

Gjensyn som håpsdimensjon

En praktisk-teologisk studie



AV TERJE TORKELSEN, FØRSTEAMAUENSIS DR. THEOL.,
TILKNYTTET UNIVERSITETET I STAVANGER

terje.torkelsen@uis.no

Innledning

Hun var i 60-årene og hadde vært gift i mange år. Mannen hadde hele tiden vært aktiv i kirke- og samfunnsliv. Så fikk han Alzheimers lidelse. Etter å ha levd med sykdommen i ti år og stadig mistet flere mentale funksjoner døde han. I tiden etterpå grublet ektefellen mye over spørsmålet: "Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?"

Hun tok spørsmålet opp med en teolog hun kjente godt og hadde stor tillit til. Han mente imidlertid at Bibelen ikke ga noe konkret svar på spørsmålet om gjensyn. Hun måtte derfor leve videre med en vond usikkerhet når det gjaldt spørsmålet om gjensyn med ektefellen. Denne usikkerheten plaget henne til tider mye.

Problemfokus

Mitt anliggende i artikkelen er å reflektere teologisk over spørsmålet om gjensyn som håpsdimensjon. Med ordet *gjensyn* menes i fortsettelsen et *personlig* og *gjenkjennende* møte etter oppstandelsen med mennesker som står oss nær.

Spørsmålsstillingen for undersøkelsen kan

formuleres slik: *Finnes det momenter i det bibelske materialet som kan belyse tanken om gjensyn som håpsdimensjon, og hvordan kan resultatet av en slik undersøkelse tilrettelegges i det praktisk teologiske arbeidet?*

Så langt jeg har kunnet registrere, er refleksjon over håpsdimensjonen gjensyn fraværende i norske praktisk teologiske tidsskrifter. Jeg har gjennomgått de ti siste årene av to slike tidsskrifter uten å kunne registrere at det er publisert noen artikkel om temaet.¹

Oppbygning og metode

I første del av artikkelen anlegger jeg et bibelteologisk perspektiv og gjennomgår utvalgte bibelteksters framstilling av det kristne håp. Spørsmålet tematiseres henholdsvis i et *skapelses-teologisk*, *kristologisk* og en *ekkesiologisk* avsnitt. Jeg kaller dette "den store fortellingen."

I en praktisk teologisk kontekst vil jeg i andre del av artikkelen anvende det bibelteologiske materialet til å kaste lys over spørsmålet som ble stilt innledningsvis: "Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?" Jeg kaller denne del av artikkelen "den lille

fortellingen.”

I drøftingen finner jeg det fruktbart å knytte an til Jürgen Moltmanns hermeneutiske anliggende i tolkningen av det kristne håp.

Et aktuelt innsteg kunne også være å relatere håpsdimensjonen gjensyn til menneskers situasjon som er fremmede for eller har tatt avstand fra troen og kirken. Omfanget av artikkelen tillater imidlertid ikke å ta opp dette spørsmålet.

Adressater for artikkelen er prester/pastorer og andre kirkelig ansatte som har teologisk utdanning, eller som har tilegnet seg teologisk innsikt på annen måte, og som i sitt arbeid møter mennesker i sorg.

Før vi starter på ”den store fortellingen”, er det for den praktiske teologen vesentlig å bære med seg og reflektere over hvordan håpsdimensjonen gjensyn lever blant troens mennesker.

Spørsmålet om gjensyn i en folkelig kontekst

Jeg tror mange lever med en personlig tro på at de engang skal møte sine kjære igjen, uten at det egentlig ligger noen dypere teologisk refleksjon bak for tanken.

En far forteller om datteren som ble født med cerebral parese. Han ble ”tvunget” til å forlate læreryrket og har i 12 år pleid sin datter på heltid. Om sin tro sier han: ”Det viktigste i troen nå er nok tanken om det evige livet. Jeg tror på oppstandelsen og at vi skal møtes igjen i himmelen. Jeg tror på at Petrine en dag skal danse rundt med en frisk kropp. Slike tanker gjør meg om livet og troen.”²

I salmeskatten lever tanken om gjensyn:

*Dei skal møte dei trufaste vener
Som dei miste på jorda eingong
Og med englar og heilage leika
I Guds paradís.³*

*Der har eg mine kjære,
der skal me møtast att
Og evig saman vere
Ein dag forutan natt.⁴*

Også i populærmusikken formuleres spørsmålet om gjensyn. Gitaristen Eric Clapton skrev sangen ”Tears In heaven” etter at hans 4 år gamle sønn, Conor, døde. Han falt ut av et vindu i morens leilighet på Manhattan. Her stiller Clapton det personlige spørsmålet: ”Would you

know my name if I saw you in heaven?”⁵

Med andre ord står vi i behandling av håpsdimensjonen gjensyn ikke bare overfor et tema som er potensielt interessant for den akademiske teologien. Vi beveger oss inn på et felt hvor det handler om *troforestillinger* som stikker dypt hos de mennesker det gjelder, sørgende mennesker som vi møter i samtale og i sjelesorg. Det faktum må med nødvendighet danne resonansbunnen for refleksjonen over temaet i den praktiske teologien.

DEN STORE FORTELLINGEN

Et skapelsesteologisk perspektiv på håpstenkningen

Skal vi forstå det kristne håp på en sakssvarende måte, må vi betrakte temaet i et skapelsesteologisk perspektiv. I en håpskontekst blir det relevant å drøfte forholdet mellom *skapelse* og *nyskapelse*; mellom begynnelse og ende.

I sin monografi ”*Anfang und Ende der Bibel*” framhever den tyske gammeltestamentlige teologen Claus Westermann nettopp dette. Han peker for det første på at det å betrakte det kristne håp i et skapelseperspektiv innebærer å tenke *teosentrisk*.⁶ Det er den treenige Gud gjerning som binder skapelse og nyskapelse sammen. Det er bare i lys av den treenige Guds gjerning at det gir mening å tale om nyskapelse. Alene det gir denne tanken det kristne håp bærekraft. ”Jeg er Alfa og Omega, den første og den siste, begynnelsen og enden.” (Åp 22,13)

Dette perspektivet setter dernest håpet inn i sin kontekst. Det dreier seg om ”en ny himmel og en ny jord” (Åp 21,1). Slik blir håpet ikke knyttet til fjern og konturløs himmelfære, men til vår jord. Det er først i lys av den første jord at det gir mening å snakke om en ny jord.

