christians in China before the Year 1550*, London
- Moule og Pelliot (1938): *Marco Polo: The Description of the World*. 2 bd. London: Routledge
- Palmer, M. (2001): *The Jesus Sutras. Rediscovering the lost religion of Taoist Christianity*, London
- Rashid al-Din (1971): *Compendium of World Histories* (Jami' al-Tawarikh), Part 1. Muslimske historiker på 1200-tallet. Regnes som en viktig kilde til forståelsen av mongolsk politikk i Persia. Regnes også som en pålitelig kilde til forståelsen av kristendommens stilling i Det persiske området. Overs. til engelsk av John A. Boyle med tittelen. *The Successors of Genghis Khan*. New York og London: Colombia Univ. Press
- Reichelt, K. L. (1922): *Fra Østens religiøse liv*, København
- Rossabi, Morris (1988): *Khubilai Khan*, University of California Press
- Saeki, P. Y. (1937): *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo
- Saunders, J. J. (1971): *The History of the Mongol Conquests*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia
- Scott Latourette, K. (1970): *A History of the Expantion og Christianity*, Vol II: *The Tousand Years of Uncertainty, 500 A.D. to 1500 A.D.* New York 1938 (reprint 1970)
- Secret History of the Mongols*. Gammelt mongolsk kildeskrift. Forfatter og datering ukjent. Delvis historisk, delvis legendarisk. Beretningen er konsentrert om Genghis khan. I eng. overs. ved A. Waley: *The Secret History of the Mongols and other Pieces*, London 1963
- Skarsaune, O. (1992): "Kirkehistorien vi glemte: Den syriske kirke." i *Norsk tidsskrift for misjon* 4/1992
- Skarsaune, O. (1997): "Korset i lotusblomsten. Den glemte kirkehistorien i Asia." i *Det Norske Vitenskaps-Akademi*, årbok 1997
- Stewart, Stanley (2003): *I Djengis Khans rike*, Aschehoug
- Thelle, N. N. (1949): *Kristendommen i China under T'ang, Yuan, Ming og Ch'in. Studier i Chinas misjonshistorier tre første perioder*, København,
- William av Rubruck (1958): *Reiise gjennom Centralasien* overs. av Knud Hannestad, Munksgaard

”Saman skal dei tena JHVH, Allhærs Gud”: Ein studie av Jesaja 19:16-25

ved Ingvar Fløysvik

Få tekstar i Det gamle testamentet understrekar sterkare at JHVH vil ha folkeslag utanfor Israel med i sitt folk, enn Jesaja 19:16-25.¹ Samstundes er det lite semje mellom tolkarane både når det gjeld kva tid denne teksten har vorte til, og korleis ein skal forstå han. I arbeidet mitt med teksten vil eg først drøfta nokre spørsmål som verkar inn på korleis teksten skal omsetjast.² Deretter ser eg på den historiske bakgrunnen og ordskiftet om den. Etter det gjev eg eit kort oversyn over dei rammene tolkarane har sett teksten inn i, kva dei har lagt vekt på i tolkinga si. Då er det på tide å sjå litt på samanhengen teksten står i og på oppbygninga av sjølve teksten. Dermed meiner eg å ha lagt grunnlaget for ei vers for vers tolking av teksten. Til slutt prøver eg å samla kort kva som er teksten sin bodskap.

1. Kommenterar til omsetjing

Vers 16: ”Egypt”/”egyptarane”. Begge orda er på hebraisk *misrajim*.³ I desse versa tek ordet somme stader verbet i hankjønn eintal – som her, andre stader i fleirtal. På same måten er ”assyrarane” i vers 23 same ordet som ”Assyria”. Dei norske omsetjingane har fleire stader fleirtal der hebraisk nyttar eintal.

Vers 17: ”redsle” – *chagga*. Omsetjinga er utfrå samanhengen. I heile Det gamle testamet er ordet berre brukt her. BDB avleier frå ”chagag” – halda høgtid, festa. Men verbet må òg ha vore nytta om fylgjene av festinga, for i Salme 107:27 les me om folk som vert sjøsjuke, at dei ”sjangla” som ein drukken, og ”sjangla” er her ”chagag”. Dermed tenkjer redaktørane seg at substantivet tyder noko slikt som ”tumling”, og at det er tale om at føtene sviktar på grunn av redsle. HALOT knyter derimot ordet til arabisk *”chhagi’a”* – ”å skjemmast”. Dei omset ”shame. confusion”. Wildberger vel denne omsetjinga.⁴ Den tradisjonelle forståinga førebur meir naturleg den neste setninga.

”så ofte nokon minner dei (hebraisk: hankjønn eintal) om det (hokjønn)”. Denne setninga er svært vanskeleg å omsetja. Substantivet ”Egypt” er brukt i første setninga av vers 17, så fylgjer personsuffiks i hankjønn eintal både i setninga me no ser på, og i slutten av verset, då som offer for JHVH sin plan. Sidan Guds plan tydeleg er retta mot Egypt, og det ikkje er noko som tyder på at dei to hankjønnssuffiksa har ulik referanse, må dei begge gjelda Egypt. Då må hokjønnssuffikset i setninga ovanfor visa tilbake på hokjønnordet *adama* – ”land”. Dermed kjem ein fram til noko slikt som ”Kvar den som minner Egypt om Judalaget, Egypt vert redd.” Neste setning gjer det klart at redsla er grunna på JHVH sin plan. Me kan med andre ord ikkje forstå setninga slik at Egypt vert redd den som nemner Juda.

¹ Mange tolkararar gjev uttrykk for dette, t.d. Vogels 1976: 494, Sawyer 1986, 57, og Renaud 1988: 40.

² Sitat frå Det gamle testamentet er stort sett eiga omsetjing frå hebraisk, men med sideblikk til ordvalet i NO 78/94 – for å gjera artikkelen lettare å lesa dersom ein ikkje sit med BHS framføre seg.

³ Transkriberinga er meint å vera ei hjelp for dei som allereie kan hebraisk til å finna att ordet i BHS eller i ei ordbok. Orda er ikkje så nøyaktig attgjevne at transkriberinga kan vera grunnlag for ein rett uttale.

⁴ Wildberger 1978: 728. Både Wildberger og HALOT viser til G. R. Driver: *Journal of Theological Studies* 34 (1933): 378. Elles nemner Wildberger òg at Driver seinare har drege fram eit anna arabisk ord, *chaga’a* – å verta råka.

Setninga må då tyda noko slikt som "same kven som minner . . ." eller "kvar gong nokon minner . . ." (jf. 1 Sam 2:13).⁵

Vers 18: "sver truskap til JHVH, Allhærs Gud". *nishba le* kan tyda "lova med eid" (Josv 2:12; 15:12; når JHVH er subjekt, er det oftast tydinga: 2 M 13:5, 11; 4 M 14:16; 5 M 6:18). Men det kan òg stå absolutt, då er det ein del av ei paktsslutning (Josva 9:15, 18-20; 2 S 21:2). Uttrykket er aldri synonymt med *nishba be* – sverja ved. I Jes 19:18 må det difor tyda noko slikt som "sverja truskap mot"/"sverja samband med".

"*Ir Haheres* skal ein av dei kallast". *Ir haheres* tyder "Ruinbyen". Denne lesemåten er støtta av Aquila, Theodotion og Peshitta. Nokre få hebraiske manuskript, mellom dei Qumrantekstane 1Qa og 4Qc, har *Ir hacheres* – "Solbyen" (Dette ordet for sol finst i GT elles berre i Dom 14:18 og Job 9:7, men meininga er klår). Vulgata støttar denne lesemåten. LXX har derimot *Polis-asedek*. Dette må gå tilbake på hebraisk *Ir hassedeq* – "Rettferdsbyen", jf. Jes 1:26. Alle tre lesemåtene finn tilhengjarar mellom moderne tolkarar. Samstundes er dei fleste samde om at Heliopolis (omlag 10 km frå sentrum av Kairo) er meint.⁶

I Det gamle testamentet er Heliopolis oftast kalla On. Dette svarar til det egyptiske namnet Onu eller Junu (støtte, pilar). Byen var hovudsete for dyrkinga av solguden Amon-Ra og vart difor òg kalla Per-Ra, Ra-heimen. Det er dette namnet som på gresk har vorte til Heliopolis (López 2005). I Jer 43:13 er byen kalla *Bet Shemesh* – Solheimen. Kring 160 f.Kr. bygde presten Onias eit tempel i Leontopolis, ein stad som ligg innanfor Heliopolis-fylket.⁷

Problemet med MT sin lesemåte er å få han til å meina noko fornuftig i samanhengen. Dersom fem byar vende om til JHVH, kvifor skulle ein av dei kallast "Ruinbyen"? Ei mogleg tolking er at her i dette hovudsetet for avgudsdyrking skal dei stolte templa leggjast i røys (eller eventuelt i overført tyding: ikkje vørdast meir enn ruinar), for no vil folket tena JHVH: "Nur auf den Trümmern ihrer frühern heidnischen Größe und Herrlichkeit kann ihre Anbetung des wahren Gottes erblühen, nur durch ihre Zerstörung geht es zu ihrem Heile."⁸

Dei fleste som går inn for MT sin lesemåte, ser uttrykket samstundes som eit ordspel mellom *heres* – "ruin" og *cheres* – "sol". Lesemåten *Ir hacheres* kan då lett forståast som feil avskrift. LXX må derimot vera teologisk grunna retting på grunnlag av Jes 1:26, kanskje i samband med templet i Leontopolis. Litt vanskeleg er det å skjønna at omsetjarane valde å transkribera i staden for å skriva rett ut "Rettferdsbyen" slik dei gjer i omsetjinga av 1:26. Men kanskje det at både *cheres* og *sedeq* er segolat med ein sibilant (s-lyd) og at bokstavane *r* og *d* både i paleo-hebraisk skrift og den seinare kvadratskrifta er nokså like, gjorde at transkribering kjendest mindre radikalt. Alternativt treng ikkje omsetjarane og rettarane vera dei same. I så fall kan omsetjarane ha transkribert nettopp for å unngå at byen fekk same namnet som Jerusalem.⁹

Dersom *Ir hacheres* var rett,¹⁰ skulle *Ir haheres* mest sannsynleg vera ei feilskrivning.¹¹ Men Sidan byen allereie er "Solbyen", ville det vera merkeleg om teksten sa at han i framtida

⁵ Slik òg Delitzsch 1877: 362, Young 1969: 33, og Wildberger 1978: 728. Dei norske bibelomsetjingane omset òg på denne måten. Watts 1985: 249 og 251, og Blenkinsopp 2000: 317, tek derimot verbet *jazkir* i qal-tyding (forma er hiphil) og får "remembers".

⁶ Unntak er Israelit-Groll (1998: 302-303), som meiner det er tenkt på Akhenaton, denne byen vart bygd for solguden Aton, men låg no i ruinar, og Kaiser (1974: 107), som held Alexandria for ein mogleg kandidat.

⁷ Delcor 1968: 188-205; Hayward 1977: 429-443.

⁸ Caspari 1842: 34. Same forklaringa har Delitzsch 1877: 363. Young (1969: 36-37) nemner ei heilt anna løysing. Han tenkjer seg at denne byen ikkje er ein av dei fem byane i setninga føre. Då kunne meininga verta noko slikt som: "Fem byar vender om til JHVH, ein by gjer det ikkje og endar som ein ruinhaug." Han nemner det berre som eitt mogleg alternativ.

⁹ Monsengwo-Pasinya 1985: 201.

¹⁰ Blenkinsopp 2000: 317; Wildberger 1978: 728-729; Delcor 1968: 201.

¹¹ Wildberger (1978: 728-729) meiner dette ordet for "sol" tidleg vart uforståeleg. Men både BDB og HALOT oppgjev at ordet finst i etter-bibelsk hebraisk.

”skal kallast” for dette. Som Feuillet understrekar, fører dette uttrykket inn eit symbolsk namn for ein ny situasjon (Jes 4:3; 32:5; 42:4).¹² Ein kan såleis mest utelukka denne lese måten.

Stod det då ”Rettferdsbyen” i den teksten profeten førte i pennen? Det ville i så fall seia at forfattaren medvite brukte eit uttrykk som allereie var nytta om Jerusalem, på denne egyptiske byen. Korleis skulle ein då forklara dei to andre lese måtane? Sawyer svarar at lese måten *Ir haheres* ”reflects Pharisaic attitudes to the temple of Onias at Leontopolis.”¹³ Men dette kan det vanskeleg vera tale om. Ein kan ikkje ha ei feilstaving av ein reaksjon på Leontopolis i eit Qumran-manuskript! Til det vert tidsramma for knapp. Med andre ord, dersom ”Rettferdsbyen” er opphavleg, må nokon ha retta teksten lenge før Leontopolistemplet vart reist. Det er sjølv sagt ikkje umogleg. Ein kan til dømes tenkja på korleis personnamnet Ishbaal/Eshbaal – ”Baalsmannen” (1 Krøn 8:33; 9:39) i 2. Samuelsbok har vorte til Ishboshet – ”Skam-mannen” (2 Sam 2:8, 10, 12).

Konklusjonen vert at LXX sin lese måte er mogleg, men at MT sin både kan forståast i samanhengen og er den som lettast kan forklara dei andre lese måtane.

Vers 20: ”og stridsmann”. Hebraisk har partisipp av verbet *rib* – ”føra ei sak i retten”. MT vokaliserer som pausal og forstår då partisippet substantivisk ”og ein som fører sak”, medan LXX har lese kontekstform. Då vert omsetjinga: ”og han skal føra sak/døma og fri dei ut.”

Vers 21: ”dyrka med slaktoffer og grødeoffer”. Hebraisk har ingen preposisjon, men knyter substantiva adverbialt til verbet i spesifiserande meining (spesifiserande akkusativ).¹⁴ Objektet for ”dyrka” er heller ikkje nemnt i grunnteksten (NO 78/94 legg det til).

Vers 23: ”og egyptarane skal tena med assyrarane”. *et* kan vera preposisjon eller objektsmerke. LXX har forstått det som objektsmerke og omset: ”og egyptarane skal tena assyrarane.” Schenker forstår setninga slik.¹⁵ Syntaktisk er dette òg den mest naturlege omsetjinga, sidan ”tena” elles vert ståande utan objekt. Mot dette hevdar dei fleste tolkarane at både måten ”tena” er brukt på i vers 21 (”dyrka”), og det at samanhengen talar om omvending og velsigning for Egypt, Assyria og Israel saman, viser at ”tena” i vers 23 må gjelda gudsdyrking og at ein skal oppfatta *et* som preposisjon.¹⁶

Vers 24-25: ”fordi JHVH har velsigna det”.¹⁷ Første delen av vers 25 skaper litt vanskar syntaktisk. JHVH velsignar Israel, men når han så seier fram velsigningsorda, gjeld dei både Egypt, Assyria og Israel. Deissler seier då òg: ”Das Suffix 3.Sg.m. ist zwar auf “Israel” zu beziehen, meint aber Israel in seinem neuen Bezugfeld und umgreift so zugleich das “dreieine” Gottesvolk.”¹⁸ LXX har ”velsigna i landet som Herren Allhærs Gud har velsigna.” Redaktørane av BHS ha oss til å lesa *berakah* – ”har velsigna henne” i staden for *berako* – ”har velsigna det”. Det vil seia at ”velsigning” vert indre objekt for ”velsigna”. Denne teksten

¹² Feuillet 1951: 71. Slik òg Motyer 1993: 168-169, note 2. Young (1969: 36-37) tenkjer seg at meininga kan vera at Heliopolis i framtida med rette skal kallast *Ir hacheres*, nemleg som byen der Messias, den rette rettferdssola (Mal 4:2 – MT 3:20), vert dyrka. Han tilskriv denne oppfatninga Angelo Penna, *Isaia. La Sacra Biblia*. Torino og Roma, 1958. Men dette alternativet er nemnt allereie av Caspari 1941: 33. Caspari nemner i tillegg til Mal 3:20, Jes 8:23; 9:1; 60:1-3, 19, 20; Salme 84:12; Op 21:23-24.

¹³ Sawyer 1986: 62. Kaiser trur òg ”Rettferdsbyen” vart retta til ”Ruinbyen” av dogmatiske grunnar (1974: 107). Sjå òg Feuillet 1951: 73.

¹⁴ Joüon – Muraoka, § 126g (2: 457); Waltke – O’Connor 10.2.2.e (side 173).

¹⁵ Schenker 1995: 327.

¹⁶ Blenkinsopp 2000: 317; Feuillet 1951: 77. Mange tek den tradisjonelle omsetjing for sjølv sagt. Watts er litt meir usikker. ”Worship” høver best i samanhengen, seier han, medan ”tena Assyria” passar betre i den historiske situasjonen på Jesaja si tid.

¹⁷ NO 78/94 har ”velsigna dei”, men hebraisk har eintal som NO-38 og NB.

¹⁸ Deissler 1993: 8.

er nok lettare, men nettopp det skulle gjera oss litt skeptiske. Likevel, endå med MT sin lese måte, er det naturleg å ta "Israel" i vers 24 i tradisjonell meining, men når lovnaden til Abraham vert verkeleggjort, fører det til at Assyria og Egypt òg vert velsigna og vert med i JHVH sitt folk.

2. Historisk bakgrunn

Me finn teksten i første delen av Jesajaboka. Teksten kjem då anten frå profeten sjølv,¹⁹ eller han er i det minste lagd i munnen på den kjende sjåaren.²⁰ På Jesaja si tid var Assyria stormakta. Krigsmakta til dette imperiet utsletta Nord-riket i 722. Med unnatak av nokre få år fram mot 701, var Juda alliert med Assyria frå slutten av Asarja/Ussia si regjeringstid og kanskje heilt til Josjia.²¹ Landet hadde ei rolle i handelen med Egypt. Det ser me av at judeiske vekter frå denne tida fylgjer egyptisk system og ikkje assyrisk eller syrisk.²² At Juda denne tida var velstående, viser både byggjearbeidet til kong Hiskia og den store tributten han gav assyrarkongen i 701. Fram til det nubiske kongehuset samla Egypt (kring 711) og hadde grunnfesta styret sitt der, var Egypt for veikt til å tevla med Assyria om makta utanfor sine eigne grenser. Assyria hadde handelsstasjonar på grensa og var godt fornøgd med det. Dalley siterer Jes 19:23 som ein illustrasjon både på stoda slik ho i stor mon var og slik det var i Juda si interesse at ho skulle vera.²³

Nokre tolkarar meiner Jes 19:16-25 vart til i persartida (539-333). Esraboka nyttar ein gong ordet "assyrarkongen" om kongen av Persia (Esra 6:22). Jeremiaboka fortel om jødisk utvandring til Egypt (kapittel 43-44). Det budde jødar i Migdol, Takpanhes, Nof (Memfis) og Patros (Øvre Egypt) (Jer 44:1). Kolonien og templet i Elefantine er velkjend frå korrespondanse sist på 400-talet. I heile persartida budde det jødar i Egypt. Dei siste hundreåra før tidsrekninga vår tok til, var det store grupper av jødar der.

Feuillet gjev både språklege og teologiske grunnar for å plassera profetien i denne tida. For det første er Assyria hjå Jesaja skildra nærast som ein slags "Antikrist". Det verkar difor umogleg at dette landet kunne få ein plass i ein så herleg frelsesprofeti. Rett nok forkynner Jesaja at folkeslaga skal strøyma til Sion og bøya seg for JHVH, men her både vender dei om og ofrar i sine eigne land; Sion har inga særskilt rolle.²⁴ Uttrykket *admat Jehuda* – "Juda-landet" – er framandt for Jesaja. Derimot talar Esekiel ofte om *admat Israel*. *chagga* – "redsle" – er ein arameisme, og verbet *pachad* – "reddast" – høyrer heime seinare i hebraisk språkbruk.²⁵ Dessutan finn Feuillet parallellar til andre tekstar frå persartida. Han nemner Jonaboka, særleg 4:10-11. Andre tekstar er Sak 2:12-17; Jes 56:18-21 og Mal 1:11. I tillegg har både Job, Rut og Ordtøka 1-9 eit positivt syn på folkeslaga.²⁶

Uttrykket *admat Jehuda* er berre brukt her. Men Jesaja talar andre stader om "landet deira" (14:1), "landet til folket mitt" (32:13), "Herrens land" (14:2) og "landet til dei to kongane" (Damaskus og Samaria – 7:16). I 6:11 er *haadamah* tydeleg landet Israel/Juda. Substantivet *adama* er elles ofte brukt når det er tale om landet Herren lova eller gav til fedrane/folket (2 Mos 20:12; 4 M 11:12; 1 K 8:34 o.a.). *Alef* i staden for *he* i hokjønnsendinga til *chagga* er utan tvil arameisk påverknad, men det kan godt vera kopieringsfeil.²⁷ Så langt eg

¹⁹ Israelit-Groll 1998; Motyer 1993; Delitzsch 1877; Young 1969; Caspari 1841.

²⁰ Særleg understreka av Sawyer 1986: 58.

²¹ Dalley 2004: 387-401.

²² Dalley 2004: 389, viser til R. Kletter: *Economic Keystones: The Weight System of the Kingdom of Judah* (JSOTSup, 276. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

²³ Dalley 2004: 389. Ho tek *et* for objektsmerke og les: "Egypt will serve Assyria."

²⁴ Feuillet 1951: 81-82.

²⁵ Feuillet 1951: 67.

²⁶ Feuillet 1951: 83-86. Andre tolkarar som plasserer profetien i persartida er Sawyer 1986; Wildberger 1978 og Renaud 1988. Schvindt 1986: Ikkje før Deutero-Jesaja. Clements 1980: Etter-eksilsk, kanskje 4. hundreåret.

²⁷ Sjå BDB. Tilsvarande fenomen finn me mellom anna i 4 Mos 11:20; 32:37; Rut 1:20. Caspari 1841: 28.

har kunna finna, er ikkje ordet nytta i arameisk.²⁸ At verbet *pachad* først dukkar opp i tekstar frå hundreåret etter Jesaja, er rett dersom ein godtek fylgjande føresetnader: Job, Ordtoa, 5 Mosebok og Jesaja II og III (kapittel 40-66) er alle frå det sjuande hundreåret eller seinare, dei aktuelle salmane likeins. I tillegg må ein meina at Jes 12:2; 33:14; Hos 3:5 og Mik 7:17 ikkje kjem frå profetane bøkene ber namn etter. I alle høve kjende Jesaja det tilsvarande substantivet (Jes 2:10, 19, 21).

Andre har hevda at uttrykket ”på den dagen” i Jesajaboka er typisk for seinare tillegg.²⁹ Lefèvre har vist at dette ikkje er så. Preposisjonsleddet er nytta både i tekstar dei fleste godtek er frå Jesaja sjølv, og i tekstar mange vil meina er seinare tillegg. Det er først ved å studera kvart einskilt tekstavsnitt i samanhengen sin at ein kan avgjera om det er opphavleg eller ikkje, seier han.³⁰

Når det gjeld parallellane med tekstar frå persartida, kunne det òg tenkjast at dei som førte desse tekstane i pennen, hadde lese- eller fått referert kva Jesaja i si tid sa. Det er kjent at profetane nytta seg av eldre materiale (Jona 4:2, jf. 2 Mos 34:6; Sak 6:12, jf. Jer 23:6). Profetane frå det 8. hundreåret visste at folkeslaga var JHVH sitt verk og i hans omsut (Amos 9:7). Både når det gjeld Rut og Jona, er det elles nettopp på grunn av vidsynet i desse bøkene at somme tolkarar plasserer dei i persartida.

Faktisk finn me mange av dei mest ”vidsynte” tekstane i bøker som er lagde til det åttande hundreåret f.Kr., medan Esra og Nehemja, som me veit er frå persartida, viser teikn på tiltakande isolering. I kor stort mon er den post-eksilske universalismen ein konstruksjon? Spørsmålet er interessant, men lyt liggja.

Det finst òg tolkarar som trur profetien (eller profetiane) har vorte til i gresk tid (etter 333 f.Kr.). Alexander fridde Egypt frå persisk overherredøme og knuste Persia. Men han levde ikkje lenge, og riket hans vart delt. Juda høyrde lenge til det syriske eller seleukiske riket, medan etterkomarane til generalen Ptolemaios styrte Egypt. Deissler finn at profetien høver best på Alexander si tid, då heile det aktuelle området var under sams styre, Haag går inn for tida kort etter Alexander døydde, før seleukidane og ptolemaiane kom i konflikt med kvarandre.³¹ Kaiser trur vers 1-15 er førte i pennen tidlegast i det fjerde hundreåret. Fem tillegg (vers 16-25) har kome til i det tredje og andre hundreåret.³²

Som nemnt ovanfor, bygde presten Onias eit tempel i Leontopolis kring 160 f.Kr. Etter Josefus nemnde han Jes 19:19 i søknaden til kongen om byggjeløyve.³³ Anten brevet er ekte eller ikkje, kan det knapt vera tvil om at Jes 19:18-19 vart nytta til å legitimera dette templet. Somme har tenkt seg at teksten vart skriven nettopp med dette føremålet, det vil seia at desse versa har vorte til tidlegast på Onias si tid. Men det finst sterke grunnar mot dette. Kvifor seier teksten ”altar” og ikkje ”tempel”? Kva har steinstøtta ved grensa å gjera med Leontopolis? Korkje Qumranmanuskripta eller LXX er mykje yngre enn dette templet. Det er utenkjeleg at ei legitimering for eit egyptiske tempel kunne ha kome inn i teksten så seint og vorte godteken i Jerusalem.³⁴

Det andre hundreåret kan utelukkast. Elles vert det mykje synsing. Ein tolkar finn at vers 19-22 ikkje kan vera tidlegare enn Ptolemaios III (246-221 f.Kr), ein annan slår fast at heile teksten ”tvillaust” er frå persisk tid.³⁵ Eg finn ikkje argumenta for at Jesaja ikkje sjølv

²⁸ Søk i CAL gav ingen treff med meining som likna.

²⁹ Wildberger 1978:729.

³⁰ Lefèvre 1957:179. Lefèvre reknar likevel av andre grunnar Jes 19:16-25 for seinare tillegg.

³¹ Deissler 1993; Haag 1994. Blenkinsopp reknar òg med at i det minste vers 23-25 er frå gresk tid (2000:319).

³² Kaiser 1974:105.

³³ Delcor 1968:200, siterer *Antiquitates judaicae* XIII, 68.

³⁴ Wildberger 1978:737-739.

³⁵ Kaiser 1974:109; Renaud 1988:40.

kan vera mannen bak orda, overtydande. Kva Jesaja kan ha meint og sagt, er ikkje lett å avgjera; svara ein gjev, fortel ofte like mykje om tolkaren sin bakgrunn som det fortel om Jesaja og samtida hans. Særleg parallellen Feuillet nemner med Sakarja 2:12-17, er tydeleg. Ei tolking er at begge tekstane kjem frå same tida og same miljøet, ei anna at Sakarja kjende orda til Jesaja.

Dei språklege grunnane for å fråskrive Jesaja opphavsretten til versa, er ikkje tvingande. Det finst elles språklege grunnar som peikar i motsett lei, sjølv om heller ikkje dei gjev grunnlag for å slå noko fast. Caspari nemner at "skal kallast" – *jeamer le* – i vers 18, er ein uttrykksmåte som berre finst hjå Jesaja (4:3; 32:5; 61:6; 62:4). Dessutan er det i bøkene til Jesaja og Sakarja at me oftast finn "på den dagen", gjerne fleire gonger etter kvarandre, som her (t.d. Jes 4:1, 2; 17:4, 7, 9). "Svinga handa mot" er nytta i Jes 11:14 (òg i Sak 2:13). "Svinging" finn me i Jes 30:32: "med stridssvinging strider han med dei".³⁶

3. Tolkingsramme

Me kan dela tolkingane av teksten i to hovudgrupper. Somme tolkarar er først og fremst interesserte i samspelet mellom teksten og situasjonen i tida då han vart til. Den andre hovudgruppa tolkar teksten som ei framtidssyn og er opptekne av samanhengen med Israel si eiga historia, eller rettare: Kva Gud har sagt og gjort for folket sitt i gamal tid.

Den nye nubiske kongen Shabaka sender utsendingar til Juda for å sikra austflanken medan han tek Nildeltaet (716-715 f.Kr), fortel Watts. Juda sender dei korrekt vidare til overherren Assyria (Jes 18:2). Jesaja profeterer det potensielle resultatet av venskapen mellom dei tre landa: Deltastatane går til grunne, delvis på grunn av åtaka frå nubarkongen, delvis på grunn av at JHVH både sender tørke og eggjar deltakongane til borgarkrig. Folk frå Palestina buset seg i fem egyptiske byar. Rutene er opne for fredeleg samkvem, handel og pilegrimsferder. Diverre var ikkje Hiskia tru mot assyrarkongen, og stoda vart ikkje slik JHVH hadde ynkt.³⁷

For dei som tolkar avsnittet (eller avsnitta) mot situasjonen i Egypt anten i persisk eller gresk tid, er det typisk at dei ser mykje av versa som *vaticinia ex eventu*.³⁸ Dei fem byane me les om i vers 18, er fem stader med jødisk busetnad, kanskje dei fire i Jer 44:1, 15 i tillegg til Heliopolis (Kaiser tenkjer på Alexandria).³⁹ Wildberger ser at det kan ikkje vera tale om berre jødar. Då ville teksten ikkje brukt uttrykket *nishba le* – "sverja truskap til", det må med andre ord vera ein del egyptarar òg som vender om. Skrivaren ser dette som førevarsel på eit større omskifte.⁴⁰ Når det gjeld altaret midt i Egypt (vers 19), ser dei aller fleste no at Leontopolis vert for seint og Elefantine for langt sør.⁴¹ Men det kan ha funnest andre kultsenter i Egypt som me i dag ikkje kjenner til.⁴² Elles tyder ordet "altar" på ein offerhaug, heller enn eit tempel.⁴³ "Assyria" er dekknamn for Persia⁴⁴ eller Syria (det seleukiske kongedømet).⁴⁵

Den andre gruppa av tolkarar ser versa som eit framtidssyn. Dei fleste tidfester teksten, men har lite å seia om samtidshistoria. Derimot er dei opptekne av korleis profetien nyttar

³⁶ Caspari 1841: 2-3.

³⁷ Watts 1985: 246-248 og 261-262.

³⁸ Wildberger 1978: 730; Clements 1980: 171; Kaiser 1974: 107-108.

³⁹ Wildberger 1978: 736; Kaiser 1974: 107.

⁴⁰ Wildberger 1978: 733-734.

⁴¹ Blenkinsopp 2000: 318-319; Clements 1980: 171; Wildberger 1978: 737-739; Delcor 1968: 200; Deissler 1993: 10.

⁴² Blenkinsopp 2000: 318; Wildberger 1978: 739.

