

## Sårbarhetens mysterium

Liturgi, lidelse og livsmot i globaliseringens tidsalder

*Dr. theol., professor i diakoni, religion og samfunn,  
MF – Det teologiske menighetsfakultet, Oslo  
Sturla J. Stålsett*

*Abstract:* Globalization strengthens mutual interdependency between persons, nations and peoples. Such dependency implies exposed and experienced vulnerability. The significance of religion in people's lives seems to increase with their experience of insecurity. Whereas secularization continues where people enjoy a basic level of welfare and security, the perceived importance and impact of religion is generally increasing around the globe, due to globalized experiences of precariousness and vulnerability affecting the majority. This situation raises the question of how different forms of religiosity relate to people's sense of vulnerability. In this article I explore in what ways a Lutheran and ecumenical theological approach inspired by liberation and feminist theologies may provide resources that make it possible to see human vulnerability as a value and strength that should be protected, not removed. Might vulnerability even be perceived as sacred? Can God be seen as a *deus vulnerabilis*? I also ask in what ways liturgical practice may visualize and operationalize such a theology of vulnerability.

*Keywords:* Globalization – secularization – vulnerability – precariousness – religion – religiosity – God – Martin Luther – Norris & Inglehart – Guy Standing – Judith Butler – liberation theologies – feminist theologies – Elizabeth O'Donnell Gandolfo – liturgical theology.

### Introduksjon: Liturgi, lidelse og livsmot

Livet utspiller seg i spennet mellom lidelsen og livsmotet. Det samme gjør liturgien, når den er livsnær og ikke en virkelighetsflukt. I vår tid og på våre ulike steder formes denne spenningen mellom lidelsen og livsmotet på avgjørende vis av globalisering. Globaliseringen kan her forstås som de motsetningsfylte prosessene som følger av de siste femti årenes unike kombinasjon av hyper-akselerert kommunikasjon og grenseløs kapitalisme. Det er en *ordo mundi* som hierarkiserer, sorterer og polariserer. De såkalte *Paradise Papers*' avsløringer av hvordan en global elite utnytter systemenes innebygde smutthull og gjemmesteder for dem som allerede har i overflod, får nærmest apokalyptiske

overtoner:<sup>1</sup> De avslører hvilke “makter og myndigheter” som herjer i “himmelrommet” (Ef. 6,12), “så og på jorden”. Det som avdekkes, er globaliseringens “option for the rich”.

I denne artikkelen vil jeg undersøke forholdet mellom globalisering, sårbarhet og liturgisk praksis. Sårbarheten er et menneskelig grunnvilkår som erfares på nye og intense måter i vår globaliserte tid. Sårbarheten er allestedsnærværende, ufrakommelig – og tvetydig: Den assosieres oftest med svakhet, og følgelig med noe uønsket, noe en vil ønske å bli kvitt, noe en vil beskyttes mot. Samfunnet er nesten manisk opptatt av sikkerhet. Det bygges murer, kontrollposter, sikkerhetsgjerder, overvåkningssystemer, droner og raketter. Hele modernitetens historie kan leses som en flukt fra sårbarheten. Og vi som har råd til det, forsikrer livene våre og eiendelene våre med stadig mer avanserte og dyrekjøpte systemer og produkter.

Men sårbarheten er som ufrakommelig menneskelig livsvilkår også *konstituerende* for det å være menneske. Ja, mer enn det: Den representerer en *styrke*. Den muliggjør etisk bevissthet og etisk handling. Og den er en hovedingrediens i kjærligheten. Uten sårbarhet finnes ingen kjærlighet. Bare den sårbare kan elske, og elskes. En usårbar person vil framstå som umenneskelig. Og det gode samfunnet vil derfor per definisjon være et samfunn der mennesker kan leve som sårbare mennesker – uten frykt. Et åpent og fritt samfunn vil med nødvendighet være sårbart. Et usårbart samfunn blir uvegerlig totalitært.

I denne tvetydigheten kan vi se den menneskelige sårbarheten også som en *verdi* som må vernes, ikke fjernes. Ved å anerkjenne sårbarheten som *felles*, og som en paradoksalt *grunnbetingelse* for det gode liv og det gode samfunn, kan vi etter mitt syn bedre møte de utfordringene vi står overfor som samfunn, som enkeltmennesker – og som kirker. Men hvordan kan vi se, erfare og forstå sårbarheten slik?

Det er her liturgien kan komme inn i bildet. Kan våre liturgiske praksiser framstille og framføre vår felles menneskelige sårbarhet på måter som styrker livsmotet i møte med lidelsene, slik mennesker erfarer dem i dag? Jeg er vel vitende om en dobbelt risiko her. Det er for det første risikoen for å instrumentalisere liturgisk praksis. Der- nest kan jeg komme i skade for å romantisere sårbarhetens verdi. Like fullt mener jeg dette er en nødvendig risiko å ta, når vi prøver å gi svar på det spørsmålet som det nordiske nettverket *Leitourgia* reiser: “Kan liturgi være med til både at forme og utfordre menneskelig

---

1. Se <https://www.icij.org/investigations/paradise-papers/> (sist åpnet 21. 11.17).

identitet i nutidens samfund – finde ressourcer til at være menneske i en opbrudstid?”<sup>2</sup>

### Globalisering: Polarisering og avhengighet

Globaliseringen er en mangetydig og motsetningsfylt prosess. Det kan argumenteres for at den har skapt velstand og vekst for mange mennesker. Men den har også økt usikkerheten på kloden, både den politiske og den økologiske. Det synes som en klar tendens at de økonomiske prosessene samler rikdom på få hender. I forbindelse med de nevnte paradis-papirene ble det påpekt at de 8 rikeste enkeltpersonene på kloden eier like mye som den fattigste halvparten av jordens befolkning til sammen.<sup>3</sup> Denne polariseringen til tross, gjør de globaliserende prosessene, ikke minst med tanke på de økologiske skadevirkningene de medfører, at den gjensidige avhengigheten øker. Også de rikeste er til syvende og sist avhengige av de fattiges kår og skjebne. De har – i hvert fall enn så lenge – ingen annen klode å flykte til.