Begge disse perspektivene hører nødvendigvis sammen, Det ene kan bare forstås i lys av det andre. Dette blir tydelig når vi, som Westermann, sammenstiller det første og det nest siste kapitlet i Bibelen; 1 Mos 1,1–31 og Åp 21,1–8.

1 Mos kapittel 1

Den første himmel og den første jord (1,1–31)
Fravær av lidelse og død

(v 31; sml. kap 3, 16–19)

Gud vandrer blant menneskene

(Sml. kap 3,21)

Åp kapittel 21

Den nye himmel og

den nye jord (v 1)

Smerte og død er borte (v 4)

Gud bor blant menneskene (v 4)

Denne verdens ende skal bli til en ny begynnelse hvor alt det som er gått i stykker her, skal gjøres helt der. Det skapte skal framstå slik det engang var i Guds tanke og plan (1 Mos 1,31). Håpet er knyttet til en nyskapt jord hvor Gud, som ved tidenes morgen, skal bo blant sitt folk og være deres Gud (1 Mos 3,8a; Åp 21,3).

Det Gud har skapt, skal ikke gå til grunne, men heles. Og mennesket skal framstå som forvandlet, løst fra døden og fridd fra den smerte og de begrensninger som jordlivet har påført det.

Biskop Ireneus av Lyon, en av urkirkens mest betydelige teologer, bruker i denne sammenheng begrepet "recapitulatio". Kort fortalt er inkarnasjonen for ham selve kjernen i hele teologien. På spørsmålet: Hvorfor måtte Gud bli menneske, er svaret "*för at han skulle döda synden, nedslå döden och levendegöra människan*".⁷ Og inkarnasjonen får for Ireneus sin nødvendige fortsettelse i Jesu korsdød. Her beseirer han Djevelen og alle onde og nedbrytende krefter (Sml. Koll 2,15).

Den svenske teologen Gustav Wingren peker på at læren om "recapitulatio" i alle henseender sikter inn mot *parusien*.⁸ Først da når Kristi verk sitt mål. Ved Jesu gjenkomst skal det skapte rekapituleres; det vil si: vende tilbake til sin opprinnelige skikkelse.

På dette viset er håpet samtidig himmelvendt og jordvendt. Fornyselsen kommer fra himmelen, men materialiserer seg på jorden, i skapelsen som helhet og hos det enkelte individ (Rom 8,20–23). Slik gir tanken om "recapitulatio" det kristne håp farge, smak og duft, i motsetning til den blasse og konturløse himmelforventning som ofte har preget forståelsen av det kristne håp.

Et kristologisk perspektiv på håpstenkningen

For å tegne den store håpsfortellingen skal jeg for det andre foreta et kristologisk innsteg og i lys av utvalgte tekster søke å vise hvordan Jesu oppstandelse og vår oppstandelse er uløselig knyttet sammen. "*It is no longer possible to say: 'We shall arise,' without saying at the same time: 'Christ has risen.'*" This is the new thing in the resurrection in *The New Testament*.⁹ Det innebærer at det som skal hende ved tidens slutt, allerede er en realitet i Kristus.

1 Kor 15,20.35ff

I 1 Kor 15,20 betegnes Kristus som "*førstegrøden av dem som er sovnet inn*". "Førstegrøden" er et kultisk begrep hentet fra offerterminologien i Det gamle testamente. Førstegrøden var pantet på den kommende innhøstning, og det ble båret fram som et takkoffer til Gud for denne (2 Mos 23,16; 3 Mos 23,10ff).

Når Paulus bruker begrepet "førstegrøde", er det fordi Jesu oppstandelse utgjør begynnelsen på Guds fornying av hele sitt verk.¹⁰ Oppstandelsen settes i en eskatologisk kontekst. Som parallell til dette knyttes begrepet førstegrøde i Jakobs brev til at de troende er "den første frukt av Guds nye skapning" (Jak 1,18).

Ifølge Paulus er Jesu oppstandelse og de troendes oppstandelse uløselig knyttet sammen som to avgjørende hendinger "*comporising the total event of resurrection*".¹¹ Det forhold det er mellom den første grøde og den fulle innhøstning, er det mellom Jesu oppstandelse og vår oppstandelse. I Jesu oppstandelse er alle troendes oppstandelse innbefattet. Han er pantet. Det som skjedde med Ham påskemorgen, skal skje med troens menneske på den siste dag.

I 1 Kor 15,35ff behandler Paulus videre spørsmålet: "*Hvordan kan de døde oppstå? Hva slags kropp får de?*" (v 35) For første gang trekkes ordet "kropp" (*såma*) inn i hans drøfting av oppstandelsen. For Paulus er et liv etter døden utenkelig uten en form for kroppslig eksistens.

Når det gjelder oppstandelsens *hvordan*, introduserer Paulus "*the conception of identity of kind. If the seed is rye, the plant is rye*".¹² Her møter vi antagelsen om at det eksisterer en type *kroppslig kontinuitet* mellom den kropp som dør, og den

kropp som står opp igjen: "Gud lar det få den skikkelse han vil, hvert enkelt slag får sin egen skikkelse." (v 38) I fortsettelsen utvider Paulus tanken om at ethvert såkorn har sin særskilte skikkelse med bilder menneske- og dyreverden (v 39ff).