⁴³ Clements 1980: 171; Wildberger 1978: 740; Haag 1994: 143.

⁴⁴ Wildberger 1978: 743.

⁴⁵ Kaiser 1974: 109; Blenkinsopp 2000: 319.

tidlegare stoff, særleg då fedrehistoria, forteljingane om utferda frå Egypt og hærtakinga av Kanaan.⁴⁶

4. Samanheng

Me finn teksten i den delen av Jesajaboka som forkynner domsord over folkeslaga. Ti domsord mot ulike folkeslag (kapittel 13-23) endar i dom over heile jorda, frelse og nytt liv for Guds folk (kapittel 24-27). Når ein ser nærare på dei ti domsorda, er det tydeleg at det her er tale om ein redaksjonell overbygning og ikkje ti sjølvstendige profetiar. Eit "domsord" kan innehalda budskapar mot fleire folkeslag. Til dømes talar domsordet mot Damaskus (kapittel 17-18) både mot Damaskus, Israel (Nord-riket) og Nubia.

Teksten vår er ein del av domsordet mot Egypt (kapittel 19-20). Det er ikkje nokon direkte samanheng mellom kapittel 19 og 20, med unnatak av at begge har med Egypt å gjera. Derimot heng 19:16-25 tydeleg saman med dei femten første versa i dette kapitlet. Her grip JHVH inn mot Egypt. Han eggjar opp til borgarkrig og gjev folket i hendene på ein hard herre, assyrarkongen eller kanskje den nubiske kongen⁴⁷ (vers 1-4). I tillegg sender han alvorleg tørke (vers 5-10). Alt dei egyptiske leiarane prøver på, mislukkast (vers 11-15). Vers 16-25 skildrar då fylgjene av det JHVH har sett i verk mot Egypt: Egyptarane skjelv av redsle og vender om til JHVH. "På den dagen" viser tilbake på vers 1, der JHVH rid på lette sky for å straffa Egypt.⁴⁸

Caspari har peika på band mellom 1-15 og 16-25 både når det gjeld språk og innhald. I begge avsnitta er *misrajim* delvis nytta om folket som ein einskap (med verb og pronomen i eintal: vers 1, 3, 14, 16, 17, 23, 25) og delvis om folket som mange menneske, "egyptarane" (med verb og pronomen i fleirtal: vers 3, 4, 21, 22, 23), vers 3 og 23 har både eintal og fleirtal. Faktisk har begge avsnitta òg døme på hokjønn eintal med dette ordet (vers 13, 14, 19 [Caspari seier vers 24, men det skal vera vers 19]). Vidare viser vers 17 til vers 12 (JHVH sin plan mot Egypt). I vers 1 "smeltar" hjarta åt det egyptiske folket, i vers 16 er folket som kvinner, skjelvande redde. I vers 3 søkjer egyptarane til avgudane, men i vers 18-22 vender dei seg til JHVH. Dersom den harde herren i vers 4 er assyrarkongen, kan ein òg sjå vers 23-25 som eit motstykke til undertrykkjinga.⁴⁹

5. Oppbygning

Vers 1-15 vert rekna for poesi, vers 16-25 for prosa.⁵⁰ Skilnaden er likevel ikkje så stor som dette skulle tilseia. Vers 3b er nokså prosaisk. På den andre sida har vers 16-25 fleire særdrag som er typiske for poesi. Vers 16 og 17 er i stor grad parallelle. Vers 19 har to parallelle linjer, vers 21 kan lesast som to bikola, og vers 23 er ikkje så ulikt vers 2 i oppbygning. Tel ein prosapartiklar, vert talet 6,3% for dei første femten versa og 8,1% for dei ti siste. Etter teorien skulle dette plassera begge tekstavnitta ein stad mellom klassisk poesi og vanleg forteljeprosa.⁵¹

Heile avsnittet er fortalt i tredje person. Profeten er den talande. Alle aktørane i teksten vert omtala i tredje person. Med unnatak av vers 2-4, der JHVH er den talande, gjeld dette òg første delen av kapitlet.

⁴⁶ Feuillet 1951; Vogels 1976; Schvindt 1986; Renaud 1988, og med vekt på at teksten er sein: Deissler 1993.

⁴⁷ Slik tolkar Watts (1985: 253). Han viser òg til Kenneth A. Kitchen: *The Third Intermediate Period n Egypt (1100-650 B.C.)* (Warminster: Aris and Phillips, 1973), 125.

⁴⁸ Wildberger 1978: 731.

⁴⁹ Caspari 1841: 4-10.

⁵⁰ Dette er ikkje eineståande. Både kapittel 18 og 23 endar med prosastykke som varslar omvendning (18:7 og 23:15-18). 18:7 tek til med "På den tid", medan 23:15 byrjar med "på den dagen". Sjå Lefèvre 1957: 178.

⁵¹ Faktisk er vers 3 i særklasse. For dette verset utgjer prosapartikkane 28.6% av orda. For teljing av prosapartiklar og typiske prosentsatsar for klassisk poesi og vanleg forteljeprosa, sjå Freedman 1987. Freedman meiner at profetane sin litteratur ofte korkje er rein poesi eller rein prosa, men noko midt mellom.

Teksten er delt i fem avsnitt som alle tek til med ”på den dagen” + imperfektum av verbet *haja* – å vera. I det tredje avsnittet avsluttar ”på den dagen” dessutan ein setning. Avsnitta er ikkje like lange. Avsnitt 3 (vers 19-22) har like mange ord som avsnitt 1 (vers 16-17) og 5 (vers 24-25) til saman. Avsnitt 2 (vers 18) og 4 (vers 23) er kortast. Nokre tolkarar har funne konsentriske symmetri i innhaldet òg. Mest overtydande er samanhengen mellom avsnitt 1 og 5: Israel er reidskap både til redsle og velsigning. I vers 18 ser me at byar i Egypt vender seg til JHVH, medan vers 23 fortel at Assyria òg har vorte med mellom dei som tilbed JHVH.⁵² Alt dette skulle tala for at avsnittet er ein einskap, ikkje fem sjølvstendige tillegg.⁵³

Det gjennomgåande gudsnamnet er ”JHVH, Allhærs Gud”. Det er JHVH, Allhærs Gud som får Egypt til å reddast (vers 16-17), det er til han fem byar i Egypt sver truskap (vers 18). Altaret og steinstøtta er teikn og vitnemål for JHVH, Allhærs Gud (vers 20), og han velsignar (vers 25). Dette namnet finst elles i vers 4. Av dei fem avsnitta er det berre det fjerde som ikkje har dette gudsnamnet; vers 23 nemner ikkje Gud i det heile. Avsnitt 3 bruker i tillegg gudsnamnet JHVH.

6. Tolking

Avsnitt 1 (vers 16-17): Uttrykket ”på den dagen” viser hjå Jesaja alltid til ein manifestasjon av JHVH si makt (2:11, 17; 4:1, 2).⁵⁴ Her gjeld det den tida då JHVH har sett i verk det vers 1-15 fortel om. Ulukkene Egypt opplever, har ein verknad på Egypt: Dei vert ”som kvinnene”. I Jer 30:5-7 finn me substantiva *chareda* og *pachad* saman med biletet av menn som ter seg som fødande kvinner (jf. Jer 13:21). Samanhengane der ”å vera som kvinner” er brukt (Jer 50:37; 51:30) tilseier at det truleg her òg er tenkt på fødande kvinner.⁵⁵

charad – ”skjelva” – målber ofte reaksjon på noko som brått hender: fiendehær (1 S 28:5; Jes 10:29), luren varslar ufred (Amos 3:6), oppdaga svik (1 Mos 27:33), uventa møte (1 S 21:2), eit rike fell (Esek 26:16, 18; 32:10), Jakobsønene oppdagar sølvet i sekkene (1 Mos 42:28), gjestene til Adonija finn ut at David har utropt Salomo til konge (1 K 1:49). Svært ofte er det tale om Herrens inngrep (1 S 14:15; Job 37:1; 2 Mos 19:16, 18; Jes 41:5; Hos 11:10-11; Jes 31:11; Esek 26:16, 18; 32:10).

pachad – ”reddast” – høyrer til i det same semantiske feltet som det føregåande verbet (jf. Jes 33:14; Mika 7:19; Salme 27:1; Job 23:15). Det kan målbera konstant redsle, angst (5 M 28:66-67) eller det å gjera noko med otte eller angst (Hos 3:5; Mika 7:17). Ofte står det for det motsette av å lita på JHVH (Jes 12:2; 44:8; 51:13; Salm 27:1; 78:53). Gudlause må reddast JHVH (Jes 33:14; 44:11; Mik 7:17; Salm 14:5). Dei som såg på, burde ha reddast då kong Jojakim brende rullen med profetiane til Jeremia (Jer 36:24). I Jes 19:16 står dei to verba saman. Egypt var eit avgudsdyrkande folk (vers 3). No var JHVH komen til Egypt med dom. Egyptarane vert gripne av skrekk og angst i møte med han.

JHVH sitt inngrep vert kalla ”svinginga av JHVH, Allhærs Gud si hand, som han svingar mot dei.” ”Svinging” er oftast brukt om offer som vert svinga for JHVH si åsyn (3 Mos 7:30; 8:27, 29). Etter Deissler si meining viser uttrykket difor at JHVH ikkje slår for å gjera ende på Egypt, men for å gjera det til ”Weihegabe”.⁵⁶ Men eit ord dreg ikkje utan vidare med seg meininga i ein samanheng til ein heilt annan samanheng. Her er substantivet brukt saman med ”svinga mot”, eit uttrykk som tydeleg målber trugsmål eller valdsbruk mot nokon (Jes 11:15 – her går det ut over elva; Sak 2:13; Job 31:21). Substantivet er brukt på liknande måte i Jes 30:32.

⁵² Haag 1994: 139-140; Vogels 1976: 513. Deissler 1993: 9.

⁵³ Mot Clements 1980: 170 og Kaiser 1974: 105.

⁵⁴ Lefèvre 1957: 179.

⁵⁵ Haag 1994: 141.

⁵⁶ Deissler 1993: 14.

”Då skal Juda-landet verta ei redsle for Egypt”. Sawyer trur profeten nytta det sjeldsynte ordet *chagga* nettopp på grunn av likskapen til *chag* – fest, høgtid. I Jes 30:29-32 ser me ein nær samanheng mellom høgtid hjå Guds folk og straff og redsle hjå fiendane hans. Når JHVH slår Assyria, skjer det til musikk frå trommer og lyrer.⁵⁷ Feuillet meiner at dette verset omtolkar ”ein hard herre” (vers 4) slik at denne styraren kjem frå Juda.⁵⁸ Det er ikkje ei naudsynleg tolking. Juda er JHVH sitt folk, Juda-landet JHVH sitt land. Det er Juda sin Gud som slår Egypt. JHVH får folkeslaga til å reddast Israel (5 Mos 2:25). ”Die Furcht vor Gott wirkt auch Furcht vor den Seinen.”⁵⁹ Det går òg klårt fram av siste del av verset. Når Egypt reddast Juda-landet, er det fordi folket er skræmde av JHVH, Allhærs Gud sin plan mot Egypt. Relativsetninga viser tilbake på vers 12. Vismennene til Faraos kunne ikkje seia på førehand kva JHVH hadde planlagt mot Egypt, men når planen vert sett i verk, skjelv heile folket.

Avsnitt 2 (vers 18): Mykje blekk har gått med i ordskiftet om dei fem byane. Fleire tolkararar tenkjer på fem bestemte byar, gjerne då stader der det budde jødar.⁶⁰ Andre meiner ordvalet her avspeglar forteljingane om landnåmet i Josva-boka: Josva vann i eit slag over fem kanaaneiske byar, mellom dei Jerusalem (Josva 10:1-27). No skal fem byar i Egypt tala kanaaneisk. Dersom ein vel å fylgja teksten til LXX, vert ein av desse byane eit egyptisk motstykke til Jerusalem.⁶¹ Mange tek femtalet i symbolsk meining. Men det er inga semje om kva talet så skulle tyda. Caspari understrekar at fem er få. Sidan talet ti står for fullnad og fem er halvdelen av dette, trur Young meininga er ”mange”. For Haag står dei fem byane derimot sakleg for heile Egypt. Israelit-Groll seier at byane viser til dei viktigaste teologiske retningane i Egypt.⁶²

Spørsmålet innbed ikkje til sterke overtydingar. Men når det står ”fem byar i Egyptarlandet”, kan det vanskeleg vera det same som heile Egypt. Det er heller ikkje noko i samanhengen som tilseier at teksten skulle vilja understreka at byane er få. Om fem er få eller mange, vert elles langt på veg avgjort av om det er tale om store og viktige senter i landet eller berre småbyar. Ein kan undrast om det er nokon samanheng mellom desse byane og dei to som er nemnde i vers 13 (Memfis og Tanis). Legg me til Heliopolis og endå to byar, ville dette utgjera viktige element av det egyptiske folket. Anten det er rett å kopla vers 18 og vers 13, krev samanhengen noko i retning av: ”ikkje uvesentlege element av folket i Egyptarlandet”.

”Kanaans tungemål” (eigentleg ”lippe”) må vera hebraisk.⁶³ Fleire tolkarar dreg linja tilbake til 1 Mos 11:1, der same ordet er nytta.⁶⁴ Etter Babel-tårnet hadde ikkje folk ei lippe lenger. Dei vart framande for kvarandre. No har egyptarane begynt å bruka språket til Guds folk. ”Å tala Kanaans tungemål er å tala det målet ein nytta når ein dyrka Israels Gud.”⁶⁵ Caspari viser til Sef 3:9; ”Då gjev eg til folka ei rein lippe, så dei alle kallar på JHVH sitt namn og tener han med ein hug.”⁶⁶ Med andre ord: At dei talar hebraisk, vil seia at dei har teke til å tena JHVH. Den neste setninga stadfester denne forståinga. Dei sver truskap til JHVH, går inn i pakt med han (1 Mos 25:33; Josva 6:22; 9:15, 18-20; 2 Kong 25:24).

⁵⁷ Sawyer 1986: 67.

⁵⁸ Feuillet 1951: 67.

⁵⁹ Caspari 1841: 25.

⁶⁰ Kaiser 1974: 107; Wildberger 1978: 736.

⁶¹ Feuillet 1951: 69.

⁶² Caspari 1841: 11-12; Young 1969: 35; Haag 1994: 142; Israelit-Groll 1998: 302-303.

⁶³ Wildberger 1978: 735; Renaud 1988: 41. Feuillet (1951: 70) trur uttrykket ”Kanaans tungemål” skal føra tankane til landnåmet.

⁶⁴ Vogels 1976: 500; Young 1969: 35.

⁶⁵ Young 1969: 35. Jf. Schwindt 1986: 54.

⁶⁶ Caspari 1841: 12, note 1.

Ein av byane får eit nytt namn, "Ruinbyen". Det stolte senteret for dyrking av Solguden anten ligg i ruinar, kanskje etter borgarkrigen som er omtala i vers 1-4, eller vørdest ikkje meir enn ruinar. Ra er fallen. No tener folket i byen JHVH.⁶⁷

Avsnitt 3 (vers 19-22): "Eit altar for JHVH" fører tankane først og fremst til to avsnitt av Israel si fortid. Då Abraham hadde kome inn i det landet Gud hadde lova han, bygde han fleire stader i landet "eit altar for JHVH" (1 Mos 12:7, 8 og 13:18) og kalla på JHVH sitt namn (12:8; 13:4). Då Israelfolket skulle inn i landet og hadde gått over Jordan, skulle dei ta store steinar, rissa inn lova på dei og byggja eit altar på Ebal-fjellet (5 Mos 27:1-8; Josva 8:30-32). Sjølv om Israelfolket bygde altar ved Sinai, vert uttrykket "altar for JHVH" utanom teksten vår berre nytta om altar bygde i landet. No er det bygd eit altar for JHVH, ikkje i landet Gud gav Israel, men i Egyptarlandet. Egyptarlandet har vorte "terra di JHVH".⁶⁸ "Ei steinstøtte (*masseba*) ved grensa" fører tankane til grensemerket mellom Jakob og Laban (1 Mos 31:45, 51-52). Det er tydeleg at trekk frå Israel si tidlege historie vert brukte til å skildra framtida for Egypt.⁶⁹

"Det skal vera til teikn og vitnemål", Haag meiner eintalsforma viser at setninga om steinstøtta er eit seinare tillegg.⁷⁰ Men eintal er fleire stader brukt i staden for fleirtal der det meir er vist tilbake til saka eller situasjonen enn til bestemte ord i teksten (Jes 7:25; 55:13; 3 Mos 10:15, kanskje òg 2 Mos 30:4 og 4 Mos 15:39). Omskjeringa er "teikn" (*ot*) på pakta mellom Gud og Abraham (1 Mos 17:11). Påskemåltidet skal vera eit "teikn" for Israel på at JHVH førte dei ut or Egypt (2 Mos 13:9, 16). Interessant er 1 Mos 9:13: Regnbogen skal vera "teikn" for JHVH. Steinstøtta og varden på grensa mellom Jakob og Laban skal vera vitne (*ed*) mellom dei (1 Mos 31:52). Teiknet og vitnemålet skal minna JHVH om at det er eit forpliktande tilhøve mellom han og nokon i Egyptarlandet, slik regnbogen skulle minna JHVH om pakta hans med Noah og etterkomarane hans (1 Mos 9:14-17).

Då Israelfolket ropa (2 Mos 2:23; 3:7, 9) til JHVH på grunn av undertrykkjinga (2 Mos 3:9) frå egyptarane, kom JHVH i hug pakta med fedrane, såg nauda deira, hørde ropa deira og fridde dei ut (2 Mos 2:23-24; 6:2-6). No ser JHVH altaret og steinstøtta og kjem i hug at fem byar i Egyptarlandet har svore truskap til han. Difor vil han òg reagere når egyptarane ropar til han på grunn av dei som undertrykkjer dei. Han vil senda ein bergingsmann slik han før sende Moses, berre at denne gongen gjeld det egyptarane. Han vil fri dei ut (*natsal* Hiphil – 2 Mos 3:8; 6:6).⁷¹ "JHVH" er namnet Gud openberra for Moses. Difor er dette gudsnamnet brukt når motiva er henta frå forteljningane om korleis JHVH tok seg av Israelfolket og fridde dei ut frå Egypt.

To element til er sentrale i utferdsforteljninga: JHVH vil ikkje berre kjennast ved folket og fri det ut, han vil òg la dei kjenna han og gje dei landet han hadde lova fedrane (2 Mos 6:6-8). Det siste elementet er fråverande i Jesaja si skildring av Guds frelse for Egypt. Frelsa skjer i Egyptarlandet, dei skal ikkje frelsast ut or landet. Derimot understrekar profeten det første elementet: "JHVH skal gjera seg kjend for egyptarane" slik han både hadde gjort seg kjend for fedrane (2 Mos 6:3) og slik han gjorde seg kjend for Israelfolket ved utferda frå Egypt (6:7). Egyptarane òg fekk oppleva at JHVH verkeleg er Gud. Dei såg at han var mektig til å senda plagene, sjølv om Faraog og alle egyptargudar stod imot (2 Mos 7:5). Men denne gongen gjer JHVH seg kjend ved å fri egyptarane ut. Dessutan, i motsetnad til ved utferda, skal egyptarane "kjenna JHVH på den dagen."⁷²

⁶⁷ Tolkinga byggjer på diskusjonen om tekst og forståing under "Kommentarar til omsetjing" ovanfor.

⁶⁸ Schenker 1995: 324.

⁶⁹ Caspari understrekar at det berre er e i t t altar og e i steinstøtte "wie verloren inmitten und neben der Menge von Götzenculten Dastehendes." (1841: 12-13). Men ein slik kontrast mellom altaret for JHVH og andre kultstader går ikkje fram av teksten.

⁷⁰ Haag 1994: 139-140.

⁷¹ Sjøå Vogels si greie jamføring av motiv i utferdsforteljninga og teksten vår (1986: 505-508).

⁷² Sjøå Schwindt 1986: 55; Schenker 1995: 325-326.

Etter at Israel hadde lært JHVH å kjenna, tok dei til med offertenesta i tabernaklet ("gjera teneste" – *abad aboda*, 4 Mos 3:8; 4:23). No skal egyptarane læra JHVH å kjenna; då skal dei òg tena (*abad*) han med slaktoffer og grødeoffer. "Slaktoffer" – *zebach* er det mest allmenne ordet for dyreoffer (1 Mos 31:54; 46:1; 1 Sam 2:13). "Grødeoffer" – *mincha* – har ei vid tyding: "gåve til overordna", "tributt", "offergåve til Gud" (1 Mos 4:3; 32:14; 2 Kong 17:3) og ei meir teknisk tyding: "grødeoffer" – ein blanding av kveitemjøl og olje (3 Mos 2:1-16). Sidan *zebach* er eit lite spesifikt ord for offer, kan det godt henda at me skulle ta *mincha* i den vide meininga, men dei fleste bibelomsetjingane vel den tekniske. Egyptarane skal endåtil gjera det betre enn Israel har gjort. Israel braut pakta og heldt ikkje alltid eidane. Egyptarane skal halda det dei lovar JHVH.

Vers 22 kan i første omgang verka malplassert: Er ikkje slaga unnagjorde? Har ikkje Egypt allereie vent om? No er det nok mogleg å omsetja "for JHVH skal slå . . . og dei skal venda om", slik at dette verset tek opp att det som er fortalt i versa føre. Men det kan vel så godt henda at profeten fylgjer Israel si historie eit stykke til. Då ser han at JHVH sitt folk ikkje alltid gjekk den vegen dei skulle. JHVH måtte vera hard med folket sitt, men han slo for å lækja. Målsetjinga var at folket skulle venda om slik at han på nytt kunne vera nådig mot dei. I framtida skal egyptarane verta JHVH sitt folk. Då vil han ta seg av dei slik han før tok seg av Israel. Dei vil venda om, og han vil bønhyra og lækja.⁷³

I avsnitt 3 ser me altså at JHVH vil handla med Egypt slik han før har handla med Israel. Han skal fri dei ut, slik han fridde ut Israel. Han skal ta seg av egyptarane, tukta dei, høyra bønene deira og lækja dei, slik han har tukta, høyrte og lækt folket sitt Israel. Me ser òg at dette avsnittet, med eitt unnatak, bruker gudsnamnet JHVH, det namnet Gud openberra for Moses då han ville føra folket sitt ut or Egypt.

Avsnitt 4 (vers 23): *mesilla* – "jamn veg"⁷⁴ – er ein offentleg hovudveg, ikkje ei bygate (Dom 20:31; Jes 7:3; 36:2). Jesaja talar fleire stader om ein hovudveg for Israel frå stadene dei er bortførte til, og heim til landet sitt (Jes 11:16; 40:3). Her vil det seia at det skal vera god kommunikasjon mellom landa. Egypt var den undertrykkjande stormakta i Israel si tidlege historie, medan Assyria fylte denne rolla på Jesaja si tid. Egypt ligg sør og vest for Juda, Assyria nord og aust for landet.

Endå om det på denne tida frå Juda sin synstad truleg ville ha vore ideelt om Egypt ville tena Assyria, passar det ikkje heilt i tekstsamanhengen. JHVH vil nemleg senda ein bergingsmann og fri dei ut frå undertrykkjarane, det vil vel seia "den harde herren" i vers 4. Parallellføringa med Israel tilseier at Egypt no høyrer JHVH til. Meininga må difor vera at egyptarane og assyrrarane saman tener JHVH. Med andre ord: Ikkje berre har Egypt vent om til JHVH, Assyria har gjort det òg. Det er slutt på rivaliseringa mellom dei.⁷⁵ Mange tolkararar har peika på at desse to landa til saman i teksten truleg representerer folkeslaga. Folkeslaga skal tena JHVH og samstundes seg imellom vera vener (jf. Jes 2:2-5).⁷⁶

Avsnitt 5 (vers 24-25): Assyria pluss Egypt vert to, Israel er den tredje. Her kan det ikkje liggja rang (bronseplassen), det ser me av resten av verset: "ei velsigning midt på jorda." Kven er ei velsigning midt på jorda? Feuillet nemner to moglege tolkingar. Anten er dei tre landa saman ei velsigning midt på jorda, slik at andre folk kan verta velsigna gjennom dei. Eller så er Israel ei velsigning midt på jorda. Han går, med rette, vil eg meina, inn for den andre tolkinga og viser til 1 Mos 12:1-3: Abrahams ætt skal verta ei velsigning for alle familiane på jorda. Dei fleste andre tolkarane forstår setninga på same måten.⁷⁷

⁷³ Caspari 1841: 14; Feuillet 1951: 76; Mensengwo-Pasinya 1985:196.

⁷⁴ NO-78/94 og NB si omsetjing. NO-38 har "brøytt veg".

⁷⁵ Monsengwo-Pasinya 1985: 196.

⁷⁶ Schvindt 1986: 57. Òg til dømes Delitzsch 1877: 368; Feuillet 1951: 77; Haag 1994: 144.

⁷⁷ Feuillet 1951: 78; Vogels 1986: 511.

Grunnen til at Israel kan vera ei velsigning midt på jorda, er at JHVH har velsigna det, det kan me òg sjå frå 1. Mosebok 12. I og med at JHVH velsignar Israel, får òg dei andre familiane på jorda del i velsigninga. Profeten viser kva dette eigentleg inneber: Guds folk vert utvida til å femna om folkeslaga. Difor, når JHVH, Allhærs Gud i teksten framseier velsigningsorda, gjeld dei ikkje lenger berre Israel, men òg Egypt og Assyria. Dei tre folka vert sidestilte. Tre uttykk er brukte, eit for kvart folk, men meininga er at alle nemningane gjeld alle tre folka.⁷⁸ Dei er alle "mitt folk" (jf. 2 Mos 3:7; 5:1), "verket av hendene mine" (jf. Salme 100:3; Jes 60:21; 64:7) og "eigneluten min" (jf. 1 Sam 10:1; Mika 7:14, 18).⁷⁹ Med andre ord: Gud omtalar både Egypt og Assyria (som representantar for folkeslaga) slik han før har omtala Israel, dei står under same velsigninga som Israel. Her er ingen skilnad. Dei er eitt folk.

7.

Bodskap

To tankar ligg i botn for Jes 19:16-25, den første er at JHVH, Allhærs Gud er Gud for heile verda. Denne tanken finn me i skapingsforteljingane og urhistoria (1.Mosebok 1-11) og i forteljinga om då Gud utsletta byane i Jordan-dalen, ikkje for noko dei hadde gjort mot Abraham, men for synda deira (1. Mosebok 18-19; Hos 11:8). Tanken ligg òg til grunn for domsorda mot folkeslaga, både i Jesaja-boka og hjå dei andre profetane (t.d. Amos 1:3-2:3). Fordi JHVH er Gud for heile verda, kan han òg gripa inn i egyptarane og assyrarane sine liv.

Den andre grunnleggjande tanken er at JHVH vil fullføra føremålet sitt med Israel. Her ligg 1 Mos 12:1-3 til grunn. JHVH vel seg ut Abram og etterkomarane hans. Han vil velsigna dei slik at dei kan verta ei velsigning for alle familiane på jorda. JHVH velsignar Israel for å kunna velsigna folkeslaga. Dette finn me ofte hjå Jesaja. JHVH skal skapa ei slik framtid for Sion at folkeslaga strøymer dit så JHVH kan læra dei sine vegar (2:2-4), når renningen frå Isai-stuven styrer, rettferda rår og alt vondt er borte, skal folkeslag søkja til han (11:10). Nubarane skal koma til Sion-fjellet med gåver til JHVH, Allhærs Gud (18:7). Handelsoverskotet til Tyrus skal vera helga til JHVH og for dei som bur for JHVH sitt åsyn (23:18). JHVH sin tenar skal vera eit ljøs for folkeslag, så Guds frelse kan nå til endane av jorda (49:6), framande skal få høyra til Guds folk, "for mitt hus skal kallast eit bønhus for alle folk." (56:3-7).

JHVH, Allhærs Gud åleine er den som skaper omskiftet. Han slår Egypt slik at folket skjelv og reddast og vender seg til han. Han frelser dei frå trælkarane deira og let dei kjenna han. Han vil føra dei vidare, slå, bønøyra og lækja. Han er den som velsignar.

Teksten tilskriv Juda/Israel ingen aktivitet. Likevel handlar JHVH gjennom det folket han valde ut i gamal tid. Egyptarane reddast Juda på grunn av Guds plan. Når Guds handlemåte fører til omvendning, fortel teksten at fem byar snakkar hebraisk. Det er til Israels Gud dei vender om. JHVH, Allhærs Gud har openberra seg i Israel. JHVH velsignar òg folkeslaga ved at han velsignar Israel. Dei vert velsigna saman med Israel.

Når JHVH har fullført sin plan med Israel, vil han vera Gud for folkeslaga slik han er for folket sitt. I teksten får profeten dette fram først ved å nytta ordlag frå utferdforteljinga. JHVH vil ta Egypt til sitt folk slik han tok Israel til sitt folk. Han vil fri dei ut og la dei kjenna han slik han fridde ut Israel og gjorde seg kjend for dei. Dei skal dyrka han og vera tru mot han slik Israel har dyrka han og er (eller skulle ha vore) tru mot han. Deretter stiller han Assyria, Egypt og Israel saman, som sitt folk, sitt verk og sin eignelut. Dei er eitt folk under JHVH si velsigning.

⁷⁸ Sjå Berlin 1992: 135-141.

⁷⁹ LXX har "mitt folk i Egypt" og "mitt folk i Assyria". Dette er tydeleg ei neddemping av det universelle i teksten. Til LXX si omsetjing og forståing av Jes 19:16-25, sjå van der Kooij 1987, og Monsengwo-Pasinya 1985.

Egypt og Assyria er mektige fiendar både for kvarandre og for Israel. Ved utferda synte JHVH at han var sterkare enn Farao si krigsmakt og alle egyptargudane. Jesaja veit at Israels Gud òg er sterkare enn Assyria og alle folkeslag til saman (8:9-10). Men JHVH er ikkje nøgd berre med å knusa folka for å berga Israel. Han vil overvinna dei mektigaste fiendane med sin frelseplan. Gjennom Abrahams ætt skal velsigninga nå til folkeslaga. Dei skal tena JHVH, Allhærs Gud saman og leva i fred og samband med kvarandre.

”Ved han har me begge tilgong til Faderen i ein Ande. Så er de ikkje lenger framande og utlendinga, men de er borgarar saman med dei heilage og høyrer Guds husfolk til.” (Ef 2:18-19).