Men sammenfallet av polarisering og økt gjensidig avhengighet synes ikke å ha ført til en etisk eller politisk bevissthet om at den intensiverte sårbarheten i globaliseringen er felles. Det er her en ny bevisstgjøring om sårbarheten som menneskelig grunnvilkår og politisk utfordring etter mitt syn er påkrevet.

Mange samfunnsvitere har satt søkelyset på den intensiverte sårbarheten som følger globaliseringen. Det slår ut i et sterkt fokus på sikkerhet. Ikke minst ble dette fokuset skjerpet etter terrorangrepene den 11. september 2001. Den eneste gjenværende supermakten viste seg likevel sårbar. Midt på Manhattan, i “hjemlandets hjerte”, kunne altså voldsmenn ramme. Etter at det første sjokket hadde lagt seg, valgte supermakten å slå tilbake mot den avdekkede sårbarheten med voldelig makt og styrke. Men de invasjonene som fulgte, av Afghanistan og Irak, reduserte verken den nasjonale eller den globale sårbarheten. De økte den. Her gikk en avgjørende mulighet tapt, skriver

---

2. Se <http://www.leitourgia.org/> (sist åpnet 21.11.17).

3. <https://www.nrk.no/urix/atte-milliardaerer-eier-mer-enn-halve-verden-1.13324217>. Konsentrasjonen av rikdom har gått raskt de senere årene; ved inngangen til 2014 var dette tallet 85: <https://www.vg.no/nyheter/utenriks/fn/verdens-85-rikeste-er-rikere-enn-halve-kloden/a/10120589/> (begge nettstedet sist åpnet 21.11.17).

den skarpe feministiske samfunnsfilosofen og etikeren Judith Butler.<sup>4</sup> USA kunne brukte sin dyrekjøpte erfaring av overrumplende sårbarhet til å gjennomtenke og solidarisere seg med andre menneskers og nasjoners utsatthet og sårbarhet. Det skjedde ikke. Butler utforsker imidlertid denne erfaringen grundigere:

...if I turn to toward the question of precariousness and vulnerability, then it is precisely because I think a certain dislocation of perspective is necessary for the rethinking of global politics (Butler 2009, 47).

Butler konsentrerer seg ikke bare om termen “vulnerability”, som vi ser, men også “precariousness”. På norsk (også andre nordiske språk) har det “prekære” først og fremst betydningen noe akutt, noe som haster. Den engelske termen har mer i seg av det skjøre, det som er i risiko, det som er utlevert, det som er i ferd med å bryte sammen. “Precariousness implies living socially, that is, the fact that one’s life is always in some sense in the hand of the other”, skriver Butler.<sup>5</sup> Og videre:

To say that life is precarious is to say that the possibility of being sustained relies fundamentally on social and political conditions, and not only on a postulated internal drive to live (Butler 2009, 21).

Det er altså en politisk grunn til å reflektere over den grunnleggende menneskelige sårbarheten, framholder hun. Dette handler ikke bare om individer og privatliv. Det handler om livsviktige globale spørsmål.

Den samme bruken av “precarious” finner vi også hos den britiske økonomen og professoren i utviklingsstudier Guy Standing, som har vakt oppsikt og debatter med sine bøker om “prekariatet”.<sup>6</sup> Han benytter neologismen “prekariat”, som forener adjektivet “prekær” med substantivet “proletariat”, for å beskrive en globalt framvoksende klasse av mennesker som har et ustabil og utrygt forhold til arbeidsliv-

4. Se Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London & New York: Verso 2006); *Frames of War: When Is Life Grievable?* (London & New York: Verso 2009).

5. Butler 2009, 14. Butler definerer “precariousness” som “that life requires various social and economic conditions to be met in order to be sustained as life” (ibid.).

6. Se Guy Standing, *The Precariat the New Dangerous Class* (London: Bloomsbury Academic 2011); *A Precariat Charter : From Denizens to Citizens* (London ; New York: Bloomsbury Academic 2014). Kirkens Bymisjon beskriver nye utsatte grupper i Oslo med henvisning til denne termen, se Kirkens Bymisjon, *Utsatte migranter og prekære arbeids- og levekår i Oslo. En erfaringsrapport fra Kirkens Bymisjons arbeid med nye brukergupper* (Oslo: Stiftelsen Kirkens Bymisjon Oslo 2016).

vet. Det dreier seg særlig om migranter og kvinner, men også om studenter og lavtlønnede på deltidskontrakter eller mennesker som står helt utenfor den formelle økonomien. Standing kaller prekariatet for “globaliseringens barn”. Globaliseringens tidsalder var for Standing kjennetegnet ved at “økonomien ‘løsrev’ seg fra samfunnet”.<sup>7</sup> Nyliberalismen fikk globalt overtak og spredte en global markedsøkonomi bygget på konkurranse og individualisme. Prekariatet består av mennesker som er fullstendig utlevert til markedskreftene og lever under et konstant krav om å være uendelig tilpasningsdyktig, hevder Standing (2014, 63). Denne klassen trues på en spesiell måte av politisk likegyldighet, og/eller radikalisering: “Å være avskåret fra hovedveien mot økonomisk overflod og framgang gir grobunn for intoleranse” (2014, 65). Den politiske utviklingen er derfor urovekkende.