Paulus fortsetter resonnementet som følger: "Og det finnes himmelske kropper og jordiske kropper; de himmelske har én glans, de jordiske en annen." (v 40) Samtidig som apostelen altså framhever kontinuitet mellom kroppen vi bærer på jorden, og den vi får i oppstandelsen, peker han her på at det også skjer et *brudd*. Den nye kroppen har en annen karakter; den er av en annen art enn den jordiske. Kontinuitet er med andre ord ikke synonymt med likhet mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen (Jfr. refleksjonen over Luk 24,36ff nedenfor).

Antagelsen om at det eksisterer en type *kroppslig kontinuitet*, ligger også bak en annen tanke Paulus løfter fram tidligere i 1. Korinterbrev. En kristen må ikke bruke kroppen til hor, som om den jordiske kroppen er frakoblet det framtidige oppstandelseslivet.¹³ Våre kropper er tvert imot Jesu lemmer, omfattet av oppstandeshåpet – et tempel for Den hellige Ånd (1 Kor 6,13b–20). Dette forsterker tanken om kontinuitet mellom den jordiske kroppen og kroppen som står opp igjen.

Fil 3,21

I Fil 3,21 konkretiserer Paulus ytterligere oppstandelsens *kroppslige* karakter ved å peke på at det som skjer i oppstandelsen, er nært knyttet opp til det som skjer med kroppen vår. Jesus skal forvandle *vår skrøpelige kropp* og gjøre den lik den kropp han selv har i herligheten. M. Silva skriver: "We await the Lord because it is he who will transform our bodies, it is his glorious body that becomes the pattern for ours, and it is his sovereign power that will lend certainty to our hope."¹⁴

Også etter opphøyelsen, etter at han har satt seg ved Guds side, er Kristus fortsatt ikledd en kropp. Inkarnasjonen ender med andre ord ikke ved himmelfarten. Også etter denne hendelsen bærer Kristus en kropp. Han er fortsatt Menneskesønnen (Åp 7,55f; Åp 1,12f). Og den nye kroppen den troende skal få, er i sitt vesen "*lik den kroppen han selv har i herligheten*".

Denne tanken er sentral hos Paulus. Og som vi har sett, bruker han også begrepet "*første-grøden*" for å beskrive oppstandelsens karakter. Begge disse aspekter understreker at Jesu oppstandelse har karakter av *forbilde* for det som skal skje med et menneske i oppstandelsen. Den nye kroppen Kristus bærer, er av samme art som den kropp den troende skal bære i oppstandelsen: "It is his glorious body that becomes the pattern for ours," slik Silva formulerer det.

Luk 24,36ff

Lukas 24,36ff kaster ytterligere lys over Paulus' antagelse om at Jesu oppstandelse både *foregriper* og er *forbilde* for vår oppstandelse. Her beskrives Jesu andre møte med disiplene etter oppstandelsen.

Evangelisten har allerede understreket at Jesu kropp ikke lenger er i graven (Luk 24,3,23). Disiplenes tvil og frykt synes derfor å ha bakgrunn i at de ikke fatter oppstandelsens natur. Og nettopp Jesu kroppslighet er det Lukas understreker sterkt i denne fortellingen. "The resurrected Jesus is not a vaporous, shadowy apparition (...) and this account seeks to prove that the resurrected Jesus is fully human, flesh and bones," skriver D. E. Garland.¹⁵

Den røde tråd som går gjennom denne fortellingen, er nettopp Jesu vedvarende forsøk på å overbevise disiplene om sin *kroppslighet* (v 39–43). Han viser dem sine hender og føtter og ber om noe å spise, for å overbevise dem.

Samtidig har Lukas et annet viktig anliggende. Det kommer til uttrykk i Jesu ord: "Det er jeg." (ἐγώ εἰμί αὐτός)¹⁶ Direkte oversatt fra grunnteksten står det egentlig: "Jeg er meg selv." Vi møter her den karakteristiske "jeg er"-formuleringen. Hos evangelisten Johannes får den sin pregnante utforming (f.eks. Joh 6,35; 10,11,11, 25;14,6;15,1). Hos Johannes foreligger det nok en klar henvisning til 1 Mos 3,14 der Jahve ber Moses å fortelle Israelfolket at "Jeg er" har sendt ham. På dette viset framhever evangelisten Johannes at den oppstandne Jesus fortsatt har identitet som både Gud og menneske.

Hos Lukas er det antagelig ikke grunnlag for å bruke denne ene "Jeg er"-formuleringen i johanneisk forstand. Det vi imidlertid kan slutte fra den, er at Jesus med disse ordene under-

streker sin personlige *identitet*. Den oppstandne Jesus er den samme personen som ham disiplene lærte å kjenne før Langfredag. Han er nok annerledes. Samtidig er han ikke en annen; han er seg selv. *“Lukas’s emphasis is that Jesus who was with the disciples in Galilee and was nailed to a cross, is the same one who is risen. It is expressed in the emphatic “It is I myself” (ἐγώ εἰμι αὐτός).”*¹⁷

Slik innebærer det som skjer påskedag, både *brudd* og *kontinuitet*. Oppstandelsen innebærer at Jesus nå er annerledes. Han har en annen slags kropp. Han kan gå gjennom stengte dører. Han blir ikke umiddelbart gjenkjent av Maria Magdalena i hagen på oppstandelsesdagen eller av disiplene på vei til Emmaus (Joh 20,11ff; Luk 24,13ff).

Grunnen til at disiplene ikke umiddelbart gjenkjenner Jesus, kan vi anta skyldes at disiplene og den oppstandne Kristus befinner seg i to forskjellige “dimensjoner”. Jesu kropp har oppstandelsens egenart, mens disiplene fysisk sett fortsatt er preget av det jordiske og de begrensninger det medfører.¹⁸ Denne inkongruensen oppheves først på oppstandelsens dag: *“På samme måte som vi har båret det jordiske menneskets bilde skal vi også bære den himmelskes bilde.”* (1 Kor 15,49)

Samtidig har Jesus beholdt sin personlighet, sin *identitet*. Det er tydeligvis viktig for Jesus å få overbevist disiplene om dette. Det er realiteten enten vi oversetter hans utsagn med *“Det er jeg”* eller *“Jeg er meg selv.”*

Sammenfattende kan vi si at Luk 24,36–43 har to viktige anliggender. For det første understrekes det at Jesu oppstandelse er *kroppslig*. For det andre pekes det på at Jesu personlighet, hans *identitet*, er den samme etter oppstandelsen som før han døde.