Avkortingar:

BDB	<i>Brown, Driver, Briggs Hebrew and English Lexicon</i>
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
CAL	Comprehensive Aramaic Lexicon: Outline Lexicon Search (http://cal1.cn.huc.edu/index.html)
HALOT	Koehler, Baumgartner, Stamm: <i>Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> .
Jouïon-Muraoka	<i>A Grammar of Biblical Hebrew</i>
LXX	Den greske omsetjinga Septuaginta
MT	Den massoretiske teksten (den vokaliserde hebraiske standardteksten)
NB	Norsk Bibel
NO 38	Det Norske Bibelselskapet si ”revidera omsetjing” frå 1938
NO 78/94	Det Norske Bibelselskapet si omsetjing 1978, revidert 1994
Waltke-O’Connor	<i>An Introduction to Biblical Hebrew Syntax</i>

Litteratur

- Berlin, Adele: *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1985/1992.
- Blenkinsopp, Joseph: *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2000.
- Caspari, Carl Paul: “Apologetisch-kritischer Versuch über Jes. C.XIX. V. 16.-25.” *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche* 1841/3: 1-37.
- Clements, R. E.: *Isaiah 1-39*. The New Century Bible Commentary. London: Morgan & Scott/Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.
- Dalley, Stephanie: “Recent Evidence from Assyrian Sources for Judean History from Uzziah to Manasseh.” *Journal for the Study of the Old Testament* 28.4 (2004): 387-401.
- Delcor, M.: “Le temple d’Onias en Égypte: Réexamen d’un vieux problème.” *Revue Biblique* 75 (1968): 188-205.
- Deissler, Alfons: ”Der Volk und Land überschreitende Gottesbund der Endzeit nach Jes 19,16-15.” I *Zion – Ort der Begegnung: Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres*. Hg. v. Hahn, Hossfeld, Jorissen und Neuwirth. Bonner Biblische Beiträge 90, side 7-18. Athenäum Hain Hanstein, 1993.
- Delitzsch, Franz: *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*. Vol 1. Translated by James Martin. Engelsk utgåve 1877. Optrykk: Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1967
- Feuillet, André: ”Un sommet religieux de l’Ancien Testament. L’oracle d’Isa 19:19-25 sur la conversion de l’Égypte.” *Recherche de science religieuse* 39 (1951): 65-87.

- Freedman, David Noel: "Another Look at Biblical Hebrew Poetry. In *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, ed. E. R. Follis, pp. 11-28. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 40. Sheffield: JSOT Press.
- Hayward, Robert: "The Jewish Temple at Leontopolis: A Reconsideration." *Journal of Jewish Studies* 33 (1977): 429-443.
- Israelit-Groll, Sarah. "The Egyptian background to Isaiah 19:18." In *Boundaries of the ancient Near Eastern world*, p. 300-303. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1998.
- Joüon, Paul and T. Muraoka: *A Grammar of Biblical Hebrew*. 2 vols. Subsidia biblica 14/I-II. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991, corrected reprint 1993.
- Haag, Ernst: "'Gesegnet sei mein Volk Ägypten'. (Jes 19,25): Ein Zeugnis alttestamentlicher Eschatologie." I *Aspekte spätägyptischer Kultur*, side 139-147. Mainz: Philipp von Zabern, 1994.
- Kaiser, Otto. *Isaiah 13-39: A Commentary*. The Old Testament Library. London: SCM Press, 1974 (German original Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1973).
- Kooij, Arie van der: "The Old Greek of Isaiah 19:16-25: Translation and Interpretation." In *Sixth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem 1986*, p. 127-166. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Lefèvre, André: "L'expression 'en ce jour-là' dans le livre d'Isaïe." I *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*. Travaux de l'Institut Catholique de Paris 4, pp. 174-179. Paris: Bloud & Gay, 1957.
- López, Francisco: "Geografía: Heliópolis." *La Tierra de los Faraones*.
<http://www.egitologia.org/geografia/heliopolis.htm>. Utskriftsdato 27. mai 2005.
- Monsengwo Pasinya, Laurent: "Isaïe 19:16-25 et universalisme dans la LXX." In *Congress Volume*, p. 192-207. Leiden: E. J. Brill, 1985.
- Motyer, Alec.: *The Prophecy of Isaiah*. Leicester, UK: Inter Varsity Press, 1993.
- Renaud, Bernard: "Prophetic Criticism of Israel's Attitude to the Nations: A Few Landmarks." In *Truth and Its Victims*, p. 35-43. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.
- Sawyer, John F. A.: "'Blessed be my people Egypt' (Isaiah 19:25): the context and meaning of a remarkable passage." In *Word in season*, p. 51-71. Sheffield, UK: JSOT Press, 1986.
- Schenker, Adrian: "La fine della storia d'Israele ricapitolerà il suo inizio: Esegese di Is 19,16-25." *Rivista biblica* 43 (1995): 321-330.
- Schvindt, Claudio: "Análisis literario y de la relectura de las tradiciones en Isaías 19:16-25." *Revista bíblica* 48/1 (1986): 51-59.
- Vogels, W.: "Egypte mon peuple: l'universalisme d'Is 19:16-25." *Biblica* 57/4 (1976): 494-514.
- Waltke, Bruce K. and M. O'Connor: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- Watts, John D. W.: *Isaiah 1-33*. Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word Books, 1985.
- Wildberger, Hans: *Jesaja: 2. Teilband: Jesaja 13-27*. Biblischer Kommentar Altes Testament x/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.
- Young, Edward J.: *The Book of Isaiah: The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*. Vol 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969.

Enhetlig budskap? Går det en rød tråd tvers gjennom alle Bibelens 66 bøker?

Ved Sverre Bøe

Vi deler Bibelen inn i to testamenter med til sammen 66 bøker. De er skrevet av en mengde ulike forfattere gjennom mye over tusen år. Med tanke på stil og sjanger veksler det mellom taler, fortellinger, lover, brev, historiebøker, biografier, dikt, sanger og mye mer.

Til tross for alle slike ulikheter har den kristne kirke gjennom to tusen år funnet et forbausende enhetlig budskap tvers gjennom alle disse 66 bøkene. Er det grunnlag for det? Lar virkelig alle disse skriftene seg samordne med tanke på sitt budskap, eller er det slik at kirken har harmonisert det hele til et velfrisert system? Kommer virkelig hver forfatter skikkelig til orde med sitt anliggende, eller er det teologene som utviklet tolkninger som får det hele til å gli glatt sammen?

Radikale teologer mener at ulikhetene er helt grunnleggende. Tyskeren G. Theissen hevder at forskjellene er så grunnleggende at det dreier seg om helt ulike religioner innen for samme Bibel:¹

Biblen er grunnlag for to religioner: Det Gamle Testamente er jødedommens kanoniske skrifter, begge Testamenter danner den kristne kanon. Den, der læser og tolker Biblen, har alltid at gjøre med med to religioner. Men denne religions-interne pluralisme finnes i begge testamenter hver for sig.

Inden for Det Gamle Testamente mødes ved siden af statens krigeriske religion patriarkernes fredelige familiereligion. Der findes en profetisk religion ved siden af visdommen. Og der finnes en kultisk religion ved siden af kultkritikken.

I Det Nye Testamente har vi ved siden af hinanden den synoptiske og den johannæiske Kristustro, Jesusoverleveringernes radikalisme og brevernes patriarkalisme, den paulinske soteriologi uden gerninger og Jakobsbrevets soteriologi med gerninger. Opdagelsen af pluraliteten forstærkes endnu engang, når vi inddrager historien bag teksterne og også ikke-kanoniske tekster ved siden af Biblen.

Theissen mener altså at Bibelen gjenspeiler ulike "religioner", både innen GT og innen NT. I så fall er Bibelen full av ikke bare visse spenninger, men også av åpenbare motsetninger, faktisk så store at det blir tale om ulike "religioner".

Mot dette synet står troen på at Bibelen er klar, enhetlig og uten feil. Slik tenkte de fleste kirkefedre gjennom århundrene, og fremdeles er det i dag mange som mener det. I vår postmoderne tid kan det virke meningsløst å stille et slikt spørsmål. Mange har skrinlagt hele diskusjonen, ettersom spørsmålet om teksters mening og sannhet aldri kan gjelde mer enn for hver leser og hvert individ for seg. Men Guds kirke kan aldri slutte å spørre etter sannhet og forpliktende veiledning.

Går det an å si noe om hvordan Bibelen selv ønsker å bli lest? Vi skal forsøke å drøfte spørsmålet fra litt ulike synsvinkler.

¹ Theissen 2004: 173.

Kanon

Det var opplagt for de første kristne at de skriftene vi kaller GT var Guds ord og hellig skrift. Bortsett fra innvendinger fra Markion (aktiv ca 140-160 e. Kr. i Roma) - som på mange måter var en outsider i kirken - finner vi ingen egentlig debatt i oldkirken om GTs status. Det ser også ut til at den eldste kirke tok det for gitt at GT ikke motsier seg selv. Derimot var det stadig uenighet om hvordan GT skulle forstås. Ligger der en skjult (allegorisk) mening i tekstene, bakom den historiske og bokstavelige?

Vanskeligere var det å vite sikkert hvilke skrifter fra den kristne kirke (NT) det var som skulle regnes og brukes som Guds ord, sidestilt med GT. På den ene side var dette et historisk spørsmål: Er skriftet apostolisk, d.v.s. enten forfattet av en apostel selv, eller brukt/godkjent av en apostel? Videre spurte en også etter om skriftene hadde vært i kontinuerlig bruk i de menighetene apostlene grunnla helt fra den eldste tid. Slik lå det en annen tyngde i hva menighetene i Jerusalem, Antiokia, Efesus, Korint og Roma kunne melde, enn det andre små og unge menigheter mente.

Men i tillegg til slike historiske spørsmål stilte en også det grunnleggende saklige spørsmål: Lærer disse skriftene i samsvar med den kristne tro, *regula fidei*? Stemmer de overens med både GT og med de nytestamentlige skriftene som det ikke er noen tvil om? Aller tyngst veide nok spørsmål knyttet til kristologien og treenhetslæren, men også spørsmål om sakramentene, kirkens ordning og en rett livsførsel hørte med. Her er vi altså nettopp ved vårt tema, for kirken kunne ikke bygges på et sprikende fundament.

I ettertid er det påfallende hvor *lite* strid og splittelse spørsmålene om kanon egentlig har ført til, vil jeg mene. Utfallet på saken ble at den kristne kirke i ettertid knapt har tatt opp igjen spørsmålet om kanons omfang til strid. De avgjørende brudd gjennom kirkens historie, de som førte til nye kirkedannelser, har knapt noen gang kommet som følge av strid om kanon. Fortsatt i dag er de aller fleste kirker enige om dette.

Fra Ortodoksi til Opplysningstid

Det var ikke før lenge etter reformasjonen at det virkelig ble strid om forholdet mellom kirkens lære og tolkningen av de enkelte skrifter. Riktig nok hadde Luther stilt kraftige spørsmålstegn ved enkelte skrifter. F.eks. mente han at Jakobs brev sier at frelsen ikke bare ble vår gjennom troen, men også ved gjerninger. Derfor reiste han en debatt om det fortsatt skulle regnes med i kanon.²

Dette er lærerikt. Luther kunne ikke leve med tanken om en Bibel som ikke var enhetlig i lærespørsmål. Derfor måtte eventuelt det avvikende skrift ut av vår Bibel, mente han. Nå manglet det ikke på dyktige teologer rundt ham som kunne vise andre forståelser av Jakob 2; teksten lot seg tolke slik at spenningen til Rom 4 og Gal 3-4 mildnet eller helt forsvant.³

Gjennom de neste par århundrene utviklet kirken omfattende læresystemer om hvordan Bibelens ulike skrifter harmoniserte på alle lærepunkt. Bibelen ble etter hvert brukt som en samling med bevis for læren, ofte på en slik måte at enkeltvers kunne plukkes ut av sin historiske og litterære sammenheng.

Det var som en protest mot dette at de første ansatsene til bibelkritikk vokste frem. Forskere som Reimarus og Semler mente at bibeltolkning i prinsippet burde drives uavhengig

² I sin fortale til Jakobs Brev sier Luther at brevet "stik imod Paulus' og alle andres Skrifter hævder Retfærdiggørelse ved Gærninger". Han sier også at "denne Jakob forkynder intet ud over Loven og dens Gærninger og roder Tingene saaledes sammen, at jeg mener, at han maa have været en eller anden from Mand, der har faaet fat paa nogle Ord af Apostlenes Disciple og har sat det paa Papir." Luther 1964: 166-167.

³ Baasland 1992: 81-85 og 98-100.

av dogmatikk og kirkehistorie, først da kunne hver tekst virkelig komme til orde med sitt budskap.⁴

Neste skritt ble å etterprøve kritisk om virkelig de fire evangeliene stemte så godt overens som en til da hadde ment. Både historiske notiser, ordvalg og de lengre linjene i evangelistenes komposisjon kom under lupen. Det samme skjedde med andre deler av Skriften. Blant annet inneholder jo Bibelen en rekke fortellinger i to versjoner, ikke minst i de to historieverkene. Var det Gud eller Satan som ledet David til den store folketellingen, 2 Sam 24,1 og 1 Krøn 21,1? Hvor mange var det egentlig som ble ført bort til det babylonske fangenskap, 2 Kong 24,14-16 og Jer 52,28-30? Var det ett eller sju par av hvert dyreslag i Noahs ark, 1 Mos 6,19 og 7,2-3?

Fortsettelsen kjenner vi på mange måter fortsatt inn i vår samtid. Fremdeles pågår det sterke debatter mellom bibelforskere som finner mange spenninger eller motsetninger i Bibelen på den ene siden, og bibelforskere og kirkeledere på den andre siden som mener tekstene kan forstås uten å komme i strid med hverandre. Men i manges øyne er den kampen i hovedsak over; bibelkritikken har vunnet, "fundamentalistene" er på vikende front. Men *er* det slik? Sannhetsspørsmål handler dypest sett ikke om å *få* rett og vinne diskusjonen, men om å *ha* rett.

Det gamle Testamente

For mange er GT bare en antikk tekstsamling av uvurderlig historisk og litterær verdi, riktignok med varierende kvalitet. Men for Jesus og apostlene var GT selve Skriften i bestemt form entall, Guds ord og udiskutabel autoritet.

Har Det gamle testamente et sentrum?

Om vi først begrenser oss til GT, kan vi da med rette hevde at GT har et samlende sentrum? Det har vært et av de større temaene i gammeltestamentlig bibelteologi gjennom et par generasjoner.⁵

GT har mange viktige og store hovedtanker, men hva er den bærende grunntanken? Det hele begynner med en omfattende fortelling om *skapelsen*. Og Skaperen og skapelsen er tema i en rekke tekster, både i taler, lover, hymner og profetforkynnelse. Samtidig er GT boken om hvordan Gud *utvalgte* seg Abraham og hans etterkommere (=Israel) til sitt folk. Han lovet dem velsignelse, samtidig som han lovet å bruke dem som kanal for å bringe sin velsignelse ut også til de andre folkeslagene.

Et annet sammenbindende trekk i GT er *paktstanken*. Gud gjorde en pakt med Noah etter vannflommen. Han gjorde også en pakt med Abraham, samtidig med at han ga dem omskjærelsen til tegn. Så sluttet han en omfattende pakt med Israelfolket ved Sinai. Her ga han dem både De ti bud og hele Loven. Siden sluttet Gud pakt med David. Han lovet ham både etterslekt, land og en Messias-etterkommer. Og endelig talte profetene om en helt ny pakt, en som folket ikke skulle komme til å bryte, Jer 31,31. Derfor mener mange forskere at *pakten* er GTs samlende sentrum.

Andre forskere vil mene at det er *Loven*, Moseloven, som er GTs egentlige kjerne. I Loven ligger både pakten og utvelgelsen inkludert, og Israels særlige kjennetegn har alle sin forankring i Loven: Omskjærelsen, sabbaten, templet, ofringene og festene. Andre har ment at GTs egentlige kjerne må knyttes tettere opp til spørsmålene om *synd og soning* for synd. Her får både templet, offerordningene, lovbudene, profetforkynnelsen og Messias-profetiene sin berettigede plass.

⁴ For en nærmere presentasjon av disses anliggender, se Baasland 1991: 16-21.

⁵ Den klassiske drøftingen av dette spørsmålet er Hasel 1995, se særlig s.139-171.

Endelig er *frelshistorien* foreslått som et sammenbindende tema. Da får en frem hvor annerledes historien forstås i Bibelen enn ellers i Antikken. Mens nabolandene så på historien som en uendelig syklus av årlig tilbakevendende fenomener, lærer Bibelen oss at alt har sin begynnelse i Guds skapelse, og at alt beveger seg mot en siste, avgjørende dag som Gud fastsetter. Mellom disse ytterpunktene får alle de andre hendelsene sin plass og sin betydning: syndefallet, vannflommen, utvelgelsen av Abraham, fedrehistorien, utgangen fra Egypt, pakten på Sinai, erobringen av landet, dommertiden, kongetiden, eksiltiden og hjemkomsten til landet. Samtidig har en slik løsning også den fordel at den leder naturlig over i Det nye testamente.

Nå er det ikke slik at *alle* gammeltestamentlere har gått inn på debatten om et mulig sentrum i GT. Flere forskere har sagt et rungende "nei" ikke *på* spørsmålet, men *til* hele spørsmålet.⁶ De mener at det er like forkjært å forvente et positivt svar på et slikt spørsmål som det ville være å finne et enhetlig budskap i f.eks. den gamle norske diktningen fra Heimskringla til Petter Dass. Ofte trekkes GTs visdomsskrifter frem som noe av det som alltid faller utenfor synsfeltet når en leter etter GTs sentrum.

Dermed er vi ved kjernen av vårt spørsmål. Så lenge forskerne drøfter *hvilken* hovedtanke det er som er mest grunnleggende for GT, sier de indirekte noe om at GT lar seg samle som et hele. Men de forskerne som avviser hele prosjektet, de gjør det gjerne fordi de mener at GT spriker i sine fundamentale spørsmål. Er det ikke f.eks. slik at Abraham tilba en stammegud med litt ulike navn, mens de store profetene lenge etterpå utviklet læren om den ene, allmektige Gud? Og er det ikke en uforenlig motsetning mellom de salmene som priser templet på Sion som Guds trone, og de profetene som avviste ofringene som verdiløse med mindre de sprang ut av et oppriktig hjerte? Og finnes det noen bro mellom Moselovens strenge jus og visdomsskriftenes overveielse om fornuftig livsstil?

Spenninger og motsetninger i Bibelen?

T. Stordalen ved Menighetsfakultetet har skrevet en større lærebok om Det gamle Testamente. Her kommer han inn på spørsmålet om Bibelen egentlig utgjør en enhet. Spørsmålet har mange aspekter, og mange motsetninger kan være oppkonstruert; men han hevder likevel klart:

Samtidig kan man ikke overhøre ulikheter, kryssende interesser, saklige spenninger og stundom motsigelser bøkene imellom. Selv om bøkene "taler om det samme", så er det slett ikke alltid at de "sier det samme" om det de taler om. (...) Noen forfatterstemmer hevder at det *finnes* kun én Gud, mens andre vel tenker at det finnes flere guder men at Israel bare skal *tilbe* én Gud.⁷

Vi ser at Stordalen ikke bare spør etter enkeltpunkter eller perifere spørsmål, men etter selve gudstroen, troen på den ene Gud. Før vi forsøker oss på å gi et svar på slike innvendinger skal vi se på enkelte forslag andre forskere har lagt frem.

En helbibelsk teologi?

Dette leder oss over i neste forsøk på å besvare det store spørsmålet om Bibelen har et enhetlig budskap. Tyskerne H. Gese og P. Stuhlmacher i Tübingen har gjennom mange år tatt til orde for en "helbibelsk teologi". I Norge er deres arbeider presentert og i noen grad videreført av J. Ådna i Stavanger.⁸ Med det mener de både at vi skal lese GT og NT i en grunnleggende sammenheng, og at vi skal søke etter den berømmelige "røde tråd" gjennom

⁶ Særlig gjelder det tyskeren G. von Rad; se Hasel 1995: 145-151.

⁷ Stordalen/Hvalvik 1999: 408.

⁸ Ådna 1979.

Bibelen. Det vil blant annet si at vi skal lese Bibelen frelseshistorisk. Geses slagord er "Fra Sinai til Sion", noe som både skal understreke et utgangspunkt (Sinai, GT) og et mål (Sion, Golgata, Kristus, NT).⁹

Talsmennene for en helbibelsk teologi mener ikke at vi skal overse historiske utviklinger eller enkeltskrifers særpreg. Heller ikke mener de at historisk-kritisk forskning behøver å komme i strid med ønsket om å lese Bibelen på helbibelsk vis. Men de mener at Bibelens 66 bøker utgjør en enhet, slik at kanon er en ramme som spiller med i tolkningen av den enkelte tekst.

En beslektet tilnærming er amerikaneren B. Childs' "canonical approach", "kanoniske tilnærming".¹⁰ Childs mener at tolkningen av en bibelsk tekst ikke er avsluttet selv om vi har funnet tilbake til en så gammel som mulig kjerne av teksten og dens budskap. Faktisk er det bare en begynnelse, for det er tekstens budskap slik det er blitt forstått, tolket og brukt videre gjennom historien frem til en ferdig kanon som fortjener oppmerksomheten. Vi skal altså følge tekstens vandring gjennom generasjonenes bruk helt frem til kanon ble fastlagt. Mens andre vil skille dette ut fra arbeidet med tekstens tolkning, og kaller det for *tekstens virkningshistorie*, mener Childs at dette er en grunnleggende oppgave i selve eksegesen, bibeltolkningen.

Disse tilnærmingene tenker omtrent slik: Det kan godt hende at det er ulikheter og spenninger innen Bibelen. Kanskje kan det på visse punkt være motsigelser, både historisk og saklig. Men poenget er at de som gjennom generasjonene har overlevert Bibelen til oss, helt tilbake til Mose nærmeste medarbeidere, de har villet at *hele* dette tradisjonsstoffet skulle tas vare på. De klippet nettopp ikke bort det de ikke straks fikk til å harmonere med resten; de tok vare på det. Noen ganger føyde de til egne ord og formuleringer, ofte slike som harmoniserte mulige motsetninger, men bort tok de det ikke.

En kanonisk tilnærming skal derfor ikke febrilsk lete etter gode forklaringer eller bortforklaringer i møte med spenninger, men de skal se og sette pris på hvordan generasjonene før dem har vist respekt for det gamle stoffet ved å lete etter en mening i det. Så har tilpasninger til nye tider og situasjoner satt spor også i Bibelen selv. Men de sporene vitner om oppriktig vilje til å finne et gudgitt budskap i de gamle ordene, og ved å fordype seg i denne kanoniseringsprosessen kan vi i vår tid kanskje finne svar på *våre* spørsmål.

Forsøk på et svar

Etter min mening fører en slik kanonisk tilnærming ikke frem. Den kan avdekke interessante historiske prosesser og vise samspill mellom gamle og nye idéer, men den Bibelen vi sitter igjen med taler ikke klart. Hvilket stadium av prosessen er det som gjengir *Guds* tale til oss i dag? Skal vi holde oss til Abrahams gudsbilde, profetenes gudsbilde, Jesu bilde av sin Far eller apostlenes gudsbilde? Hvis disse ikke er like, har vi da ikke annet i Bibelen enn *menneskers* vitnesbyrd i sin tid om hvordan de så på Gud? Det er i alle fall ikke *Gud* som har forandret seg (Hebr 13,8).

Slik jeg ser det er det ingen andre veier å gå enn å ta tak i spørsmål etter spørsmål, og møysommelig etterprøve påstandene om indre selvmotsigelser i Bibelen. Er det sikkert at det er noen motsetning mellom det bildet av Gud som møter oss i Abrahams-tekstene og resten av Bibelen? Det mente i alle fall ikke Jesus, som gjerne talte om sin Far som "Abrahams, Isaks og Jakobs Gud", Matt 8,11. Og stemmer det at det er en saklig motsetning mellom Moselovens nitidige regler for rett fremgangsmåte ved ofringene (3 Mos 1-5) og profetenes

⁹ Dette er også tittelen på Geses bok fra 1974.

¹⁰ Childs slo for alvor gjennom med sin *Introduction to the Old Testament as Scripture*, en bok han senere har fulgt opp med en rekke lignende arbeider. Hans anliggende er godt presentert og vurdert av Kvanvig 1999: 133-140.

kritikk av korrekte ofringer uten oppriktige hjerter (f. eks. Am 5,21-26)? Kan vi ikke like gjerne si at begge deler er uttrykk for Guds klare tale: Den som skal få soning for sin synd skal gå frem akkurat slik Gud har bestemt (Moseloven). Men dersom det bare er hånd og munn som søker Guds nåde, vil det ikke gjenopprette gudsforholdet (profetenes offerkritikk). For Gud ser til hjertet, ikke til det ytre, 1 Sam 16,7.

Hvis vi på denne måten tar tak i spørsmål etter spørsmål vil vi kanskje komme til det samme som jødedom og kristendom har hevdet i to tusen år: Gud taler klart og han sier grunnleggende sett det samme gjennom hele vårt Gamle Testamente. Det behøver ikke å bety at han sier det likt hele tiden, eller at han ikke kan ha mer å føye til gjennom de yngre skriftene. Men det enhetlige budskapet er ikke oppgitt av den grunn.

Det nye Testamente

Om vi nå vender oss til NT er det første spørsmålet som melder seg det om hvilke skrifter vi har å holde oss til. Det gjelder først antallet av evangelier om Jesus.

Ett eller fire evangelier?

Gjennom snart to tusen år har mange spurt seg hva vi skal med fire forskjellige evangelier i NT. Hadde det ikke vært bedre med bare ett? Allerede hundre år etter at evangeliene ble skrevet kom det første forsøket på en samordning. En som het Tatian laget ca 180 e. Kr. ett kjempeskript på syrisk språk av stoff fra alle de fire evangeliene. Verket ble kjent som *Diatessaron*, fritt oversatt "Ett fra de fire". Verket er kjent fra omtale, små tekstfunn og oversettelser til andre språk.

Likevel huskes Tatians *Diatessaron* mest som et negativt eksempel. Kirken vil ikke, den våger ikke, å gå inn og endre eller redigere på apostlenes skrifter. Rett nok har ulike kirkeledere også siden laget "evangelie-harmonier", men disse har aldri vært ment å skulle erstatte de fire evangelier. De har kun vært tenkt som pedagogiske hjelpebøker.

Hvordan skal vi forstå de ulikhetene som er mellom evangeliene? Ett svar fokuserer på hvem de var skrevet for. Matteus skrev kanskje for jødekristne. Derfor er han så omhyggelig til å vise samsvaret mellom det som hendte i Jesu liv og profetiene fra GT. Markus skrev kanskje for hedningekristne, muligens til hjelp med dåpsopplæringen (katekumenatet). Lukas skrev for å vise Teofilus - hvem han nå enn var - hvor pålitelige tradisjonene om Jesu liv var, Luk 1,1-4. Og Johannes skrev kanskje etter at de tre andre evangeliene var kjent. Han fylte ut stoff de andre ikke hadde med, særlig fra Jesu undervisning.

Et stykke på vei forklarer dette ulikheter i fremstilling og vektlegging. Men moderne forskning nøyter seg ikke med dette. De spør også hvilke Jesus-bilder hvert av evangeliene formidler. Og de spør hvilke (ulike?) idealer for etterfølgelse disiplene oppfordres til. Hvor radikalt skal disiplene bryte med sine miljøer? Hvor tydelig tegnes martyriet som en mulighet, evt. en nødvendighet? Her finner mange forskere ulike svar i de ulike evangeliene, og delvis også i de ulike stadiene i evangeliestoffets tilblivelse, slik en gjerne sier.

Dette spørsmålet henger igjen sammen med hvordan kritiske forskere ser for seg at evangeliene ble til. Mange tror at Jesus-stoffet levde muntlig en generasjon før det ble nedskrevet. De første skriftlige samlingene har ulike navn. Ofte tenker en seg at de to eldste samlingene er en talekilde kalt Q og en annen som ligner på Markus-evangeliet. Matteus og Lukas skal så ha hatt disse to kildene foran seg i tillegg til egne særkilder. Så har de som redaktører brukt, ordnet og formulert ut stoffet til de evangeliene vi kjenner i dag.

Et femte evangelium?

I nyeste tid er det særlig denne Q-kilden som er blitt populær. Noen tror at den er den eldste kilden, og at den ligger til grunn for Thomas-evangeliet. Kirkefedrene i oldkirken omtalte ofte ulike gnostiske skrifter. Thomas-evangeliet hører trolig til blant disse. De avviste bestemt deres lære, og de pekte på at de gnostiske miljøene avvek fra apostlenes lære og fra troen i de eldste menighetene som apostlene hadde grunnlagt. Det er ingen ting som røper at de skal ha kjent til at kirkens egne evangelier bygger på de gnostiske skriftene. Slagordet "gnosis" (kunnskap, kjennskap, innsikt) var på banen allerede i apostlenes tid, slik vi ser av Paulus' advarsel i 1 Tim 6,20.

Forskjellene i teologi er store mellom våre fire evangelier og Thomas-evangeliet. Thomas-evangeliet forteller ingen ting om noen inkarnasjon, ikke om noe kors, ikke om noen soning, ikke om syndenes forlatelse.¹¹ Hele Thomas-evangeliet er talestoff, Jesus-undervisning om hvordan vi kan forløse oss selv fra alle materielle bindinger.

Er det tenkelig at NTs evangelier bygger på et slikt Jesus-bilde uten kors, soning og syndenes forlatelse, uten inkarnasjon eller eskatologi (de siste ting, med Jesu gjenkomst og dommen)? Like klart som kirken vil svare nei til dette svarer toneangivende forskere ja. Begge fløyer er i alle fall enige om at det ikke er mulig å forene et slikt Jesus-bilde med verken Paulus eller resten av Skriften. Og hva skal en si til det kvinnesynet som kommer til uttrykk i det siste kapitlet i Thomas-evangeliet (114):

Simon Peter sier til ham: Maria må forlate oss, for kvinner er ikke livet verdig.

Jesus sa: Se, jeg skal lede henne og gjøre henne mannlig, slik at også hun blir en levende ånd som er lik med dere menn. For hver kvinne som gjør seg selv mannlig, vil komme inn i himmelens rike.¹²

Én samlet nytestamentlig teologi?

Det har i et par hundre år vært vanlig å utgi "nytestamentlig bibelteologi". Selv om en har sett klare ulikheter mellom hvordan sakene fremstilles i "synoptisk", "johanneisk" og "paulinsk" bibelteologi, har gjerne ulikhetene vært forstått innenfor rammen av en noenlunde helhetlig totalforståelse.

Slik har det like opp til vår tid blitt utgitt samlede oversikter til nytestamentlig bibelteologi. Et klassisk eksempel på dette er D. Guthries monumentale *New Testament Theology* på over tusen sider fra 1981.¹³ Boken er ordnet nesten som en dogmatikk (troslære), der han for hvert tema tar opp hvordan hver skriftgruppe i NT drøfter eller berører det temaet. Det betyr ikke at motsetninger underslås, eller at debatten med andre forskere forsømmes. Men på punkt etter punkt finner Guthrie frem til det som forener perspektivene.

