

Isak tar til orde

Barneteologisk kritikk av gudsbilder og offerteologi

Sturla J. Stålsett

I retning av en barneteologi

Hva er en teologisk forståelse av barn?¹ Det finnes selvsagt mange utkast og versjoner. De aller fleste av dem er implisitte, uuttalte. Barnet har sjelden stått direkte i fokus for teologien. Det til tross for at barnet gis en overraskende sentral plass i de normative kristne kildene. Det er nok å henvise til inkarnasjonen – at Gud selv tar bolig i et barn – og Jesu ord om at frelsen avhenger av at en blir som et lite barn: ”Sannelig, jeg sier dere: Uten at dere vender om og blir som barn, kommer dere ikke inn i himmelriket” (Matteus 18,3). Disse tilsynelatende revolusjonerende tankene om barnet som gudsrepresentasjon og som veiviser til frelsen har ikke fått revolusjonære konsekvenser i teologi og kirkeliv, for å si det mildt. Barn har sjelden fått stå i teologisk fokus på egne premisser, som selvstendige subjekter, likestilt med voksne (menn).

I nyere teologisk refleksjon er det etter hvert gjort noen forsøk på å ikke bare la teologien – indirekte eller direkte – gjøre barnet til *gjenstand* for refleksjon, eller til *adressat* for teologisk læring, men i mer spesifikk forstand utvikle en *barneteologi*. Med barneteologi mener jeg ikke teologi

¹ Bearbeidet versjon av foredrag på seminaret ”Barnet og det humanistiske prosjekt – Barnets plass og rolle i kirke, kunst og kultur” i regi av Norske Kirkeakademier og Kristiansund Kirke Kunst Kulturfestival, fredag 26. september 2003.

for barn, men en teologi som så langt mulig legger barns erfaringer som fullverdige mennesker til grunn.

Dagny Kaul har vært en foregangskvinne i arbeidet med å utvikle en barneteologi i Norge. Hennes utkast til en barneteologi tar utgangspunkt i det hun kaller en barneinkluderende humanisme, som innebærer at "alle sider ved den voksnes menneskelighet sees som ikke bare potensielt, men også reelt til stede i sin begynnelse i barnet" (Kaul 2003: 71-72). Det er også et sentralt anliggende for henne at barns og voksnes relasjoner likestilles. For å få inn et kjønnsperspektiv i forholdet mellom barn og voksne, tar Kaul til orde for å bruke den analytiske kategorien "genderation" (engelsk "gender" + "generation"). Den mest asymmetriske relasjonen er ikke voksen-barn, men voksen mann-ung jente. Videre framhever Kaul at en barneteologi må ta et oppgjør med en ensidig skapelsesteologisk forståelse av barnet, for å ta på alvor også teologisk innholdsmessig det som rituelt og praktisk proklameres i barnedåpen: Nemlig at barnet fra starten av har en trinitarisk gudsrelasjon (Kaul 2003: 88). Barnet er ikke bare skapt *med mulighet* for å bli frelst og helliggjort. I dåpen er det *allerede* podet inn i Kristus og gitt Den Hellige Ånd.

Kauls barneteologiske tilretteleggelse har mange fellestrekk med min egen tilnærming til emnet (Stålslett 1998: 2000). Hovedpoenget er at en sakssvarende teologisk forståelse eller tydning av barn fordrer at vi anlegger et barneperspektiv i teologien. Det jeg her særlig vil argumentere for er at et slikt barneperspektiv leder til at overleverte gudsbilder prøves og revideres, og at en bestemt offerteologi som vi finner i det bibelske materiale og i sentrale deler av dogme- og teologi-historien, skarpt kritiseres. Denne (barne-)teologiske kritikken har også samfunnsmessig relevans.

Barneteologi som frigjøringsteologi

Mitt eget bidrag til en slik barneteologi henter inspirasjon fra kontekstuelle teologier generelt og frigjøringsteologier spesielt. Teologi forstår jeg som refleksjon over (all slags) menneskelig erfaring i lys av troen på Gud. Den *kontekstuelle* teologiens særpreg er at den fastholder at den menneskelige erfaringen ikke bare er *gjenstand* for teologisk refleksjon, men at denne konkrete og kontekstuelle livserfaringen også er med å *forme* troen på Gud. Erfaringen gir både *perspektiv* for lesningen av troens kilder, og konkret *innhold* til troen. Troen på Gud er med andre ord ikke en på forhånd gitt, ekstern størrelse som den menneskelige erfaring – politisk, sosial, kulturell,

emosjonell, religiøs, etc. erfaring – prøves mot. Kontekstuell teologi fastholder at konteksten er aktivt medbestemmende for troens og teologiens innhold, se for eksempel (Bevans 1992, Schreiter 1997, Bergmann 1997, Stålslett 1995).