Et ekklesiologisk perspektiv på håpstenkningen

Vi har behandlet håpstanken i et skapelsesteologisk og et kristologisk perspektiv. I denne siste delen av den store fortellingen skal vi fokusere på håpstanken i et ekklesiologisk lys, særlig med henblikk på Paulus sin bruk av metaforen *kropp* (“*såma*”).

Paulus bruker ikke begrepet *kropp* i dualistisk

betydning som i gresk tradisjon, men i gammeltestamentlig mening som en beskrivelse av mennesket som et selv, en person: *“Man does not have a sōma, he is a sōma.”*¹⁹ Når apostelen bruker kroppsmetaforen, er det ikke for å beskrive et attributt, men en *identitet*.

Begrepet “*kropp*” knytter Paulus flere steder nært opp til nattverden. Ved å ta imot brødet og vinen innlemmes den troende i Kristi kropp: *“Velsignelsens beger som vi velsigner, gir det ikke del i Jesu blod? Brødet som vi bryter gir det ikke del i Kristi kropp? Fordi det er ett brød er vi alle en kropp, fordi vi alle har del i det ene brød.”* (1 Kor 10,16–17)

Paulus setter videre nattverdsfeiringen opp mot deltagelse i hedenske offermåltider (10,1ff; 10,18ff). Enheten med Kristus ekskluderer fra alle andre religiøse fellesskap, spesielt dem som er forbundet med avgudsdyrkelse: *“Paul stresses that blessing the cup and partaking in the Lord’s supper forges a unique relationship between the believer and Christ that excludes participation in all other sacral meals at which food is consumed in the presence of the deity.”*²⁰ (Sml. 2 Kor 6,14ff)

Nattverdsfeiringen skaper et unikt fellesskap – for det først ved at det gir del i Kristi verk, hans soning for våre synder: *“Dette er min kropp, som er for dere”* (...) *Dette begeret er den nye pakt i mitt blod.”* (1 Kor 11,24f)

For det andre beskriver kroppsmetaforen et *livsfellesskap* mellom de troende. Ved å motta Kristi kropp, “*det ene brød*”, blir de til “*én kropp*”; Kristi kropp. Tanken om menigheten som Kristi kropp er fundamental for Paulus. Dette kommer også til uttrykk ved at han knytter den til dåpen og meddelelsen av Den hellige ånd. Ved dåpen gjøres de mange troende til ett, fordi de er “*døpt til å være én kropp*” (1 Kor 12, 13).

Paulus bruker også kroppsmetaforen for å karakterisere den kristne menighet som et *tjenestefellesskap*. Apostelen innleder nådegavelisten ved å henvise til tanken om at menigheten er Kristi kropp: *“Dere er Kristi kropp, og hver av dere et lem på ham. I kirken har Gud satt noen til (...)”* (1 Kor 12, 27–28a) Apostelen peker også på hvordan de enkelte lemmene på kroppen er avhengige av hverandre for å kunne fungere tilfredsstillende. For at det skal kunne skje, må menigheten også ha karakter av å være et *om-*

sorgsfellesskap (1 Kor 12,12ff). Som Kristi kropp er den kristne menighet altså samtidig et tjenestefellesskap og et omsorgsfellesskap.

Hvor grunnleggende fellesskapstanken, uttrykt gjennom kroppsmetaforen, er for Paulus, reflekteres i hans kritikk av korintermenighetens nattverdfeiring: "Når dere kommer sammen og er samlet, er det ikke Herrens nattverd dere holder." (1 Kor 11,20) De rikes forakt for de fattige diskvalifiserer måltidet som Herrens nattverd. Enheten i Kristus brytes, når menighetsmedlemmene danner grupperinger (Sml. 1 Kor 6,1ff om rettssaker medlemmene i mellom).

Kroppsmetaforen som Paulus knytter nært til nattverden, har også en klar eskatologisk dimensjon. Paulus sin gjengivelse av Jesu innstifelsesord avsluttes med ordene "For hver gang dere spiser dette brødet og drikker av begeret, forkynner dere Herrens død helt til han kommer." (1 Kor 11, 26) Lignende utsagn finner vi også i de tre første evangeliene.²¹

Forkynnelsen av Herren død "helt til han kommer", henviser sannsynligvis til nattverdliturgien. Den tyske teologen Joachim Jeremias mener at uttrykket "obviously plays upon the maranatha of the liturgy, with which the church prays for the eschatological coming of the Lord. That is, the meal is a memorial (ἀναμνησίς) of the Kyrios, not because it reminds the church of the past event of the passion, but because it proclaims the beginning of the time of salvation and prays for the breaking in of complete fulfillment."²²

Nattverdfeiringen, og dermed kroppsmetaforen, peker framover. Den store feiringen skal finne sted ved parusien, Jesu gjenkomst. Tanken samstemmer med Jesu egne ord: "Sannelig, jeg sier dere: "Aldri mer skal jeg drikke av vintreets frukt før den dagen jeg drikker den på ny i Guds rike." (Mark 15,24)²³

Tanken om de troende som Kristi kropp er altså sentral hos Paulus, ikke minst i hans nattverdforståelse. Og denne tanken bryter også tidens grense og rekker inn i evigheten. En dag skal hans menighet "i himmelen og på jorden" bli ett. Den dagen skal alle troende være forenet i Kristi kropp, Guds menighet som lovpriser hans navn "med samstemming jubel."