De seneste tretti årene har slike samlende forsøk blitt kritisert fundamentalt. Vi skal stanse for to av kritikerne.

James Dunns Unity and Diversity in the New Testament

En av de NT-forskerne som sterkest har søkt etter de store og overgripende svarene er James D.G. Dunn i Storbritannia. Fra et utgangspunkt som evangelikal forsker har han våget å stille de dristige og kritiske spørsmålene som de fleste andre styrer unna. Det gjelder ikke minst han

¹¹ Det stemmer at ikke Thomas-evangeliet taler om Jesu kors eller om hans soningsdød, men kap. 55 sier derimot at Jesus påla sine disipler å bære *sitt* kors "likesom jeg". Dermed er det tydelig nok at også Thomas-evangeliet kjenner til Jesu korsdød, men den tillegges i det avsnittet ingen frelsende, sonende betydning, den fremheves bare som et forbilde, et eksempel for de kristne.

¹² *Apokryfe evangelier* 2001: 57.

¹³ Guthrie 1981.

store verk om enhet og ulikhet i NT. Her går han på kryss og tvers av NTs 27 skrifter, og leter opp både likheter og ulikheter.

Boken hans har skapt mye debatt, og da han i 1990 utga en revidert utgave av boken skrev han bl.a. dette om anmeldelsene og debattene etter førsteutgaven fra 1977:

Et annet angrep fra konservativt hold er blitt gjentatt overraskende ofte, nemlig at jeg skal ha funnet så mange motsigelser (contradictions) i NT. Slett ikke! Ordet "motsigelser" kom aldri over leppene mine, - og heller ikke over tastaturet mitt. Og jeg unnlot med hensikt å bruke det ordet. For det var ikke poenget, og de som anklager meg for det avslører at de ikke har grepet mitt poeng. For poenget mitt er ... at hvilket som helst og hvert eneste uttrykk for evangeliet i NT er historisk betinget og spesifikt for sin sammenheng (context). Guds ord taler inn i menneskenes liv i ulike konkrete livssituasjoner. Det er derfor det er så variert og differensiert i sine utsagn. Å innse og anerkjenne dette faktum er frigjørende og spennende siden det underbygger og bekrefter at Gud fortsatt i dag taler inn i ulike og høyst konkrete livssituasjoner. Hvis vi derimot ikke ser hvor sammensatt og variert evangeliets budskap var og er, risikerer vi å sette evangeliet i fengsel, ved å fange det i lite meningsfulle former og formuleringer.¹⁴

Räisänen's Beyond New Testament Theology

En av dem som går mye lenger enn Dunn i å betone ulikheter i NT er Heikki Räisänen fra Finland.¹⁵ Han mener helt prinsipielt at det er umulig å drive videre faget "nytestamentlig teologi". Det er simpelt hen ikke noe grunnlag i NTs 27 skrifter for et slikt prosjekt, mener han. Vi skal særlig følge hans resonnement omkring Paulus.

Tilsynelatende vet vi mye om apostelen Paulus. Ap gj forteller mye, både omkring hans omvendelse ved Damaskus og hans misjonsgjerning. Og så har vi ikke mindre enn 13 brev som bærer hans navn. Til sammen skulle vel det gi rikelig grunnlag for å tegne et nokså presist bilde av hans teologi?

For det første er det mange forskere som har pekt på visse vanskeligheter med å harmonisere det Lukas skriver om Paulus i Ap gj og det Paulus forteller selv i brevene sine. Mens omvendelsesopplevelsen gjenfortelles tre ganger i Ap gj er den ikke direkte omtalt noe sted i brevene. Utfallet av apostelmøtet, Ap gj 15, er heller ikke umiddelbart identisk med brevenes drøfting av disse spørsmålene, det gjelder særlig Gal 1-2. Dessuten mener mange at de talene Lukas gjengir, både av Peter og Paulus, nok kan ha bygd på kilder, men de er i det minste utformet av Lukas, til dels med stor frihet.¹⁶ Mange tviler på om Paulus virkelig kunne ha sagt det Lukas tilleger ham på Areopagos, Ap Gj 17.

Flertallet av dagens bibelforskere tror ikke at det var Paulus som skrev Pastoralbrevene, d.v.s. 1. og 2. Tim og Titus. De gjenspeiler en senere tid med en mer organisert kirke, sier de. Det samme gjelder Efeserbrevet og 2. Tess, hevdes det. Som en ekte kjerne av Paulus-brev står vi igjen med Rom, 1. og 2. Kor, Gal, 1. Tess, Filemon og kanskje Koll.

Räisänen's innvending er videre at disse skriftene alle er så preget av de situasjonene de ble til i og de menighetene de ble skrevet til at de langt fra kan tjene som basis for et læresystem. F. eks. er Rom og Gal tilsynelatende opptatt av helt andre spørsmål enn 1. Tess og 1. og 2. Kor. Räisänen mener, i likhet med den berømte teologen og legemisjonæren A.

¹⁴ Dunn 1993: xxi. Min oversettelse.

¹⁵ Räisänen 1990.

¹⁶ Også en moderat-konservativ nytestamentler som R. Hvalvik mener om talene at "de bærer alle preg av å være formulert av Lukas. Dette gjelder ikke bare i språk og stil, men også i det innholdsmessige. Vi må altså regne med at talene både inneholder momenter som Lukas har fra sine kilder, og hans egne synspunkter." Hvalvik 1992: 54.

Schweitzer, at Rom og Gal ligger helt på siden av hva Paulus "egentlig" var mest opptatt av. Spørsmålet om forsoning og rettferdiggjørelse var ikke noen hovedsak for Paulus i de andre brevene. A. Schweitzer kalte det for et "Nebenkrater", et "sidekrater" et stykke til side for det egentlige fjellet. Forresten mener han at det også er forskjeller mellom Gal og Rom. Rom er mye mer positiv til Loven enn Gal, mener Räsänen.

Räsänen sitter igjen med et bilde av en Paulus som en stor misjonær og en glødende engasjert jøde med et universelt blikk. Men Paulus var samtidig meget pragmatisk, hevder han, og han viser til visse avsnitt fra brevene selv, der han tar opp anklagene om at han var vinglete. Räsänen mener at en lett kan finne lærepunkt der Paulus åpenbart var i strid med seg selv, samtidig som han var i en kontinuerlig utvikling, også i sak og lære.

Räsänens poeng er at det umulig kan forsvares å skrive noen samlet fremstilling av nytestamentlig bibelteologi når kildene bare til én av apostlene er så sprikende. Enklere blir det ikke når en skal harmonisere dette med Matteus, Peter, Hebréerbrevet eller Jakobs brev. Slik havner Räsänen i en posisjon som ligner den tyskeren Ernst Käsemann inntok for 40 år siden: Det er ikke rart at kristenheten er splittet i ulike kirkesamfunn. For NT selv er like sprikende. Enkelt sagt mente Käsemann at de protestantiske kirkene viderefører Paulus, den romersk-katolske kirke viderefører Peter, de ortodokse kirkene bygger på apostelen Johannes o.s.v.

Kvinnesyn

Ett av de mest brennbare spørsmålene i kirkedebatten de siste 30 årene har vært synet på kvinners tjeneste i menighetene. Biskop R. Køhn uttalte til en avis følgende:

Han (Paulus) var åpenbart forvirret om hvilken plass kvinnene skulle ha i det religiøse liv. Ett sted i 1 Korinterbrev skriver han om kvinnene som skal tie. Et annet sted er det greit at kvinnene forkynner bare de har slør på hodet, og et tredje sted gir han mann og kvinne samme status. Mye tyder på at Paulus må ha vært svært usikker og ikke så rent lite forvirret i sitt kvinnesyn, og at han ikke fikk dette helt i system.¹⁷

Stemmer dette? Var Herrens apostel forvirret, og har dermed kirken blitt villedet på grunn av denne forvirringen? Bibelen gjenspeiler mange ulike kulturelle situasjoner og forhold, og likevel finner vi på mange måter en konsekvens i Bibelens kvinnesyn. Mann og kvinne er begge skapt i Guds bilde. Barn skal hedre og lyde mødre på like linje med fedre. Innfor Gud står mann og kvinne på like fot. Begge er syndere, og frelsen gis på samme vilkår, Gal 3,28. Samtidig er det viktige forskjeller. Mange av disse gir seg av det faktum at bare kvinner kan føde barn. En far kan aldri bli mor, en mor kan ikke bli far. Både i familie og i menighet ser det ut til at Bibelen lærer at det er og skal være visse forskjeller mellom mann og kvinne.

Når Peter skal veilede kristne kvinner og menn med tanke på deres nye liv med Jesus trekker selv frem Sara som et eksempel på rett underordning: "For slik smykket de hellige kvinner seg i tidligere tider, de som satte sitt håp til Gud. De underordnet seg under sine menn. Slik var Sara lydige mot Abraham og kalte ham herre. Hennes barn er dere blitt, om dere gjør det gode uten å la dere skremme av noe," 1 Pet 3,5-6. Sara levde over 1500 år før Peter, som halvnomade i en enkel stamme-kultur. Peter, derimot, levde trolig i verdensbyen Roma da han skrev dette. Likevel mener han at kvinner i menighetene han skrev til skal følge opp Saras eksempel på dette punkt.

Paulus skrev lignende ting om underordning da han skrev til kristne i verdensbyen Korint om at deres kvinner skulle underordne seg i gudstjenesten, "som også Loven sier", 1 Kor 14,34. Han griper altså tilbake til Moseloven, enda den var gitt i en helt annen tid og

¹⁷ Køhn i Vårt Land 11.9 1995.

kultursituasjon. Enda sterkere blir det varige aspektet understreket i 1 Timoteus-brev, som han skrev til de kristne i storbyen Efesus. Når det gjelder manns og kvinnes oppgaver i menigheten så skal disse i en viss mening gjenspeile forhold fra skapelsen og fra syndefallets første dag, 1 Tim 2,11-12. Uansett hvordan dette skal tolkes og tilrettelegges er det sterke uttrykk for at apostelen mente seg å leve i den aller nærmeste samhörighet med GTs tro, lære og "religion".

Hvordan så de bibelske forfatterne selv på den bibelske tradisjon?

Vi innledet denne artikkelen med G. Theissens sterke påstand om at Bibelen ikke bare rommer spenninger i enkeltspørsmål, men at den til og med forteller om flere ulike religioner. Da vil vi spørre tilbake: Er det slik Bibelens egne forfattere oppfattet saken? Mente f.eks. den skriftlærde Esra seg å stå for noe annet enn den lovgiveren Moses hadde gjort? Eller så Jesus på sin gudstro som annerledes enn den patriarken Abraham hadde hatt? Og mente Peter seg å leve i en annen religionsform enn den krigerkongen David hadde stått for? Dette går det an å finne svar på i Bibelen selv.

Det finnes en rekke krysshenvisninger innen Bibelen. Går vi til noen av GTs siste skrifter så ser vi en sammenfatning av det arbeidet Esra og Nehemja hadde stått for i Neh 10,29. Der heter det at de "sverget en dyr ed på at de ville vandre etter Guds lov, som var gitt ved Guds tjener Moses, og at de ville holde og gjøre etter alle Herrens, vår Herres bud og lover og forskrifter". Gir det en pekepinn om at de ønsket å stå for og fremme en annen religion eller en annen religionsform enn det Moses hadde målbåret? Nei, ingen ting ville være dem mer fremmed. Hele deres livsverk gikk ut på å få folket til å vende *tilbake* til nettopp det de hadde overtatt fra de gamle, helt tilbake til Moses.

Slik er det også med profetene, vi kan f.eks. se hvordan Jeremia forkynte, Jer 6,16: "Stå på veiene og se til. Spør etter de gamle stier. Spør hvor veien går til det gode, og vandre på den! Så skal dere finne hvile for deres sjeler. Men de sa: Vi vil ikke vandre på den." Ønsket Jeremia å fremme en ny religion? Slett ikke.

Går vi over til NT, kan vi se hva Jesus sier i Matt 8,11: "Men det sier jeg dere: Mange skal komme fra øst og vest og sitte til bords med Abraham, Isak og Jakob i himlenes rike." Jesus identifiserer med andre ord det Guds rike han innbød til med det riket som Abraham, Isak og Jakob hørte til i. Og han understreker i Matt 5,17 at han slett ikke "er kommet for å oppheve loven eller profetene. Jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle."

De som hadde vandret med Jesus i hans tre år lange "bibelskole" lærte seg å søke i GT etter svar. Jesus hadde brukt mye tid på å vise dem dette, også etter påske, Luk 24,27: "Og han begynte fra Moses og fra alle profetene og utla for dem i alle Skriftene det som er skrevet om ham." På samme måte ser vi at apostlene uten forbehold trakk frem f.eks. krigerkongen David sine salmer når de skulle utdype budskapet om Jesus, slik Peter på pinsedag siterte Salme 16 med tanke på Jesu oppstandelse, Ap gj 2,25.

Vi ser også at apostlene umiddelbart gikk til GT for å finne svar på vanskelige spørsmål i den første kristne menighet. Et godt eksempel på det er Ap Gj 15 om apostelmøtet som skulle svare på spørsmålet om hedninger kunne innlemmes i Guds rike uten å bli omskåret. Noen ville kanskje tenke at dette er et nytt spørsmål som de måtte finne nye svar på. Men apostlene lette i GT, og der fant de svar. Jakobs svar til Peters innlegg i Ap gj 15,15 er klargjørende: "Og med dette stemmer profetenes ord overens, som det står skrevet: ..." Jakob siterer så fra Jer 12,15; Sal 14,2; Jes 55,6 og 45,21. De kunne ikke leve med svar som gikk på tvers av GT, for de mente seg å videreføre samme tro og "religion" som den de fant i GT. De lette etter "det som stemmer overens med profetenes ord".

Sentrum og periferi i Bibelen

Når vi skal forstå på hvilke måter Bibelen viser oss Kristus som et sentrum, kan vi gjøre det i tilknytning til et uttrykk apostelen Paulus bruker i Gal 3,1. Der oppsummerer han sin tjeneste for galaterne slik: "Dere som har fått Jesus Kristus malt for øynene som korsfestet!" En portrettmaler fører penselen over lerrettet med store og små strøk tusenvis av ganger før han er ferdig. Ikke hvert eneste av disse strøkene gjelder ansiktet til han eller hun som skal males. Noen ganger maler han en bakgrunn, kanskje en vegg eller et landskap. Og om vi måler i flatemål hvor stor del av lerrettet som dekkes av ansiktet til den som skal portretteres, finner vi at veggen eller kulissene bak utgjør en større flate enn selve ansiktet.

Likevel er ingen i tvil om hva maleriet fremstiller. Det er portrett av den eller den personen. Ingen ville finne på å si at L. daVincis berømte portrett av Mona Lisa er et bilde av en vegg der en dame sitter litt i veien så vi ikke kan se hele veggen tydelig.

Når summen av Paulus` brev og forkynnelse er et portrett av Kristus, så betyr ikke det at hvert vers "handler" om Jesus, verken som en biografi eller som en forklaring av hans korsdød. Her er mange hilsener, det er lange formaningsavsnitt, og noen steder skriver han langt om sin egen tjeneste som misjonær og apostel. Likevel nøler ikke Paulus med å si at det er Kristus han har malt for galaternes øyne. Til korinterne drister han seg til å si at han ikke ville "vite av noe blant dere, uten Jesus Kristus, og ham korsfestet," 1 Kor 2,2.

Slik er summen av vår Bibel en klar og tydelig forkynnelse av Gud og hans vei til frelse for oss gjennom Jesus. Og slik er det, selv om andelen av vers som ikke direkte nevner verken Gud, frelsen eller Jesus kanskje er langt over 50 %.

Oppsummering

Bibelen er en stor samling litteratur fra ulike tider og steder. Likevel utgjør den en enhetlig og samlet skriftsamling som aldri på noe punkt polemiserer mot seg selv. De yngre forfatterne mente tvert imot at de videreførte den bibelske tradisjon uten brudd og motsigelser.

Med enhetlig budskap mener vi ikke at alle Bibelens bøker uttrykker seg likt med tanke på terminologi. Ulike forfattere kan uttrykke samme sak med noe ulike ord og uttrykk. Hver forfatter har også hver sin personlighet og særegenheter. At Gud inspirerte de bibelske forfatterne betyr ikke at han satte til side deres personlighet og språklige særegenheter.

Det er også opplagt at kulturelle og historiske forhold gjenspeiles i Bibelen. Abraham og Sara levde som halvnomader på stadig reise. Samuel var dommer og leder for Israel i en liten by midt i krig og kriser. Salomo var konge i en rik by i en lang fredsperiode. Jesus vandret dels mellom fiskere, bønder og håndverkere i landsbyene i Galilea, dels blant lærde og ledere i storbyen Jerusalem. Og Paulus tok evangeliet med seg til Antikkens største og mest sammensatte byer ideologisk sett.

Da er det ikke rart at også formaningene til et kristent liv kan skifte i sin konkrete utforming. Troens daglige liv utfolder seg selvsagt annerledes rundt leirbålet med storfamilien enn i storbyens handel og selskapsliv. Tvert imot er det et argument for budskapets troverdighet at grunnleggende verdier fastholdes også der kulturene skifter.

Litteratur:

Apokryfe evangelier. Oversatt av Einar Thomassen; innledende essay av Halvor Moxnes.

Verdens hellige skrifter. Oslo: de norske Bokklubbene, 2001

Baasland, Ernst: *Ordet fanger. Bibelen og vår tid.* Oslo: Universitetsforlaget, 1991

Baasland, Ernst: *Jakobsbrevet.* Kommentar till Nya Testamentet. Uppsala: EFS-förlaget, 1992

Childs, Brevard S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture.* Philadelphia: Fortress Press, 1979

- Dunn, James D.G.: *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. Second Edition. London: SCM Press, 1993
- Gese, Hartmut: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1974
- Guthrie, Donald: *New Testament Theology*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1981
- Hasel, Gerhard: *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Revised and expanded fourth edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1995
- Hvalvik, Reidar: *Fra Jerusalem til jordens ender. Hovedtrekk i Apostlenes Gjerninger*. 2. utgave. Oslo: Credo Forlag, 1992
- Kvanvig, Helge S.: *Historisk Bibel og bibelsk historie. Det gamle testaments teologi som historie og fortelling*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1999
- Luther, Martin: *Luthers skrifter i udvalg*. Bind III: Bibelfortolkning og Prædikener. Redigeret af E. Thestrup Pedersen. København: G.E.C. Gads Forlag, 1964
- Räisänen, Heikki: *Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme*. London: SCM Press, 1990
- Stordalen, Terje & Hvalvik, Reidar: *Den store fortellingen. Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. Oslo: Det norske Bibelselskap, 1999
- Theissen, Gerd: "Eksegese og Teologi. Om eksegesens funktion og betydning i teologien." i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 67 (2004) 161-178
- Ådna, Jostein: "Hvordan utlegge skriften? En presentasjon og kritisk analyse av Gerhard Maiers og Peter Stuhlmachers hermeneutiske posisjoner." i *Ung Teologi* 12 (1979) 27-55

HVA ER HYMNOLOGI? PERSPEKTIVER PÅ SALMER OG SALMESANG

Ved Aage Myksvoll

1. Innledning

Ut fra en Luthersk tradisjon blir musikk og teologi knyttet sammen med den største selvfølgelighet. Det er umulig å presentere en fyldestgjørende kirkehistorisk presentasjon uten å gi et bilde av hva den musikalske praksis har hatt å si for kirkens utvikling. Derfor er det godt grunnlag for å si at kirkehistorie også er musikkhistorie. Med en viss berettigelse kan vi si at musikkhistorie også innbefatter kirkehistorie. Etableringen av Hymnologien som faglig disiplin er uttrykk for nettopp dette. Vi skal i det følgende ta for oss hva hymnologi egentlig er og hvilke utfordringer faget står overfor. Videre reiser dette spørsmål om hvilken betydning salmer og sanger har for en kristen kirke og om denne syngende poesien har betydning i videre kulturell forstand. Men før vi setter fokus på dette, skal vi se litt nærmere på forholdet mellom musikkvitenskap og teologi.

2. Musikkvitenskap og teologi

Med et musikkvitenskapelig utgangspunkt, blir musikkens plass og ytringer i ulike religioner et selvfølgelig forskningsfelt. Den svenske musikkforskeren Ingmar Bengtsson definerer musikkforskning og musikkvitenskap som ”det systematiske utforskandet av musik och musikodling i alla dess yttringar.”¹ *I alla dess yttringar* innbefatter ikke minst musikkens betydning for religionsutøvelsen. Den kristne tro tilkjenner, kanskje mer enn noen annen trosretning, svært tette bånd mellom trosutøvelse og musikalsk praksis. Ja, båndene er så tette at den kristne kirke, og den lutherske i særdeleshet, uten forbehold kan omtales som *en syngende kirke*.²

Dette fører naturligvis til at musikkvitenskap og teologi har en rekke felles interesseområder og forskningsfelt. Med Ingmar Bengtssons vide definisjonsgrunnlag som utgangspunkt, er det en hel rekke musikkvitenskapelige disipliner som med stor appetitt vil sette søkelyset på *en syngende kirke*. For å nevne noen: Musikkhistorie, musikkpsykologi, musikkestetikk, musikkfilosofi, musikk sosiologi og musikkpedagogikk.

Ved siden av en musikkvitenskapelig tilnærming til hymnologien, er en *teologisk tilnærming* svært sentral. Den tyske musikkforskeren Oskar Söhngen går langt i å hevde en grunnleggende teologisk begrunnelse for musikken generelt:

*...zaghaft meldet sich dafür hier und da die Frage, ob nicht vielleicht die letzte und tiefste Begründung der Musik von der Theologie gegeben werden musste.*³ Musikkvitenskapelig sett vil dette selvsagt være gjenstand for diskusjon. Men Söhngens utsagn legger altså opp til at teologien kan og bør være premissleverandør for musikkforståelsen. Dette blir aktualisert ikke minst i den hymnologiske forskning. Her møtes musikkvitenskapelig tenkemåte og teologisk refleksjon i et utfordrende samspill.

¹ Bengtsson 1977: 663

² “There are reasons for talking about a singing reformation and a singing church. No wonder that Luther mentions singing when he develops his thoughts on the true marks of the Church (*notae ecclesiae*), as for example in his book *On the Councils and the Church*, 1539”. Aurelius 2003: 31.

³ Söhngen 1967: 9

Ut fra dette ser vi at hymnologien er et forskningsfelt både for musikkvitenskapen og teologien. Selv om dette er en vanlig betraktingsmåte, blir det likevel for snevert. Hymnologien er også et høyst relevant forskningsfelt for litteratur – og språkvitenskap. Språkhistoriske studier kan kaste lys over en salmes tilblivelse og de oversettelsesgrep som en salme blir utsatt for over tid. Det språkvitenskapelige blir også aktualisert når en salme skal oversettes til et annet språk, ikke minst når språket er knyttet til en kultur som står salmens opprinnelige kultur svært fjernt. Rent litteraturvitenskapelig har salmebøker vært utfordrende forskningsobjekter. Dette avspeiler at sang/salmebøker er litteratur – og kulturhistoriske dokumenter som er gjenstand for studier og forskning over en bred skala. Som i all forskning, er også det faglige ståsted og det metodiske utgangspunkt viktig for hymnologien.

3. Hva er hymnologi?

Som vi nevnte innledningsvis, er hymnologi knyttet til forståelsen av sanger og salmer. Jeg skal utdype dette noe nærmere. Det greske ordet Hymnos har i utgangspunktet en sekulær opprinnelse: *A song of praise or adoration of God (originally, in honor of Apollo (...))*.⁴ Ordet hymne er senere adoptert inn i den kristne kirke og er da uttrykk for en sang av lovprisende karakter. Dette var også den generelle forståelse i kirkens første århundrer: *På nya testamentets tid och ända in på 400-talet gällde Augustinus definition av hymnen, att den helt enkelt var en "sång til Guds ära"*.⁵ Fra jødisk tradisjon adopterte kirken praksisen med å syng bibelske salmer i en liturgisk kontekst. Hymnen representerer en annen sang-kategori, nemlig (...) *newly written poems, as distinguished from the scriptural Psalms and canticles*.⁶ Fra kirkens første århundrer var det likevel vanlig at hymnediktningen var *inspirert* av konkrete bibeltekster, gjerne i form av strofiske gjendiktninger.

I øst-kirken forelå det allerede på 200-tallet en samling hymner av Bardisanes (d. 223). På grunn av hymnenes gnostiske innhold ble disse erstattet med Afrem Syrerens (d. 373). Han betraktes av flere som grunnleggeren av den kristne hymnodi. Noen vil likevel si at det er mer naturlig å føre hymnens røtter tilbake til biskop Ambrosius (339-397). Dette fordi Ambrosius i vest la grunnlaget for en frittstående hymnediktning, som ikke har en direkte forankring i GTs salmer eller i den kirkelige liturgi. Følgelig forstår vi da med fagtermen Hymnologi: læren om hymnen. Eller som Stig Wernø Holter formulerer det: *Med hymnologi menes læren om hymnen eller rett og slett salmekunnskap*.⁷ Han deler samtidig faget i to naturlige deler: *Salmehistorie (studiet av tekstene) og koralhistorie (studiet av melodiene)*.⁸ En slik definisjon kan virke noe snever, tatt i betraktning at hymnologien selvsagt også har relevans for det kristne sangmaterialet som er knyttet til tradisjoner der begrepene salme og koral ikke er opplagte termer (se ekskurs).

For teologi og litteraturvitenskap blir tekstanalyse av salmer viktig. Innfallsvinklene kan være mange: Salmetekstens dogmatiske og læremessige uttrykk, salmens *Sitz im Leben*⁹, undersøkelse av ulike motiver¹⁰, kontekstualisering¹¹, sammenlignende studier, hvordan dikternes bakgrunn og ståsted speiles i tekstene etc.

⁴ Davison 1975: 397

⁵ Wilson-Dickson 1996: 35

⁶ Davison 1975: 397

⁷ Holter 1991: 229

⁸ *ibid*

⁹ "Ein Lied kann nur dann recht verstanden werden, wenn man sowohl um die geschichtlichen Bedingtheiten seiner Entstehung als auch um seinen ursprünglichen *Sitz im Leben der Gemeinde* etwas weiss." Albrecht 1995: 9

¹⁰ Motivene kan være mange og egentlig ubegrenset. Vanlige motiver er (noe som også korresponderer med de vanligste temakategorier salmene deles inn i): Bekjennelse, lære, trøst, lovsang, misjon.

Ovenfor nevnte vi flere musikkvitenskapelige disipliner som har relevans til hymnologisk forskning. Fokus på melodiske og rytmiske strukturer har vært og er fortsatt et utfordrende forskningsfelt. *Hvordan* har disse strukturene i utvalgte salmer forandret seg over tid? *Hvorfor* har de forandret seg? Det første spørsmålet utfordres av en ren musikkteoretisk tilnærming. Det andre spørsmålet har primært en musikkhistorisk basis, men det er også mulig at spørsmålet lar seg utfordre av musikkpedagogikk og musikk sosiologi. Uavhengig av faglig ståsted og tematisk innfallsvinkel, stiller Albrecht to hovedkrav med hensyn til å kunne yte en salme rettferdighet (se note 9). Det er at en har kunnskaper om de historiske betingelser omkring en salmes tilblivelse, og for det andre kunnskaper om salmens opprinnelige menighetsfunksjon (*Sitz im Leben der Gemeinde*). Dette er ment å være krav til den hymnologiske forskning, og ikke som forutsetninger for at en salme skal kunne oppleves funksjonell og oppbyggelig i en menighets/forsamlingskontekst. Dette leder oss over til et annet spørsmål: Hvor relevant er den hymnologiske forskningen egentlig?

4. Hvorfor hymnologi?

Spørsmålet kan i og for seg synes overfladisk og unødvendig. Det blir som å spørre: Hvorfor skal det bedrives musikkvitenskapelig og teologisk forskning? Det er nærliggende å svare at all historisk – og idébasert forskning gjør oss klokere og derfor er den nødvendig og påkrevet. Men salmene, - kan de ikke få være i fred og tale for seg selv? At de taler for seg selv er riktig nok, men å la dem få være i fred ville være en forsømmelse.

I sangen og salmen synliggjøres og stadfestes den kristne erfaring poetisk. Salmene dokumenterer kirkens kår og status gjennom hele dens historie. Både den kristnes individuelle erfaring og kirkens kollektive erfaring synliggjøres i sang – og salmetekstene. Dette erfaringsmaterialet er kilder til berikelse, selvinnsikt og trosbekreftelse for kirker og trossamfunn i dag. Det er derfor viktig å ha et aktivt og undersøkende forhold til de salmer man i praksis forholder seg til. Salmen som historisk dokument innbyr til analyse og overprøving. Ikke minst med henblikk på å gi fremtidig salmediktning retning og profil. En kirkes salmebok er en dynamisk størrelse, den er ikke gitt en gang for alle, utvalget revideres, tekstene likeså:

Allerdings darf nicht das Missverständnis aufkommen, ein Gesangbuch habe kanonische Gültigkeit. Mit gutem Grund hat die Kirche nur den Kanon der biblischen Schriften festgelegt, ihren Liedschatz dagegen als einen lebendigen Organismus betrachtet, der ständig wächst und daher nicht klar abzugrenzen ist.¹²

En kirkes salmebok, eller en kristen organisasjons sangbok, må derfor sees på og vurderes som *en levende organisme*. Salmenes tekster, melodistoffet og melodienes harmoniseringer endrer seg over tid. Dette er en prosess som krever overvåking teologisk, musikalsk og litterært. Dette vil fremtre enda klarere når vi fokuserer nærmere på salmens betydning og relevans for en menighet og en kristen forsamling, og hvilken innvirkning salmer og sanger kan ha i et bredere kulturelt perspektiv.

5. Sangens utgangspunkt

Ved siden av at lovsangens oppdrag er positivt gitt (se 6.), er en skapelsesteologisk begrunnelse for sangen sentralt. Martin Luther har viet dette betydelig oppmerksomhet. I sin

¹¹ Med dette menes salmens funksjonalitet og relevans inn i den kultur og/eller menighetssammenheng den er ment å fungere i.