Men kan prekariatet som en ‘farlig’ klasse i emning skape forandring, for eksempel gjennom å gjøre opprør mot den destruktive utviklingen? Standing tror ikke det. Det som hindrer et slikt felles prosjekt er nettopp en manglende erkjennelse av at det prekære ved deres livssituasjon er noe de deler: “Spenninger innad i prekariatet setter folk opp mot hverandre og forhindrer dem i å innse at det er sosiale og økonomiske strukturer som produserer deres *felles* sårbarhet”, skriver Standing (2014, 65; min kursivering).

### Sårbarhet som menneskelig grunnfenomen

Sårbarheten er kollektiv, men den er forankret i hvert enkelt menneske. Den er både politisk og privat. Sammenhengen mellom de to ligger i menneskekroppen. Kroppen er sosial, skriver Judith Butler, og den er per definisjon sårbar: “...the body is a social phenomenon: it is exposed to others, vulnerable by definition” (Butler 2009, 33). Den katolske feministiske teologen Elizabeth O’Donnell Gandolfo har nylig utviklet et teologisk antropologi i spennet mellom sårbarhet og makt, “vulnerability” og “power”. Med utgangspunkt i kvinners kroppslige og sosiale erfaringer knyttet til det å gi liv til, oppdra og ha ansvar for barn, beskriver Gandolfo den menneskelige sårbarhetens fundament. De er på den ene siden kroppsligheten (“embodiment”), og på den andre siden gjensidigheten (“interrelationality”).<sup>8</sup> Disse to grunnfenomenene er konstante kilder til vår “inherent exposure to

7. Guy Standing, *Prekariatet: Den nye farlige klassen*, oversatt av Rune Salomonsen (Oslo: Res publica 2014), 66.

8. Elizabeth O’Donnell Gandolfo, *The Power and Vulnerability of Love. A Theological Anthropology* (Minneapolis: Fortress Press 2015), 33-66.

the ever-present possibility of harm”, altså vår sårbarhet (Gandolfo 2015, 35). Ikke minst kvinners kropp er konstant utsatt for fare, skade og overgrep. Kroppen er ikke bare truet utenfra. Også innenfra, fra kroppens egen livsutfoldelse, ligger muligheten for skade og lidelse. Ja, ikke bare muligheten; er det noe som er sikkert, er det at kroppen vil utsettes for skade, sykdom og lidelse. Den vil til slutt gå til grunne.

Men vår sårbarhet ligger også i at vi er utlevert til andre. Kroppen er, som Butler påpeker, sosial. Vi blir til i relasjoner. I relasjoner holdes vi oppe. I relasjoner, sterke eller brutte, påfører vi hverandre skade og smerte. Vi er fundamentalt avhengige; ikke bare av og til, ikke bare noen av oss. Avhengigheten rammer inn ethvert menneskeliv, til enhver tid. K.E. Løgstrup kalte som kjent denne tilstanden for interdependensen, og han utledet med rette både makt og den etiske fordring fra dette menneskelige grunnvilkåret.<sup>9</sup> Sårbarheten følger av interdependensen. Den muliggjør etisk handling, men også overgrep og maktmisbruk. Gandolfo beskriver selve sårbarheten også som en kilde til voldelig overgrep:

...we often violate the vulnerability of others and ourselves in an attempt to deny, scapegoat, project, and protect ourselves from our own vulnerability to suffering (Gandolfo 2015, 37).

Jeg vil snarere si at det er vårt forsøk på å *unnslippe* vår egen sårbarhet som kan være kilden til å krenke andre. Her er det en sammenheng mellom det politiske og det personlige. En såret supermakt, eller person – oftest: mann – slår tilbake med voldelig motmakt. Sårbarheten er ikke i seg selv kilden til volden, men vår manglende evne og vilje til å akseptere den. I dette vil det for meg være, som jeg kommer tilbake til, en hjelp å skjelne mellom sårbarhet og såret-het. Sårbarheten bør vi ikke fjerne eller flykte fra. Den bør beskyttes, for den er kilde til kjærlighet og liv. Slik sett er den hellig. Men det å bli påført sår, og viljen og evnen til å krenke andres sårbarhet, er definitivt noe negativt. Den hurtig akselererende #metoo-kampanjen høsten 2017 minnet oss også om dette: Det er ikke kvinners (eller menns) sårbarhet som er problemet. Det er makten og viljen til å krenke den.

---

9. Knud E. Løgstrup, *Norm og spontaneitet. Etik og politik mellem teknokrati og dilettantokrati* (København: Gyldendal 1972,1993), 322ff, jfr. *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1956).

## Sårbarhet og religion

Forskning bekrefter en personlig og allmenn observasjon: At religiøsitetens betydning synes å øke med menneskers erfaring av utrygghet og utsatthet. I deres kritikk av både den klassiske sekulariseringstesen og den nyere anti-tesen om de-sekularisering eller re-sakralisering,<sup>10</sup> framholder religionsforskerne Pippa Norris og Ronald Inglehart at verden som helhet blir mer religiøs samtidig som sekulariseringen fortsetter i enkelte land og regioner.<sup>11</sup> Forklaringen ligger i grad av menneskelig sikkerhet, hevder de. Gjennom grundige analyser av statistisk tallmateriale fra World Values Survey og European Values Survey (1981-2001) vedrørende religiøs deltakelse i en rekke land rundt om på kloden, koblet med data fra blant annet Human Development Index (HDI), viser de at det ikke er “modernisering” i og for seg som driver sekularisering, slik sosiologiens klassikere mente. Det er snarere graden av erfart eksistensiell, fysisk og materiell sikkerhet, slik denne kan måles gjennom HDI, som samsvarer med graden av sekularisering, forstått generelt som reduksjon av religiøsitetens offentlige og kollektive betydning. I deler av verden der mennesker erfarer høy grad av menneskelig sikkerhet, betyr religiøsiteten relativt sett lite, og stadig mindre. I deler av verden som erfarer økt usikkerhet, for eksempel som en følge av globalisering, øker religiøsitetens betydning. Denne siste befolkningsgruppen, den som lever i usikkerhet, øker raskest i omfang. Følgelig blir kloden som helhet stadig mer religiøs, hevder Norris og Inglehart.

