

Hvem er Jesus Kristus?

Misjonsteologiske refleksjoner etter den nordiske systematikerkonferansen i Åbo, 11-14 januar 2001

KNUT ALFSVÅG

I.

Hvem er Jesus Kristus? Det var emnet for den nordiske systematikerkonferansen som i januar 2001 møttes i Åbo i Finland. Konferansen, som holdes hvert tredje år, hadde denne gangen samlet omtrent 80 deltagere fra alle de nordiske land. Det følgende er en presentasjon av de viktigste synspunkt i hovedforedragene, og en drøftelse av enkelte misjonsteologiske perspektiver i forlengelsen av konferansens foredrag og tema. Min egen forutsetning for å delta i denne konferansen med interesse for akkurat dette perspektivet, er at jeg for tiden underviser i systematisk teologi og misjonsteologi ved Misjonshøgskolen i Stavanger. Fra 1986 til 1999 var jeg misjonsprest for NMS i Japan, og var da engasjert i teologisk undervisning ved den lutherske presteskolen i Kobe.

Konferansens første foredrag ble holdt av Tom Holmén fra vertsinstitusjonen, det teologiske fakultet ved det svenskspråklige universitetet i Åbo. Han representerte konferansens tilknytning til Bibel-forskningen ved å ta for seg den såkalte "third quest" etter den historiske Jesus som for tiden pågår med bidrag både fra amerikanske, europeiske og jødiske forskere. Holmén stilte spørsmålet om hva som skiller denne tredje bølgen fra dens forgjenger, Bultmann-elevenes Jesus-forskning fra 50-årene av, og hevdet at det var bl. a. en mye større sans for det jødiske ved Jesus, og en større tiltro til den historiske troverdighet i evangelienes Jesus-overleveringer. Disse to tingene henger sammen, fordi en større sans for Jesus som jøde gjør det vanskelig å bruke det kriterium Käsemann i sin tid foreslo for å kunne skille ut auten-

tiske Jesus-overleveringer fra de menighetsproduserte. Käse-mann hevdet som kjent at bare det som ikke kunne forklares verken ut fra urkristendommen eller ut fra samtidens jødedom kunne aksepteres som autentisk Jesus-stoff. Men forstår en Jesus som jøde, snur en dette argumentet på hodet, og overensstemmelse med samtidens jødedom blir kriteriet for det autentisk je-suanske. Problemet da blir å gi et metodisk gjennomtenkt grunnlag for forståelsen av Jesu særpreg; en helt typisk jødisk rabbi kan han vel tross alt ikke ha vært.

Bultmann-elevenes Jesus-forskning møtte mye kritikk for å være historieforskning med en skjult teologisk agenda; skillet mellom historiens Jesus og kirkens Kristus skulle framheves for å skape rom for den eksistensielle trosavgjørelse. Mot dette har en innen den nyere Jesus-forskningen programmatisk talt om en "theologically disinterested quest". Holmén var imidlertid skeptisk til om en virkelig levde opp til dette; framstiller en Jesus som en jøde fra det første århundre er en ikke dermed en teologisk uengasjert historiker. Også de nyere Jesus-forskere har sine mer eller mindre uttalte teologiske agendaer, om enn med andre ak-sentueringer enn Bultmann-disiplenes.

Holmén tok i sitt foredrag også fram et aspekt ved forholdet mellom teologi og samfunn ved å trekke fram det såkalte Jesus Seminar i USA. Denne gruppen av forskere, som skiller seg fra mye av den øvrige nyere Jesus-forskning blant annet ved en nokså vidtgående skepsis til Jesus-overleveringens troverdighet, har lyktes i å presentere sine resultater i en form som vekker interesse og selger godt. Retningen har dermed fått en publisitet som er større en det dens nokså kontroversielle status blant Jesus-forskere skulle berettige. Denne tendensen til å ville fri til publikum er imidlertid heller ikke fraværende hos Jesus-seminarets evangelikale kritikere.