¹² Albrecht 1995: 10

fortale til "Symphoniae iucundae" fra 1538 påpeker han at Gud fra begynnelsen av har nedlagt det klingende materiale i skaperverket. Menneskets mulighet til å organisere toner og dermed skape musikk, er en kostelig gave fra Gud selv: (...) *diese schöne und köstliche Gabe Gottes*.¹³

Luther nevner eksempler på hvordan tonene inngår som et naturfenomen i det skapte, for eksempel i luft og i fuglesang (die Vogel Musica). Høydepunktet er den menneskelige stemme, som det største og som enestående blant de musikalske naturformer. Menneskelig forstand eller ordforråd kan ikke uttrykke dybden og storheten i at mennesket er utrustet med dette instrument hvorigjennom det kan gjøre seg forstått, kommunisere og uttrykke seg musikalsk gjennom sang.¹⁴

Da Jon Roar Bjørkvolds bok "Det musiske menneske" utkom i 1989, skapte den oppmerksomhet på tvers av livssyn og religiøs oppfatning.¹⁵ Hans tese om at den spontane barnesangen er vårt musikalske morsmål,¹⁶ fremmet en fornyet begeistring og oppmerksomhet omkring sangens mysterium. Sangen som et urmenneskelig og ufrakommelig uttrykk er et grunnleggende kjennetegn på tvers av kulturer. Om Bjørkvolds utgangspunkt er et annet enn Luthers, er det ikke problemer med å se en felles konstatering: Sangen er noe genuint menneskelig, knyttet til identitet og selvforståelse.

6. Hvorfor en syngende kirke?

Både i GT og NT er sangen til stede som et selvsagt fenomen. Oppdraget er positivt gitt: Gud skal lovprises i ord og toner.¹⁷ Sangen og lovprisningen er sentrert om Guds frelseshistoriske gjerninger. Dette ser vi er opplagte kjennetegn ved sang- og musikkutøvelsen, slik den beskrives i Bibelen. Men det lutherske perspektivet ved den kristne sangen strekker seg lengre: *Luthers salme ville ikke blot være menneskets lovprisning af Gud, men først forkyndelse af Guds ord, af Kristus, af evangeliet*.¹⁸

Blant hymnologer kan en se ulike vektlegginger på hva som er sangen og musikkens primære funksjon, lovprisning eller forkynnelse. Söhngen som vektlegger musikkens forkynnende funksjon og Wetzel som betoner lovprisningsaspektet, er representative i så måte.¹⁹ Altså har den kristne sangen en dobbeltfunksjon som begge må holdes sammen. Selv om Thestrup Pedersen gir sangens forkynnende funksjon prioritet, understreker han at *disse to momenter er uadskilleligt forbundet med hinanden*.²⁰ Sundberg understreker noe av det samme ved å si at helheten må ha prioritet, men at det er naturlig og rimelig å betrakte lovprisningsfunksjonen som en hovedsak.²¹ Det vil være saksvarende å se salmens forkynnende funksjon og dens lovprisningsfunksjon, som to sider av samme sak. I Det gamle Testamentets salmer ser vi at det i alle fall ikke skilles skarpt her.

Gjennom salmene beveger kirken seg på to plan samtidig. For det første bekrefter den Bibel og bekjennelse som bærende fundament for kirkens eksistens. Parallelt med denne bekreftelse må det være et mål for all oppriktig salmesang - slik teologen Bonhoeffer hevder - at den bidrar til å utvide den syngendes åndelige horisont.²² Dette innebærer at salmene skal

¹³ Luther 1538: 368

¹⁴ Myksvoll 1987: s. 169

¹⁵ Myksvoll 2005: Kronikk Aftenposten

¹⁶ Bjørkvold 2001: 93-96

¹⁷ Vi skal ikke her vurdere det rikholdige tekstmaterialet som viser dette. Men et utvalg relevante skriftsteder nevnes: 1. Mos. 4.21; 2. Mos. 15. 20-21; 1. Sam. 18. 6-7; 2. Sam. 6. 5; 2. Krøn. 5. 12-13; Neh. 12. 27-47; 13.10; Sal. 13. 6; 18. 50; 147. 1; 150; Mk. 14.26; 1. Kor. 14. 26; Ef. 5. 19; Kol. 3. 16; Åp. 5. 9ff; 15. 2ff; 19. 1ff.

¹⁸ Thestrup Pedersen 1989: 22

¹⁹ Se Sundberg 1971: 51

²⁰ Thestrup Pedersen 1989: 22

²¹ Sundberg 1971: 51

²² Bonhoeffer 1996: 68

bidra til selvransakelse, refleksjon og handling. Dette gjelder både i det enkelte menneskes forhold til Gud og til medmennesker. Dette berører videre den logiske forbindelsen mellom Bibelen – Guds Ord, bekjennesskriftene og salmene. Bonhoeffer gjør seg klare refleksjoner når det gjelder den kristne sangens forankring i Guds Ord:

Our earthly song is bound to God`s Word of revelation in Jesus Christ. It is the simple song of the children of this earth who have been called to be God`s children not ecstatic, not enraptured, but soberly, gratefully, devoutly focused on God`s revealed Word.²³

En slik forankring kan kanskje synes innlysende. Ikke desto mindre er den viktig og grunnleggende. Det som gjør en salme til en salme er nettopp at den i sitt idéinnhold er bundet til Guds åpenbarte ord i Jesus Kristus. Hymnologene Reynolds og Price går enda noen skritt videre når det gjelder salmens identitet og fundament:

To be an authentic expression of faith, the beliefs embodied in the hymns must be true, must be based on scripture, and must be in keeping with the accepted doctrines of the congregation. Those responsible for compiling a hymnal have given attention to doctrinal truth and have sought to avoid vague and ambiguous language and expressions that are not in accord with scriptural teaching.²⁴

Det vil alltid være et tilbakevendende spørsmål hva en salme er og hva den skal og bør formidle. Bonhoeffer og Reynolds/Price har formulert utsagn om salmens identitet som de fleste kirkesamfunn teoretisk i utgangspunktet vil slutte seg til. Spørsmålet melder seg likevel: Hvor romslig kan et kirkesamfunn være når det gjelder salmens innholdsmessige side? Vi har tidligere påpekt at hymnologien har et naturlig forhold til både teologi og musikkvitenskap. Av dette følger at de krav som stilles til en salme ligger på flere plan: Teologiske, musikalske, estetiske, pedagogiske og litterære. Hvilke av disse kategorier som skal tillegges størst vekt, og hvilken vurderingsskala en skal legge seg på, viser det seg å være delte meninger om. Men dette sier også noe om salmens storhet, særpreg og muligheter. Skal salmen være salme, må Bonhoeffers og Reynold/Prices ståsted i hovedsak være retningsgivende. På den annen side fremkaller dette en utfordring med hensyn til salmens oppvevles – og psykologiske side, og ikke minst de utfordringer salmen står overfor i møte med samtdskulturen.

7. Salmesang og samtid

Jeg har påpekt betydningen av at en salme skal presentere et meningsbærende innhold, som har sin basis i Bibel og bekjennelse. Et annet aspekt ved dette er at salmens innhold også må gi opplevelse av mening for den som synger. Opplevelsen av mening er ikke først og fremst en subjektiv bekreftelse av eget tankegods, men at salmens idéinnhold er meningsbærende på en slik måte at det utfordrer et menneskes totale livssituasjon. Tilbedelse og lovsang har med det hele menneske å gjøre: *How can worship be meaningful to a people in a given culture? Only when people feel that it concerns them, so that they do not become spectators and feel strangeness towards it, can people be fascinated and blessed.*²⁵

Tveit understreker her den dype sammenheng det er mellom salmesang og identitet. I sangen finner kristne mennesker sammen og uttrykker sin bekjennelse. Gjennom sangen både formes og konkretiseres den kristne identiteten. Dette skjer både individuelt og som fellesskap. Men Tveit ser dette i et større perspektiv: Salmesang er også knyttet til kulturell identitet. Salmene representerer fellesskapsverdier som også mennesker i kirkens periferi kan

²³ Bonhoeffer 1996: 66

²⁴ Reynolds og Price 1987: V

²⁵ Tveit 2002: 10

identifisere seg med. Salmen har vist seg å være en betydelig formidler av disse fellesskapsverdiene. Jeg sikter her til verdier som er fundert i et bibelsk tankegods, og som har vist seg å være kulturelt felleseie. Åge Haavik understreker salmenes betydning for bibelsk kunnskap: *Når vi vil kartlegge Bibelens nærvær og virkning i det norske folk, er det derfor av største betydning å ha salmeboken med i bildet. Gjennom de skiftende salmebøker og salmesangen har vårt folk fått Bibelens budskap inn på en måte som kunne huskes i hverdagen. I flere hundre år hadde også salmeboken en utbredelse som langt overtraff Bibelen.*²⁶

Dette sier noe om hvor viktig poesien har vært for kirken, og betydningen av at salmenes poesi er blitt sunget. Her berører vi spennvidden i den kristne trosforståelse: På den ene side nødvendigheten av en systematisk teologi som kan formulere bibelens og troens grunnsannheter. Systematisk teologi søker å fremstille troens sannheter i pregnante forståelige termer. På den annen side et estetisk og musikalsk språk som kan gi næring til faktaspråket og gi utløp for de udefinerbare sider ved trosopplevelsen. Ikke bare poesien, men også musikken får stå i denne tjenesten. *Diktet er i stand til å røbe noe som faktaspråket ikke kan nevne, og trolig kan musikken det i enda bredere forstand. Den lar oss ane noe som transscenderer vår vanlige hverdagsvirkelighet. Om den kanskje ikke rett og slett utsier det uutsigelige – det forblir i så tilfelle fortsatt "ugjensigelig" for vanlig tale – så kan den i det minste ta oss med til en grense hvor vi anende erfarer at det er noe som er uutsigelig.*²⁷

Troen har flere sider. Også det som ikke kan navnettes med ord. Her kommer poesien og musikken teologien til unnsetning.²⁸ Bibelen selv er full av billedbruk i sin fortelling og fremstilling. Det bekrefter at troslivet trenger ulike uttrykksformer. Derfor er salmens språklige billedbruk og musikalske uttrykkskraft viktig.

Dette aktualiserer salmetekstens kommunikasjon med samtiden. En salme har et program. Den springer ut fra bibelen og bekjennelsen. Samtidig skal den møte sin samtidskultur og tankesett, som en naturlig konsekvens av kirkens misjonsoppdrag. Salmediktning i dag står foran den store utfordring det er å møte mennesker på hjemmebane, samtidig som den skal være tro mot sine røtter. I den grad salmediktning skal angå hele menneskelivet, skal den komme med utsagn som gjelder både den åndelige og materielle virkelighet. Salmepoesien har en oppgave i å kunne berette om den erfarte trosvirkeligheten.

Poesien er nødvendig for teologien, ikke fordi den skal problematisere eller flytte teologiske merkesteiner, men fordi den bidrar med en bekreftende og uunværlig tilleggsdimensjon. Vi trenger faktaspråket, men som mennesker er vi også avhengige av billedspråket. Fantasi, poetisk tankeutfoldelse og musikk er viktig som et "korrektiv" til det systematiske faktaspråket, og for å ta den åndelige virkelighet på alvor.

En viktig side ved troslivet er nettopp det uutsigelige; troens storhet som strekker seg utover den sansbare og materielle virkelighet. Tonen (melodien) som legges til språket bidrar til å gi troen en utvidet erfaringsdimensjon. Fakta, transcendens, erfaring og musikk må få møtes og utgjøre en enhet i kirken og det kristne livet. Menneskets estetiske og kunstneriske behov bekrefter at vi er åndsvesener og ikke kun et produkt av materie, arv og miljø. Salmesangen imøtekommer menneskets estetiske behov, primært i kirke og menighet, men også på bred kulturell basis.

²⁶ Haavik 1991: 140

²⁷ Sundberg 2004: 67

²⁸ Her er det også grunn til å minne om den innflytelse bibelhistorie og bibelske motiver har hatt på den visuelle billedkunsten. Forholdet mellom kirke og billedbruk har på ingen måte vært en problemfri prosess. Likevel er det, kirkehistorisk sett, bildenes positive innflytelse som dominerer utviklingen. Ikke minst har bilder, som leverandør av bibelsk materiale, hatt en viktig pedagogisk funksjon. Og dermed vært av uvurderlig betydning både teologisk, samfunnsmessig og kulturelt.

8. Innholdsmessig kontinuitet

Vi ser klare tendenser til at salmens status er blitt styrket i Norge de siste ti-årene. En rekke kunstnere som ikke har sin primære kunstneriske plattform i kirker og kristne organisasjoner, har sett de klassiske salmene som en utfordring. Det er nok delte meninger om kvaliteten på disse artistenes salme-innspillinger. Dette er en trend som uansett har bidratt til salmenes fornyelse. Ikke minst viser de religiøse folketonene å ha kvaliteter som er en uuttømmelig kilde til musikalsk inspirasjon. Og et like viktig aspekt: De klassiske salmetekstene imøtekommer en lengsel som den post-moderne kulturen ikke kan innfri. Dette er en påminnelse om at kirke og misjon må ta sin musikalske arv, og ikke minst sin hymnodi, på ramme alvor.

Endringen av språket i de klassiske salmene vil alltid stå i fokus. Vi ser i vår tid at flere kunstnere og artister reagerer på at klassiske salmer omskrives og moderniseres. Dette handler nok om mer enn nostalgi. Det handler også om gjenkjennelighet og identifisering. Motargumentet er gjerne at skal salmene kunne formidles til nye generasjoner må språket justeres og moderniseres. Dilemmaet oppstår mellom å bevare salmenes egentlige og opprinnelige uttrykk og samtidig ta hensyn til en moderne språkføring. Her må en vise skjønn, men fremfor alt tilbakeholdenhet. Nye generasjoner må også oppfordres til å foreta dypdykk i språket og se det som en utfordring.

Men kan vi risikere at et gammelmodig språk sperrer for formidlingen av innholdet? Mange vil mene det. Hygen tar dette opp i sin artikkel om språk og identitet og drøfter dette på generelt grunnlag: *Og spørsmålet om religiøse uttrykksmidler som tidens mennesker kan identifisere seg med, må da artikuleres slik: Kan nye uttrykksformer finnes under bevarelse av den innholdsmessige kontinuitet?*²⁹

Dette berører utfordringer på minst to plan: Vår holdning til språket i de klassiske salmene og de utfordringer vår tids salmediktning står overfor. Jeg har gitt uttrykk for at det må utøves varsomhet når det gjelder språklige justeringer i klassisk salmestoff. Yngre menneskers evne til å tilegne seg et "gammelmodig" språk tror jeg ofte blir undervurdert. En salme er til for å synges. Kan det skapes musikalsk entusiasme omkring salmene, er det grunn til å tro at dette også vil bidra til innholdsmessig og språklig nysgjerrighet.

Det andre er den utfordring moderne salmediktning står overfor når det gjelder "religiøse uttrykksmidler som tidens mennesker kan identifisere seg med". Hvilke premisser skal legges for begrepsapparatet i tekstene? For Hygens vedkommende fremgår det at det er den "innholdsmessige kontinuitet" som fremfor alt må bevares. Dette er etter mitt syn grunnleggende. For vår tids salmediktning bør det være en utfordring å søke nye uttrykksformer som kan bekrefte kontinuiteten i det kristne tankegods. Dette er nødvendig, ikke for å tilpasse seg tidsånden, men for å ta den på alvor slik at evangeliet knyttes til moderne menneskers hverdagsvirkelighet.

På den annen side er det grunn til å påpeke at det kan være en dyp sammenheng mellom klassiske uttrykksformer og innholdsmessig kontinuitet. Tradisjonelle uttrykksformer kan være bærekraftige og funksjonsdyktige på tvers av generasjoner og tid. Noen vil kanskje karakterisere ordene "frelse" og "nåde" som gammelmodige uttrykk. Men dette er bibelske begreper som vanskelig lar seg omskrive uten at både språk og innhold forringes. Dette berører en ikke uvesentlig side ved salmediktningen: Den skal også utfordre, skape innsikt og formidle kunnskap.

²⁹ Hygen 1981: 277

9. Epilog

Nordisk Institutt for Hymnologi ble opprettet i 1988 med det formål ”å initiere og oppfordre til tverrfaglig forskning om salmen og den åndelige sang i de nordiske folks liv”.³⁰ I 2004 ble Norsk Hymnologisk Forening etablert. To viktige målsettinger er å inspirere til frembringelse av nye salmer og å inspirere til hymnologisk forskning.³¹ Dette er et vitalt løft for salmens status i Norge. I et videre perspektiv vil salmeforskning kunne innebære ikke bare en viktig stimulering av kirkens indre liv, men også et bredt kulturelt bidrag av musikalsk og litterær karakter.

Hymnologi er et fagfelt i spennende vekst, både i Norge og internasjonalt. Dette skyldes ikke minst, som jeg på pekte innledningsvis, at faget lar seg utfordre av en hel rekke forskningsdisipliner. Hymnologien står kanskje på en særlig måte foran den utfordring at forskningen må ha relevans. Det vil si: Et fagfelt som så dypt er knyttet til ”det musiske” og ”hjertespråket”, bør ha et vedvarende fokus på at det er den utøvende praksis som er selve saken. En salme er til for å synges. Dermed er den kristne tro også en invitasjon til musikalsk praksis. Sangen blir gudstjeneste, og gudstjenesten blir sang.

Salmen har som sjanger alltid blitt utfordret av sin samtid. Jeg tror vi vil se en utvikling fremover som vil bli preget av at nyere musikkformer også vil ”gjøre krav på ” salmetekstene. Historisk sett er dette ikke noe nytt. Ikke minst vil det rokke ved manges forestilling om hva og hvordan en salme skal være. Dette er en spenning som kirker og kristne organisasjoner må leve med. Og det er en utfordring som må bli håndtert med visdom, respekt og forståelse.

Men salmediktningen skal også utfordre sin samtid. Salmens evangeliske utgangspunkt må alltid være primært. Selv om salmediktning er enestående i sin tematiske romslighet, kan dens motivering aldri være noe annet enn den oppstandne Jesus Kristus selv.

Ekskurs

Definisjonen av salme og sang i norsk språkbruk kan synes noe forvirrende. Hvordan skiller en salme seg fra en kristen sang? I folks bevissthet synes salme gjerne å være en mer høyverdig poetisk tekst knyttet til det en forstår som en typisk klassisk salmemelodi. Kjente eksempler i så måte er ”Vår Gud han er så fast en borg” eller ”Velt alle dine veie”. En kristen sang forbinder mange med en mer likefrem stil, der tekst og melodi i større grad preges av en slags umiddelbar enkelhet. F.eks defineres sangboken til de kristne organisasjonene innen den norske kirke som en sangbok og ikke som en salmebok (sangeboken ”Syng for Herren”). Men denne sangboken inneholder også mange salmer, dvs. det som vi tradisjonelt forstår som salmer. Det er f.eks ikke vanlig å omtale ”Ved Jesu føter ei stille stund” som en salme. Det er ganske enkelt en kristen sang, vil mange si.

Først en begrepsavklaring. Som Stig Wernø Holter påpeker (Wernø Holter, 1991: 229) er begrepet ”Salme” i norsk språkbruk tvetydig. Det må altså skilles mellom det vi forstår som bibelsk salme (Salmenes bok i GT) og en salme forstått som metrisk diktet sang slik vi finner den i en salmebok. På tysk, engelsk og fransk er begrepsbruken ryddigere, - henholdsvis: Psalm og Lied, psalm og hymn, psaume og cantique. På norsk blir det altså mer tungvint, da det må distingveres mellom ”bibelsk salme” til forskjell fra ”menighetssalme”.

Men hva er så en salme til forskjell fra en kristen sang? En tradisjonell oppfatning har vært at salmen er knyttet til liturgien og kirkens gudstjeneste, mens såkalte kristne sanger ikke gjør det. På den annen side ser vi at det mange vil oppfatte som typiske salmer, også er

³⁰Nordisk Institut för Hymnologi: <http://www.teol.lu.se/nordhymn/index.html>

³¹Norsk hymnologisk forening: <http://www.liturgisksenter.no/tema/nhf.php>

representert i kristne organisasjoners sangbøker. Og motsatt: Flere av sangbøkernes sanger er nå representert i Norsk Salmebok. De er blitt salmer. Det kan derfor være nærliggende å konkludere slik som Vidar Kristensen gjør (Kristensen 1992: 14), å si at sanger som står i en autorisert kirkesalmebok, er salmer. De som ikke står der, er sanger. I praksis kan dette skillet likevel virke noe kunstig. I vår daglige omgang med salmene bygger vi vel heller mer på egen tradisjonsoppfatning og stilfølelse.

I Kol. 3.16 og Ef. 5.18 presenterer Paulus tre ulike sangkategorier i menigheten: *Salmer, hymner og åndelige sanger*. Söhngen (Söhngen, 1967: 18) påpeker at det er vanskelig å konkludere entydig hva disse kategoriene innebærer. Med *Salmer* er det mest nærliggende å forstå Salmenes bok i GT. GTs salmer er skrevet med sikte på liturgisk bruk og vokal fremføring. Markus skriver (14.26) at Jesus og disiplene sang ”lovsangen” under nattverdmåltidet. Dette er etter jødisk tradisjon Salmene 113-118.

Den mest nærliggende forståelse av *Hymner* er at de er strofiske gjendiktninger av bibeltekster, et utbredt fenomen allerede i urkirken. En rekke bibeltekster kommer også inn under kategorien Hymner. Eksempler på slike tekster er de kjente lovsangene i Luk. 1. og 2. og de såkalte Kristus-hymnene (Fil. 2. 6-11; Kol. 1. 15-20; 1. Tim. 3.16). Med tiden er forståelsen av Hymnen blitt sterkt utvidet, slik at det i moderne språkbruk blir vanskelig å skille skarpt mellom hymne og salme. Men fortsatt tillegger mange hymnen det særpreg at den er inspirert av en bibeltekst og har en lovprisende karakter.

Kategorien *Åndelige sanger* synes å representere en slags individuell åndsbåret sang i menigheten. 1. Kor. 14.26 tyder på at dette er en gave på linje med flere andre åndelige gaver.

LITTERATUR

- Albrecht, Christoph. 1995. *Einführung in die Hymnologie*. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Aurelius, Carl Axel. 2003. “Quo verbum dei vel cantu inter populos maneat: The Hymns of Martin Luther”. I: *The Arts and the Cultural Heritage of Martin Luther*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, s. 19-35.
- Bengtsson, Ingmar. 1977. ”Musikvetenskap”. I: *Sohlmanns Musiklexikon*, Bind 4. Stockholm: Sohlmanns Förlag AB, s. 663-664.
- Bjørkvold, Jon-Roar. 2001. *Det musiske menneske*. 6. utgave. Oslo: Freidig Forlag.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1996. “Life Together”. *Dietrich Bonhoeffer Works*. Ed. Wayne Whitson Floyd, Jr.. Volume 5. Minneapolis: Fortress Press.
- Davison, Archibald T. 1975. ”Hymn”. I: *Harvard Dictionary of Music*. Ed. Willi Apel. Second Edition. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, s. 397.
- Holter, Stig Wernø. 1991. *Kom, tilbe med fryd. Innføring i liturgikk og hymnologi*. Oslo: Solum Forlag A/S.
- Haavik, Åge. 1991. “Salmene som bibelutleggelse.” I: *Bibelen i Norge*. s.l.: Det Norske Bibelselskap, s. 139-168.
- Hygen, Johan B..1981. “Religiøse uttrykksmidler i nutidens samfunn”. I: *Kristendom og kultur. Utvalgte artikler, utgitt til forfatterens 70-årsdag, 16. juli 1981*. Oslo: Land og Kirke, Gyldendal Norsk Forlag A/S, s. 267-282.
- Kristensen, Vidar. 1992. *Tro blir til sang*. Oslo: Nye Luther Forlag.
- Luther, Martin. 1538. Forord til ”Symphoniae jucundae”. I: *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe (WA), 1923, bd. 50, s. 368-374.
- Myksvoll, Aage. 1987. “Luther og musikken”. I: *Fast Grunn*, nr. 3, s. 168-171.
- Myksvoll, Aage. 2005. “Salmesang på livet løs”. Kronikk. I: *Aftenposten*, morgen, 23.03.2005.

- Nordisk Institut för Hymnologi. URL: <http://www.teol.lu.se/nordhymn/index.html>
[Lesedato 30.06.05]
- Norsk hymnologisk forening. URL: <http://www.liturgisksenter.no/tema/nhf.php>
[Lesedato 30.06.05]
- Reynolds, William J., Milburn Price. 1987. *A survey of Christian Hymnody*. Illinois: Hope Publishing Company.
- Sundberg, Ove Kristian. 1971. *Musikk og liturgi*. Oslo: Lutherstiftelsens Forlag.
- 2004. "Kommunikasjon med virkelighetsdypet. Hvordan var Bach mulig? I: *Musikk og mysterium. Fjorten essay om grensesprengende musikalsk erfaring*, Erling E. Guldbrandsen og Øivind Varkøy (red.). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, s. 62-69.
- Söhngen, Oskar. 1967. *Theologie der Musik*. Kassel: Johannes Stada Verlag.
- Thestrup Pedersen, E.. 1983. *Martin Luthers betydning for kirke og kultur*. s.l.: Forlaget AROS.
- 1989. *Nattergalen fra Wittenberg. Om Luthers salmedigtning*. Fredriksberg: Materialecentralen/Religionspædagogisk Center.
- Tveit, Sigvald. 2002. "Hymnody and Identity". I: *The Hymn. A Journal of Congregational Song*, vol. 51, nr. 4, s. 6–12.
- Wilson-Dickson. 1996. *Musik i kristen tradition. Från tempel och katedraler till kyrkor och torg*. Stockholm: Verbum Förlag AB.

Ansikt til ansikt Ti teser om forkynnelsestikk¹

Ved Lars Dahle

Forkynnelse spiller en avgjørende rolle i den kristne forsamlingen. I denne krevende formidlingssituasjonen står forkynneren ansikt til ansikt med Bibelen, samtiden, forsamlingen og seg selv. Dette stiller grunnleggende moralske krav til forkynneren. Forkynnelsestikk synes imidlertid til stor del å være et forsømt tema i aktuell samtale om prekenens vesen og vilkår.²

I denne artikkelen utvikler jeg noen teser om hvilke grunnleggende moralske forpliktelser som ligger i forkynnelsestikk praksis. Tesene tar sitt utgangspunkt i tre grunnleggende premisser: *For det første* gir en klassisk luthersk homiletikk et dynamisk perspektiv på forkynnelsestikk, nemlig at Gud selv handler gjennom prekenen.³ *For det andre* åpner et utvidet tekstbegrep⁴ for et fokus både på bibeltekster og samtidens tekster, samt for møtet mellom de to i prekenen som tekst. *For det tredje* gir 'ansiktets etikk' et fruktbart nærhetsetisk perspektiv på forkynnelsestikk.⁵

Temaet for denne artikkelen er altså den kristne forkynnelsestikk moralske forpliktelser. Følgende innledende tese plasserer temaet teologisk og personlig.

Tese 1: Forkynnelsestikk moralske forpliktelse springer ut av gleden over evangeliet

Forkynnelsestikk primære fokus er evangeliet om Jesus Kristus som levende Frelser og Herre. Dette ser vi allerede i urkirkens forkynnelse, der "the story of Jesus as fact, doctrine and gospel"⁶ stod sentralt.

"Evangeliet er en preken som intet annet viser og gir, enn Guds kjærlighet i Jesus Kristus. ... Og evangeliet har sin særlige form som det opptrer i. Denne form er dobbelt, den er dels 'beretningen', meddelelsen om at Gud har gitt sin Sønn for våre synder, og dels er den 'tilsigelsen', dvs. ordet om at dette gjelder deg, er skjedd for din skyld, tilregnes deg."⁷

Derfor er gleden over evangeliet det første og det grunnleggende for forkynneren. Forkynnelsestikk moralske forpliktelser må derfor ikke forstås moraliserende (lovisk) eller som en byrde som tar vekk gleden over evangeliets gave, men som noe som naturlig springer ut av gleden over evangeliet.

¹ En takk til deltakerne i *Forum for Teologi og Filosofi* (Høgskolen i Agder) for konstruktiv respons på et tidligere utkast.

² Denne artikkelen har derfor et snevrere fokus enn temaet 'etikk for forkynnere', samt et annet fokus enn 'etikk som emne i forkynnelse'.

³ Se særlig Skjevesland 1995: 246-247.

⁴ Se Meyler 2001: 391.

⁵ Se Henriksen og Vetlesen 2000: -213.

⁶ Stott 1990: 81.

⁷ Wisløff 1978: 126, 128.

1. Ansikt til ansikt – med Bibelens tekster

Enhver preken i en menighetssamling forholder seg til en bibelsk tekst eller tema som utgangspunkt eller grunnlag. Denne nødvendige nærheten til bibelteksten er utfordrende for predikanten, – teologisk, kommunikativt⁸ og etisk. Spørsmålet i denne sammenhengen er hvilke moralske forpliktelser som ligger implisitt i forkynnens møte med bibeltekster.

Tese 2: Forkynneren har en moralsk forpliktelse til å respektere Bibelens autoritet.

Den kristne forsamling forholder seg til Bibelen som hellig skrift. Uavhengig av konfesjonell tilknytning, bibelsyn og teologisk profil vil Bibelen i praksis være primærkilde for prekenen. I forlengelsen av denne praksis ligger implisitt en moralsk forpliktelse til å anerkjenne Den Hellige Skrifs faktiske autoritet. Dette må imidlertid forankres teologisk for å kunne være moralsk normerende for predikanten.⁹

Enhver forkynner kommer til bibeltekstene med en teologisk forforståelse av disse tekstenes status. Skal denne forforståelsen være saksvarende med Bibelens selvvitnesbyrd, bør et åpenbaringsteologisk perspektiv stå sentralt. Dersom Gud har talt, og fortsatt taler, gjennom Skriften, kan Skriftens autoritet forankres i Gud som 'autor'.

I møte med Bibelens totale budskap står derfor predikanten – sammen med forsamlingen – egentlig ansikt til ansikt med Den Treenige Gud. Moralsk sett krever dette en felles ydmykhet i møte med tekstene.

Tese 3: Forkynneren har en moralsk forpliktelse til å respektere den historiske og teologiske mening i bibeltekstene.

Bibelen er prekenens primærkilde, med et tilnærmet uuttømmelig materiale. For predikanten kan de mange ulike historiske og kulturelle kontekstene, mangfoldet av litterære sjangrer og den ofte lange og kompliserte tolkningshistorien være krevende. Det må kunne forventes at en forkynner har en grunnleggende forståelse av slike hermeneutiske spørsmål.

Forkynneren må være selvkritisk i forhold til sin egen forståelseshorisont, slik at tekstens egen horisont kan stå i fokus. Det er nemlig i stor grad mulig å klarlegge tekstens historiske mening (samt forfatterens intensjon) med en rimelig grad av sannsynlighet. Her ligger en klar moralsk forpliktelse til å respektere tekstens integritet, selv om dette skulle være utfordrende teologisk.¹⁰

Det ligger i prekenens natur at bibeltekstene skal overføres – eller kontekstualiseres – inn i aktuelle situasjoner i vår egen samtid og våre egne liv. Det som er sagt ovenfor innebærer imidlertid at denne aktuelle anvendelsen (tekstenes 'significance') må være et autentisk uttrykk for – eller i det minste ligge naturlig i forlengelsen av – tekstenes historiske og teologiske mening. For predikanten er derfor det bibelfaglige arbeidet avgjørende viktig.