Men hva slags respons er eller gir religiøsiteten på den erfarte sårbarheten som følger i globaliseringens fotspor? Dette spørsmålet reiser jeg i boka *Religion i urolige tider. Globalisering, religiøsitet og sårbarhet* (2017).<sup>12</sup> Jeg peker på at religiøsitetens respons på sårbarheten langt fra er entydig. Ulike religiøsitetsformer presenterer ulike svar på erfaringen av sårbarhet. Fundamentalistiske religiøsitetsformer synes å dels fornekte, dels bekjempe sårbarhet med religiøse så vel som politiske virkemidler. I ekstreme fundamentalismer utøves vold for nettopp å utrydde sårbarheten. Karismatiske religiøsitetsformer, som også har stor tilslutning under globaliseringen, anerkjenner sårbarhetserfaringen hos mennesker i dag. Den erfaringen danner grunnlaget for en forkynnelse og liturgisk praksis som vil drive sårbarheten

10. Se for eksempel Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center 1999).

11. Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, 2. utgave (New York: Cambridge University Press 2011).

12. Sturla J. Stålsett, *Religion i urolige tider. Globalisering, religiøsitet og sårbarhet* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2017).

ut med overlegen åndsmakt. Ikke minst nypentekostale kirker har erfart stor vekst, spesielt i land og områder der den nyliberalistiske politikken som kjennetegner globaliseringen, har vært spesielt sterk (for eksempel Brasil, Sør-Korea, Sør-Afrika, Chile...).<sup>13</sup> Disse kirkene legger stor vekt på demonutdrivelse, eksorsisme, i sin kultiske praksis. Karismatikken tilbyr religiøs kraft for å overvinne sårbarhetens erfaring av kraftløshet.

Økumeniske og frigjøringsteologiske inspirerte religiøsitetstyper – mange av mer liberal, det vil si åpen og endringsorientert, støpning – tilbyr derimot ressurser til å anerkjenne både sårbarhetens ufrakommelighet, dens verdi og dens potensielle styrke. Det er med utgangspunkt i denne siste religiøsitetstypen jeg nå etterspør hvordan våre liturgiske praksiser kan være eller bli uttrykk og redskap for en slik religiøs “håndtering” av sårbarheten.

### Guds sårbarhet?

Mennesket er ufrakommelig sårbart. Sårbarheten er menneskelig. Er også Gud sårbar? Er sårbarheten også guddommelig? Det er i dag et påtrengende behov for en inter-religiøs teologi og praksis som etterspør hvordan ulike religiøse tradisjoner og konfesjoner tolker den menneskelige sårbarheten, og hvordan de relaterer den til det hellige eller Gud selv.<sup>14</sup> Her kan jeg bare gi en kortfattet tydning av hvordan vår egen lutherske, folkekirkelige og samtidig økumenisk og frigjøringsteologisk-inspirerte tradisjon kan tilby ressurser for å tolke sårbarheten som et trekk ved Gud, og derved som (også) guddommelig.

En dominerende hovedstrøm i den kristne dogmehistorien holder Gud for å være usårbar. Innflytelsen fra gresk tenkning som definerer gud som *ens perfectissimum*, det mest perfekte vesen, fører til den logiske konsekvensen at en gud må være uforanderlig. For hvis gud kan forandre seg, betyr det at gud ikke var perfekt før endringen, eventuelt at gud etter endringen ikke lenger er perfekt. Følgelig kan gud heller ikke påføres noe utenfra, i særdeles ikke noe som rammer eller sårer gud. En gud kan per definisjon ikke lide; gud er *apathes*, uten evne til å lide.

13. Se for eksempel Sturla J. Stålsett, red., *Spirits of Globalisation. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age* (London: SCM Press 2006).

14. Jfr Sturla J. Stålsett, “From Dia-Logos to Dia-Pathos? Politics, Emotions, and Interreligious Dialogue”, *Studies in Interreligious Dialogue* 26 (2016), 20-36.



Hvordan forene et slikt gudsbegrep med den kristne bekjennelsen av den korsfestede Kristus som åpenbaringen av Guds vesen for oss mennesker? Dette grunnspørsmålet driver som kjent de oldkirkelige kristologiske stridighetene. Trinitetslæren åpner for muligheten å tenke at lidelsen bare rammer Sønnen, ikke Faderen. Patripassianisme, at Faderen lider, fordømmes som kjettersk lære. Læren om Kristi to naturer “uten atskillelse, uten sammenblanding” (Chalkedon) åpner en mulighet for å tenke korsfestelsens lidelse som noe som berører Kristi menneskelige natur, men ikke Kristi guddommelige natur. På hver sine måter, og tidvis i skarp uenighet med hverandre, tok teologer som J.B. Metz, D. Soelle, E. Jüngel, og J. Moltmann etter Den annen verdenskrig et oppgjør med et slikt a-patisk gudsbilde.<sup>15</sup> Deres utgangspunkt var gudstalens u/mulighet etter Holocaust. Og de var inspirert av blant andre den lutherske teologen, motstandsmannen og martyren Dietrich Bonhoeffer. Frigjøringsteologer som L. Boff, I. Ellacuría og J. Sobrino fulgte opp, i lys av erfaringen av lidelsen fra det fattige folkeflertallet i Latin-Amerika.<sup>16</sup> Elizabeth Johnson er en av mange feministteologer som gjennomfører en tilsvarende kritisk nylesning av det overleverte gudsbildet.<sup>17</sup> Med samtidige lidelses- og fortiielses-erfaringer som epistemologisk ståsted og hermeneutisk linse framfører de en fundamentalkritikk av bildet av den a-patistiske gud, og gjenoppdager spor av et annet gudsbilde i de kristne kildene og i tradisjonen. Det er korshendelsens åpenbaringskarakter så vel som dens soteriologiske betydning som da først og fremst kommer i sentrum. Gud er i det kristne vitnebyrdet også en *deus crucifixus*,

15. Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology* (London: Burns & Oates 1980); jf. også hans artikkel “Suffering Unto God”, *Critical Inquiry* 20 (1994), 611-622; Dorothee Sölle, “Gott und das Leiden”, *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 7 (1973), 358-372; jf. hennes bok *Leiden*, (Berlin: Kreuz-Verlag 1978); Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, overs. Darrell L. Guder (Edinburgh: T&T Clark 1983); Jürgen Moltmann, *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, overs. R. A. Wilson & John Bowden (London: SCM Press Ltd 1974).

16. Leonardo Boff, *Passion of Christ, Passion of the World. The Facts, Their Interpretation, and Their Meaning Yesterday and Today*, overs. Robert R. Barr (Maryknoll (NY): Orbis Books, 1987); Ignacio Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica,” *Cruz y Resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia Nueva*, red. Hugo Assmann (México: CRT - Servir, 1978); Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*, overs. John Drury, (Maryknoll, New York: Orbis Books 1978); *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, overs. Paul Burns og Francis McDonagh (Maryknoll New York: Orbis Books 1993).

17. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad 1992).

en korsfestet Gud. Gud lider med sin skapning, i særdeleshet med alle mennesker som tvinges i kne av dødskrefter i verden i dag. Gud rammes selv av de kreftene som korsfester, både den gang på Golgata og i dagens "golgataer". Gud er en sårbar Gud, en *deus vulnerabilis*.<sup>18</sup>

Hos Luther finnes en særlig fruktbar historisk kilde til denne innsikten, når vi leser den i lys av slike samtidserfaringer av utsatthet og lidelse. Inspirert av Paulus sine ord om korsets dårskap som overgår denne verdens visdom, og om Guds svakhet, ("For Guds dårskap er visere enn menneskene, og Guds svakhet er sterkere enn menneskene" [1 Kor 1,25]), formulerer Luther i disputasjonen i Heidelberg i 1518 sterke utsagn om "Gud som den som er skjult i lidelser".<sup>19</sup> Tesene handler om gudserkjennelse, og om hvem som rettmessig kan kalles en teolog. Luther kontrasterer herlighetsteologen med korsteologen. Korsteologen, den eneste som ifølge Luther fortjener navn av teolog, er den som "forstår Guds synlige og 'bakre' vesen ad den vei at han får innsikt i det gjennom lidelse og kors" (tese 20). For den Gud som kommer til syne "under sin motsatte skikkelse" (*sub contrario*), er Gud i "menneskelighet, svakhet og dårskap."<sup>20</sup> Sann gudserkjennelse må med andre ord, i lyset fra eller skyggen av korshendelsen, oppsøke erfaringen av sårbarhet for nettopp der å finne spor av Guds nærvær.

Denne erkjennelsen ut fra sårbarhet finner vi interessant nok igjen i et annet av Luthers skrifter, nemlig i "Skriftet om den verdslige øvrighet" fra 1523. Her, i en argumentasjon mot at verden kan styres av evangeliet og de dømte alene uten lov og rettsvesen, bryter Luther ut: "Men på sårene mine ville jeg nok føle hva det var!"<sup>21</sup> Sentralt i reformasjonsarven finner vi med andre ord ansatser til en sårbarhetsepistemologi, så vel som en sårbarhetsteologi.

Det kan argumenteres for at dette oppgjøret med en usårbar Gud i nyere teologi har fått et såpass godt gjennomslag, i hvert fall blant fagteologer, men også i kirkelig og pastoral praksis, at det nå er dette som må kalles den nye ortodoksien.<sup>22</sup> Derfor er det interessant at en feministisk og frigjøringssteologisk orientert tenker som den allerede

18. Se f. eks. Sturla Stålsett, "Gudsrike-praksis = moralisme? Svar til Peter Widmann", *NTT* 94 (1994), 185-190; "Towards a Political Theology of Vulnerability: Anthropological and Theological Propositions", *Political Theology* 16 (2015) 464-478.

19. Inge Lønning & Tarald Rasmussen, red., *Martin Luther. Verker i utvalg* bind 1 (Oslo: Gyldendal 1979), 291 (Kommentar til tese 21). WA 1, 365.

20. *Ibid.*, Kommentar til tese 20, bind 1, s 290.

21. *Ibid.*, bind 3, s. 172; WA 11, .