DEN LILLE FORTELLINGEN

Et praktisk teologisk perspektiv på håpsdimensjonen gjensyn

På bakgrunn av det framlagte tekstmaterialet må vi i denne omgang trekke følgende konklusjon: Spørsmålet om et personlig gjensyn etter døden er ikke spesifikt omtalt i de sentrale håps-tekstene som er behandlet. Hverken de skapelsesteologiske, kristologiske eller ekklesiologiske tekstene danner et direkte grunnlag for å slutte at det en gang skal skje et personlig og gjenkjennende møte med nære og kjære mennesker. Dette tema synes å ligge utenfor tekstenes frelseshistoriske horisont. Tekstene fokuserer ganske enkelt ikke på dette spørsmålet.

Det er imidlertid viktig å presisere at det i tekstene ikke skjer noen benektelse av denne håpsdimensjonen. Tekstene gir følgelig ikke grunnlag for å avvise at et slikt gjensyn kan skje. De behandler ganske enkelt ikke spørsmålet. Det ligger utenfor tekstenes frelseshistoriske perspektiv.

De følgende refleksjoner vil derfor, med bakgrunn i tekstene, ha preg av å være indirekte utprøvinger av håpsdimensjonen gjensyn – en utprøving som nok mer vil resultere i spørsmål til videre refleksjon enn enkle og bastante svar.

Med dette i tankene vil den praktiske teologen i det følgende likevel driste seg til å dyppe pennen og forsøke å la blekket tegne den "lille" fortellingen, den enkelte troendes håpsfortelling, og i fortsettelsen drøfte spørsmålet om et eventuelt gjensyn.

Dette foretaket handler egentlig om bibeltekstenes plass i livet: Er de bibelske tekster statiske og uforanderlige, noe vi utforsker med anerkjent vitenskapelig metode for deretter å sette punktum? Eller er tekstene plastiske og dynamiske, levende ord som først når sitt mål når de brynes mot levd liv? Dette vil da innebære at de bibelske tekster stadig må nytolkes og anvendes inn i nye kontekster som livet selv frambringer, både individuelt og kollektivt.²⁴

Teologisk forskning skjer ikke i et vakuum. Konfesjonell teologi artikuleres i rammen av kirkens og bekjennelsens rom, med andre ord i troens rom. Den praktiske teologis særpreg er at den utvikles i møte med enkeltmenneskers

troshistorie; det vil si med den *personlige tro*.

Som praktisk teolog tenker jeg at bibeltekstene først åpner seg i møte med mennesker som *roper* og *leter*, ofte i sinne, sorg eller desperasjon. Slik patriarken Jakob standhaftig tviholder på Gud og hvisker – eller roper: *"Jeg slipper deg ikke før du velsigner meg!"* (1 Mos 32,26)

Håpet om gjensyn med nære og kjære etter døden er ett slikt spørsmål med eksistensiell betydning for etterlatte. Prester møter spørsmålet i sorgsituasjoner, og det aktualiseres i sjelesorgssammenheng.

Utpøvning av vårt tema i en praktisk-teologisk kontekst dreier seg derfor ikke om å lete etter et teoretisk svar, men et eksistensielt. For det er det *sårede* hjerte som spør. Derfor kreves det av oss at vi, i respekt og med innlevelse, forsøker å formulere et mulig svar på det som for mange er et livsviktig spørsmål.

Utgangspunktet er da som følger: Kan den "store", frelseshistoriske håpsfortellingen mer *indirekte* være med og kaste lys over den "lille", personlige håpsfortellingen? Med andre ord: Åpner tekstene seg mot levd liv, på en måte som gjøre det mulig for sjelesørgere på en trygg og tillitsvekkende måte å møte spørsmålet som vibrerer i menneskers indre, og som enken formulerer slik: *"Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?"*

I denne drøftingen finner jeg det fruktbart å knytte an til Jürgen Moltmanns hermeneutiske anliggende i tolkningen av det kristne håp.

Moltmanns teologiske arbeid bærer overskriften *"Theologie der Hoffnung" – "håpets teologi"*. Paradoksalt fordi det som danner bakgrunnen for hans teologiske arbeid, er *krigens ondskap* og *ufattelige lidelse*, både slik han erfarte den i eget liv som tysk soldat, og slik den kom til uttrykk i den større sammenheng, *nazistenes ufattelige og velorganiserte ondskap, Holocaust og Hiroshima*. På denne bakgrunn reflekterer han over menneskers smertelige erfaringer i videre forstand.

Ifølge Moltmann vil alle teologiske utsagn være håpspreget. Det viktigste anliggende for teologien er nemlig framtiden og dens betydning. Framtiden er referansepunktet for all tolkning av de bibelske tekster.

Samtidig innholdsbestemmer han framtiden gjennom kristologien. Framtiden kommer til uttrykk gjennom Jesu liv, død og oppstandelse, og skal virkeliggjøres i dagens verden gjennom den kristne forkynnelse og samtale.²⁵

For å strukturere denne andre del av artikkelen tar jeg i bruk begrepene *kroppslighet, identitet* og *kirken som fellesskap*.

Menneskets kroppslighet sett i lys av håpsdimensjonen gjensyn

Hvordan kan så tanken om Guds nye *skaper-handling* kaste lys over håpsdimensjonen gjensyn? Den må i alle fall gi oss frimodighet til å fortelle kjempende og sørgende mennesker at den personen de har mistet, en gang skal framstå slik han eller hun var i Guds gode tanke ved skapelsens morgen.

Det innebærer at vedkommende skal heles både til *kroppslig* og *åndelig*. Vedkommende blir da *seg sjøl* igjen. Det vil skje forandring fordi personen da, som Petrine, *"skal danse rundt med en frisk kropp"*, slik det var ment i Skaperens plan. Jürgen Moltmann bemerker: *"Before God" every human being is unique, and (...) is "God's own unique thought." God only creates originals, never replicas – and furthermore, God does not "clone."*²⁶

I lys av skapelsestanken kan vi slutte at likesom det er sammenheng mellom den nåværende og den nye jord, vil det også være sammenheng mellom den nåværende og den nye kroppen. I praksis innebærer det at det enkelte individ ved nyskapsen vil framstå med den kropp og det individuelle særpreg som det opprinnelig var skapt med, bare i ny og forbedret utgave, fridd fra de mangler og de handicap som måtte prege den jordiske kroppen. For når Gud nyskaper, frambringer han ikke midelmådige kopier (*"replicas"*). Han restaurerer originaler (*"originals"*).