Tese 4: Forkynneren har en moralsk forpliktelse til å respektere Den Hellige Ånds gjerning.

I klassisk luthersk prekenteologi knyttes den Hellige Ånds opplysende gjerning til forkynnelsen av Ordet. Dette er et uttrykk for at kristen forkynnelse skjer i "et åpent univers"¹¹, med en levende treenig Gud aktivt til stede som Den Andre. Teologisk uttrykt betyr dette at det er Den Hellige Ånd som gjennom sitt Ord skaper en indre overbevisning om

⁸ En vurdering av kristen forkynnelse som kommunikasjon må ta utgangspunkt i sentrale kommunikasjonsteorier og inkludere momenter som kommunikative betingelser, sosiologisk og liturgisk kontekst og kulturelle former. (Se også Dahle 2003.)

⁹ Teologisk sett er forpliktelsen på Bibelens autoritet en naturlig og nødvendig konsekvens av bekjennelsen til Jesus som Herre.

¹⁰ Se særlig Vanhoozer 1998:201-280.

¹¹ Dette uttrykket er hentet fra apologeten Francis A. Schaeffer.

”synd, rettferdighet og dom” (Joh. 16: 8-11). Dette skjer når Ordet når ”den gode jord” (Matt. 13: 23).

Moralsk sett innebærer dette at forkynneren må respektere en absolutt grense for egen rolle, innflytelse og påvirkning. Ellers risikerer forkynneren å opptre som om han eller hun hadde guddommelig innsikt eller makt.

2. Ansikt til ansikt – med samtidens tekster

Den faktiske prekenen beveger seg fra tekst til kontekst, fra Bibel til samtid. Dialogen med samtiden og dens tekster er utfordrende for enhver forkynner. Spørsmålet i denne sammenhengen er hvilke moralske forpliktelser som ligger implisitt i forkynnelsestikkets møte med samtidens tekster.

Tese 5: Forkynneren har en moralsk forpliktelse til å gi en sakssvarende beskrivelse av den aktuelle sosiokulturelle konteksten.

Tekstens overføring – eller rettere sagt dens anvendelse – inn i den aktuelle sosiokulturelle konteksten står sentralt i prekenen. Enhver preken inneholder derfor en samtidsbeskrivelse i en eller annen form, eksplisitt eller implisitt. Forkynnelsestikk kan her trekke vekslers på innsikter fra fagområder som idéhistorie, kulturanthropologi og kunnskapssosiologi.¹²

I en sakssvarende beskrivelse av den aktuelle sosiokulturelle konteksten vil prosesser som globalisering, pluralisering, sekularisering, privatisering og sakralisering stå sentralt.¹³ Ikke minst vil disse prosessene kunne illustreres med utgangspunkt i en livssynsanalyse¹⁴ av aktuelle populærkulturelle produkter. Hverdagsvirkeligheten for tilhørerne er jo preget av de mange medietekstene. En slik analyse må skje i respekt for ulike mediesjangrer og for de enkelte medieproduktene kunstneriske integritet.

En sensitiv bruk av aktuelle og sentrale samtidstekster vil ofte kunne fungere som kommunikativ bro mellom Bibelen og tilhørernes situasjon.¹⁵ Skal forkynnelsestikk være både autentisk og relevant, må den erkjenne at enhver samtidstekst både inneholder tilknytningspunkter og spenningspunkter i forhold til Bibelens budskap.

Tese 6: Forkynneren har en moralsk forpliktelse til å anlegge både et profetisk og et apologetisk perspektiv på samtidens tekster.

I kristen forkynnelsestikk kan ikke den sakssvarende beskrivelsen av konteksten være det endelige. Selve fokuset må være på møtet mellom de bibelske tekster og samtidens ulike tekster. I dette møtet må forkynnelsestikk anlegge både et profetisk og et apologetisk perspektiv.

I samsvar med den samfunnskritiske tradisjonen fra de gammeltestamentlige profetene, må urett og urettferdighet påtales i forkynnelsestikk der dette måtte være naturlig ut fra aktuelle prekentelekter og prekentelemaer. Det vil alltid være en spenning mellom bibelske idealer og samtidens realiteter. Det politisk korrekte i menighet og samfunn må stadig utfordres, der dette bryter med grunnleggende moralske normer. I forkynnelsestikk må dette

¹² ”There are three main approaches to analysing culture available among Christians today: the history of ideas, which traces the intellectual pedigree of thought; cultural anthropology, which interprets thought in the setting of human cultures and customs; and the sociology of knowledge, which interprets the impact of everyday experience on all that passes for knowledge.” (Guinness 1983: 38)

¹³ Det er her viktig å skjelle mellom selve saken (som er viktig å få frem i preken) og ulike uttryksmåter (der bruken av abstrakte termer lett kan virke fremmedgjørende i en preken).

¹⁴ Se eks. Sire 2004.

¹⁵ Aktuelle ressurser finnes tilgjengelige på www.damaris.org og www.damaris.no.

forankres i det bibelske bildet av Gud som Universets Skaper, Opprettholder og Historiens Herre.¹⁶

I samsvar med den idékritiske tradisjonen fra de første kristne apologetene, må forkynnelsen prøve aktuelle samtidstekster i møte med sannhetskriteriene.¹⁷ Nærliggende populærkulturelle eksempler kan være de populære filmene *Matrix* og *Ringenes Herre*, den kjente artisten Madonna eller den bestselgende romanen *Da Vinci koden*. Når det gjelder *Matrix*-filmene¹⁸ illustrerer disse vår tids spenning mellom sekulære (eksistensialistiske/postmoderne) og religiøse (primært østlige men også enkelte kristne) tanker, samt hvordan kinosalen har blitt en sentral arena for filosofisk og religiøs utforskning.

Madonna¹⁹ på sin side fungerer som et kulturelt ikon som illustrerer den postmoderne opptattheten av image. Madonna bygger bevisst opp et image, men dette skifter til stadighet. Samtidig har hun til enhver tid et dobbelt forhold til sitt image, - hun gir seg aldri helt hen, men klarer heller aldri å flykte helt. I Madonnas postmoderne verden finnes det altså ingen absolutt sannhet, men en er fanget bak de skiftende maskene. I møte med dette aktualiseres Bibelens budskap om menneskets identitet og integritet som person.

I denne sammenheng er det også naturlig å nevne spenningsromanen *Da Vinci koden*.²⁰ Romanen formidler en rekke uhistoriske påstander om kristen tro, men setter samtidig spørsmålene om Jesu identitet og Bibelens troverdighet på dagsordenen for mange lesere langt utenfor tradisjonelle kristne miljøer. Utfordringen for kristen forkynnelse er å knytte an til den interessen som her kommer til uttrykk på proaktive måter.

Slike aktuelle populærkulturelle tekster opptar stadig flere av tilhørerne i kristne forsamlinger, på tvers av generasjonene. Derfor må også et apologetisk anliggende integreres i forkynnelsen, der dette er naturlig ut fra aktuelle tekster og temaer.²¹

3. Ansikt til ansikt – med tilhørerne

Til prekenens grunnvilkår hører også det spennende, komplekse og ofte krevende møtet mellom forkynneren og tilhørerne. Spørsmålet her er hvilke moralske forpliktelser som ligger implisitt i forkynnelsens møte med tilhørerne.

Tese 7: Forkynneren har en moralsk forpliktelse til å utøve sin makt overfor tilhøreren på en legitim måte.

¹⁶ De første kristne knyttet an til denne gammeltestamentlige profetiske tradisjonen i sin interaksjon med den hellenistiske kulturen, der en både bekreftet tilknytningspunkt og avslørte spenningspunkt. Dette utfordrer dagens kristne formidlere: "The chief emphasis, as for the early Christians, should probably fall on the criticism of three aspects of modern life: idolatry, i.e. all that claims ultimate significance for that which does not have it; illicit sex, which cheapens commitment and thus destroys the very integrity of our essential human relatedness; and 'blood offences' of violence and disrespect for human and animal life." (Bockmuehl 1992: 9)

¹⁷ Følgende tre kriterier er grunnleggende i møte med ulike sannhetspåstander: 1) Gir påstanden mening språklig og logisk?; 2) Samsvarer påstanden med ellers kjente fakta?; 3) Fører påstanden til positiv forandring og forvandling? (Se også Dahle 2005.)

¹⁸ Se særlig Couch 2003.

¹⁹ Se særlig Cook 1999: 23-26.

²⁰ Se særlig Davidsen 2005.

²¹ Dette kan skje på ulike supplerende måter: "The preacher must *anticipate* the difficulties which will be experienced by ordinary Christians, and indicate how they may be handled. The sermon must *explain* basic ideas and concepts of the Christian faith, in order that Christian congregations can achieve new depths of understanding. And finally, the sermon must *reassure* Christians of the credentials of their faith." (McGrath 1992: 243)

I praksis er kristen forkynnelse maktutøvelse. Selv om dette gjelder uansett valg av tekst og tema, blir maktutøvelsen ekstra krevende når temaer som ”Guds hellighet, autoritet og dom” står på dagsorden i forkynnelsen:

”In view of post-modern suspicion of (absolute) authority, *legitimacy* becomes a key issue for the justification of Christian claims regarding divine ultimate authority. The argument that the Sovereign Author of life has a legitimate authority over life ... may have to be supplemented in a post-modern context with an argument for the non-manipulative nature of God’s claim to ultimate authority. A number of contemporary apologists and theologians emphasize that ‘the theology of the ‘cross’ constitutes a legitimate basis for such an argument.”²²

Det er altså en nær sammenheng mellom makt, autoritet og Guds vesen og gjerning. Forkynnelsen må på denne bakgrunn anerkjenne Gud som Den Andre.

Skal kristen forkynnelse være legitim som maktutøvelse forutsetter det også grunnleggende respekt for og anerkjennelse av tilhøreren som moralsk med-subjekt (altså som den andre). Dermed er tilhøreren ikke bare én i ”publikum”, men en – i hvert fall potensiell – samtalepartner.²³ En slik interaktiv grunninnstilling synes å være en sentral betingelse for meningsfylt kommunikasjon i det mediasamfunn som nå gradvis tar form. Tilknyttet forkynnelsen bør det derfor legges til rette for naturlige arenaer for toveiskommunikasjon (”dialog”), som gir mulighet til ærlige svar på ærlige spørsmål.

Tese 8: Forkynneren har en moralsk forpliktelse til å være sensitiv overfor tilhørernes totale behov.

Forkynnerens kjennskap til tilhørernes behov vil være variabel. Selv om forkynnelsestikkens hovedfokus vil måtte være de aktuelle bibelteksternes tematikk, må dette utlegges og anvendes i respekt for det forkynneren vet om forsamlingens – eller tilhørernes – aktuelle behov. Kulturell og sjelesørgerisk sensitivitet²⁴ vil her prege en forkynnelse med moralsk integritet. Innlevelsen i de ulike tilhørernes livsfølelse, livspraksis og livssituasjon er avgjørende.²⁵

Selv med et klassisk luthersk fokus på lov og evangelium, krever den aktuelle sosiokulturelle konteksten en tydelig forankring i en kristen virkelighetsforståelse. En økende fremmedgjøring for den bibelske grunnfortelling – mennesket som skapt-synder-elsket – medfører at dette må stå sentralt i forsamlingens totale forkynnelsestikk.²⁶

”The good news of Jesus Christ – who he is and what he accomplished by his death, resurrection, and exaltation – is simply incoherent unless certain structures are already in place. You cannot make heads or tails of the real Jesus unless you have categories for the personal/transcendent God of the Bible; the nature of human beings made in the image of God; the sheer odium of rebellion against him; the curse that our rebellion has attracted; the spiritual, personal, familial, and social effects of our

²² Dahle 2002: 3.

²³ Dette betyr selvsagt ikke at grunninnstillingen bør være relativistisk. Respekt er ikke det samme som aksept og medfører derfor en gjensidig mulighet for å fastholde absolutte standpunkt, - og utfordre den andre på dette grunnlag.

²⁴ ”Vær åpen og sensitiv for alminnelige menneskers livssituasjon, sjelsliv og erfaringsverden.” (Sjaastad 2001: 84)

²⁵ Forkynneren må samtidig erkjenne sine begrensninger og – i samsvar med tese fire ovenfor – overlate utfallet av prekensituasjonen til Den Hellige Ånd.

²⁶ ”Den gudstjenstlige preken må i dag, mer enn noen gang før, forstås som ett element i en bredere kirkelig forkynnelsestikk, som omfatter trosformidling gjennom folkepedagogisk arbeid, publistikk, elektroniske medier etc. Dette vil ha sin store egenverdi, samtidig som det vil skape et støttende kommunikasjonsklima omkring prekenen.” (Skjevesland 1995: 232)

transgression; the nature of salvation; the holiness and wrath and love of God. One cannot make sense of the Bible's plot line without such basic ingredients; one cannot make sense of the Bible's portrayal of Jesus without such blocks in place."²⁷

Siden Bibelens tekster omhandler alle sider ved det å være menneske, bør forkynnelsen også kunne ha rollen som livshjelp på livets ulike områder. Det personlige forholdet til Gud vil imidlertid være i fokus i de aller fleste bibeltekster. Forkynnelse dypeste særpreg er derfor at den bringer både predikant og tilhører ansikt til ansikt med Den Treenige Guds hellige kjærlighet.

4. Ansikt til ansikt – med seg selv som forkynner

Noe av det som kjennetegner forkynnelsen som kommunikasjonsform er at predikantens personlighet involveres på en så grunnleggende måte. Til prekenens grunnvilkår hører derfor også møtet med seg selv om forkynner. Spørsmålet i denne sammenhengen er hvilke moralske forpliktelser som ligger implisitt i dette møte med seg selv som forkynner.

Tese 9: Forkynneren har en moralsk forpliktelse til også å rette forkynnelse innhold til seg selv.

Forkynnelse moralske troverdighet er avhengig av en rekke faktorer. Som et grunnleggende moralsk krav gjelder at tilhørerne har rett til å forvente at forkynneren anvender den aktuelle bibelteksten vel så mye på sitt eget liv som på tilhørernes – eller forsamlingens – liv. Har teksten møtt forkynnerens livsverden, kan teksten også møte tilhørers livsverden.

Den moralske begrunnelse for denne tesen er at både forkynner og tilhører er underlagt den samme autoritet, nemlig Guds absolutte autoritet. Forkynneren har derfor bare en avledet autoritet, og han eller hun må opptre som forkynner i pakt med dette. Tilhørerne har her en moralsk plikt til å påtale når dette ikke skjer.

Tese 10: Forkynneren har en moralsk forpliktelse til å være sensitiv overfor egne natur- og nådegaver.

Det Nye Testamente omtaler en mengde av oppgaver i forsamlingen. Heller ikke forkynneroppgaven synes å være en enhetlig størrelse, men kan for eksempel primært være profetisk, evangeliserende, apologetisk, undervisende eller sjelesørgerisk.

Forkynnelse moralske troverdighet er avhengig av at forkynneren utøver sin tjeneste innenfor et felt som er naturlig i forhold til både naturgaver og nådegaver. En sensitivitet overfor egen personlighet og eget kall er derfor nødvendig, noe som ofte kan være vanskelig.

Det kan i denne sammenhengen være naturlig å lytte til dydsetikernes vekt på (kultur)felleskapets betydning for karakterdanning.²⁸ Dette bør danne utgangspunkt for et selvkritisk lys både i møte med kristne familier, forsamlinger og teologiske utdannings sentrale roller – som ulike supplerende fellesskap – i fostringen av nye forkynnere/nådegaver.

”Predikanter formes som individer med sine særegne biografiske, kirkelige, faglige og sosiale bakgrunn. Av disse instrumenter orkestrer Gud kirkens forkynning. Ånden utruker og utdeler gaver forskjellig. Resultatet blir – om det går rett til – ikke en forkynnelse pluralisering, med dens polyfoni.”²⁹

²⁷ Carson 2000: 386.

²⁸ Se Henriksen og Vetlesen 2000: 186ff.

²⁹ Skjevesland 1995: 94.

Felles for alle kristne forkynnere, uansett naturgaver og nådegaver, er en moralsk forpliktelse til å forkynne. Denne forpliktelsen har sitt grunnlag og utgangspunkt i Den Treenige Guds egen tale:

”[The] Trinitarian statement of a speaking Father, Son and Holy Spirit, and so of a Word of God that is scriptural, incarnate and contemporary, is fundamental to the Christian religion. And it is God’s speech, which makes our speech necessary. We must speak what he has spoken. Hence the paramount obligation to preach.”³⁰

Forkynnelsen stiller oss derfor ikke bare ansikt til ansikt med Bibelen, samtiden, tilhørerne og oss selv. Det viktigste som skjer i en bibelsk forankret forkynnelse – på tross av alle våre ufullkommenheter på begge sider av prekestolen – er imidlertid at vi stilles ansikt til ansikt med Den Treenige Gud. Dette gir grunn til både ærefrykt, frimodighet og glede.

Litteratur:

- Bockmuehl, Markus: “Public Ethics in a Pluralistic Society? Lessons from the Early Church” i *Cruz* September 1992 vol 28 no 3.
- Carson, D. A.: “Athens Revisited” i D.A. Carson (red.) *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns* (Grand Rapids: Zondervan, 2000)
- Cook, E. David: *Tro på avveier* (Oslo: Lunde, 1999)
- Couch, Steve (red): *Matrix Revelations* (Southampton: Damaris Publishing, 2003)
- Dahle, Lars: Dahle, Lars: “Encountering and Engaging a Post-modern Context: Applying the Apologetic Model in Acts 17”, *Whitefield Briefing*, vol 7, no. 6, December 2002. (Også publisert januar 2003 på <http://www.damaris.org/cw> .)
- Dahle, Lars: ”Formidling, fellesskap og forankring – om kristen medieforkynnelse som kommunikasjon” i *Innsyn* nr. 2/2003.
- Dahle, Lars: ”Medier og sannhet – en sjekklister” i Geir Magnus Nyborg *Med tiden – mot strømmen* (Bergen: Familie og Medier/Damaris Norge, 2005)
- Davidson, Bjørn-Are: *Da Vinci dekodet. Hemmeligheten bak ryktene om Jesus*. (Oslo: Lunde, 2005)
- Henriksen, Jan-Olav og Arne Johan Vetlesen: *Nærhet og distanse. Grunnlag, verdier og etiske teorier i arbeid med mennesker* (Oslo: Gyldendal Akademisk, 2000; 2.utg.)
- McGrath, Alister E.: *Bridgebuilding: Effective Christian Apologetics* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1992)
- Meyler, Bernadette: ”Text” i V. Taylor & C. E. Winquist *Encyclopedia of Postmodernism* (London: Routledge, 2001) s. 391-393.
- Sire, James W.: *Naming the Elephant: Worldview as a Concept* (Downer’s Grove: InterVarsity Press, 2004)
- Sjaastad, Egil: *Vi forkynner Kristus. En ressursbok for predikanter* (Oslo: Lunde, 2001)
- Skjevesland, Olav: *Det skapende ordet. En prekenlære* (Oslo: Universitetsforlaget, 1995)
- Stott, John R. W.: *I Believe in Preaching* (London: Hodder and Stoughton, 1982)
- Stott, John R. W.: *The Message of Acts: To the Ends of the Earth* (Leicester: Interv-Varsity Press, 1990)
- Vanhoozer, K. J. 1998. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*. Leicester: Apollos.
- Wisløff, Carl Fr.: *Ordet fra Guds munn. Aktuelle tanker om forkynnelsen* (Oslo: Luther Forlag, 1978; 4. oppl.)

³⁰ Stott 1982: 15.

Er naturalismen fortsatt aktuell? - om utfordringen fra Richard Dawkins

Ved Bjørn Hinderaker

1.0 Innledning

Dr. Richard Dawkins er en av Englands mest profilerte ateister, og ofte omtalt som en av de ledende intellektuelle i landet. Han er ikke bare en fagmann på evolusjonsbiologi og talsmann for naturalistisk livssyn, han er også usedvanlig krass i sine angrep på religion generelt, og kristendom spesielt. Han er viktig både fordi han blir hørt, men også fordi hans påstander gjenspeiler vanlige forestillinger til religion og kristendom. Kanskje det aller viktigste er at han står for et livssyn: naturalismen, som fortsatt er utbredt blant mange, fra populærkultur til akademi (sml. 3.1 *Naturalismens relevans*).

1.1 Kort om Richard Dawkins

Dr. Richard Dawkins er Charles Simonyi Professor of the Public Understanding of Science i Oxford, og ble 2001 Fellow of the Royal Society. Dawkins faglige arbeid har først og fremst vært i evolusjonsbiologi, mens det er på populariseringsnivået han har blitt mest kjent: Han har en usedvanlig evne til å formulere seg: ”Populærvitenskap som får leseren til å føle seg som et geni”¹, blir det sagt. Hans kanskje viktigste bok ”*The Selfish Gene*”² ble utgitt på norsk på Humanist Forlag og av Klassekampen erklært som ”*Etterkrigstidas viktigste bok*”³. Mens perspektivet er naturvitenskapelig, handler bøkene hans i stor grad om et naturalistisk helhetsperspektiv på livet. Den kjente amerikanske evolusjonisten Michael Ruse påpeker i sin anmeldelse av Dawkins siste bok ”*The Devils Chaplain*”⁴: ”*In recent years, his attention has swung from writing about science for a popular audience to waging an all-out attack on Christianity.*”⁵ Først i 2005⁶ kom det ut en bok som i sin helhet analyserer og kritiserer Dawkins tenkning fra et kristent perspektiv: ”*Dawkins’ God. Genes, Memes and the Meaning of Life*”⁷. Forfatteren, Alister McGrath, er en profilert evangelikal teolog, en som skulle ha de beste forutsetninger for dette: han var selv ateist i sin ungdom, har en Ph.D. i molekylær

¹ Sitert på ved annonsen til boka på hjemmesiden til Humanist Forlag:

<http://www.humanistforlag.no/index.php?ID=Bok&ID2=Vis&counter=3>

² 2. utgave (Oxford: Oxford University Press, 1989). Andre viktige bøker er: *The Blind Watchmaker. Why the evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design* (New York: W.W. Norton, 1986), *River out of Eden: A Darwinian View of Life* (London: Phoenix, 1995), *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder* (London: Penguin Books, 1998). En uoffisiell nettside som Dawkins selv anbefaler: www.world-of-dawkins.com.

³ Sitert på hjemmesiden til Humanist Forlag:

<http://www.humanistforlag.no/index.php?ID=Bok&ID2=Vis&counter=3>

⁴ *The Devil’s Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2003)

⁵ I anmeldelse av *The Devil’s Chaplain*.

<http://www.americanscientist.org/template/BookReviewTypeDetail/assetid/28365>

⁶ En betydelig bok ble skrevet i 2004 av den unge filosofen Peter S. Williams hvor Dawkins figurene sentral. *I Wish I could Believe in Meaning. A Response to Nihilism* (Southampton: Damaris Publishing, 2004).

⁷ (Oxford: Blackwell Publishing, 2005). En ganske omfattende kritikk av Dawkins finnes også i hans tidligere bøker ”*The Reenchantment of Nature. The Denial of religion and the ecological crisis*” (London: Doubleday, 2002) ”*The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*” (London: Doubleday, 2004).

biofysikk, og er nå professor i historisk teologi på universitetet i Oxford.⁸ Denne boken gav inspirasjon til nærmere studium av Dawkins.

1.2 Fokus og avgrensning

Fokus i denne artikkelen blir på Richard Dawkins som utfordring for kristen apologetikk. Med apologetikk forstås her ”den rasjonelle begrunnelsen for de kristne sannhetspåstandene, i møte med aktuelle spørsmål, innvendinger og alternativer, for å påvise – for både kristne og ikke-kristne – at den kristne troen er både mulig og sannsynlig.”⁹ Utgangspunktet er de apostolske formaningene ”Vær alltid beredt til forsvar når noen krever dere til regnskap for det håp dere eier (1 Pet 3, 15), og ”For våre våpen er ikke fra mennesker, men de har sin kraft fra Gud og kan legge festninger i grus. Vi river ned tankebygninger og alt stort og stolt som reiser seg mot kunnskapen om Gud, og vi tar hver tanke til fange under lydigheten mot Kristus.” (2 Kor 10, 4 – 5).

Dawkins er en apologetisk utfordring på flere vis. Han utfordrer oss til å gjennomtenke forholdet mellom kristen tro og naturvitenskap.¹⁰ Dette kan vi ikke vie mye plass til i denne artikkelen, annet enn mer generelle kommentarer. Vi vil derimot fokusere på Dawkins’ anklager mot den kristne tro (del 2) og dernest gi en kort analyse av hans eget livssynsalternativ (del 3).

2.0 Dawkins anklager mot kristen tro

Vi skal i det følgende forsøke å nøste opp i eksplisitte og underforståtte anklager mot kristen tro vi finner hos Richard Dawkins. Selve sitatene er her i stor grad hentet fra foredrag og artikler, men kan også sies å representere resten av hans forfatterskap.

2.1 ”Tro er blind tillit, uten eller på tvers av bevisgrunner.”

Dawkins syn på hva religiøs tro er utgjør en viktig del av utgangspunktet for Dawkins religionskritikk. Han beskriver tro på følgende vis: “Faith, being belief that isn't based on evidence, is the principal vice of any religion”¹¹ og: “Faith is the great cop-out, the excuse to evade the need to think and evaluate evidence. Faith is belief in spite of, even perhaps because of the lack of evidence... Faith is not allowed to justify itself by argument.”¹²

Her gjenspeiler Dawkins mye av retorikken blant de anti-religiøse som for eksempel Human Etisk Forbund. Det har et slektskap til de klassiske anklagene fra Feuerbach (religion som projeksjon av menneskelige behov), Marx (religion som ”folkets opium”) og Freud (religion som illusjon). I vårt postmoderne åndsklima er det i dag større toleranse for religion, men det er fortsatt en bevissthet om at religion muligens er farlig. Vi finner det i fokuset på ”fundamentalisme” (som sjelden eller aldri defineres) og ”terror” som globalt problem. Det som oppleves truende i vår tid er vel neppe det religiøse i seg selv, men det som oppleves som intolerante påstander om å forvalte sannheten. Her blir evangelikale kristne satt i samme bås som islamske terrorister. Det er en postmoderne intoleranse mot tale om sannhet. Dawkins er

⁸ Han ble i august 2004 også innsatt som leder for det nyopprettede Oxford Centre for Evangelism and Apologetics.

⁹ Lars Dahle, : *Acts 17:16-34. An Apologetic Model Then and Now?* (Milton Keynes: Open University, 2001) [dr. avh.]

¹⁰ Her anbefales sterkt Alister McGraths betydelige verk *The Foundations of Dialogue in Science and Religion* (Oxford: Blackwell, 1998).

¹¹ Richard Dawkins: Is Science a Religion?, i *Humanist*, Jan/Febr 1997, <http://www.thehumanist.org/humanist/articles/dawkins.html>

¹² Sitert i McGrath *Dawkins' God. Genes, Memes and the Meaning of Life* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005) s. 84

mer moderne i sitt syn på sannhet: Han mener å kjempe en kamp for sannheten (vitenskapen og fornuften) mot løgnen (religionen).

Det første problemet er selve begrepsbruken hos Dawkins, spesielt i beskrivelsen av 'tro'. Dette begrepet kan ha mange betydninger, som disse raske eksemplene illustrerer:

- 1) Å tro noe, i motsetning til å ikke tro det ("jeg tror at jorden er rund")
- 2) Å tro noe, i motsetning til å vite ("jeg tror solen skinner i Bergen")
- 3) Å tro noe som er bortenfor bevis og demonstrasjon ("jeg tror jeg er våken, jeg tror hun elsker meg")
- 4) Å stole på det noen sier i motsetning til hva andre sier ("jeg tror Jackson er uskyldig")
- 5) Å stole på personer ("jeg tror på Jackson, ikke anklagerne")
- 6) Å satse på noen ("jeg tror på Start"),
- 7) Å ha en forventning til fremtiden ("jeg tror Start vinner serien"),
- 8) Å ha håp og mening i livet ("jeg har ikke noen tro")
- 9) Å forholde seg til religiøse tradisjoner ("jeg mistet troen").

Dawkins definisjon kobler betydning 9 (det religiøse) og 3 (det ubeviselige). Dermed setter han 'religion' opp mot 'viten', og plasserer seg selv med vitenskapen mot religionen. Dette verken belegger eller begrunner han.

Vi må også spørre: Hvor har han hentet denne definisjonen? I møte med religionen gjør Dawkins vold på sine høye idealer om facts, belegg og argumentasjon. For en slik definisjon har han ikke hentet fra den kristne tradisjon. Helt fra apostlenes tid har argumentasjon og bevisføring vært viktig. Merk for eksempel hvordan Paulus argumenterer i Aten ved å henvise til Jesu oppstandelse.¹³ Jens Olav Mælands bok *Ingen Unnskyldning*¹⁴ og Stefan Gustavsson's *Kristen med god grunn*¹⁵ står i denne tradisjonen. De viser hvordan gode grunner kan gis for kristen tro i møte med alternativene. Disse understreker bl.a. at den kristne tro inneholder påstander som i prinsippet kan testes historisk (slik som "Jesu stod opp fra de døde"), og at all viten og vitenskap ytterst sett hviler på trosforutsetninger.

Rakt imot Dawkins påstander vil vi hevde at kristen tro verdsetter fornuft og kritisk tenkning, samtidig som den også erkjenner fornuftens grenser. I kristen sammenheng kan det være nyttig å skjelne de forskjellige betydningene av tro: det er veldig klart at Bibelen ikke opererer med det absolutte skillet mellom tro og viten (sml. "tro er full visshet om det som håpes" Hebr. 12,1). Det kan være nyttig her å gripe fatt i Luthers distinksjoner mellom *fides historica*, forsantholden, *assensus*: tilslutning, og *fiducia*: tillit. Det er den siste som sees på som den bibelske, frelsende tro. Denne formen for tro går ikke på tvers av viten og fornuft, men går *lenger* enn disse.

'Tro' og 'viten' kan altså ikke uten videre settes opp mot hverandre. En klargjøring av disse begrepene vil også vise at det ikke er de religiøse som 'tror' og Dawkins som 'vet'. Alle tror noe (i forstand 3 og 4), og spørsmålet er hva man tror på og av hvilke grunner. Med et slikt utgangspunkt kan man føre en meningsfull samtale hvor de religiøse og sekulære kan møtes på "flat mark".