22. Slik argumenterer f.eks. Jeff B. Pool i *God's Wounds. Hermeneutic of the Christian Symbol of Divine Suffering. Volume One: Divine Vulnerability and Creation*, Princeton Theological Monograph Series (Eugene, Oregon: Pickwick Publications 2009), 12 o. a. st.; Bind 2: *Evil and Divine Suffering*, (2010).

nevnte Elizabeth O'Donnell Gandolfo likevel velger å ta til orde for guddommelig usårbarhet, forstått som Guds kjærlighets usårbarhet. I boka *The Power and Vulnerability of Love* fra 2015 gjør altså Gandolfo kvinners erfaringer som fødende og som mødre til hermeneutisk ståsted for å utvikle en teologisk antropologi som tar sårbarheten som menneskelig grunnerfaring på alvor. Fra dette ståstedet blir hun særlig oppmerksom på faren for å idyllisere sårbarheten. Selv om hun med Martha Nussbaum er fullt klar over at det gode livet bare er tilgjengelig som et liv *i og med* sårbarheten,<sup>23</sup> beskriver hun likevel sårbarhet først og fremst som menneskets *problem* (Gandolfo 2015, 5 o. a. st.).

Med dette utgangspunktet kan Gandolfo med rette spørre hvilket svar, hvilken støtte, utsatte og voldsrammede kvinner finner i en Gud som også er sårbar? Her skiller Gandolfo lag med Elizabeth Johnson, i hvert fall et stykke på vei. Johnson overser, mener hun, "...the foundational strength and stability that a theological anthropology grounded in a feminist retrieval of divine invulnerability can offer" (Gandolfo 2015, 189). For Gandolfo gir den guddommelige usårbarheten et stabilt ankerfeste for sårbare menneskers identitet som skapt i *imago dei*, Guds bilde. Guds uforanderlige og usårbare kjærlighet er en kilde som mennesker kan hente kraft til motstand og overlevelse fra.

Without a strong sense of divine invulnerability (reinterpreted as the invulnerability of love), it is difficult to imagine a conceptual (let alone ontological) ground for that which is inviolable in the human person – that is, the image of God (Gandolfo 2015, 189).

Dette anliggendet er viktig. I kampen mot de kreftene som sårer, fornedrer og piner, trenger mennesket et holdepunkt som ikke svikter, en absolutt motsats til egen prekær utsatthet. Guds kjærlighet svikter ikke, fastholder Gandolfo; ingenting kan skille oss fra Kristi kjærlighet, hevder Paulus i Rom 8, 35-39.

Guds kjærlighet svikter ikke, men er den av den grunn usårbar? Og består menneskets gudbilledlighet i noe usårbart? Er det ikke tvert imot slik at *homo vulnerabilis* bærer i seg bildet av *deus vulnerabilis*, og slik bekreftes som umistelig og uerstattelig nettopp i sin sårbarhet? Jeg kan ikke følge Gandolfo her: Kan en kjærlighet virkelig være usårbar? Ligger det ikke til dens vesen å utsette seg for risikoen av å bli skuffet, sviktet, såret? Gandolfo er imidlertid ikke entydig i sin argumentasjon for den guddommelige usårbarheten. Snarere framholder hun en dialektikk i gudsbildet:

---

23. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

While divine love invulnerably preserves the divine image in human flesh, divine love's incarnation in humanity (and, indeed, all of creation) also makes God inherently vulnerable. When we suffer, God suffers (Gandolfo 2015, 319).

Jeg mener vi gjør klokt i å fastholde at sårbarheten hører til Guds gode skapervilje, og til Gud selv. Det er fordi den er uløselig knyttet til kjærligheten. Eller sagt annerledes, kjærligheten vil alltid være sårbar. Guds kjærlighet viser seg nettopp i sårbarhet, både i inkarnasjonens krybbe og på frelsens kors. Og Gud *er* kjærlighet (1 Joh 4,8).

Samtidig er det som Gandolfo viser viktig å være på vakt mot tendenser til idyllisering og harmonisering som bagatelliserer den meningsløse og destruktive lidelsen i verden. Jeg mener det her kan være et poeng å skjelve mellom sårbarhet og såret-het, *vulner-ability* og *wounded-ness*. Gandolfo skjelder ikke slik, og står da i fare for å miste en avgjørende forskjell: Det er aldri godt å bli såret. Men bare et liv i risiko for å bli såret muliggjør og virkeliggjør menneskets dypeste mål og bestemmelse, kjærlighetens fellesskap med Gud og medmennesker. I denne paradoksale og motsetningsfylte tilstanden som vi kaller sårbarhet, ligger derfor ikke bare livets risiko og usikkerhet, men også betingelsen for dets fullbyrdelse.

I denne forstand kan vi snakke om sårbarheten som hellig og som et mysterium. Det sårbare er hellig. Og det hellige er sårbart. Det leder oss til liturgien.

### Liturgien og sårbarhetens mysterium

Hvordan kan liturgisk praksis uttrykke, synliggjøre, tyde, feire, virkeliggjøre sårbarhetens hellige mysterium i menneskers liv i dag? Hvordan kan liturgisk praksis være det Gandolfo kaller en "asset", en styrkende ressurs for overlevelse, motstand og håp i møte med globaliseringens erfaringer av sårbarhet? Retningen er, som den liturgiske teologien framholder, tre-veis:<sup>24</sup> Den går uavbrutt fram og tilbake mellom livserfaring, liturgi og teologi. Mellom dem befinner vi oss i en hermeneutisk spiralbevegelse, hvor det aldri vil være avgjort hva som kommer først. Livserfaring skaper liturgi. Liturgi skaper, eller *er*,

24. Se for eksempel den nyttige oversiktsartikkelen Thomas H. Schattauer, "Liturgical Studies: Disciplines, Perspectives, Teaching", *International Journal of Practical Theology* 11 (2007), 106-137. Se også Kari Veiteberg, *Kunsten å framføre gudstenester. Om Dåp i Den norske kyrkja* (Oslo: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo UniPub 2006).

teologi. Livserfaring skaper teologi. Teologi skaper liturgi. Og liturgi er også livserfaring.