Det som kjennetegner en kontekstuell teologisk refleksjon av *frigjøringsteologisk* støpning er at det gis forrang til en bestemt type menneskelige erfaringer. Det dreier seg om erfaringer som har vært kalt ”kontrasterfaringer”: Erfaringer av lidelse, undertrykkelse, fortielse og utestengning. Frigjøringsteologi velger å gi prioritet til marginalisertes erfaringer; den ønsker å gi stemme til de fortiede (Gutiérrez 1983, Sobrino 1994, Sobrino & Ellacuría 1996, Stålslett 2003) Derfor er dens grunnprinsipp ”opción por los pobres” – stillingstagen for de fattige (Sobrino 1993). Dette bevisste valg av kontekst og perspektiv for det teologiske arbeid er felles for ulike frigjøringsteologier, som svart teologi, dalit-teologi, feministteologi, urfolksteologi, osv. Med utgangspunkt i en frigjørende praksis for og sammen med marginaliserte grupper, reflekteres det over kristen gudstro. Jeg har kalt framveksten av disse teologiene en ”viktimologisk vending” – en vending til ofrenes perspektiv – i teologien (Stålslett 2001b, cf. 2003: 299-304). Jeg mener denne vendingen var noe av det viktigste som skjedde i hele det forrige århundrets teologihistorie.

En aktuell barneteologi kan etter min mening hente mye inspirasjon i denne kontekstuelle og frigjøringsteologiske vendingen. En teologisk forståelse av barn må frigjøre seg fra objektiverende og abstraherende tenkemåter. Den må i stedet ta utgangspunkt i ulike barns konkrete, levde erfaringer, i særlig grad deres erfaringer av marginalisering.

Barneteologi bør ikke utelukkende bedrives for barnas skyld, eller for primært å ”forstå barn”. Tvert imot mener jeg det kan gis grunner for at et barneperspektiv i teologien gir en spesiell lyskraft til forståelsen av troens hemmeligheter for alle og enhver, og for de voksne især.

På samme måte som frigjøringsteologiens standpunkt for fattige kan forankres teologisk i at gudsriket ifølge evangeliene er spesielt adressert til fattige, er Jesu ord i Matteus 11,25 spesielt betydningsfulle for en barneteologi: ”Jeg priser deg Far, Himmelen og Jordens Herre, fordi du har skjult dette for kloke og forstandige, men åpenbart det for små barn².” Her utfordres teologien til å ta på alvor barneperspektivet som hermeneutisk metode. Barneteologi må våge å fastholde den dristige tanken at det finnes

² Den norske oversettelsen av 1978 (NO78) oversetter her ”enfoldige”, men grunnteksten har gr. νηπίους: [næpiois], som betyr småbarn, spedbarn, se videre 1. Kor 1,26ff.

sentrale innsikter om livets Gud gjemt i barnas tros- og livserfaring – og bare der.

Barneoffer i det voksenvridde samfunn

Men hvorfor gi prioritet til barns erfaringer av marginalisering? Hvorfor velge å se barn først og fremst som ofre? Kontrasterfaringer er ikke de eneste, heller ikke de ”sanneste” eller ”mest virkelige” erfaringer som finnes. Men det er de erfaringene som har lettest for å bli dekket til og fornektet. Det ligger store interesser og mye makt i denne tildekningen. Derfor må det ekstra forpliktelse og anstrengelse til for å avdekke barns erfaringer av marginalisering. Det er mest fristende å presentere glansbilder av barn. Idyllisering er den mest påtrengende faren når barn gjøres til tema i kirken og teologien.

For barn blir utvilsomt marginalisert, gjort til ofre, både i det globale og lokale samfunn, og i den kristne tro og tradisjon. Eksempellisten kan gjøres lang.³

Barn mishandles: En UNICEF-rapport fra høsten 2003, *Child Maltreatment Deaths in Rich Nations*, viser at det årlig dør 3 500 barn under 15 år i de industrialiserte land som følge av mishandling og vanskjøtsel. I Norge er det årlig registrert 3 dødsfall blant barn som følge av mishandling i perioden 1992-1997. I Tyskland og England dør to barn ukentlig av mishandling og vanskjøtsel. I Frankrike er tallet tre i uken, i Japan er det fire, og i USA er det 27 barn som dør hver uke av mishandling og vanskjøtsel.

Barn ofres i krig: Tall fra UNICEF viser at i gjennomsnitt er 365 barn blitt drept i krig hver dag de siste 15 årene. I tillegg kommer alle de som er blitt skadet, har måttet flykte hjemmefra eller mistet medlemmer av familien. Mellom 1980 og 1995 ble hele 2 millioner barn er blitt drept i krig. Mer enn 15 millioner barn er blitt flyktninger. 6 millioner barn ble skadet – mange av dem så alvorlig at de er blitt invalidisert. Over 1 million barn ble foreldreløse og omkring 10 millioner barn har fått alvorlige krigstraumer. I februar 2002 trådte tilleggsprotokollen til FNs Barnekonvensjon om barne-soldater i kraft. Protokollen forbyr bruk av barn under 18 år i væpnede

³ Opplysninger i det følgende hentet fra <http://www.unicef.no/>, september 2003.

konflikter. Men fortsatt er brukt det 300 000 barn som soldater i 70 av verdens væpnede konflikter.

Barn er ofre for HIV/AIDS-epidemien: I de seks landene Lesotho, Malawi, Mosambik, Swaziland, Zambia og Zimbabwe, er det 2,35 millioner barn som har mistet en eller begge foreldrene på grunn av AIDS, og det er registrert 600 000 barn under 15 år som er HIV-positive. Malawi har 11 millioner innbyggere. 10 % av dem er foreldreløse barn som en følge av denne epidemien. 70 000 lærere er allerede døde av AIDS i landet.⁴ AIDS-medisin koster en dollar om dagen. Den rike verden ser seg ikke i stand til å betale dette, mens man umiddelbart fant råd til 200 milliarder dollar til krigen mot Irak. Til overmål har som kjent den rike verdens legemiddelinndustri brukt penger og krefter på å motarbeide fattige lands rett til å produsere billige kopimedisiner som kunne berget livet til millioner av mennesker.