Men vi kan kanskje gjøre oss en tanke om at Dawkins påstander representerer en allmenn oppfatning: Altså at religiøs tro og viten er totalt atskilte kategorier, og at det tilsvarer skillet mellom (subjektive) 'verdier' og (objektive) 'fakta'. Slike oppfatninger kritiserte Francis Schaeffer allerede i 1968 i sin kulturanalyse,¹⁶ og var en sentral del av biskop Lesslie

¹³ Lars Dahles PhD. utforsker dette i dybden i sin avhandling *Acts 17:16-34. An Apologetic Model Then and Now?* (Milton Keynes: Open University, 2001)

¹⁴ (Oslo: Lunde, 1985)

¹⁵ (Oslo: Luther, 1999)

¹⁶ Dette er en av de sentrale temaene i Francis A. Schaeffers klassiker fra 1968 *The God Who Is There* i *Trilogy* (Leicester: IVP, 1998)

Newbigins utfordring for misjon til Vesten.¹⁷ Dersom også troende kristne i dag faktisk deler denne oppdelingen av tro og viten, har vi en stor utfordring for forkynnelse og undervisning.

2.2 "Religiøs tro er skadelig"

Dawkins formulerer seg lite diplomatisk om religiøs tro: "*Faith is one of the world's great evils, comparable to the smallpox virus but harder to eradicate*"¹⁸, og: "*Faith, being belief that isn't based on evidence, is the principal vice of any religion. And who, looking at Northern Ireland or the Middle East, can be confident that the brain virus of faith is not exceedingly dangerous?*"¹⁹

Selv om Dawkins viser seg upresis i sine begrep og anklager, kan vi neppe overse religionenes ansvar for vår blodige historie. Dette er blant de vanligste temaer som kommer på banden om man begynner å diskutere religion med mennesker i dag. Dette er dermed en viktig påstand å forholde seg til og kunne svare på

Når vi skal imøtegå anklagen, kan det være lurt å begynne med å bekrefte det som kan ha sannhet i seg: Det er nok sant at religion har vært involvert i mye ondskap. Også kristendommen har vært redskap for mye ondskap; både korstog, hekseprosesser og religionskriger. Denne delen av kirkens historie trenger kristne å kjenne og forstå, både for å erkjenne kirkens feilgrep men også for å klare opp i myter og misforståelser. Det er viktig at det kristne trosforsvaret ikke skal forsvare "kristne" eller "kirken", men de kristne trospåstandene.

Man kan begynne med å spørre: Er ALL religion skadelig, per definisjon? Kan ikke religion avstedkomme NOE godt, slik vi kan se det for eksempel i livet til Moder Theresa? Med sin svart-hvitt tenkning tåkelegger Dawkins ikke bare hva som er religion, men også spørsmålet om ondskap. Det onde har alltid et helt kompleks av årsakssammenhenger, noe som den antireligiøse retorikk dekker over. Litt elementær kunnskap om for eksempel korstog og hekseprosesser²⁰ kan nyansere dette bildet betydelig og vise hvordan samtidens politikk, kultur og ideer bidrog til grusomhetene. I forståelsen av verdens ondskap er det viktig å nettopp se kompleksiteten. Et av problemene er nettopp vårt behov for å finne "syndebukker" og rettferdiggjøre oss selv. I forståelsen av menneskelig religiøsitet er det viktig å se dobbelheten, både de gode og de mørkere sidene, noe det kristne menneskesyn tar høyde for.

Vi kan vende spørsmålet tilbake og spørre om religiøs tro er farligere enn sekulær tro. Bildet forandrer seg da radikalt: Det 20 århundret kan vel sies å være de sekulære ideologienes slagmark. De sekulære ideologiene (fascismen, nazismen og kommunismen) har vist seg langt mer blodige og mindre tolerante enn de religiøse alternativene. Kommunismen overgår endog nazismen med mellom 85 og 100 millioner ofre.²¹ Dawkins' egen ordbruk om religion som "sykdom" som bør "utryddes" samsvarer med disse ideologienes språkbruk.

En av de mørke sidene ved ateismen er dens avvisning av absolutte verdier. "*The attackers of religion have forgotten that these large-scale slaughters at the hands of antitheism were the logical outworking of their god-denying philosophy. Contrastingly, the violence spawned by those who killed in the name of Christ would never have been sanctioned*

¹⁷ Lesslie Newbigin *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Weatsen Culture* (London: SPCK, 1986) s. 16 ff.

¹⁸ Richard Dawkins: Is Science a Religion?, i *Humanist*, Jan/Febr 1997, <http://www.thehumanist.org/humanist/articles/dawkins.html>

¹⁹ *ibid.*

²⁰ En god introduksjon her er for eksempel kapittel 8 og 9 i Davidsen, Bjørn Are *Da kvinnen fikk sjel og andre historier* (Oslo: Luther 1999).

²¹ Stephanie Courtois *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999) sitert i McGrath 2005 s.113

by the Christ of the Scriptures... Atheism, on the other hand, provides the logical basis for an autonomous, domineering will, expelling morality."²²

For den kristne gjenstår her det Francis Schaeffer kalte "the ultimate apologetic": å leve ut den kristne troen i hverdagslivet. Det er ikke ubetydelig at apologetikkens kjernetekst står i konteksten med oppfordringen: "gjengjeld ikke ondt med ondt" og "gjør det ydmykt og med frykt, så dere kan ha en god samvittighet. Da vil de som snakker ondt om dere når dere lever et rett liv i Kristus, bli gjort til skamme med sine beskyldninger." (1. Pet 3,9 og 16)

2.3 "Religionen er i konflikt med vitenskapen"

Vi har allerede påpekt Dawkins' manglende presisjon i bruken av begrepet 'tro'. Vi skal her se hvordan han kontrasterer dette med det han hevder å være vitenskap. Et relevant sitat fra ham er følgende: "Well, science is not religion and it doesn't just come down to faith. Although it has many of religion's virtues, it has none of its vices. Science is based upon verifiable evidence. Religious faith not only lacks evidence, its independence from evidence is its pride and joy, shouted from the rooftops."²³ Dawkins hevder at religionen er i konflikt med vitenskapen, at den alltid har vært det og alltid vil være det. Det hevdes å være en vesenskonflikt mellom disse to størrelsene.

Denne konfliktmodellen overser for det første det tankemessige jordsmonn som gav naturvitenskapen sin form: Den kristne tanken om Gud som transcendent og Skaper gav grunnlag for å avmystifisere naturen, for å tenke muligheten for "naturlover", og å kunne tro på fornuftens evne til å utforske Skaperens orden. Det er nå blitt allment akseptert blant historikere og filosofer at kristne ideer bidrog vesentlig til den moderne vitenskaps fremvekst.²⁴

I teologien har man dessuten en betydelig tradisjon for å tale om "Guds to bøker": Skriften og Skaperverket; det er den samme Gud som står bak begge. Begge involverer både tro og fornuft fra menneskets side, men de er gitt oss med forskjellige hensikter. Det trenger altså ikke være konflikt mellom disse. Man bruker i dag ofte "komplementaritet" for å forsøke å beskrive relasjonen.²⁵ Denne muligheten vurderes ikke engang hos Dawkins. De betydelige bidragene i refleksjon omkring vitenskap og teologi fra kapasiteter som Wolfhart Pannenberg²⁶ og Richard Swinburne²⁷ blir ikke tatt opp.

Dersom troen er i slik evig konflikt med vitenskapen, hvordan kan det ha seg at så mange av den moderne vitenskaps grunnleggere var troende kristne? Hvordan kan det ha seg at så mange vitenskapsmenn fortsatt er religiøse den dag i dag? Dawkins må vite noe som disse opplyste ikke har sett. Muligheten står også åpen for at det er Dawkins som ikke er interessert i å se den siden av saken.

2.4 "Kirken forfulgte Galileo og Darwin"

Den generelle konfliktmodellen illustreres med eksemplene om hvordan kirken forfulgte Galileo Galillei og kjempet mot Charles Darwin. Men dette er myter skapt på 1800 tallet av ateister som ønsket å bruke vitenskapen som redskap mot religionen.²⁸ Konflikten med

²² Ravi Zacharias *Can Man Live Without God?* (Dallas: Word Publishin, 1994) s.22 f.

²³ Is Science a Religion? by Richard Dawkins i *The Humanist*, January/February 1997, <http://www.thehumanist.org/humanist/articles/dawkins.html>

²⁴ Se for eksempel Rodney Stark: *For the Glory of God. How Monotheism led to Reformations, science, witch-hunts and the End of Slavery* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2003)

²⁵ Alister McGrath *The Foundations of Dialogue in Science and Religion* (Oxford: Blackwell, 1998). s. 186 ff.

²⁶ Blant annet I essay samlingen *Towards a Theology of Nature* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993).

²⁷ Richard Swinburne *Is there a God?* (Oxford, Oxford University Press, 1997)

²⁸ Russell, Colin A *Crosscurrents. Interactions Between Science and Religion* (Leicester: IVP: 1985) s.192 ff, og Davidsen 1998 s. 118

Galileo var ikke kamp mellom kirke og vitenskap, men mellom filosofiske tradisjoner, samt personstrid. Og helt fra Darwins tid har kristne vært delt i synet på hans teorier: Noen har vært positive, noen avventende, og noen helt avvisende. Dessverre synes den ideologiske konflikten omkring evolusjon i USAs skolesystem å underbygge forestillingen om kristne som er mot vitenskap. I Norge og England²⁹ har diskusjonen om evolusjon vært mindre betent.

Debatten omkring evolusjon har ikke alltid vært konstruktiv³⁰ og en del teorier har dukket opp uten å vinne gehør i det vitenskapelige miljøet. Dette kan jo være fordi noen miljøer ikke tåler kritikk av evolusjonsteorien, men det kan også være at de foreslåtte alternativer ikke holder mål vitenskapelig.

Dessverre synes begge parter ofte å blande evolusjonslæren som *vitenskapelig teori* og som *naturalistisk livssyn*. Denne feilen gjør også Dawkins. Det er en prinsipiell forskjell på *metodisk* og *filosofisk* ateisme. Det første er ganske uproblematisk: En kristen lege eller astronom kobler ikke unødvendig Gud inn i sine vitenskapelige teorier. Filosofisk ateisme derimot, er ikke bare en metode, men en filosofisk trosposisjon som benekter muligheten for at Gud finnes. Om man ser det slik er det mer den naturalistiske livsfilosofien enn selve den vitenskapelige teorien som er problemet.

2.5 "Vitenskapen er basert på beviselige fakta"

Dawkins hevder "*Science is based upon verifiable evidence.*"³¹ Han avspeiler her et foreldet, positivistisk syn på vitenskap: Vitenskap sees ikke lenger på som en oppsamling av sikre "facts". Moderne vitenskapsfilosofi har påpekt 1) at vitenskapen involverer tro (på en ordentlig verden, på sanser, instrumenter, teorier osv³²), samt og fantasi og intuisjon, 2) at den (som religion) involverer tradisjon, fellesskap og ritualer³³ 3) at vitenskapens kunnskap er foreløpig; teorier falsifiseres (Karl Popper), paradigmer gjennomgår "revolusjoner" (Thomas Kuhn).

Det er underlig at en kapasitet som Dawkins ikke reflekterer dette i sine utfall mot religion. Men hadde han gjort det, hadde det tatt brodden av hans religionskritikk, i at han da måtte oppgi sitt skille mellom tro og viten, religion og vitenskap.

2.6 "Vitenskapen leder naturlig til ateisme"

En del av Dawkins program er å erstatte religion med vitenskap. Det er dermed i bunn og grunn et religiøst prosjekt for Dawkins, han vil erstatte en tro (religiøs) med en annen (naturalistisk). Vi har allerede sett at hans syn på religion og vitenskap er tvilsomme. Vi kan selvfølgelig også argumentere historisk: Dersom vitenskap (og han mener naturvitenskap) fører til ateisme, hvordan kan det ha seg at så mange av naturvitenskapens grunnleggere var kristne, og hvordan kan det ha seg at mange fortsatt er det?

Faktum er at naturvitenskapen kan knyttes både til et ateistisk, et agnostisk og et kristent livssyn. Dermed blir det tydelig at ateismen er en *tro*, og denne troen trenger å begrunnes utenfor vitenskapen selv. Dermed står Dawkins' ateistiske naturalisme på like fot med kristen teisme, og begge trenger å begrunnes og forsvare sine grunnleggende påstander i møte med alternativene.

²⁹ En sentral organisasjon i England er Christians in Science www.cis.org.uk.

³⁰ En nyttig analyse finnes f.eks. hos Del Ratzsch *The Battle of Beginnings. Why neither side is winning the creation-evolution debate* (Downers Grove, Illinois: IVP, 1996). En god debattbok er Barclay, Oliver *Creation and Evolution. 7 Prominent Christians debate today's issues.* (Leicester: IVP, 1985).

³¹ Is Science a Religion? by Richard Dawkins, Published in the *Humanist*, January/February 1997, <http://www.thehumanist.org/humanist/articles/dawkins.html>

³² Barbour, Ian G. *Myths, Models and Paradigms* (New York: Harper and Row, 1974)

³³ Polanyi, Michael *Personal Knowledge* (New York: Harper and Row, 1958)

Noen spørsmål kan vitenskapen pga sin metode ikke besvare. Vitenskapens perspektiv analyserer årsaker, men kan ikke operere med hensikter uten å henvise til en tanke som hensikten springer ut fra. Universets "hensikt" er i så fall ikke tilgjengelig uten en form for åpenbaring.

3.0 Dawkins' naturalistiske univers

Vi har påpekt at Dawkins' syn både på kristen tro og på naturvitenskap er uholdbare. Det er viktig nok å besvare angrep, slik vi har gjort ovenfor. Det kan fjerne falske hindringer for tro. Men det er viktig å gå et skritt videre for å analysere livssynet som ligger bak. Vi vil i det følgende først si noe om naturalismens relevans, før vi gir en kort beskrivelse av virkelighetsoppfatning, menneskesyn og verdier³⁴ i livssynet hans, og til slutt antyder en kristen respons.

3.1 Naturalismens relevans

Naturalismen kan beskrives som "trua på at røyndommen er identisk med naturen, og difor til minste detalj underlagt dei lover og strukturer som naturvetenskapene har oppdaga."³⁵ I vår postmoderne og multireligiøse tid kunne vi fort tenke at naturalismen som livssyn er avleggs eller marginalisert. Men ved nærmere ettersyn kan vi finne den igjen mange steder: 1) Naturalisme ligger ofte i bunnen av en postmoderne relativisme. Det er med et naturalistisk utgangspunkt man ofte tenker at man skal konstruere sin identitet. 2) Naturalistisk menneskesyn passer som hånd i hanske til forbruker og underholdningskultur hvor man reduseres til forbruker. 3) I forlengelse av dette synes ofte "det gode liv" i vår tid å tegnes som en hengivelse til forbruk, nytelse og drifter. Dette er spesielt synlig i moderne reklame og film. 4) Fortsatt nyter naturvitenskapene stor prestisje i folks øyne, selv om troen på dem ikke er så naiv som tidligere. 5) I akademiske kretser er det fortsatt mange som dyrker "vitenskap" ikke bare i form av kritisk metode, men som materialistisk livssyn. 6) Moderne sekulær humanisme synes å leve i en spenning mellom en naturalistisk virkelighetsoppfatning (bare naturen finnes) og et humanistisk menneskesyn (mennesket som åndsvesen, over dyrene).³⁶ 7) Forfatteren Nick Pollards analyse av ungdomskultur i England konkluderer: "Det virker som om flesteparten av dagens tenåringer er tilhengere av naturalismen."³⁷

Til sammen peker dette mot naturalismen som kanskje den mest betydelige livssynsutfordringen for kristen tro i vår tid.

3.1 Dawkins' virkelighetsoppfatning

Dawkins representerer helt tydelig en ateistisk, materialistisk og naturalistisk virkelighetsoppfatning: "The universe we observe has precisely the properties we should expect if there is, at bottom, no design, no purpose, no evil and no good, nothing but blind, pitiless indifference. As that unhappy poet A.E. Housman put it: 'For Nature, heartless, witless Nature Will neither care nor know.' DNA neither cares nor knows. DNA just is. And we dance to its music."³⁸ Dawkins beskriver universet ved å henvise til biologi og kjemi. Materien er hans ytterste referanse. På dette grunnlag fornekte han mulighet for hensikt og mening: "we know from the second law of thermodynamics that all complexity, all life, all laughter, all sorrow, is hell bent on leveling itself out into cold nothingness in the end. They

³⁴ Dette er kategoriene Aadnanes gjør seg bruk av: Per M. Aadnanes *Livssyn* (Oslo: Tano, 1992) s. 18

³⁵ Ibid. s. 85

³⁶ Se f.eks deres selvpresentasjon <http://home.online.no/~humrog/humanetikk.html>

³⁷ Nick Pollard *Tenåringer – hvorfor oppfører de seg slik?* (Oslo: Lunde 2003) s 80

³⁸ *River out of Eden* (London: Phoenix, 1995) s.133

— and we — can never be more than temporary, local buckings of the great universal slide into the abyss of uniformity.”³⁹ Derfor kan vi også kalle synet for nihilistisk i synet på mening.

3.2 Dawkins' menneskesyn

Dawkins menneskesyn følger logisk av det forrige: en avvisning av menneskets spesielle verd: *”Should we value human life above all other life? Is there a rigid wall to be built around the species Homo sapiens, or should we talk about whether there are other species which are entitled to our humanistic sympathies? ... What is the basis of this fence that we erect around Homo sapiens — even around a small piece of fetal tissue? (Not a very sound evolutionary idea when you think about it.) When, in our evolutionary descent from our common ancestor with chimpanzees, did the fence suddenly rear itself up?”*⁴⁰

Til tross for et naturalistisk menneskesyn vil Dawkins likevel kalle seg humanist: *This brings me to the aspect of humanism that resonates most harmoniously for me. We are on our own in the universe. Humanity can expect no help from outside, so our help, such as it is, must come from our own resources. As individuals we should make the most of the short time we have, for it is a privilege to be here. We should seize the opportunity presented by our good fortune and fill our brief minds, before we die, with understanding of why, and where, we exist.*⁴¹ Med en slik forståelse står han noe kontrast til den historiske humanistiske tradisjonen som legger vekt på å se mennesket som unikt og som et åndsvesen.⁴²

3.3 Dawkins' verdier

Dawkins synes å mene at etikk i bunn og grunn er subjektive valg, basert på smak, vane og tradisjon⁴³ og kan derfor kalles en etisk relativist. Som personlig etisk norm velger han likevel å trosse sin darwinistiske livsfilosofi: *”What is the purpose of life?” already has a straightforward Darwinian answer and is quite different from “What would be a worthwhile purpose for me to adopt in my own life?” Indeed, my own philosophy of life begins with an explicit rejection of Darwinism as a normative principle for living, even while I extol it as the explanatory principle for life”*⁴⁴

3.4 En kristen respons til naturalismen

Skal man svare naturalismen fra et kristent perspektiv kan Nick Pollards ”positive dekonstruksjon” brukes som ramme⁴⁵:

1. *Avdekk trospåstander:* Er virkeligheten begrenset til materie/natur? Dette er et trosutgangspunkt som selvfølgelig ikke kan bevises, aller minst av vitenskapen. Dersom vi ser naturalismen som et livssyn, trossystem, trenger den å begrunne sitt ståsted på like fot med alle andre.
2. *Bekreft sannheter:* Der er fra et kristent perspektiv mye å bekrefte i naturalismen, noe som kan være lett å overse. Naturalismen er mer et kristent heresi enn en fremmed

³⁹ Richard Dawkins: Is Science a Religion?, i *Humanist*, Jan/Febr 1997, <http://www.thehumanist.org/humanist/articles/dawkins.html>

⁴⁰ *ibid.*

⁴¹ Intervju i *Free Inquiry*, Wntr 1997 v18 n1 p18(5) på <http://www.world-of-dawkins.com/Dawkins/Work/Interviews/1997-winterhumanist.shtml>

⁴² Aadnanes peker på hvordan Human Etisk Forbund synes å inkludere både humanisme og naturalisme i sine livssynsvarianter. Se *Livssyn* (Oslo: Tano, 1992) s.53f.

⁴³ Peter S. Williams *I Wish I could Believe in Meaning. A Response to Nihilism* (Southampton: Damaris Publishing, 2004). s. 238.

⁴⁴ Intervju i *Free Inquiry*, Wntr 1997 v18 n1 p 18(5) på <http://www.world-of-dawkins.com/Dawkins/Work/Interviews/1997-winterhumanist.shtml>

⁴⁵ Nick Pollard *Evangelism Made Slightly Less Difficult* (Leicester: IVP, 1997) s. 43 ff. En kortpresentasjon av dette finnes også på <http://www.uccf.org.uk/resources/apologetics.php?resourceID=151>

religion. Naturalismen har beholdt den kristne teismens syn på naturen som god, styrt av naturlige "lover", som noe man kan utforske og utnytte. Det store skillet til kristen teisme er avvisningen av en personlig skaper bak universet, og avvisningen av menneskets unike verd.

3. *Koherens test*: Gir det mening logisk? Her er materialismen problematisk: Dersom tankene våre er kjemi og biologi, *og bare det*, hvilken grunn har vi for å stole på dem? Materialismen har et logisk problem: Dersom den er sann (at alt, inkludert tanken er bare materie), kan vi ikke stole på den.
4. *Korrespondanse test*: Stemmer det med virkeligheten? Er alt som finnes materie? Materialismen forutsetter at materien er evig. Der er problematisk for moderne kosmologi: Big Bang teorien ser ut til å antyde at universet har en begynnelse. Den 2. termodynamiske lov (om energi og entropi) antyder også at universet enten må ha begynt på et punkt, eller at noen "fyller på" energi. Der er også en bevegelse med vitenskapsmenn fra flere forskningsgrener som mener å finne intelligent mønster i naturen.⁴⁶ Filosofen Anthony Flew, en av vår tids mest kjente ateister har gått over til teismen fordi, som han sier: 'the case for an Aristotelian God who has the characteristics of power and also intelligence, is now much stronger than it ever was before.'⁴⁷

Det virker som om vi i vår hverdag forutsetter mye som i sitt vesen er noe annet enn materie: kjærlighet, fornuft, sannhet, skjønnhet, personlighet osv. Naturalismen erklærer dette for en illusjon. Men hvordan kan den vite det? Hvorfor er ikke hele virkeligheten en illusjon? Hvordan kan vi vite om det ikke er naturalismen som er en illusjon?

Det store spørsmålet er kanskje mennesket selv, dets verdi og søken etter mening.⁴⁸ Dermed blir mennesket et paradoksal vesen: et dyr som ikke kan nøye seg med bare å leve, men som spør etter mening med livet. I dette perspektivet blir mennesket selv stående igjen som et mysterium. Det kan argumenteres for at teismen gir en bedre forklaring på universet, fordi den også forklarer mer enn naturalismen: mennesket selv og dets evne til å tenke.

5. *Pragmatisk test*: Hvordan fungerer dette synet i praksis? Et kritisk punkt for naturalismen er selvfølgelig etikken. Relativismen her er dypt problematisk: Holocaust vil ikke kunne sies være objektivt galt, det bare føles galt, - for meg. Vår tid med uante teknologiske muligheter, - og uten syn på mennesket som noe ukrenkelig - gjør dette til en skremmende tanke.

Vi vil vel si at det er prisverdig at Dawkins ikke lever ut sin darwinistiske livsfilosofi. Det antyder kanskje en svakhet ved livsfilosofien. Men om han selv ikke trekker konsekvensene av sin virkelighetsoppfatning i det praktiske liv, så kan det være nok av dem som vil prøve det. For dersom man kunne ha noen fordel av det, *hvorfor skulle man ikke*, - i et naturalistisk univers?

Viktor Frankl som overlevde Auschwitz sier: "*The gas chambers of Auschwitz were the ultimate consequence of the theory that man is nothing but the product of heredity and environment ... I am absolutely convinced that the gas chambers of Auschwitz, Treblinka and Maidanek, were ultimately prepared not in some ministry or other in Berlin, but rather at the desks and in lecture halls of nihilistic philosophers.*"⁴⁹

⁴⁶ Hjemmesiden for Intelligent Design bevegelsen: <http://www.intelligentdesignnetwork.org>

⁴⁷ Artikkel av Peter S. Williams på http://www.arn.org/docs/williams/pw_antonyflew.htm. Se også hans bok *The Case for God* (London: Monarch Books, June, 1999).

⁴⁸ En betydelig bok er skrevet av den unge filosofen Peter S. Williams *I Wish I could Believe in Meaning. A Response to Nihilism* (Southampton: Damaris Publishing, 2004). Dawkins figurerer sentralt i denne boken.

⁴⁹ Viktor Frankl, *The Doctor of the Soul: Introduction to Logotherapy* (New York: Knopf, 1982) s. xxi.

Problemet er at naturalismen har blitt prøvd ut i praktisk politikk – i nazismen og kommunismen. Og mange ønsker ikke å gjenta det eksperimentet.

4.0 Konklusjon

4.1 Oppsummering

Vi har i denne artikkelen sett på de apologetiske utfordringene fra ateisten Richard Dawkins. Vi påpekte at både de konkrete anklagene og livssynet han representerer er meget aktuelle. Vi viste hvordan hans anklager mot kristen tro ikke holdt for kritisk analyse. Det er dessverre betegnende at når Dawkins kommer inn på religionens område forlater han sine vitenskapelige idealer om dokumentasjon og etterprøvbarhet. Vi gav også en beskrivelse og kort kritisk analyse av hans naturalistiske livssyn, som avslørte flere betydelige problemer med perspektivet.

4.2 Hva så?

Det vi har gjort understreker betydningen av en reflektert kristen apologetikk for både evangelisering og forkynnelse, både for dem "utenfor" og dem "innefor". Naturalismen er antydnet som en av de viktigste livssynsutfordringene i vår tid. Dette helhetssynet trenger å avdekkes og "dekonstrueres" for skape en åpning for det kristne alternativet.

Etter at anklagene er besvart og livssynene er analysert, gjenstår det fortsatt to viktige utfordringer for formidling av evangeliet: For det første må det kristne livssynet - "den kristne fortellingen" - tegnes opp på en forståelig og troverdig måte slik at budskapet om Jesus kan gi mening. Dernest trenger vi å gi en positiv begrunnelse for det kristne livssyn og for de sentrale kristne sannhetspåstandene. Også dette må være en sentral oppgave for kristen teologi, forkynnelse og evangelisering. Her burde modellen fra Paulus tale for Areopagos (Ap.gj.17) igjen hentes fram som ressurs.

Ekteskap på landsbygda i Kenya. Forventninger og trusler

Ved Erling Lundeby

Høsten 2002 begynte vel 30 voksne studenter, deriblant fire kvinner, på evangelistkurset ved Kapenguria Bible Centre i Vest-Kenya. Høsten 2004 hadde undertegnede et kurs for disse i "Veiledning og sjelesorg til familier". Som en del av kurset arbeidet studentene i grupper der de forsøkte å sette navn på forventninger til ekteskapet, hva som truer ekteskap og familieliv, og hva som skal til for å bevare et godt ekteskap og familie.

Student-gruppa hadde en relativt bred og variert etnisk sammensetning. Hovedtyngden kom fra West Pokot District og tilhører Pokot-stammen. Andre var Luhyia fra Trans-Nzoia, andre igjen Luo fra Kisumu, Sabaot fra Mt. Elgon, eller også Turkana. Det er grunn til å anta at i en analyse av lokale oppfatninger vil det ikke være vanskelig for en sosialantropolog å påvise til dels store forskjeller mellom folkegruppene i spørsmål rundt ekteskap og familieliv. Det var påfallende hvordan studentene likevel ikke understreket disse mulige forskjellene i sine rapporter. Forskjeller til tross, det var tydelig at i de spørsmål vi var opptatt av var det rimelig grad av enighet.

Studentene arbeidet i smågrupper på fire og fem. Med hensikt plasserte vi de kvinnelige studentene i en egen gruppe, fordi vi visste at kvinner kan antas å ha andre vurderinger enn menn. Det viste seg da også å holde stikk. Derfor vil deres vurderinger refereres for seg selv.

Gruppene fikk anledning til å rapportere i plenum. Hver gruppe kommenterte og supplerte hva den forrige hadde kommet fram med. Den lista som etter hvert vokste fram består altså av de samlede momenter som ble bragt på bane. De ulike momenters innbyrdes rekkefølge er ikke uttrykk for en streng prioritering, men kommer dog i den rekkefølge som de ble nevnt.

Menns forventninger til ekteskap og familieliv

I en tradisjonell kontekst gifter gjerne en ung mann seg når han kan antas å forsørge en familie. Derfor kan alderen variere alt etter hvilke ressurser han rår over, eller hvilke ressurser han kan mobilisere i storfamilien. Et giftermål er en familiesak, der normalt en ung mann kan regne med hjelp fra foreldre, brødre og onkler til å skaffe til veie det som blir forhandlet fram.

Hvilke forventninger har en ung mann til sitt ekteskap?

- Det som alle mannsgruppene nevnte først, var forventningen om å kunne leve sammen seksuelt¹. En kone er en *fast, legal seksualpartner* som en kan komme til når en føler behov for det. I det tradisjonelle samfunnet er det varierende regler om før- og utenomekteskapelig seksuell kontakt, men generelt sett blir det ikke slått ned på med mindre det blir oppdaget. Uønskede konsekvenser kan være å måtte risikere å gifte seg med en kvinne en egentlig ikke liker, eller en må betale en klekkelig bot til en fornærmet ektemann. Å leve avholdende før ekteskap er ikke vanlig med mindre en følger kristen etikk. Å innlate seg med prostituerte eller tilfeldige partnere i kortere eller lengre forhold er høyst risikabelt, spesielt etter HIV/Aids-epidemien.- En kone, derimot, forventes å være en tilgjengelig og sikker seksualpartner.
- Når menn gifter seg forventer de i tillegg å få *en praktisk og åndelig hjelper og medarbeider*². Det daglige arbeidet er hardt og krevende. Menn ser fram til en som de

¹ kujitoshleza kimwili

² msaidizi kimwili na kiroho

kan dele byrdene med og rådslå med. Ofte kan man få inntrykk av at det er lite kontakt mellom ektefellene i afrikanske ekteskap. Det kan være en korrekt observasjon, men forventningen om et felleskap ligger tydeligvis der. Mange sliter med å få den ønskede nærheten til sin ektefelle – mer om det senere.