Liturgi er praksis; den består i hellige *handlinger*. De finner sted midt i livet. De er ikke atskilt fra det alminnelige, levde livet. Og de er ikke atskilt fra handlingene til beste for hverandre, for livet, for nesten – i diakoni eller politisk praksis. Men de er heller ikke helt sammenfallende med disse. Liturgien “står ut” fra alt dette andre. Den er noe særskilt, som gir egenartede erfaringer og kaster et eget lys over alt annet i livet. Den er særskilt innviet, avmerket. Den rammes inn av og etablerer grenser i tiden og rommet.

Det betyr ikke at alt annet uttømmes i liturgien, eller endegyldig tydes av den. Det betyr heller ikke at det egentlige skjer her – at gudstjeneste og gudsnærvær nødvendigvis skjer mer eller bedre her. Men den kristne menighet samles i liturgisk praksis i troen på at Guds nærvær på en spesiell måte er tilgjengelig for troens erfaring og tydning nettopp her. Hvordan kan dette spesielle ved den liturgiske feiringen kaste lys over og operasjonalisere sårbarhetens paradoksale mysterium i menneskelivet og i samfunnet?

Jeg vil kort framheve tre dimensjoner: For det første kan liturgien minne om menneskelivets ufrakommelige sårbarhet. For det andre kan liturgien tydeliggjøre at og hvordan kjærlighetens frelsende kraft når oss i og gjennom sårbarhet. For det tredje kan liturgien framkalle og framstille sårbarhetens paradoksale, om enn foreløpige og ufullendte, styrke og løfte. Til sammen kunne disse utgjøre elementer i en trinitarisk sårbarhetsliturgi, der Guds skapende, frelsende, og helende gjerninger feires i liturgiske praksiser som reflekterer og kan gi styrke i møte med de prekære livssituasjonene mange mennesker opplever under globaliseringen.

(1) Liturgisk praksis kan fungere som et *memento vulnerabilis*, en påminnelse om vår og alle menneskers ufrakommelige sårbarhet. Barnedåpen, slik den praktiseres i våre lutherske folkekirker i Norden, gir en god mulighet til å la dette komme til uttrykk. Vi er ufrakommelig sårbare. Vi takker for den gaven barnet er; vi feirer det nye livet; vi tiltaler og bekrefter det nye individet i menighetens og samfunnets midte. Samtidig ber vi for barnet. Vi ber om Guds beskyttelse; vi vet barnet allerede er truet av forgjengelighet, ondskap og nød. Vi fastholder at dette ikke er noe som skyldes dette enkelte menneskets handling eller skjebne, men er noe som tilhører oss *alle*, i kraft av å være mennesker. Dette kan være en tydning av “menneskeslektens synd og skyld”: Vi kommer til å bli såret, og kommer til å såre andre. Vi innlemmes i strukturer som undertrykker og marginaliserer, oss

selv og andre. Vi snur det døve øret til og verner om vår egen interesse. Det hører til vår menneskelighet.

Liturgien i enhver begravelse hjelper oss også til dette: Å se sårbarheten som et menneskelig, allmennmenneskelig, grunnfenomen. Og når vi i høymessen minnes de som er stedt til hvile sist uke, utfører vi liturgisk en praksis som forteller oss hvem vi er: Vi er *homo vulnerabilis*. "Lær oss å telle våre dager så vi kan få visdom i hjertet!" (Sal 90,12).

Det er imidlertid viktig å fastholde at selv når vi knytter sårbarheten til negative antropologiske og teologiske fenomener som forgjengelig, synd, skyld og død, så er sårbarheten noe alle er skapt med. Ser vi de to skapelsesberetningene som er sammenføyd i de to første kapitlene av Første mosebok i sammenheng, er det mennesket Gud former av jorden og attesterer som "svært godt", et menneske av kjøtt og bein, et menneske som er skapt til fellesskap. Vårt kjøtt og bein, kroppen vår, er utenkelig som usårbar. Fellesskap er utenkelig uten mottakelighet. Mottakelighet vil alltid implisere sårbarhet. Den teologiske tradisjonen som tilskriver all menneskelig forgjengelig og sårbarhet til syndefallet, fører i siste instans til en gnostisk kroppsfjendtlighet som står fjernt fra den jødisk-kristne skapertroen. Sårbarheten er gudgitt, og ikke noe som vi skal bekjempe eller frelses fra. Såret-heten derimot, og vår evne og vilje til å påføre andre sår, tilhører entydig de krefter og fenomener som står skaperviljen imot. Det er her frelsens nødvendighet melder seg.

(2) Teologien og troen kjemper alltid med det ondes problem. Vel så påtrengende er det godes problem: Hvorfor møter godheten slik motstand i vår verden? Hvor kommer motviljen mot å gjøre det som er rett og sant og godt fra? Hvorfor frykter vi det gode og søker tilflukt i avstanden, utestengelsen, avvisningen, volden? Guds kjærlighets inkarnasjon, kroppsliggjøring, i en verden styrt av egeninteresse og maktbegjær ender i sår, i dødelige sår. Å påstå, og minnes i liturgisk praksis, at korsfestelsens nagler gjennomborer Gud selv, er å fastholde at Gud er den sårbare Gud, *deus vulnerabilis*. Når denne hendelsen minnes, ikke bare som et destruksjonens og nederlagets øyeblikk, men som selve vendepunktet der Gud skaper nytt liv midt i dødens mørke, innebærer det å knytte frelsens mysterium til sårbarheten. Guds vilje i Kristus til å ikle seg sårbarheten, til å dele menneskets og skapningens sårbarhet, viser at kjærligheten er sterk. Guds kjærlighet er usvikelig. Ingenting kan skille oss fra den (Rom 8,35). For Gud viker *ikke* unna sårbarhetens risiko, men trosser den, for å gi mennesket liv og framtid sammen med Gud.