I sin respons til dette foredraget pekte Anne-Louise Eriksson fra Svenska kyrkans forskningsavdeling på at det utelukkende er menn som er engasjert i historisk Jesus-forskning, og hun stilte spørsmålet om et forskningsprosjekt som programmatisk ser bort fra Jesu virkningshistorie simpelthen er for uinteressant til å engasjere kvinnelige forskere.

Anne Marie Aagaard fra universitetet i Århus holdt et foredrag om ekklesiologi og etikk som på mange måter var konferan-sens mest interessante, til tross for at det var det som minst direk-

te var relatert til dens hovedtema. Hun redegjorde i dette foredraget for KVs arbeid i 1990-årene for å relatere kirkeforståelse og etikk. Utgangspunktet var den observasjon at den økumeniske bevegelse har hatt en tendens til å arbeide med ekklesiologi og sosialetikk hver for seg, uten å se på sammenhengen mellom dem. En har tatt utgangspunkt i et skarpt skille mellom religion og (sosial-) etikk som har ført til at det spesifikt kristelige blir privatisert. En ønsket nå å bryte med dette skillet for å kunne bevisstgjøre de konkrete menigheter på deres samfunnsmessige relevans og betydning som praktiserende kristne fellesskap. Samtidig ønsket en å fokusere på de etiske aspekter ved selve det kirkelige fellesskap.

I den økumeniske bevegelse har skillet mellom religion og etikk ført til at tilnærmingen til sosial-etikken tradisjonelt har vært politisk. For å kunne fungere, forutsetter det et enhetlig samfunn der kirken er alment akseptert som relevant premissleverandør for den etiske debatt. Samfunnets økende sekularisering og pluralisering, og en større vekt på kristnes erfaringer utenfor Vesten, har imidlertid åpnet øynene for at denne tilnærmingen mot sin vilje leder til usynliggjøring av kirken. En har derfor kommet til at en må prøve å overvinne det skarpe skille mellom religion og etikk ved å begynne å fokusere på menigheten som et etisk relevant fellesskap.

Særlig de ortodokse har vært aktive i denne sammenheng, og slagordet "en liturgi etter liturgien" er blitt viktig for å vise linjen fra menighetens gudstjeneste til dens etikk. I denne sammenheng har en begynt å snakke om et sakramentalt eller eucharistisk ethos. I dette ligger en så tydelig kritikk av en kantiansk og modernistisk, dvs. almen og individualistisk plikt-etikk til fordel for en fellesskaps- eller gruppeorientert etikk, at noen av dens kritikere har begynt å snakke om fideisme og relativisme. Betydningen av å relatere denne spesifikt kristne begrunnelsen av etikken til en mer almen berøres av flere av KV-rapportene, uten at de i følge Anne Marie Aagaard nødvendigvis gjør saken så tydelig. Hun hevdet imidlertid selv at det måtte være mulig å komme videre ut fra en forståelse av at både kirken og menneskeheten har sin plass i Guds ene *oikos* uten dermed å vende tilbake til den dikotomi mellom religion og etikk som en i utgangspunktet ønsket å avgrense seg fra.

Som eksempler på konkretisering av en slik ekklesiologisk etikk pekte Aagaard på hvordan menigheten fra sitt møte med

Guds tilgivelse har et ansvar for å leve som et tilgivende fellesskap som samtidig gjør tilgivelse gjeldende i et samfunnsmessig perspektiv.

Flere av deltagerne i debatten etter Aagaards foredrag gav uttrykk for takknemlighet over det som ble oppfattet som et konstruktivt innlegg i debatten om både kirkens og etikkens selvforståelse. Det ble også pekt på at både Aagaard i sitt foredrag og KV i sitt studieprosjekt gir uttrykk for en helt annen forståelse av verdien av et spesifikt kristent og kirkelig bidrag til etikken enn det som kommer til uttrykk i hennes kjente bok *Helligånden sendt til verden*.