Vi ikles ikke en tilfeldig kropp. Det er vår opprinnelige kropp som rekapituleres, for å bruke Ireneus' begrepsbruk. Når det gjelder kroppslig identitet, vil den nye kroppen substansielt være nært knyttet opp til vår opprinnelige kropp.

I et skapelsesteologisk perspektiv er det en gjennomgående framheving av kontinuitet mel-

lom vår nåværende kropp og den kroppen som gis oss gjennom Guds nye skapelse. Det dreier seg om at vår *kroppslige identitet* bevares.

Slik registrerer vi en understrekning av både *kontinuitet* og *identitet*. Vil ikke tanken om at "every human being is unique, and (...) is God's own unique thought", bety at vårt kroppslige særpreg så å si er "lagret" i Guds tanke? Vi nyskapes ikke bare; vi *gjenskapes*. Vil det i denne tanken ligge implisitt at vi også *gjenkjennes* og *gjenkjenner*? Og om vi avviser denne tanken, bryter vi da en viktig sammenheng mellom skapelse og nyskapelse, og på dette viset tømmer skapertanken for noe av dens konkrete og jordnære innhold?

Evangelieteksten (Luk 24,36ff) vektlegger sterkt Jesu *kroppslighet* etter oppstandelsen. På forskjellig vis søker Jesus å overbevise disiplene om at han fortsatt har en kropp, at han fortsatt er en person av "kjøtt og bein".

Det eksisterer, som vi har sett, en inkongruens mellom den "gamle" kroppen og den "nye" kroppen. Jesu kropp er etter oppstandelsen av en annen art enn disiplenes. Samtidig understreker Jesus at hans kroppslige identitet er den samme, før og etter oppstandelsen. Og Lukas synes mer enn å antyde at en gjenkjennelse vokser fram hos disiplene, og at denne gjenkjennelse i neste omgang blir til *bekjennelse*, målbåret av disippelen Tomas: "Min Herre og min Gud!" (Joh. 20,28)

Kan vi med en avvisning av disiplenes gjenkjennelse av Jesus svekke inkarnasjonstanken ved at vi tar bort noe av dens konkrete innhold? Og er det, i forlengelsen av dette resonnementet rimelig å anta at gjenkjennelsen av Jesus også vil omfatte et gjenkjennende møte med *hverandre* etter oppstandelsen? Gir dette grunn til å anta at også dette møtet vil bære preg av en *gjenkjennende glede*?

Hos *Paulus* er det et gjennomgående tema at mennesket får en ny kropp i oppstandelsen. For ham er et liv etter døden utenkelig uten en form for kroppslig eksistens.

Paulus antar en *kontinuitet* mellom vårt jordiske kropp og den kropp vi skal bære i oppstandelsen. I oppstandelsen vil vi være fysisk til stede med en kroppslig profil som har sammenheng med den kropp vi nå bebor. Oppstan-

delseskroppen bærer fortsatt vår "skikkelse".

Samtidig tilfører oppstandelsen kroppen en ny dimensjon. Likesom vi har båret "det jordiske menneskes bilde", skal vi også bære "den himmelskes bilde". Og med Jesus som forbilde skal vår "*skroperlige*" kropp forvandles. Vår oppstandelseskropp er annerledes. Kroppen blir forvandlet, men den er fortsatt *vår* kropp. Peker dette i retning av at det etter oppstandelsen vil være mulig å *identifisere* et menneske rent kroppslig? Og vil dette da innebære at en person også kan gjenkjennes av andre?

Menneskets identitet sett i lys av håpsdimensjonen gjensyn

Teksten fra *Lukasevangeliet* viser at det for den oppstandne Jesus er viktig å understreke sin personlige *identitet*. Jesus er den samme personen som ham disiplene lærte å kjenne før Langfredag.

Han er nok annerledes, men samtidig er han ikke en annen; han er *seg selv*. Det framgår ikke minst hans beskrivelse av seg selv med uttrykket "*эгó eimi a vtós*" som vi altså kan oversette som enten "*Det er jeg,*" eller "*Jeg er meg selv.*" Jesus har etter oppstandelsen beholdt sin personlighet, sin identitet. Det er tydeligvis viktig for Jesus å få overbevist disiplene om dette.

Av dette vil vi kunne slutte at oppstandelsen innbefatter *identitet* på *individplan*. Jürgen Moltmann uttrykker denne sak slik: "*Of cause the raising of the dead presupposes death, but it does not premise the annihilation of the dead's identity. On the contrary, God must be able to identify the dead in order to raise them. God must, that is so to say, have them "in mind."* (...) *Eternal life does not mean a life other than this life, it means that this life itself becomes other.*"²⁷

Det er også naturlig å knytte spørsmålet om identitet opp til en persons *navn*. I jødiske kultur er navnet ikke bare en katalogisering. Navnet rommer en persons særpreg.²⁸ I Johannes' åpenbaring har de som tilhører Herren, fått sitt navn skrevet inn i "*livets bok*" (Åp 20,12.15). "*For everything is bound up to one's name – everything that a name means, is preserved in the resurrection and transformed. Resurrection of the dead means that nothing is lost to God, all is restored.*"²⁹

Det framlagte skriftmaterialet gjør det rimelig å kunne anta at vi i oppstandelsen ikke bare beholder vår kroppslige identitet, men også vår identitet i videste forstand. Som den oppstandne Jesus er *seg selv*, vil også vi i oppstandelsen være *oss selv*. Apostelen Paulus framhever at Jesus er førstegrøden, forbildet på det som skal skje med oss. Oppstandelsen fører med andre ord ikke til anonymitet, men til *autentisitet*.