Disse tallene yter ikke de enkelte barna rettferdighet. Ofrene skal telles én for én, er det blitt sagt. Barn har navn og ansikter. Men de viser kontrasterfaringenes relevans som hermeneutisk perspektiv.

"Barneoffer" i den kristne overlevering

Hva så med den kristne tradisjonen? Er det ikke sant at barn tilkjennes en unik verdi og rolle i evangeliene? Er ikke for eksempel barnedåpen en bekreftelse på at barn har "full borgerrett i Guds rike"?

Det kan gis gode argumenter til støtte for slike utsagn. Og de teologiske og kirkelige implikasjonene av dette er langt fra uttømmende beskrevet og utnyttet. Men bildet er likevel sammensatt. For ikke bare balanseres disse positive elementene opp av både fortielse av barn – ikke minst jentebarn – og til og med direkte barnefiendtlige tekster og holdninger i skriftmaterialet og i den kristne tradisjonen.⁵ I tillegg kan også nettopp denne positive rollen som barn tilkjennes i deler av tradisjonen sees på som en slags omvendt marginalisering. Dette skjer når barn framstilles som idealer ut fra en idyllisert beskrivelse av barns virkelighet: Barn er tillitsfulle, tilforlatelige, åpne, spontane, lekne ... Skyggesidene i barns konkrete liv og virkelighetserfaring får ikke plass i dette bildet. Denne omvendte marginalisering-

⁴ Journalist Tømm Kristiansen, NRK Radio, 22.09.03.

⁵ Se for eksempel Dommerne 11, 30-40, der Jefta ofrer sin eneste datter som takk til Gud (Jahve) for seier på slagmarken.

en finner også sted når barn framstilles som symboler eller forbilder på grunn av hva de ikke er, eller rettere, hva de *ennå* ikke er. Barnet er en spire, et voksenmenneske *in spe*.

Barnet er med andre ord enten sett på som et forbilde eller som en spire. Det blir enten idyllisert eller usynliggjort, når det ikke blir direkte foraktet. I alle tilfeller er det barnets fulle menneskeverd *her og nå* som trues. Menneskeverd i den sammensatte lys- og skyggefulle tilværelse barna opplever som sin. Menneskeverd i det de allerede er, og ikke i kraft av hva de en gang kan komme til å bli.

Når barn gjøres til symbol, selv et sentralt og positivt symbol, truer faren for objektivisering og instrumentalisering. Det er ikke det enkelte levende barn som gis betydning i og for seg selv, men det er enkelte utvalgte og idylliserte trekk ved barn som gjøres til sammenligningsgrunnlag og norm for et vellykket voksenliv. "Den som ikke tar imot Guds rike likesom et lite barn..." (Markus 10,15). Dette lille ordet "likesom" er ikke så uskyldig som det kan virke. Muligheten for den voksne til å bli som et lite barn holdes altså åpen: Det kan med andre ord her ikke dreie seg om barn, men om "barn" i anførselstegn og overført betydning.

"Idealet", "spiren", "symbolet", "barnet-i-meg-og-i-alle" representerer alle en mulig usynliggjøring av det konkrete barn som det tales om eller på vegne av. Dette er ikke overraskende. Det er heller ikke spesielt for den kristne tradisjonen. Vi lever i en voksendominert, voksenvridde verden. Human- og samfunnsvitenskapene har lært oss å avsløre de undertrykkende maktrelasjonene i samfunnet. Særlig skadelige er de asymmetriske maktrelasjonene som tas som selvsagt, som stilltiende aksepteres som den naturligste ting av verden. De representerer det "naturliges" og "normales" diktatur. Hva er det som gis status som normalt, som norm? Kvinnekamp og kjønnsforskning har synliggjort hvor mannsdominerte samfunnene har vært i historie og samtid. Normen er mannen. Kvinnen har blitt gjort til det andre kjønn – avvikende, underordnet. Etter hvert blir også den "naturlige" voksendominansen avkledd sin selvfølgelighet. Det er med andre ord ikke bare de kjønnede relasjonene som er systematisk og undertrykkende asymmetriske. Det samme gjelder relasjonene mellom generasjonene (jfr. "genderisation"). Det voksne menneske, det vil si den modne mann i "sin beste alder" har blitt gjort til normen for menneskeverd og menneskelig erfaring. Den som vil finne barnemishandlingens (og eldremishandlingens) dypere røtter må lete her.

Det er i ytterste instans disse voksenvridde samfunnsstrukturene som fører til kravet om eller nødvendigheten av barneoffer. Barn – idealet, spi-

ren, symbolet, barnet-i-meg-og-i-alle, eller de overgrepsutsatte, de som tvinges ut i krigen som gisler eller soldater, de AIDS-rammede – er alle på ulike vis ofre på voksensamfunnets alter. Ofre for voksnes behov, verdiprioriteringer og beslutninger.