Den norske systematikerens som var invitert til å holde ett av konferansens hovedforedrag, var Paul Otto Brunstad fra NLA med et bidrag om Jesus-filmen i et kristologisk og aktuelt perspektiv. Han ble imidlertid selv forhindret fra å være til stede. I hans fravær ble hans manuskript framført av Svein Olaf Thorbjørnsen fra MF. Foredraget tolket utviklingstrekk i Jesus-filmene ved hjelp av den oldkirkelige motsetning mellom alexandrinsk og antiøkensk kristologi. Den klassiske Jesus-filmen, en tradisjon som kulminerte med filmen *The Greatest Story Ever Told* fra 1965, fulgte den alexandrinske tradisjonen i å fokusere på Jesu guddom, mens hans menneskelighet ble avstreift. Som reaksjon mot denne tradisjonen, som etterhvert virket pompøs og lite troverdig, fikk en fra 1970-årene av filmer som framstilte Jesus i så menneskelige kategorier som mulig. I disse filmene framstilles også Jesus i mye større grad løsrevet fra den bibelske og kirkelige tradisjonen. Som eksempler på denne genren av Jesus-filmer ble det i foredraget vist til *Jesus Christ Superstar*, *Godspell*, *Jesus of Montreal* og *The Last Temptation of Christ*. I denne siste filmen, laget av katolikken Martin Scorsese, benektes ikke Jesu guddom, men hovedvekten ligger på hans kamp mot fristelsen til å unndra seg korsdøden til fordel for et vanlig liv med familie, kone og barn, en fristelse han til syvende og sist likevel ikke gir etter for.

I samtalen etter foredraget ble det pekt på at Jesus-filmene kanskje ikke alltid er det mest interessante stedet å lete etter Jesus i filmens verden. I stedet ble det pekt på at det å se etter Jesus-skikkelser og Jesus-figurer i andre filmer kan være et vel så interessant perspektiv. Allerede *Jesus of Montreal* er en film som gjør dette perspektivet nærliggende. Som eksempler på andre filmer

der denne innfallsvinkelen synes viktig, ble det pekt på *Dead Man Walking*, *Babettes gæstebud* og *Savior*.

Stefan Eriksson fra Uppsala tok så for seg temaet "Handler oppstandelse og inkarnasjon om metafysikk?" Foredragsholderen kritiserte for det første en del filosofiske tilnæringer til oppstandelsen for å være lite sakssvarende; oppstandelsen forteller ikke bare om hva som rent fysisk skjedde med Jesu legeme i graven, men sier også noe om Jesu makt og nærvær som en levende realitet. Han hadde imidlertid større problemer med å forstå hva inkarnasjon er for noe, blant annet fordi klassisk teisme kombinert med en bokstavelig forståelse av inkarnasjonen leder til logiske absurditeter. Med utgangspunkt i Wittgensteins språkfilosofi antydte han imidlertid at et utsagn som "Jesus er Gud" muligens kan forstås som en slags grammatisk regel om utsagn om Jesu makt. Inkarnasjonen kan på tilsvarende måte forstås som en måte å tale om den Gud som forstår hva det er å være menneske.

I samtalen etter foredraget ble det pekt på at Eriksson, til tross for et nokså avvisende utgangspunkt, faktisk endte opp med en teologisk interessant og relevant tolkning av inkarnasjonen. Hans begrepsanalytiske tilnærming som så helt bort fra teologihistorien, ble likevel pekt på som en svakhet. De teologer som har gjort f. eks. tonaturkristologien og inkarnasjonsdogmet til utgangspunkt for sine refleksjoner om forholdet mellom Gud og verden, var ikke dermed filosofisk naive; mange av dem visste godt hva de gjorde. En filosofisk analyse av f. eks. inkarnasjonstanken blir derfor neppe teologisk viktig før også disse bidrag reflekteres inn i drøftelsene.