- Når en gifter seg, vil man ha *barn*. Ønsket om å føre ætten videre er meget sterk. En del ville si at ønsket om barn er den fremste grunnen til ekteskap. Mange ekteskap blir annullert fordi kona er ikke i stand til å bli gravid, eller hun må akseptere en kone nummer to inn i hjemmet.- Ønsket om barn er flertydig:
 - Mannen er glad i barn i seg selv
 - Mannen trenger barna som arbeidskraft i hverdagen
 - Mannen trenger barna som trygghet i alderdommen
 - Et rimelig antall døtre betyr inntekter når de skal giftes bort
 - Et rimelig antall sønner gir beskyttelse og økt status i fellesskapet
 - Besteforeldre på begge sider forventer barn som kan føre ætten videre³
 - Spørsmålet om barn har en åndelig dimensjon: Barn betyr velsignelse, mens barnløshet blir ansett som en forbannelse
- Når en gifter seg, forventer man *troskap i ekteskapet*⁴. Som før nevnt er det ikke strenge regler for utenomekteskapelige forhold - med mindre det blir oppdaget. Men det blir oppfattet som meget skammelig å bli sveket av sin ektefelle. At kona innlater seg med andre menn kan ha sin årsak i at hun har en urimelig høy seksuell appetitt, men det er kanskje mer vanlig å anta at ektefellen ikke holder mål som ektemann.- Et sidesprang kan vurderes noe ulikt om det er stor aldersforskjell mellom ektefellene, om ektefellen er lenge fraværende, eller om vi snakker om et polygamt forhold. Et tradisjonelt ekteskap er i første rekke et legalt forhold som etablerer grenser og eiendomsrett til eventuelle barn. Hvem som er fysisk far til et barn kan det av og til være vanskelig å avgjøre. Mange mistanker om utroskap har blitt satt på vent til etter fødselen, men så har dommen falt når en ser hvem sine ansiktstrekk barnet bærer. - Utroskap er tyveri - man forgriper seg på annen manns eiendom. Utroskap kan kompenseres for ved en passende bot.
- Når man gifter seg, trer man endelig for alvor *inn i de voksnes rekke*⁵. Å gifte seg er å bli skikkelig voksen. Å gifte seg er en dramatisk endring i etterlengtet status med tilsvarende endrede roller. I tradisjonell tankegang er man for barn å regne til man har giftet seg og fått egne barn. Dette blir kommunisert på ulike måter, for eksempel ved at man ikke får ta del i de voksnes måltidsfellesskap. Man ville heller ikke bli lyttet til med mindre man hadde vist i praksis at en kunne fylle sin plass som en ansvarsbevisst og kunnig person, dvs. å stifte hjem og administrere kone og barn. I våre dager er man kanskje ikke så hardhendt i behandlingen, men fremdeles blir ingen ugifte regnet som skikkelig voksne. Det er noe foreløpig over den som er ugift – mann som kvinne.
- Når man gifter seg, forventer man *kjærlighet*⁶. Om det vi har anført tidligere kan tolkes som at kenyanske menn ikke prioriterer høyt varme og følelser i sine ekteskap, er det nødvendigvis ikke riktig. Ekteskapet er en økonomisk og fornuftig ordning. Kynikeren kan kanskje være fornøyd med en kone som føder ham mange barn, men gruppene hevdet med styrke at det må også være kjærlighet inne i bildet. Man må kunne glede seg til å komme hjem, ikke bare på grunn av barna, men også fordi kona er attraktiv og ektefellene er gjensidig glad i hverandre.

³ ukoo wa baadaye

⁴ uaminifu katika ndoa

⁵ kuitwa mzee

⁶ upendo

- Når man gifter seg, ser man fram til å få en kone som er arbeidsom og flittig slik at en blir *uavhengig av andre*⁷. Som tidligere nevnt er selve giftermålet en familiesak, der det positive aspektet ved samhørigheten i en storfamilie kommer fram. Men i storfamilien kan man også bli påført gjeld og forpliktelser som oppleves som en byrde for mange. Å flytte hjemmefra, få sitt eget hjem og være relativt uavhengig er et mål for de fleste unge. Uten en flittig og arbeidsom kone vil det være vanskelig.
- Når man gifter seg, er det *for resten av livet*⁸. Et ekteskap er en så stor og omfattende økonomisk og følelsesmessig investering, at det gjør det vanskelig å endre annet enn i ytterste nødsfall. Skilsmisse er en sjeldenhet på landsbygda. Ektefeller kan flytte fra hverandre av ulike grunner, men de blir sjelden skilt. Det vil eventuelt måtte innebære å returnere brudepris etc., noe som vil forstyrre en skjør økonomisk balanse i storfamilien. I stedet for skilsmisse tar heller mannen, hvis han har råd til det, en ny kone. Den eldste beholdes som arbeidskraft, mor og manager av eiendom, mens man opplever ny ekteskaplig lykke med den forhåpentligvis yngre kona.
- Når man gifter seg, vil man ha *fred og fordragelighet hjemme*⁹. Uenighet kan oppstå, men finner sin løsning. Ting går seg til. Hvis man derimot ikke får barn, begynner man fort å skylde på hverandre og hjemmet kan gå i oppløsning.- Etter som gruppene rapporterte fikk man inntrykk av at de vurderte dette forhold som det mest alvorlige. Det skapte også store vansker og kvaler for de kristne. Kristne gifter seg stort sett uten å ha noen garanti for at de får barn. Andre drøyer til de er sikre på at partneren er gravid eller allerede har et barn, slik at de i alle fall er sikret arvinger. Da vil man ha rimelig fred og fordragelighet hjemme, og eventuelle andre vansker kan lettere finne sin løsning.
- Kristne menn vil ha en kristen *kone som frykter Gud*¹⁰. Når det blir stilt slike forventninger til en kristen kone, er det ikke uten grunn. Det er begrenset hva en mann kan utrette hjemme. Han blir ansett som sjef og ansvarlig, men det er kona som rår i hjemmet. Hun har mest innflytelse på barna, hun preger hele hjemmet med sine holdninger. – I kristen sammenheng er det en kjent sak at kvinnearbeid berører hjemmene og neste generasjon langt mer enn mannsarbeid. Og kristne menn ønsker en kone som ikke bare er kristen i navnet, men som makter å prege hjemmet og barna og omgivelsene med gudsfrykt. Tradisjoner omgir de på alle hold, og det skal sterk åndelig rygg og styrke til å frykte Gud mer enn onde ånder, avdøde fedre, og nedarvede tradisjoner.
- De neste punktene i lista er nærmest en oppramsing av egenskaper mennene ønsket for sine koner:
 - en som *ivaretar hjem og barn på en god måte*¹¹
 - en som var utpreget *renslig*¹², et forståelig ønske når en ser hvordan mange er oppvokst i fattigdom og urenslighet
 - hun skal være *behersket*, ikke hisse seg fort opp¹³
 - hun må *ikke være pratesjuk* og ta hjemmets indre forhold ut i offentligheten¹⁴
 - hun må være en *støtte og oppmuntring* i hverdagen¹⁵

⁷ kijitegema – mke mwenye bidii

⁸ kifo ndiyo mwisho

⁹ aogopa kulaumiana → talaka → utasa

¹⁰ mwanamke mkristo mcha Mungu

¹¹ mwenye kutunza mali na watoto vizuri

¹² kupenda usafi

¹³ mtulivu – si mwepesi wa hasira

¹⁴ asiyeleta siri za nyumbani nje

¹⁵ mfariji

- hun må være *hensynsfull og vise respekt* – da vil hun også bli respektert

Kvinner forventninger til ekteskap og familieliv

Kvinner på landsbygda i Kenya har tradisjonelt ikke hatt mye å si når det gjelder sitt eget ekteskap. De hadde ikke anledning til å ta initiativ, men kunne avvise eventuelle beilere. Faren eller onkelen hadde det avgjørende ordet når det gjaldt ektefelle. Men nye tanker om dette vinner innpass. Foreldrene innser at de må ta mer hensyn til hva datteren sier, og det er ikke alltid den rikeste beileren som trekker det lengste strået. Kristne familier har vært i bresjen for å tenke nytt, og nye, gode kristne hjem har betydd mye for å skape nytt rom og nye roller for kristne jenter og kvinner.

Hva satte kvinne-gruppa fram som sine forventninger?

- De forventet først og fremst *kjærlighet* fra sin ektefelle¹⁶. I den utdypende muntlige forklaringen var det tydelig at kvinnene hadde et overveiende mer romantisk forhold til ekteskap og heim enn mennene hadde. De kunne takle det meste, hvis de bare visste seg elsket og satt pris på av ektefellen.
- De forventer *troskap*¹⁷. Slik som det er blitt i vår tid med HIV/Aids, er troskap i ekteskapet ikke lenger bare et moralsk ideal, men et spørsmål om å overleve. Kvinner har liten eller ingen adgang til å nekte mannen samliv når han ber om det, eller insistere på at han skal bruke beskyttelse. Gitt i tillegg den kulturen de er i med lange perioder fra hverandre, lett tilgang på andre kvinner, da vet kvinner at en utro ektefelle kan dra med seg hjem dødelig smitte og ødelegge livet for kone og barn. Selvsagt gjelder troskapsidealet begge parter, men det er erfaringsmessig mer sannsynlig at det er mannen som har sidesprang enn kona. Den eneste sikre måten å verne seg mot HIV/Aids-smitte på er å praktisere absolutt troskap mot hverandre.
- Kvinner forventer at mannen skal *snakke åpent ut* om forhold som angår hjemmet¹⁸. Det er tradisjonelt stor avstand og stor spenning mellom kjønnene, særlig i Pokot. En mann vil ikke oppfattes som en som henger rundt huset hjemme for mye, eller en som blir styrt av kona. Derfor er det heller ikke vanlig at det snakkes og planlegges for mye i hjemmet. Kone og barn administreres, men tar selv ofte lite del i planleggingen. Det frustrerer selvsagt mange kvinner og de ønsker det annerledes. De forventer ikke at mannen skal snakke med dem om alt og alle, men at han er åpen om alt det som berører deres hjem og hverdag.
- I tråd med det foregående ønsker ikke kvinner å være som en arbeider i huset, men som en *tilnærmet likeverdig partner* med mannen som han forholder seg vennlig og høflig til¹⁹.
- Kvinner forventer at *mannen samtaler* med sin kone om hvordan de skal ha det sammen, spesielt om og når de skal ha barn, og om hvilken prevensjonsmetode de skal bruke om de ikke ønsker barn ei tid²⁰. Tradisjonell tankegang sier at menn vanligvis ikke bør betro seg til noen kvinne. Denne type fortrolige samtaler sitter nok langt inne for mange menn. Spesielt vanskelig blir det siden man forventer å samtale om ting som ikke omtales til vanlig og er til dels tabubelagt.
- Hvis kvinnen viser seg ikke å kunne få barn, forventer hun *likevel å bli elsket*²¹.- Bak en slik forventning skjuler det seg mange tragedier. Mange kvinners selvbilde og verdi er utelukkende knyttet opp til evnen til å få barn. Stor barneflokk kan skjule eller også

¹⁶ upendo kutoka kwa mume

¹⁷ uaminifu

¹⁸ kuwa wazi katika mambo yote

¹⁹ uhusiano vema

²⁰ jinsi ya kupata watoto – njia ipi ya kupanga uzazi

²¹ tusipopata mtoto, upendo uendeleo

unnskyldte et mangfold av svakheter. Men at årene går uten at en får barn, bryter mange kvinner fullstendig ned. De blir ansett som en investering som ikke gir forventet utbytte. Mange opplever at mannen sender de hjem igjen, eller at han tar seg en ny kone, forhåpentligvis fruktbar denne gangen. Og de må leve med ydmykelsen og skammen resten av livet.- Det er i en slik situasjon at mannen viser sin ektefelle om han er glad i henne for den hun er, eller for den hun var forventet å være.

- Noen kvinner befinner seg i den motsatte situasjonen – de er så fruktbare at de får bare altfor mange barn med dertil hørende ansvar og økonomiske forpliktelser. Men i en slik situasjon forventer de at *mannen ikke skal snu de ryggen og forlate dem*²².- Trangen til ekteskaplig samliv for begge parter kan ofte skygge for den rasjonelle overveielse og nødvendige planlegging. Kvinnen sitter igjen med de praktiske konsekvensene av en ny graviditet og eldes tidlig. Samtidig kan hun oppleve at mannen trekker seg vekk av frykt for å gjøre henne gravid på nytt. Kjærligheten kan kjølnes fordi de befinner seg i et praktisk og økonomisk uføre. - Men her forventer de altså at mannen tar samme ansvar som kvinnen. Og ti-barnsmoren som bærer preg av alle fødslene og kanskje ikke er så attraktiv lenger, ønsker å bli elsket og verdsatt like mye som før.
- Kvinnene ønsker et fellesskap i hjemmet der man *hjelper og støtter hverandre*, er overbærende med den andres svakheter, og sammen søker løsninger for de problemer man blir stilt overfor²³. Tradisjonell tankegang kan skape stor avstand mellom kjønnene og ektefeller. Dette opplever kvinner som en stor belastning, og ønsker det annerledes. De vil gjerne ha mannens råd og hjelp i hverdagen samtidig som de er seg bevisst sine egne begrensninger og svakheter.
- Kvinner forventer at mannen gir ektefellen *anledning til å kjøpe seg nok klær* og ting som gjør henne glad og tiltrekkende²⁴. De ønsker seg en mann som kan komme hjem med overraskende gaver. De ønsker glede og latter i hjemmet fordi de er trygge på hverandre og trives i hverandres selskap. De vil at hele hjemmet skal bære preg av trygghet og glede.
- For de som er kristne er det en forutsetning og selvsagt forventning at *Gud og Hans ord og vilje får førsteplass i livet*²⁵.

Hva kvinner ser som største trussel mot sitt ekteskap

Kvinnegruppa listet opp en rekke punkter, gjengitt nedenfor, som de oppfattet som trusler. Igjen er det interessant å legge merke til hvordan deres perspektiv avviker til dels betydelig fra mennenes liste.

- Det er alvorlig fare på ferde *hvis kjærligheten kjølnes* og man ikke lenger kommer overens med hverandre²⁶. På samme måte som de forventet at ekteskapet var bygd på kjærlighet, vil de anse fraværet av kjærlighet som den største trussel.
- Hvis *ektefellene ikke bor sammen*, vil det true ekteskapet²⁷. Dette påpeker en meget utbredt samlivsform som vi finner i Kenya og i Afrika generelt. Mangelen på lønnede arbeidsplasser i landsbyen hjemme driver unge og voksne menn til byene på jakt etter lønnet arbeid. Kona er igjen hjemme med barna og steller åkerlappen og passer dyrene. Det skal stor styrke til på begge sider for at dette skal gå over lang tid. Mange er gift i navnet, men har måttet stilltiende akseptere at den andre har noen på si. Ofte

²² watoto wakizidi, upendo uendelee

²³ kuendelea kusaidiana na kuvumiliana na kukaa pamoja tukitafuta suluhisho ya kufaulu katika maisha yetu

²⁴ kungarishwa na kuvaa vizuri

²⁵ kama Mkristo tumweke Mungu mbele

²⁶ kukosa upendo au kutoelewana

²⁷ kutoishi pamoja

har kvinnene ikke noe valg. Så lenge mannen støtter de i noen grad og de kan overleve, og for barnas skyld, finner de seg i det.

- *Ekstrem fattigdom* truer samholdet og ekteskapet²⁸. Det er interessant å legge merke til at fattigdom i seg selv ikke nødvendigvis truer hjemmet. Dette punktet må forstås som fattigdom som har sin årsak i at ektefellen misbruker eller øder de små ressursene som tross alt er tilgjengelige. Det er dessverre utallige eksempler på at kvinner har maktet å skaffe til veie noe, men så ødes det av mannen i drikking eller på annen måte. Hun har ofte ingen egen disposisjonsrett over penger eller eiendom i hjemmet.- Det er også dessverre mange eksempler på kvinner som har blitt helt ødelagt av alkohol.
- Kommer man i en slik ulykkelig situasjon, vil hjemmet bære preg av *gjensidig mistillit*²⁹, man beskylder hverandre gjensidig. Fellesskapet i hjemmet er blitt borte, den andre kan ikke betroes noe av redsel for at det kan bli ødelagt eller misbrukt.
- Seksuallivet er viktig, men noen menn har *unormalt sterke seksuelle behov* og er ikke i stand til å styre seg³⁰. Hvis kona av ulike grunner ikke kan stille opp, er mannens sterke libido en trusel mot hjemmet og deres fortsatte ekteskap.
- Nå følger noen punkter som kvinner opplever som meget ubehagelige, og gitt i tillegg til andre punkter, vil kunne alvorlig true ekteskap og hjem:
 - Å ikke være nøye med *personlig hygiene*³¹
 - Å være *kranglevoren*³²
 - Å *ikke være i stand til å tilgi* eller legge gamle konflikter bak seg³³
 - Å ta seg *dårlige rådgivere* som setter penger og eiendom over styr³⁴
 - Å være *uærlig, hyklersk, tilgjort, framstå som noe man ikke er*³⁵
 - Å være *overmodig, full av utilbørlig stolthet*³⁶ - kombinert med forakt for andre³⁷
- Hvis mannen *tar seg flere koner*, truer det absolutt hjemmet³⁸. Det er interessant at dette blir anført så sterkt av våre kvinnelige studenter, det er tydelig at det kristne monogame idealet for ekteskap og hjem blir satt høyt. Fordi det er en kjensgjerning at blant tradisjonelle afrikanere blir en del menn polygame etter press fra kona. Kona ønsker en yngre kvinne som hjelper i hus- og gårdsarbeid. Som første-kone er hun sjefen på tunet – hvis denne nye da blir boende der.- I Pokot er det kanskje mer vanlig at mannen plasserer en ny kone på en annen plass, i tilknytning til et annet jordstykke eller en forretning.

²⁸ umaskini wa mwisho

²⁹ kutoaminiana

³⁰ tamaa mbaya na kutojizuia

³¹ uchafu

³² ugomvi

³³ kutosamehe na kuweka kumbukumbu ya mabaya

³⁴ kusikiliza mashauri mabaya

³⁵ kuiga - unafiki

³⁶ kutojinyenyekea - kiburi

³⁷ madharau

³⁸ kuoa wake wengi

Hva anser menn som en trussel mot ekteskapet?

- *Latskap* er en stor trussel³⁹. Ekteskapet er et arbeidsfellesskap der begge parter må yte sitt. Hvis kona viser seg å være lat og uten vilje til å ta seg av familien slik som forventet, brytes forutsetningene for giftermålet.
- Hvis *kona farer med lureri* eller på et eller annet vis ikke er åpen, oppleves det som en sterk trussel⁴⁰. Mange menn vil oppfatte det slik at kona har stor makt i hjemmet, spesielt over barna. Som husets og hjemmets overhode er mannen avhengig av å ha en grunnleggende tillit til kona, ellers blir han spilt utover sidelinja – noe som er utrolig skammelig.
- Hvis ektefellene har for *ulik utdannelsesbakgrunn*, er det duket for konflikter⁴¹. Mannen ønsker en person han kan samrå seg med i noen grad. Men kanskje frykter han mer den situasjon at han ønsker spesielle tiltak og aktiviteter i hjemmet og med barna som kona viser seg ikke å ha forutsetninger for å kunne gjennomføre fordi hun mangler utdanning. Han kan ikke realisere sine mange og varierte mål for hjem og barn, fordi kona er en bremse.
- Hvis kona viser seg *ikke å kunne få barn*, er det svært vanskelig⁴². Manglende fruktbarhet er ganske utbredt. En hyppig årsak er sammenvokste eggledere som følge av hyppige urinveisinfeksjoner eller også kjønnsykdommer.
- *Alvorlig og langvarig sykdom* er en stor belastning som truer ekteskapet⁴³. Sykdom tærer voldsomt på magre ressurser. Det er rørende å se hvilken omsorg mange har for syke slektninger og ektefeller. Men det er også eksempler der mennesker har blitt forlatt. Man hadde ikke lenger råd eller anledning til å pleie dem. Eller det var viktigere å pleie kyrne enn ektefelle og barn.- I samme lei er det alvorlig hvis ektefellene har tiet om alvorlig sykdom, sykdom som kanskje ville forhindret ekteskap om den hadde vært kjent⁴⁴.
- Enkelte karaktertrekk eller vaner anser menn som plagsomme og en trussel mot ekteskapet:
 - *Drukkenskap*⁴⁵
 - *Seksuell utroskap*⁴⁶. Utroskap kan dog repareres hvis man gjør opp for seg, dvs. betaler en passende bot.
 - *Manglende familieplanlegging*⁴⁷.
 - *Unaturlige seksuelle drifter* eller ønsker fra mannens side⁴⁸.
 - Hvis kona er i overgangsalderen og har *nedsatt libido*⁴⁹.
 - *Urealistiske ambisjoner*, for eksempel politiske, kan ødelegge hjemmet⁵⁰. Valgkampanjer etc. er kostbare, og det er mulig å sette over styr masse penger uten å ha noe som helst igjen for det – annet en skammen ved å tape valget. Man mangler grunnleggende selvinnsikt og visdom⁵¹.

³⁹ uzembe, yaani umaskini bila sababu

⁴⁰ kukosa utandawizi (transparency)

⁴¹ kutokuwa na elimu sawa

⁴² kukosa watoto

⁴³ ugonjwa

⁴⁴ kukosa kusema ukweli kuhusu afya

⁴⁵ ulevi

⁴⁶ uasherati

⁴⁷ kutopanga uzazi

⁴⁸ taasubi za kiume

⁴⁹ mama akiacha kuzaa, hana hamu ya kukaa na mume

⁵⁰ kutaka uongozi - siasa

⁵¹ kukosa hekima

- Hvis *brudeprisen ikke betales*, står ekteskapet i fare⁵². Det er mange eksempler på svigerforeldre som, for å sette fortgang i betalingen og sørge for at løfter blir innfridd, tar datteren hjem – om nødvendig permanent. Dette er altså press utenfra, ikke nødvendigvis med bakgrunn i interne konflikter ektefellene imellom.
- Likedan er det en trussel mot ekteskapet hvis *svigerfamilie*, eller andre familiemedlemmer, blander seg inn i familiens liv på en utilbørlig måte⁵³. Det er mange eksempler på dette, der en forventes å involvere seg utover det som kan ansees som rimelig – kravene blir destruktive.

Oppsummering og avslutning

I denne korte artikkelen har vi forsøkt å formidle de forventninger som noen menn og kvinner i Kenya har til ekteskap og familieliv. Vi har sett at kvinner og menn vurderer og prioriterer noe ulikt. Menn tenderer til å vurdere ekteskapet i første rekke som et praktisk-økonomisk og fornuftig fellesskap og har forventninger i tråd med det. Kvinner ønsker primært kjærlighet og trygge rammer rundt seg og barna.

Noe av den samme ulikheten kommer fram når de skal vurdere de truslene kvinner og menn opplever mot hjemmene sine. Menn frykter for hjemmet hvis arbeidsfellesskapet bryter sammen og de mister kontroll. Kvinnene på sin side frykter følelsesmessig avstand og livskår som umuliggjør et nært og trygt fellesskap.

Er forventningene preget av vestlig og kristen tankegang? Kan hende i noen grad, men ikke nevneverdig. Gruppene var seg bevisst at de i disse spørsmål skulle være oppriktige og sette navn på hvordan man tenkte nå. De vil hevde at forventningene er allmenne og uttrykk for rådende tankegang.

Truslene har sin bakgrunn i det press og de brytninger som til enhver tid ligger i en kultur. Det er naturligvis ulike måter å takle vansker på, det har ikke vært drøftet i denne artikkelen. I problemløsning kan man, sammenlignet med tidligere tider, lettere spore en vestlig-inspirert tankegang, for eksempel ved økt individualisme og hyppigere skilsmisse. Kristne ektefolk merker selvsagt det samme kulturelle og økonomiske presset, men har vanligvis flere ressurser å trekke på og andre måter å løse en del av vanskene på.

Det er interessant at spørsmål knyttet til ekteskapsinngåelse er fraværende. For en utenforstående kan det synes som bryllupsfeiring i dagens Kenya spiller en enormt stor rolle. Bryllupsfesten er for de fleste en svært kostbar affære, og mange setter seg i stor gjeld. Samtidig er mange totalt ute av stand til å inngå formelt giftermål, fordi de ikke ser seg i økonomisk stand til en passende feiring. Men ingen av gruppene tok dette opp, verken som en forventning eller som noe som kunne bety en skygge eller trussel mot ekteskapet.

Avslutningsvis vil vi si at kristen sjelesorg i en slik kontekst gjør vel i ta inn over seg de ulike momentene som er anført. Når man skal forberede unge mennesker for ekteskap og familieliv, er det viktig å ha utgangspunkt i reelle ønsker og drømmer. Samtidig må det være maktpåliggende å hjelpe unge mennesker til å være realistiske i sine forventninger, og å være klar over hvilke forhold som kan hindre sunne forventninger i å bli realisert.

⁵² kutolipa mahari

⁵³ kufinjika kutoka nje, k.m. washemeji

Forfattere i dette Årsskriftet

Sverre Bøe

Født 1958 i Kyoto, Japan
 Cand.theol. Menighetsfakultetet 1984
 Hebraisk Mellomfag 1982, studier i USA og Tyskland
 Forkynner i NLM 1980-86
 Lærer ved Fjellhaug Skoler, Oslo fra 1986, førsteamanuensis fra 1999
 Dr. theol. 1999
 Har skrevet bøker og artikler, bl.a. *Gog and Magog* (doktoravhandling), Tübingen: Mohr – Siebeck, 2001

Lars Dahle

Født 1961 i Uppsala, Sverige
 4-årig misjonsskole på Fjellhaug Skoler
 Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1989
 Sosiologi grunnfag, studier i England
 Lærer (deltid) ved Fjellhaug Skoler 1987-90
 Lærer ved Mediehøgskolen Gimlekollen fra 1991, undervisningsleder fra 1992, prorektor og undervisningsleder fra 2002
 PhD fra Open Universiti (UK 2001): "Acts 17:16-34, An Apologetic Modell Then and Now?"
 Har skrevet flere artikler

Ingvar Fløysvik

Født 1959, fra Forsand
 4-årig misjonsskole på Fjellhaug
 Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1985
 Hebraisk Mellomfag
 Th.D, Concordia Seminary, St. Louis, USA, 1994
 Misjonær på Taiwan fra 1988-2003
 Lærer ved Fjellhaug Skoler fra 2003
 Har bl.a. skrevet *When God becomes my enemy. The theology of the complaint psalms* (doktoravhandling), 1994/1997, og "Eg er Jahve din Gud" i *Én sann Gud. Monoteismen og det første bud i missiologisk perspektiv*, Oslo. Fjellhaug, 1998

Egil Grandhagen

Født 1947 i Oslo
 Cand. theol. fra Menighetsfakultetet 1972
 Befalsskole
 Studier i USA 1979 (Fuller) og 1987 (Trinity)
 Soltun Soldatheim 1973-76
 Ved NLMs hovedkontor 1976-2001, som generalsekretær fra 1982-2001,
 Lærer ved Fjellhaug Skoler fra 2002
 Har skrevet div. bøker og artikler, bl.a. *Oppdraget er ikke fullført*, Oslo: Lunde, 1999

Hans Herlof Grelland

Professor ved Høgskolen i Agder
 Cand.real., Dr. philos. I kvantekjemi
 Master i filosofi

Bjørn Hinderaker

Født 1960 i Bergen
 Cand. theol. fra Menighetsfakultetet 1989
 Hebraisk mellomfag fra Universitetet i Oslo 1987
 Idéhistorie grunnfag fra Universitetet i Oslo 2003
 Lærer (deltid) ved Fjellhaug Skoler 1987-94
 Studier i England

Lærer ved matongo Lutheran Theological College, Kenya 1995-96
Lærer ved Kapenguria Bible Centre, Kenya 1996-97
Lærer ved Lagets Bibel- og Evangeliseringssenter, Mandal 1997-2001
Forsamlingsleder i Misjonshuset, Kristiansand fra 2001
Lærer (deltid) ved Mediehøgskolen Gimlekollen fra 2001

Erling Lundeby

Født 1952 i Råde i Østfold
4-årig misjonsskole på Fjellhaug 1973-77
Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1982
Th.M. in Missiology 1993
Misjonær i Kenya 1977-1995
Bibliotekar ved Fjellhaug Skoler 1996-97
Lærer ved Fjellhaug Skoler siden 1997, førstelektor fra 1999
Har skrevet flere artikler og div. lærestoff

Aage Myksvoll

Født 1957 i Bergen
Psykologi grunnfag, Universitetet i Bergen 1978
Kristendomsunnskap mellomfag, Norsk Lærerakademi 1980
Cand.philol, Universitetet i Oslo 1985 med Musikk hovedfag
Lærer ved Fjellhaug Bibelskole fra 1986
Praktisk pedagogikk, Universitetet i Oslo 1992
Studieleder ved Fjellhaug Bibelskole 2000-2003
Høgskolelektor ved Fjellhaug Misjonshøgskole fra 2003

Egil Sjaastad

Født 1949, fra Skogn
Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1976
Landsungdomssekretær 1975 og 1978-82
Lærer Fjellhaug Skoler 1983-1986
Rektor Fjellhaug Skoler 1986-1999
Lærer samme sted fra 1999, førstelektor fra 2001
Redaktør av tidsskriftet *Fast Grunn*
Har skrevet en flere bøker og artikler, bl.a. *Vi forkynner Kristus*, Oslo: Lunde, 2001

Dagfinn Solheim

Født 1944 i Fusa
4-årig misjonsskole på Fjellhaug, 1969
Cand.theol. fra Menighetsfakultetet, 1971, studieopphold i USA
Misjonær i Japan fra 1972-87
D.Miss 1978
Leder av Chinainstituttet 1987-90
Inspektør ved Fjellhaug Misjonshøgskole 1991-95, nå førstelektor samme sted
Har skrevet en rekke artikler og lærebøker, bl.a. *Vekst og vandring*, Oslo: Lunde, 2002

Arne Helge Teigen

Født i 1957 i Tvedestrand
4-årig misjonsskole på Fjellhaug 1979-83
Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1984
Misjonær i Peru 1985-89 og 1993-1995
Lærer ved Fjellturn bibelskole, Stavanger 1991-93 og 1995-97
Lærer ved Fjellhaug skoler fra 1997
Stipendiat samme sted fra 1999
Har skrevet div. artikler og sist boken *Ordet skal aldri miste sin kraft*, Lunde 2001

Fjellhaug Misjonshøgskole

Fjellhaug Misjonshøgskole på Sinsen i Oslo tilhører Norsk Luthersk Misjonssamband.

Fjellhaug Misjonshøgskole tilbyr ulike studietilbud.

**Den treårige "Bachelor-graden i teologi og misjon" utgjør tyngdepunktet.
Skolen arbeider med å utvide dette tilbudet med en to-årig Mastergradspåbygning.
Ellers tilbys "Årsstudium i Musikk" og "Årsstudium i Bibel og Misjon", samt et
desentralisert kurs for teltnakere.**

**Fjellhaug skoler har også bibelskole med fire ulike linjer, og studenthjem for andre
studenter i Oslo**