Spørsmålet blir da om denne sterke understrekingen av identitet, som vi ser i Lukasteksten, og hos Paulus, kan legge grunnlag for tanken om gjenkjennelse og dermed gjensyn? Når et menneske har en bestemt kroppslig og personlig identitet, og samtidig bærer et bestemt navn, kan vi da tenke at vi vil kunne kjenne vedkommende igjen den dagen vi møtes igjen?

Kirken som fellesskap sett i lys av håpsdimensjonen gjensyn

Som det framgikk av det paulinske tekstmaterialet, står *kroppsmetaforen* sentralt her. Flere steder knyttes den nært opp til nattverden. Ved å ta imot brødet og vinen innlemmes den troende i Kristi kropp. Samtidig peker også talen om Kristi kropp framover. Den har eskatologiske dimensjoner. Kirken som Kristi kropp opphører ikke ved tidens slutt, men fullendes. Og i kraft av å være Kristi kropp foregriper den jordiske menighet det fullkomne fellesskap som venter.

Måltidsfellesskapet fortsetter etter parusien, Herrens komme da den Oppstandne igjen feirer måltid sammen med sine (Mark 15,24). Åpenbaringsboken bekrefter også at livet på den nye jord skal være et fellesskapsliv der Gud er til stede blant sitt folk.

Denne dimensjonen gjenspeiler seg i Den norske kirkes nattverdsliturgi: "(...) Jesus Kristus vår Herre, han som kom til oss med himlenes rike og forkynte det glade budskap, så syndere får sitte til bords i ditt rike. Ved Ham lovsynger englene din herlighet og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemming jubel."³⁰ En dag skal den jordiske og himmelske menighet forenes i den felles lovprisning av den treenige Gud, samlet om hans bord.

Hva betyr så dette fellesskapsperspektivet med

henblikk på håpsdimensjonen gjensyn?

Ethvert fellesskap har preg av å være *relasjonelt*; i et fellesskap forholder mennesker seg til *hverandre*. Slik må det også være med det kristne fellesskap som fullt ut skal realiseres ved parusien. Dette ligger innbakt i bruken av kroppsmetaforen hos Paulus. Moltmann skriver: "*Just as we live a social life here, so according to the biblical account the resurrection is by no means a private matter. The resurrection of the dead is a social resurrection in the new community of redeemed humanity under the 'new heavens' and on the 'new earth'*".³¹

Som vi har sett, vil dette komme til uttrykk i et omsorgs- og et tjenestefellesskap. Det ligger i sakens natur at det bare er *personer* som kan vise hverandre omtanke og stille opp for hverandre. Fellesskapet som realiseres i oppstandelsen, må derfor ha karakter av å være et *personfellesskap*.

Spørsmålet blir da om kroppsmetaforen og den fellesskapstenkingen vi ellers finner i det paulinske skriftmaterialet, legger viktige premisser med henblikk på vårt spørsmål om gjensyn. Rommer et slik *relasjonelt* fellesskap hvor *personer* forholder seg til *hverandre*, også tanken om et *personlig* og *gjenkjennende* møte?

Erling Utnem skriver om denne sak: "*Det at oppstandelseslivet skal være et liv hvor mennesker viser omsorg for og tjener hverandre, forutsetter relasjoner; det vil si enkeltmennesker som lever og virker sammen. Også dette peker i retning av at vi ikke opphører å være individer, men forblir enkeltmennesker som lever med og for hverandre. Det et kommende fellesskap vil derfor ikke være ansiktsløst, men personlig. Det personfellesskap som nattverden her skaper, skal utdypes og fullendes der*".³²

Konklusjon

I denne artikkelen har jeg reflektert over enkens spørsmål: "*Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?*" Med andre ord spørsmålet om gjensyn med et kjært menneske i oppstandelsen.

Som vi har sett finnes det, i dobbel forstand, ikke noe *åpenbart* svar på dette spørsmålet. Men med refleksjonene i "den lille fortellingen" har jeg likevel forsøkt å legge et faglig fundament som kan bistå sjelesørgeren i møte med spørsmålet som erfaringsvis mange, på samme måte

som den sørgende kvinnen, stiller: "Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?"

Undervises i en slik faglig refleksjon kommer vi imidlertid til et punkt hvor utforskningen møter livet. Her må sjelesørgeren forlate sitt lune studerkammer og forflytte seg til det rom hvor smerten vibrerer og spørsmålet om gjensyn formuleres. På dette punkt trer vi imidlertid inn i den *personlige* troens rom. Og inn i dette rom går vi med hele oss selv, også med våre tanker og refleksjoner.

Men i dette rom problematiseres eller argumenteres det ikke. Her lever stillheten, klagen og lovprisningen. Og nettopp i dette rom tror jeg tanken om et personlig gjensyn vil vokse fram og bli en umistelig del av det kristne håp.

Litteratur

- Aulen, G. (1930) *Den kristna försoningstanken, huvudtanker och brytningar*, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.
- Barratt, C. K. (1971) *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London: Adam & Charles Black.
- Clapton, E. (1999) *Clapton's chronicles, the best of Eric Clapton*, New York: a Time Warner Company.
- Collins, C. J. (2006) *Genesis 1–4. A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*, Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing.
- Conzelmann, H. (1975) *1 Corinthians*. Translated by J. W. Leitch Hermeneia. Philadelphia: Fortress.
- Cullmann, O. (1964) *Christ and Time, The Primitive Christian Concept of Time and History*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Edwards, T. C. (1884) *A Commentary to the Corinthians*, 2nd edition, London: Hodder and Stoughton.
- Garland, D. E. (2011) *Luke. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Grobel, H. (1954) "Somå as Self, Person in Septuagint" in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, BZNW, 21.
- Henriksen J. O. (1994) *Tegn, tekst og Tolk*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Jeremias, J. (1973) *The Eucharistic Words of Jesus*, London: SCM Press.
- Moltmann, J. (1998) *Is there a life after Death?*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Perkins, P. (1984) *Resurrection: The New Testament Witness and Contemporary Reflection*, New York: Doubleday.
- Silva, M. (2005) *Philippians* (second edition), Baker exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Sloan, R. B. (1983) Resurrection in 1 Corinthians, *Southwestern Journal of Theology*.
- Torkelsen, T. (2008) *Sangen etter dine sko. Når en av våre kjære tar sitt eget liv*. Stavanger: Hertervig forlag (andre utgave).
- Torkelsen, T. (2010) "Der e mange så har onklar her" *Tidsskrift for sjelesorg*, 4, 322–329.
- Utnem, E. (1987) *Visst skal jorden bli ny*, Oslo: Luther forlag.