I det siste av hovedforedragene tok Tommi Lehtonen fra Helsingfors for seg forsoningstanken, først og fremst ut fra nyere religionsfilosofiske drøftelser av tanken om en stedfortredende straff. Noen er kritiske og ser, på en måte som minner om Erikssons kritikk av inkarnasjonstanken, dette som absurd. Andre prøver å legge fram en konstruktiv nytolkning. For eksempel hevder Richard Swinburne, som er religionsfilosof ved universitetet i Oxford, at selv om ingen kan sone for andre, så kan en hjelpe andre til å sone for sin synd. Dette, hevder han, er en meningsfylt måte å tolke Jesu liv og død på. Men Jesu offer hjelper ingen hvis ikke de selv velger å vise til den som soning for sine synder. Andre knytter tydeligere til en subjektiv forsoningstanke. Den

franske kulturhistorikeren René Girard tolker forsoningen psykologisk som en kollektiv syndebukkmekanisme.

I sin respons til Lehtonen etterlyste Paul Leer-Salvesen fra Høgskolen i Agder en sterkere vekt på forsoningstankens kontekstualisering. Anselm, som jo er en viktig referanse for mye av denne debatten, gjorde selv bruk av samtidens strafferetts-praksis i sin teologi. På tilsvarende vis bør våre refleksjoner om skyld, soning og forsoning være relatert til hvordan disse ordene brukes om mellommenneskelige forhold i vår tid. Fordi erfaringene fra rettssalen på denne måten er relevante, er det også for oss saks-varende å tale om en forensisk forsoningslære, sa Leer-Salvesen, som trakk inn det tragiske dobbeltdrapet i Kristiansand sommeren 2000 som et aktuelt perspektiv på forsoningstankens nødvendighet.

Alle deltagerne var delt i grupper som dels fungerte som diskusjonsgrupper etter enkelte av hovedforedragene, dels som grupper der konferansens doktorander fikk presentere sine prosjekter. De var ganske mangfoldige; bare i den gruppen jeg deltok, spente de fra en drøftelse av kristendommens plass i barnehagen til litteraturstudier i et livssynsforskningsspektiv. Det eneste prosjektet, så vidt jeg kunne se, med et tydelig misjonsteologisk perspektiv, var Bård Mælands studie av Kenneth Craggs og Wilfred Cantwell Smiths bidrag til forståelsen av islam og til dialogen mellom kristendom og islam. Cragg og Smith har arbeidet mye med kristendommens forhold til islam både som misjonærer og religionsforskere. Mæland, som er feltprest ved Krigsskolen og doktorgradsstudent ved MF, la fram sitt prosjekt i en gruppe der jeg ikke var til stede. Ifølge hans skriftlige sammenfatning legger han vekt på at mens Smith skiller mellom individets "faith" og fellesskapets "belief" og ser det slik at "faith" kan forene mens "beliefs" skiller, så prøver Cragg å utarbeide en form for kenotisk kristologi for å gjøre Kristus relevant i en muslimsk kontekst. Dette såkalte kritiske mønster bruker Cragg både for peke på veier til kristendommen for muslimer, og som grunnlag for en kritisk evaluering av islam. Mæland gjennomfører så en analyse av Craggs og Smiths posisjoner der han hevder at ingen av dem uten videre svarer til en av de tre tradisjonelle religionsteologiske modeller: inklusivisme, eksklusivisme og pluralisme. Avslutningsvis forsøker han å nå fram til grunntrekk i en kristen religionsteologi som kan være relevant i forhold til samtidens

religiøse pluralisme uten å oppgi sin kristne identitet. Det er all grunn til å regne med at dette dreier seg om et prosjekt som NOTMs lesere vil få stifte nærmere bekjentskap med etterhvert.

II.

Jeg spurte mot slutten av konferansen en av deltagerne fra det danske MF, som for første gang var representert på den nordiske systematikerkonferansen, om han hadde lært noe. Ja, sa han, dette har vært perspektivutvidende. Det er en vurdering det er lett å slutte seg til. Foredragene spente vidt både i tematikk og tilnæringsmåte, og gav slik sett et interessant og konstruktivt innblikk i mangfoldet i det systematisk-teologiske arbeidet i Norden.