Isaks fortelling om sin troløse far

I hvilken grad har dette voksenvridde samfunnet blitt legitimert og opprettholdt av bibellesninger og teologi? På hvilken måte er Bibelens tekster selv formet av denne asymmetriske maktstrukturen?

Gradvis har vi fått blikk for hvor mye og på hvilke måter patriarkalske samfunnsstrukturer preget tilblivelsen av Bibelens tekster, og dermed fikk tydelige, om enn mangetydige nedslag i disse. På samme måte må vi i dag gi oppmerksomhet til det faktum at Bibelen, som teologihistorien, konsekvent er skrevet i et voksenperspektiv. Et viktig steg i retning av en barneteologi må derfor være å lete etter fortiede og usynliggjorte *barneerfaringer* i de bibelske tekstene. Hva skjer dersom vi leser Bibelen i et barneperspektiv?

La oss bare ta for oss én tekst. Det er til gjengjeld ikke hvilken som helst tekst. Det er en av grunnfortellingene: Fortellingen i 1. Moseboks 22. kapittel om Abraham som adlyder Guds påbud om å gjøre seg klar til å ofre sin eneste sønn Isak.

1 En tid etter at dette hadde hendt, ville Gud sette Abraham på prøve. Han sa til ham: "Abraham!" Og Abraham svarte: "Ja, her er jeg." 2 Da sa han: "Ta Isak, din eneste sønn, som du er så glad i, og dra til Moria-landet! Der skal du ofre ham som brennoffer på et av fjellene som jeg vil vise deg!"

3 Morgenens etter stod Abraham tidlig opp, lesset på eselet sitt og tok med seg to av tjenesteguttene sine og sønnen Isak. Han kløvde ved til brennofferet, og så gav han seg på vei til det stedet Gud hadde sagt ham. 4 Den tredje dagen da Abraham så seg omkring, fikk han øye på stedet langt borte. 5 Da sa Abraham til tjenesteguttene sine: "Bli dere her med eselet, mens jeg og gutten går dit bort for å tilbe; og så kommer vi tilbake til dere." 6 Så tok Abraham offerveden og la den på Isak, sønnen sin. Selv tok han ilden og kniven i hånden; og så gikk de sammen, de to. 7 Da sa Isak til sin far Abraham: "Du far!" Og han svarte: "Ja, gutten

min.” Isak sa: ”Se, her er ilden og veden, men hvor er lammet som vi skal ofre?” 8 Abraham svarte: ”Gud vil nok selv se seg ut et offerlam, gutten min.” Og så gikk de videre sammen, de to.

9 Da de kom til det stedet Gud hadde sagt, bygde Abraham et alter der og la veden til rette. Så bandt han Isak, sønnen sin, og la ham på alteret, oppå veden. 10 Og Abraham rakte ut hånden og tok kniven for å ofre sin sønn. 11 Da ropte Herrens engel til ham fra himmelen og sa: ”Abraham, Abraham!” Og han svarte: ”Ja, her er jeg.” 12 Da sa engelen: ”Legg ikke hånd på gutten og gjør ham ikke noe! For nå vet jeg at du frykter Gud, siden du ikke engang sparte din eneste sønn for meg.” 13 Da Abraham så opp, fikk han øye på en vær som hang fast etter hornene i et kjerr like bak ham. Da gikk han bort og tok væren og ofret den som brennoffer istedenfor sønnen sin. 14 Og Abraham kalte dette stedet ”Herren ser”. Og den dag i dag sier de: ”På fjellet hvor Herren lar seg se.”

15 Enda en gang ropte Herrens engel til Abraham fra himmelen 16 og sa: ”Jeg sverger ved meg selv, lyder ordet fra Herren: Fordi du gjorde dette og ikke sparte din eneste sønn, 17 vil jeg velsigne deg rikt og gjøre din ætt så tallrik som stjernene på himmelen og som sanden på havets strand. Dine etterkommere skal ta byene fra sine fiender, 18 og i din ætt skal alle folk på jorden bli velsignet fordi du lød mitt ord.” 19 Så gikk Abraham tilbake til tjenesteguttene sine. De brøt opp og drog sammen til Be’er-Sjeba. Og Abraham ble boende der.

For en fortelling dette er! Gjennom sin vakre ordknappe insistering på nærheten mellom de to hovedaktørene Isak og Abraham forsterkes det grusomme for leseren (ikke bare en moderne leser, må vi tro): ”Ta Isak, din eneste sønn, som du er så glad i”, (v. 2); ”... jeg og gutten går dit bort ...” (v. 5); ”... Isak, sønnen sin” (v. 6) og ”... så gikk de videre sammen, de to” (v. 6 og v. 8); ”Da talte Isak til Abraham, sin far, og sa: Du far! Han svarte: Ja, min sønn!”, (v. 7), ”... Isak, sønnen sin ...” (v. 9) ”... og tok kniven for å ofre sin sønn.” (v. 10) Disse gjentakelsene og nære relasjonsbeskrivelsene, som er enda mer påfallende i den hebraiske grunnteksten, viser med all tydelighet hva fortelleren vil ha fram: Abraham bes om å drepe det kjæreste han har. Og han er villig til det.