De liturgiske praksisene som feirer korshendelsen som den frelsende kjærlighetens sted er mange: Påskeliturgier, nattverdsfeiringen,

korsvandring. Hvordan nattverdsfeiringen blir tegn på en alternativ globalisering, en motstand mot dagens globalisering, har blant andre William T. Cavanaugh kreativt analysert.<sup>25</sup> Hver Langfredag går en økumenisk korsvandring gjennom Oslos gater fram til maktens bygninger – Tinghuset, Stortinget, avisredaksjonene. Den tydeliggjør sammenhengen mellom tro, politikk og en radikal revurdering av menneskelig og global sårbarhet, som deltakerne ser uttrykt i kors-hendelsen.

Dette siste eksempelet viser godt behovet også for *nye* og *fornye-de* liturgiske praksiser, som kanskje bare delvis, eller på nye måter, bygger videre på gamle. Den prekære livserfaringen i vår tid fordrer liturgisk kreativitet og fornyelse, ikke minst sammen med og for de mest utsatte, dem Standing kaller prekariatet. Midnattsliturgien for og med kvinner som selger sex i Oslo sentrum er et eksempel på slik fornyet radikal og modig praksis. Den feires på Møtestedet, som er en diakonal kafe for “gatefolk”, rusmiddelavhengige og tilreisende fattige, mange av dem roma, som er drevet av Kirkens Bymisjon. Her feires også en ukentlig ettermiddagsmesse. Det liturgiske høydepunktet målt ut fra deltakelse i den messen, er verken prekenen eller nattverdsfeiringen, men lystenningen. Når presten midt blant de små kafébordene inviterer til å tenne lys, reiser mange av gjestene, gudstjenestedeltakerne, seg. De kommer fram, på ustøe bein kanskje, men med et fast forsett: Å tenne ett eller flere lys. I stillhet.

Denne lystenningen kan være til *minne*. En mørk torsdagskveld i november ble det tent lys for en av cafeens gjester som var død i løpet av helgen, etter flere ukers sykeleie på 24SJU, et annet av Bymisjonens gatenære rustiltak. Men det å tenne lys som en liturgisk handling kan også, og da er vi ved det tredje og siste punktet, uttrykke *håp* og bønn om ny livskraft.

(3) Nettopp i det skjøre, det tause, det enkle uttrykker lystenningen en påkallelse av Åndens nærvær og utrustning. Den Hellige Ånd skaper hellig nærvær nettopp i erfaringen av fravær, som skaper helhet midt i sammenbruddet. Det er et nærvær som bare kommer til orde gjennom “lyden av skjør stillhet” (1 Kong 19,12).<sup>26</sup> Ånden formidler kraft og styrke midt i det prekære.

25. William T. Cavanaugh, “The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization”, *Modern Theology* 15 (1999), 181-196; se også hans *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Challenges in Contemporary Theology (Oxford: Blackwell 1998).

26. Jfr. Sturla J. Stålsett, “Å tie rett om Gud. Taushet som teologisk kompetanse i pastoral og diakonal praksis – Refleksjoner etter 22. juli 2011,” *Teologisk Tidsskrift* 2 (2013), 62-77.

Lystenningen som fornyet liturgisk og diakonal praksis har fått økende betydning. Den erfares som meningsfylt og styrkende, i sitt beskjedne og tause, men likevel praktiske og konkrete uttrykk. I en kreativ og konstruktiv kritikk av Gordon Lathrops etablering av en presumptivt opprinnelig *ordo* som liturgiens norm,<sup>27</sup> påpeker den norske presten, teologen, poeten og performance-kunstneren Gyrid Gunnes at diakonale praksiser krever en slik utvidelse og fornyelse. Det er grunn til ikke bare å fylle den liturgiske verktøykassen, men også utvide hva som får telle som liturgi.<sup>28</sup> Lathrops påpekning av at liturgiens praksis og teologi uttrykkes i sammenstilling ('juxtaposition') og brutte symboler ('broken symbols') kan hun istemme.<sup>29</sup> Men hennes feltarbeid i Vår Frue kirke i Trondheim, som også er en åpen kirke drevet av Kirkens Bymisjon i byen, viser at det må gis rom – i bokstavelig forstand – for nye og annerledes sammenstillinger, og nye, brutte symboler, for å imøtekomme de rutinemessig utestengtes, prekariatets, behov.

I sårbarhetens tidsalder må liturgien selv være skjør og prekær. Dens *ordo* må være foreløpig, ufullendt, brutt og forstyrret. Slik kan den være åpen nok til å speile og favne nye behov, ny livserfaring, og koble denne erfaringen til de lange linjene i den kristne troens historie. Det er disse linjene som fører tilbake til og kan fornye kraften i den hellige sårbarhetens mysterium – i krybben og på korset, og foran den ukjente fremtiden ved en åpen grav.

---

27. Jfr. Schattauer (2007), 11: "A romanticized picture of early Christian practice and its relative uniformity has contributed to what Bradshaw calls the 'homogenization' of worship in the present. From his perspective, the diversity of liturgical practice prior to the fourth century serves as an encouragement to diversity in the present and respect for it."

28. Gyrid Gunnes, "The Ordo of Care", *StTh* 70 (2016), 74-96.

29. Jfr. også Kari Veitebergs gjengivelse og kritikk av Lathrop, i Veiteberg (2006), 51.