I ettertid kan en imidlertid fundere på om ikke Jesus, som jo i utgangspunktet var ment å skulle være konferansens hovedperson, forble forunderlig fraværende. Foredragene om oppstandelse, inkarnasjon og forsoning var preget av språk-filosofiens tendens til begrepsanalytisk tilnærming, mens framstillingen av Jesus-forskningen fokuserte på metodespørsmål i spenningen mellom teologi og historie. Det er derfor lett å sympatisere med Anne Louise Erikssons og andre feminist-teologers spørsmål etter virkningshistoriens plass i drøftelsene. I det hele tatt var det påfallende hvordan det nettopp var feminist-teologene som på denne måten fokuserte på teologiens aktuelle betydning, noe som jo tradisjonelt har vært et viktig generelt kirkelig perspektiv på teologien. Blant hovedforedragene ble dette perspektivet egentlig bare tatt på alvor i Brunstads framstilling av Jesus-filmene. Det var det eneste bidraget som åpnet døren på gløtt til formidlingen av et eksistensielt og aktuelt møte med mannen fra Nasaret.

Generelt ble bibelteologiske og teologihistoriske aspekter ofret liten oppmerksomhet. Ikke ett av foredragene gjorde ett eneste forsøk på å reflektere over det teologiske potensialet i én eneste Bibel-tekst. For hvert enkelt foredrag lar det seg kanskje forsvare; i et helhetsperspektiv blir det imidlertid påfallende, og det reiser viktige spørsmål i forhold til teologiens selvforståelse og kontekstualitet. Dersom systematisk teologi ikke er historisk informert refleksjon over Bibel-teksters aktualitet og relevans med henblikk på kirkens forkynnelse, hva er det da? I hvert fall ikke det Karl Barth forestilte seg da han hevdet at det å tjene søndagens forkynnelse var teologiens viktigste oppgave. Når teologiske begrepsanalyser gjennomføres i en form der både den bibelske og den teologihistoriske konteksten er fraværende, og samtidskon-

teksten i beste fall er sporadisk til stede, hva og for hvem er det egentlig en forsker og diskuterer da?

Til dette kommer at samtidskonteksten i den grad den i det hele tatt kom til orde, med unntak av Aagaards foredrag, hadde et visst provinsielt preg. Det var de nordiske folkekirker i deres sekulariserte samtidskontekst som var den uttalte og uuttalte ramme for alle drøftelser, i noen tilfelle med visse sideblikk til den videre, vestlige (og det vil stort sett si amerikanske) konteksten. Nå er det i og for seg ikke noen grunn til å kritisere at en tar sitt utgangspunkt i den kulturen og den konteksten en selv er en del av; det er vel snarere en nødvendighet. Men i en prinsipiell refleksjon over systematisk-teologiske problemstillinger er det påfallende om en ikke kan vise at en også er klar over at de skandinaviske folkekirker verken er den nødvendige eller den normale konteksten for kirke og teologi. I de aller fleste av konferansens foredrag og debattinnlegg var dette perspektivet imidlertid helt fraværende.

Når en har sin kirkelige bakgrunn vel så mye fra en asiatisk minoritetskirke som fra de skandinaviske folkekirker, er det f. eks. naturlig å etterlyse et mye mer energisk arbeid med teologiens og kirkens identitet. Hva er så sentralt at det er uoppgivelig, og hva er et spørsmål om interesser og hensiktsmessighet? I de skandinaviske folkekirker, der kirken bevares i kraft av historisk kontinuitet og statlige bevilgninger, kan en leve både godt og lenge uten klare svar på slike spørsmål. Det lar seg imidlertid ikke gjøre i de land der kirken er en minoritet som kjemper for sin overlevelse så og si fra dag til dag. Jeg tror det ville ha vært en vinning, også rent faglig sett, om slike problemstillinger hadde stått noe høyere på dagsorden ved de systematisk-teologiske institutter i Norden enn det denne konferansen tydet på at de gjør.

La meg anskueliggjøre dette ved et konkret eksempel fra den diskusjonsguppen jeg selv deltok i. Blant dem som der la fram sine prosjekter var Mickey Gjerris, Ph.D.-student ved institutt for systematisk teologi ved universitetet i København, som arbeider med et Løgstrup-basert etikk-prosjekt for vurdering av genmodifisering av planter og dyr. Gjerris ønsker å gjøre dette ved å utvide Løgstrups forståelse av sårbarhet som et sentralt aspekt ved det mellommenneskelige til også å gjelde for ikke-menneskelig liv, altså planter og dyr. Alt levende er sårbart, og dette må være utgangspunkt for våre vurderinger av genetisk modifisering av og manipulering med dyr og planter.