La oss forsøke å lese denne fortellingen fra Isaks side, barnet – eller ungdommen (mye tyder på at han er det) – der han følger med faren på den

lange reisen til Moria-landet for å ofre. Faren som kanskje ikke våger å se ham i øynene. Gutten som sakte skjønner hvor det bærer hen. Det går mot ofring, men her er intet offer. Isak er godt kjent med offerinstitusjonen, ser det ut til. Er han også kjent med den vanlige praksisen å ofre den førstefødte til Herren? At også menneskers førsteavl skal eller kan vies guddommen, som et bevis på troskap, lydighet og tilbedelse?

Isak er offeret som tar til orde. Han spør om det som smerter mest: Hvor er offeret? Abraham er avslørt. Han kan ikke fortelle hvilken hensikt han har; sannheten tåler ikke dagens lys. Og han laster problemet over på Gud: "Gud vil nok selv se seg ut et offerlam ..."

Isak, gutten som kjenner farens stramme tak rundt seg når han blir løftet opp og bundet til bålet. Nå er det uavvendelig. Sett fra Isaks perspektiv har ofringen allerede skjedd. Tillitsbruddet er ugjenkallelig. Farens frykt for Gud er større enn kjærligheten til Isak, gutten som ligger der maktesløs og ser faren løfte kniven. Denne scenen er ofte framstilt i kunsten opp igjennom århundrene.⁶ Svært mange av kunstverkene viser oss en Abraham som har blikket vendt mot himmelen, ikke mot sønnen. Sønnen ser på faren, faren ser bort, opp. Lydigheten overordnes kjærligheten, og volden plasseres i sentrum av den sanne gudsyndyrkelsen. Offeret er nødvendig, for Guds skyld. Offermekanismene i religion og samfunn finner sin legitimering. Abraham er troshelten: Han setter sitt eget lydighetsforhold til sin Gud over barnets liv.

I Isaks øyne blir faren Abraham derimot den svikefulle, den troløse. Han lurte sønnen sin med; han løy. Til slutt løfter han kniven mot sin egen elskede sønn. I vår lesning fra Isaks perspektiv: Abraham blir den forrykte, religiøse fanatiker, rede til å drepe hvem som helst for den rette gudsyndyrkelses skyld.

Men så skjer det noe. Fortellingen forandrer toneleie. En engel griper inn. "Legg ikke hånd på gutten og gjør ham ikke noe!" (v. 12). Abraham

⁶ Sent i 2003 oppstod en konflikt om utsmykningen av Spjelkavik kirke. Kunstneren Håkon Blekens glassmaleri som framstiller Abrahams lange kniv løftet mot en sammenkrøpet og vergeløs Isak ble ikke godkjent av Møre-biskop Odd Bondevik. Maleriet er for sterk kost for barn, mener biskopen. Utsmykningskomiteens formann Ketil Hjelset stiller seg uforstående, og mener korsfestelsen er verre. Det virker imidlertid ikke som det egentlige spørsmålet settes på dagsorden (enten det dreier seg om Isaksofferet eller korsfestelsen), nemlig *hvilken teologi* som leses ut av bildet og fortellingen, og hvorvidt en slik teologi kan opprettholdes av kirken i dag. Ifølge kunstneren selv forteller bildet om et menneske som blir prøvet i troen, og som består prøven. Det er etter hans syn et kristent budskap. Informasjon innhentet på <http://www.nrk.no/nyheter/kultur/3515713.html>, og www3.nrk.no/nyheter/kultur/3518826.html den 1. mars 2004.

stanser opp. Han får øye på en vær, et stedfortredende offer. Isak berges, Abraham består prøven og mottar velsignelse. Men offermekanismen består: Væren bøter med livet.

Kampen om fortolkningen av grunnfortellingen: Offerguden mot ofrenes Gud

Dette er en grunnfortelling. Den styrer den teologiske og narrative utviklingen i andre sentrale bibeltekster. Den styrer lesningen av hovedelementer i den kristne tro: Hva vil det si å tro? Hva vil det si å lyde Gud? Ikke minst er innflytelsen fra denne teksten varig gjennom den implisitte tanken at korshendelsen, kristentroens soteriologiske fundament, er en fortelling om at Gud Fader selv gjennomfører den sønneofring som Abraham fikk slippe.⁷ I tillegg kommer det faktum at Abraham er sett på som de troendes far, både av jøder, muslimer og kristne.

Denne teksten har følgelig satt dype spor i kultur og samfunn. Det er grunn til å hevde at den har bidratt til å legitimere en tanke om offerets nødvendighet like fram til i dag. Offermekanismen har fått sin teologiske legitimitet i en bestemt normerende lesning av denne teksten. Derfor er det viktig å lese den på nytt – i offerets, barneofferets perspektiv. Ved å lese teksten om Abraham og Isak på denne måten får vi fram kynismen, grusomheten, volden i den. Og vi får fram det dypt problematiske i å gjøre dette til en eksempelfortelling, som handler om noe annet et barnemord avverget i siste liten. En slik lesning får fram protesten: Den Gud som krever at Abraham skal ofre Isak kan ikke være den Gud som framstår i Jesu liv og tjeneste? Den Gud som byr oss å elske våre fiender? Den Gud som stiller seg på de fattige og utstøttes side, hos syndere og tollere? Protesten krever en ny lesning av teksten, kanskje til og med mot tekstens overflate, i alle fall mot den måten teksten tidligere er blitt lest og forstått på. Det finnes mange stemmer i enhver tekst. Teksters mening er ikke uttømt en gang for alle (Ricoeur 1976, Croatto 1987). De erfaringer vi tar med oss til teksten fører til at teksten kan gi noe nytt og annet fra seg.