Walter, N. (1978) Christenglaube und Heidnische Religiosität in Paulinischen Gemeinden. *New Testament Studies* 25: 229–42.

Wingren, G. (1947) *Människan och inkarnationen enligt Ireneus*, Lund: C.W.K. Gleerups förlag.

Westermann, C. (1969) *Anfang und Ende in der Bibel*, Stuttgart: Calwer Verlag.

Gudstjeneste for den norske kirke (2011), Stavanger: Eide forlag.

Noter

- Jeg har gjennomgått "Tidsskrift for sjelesorg" og "Tidsskrift for praktisk teologi" i årene 2004–2013. I "Tidsskrift for sjelesorg" tas temaet ikke opp i noen selvstendig artikkel. I artikkelen *Sjelens udødelighet og forholdet til de døde* (2/2012) berører Tore Laugerud imidlertid så vidt vårt tema. Han skriver: "Døden betyr ikke en total relasjonsløshet, den betyr opprettelsen av en ny relasjon. Trosbekjennelsen betyr også at bare gjennom ham som 'for ned til dødsriket', når denne relasjonen en kvalitet som omdanner lidelsen og garanterer bestandighet. Derfor trenger vi ikke å ødelegge de etterlattes håp om å se den døde igjen; vi kan styrke det gjennom håpet om Guds rike som kommer. (...) Trosbekjennelsen viser hvor sterkt vårt håp er, og hvor uutslettelig fellesskap vi har med de døde gjennom Kristus. Dette bør gis mer plass i forkynnelsen. Å forholde seg til de døde som om de ikke finnes, er ikke en kristen, men en sekulær tanke." (side 95)
- Temaet tas videre opp i en erfaringsrefleksjon av undertegnede i nr. 4/2010 kalt "Der e mange som har onklar her." Om å miste en sønn i selvmord (side 22–25).
- "I tidsskrift for praktisk teologi" behandles heller ikke temaet i artikkelform i tiårsperioden 2004–2013.
- Vårt Land 28. mars 2014:26.
- Norsk salmebok 2013 nr. 272 (V3) T Britt G. Hallquist 1976/Oscar Ahlén 1984 (v 4) O Pål Sindre 1994.
- Norsk salmebok 2013 nr. 889 (v 2) T Svensk 1873 O Tormod Vågen 1931.
- Clapton1999:spor 4.
- Westermann 1976:8.
- Aulen1930:42.
- Wingren 1947:224.
- Cullmann 1964:235.
- Perkin 1984:318.
- Sloan 1983:77.
- Edwards 1885:434.
- Garland 2011:729.
- Silva (1992) 2005:185.
- Garland 2011:965–66.
- Bibelselskapets oversettelse 2011.
- Garland 2011:966.
- Jfr. Paulus tale om forskjellen mellom det jordiske og himmelske legeme, 1 Kor 42–50.
- Groebel: 1954:54ff.
- Walter 1978:432f.
- Mark 14,25; Luk 22,18; Matt 26,29.
- Jeremias 1973:253. Jfr. Åp 22,17.
- Sml. Matt 26,29; Mark 14,25; Lukas 22:18.
- Et aktuelt eksempel på denne arbeidsmåten er spørsmålet om homofilt ekteskap. To mennesker av samme kjønn, som ønsker å inngå et livslangt og forpliktende samliv, banker på kirkens dør og ber om å få avlegge et løfte for Guds ansikt i kirkens rom. Dette utfordrer kirken til bokstavelig talt å konfrontere Ordet med et tidsaktuelt spørsmål som for mange rommer et hav av personlig smerte og kamp, for i lys av evangeliet søke å gi dem et svar.
- Henriksen (red):215–216.

26 Moltmann 1998:31.

27 Ibid. 1998:17–18.

28 Peter har tilnavnet *Kefas* som er en gjengivelse av det arameiske ordet for klippe – *"kefa"*. Samtidig har selve navnet Peter sin bakgrunn i ordet *"petra"* det greske ordet for klippe. Begge navnene bærer i seg den livsoppgave Jesus gir ham: *"Du er Peter, og på denne klippen ("petra") vil jeg bygge min kirke."* (Matt. 16,18)

29 Moltmann 1998:18.

30 Prefasjonen for treenighetstiden, Gudstjeneste for den norske kirke:2:70.

31 Moltmann 1998:18–19.

32 Utne 1987:207.

Sammendrag

Artikkelen tar utgangspunkt i spørsmålet fra en enke: "Skal vi møtes igjen en gang? Og vil han da være den samme som han engang var?" På denne bakgrunn formulerer forfatteren spørsmålsstillingen: Finnes det momenter i det bibelske materialet som kan belyse tanken om gjensyn som håpsdimensjon, og hvordan kan resultatet av en slik undersøkelse tilrettelegges i det praktisk teologiske arbeid? I første del av artikkelen anlegger forfatteren et bibelteologisk perspektiv og gjennomgår utvalgte bibelteksters framstilling av det kristne håp. Spørsmålet tematiseres henholdsvis i et skapelsesteologisk, kristologisk og en ekklesiologisk avsnitt. I andre del av artikkelen anlegges et praktisk teologisk perspektiv hvor forfatteren anvender det bibelteologiske materialet med henblikk på spørsmålet om gjensyn etter oppstandelsen i møte med sørgende mennesker.