Min umiddelbare refleksjon etter Gjerris presentasjon var at dette i en japansk eller øst-asiatisk kontekst antagelig ville blitt oppfattet som etiske refleksjoner med et tydelig buddhistisk fundament. Det i seg selv er selvfølgelig ikke noen kritikk av prosjektet; påvisning av sammenfallende synspunkter i kristen og buddhistisk etikk kan tvert imot gi interessante perspektiver som åpner for en meningsfylt dialog. Skal en slik samtale bli meningsfylt, forutsetter den imidlertid at den kristne samtalepartner er oppmerksom på at en utvidelse av Løgstrups sårbarhet-begrep til å gjelde alt liv, umiddelbart reiser vesentlige problemer i forhold til den kristne tros identitet. Der er en klar kristen tradisjon som går helt tilbake til Gen 1,26 for å anlegge et ganske annet hensiktsmessighetsperspektiv på naturen enn det Gjerris' prosjekt legger opp til. Skal hans prosjekt derfor beholde sin kristne identitet i et interkulturelt og interreligiøst perspektiv, må denne problemstillingen forfølges med en ganske annen energi enn det så ut til at det var lagt opp til i denne sammenhengen.

En tilsvarende kritikk vil utvilsomt kunne gjøres gjeldende også overfor andre av konferansens bidrag, både hovedforedrag og presentasjoner av forskningsprosjekter. Skal det teologien sier være interessant i møte med vår tids interkulturelle og interreligiøse pluralisme, må den nå fram til mye høyere refleksjonsnivå i forhold til sin egen identitet og egenart enn det som ble gjenspeilt på konferansen i Åbo. Blant de bidrag jeg ovenfor har referert, er det bare Mælands doktorgradsprosjekt som programmatisk har gjort dette til en hovedproblemstilling, selv om saken også ble berørt i Anne Marie Aagaards ekklesiologiske etikk.

At jeg ikke var den eneste som følte behov for mer refleksjon rundt spørsmålet om teologiens identitet og aktuelle betydning, viste seg ved den avsluttende evaluering, der teologi og kirke ble foreslått som tema for neste systematikerkonferanse om tre år. Nå nådde dette temaet ikke opp i avstemningen. Men ettersom konferansen da for første gang skal finne sted på MF i Oslo, er det kanskje lov å håpe på at det perspektivet vil være noe tydeligere til stede.

Knut Alfsvåg, f. 1955, cand. theol. MF 1980, Th.D. Asian Graduate School of Theology 1995. Misjonsprest NMS i Japan 1986-99, lærer i kirkehistorie ved Kobe Lutheran Theological Seminary 1989-99. For tiden lektor (vikar) ved MHS i systematisk teologi og misjonsteologi. Utgitt *The Identity of Theology*, Bangalore 1996 (dr.avh.), og diverse artikler om ulike teologiske emner.

Who is Jesus Christ? Missiological reflections on the Nordic Conference on Systematic Theology, Åbo, Finland, 11-14 January 2001.

The main lectures on the conference discussed the so-called third quest for the historical Jesus, the relation between ecclesiology and ethics, Jesus as presented in various movies, the relation between resurrection, incarnation and metaphysics, and newer discussions of the doctrine of atonement. In addition, doctoral students presented their projects in smaller groups. Of these, only one, an investigation of the theological interpretations of Islam by Kenneth Cragg and Wilfred Cantwell Smith, was explicitly missiological in nature.

The critical discussion of the conference focuses on the fact that the main lectures more or less explicitly presupposed the religious situation in Scandinavia with relatively strong state supported churches within a secularized society. A more conscious reflection on the church's situation within a global context would probably have led to a more meaningful and stimulating struggle with the question of what is really crucial for church and theology in today's world of interreligious encounters.