Det er det som skjer når en latinamerikansk teolog leser denne teksten som en kritikk av offermekanismene i religion og samfunn i dag. Abrahams lydlighet, hans forbilledlige troshandling var ikke viljen til å drepe

⁷ En skarp kritikk av dette gudsbildet finnes hos Sölle 1979, se særlig s. 112.

Isak, men tvert imot, friheten og motet til å trosse den første ordren og la være å drepe, hevder frigjoringsteologen og økonomen Franz Hinkelammert ved forskningsinstituttet Departamento Ecuénico de Investigaciones (DEI) i Costa Rica (Hinkelammert 1991). Han er opptatt av hvordan den vestlige kultur, særlig i den senkapitalistiske, globaliserte fasen, er gjennomsyret av offerteologi (jfr. Hinkelammert 1993, 1998). Markedet er blitt en avgud som krever menneskeofringer. Forkledd som frihet, rasjonalitet og demokrati krever markedet at det gjennomføres tiltak som dømmer stadig større befolkningsgrupper til et liv i fornedrende og livstruende fattigdom. De fattiges lidelse blir legitimert gjennom en forestilling om at det dreier seg om nødvendige offer, for å få økonomien på fote, for å stanse inflasjonen, for å bringe velstand, utvikling, sikkerhet for framtidige generasjoner, etc.

Men i teksten finnes også en stemme som avslører denne offermekanismen og som avkler den enhver teologisk og etisk legitimitet. Det er stemmen som sier: "Legg ikke hånd på gutten og gjør ham ikke noe!" Her skjer det i virkeligheten et fundamentalt oppgjør, tror Hinkelammert. Et oppgjør mellom to uforenlige forestillinger om Gud: En Gud som krever ofre, mot en Gud som vil ofrenes liv, frihet og verdighet. I fortellingen finnes begge gudsbilder. Noen eksegeter har til og med lagt vekt på at det brukes to forskjellige gudsnavn i den hebraiske grunnteksten. I den første delen brukes *elohim*, mens det etter engelens inngripen er *Jahve* som er den handlende Gud. Vitner denne teksten da om et brudd med et gammelisraelittisk gudsbilde som legitimerte (menneske)ofringer?

Om så er tilfelle, er ikke bruddet blitt gjort absolutt. Offermekanismens gyldighet er ikke avskaffet. Slik teksten framstår for oss virker det som om Gud hadde grunn og rett til å kreve offeret av Abraham, og at det var en fortjenstfull gjerning av Abraham å vise vilje til å ofre Isak til Gud. Dette er neppe noen sterk offerkritikk. Det er da også slik det er rimelig å lese fortolkningen av denne teksten i Hebreerbrevets 11. kapittel: "I tro bar Abraham fram Isak som offer den gang han ble satt på prøve. Sin eneste sønn var han villig til å ofre, enda han hadde mottatt løftene ..." (v. 17).

Men Hinkelammert viser til en liten detalj: Det er i virkeligheten bare to små innskudd i siste del av fortellingen som viderefører offermekanismen, og som gjør Abrahams bragd til viljen til å adlyde budet om å ofre, og ikke omvendt, til viljen til å *la være å ofre* (Hinkelammert 1991: 15-22). Det er innskuddene i v. 12 "... For nå vet jeg at du frykter Gud, siden du ikke engang sparte din eneste sønn for meg ..." og v. 16: "... og ikke

sparte din eneste sønn.” Tar vi disse vekk, snur meningen, hevder Hinkelammert. Da blir det Abrahams vilje til å *bryte loven* om å ofre som gjør ham til troshelt, og gir ham velsignelse i form av mange etterkommere.⁸

Hinkelammert bygger sin lesning på en hypotese om at teksten totalt har kunnet forandre mening ved å bli tatt ut av sin opprinnelige historiske sammenheng. På Abrahams tid var barneoffer fortsatt vanlig. Det var en gjeldende religiøs lov at den førstefødte i gitte situasjoner måtte ofres til guden. Det overraskende i fortellingen er følgelig ikke Abrahams vilje til å ofre Isak, men engelens inngripen. Engelen byr Abraham å bryte gjeldende lov. I virkeligheten et overveldende krav: Abraham må bryte med en av sin samtids kulturelle og religiøse ”grunnlover”. Det kan få fatale følger for Abraham, kanskje forfølgelse. Derfor må han finne et nytt sted å bo. Han flytter til Be’er-Sjeba (v. 19).

Tro: Frihet til å bryte loven for livets skyld

Det engelen krever av Abraham er at han i frihet skal stille seg over loven, for livets skyld. Det er denne friheten som viser hans tro, mener Hinkelammert. Det er ikke en *vilkårlig* frihet, forstått som at Abraham gjør hva han har lyst til i møte med loven. Heller ikke en frihet forstått som *egeninteresse*: At han i dette tilfellet, siden det er *hans* sønn det dreier seg om, nekter å adlyde loven. Troens frihet er den frihet som bekrefter livets forrang framfor enhver lov, enhver lydighet (Hinkelammert 1991: 17-18).

Gjennom sin tro konstituerer Abraham en ny etisk relasjon. Han bryter loven for å ugyldiggjøre den. Intet barn må bli drept og ofret. Gud er en livets Gud. Han berger ikke bare sin sønn, men ødelegger samtidig sønneoffer-institusjonen. Abrahams tro impliserer et brudd med samtidens kultur, samfunn og institusjoner, ved å underordne disse under menneskets frihet, som er bekreftelse av livet (Hinkelammert 1991: 18, min oversettelse).

⁸ En slik lesning vil stemme bedre med den kritikk av lovisk religion som setter lydighet foran respekt for livet som vi finner hos Jesus (”Sabbaten ble til for menneskets skyld, ikke mennesket for sabbatens skyld,” Markus 2,27), så vel som hos Paulus (”Men nå er vi løst fra loven, fordi vi er døde fra loven som bandt oss. Vi tjener Gud i et nytt liv, i Ånden, og ikke som før etter bokstaven,” Romerne 7,6).

Hinkelammert tror ikke det i de avgjørende versene 12 og 16 nødvendigvis dreier seg om senere innskudd i selve teksten. Fortellingen må ha vært igjennom en lang muntlig overlevering før den ble skrevet ned. Da den ble nedfelt som tekst, sannsynligvis på kong Davids tid, kan grupper som har hatt interesser i at offerinstitusjonen og loven ble opprettholdt, det vil si presteskapet, dreid fortellingen i den retningen den nå har fått gjennom disse tilføyelsene.

Hinkelammerts tradisjonshistoriske argument er mulig, men ikke avgjørende. Selv når man leser teksten som den står, det vil si med v. 12 og 16 intakte, er teksten tvetydig. Begge tilføyelsene/begrunnelsene lyder "... siden du ikke sparte din eneste sønn." Dette kan imidlertid bedre oversettes: "... siden du ikke *nektet meg* din eneste sønn."⁹ Hva vil det si å "nekte Gud sitt barn", dersom Gud er livets Gud, ikke dødens? Det står om selve gudsbildet, med andre ord: Kan Gud tenkes å være den som egentlig vil ha eller fortjener barneoffer, men som – i en sjenerøs gest, nærmest unnaksvis – avstår fra dette? Hinkelammerts svar er krystallklart. Troen på den jødisk-kristne Gud forbyr barneoffer.¹⁰ Det er Abrahams vilje til *ikke å ofre* som gjør ham til en troshelt.

Rent historisk og eksegetisk vil Hinkelammerts lesning ikke stå uimotsagt. Det er imidlertid den aktuelle – systematisk-teologiske – utleg-

⁹ Hebr.: וְלֹא חָשַׁקְתָּ אֶת בְּנִי Den norske Bibelselskaps oversettelse av 1930 hadde da også i v. 16: "... og *ikke nektet meg* din eneste sønn." Den mye brukte engelske oversettelsen King James' Version, har "... hast not *withheld* thy son" i begge vers. Den svenske 1917-oversettelsen har tilsvarende "... icke undanhållit mig din ende son", mens den nyeste offisielle oversettelsen har "... inte har vägrat mig din ende son."

¹⁰ Dette er også de bibelske tekstenes klare hovedposisjon: Polemikken mot andre religioners menneskeofringer er gjennomgående krass: Se for eksempel 3. Mosebok 18,21; 20,1-5; 5. Mosebok 12,31; 2. Kongebok 16, 3-4; Jeremia 19,3-5; 32,35; o.a.st. Men fristelsen for selv å falle for denne praksisen må ha vært stor, jfr. 1. Kongebok 11,7. Og som nevnt i note 5 over framstilles Jeftas offer av datteren i Dommerne 11,30-40 som et offer til Jahve. Spørsmålet om offermekanismenes *gyldighet* forble imidlertid uavklart: En tradisjon der Gud påbyr offer av førstefødte, se 2. Mosebok 13, 2: "Du skal hellige alle førstefødte til meg. Alt det som kommer først fra mors liv i Israel, enten det er folk eller fe, hører meg til", jfr. 22,28-29; 34,19-20; står mot en profetisk tradisjon der offerets gyldighet reduseres eller avvises: se for eksempel Jeremia 6, 20; Mika 6, 6-8. Denne spenningen forplanter seg så til de ulike fortolkningene av Jesu død: Hva er det ved Jesu korsdød som bringer frelse? Er det et soningsoffer som blidgjør en vred Gud, jfr. den gjengse forståelsen av Anselm av Canterburys innflytelsesrike "objektive" forsoningslære? Eller er det Guds endegyldige avvisning av og oppgjør med offermekanismenes dødbringende kraft i menneskenes historie? Det står altså om forståelsen av et helt sentralt punkt i den kristne tro. Spørsmålet har stor sprengkraft. Kanskje er det derfor det er så stille omkring det? Dypest sett er det dette spørsmålet som striden om utmykningen av Spjelkavik kirke leder fram til, se note 6 over.

ningen av teksten som til sist blir avgjørende. Da må også samtidige erfaringer inn i fortolkningsprosessen – i vårt tilfelle særlig barns erfaringer. Vi trenger en lesning av bibelens gudsbilder i lys av menneskelig erfaring av undertrykkelse og lidelse. På bakgrunn av mishandlede barns erfaringer blir bildet av en gud som krever at barn ofres for at voksne skal bevise sin troskap til Gud et umulig gudsbilde.

Barna roper i Helligdommen

Oppgaven å framstille en teologisk forståelse av barn må føre til at en anlegger et barneperspektiv på teologien. Som vi har sett her, vil et slikt perspektiv lede til en tydelig konfrontasjon med teologier som direkte eller indirekte legitimerer barneofringer, eller ofringer og offermekanismer overhodet. Selve offerlogikken og de gudsbilder den bæres oppe av, blir dypt problematiske. Kanskje kunne det innvendes at offerlogikken ikke var spesielt relevant i vår (post-)moderne verden. Latinamerikanske teologers arbeid på dette feltet viser tvert imot at spørsmålet om offermekanismer er høyst aktuelt, ikke minst knyttet til den globale organiseringen av økonomien (Stålsett 2001a). Jeg vil derfor avslutte med å minne om en annen bibeltekst som utdyper dette perspektivet, nemlig Matteus 21, 12-17. Det er en tekst som etter mitt syn også kan få status som grunntekst i en barneteologisk tilretteleggelse. Interessant nok knytter den sammen Jesu kritikk av en kommersialisering av det hellige, eller en sakralisering av økonomien, med et radikalt utsagn om barns rette bekjennelse til Kristus:

12 Jesus gikk så inn på tempelplassen og drev ut alle dem som solgte og kjøpte der. Han veltet pengevekslernes bord og duehandlernes benker, 13 og sa til dem: "Det står skrevet: Mitt hus skal være et bønnens hus. Men dere gjør det til en røverhule."

14 På tempelplassen kom blinde og vanføre til ham, og han helbredet dem. 15 Men overprestene og de skriftlærde så underne han gjorde, og barna som ropte i helligdommen: "Hosianna, Davids sønn!" De ble forarget 16 og spurte ham: "Hører du hva de sier?" Jesus svarte: "Ja, men har dere aldri lest: Du har latt småbarn og spedbarn synge din pris!"¹¹

17 Da gikk han fra dem og ut av byen til Betania, hvor han ble natten over.

¹¹ Jfr. Salme 8, 3: "Av småbarns og spedbarns munn / har du reist deg et vern mot dine fiender / for å stanse hver motstander som vil ta hevn."

Litteratur

- Bergmann, S. 1997. *Gud i funktion. En orientering i den kontekstuelle teologin*. Stockholm: Verbum.
- Bevans, S.B. 1992. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Bibelen. Oversettelsen av 1978. Nettutgave: <http://www.bibelen.no/>. Oslo: Det Norske Bibelselskap.
- Croatto, J.S. 1987. *Biblical Hermeneutics. Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Gutiérrez, G. 1983. *The Power of the Poor in History. Selected Writings*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Hinkelammert, F.J. 1991. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F.J. 1993. *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F.J. 1998. *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Kaul, D. 2003. Voksnes holdning til barns religion: Barnekirken som dåpsopplæring. I: Heggem, S. & E. Dahl, red. *Dåp - kofirmasjon - kateketisk praksis. Et riteperspektiv på sosialisering*. Oslo: Det praktisk-teologiske seminar.
- Ricoeur, P. 1976. *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: The Texas Christian University Press.
- Schreiter, R.J. 1997. *The New Catholicity. Theology Between the Global and the Local*. Maryknoll: Orbis Books.
- Sobrino, J. 1993. Opción por los pobres. I: Floristán, C & J.-J. Tamayo, red. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Sobrino, J. 1994. *The Principle of Mercy. Taking the Crucified People from the Cross*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Sobrino, J. & Ellacuría, I., red. 1996. *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM Press LTD.
- Stålslett, S.J. 1995. Hvor finner teologien sted? *Norsk tidsskrift for misjon* (2):83-100.
- Stålslett, S.J. 1998. "Som et lite barn." I retning av en kontekstuell barneteologi. I: Bergmann, S. & C.R. Bråkenhielm, red. *Vardagskulturens teologi i nordisk tolkning*. Nora: Bokforlaget Nye Doxa.
- Stålslett, S.J. 2000. Barneteologi i emning. I: Halle R. & G. Hegerstrøm, red. *Himmel over livet. Forkynnelse for barn i en ny tid*. Oslo: IKO-forlaget.
- Stålslett, S.J. 2001a. Det messianske marked. Frigjoringsteologisk kritikk av nyliberalismen. *Kirke og kultur* 106 (1):12-26.
- Stålslett, S.J. 2001b. Gud og ofrene. I: Bergmann, S., red. "Man får inte tvinga någon". *Autonomi og relationalitet i nordisk teologisk tolkning*. Nora: Nya Doxa.
- Stålslett, S.J. 2003. *The Crucified and the Crucified. A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino. Studies in the Intercultural History of Christianity* 127. Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.
- Sölle, D. 1979. Gott und das Leiden. I: Welcher, M., red. *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott"*. München: Chr. Kaiser.

Isak tar til orde. Barneteologisk kritikk av gudsbilder og offerteologi
Sturla J. Stålsett

Sturla J. Stålsett
Det teologiske fakultet
Universitetet i Oslo
Postboks 1023 Blindern
N-0315 Oslo, Norge
e-post: s.j.stalsett@teologi.uio.no